

HEGEL E SARTRE: APORTES ONTOLÓGICO-EXISTENCIAIS ÀS EMERGÊNCIAS DA VIDA CONCRETA

Hegel and Sartre: ontological-existential contributions to the urgencies of concrete life

Marcus Vinicius de Souza Nunes¹
Diego Rodstein Rodrigues²

Resumo: O artigo pretende tratar, de forma resumida, como a filosofia de Hegel, ao contrário de boa parte das interpretações canônicas, tenta dar conta dos problemas reais da política e sociedade alemãs. Da mesma forma a filosofia sartreana tenta dar respostas do mesmo cunho à cena concreta da vida francesa. Tendo em vista esses dois fatores apresenta-se o pensamento hegeliano, a sua recepção por Sartre e os possíveis aportes entre as duas teorias.

Palavras-chave : Existencialismo, Fenômeno, Idealismo, Vida Concreta

Abstract: The article intends to discuss, briefly, how the philosophy of Hegel, unlike much of the canonical interpretations, attempts to account for the real problems of German politics and society. Likewise Sartrean philosophy tries to give the same kind of answers to the concrete scene of French life. Considering these two factors we present the Hegelian thought, its reception by Sartre and possible exchanges between the two theories.

Keywords: Existentialism, Phenomenon, Idealism, Concrete Life

Introdução

O presente artigo foi construído da mesma forma que o título o apresenta: a partir da discussão das imbricações e dos aportes mútuos no estudo de dois autores, de fato a filosofia hegeliana exerceu forte influência no ambiente acadêmico francês. Os cursos de Koyré, de Kojève, de Hyppolite, bem como os escritos de Lucien Herr, por muito tempo bibliotecário da École Normale Supérieure ajudaram a construir e a lançar bases para inúmeras figuras eminentes do pensamento contemporâneo francês, dentre as quais destacamos Sartre.

Dizer que o existencialismo se resume a uma recepção, ainda que crítica do pensamento hegeliano é sem dúvida diminuir a capacidade de aprofundamento do próprio existencialismo. A influência de Heidegger e de Husserl, bem como as dores da Resistência Francesa, são elementos fundamentais a serem considerados em toda a leitura que alguém se propõe a fazer da obra de Sartre. Se a teoria dialética compunha grande parte do ambiente intelectual francês, inclusive via marxismo, a recepção da obra husserliana e posteriormente da heideggeriana, propuseram novas questões para reflexão: o que fica evidente no próprio uso do termo existencialismo por Sartre, tendo por base, ainda que criticamente as filosofia da existência do final do século XIX e início do século XX.

Claro que compreender a obra de Hegel facilita compreensão da obra de Sartre. Mas um trabalho de interpretação não pode ser resumido a outro. Ambas tem seu estatuto próprio dentro da história do desenvolvimento filosófico. Como bem será apontado no decorrer deste trabalho, não se quer decair nem no determinismo histórico, nem numa concepção de liberdade transcendentalista que nega as condições objetivas de uma determinada forma de existência humana.

O que resta então? A leitura de ambos autores das contribuições importantes não só ao estudo da história da filosofia, mas também à compreensão da cena contemporânea. Compreender como a vida concreta na qual o filósofo imergido e a qual aparece também sem sua obra, e a forma como aparece, pode ser de grande valia para o entendimento do papel da própria filosofia em relação as condições dadas historicamente deste mundo globalizado. É o que se pretende, de forma sucinta e mais como indicações para uma reflexão futura, apresentar a seguir.

Sartre: a crise da existência de um ser preenchido de Nada

Sartre inicia sua obra magna buscando a questão do ser do fenômeno. Para isso ele começa afirmando que o fenômeno é algo totalmente cognoscível e descrito, pois ele é um signo de si mesmo. A essência do fenômeno é “aparecer”, com isso podemos dizer que esse aparecer não retira a categoria de ser do fenômeno, mas sim a afirma, pois o “aparecer” é a sua medida. Esse consiste em aparecer para algo, ou seja, ele depende de um interpretante para existir. Essa idéia opõe-se à proposição de que a aparição do ser é diferente do ser, rompendo com a tradição da dualidade kantiana da *Erscheinung*. Para Sartre o fenômeno de ser é indicante de si mesmo.

O fenômeno continua a ser relativo porque o "aparecer" pressupõe em essência alguém a quem aparecer. Mas não tem a dupla relatividade da *Erscheinung* kantiana. O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é absolutamente indicativo de si mesmo. (SARTRE, 1997, p.15)

Em *O Ser e o Nada* se constrói a busca fenomenológica que tenta inserir um novo estatuto ontológico ao ser do fenômeno, recusando dizer que o fenômeno (o objeto) necessita ter um ser ou possuir ser. Pode-se dizer então, que o *ser-em-si* não passa de uma série de manifestações que ao mesmo tempo é essência e aparência.

Com a abordagem que foi feita anteriormente sobre fenômeno, chega-se numa possibilidade de um novo dualismo que Sartre aponta como os conceitos de finito e infinito, que se assemelham a questão do ser e aparecer kantiana.

Não se pode reduzir o fenômeno em uma serie finita de aparições, pois poderíamos chegar a um ponto onde o fenômeno não reapareceria e o objeto se perderia. A solução apontada pelo autor é de que o fenômeno é finito e infinito ao mesmo tempo, pois por ser em-si e infinito, as aparições estão em constante mudança. Para Sartre o aparecer é aparecer para algo. A percepção do ser que interpreta o fenômeno está sempre ganhando novas significações. Toma-se assim a ideia de um fenômeno transcendente, o interpretante transcende as aparições seguindo em direção a totalidade da qual ela faz parte.

Assim podemos afirmar que não há nada em potência, tudo acontece em ato, nada fica escondido esperando se tornar, todas as aparições do ser estão em ato, pois a aparição é a própria coisa, o que por um lado recorda a influência idealista hegeliana de que a consciência é a sua própria manifestação, assim como os objetos do conhecimento tem sua

essência no aparecer para alguém com os conhece. Sem dúvida que ao tentar lançar-se as coisas mesma, sem mediações epistemológicas de um sujeito transcendental, Sartre também faz jus a sua herança fenomenológica husserliana.

Tudo está em ato, por trás do ato não há nem potência nem “héxis”, nem virtude. (...) Por isso, enfim, podemos igualmente rejeitar o dualismo da aparência e da essência. A aparência na esconde a essência, mas a revela: ela é a essência. A essência de um existente já não é mais uma virtude embutida no seio deste existente: é a lei que preside a sucessão de suas aparições, é a razão da série (SARTRE 1997, p.16)

Sartre trata a ideia do *ser-em-si* de uma forma bem sucinta e direta; é um ser que apenas se revela se restringindo a nunca adquirir nada, se fechando totalmente ao mundo alheio ao seu próprio ser, ou seja, é um ser-em-si. O *em-si* é o próprio ser e sendo em si, ele se abstém de qualquer atividade ou passividade, ele não sofre influência do meio, não interage com o meio, ele simplesmente é e tem sua essência totalmente desenvolvida e imutável. Tal ser está além de qualquer afirmação ou negação, pois ao tentar se encaixar nisso ele também assume algum papel consciente dentro da sua existência. A melhor forma de definir o ser-em-si é o colocando como *um ser que é em-si*, ou como diz Sartre:

Imanência que não pode se realizar, afirmação que não se afirmar, atividade que não pode agir, por estar pleno de si mesmo. É como se, para libertar a afirmação de si no seio do ser, fosse necessário uma descompressão do ser(...)Resumindo dizendo que o ser é em si. (SARTRE 1997, p. 38)

O ser em questão não sofre nenhum tipo de alteração, ele se esgota em si mesmo de forma tão extrema que escapa à temporalidade. Esse ser é tal que não se justifica nem por necessidade, nem por possibilidades, sendo a ideia de possibilidade algo da razão humana e a necessidade uma mera convenção social criada pela razão humana. Sendo assim o *ser-em-si* não pode ter vindo de nada, não pode ser derivado de nenhum ser, ele se mantém na sua constância e imutabilidade eterna, sem sofrer nenhum tipo de influência, seja essa influência espacial ou temporal.

O “em-si” é o mundo, o mundo das coisas materiais. O “em-si” é o ser. Ele é idêntico a si mesmo. O “em-si” se esgota em ser o que ele é, e isso de um modo tão radical que consegue escapar à própria temporalidade. (BORNHEIM, 1971, p. 34)

Pode-se então afirmar que aquilo que é essente no *em-si* é totalmente acessível, porém o *em-si* se mantém na escuridão e qualquer tentativa de inferir sobre ele nos moldes tradicionais da epistemologia clássica é perda de tempo. Resta apenas ao ser que não é *em-si* conhecê-lo por via do fenômeno, que para Sartre não é algo que influencia sua essência. O ato de conhecimento é negatividade pura.

Após breve análise do *em-si* cabe partir para o ser que povoa a tese de Sartre de forma mais eminente: o *para-si*, também chamado pelo autor como *consciência*.

O *para-si* não possui essência e não há nada que possa criá-la, neste caso a *existência precede a essência*.

(...) há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significará aqui o dizer-se que a existência precede a

essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. (SARTRE 1984, p. 05)

O *para-si* é o oposto do *em-si*. É interpretante e existencial, cujo o modo de ser sofre constantes negações de si de acordo com sua vivência no mundo. Essas constantes negações o tornam um ser ausente de fenômenos, ou seja, o *para-si* não se mostra e não existem interpretantes do mesmo, pois não possui uma essência para mostrar em forma de fenômeno, nem o próprio *para-si* possui ciência de si; o *para-si* não consegue tomar ciência de si próprio como objeto de investigação.

Desse modo o homem nunca pode pensar em si próprio. Sendo o mundo o objeto investigativo do *para-si* tal como se revela para ele, não há modos de conhecer o seu próprio ser. O *para-si* escapa do próprio conhecimento e para ele não há possibilidades de se autoconhecer, pois ao tentar fazer isso, ele cai no Nada.

Se a consciência é *para-si*, opõe-se ao outro que não ela, opõe-se ao *em-si*. E a oposição não se verifica meramente em um plano gnosiológico, nem autoriza enxergar no *para-si* uma substância subjetiva; com efeito, se a oposição é radical e se o *em-si* é o ser, então o *para-si*, sendo fundamentalmente outro que não o *em-si*, só pode ser nada – e um nada que deve ser elucidado em um plano ontológico como fundamento do *para-si*. (BORNHEIM, 1971, p. 38-39)

Mediante a noção de Nada, Sartre descreve a atividade da consciência, isto é, do homem enquanto homem. O *para-si* é a busca da superação de seu nada intrínseco, pois seu ser é nada *a priori*. Sem nenhuma caracterização prévia, nenhum sentido dado anteriormente à sua criação, não há espaço nesse *para-si* para indagações metafísicas, ele nunca vai chegar ao ponto de se conhecer, nem conhecer um fundamento positivo diferente dele, pois ele é composto de Nada, ele simplesmente existe. Sendo o *para-si* fundamento de seu Nada, paradoxalmente pode-se afirmar que esse ser é o que não é, e não é o que é.

Porém Sartre afirma que o Nada não é um conceito vazio e sem sentido. Então passemos a pergunta: do que “consiste” o Nada?

Não podemos julgar o Nada como um conceito criado por Sartre para preencher uma lacuna em sua tese. Ao trabalhar a questão do Nada, Sartre afirma n’O *ser e o nada* que ele não se reduz a um conceito vazio totalmente desprovido de sentido. Sendo assim, a grande questão é: qual o lugar desse Nada?

As palavras de um doido, por exemplo, são absurdas em relação à situação em que ele se encontra, mas não em relação ao seu delírio. Mas eu, ainda agora, tive a experiência do absoluto: o absoluto ou o absurdo. (SARTRE, 2011, p. 161)

O Nada é encontrado no homem, ele é a negatividade, pois emergem *para-si*. Tal negatividade gera o paradoxo da realidade humana, o absurdo como o absoluto no qual o modo de ser do homem está lançado e para o qual ele não encontra uma resposta positiva, o paradoxo entre o ser e o nada habitando a consciência. Essa negatividade possui a força de enfraquecimento da estrutura de ser do *para-si* e enfraquecer esse chamado na teoria de *nadificação*. Porém esse Nada não se nadifica, pois apenas um ser pode ter algo para nadificar-se e o Nada não é.

Por que o problema do verbo “nadificar” tenha sido cunhado para suprimir do Nada a mínima aparência de ser, há que convir que só o

Ser pode se nadificar, pois, como quer que seja nadificar-se é preciso ser. Ora, o Nada não é. (SARTRE 1997, p. 65)

O *não-ser* é, como Sartre melhor define, o Nada, sendo o homem, primeiramente, o Nada de sua consciência. O *para-si* se direciona ao mundo buscando completar sua essência e ao buscar tal essência, movimento esse chamado transcendência. Pode-se dizer que o Nada consiste numa força propulsora para o *para-si* responder à pergunta fundamental sobre o seu ser, porém ao mesmo tempo é uma força que impossibilita tal conhecimento. A tentativa do projeto de ser se dá em função do Nada que abriga o *para-si*.

(...) o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer... o homem não é mais que o que ele faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo. (SARTRE 1984, p. 06)

Sartre começa sua indagação pela origem do Nada afirmando a sua ideia de que a consciência é um ser que não foi criado por nada e dessa forma nega qualquer possibilidade de uma explicação *ex-nihilo*, a redução do *para-si* a uma criação sobrenatural, contaria com consciência além do *para-si*, o que calharia em reduzir ele ao infinito, sendo assim, não existe nada que possa ser prévio à própria existência dele.

O Nada que Sartre afirma como algo intrínseco e parasitário da consciência não é nada mais que o próprio não-ser da consciência. Esse Nada é o que torna a consciência uma constante negação da própria essência, pois por ter o Nada como algo constante nela, ela se torna uma constante negação de si própria. Se pensarmos de uma forma dialética, podemos pensar que esse Nada é a negação de todas as possibilidades da consciência como interpretadora do mundo, ou seja, o nada é a força nadificadora do *para-si*. Sendo assim, o Nada é uma de suas impossibilidades na busca pelo projeto de ser pleno do *ser-em-si*.

Nenhuma categoria pode “habitar” a consciência e nela residir como coisa. O *não*, brusca descoberta intuitiva, aparece como consciência (de ser), consciência do não. Em resumo, se há ser por toda parte, então não é somente inconcebível o Nada, como quer Bergson: jamais o ser será derivado da negação. A condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada *infeste* o ser. (SARTRE 1997, p. 52)

O *para-si* é um *em-si* que caiu em um processo de nadificação e foi se constituindo de negatividade, esvaziando sua essência, se questionando sobre seu ser. Ao questionar-se por uma justificativa fundamental, o *para-si* lança-se em direção a mundo procurando a resposta sobre seu ser.

Desembaraçado de toda ilusão substancialista, o homem só poderia encontrar seu fundamento no nada E, de certo modo, o fundamento do *para-si* é o nada – um fundamento que é fundamento de nada. (BORNHEIM, 1971, p. 57)

Dado como um ser que no mundo busca seu ser perguntando-se por si mesmo, consciente de sua gratuidade devido sua nadificação e ao se perguntar por si, ele encontra o

próprio Nada que o constitui. Tal constituição o torna um ser que é abertura para receber o mundo em seu ser, apreende os fenômenos de ser que se dão a si, moldando mundo.

(...) Assim, com a interrogação, certa dose de negatividade é introduzida no mundo: vemos o Nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas. Mas, ao mesmo tempo, a interrogação emana de um interrogador que se motiva em seu ser como aquele que pergunta, desgarrando se do ser. (SARTRE 1984, p. 66)

Em certo aspecto o *para-si* é o ser que busca fundamento de si no *mundo*. O *para-si* é facticidade, pois não se deixa abarcar por conceitos elaborados de uma falsa reflexão que está para além de uma vida concreta pré-reflexiva.

O *para-si* é um ser que caracteriza sua realidade, pois na falta de ser de seu ser ele molda mundo e assim acaba por projetar-se no mundo, isso torna seu próprio ser voltado a seu projeto existencial. O *para-si* desenvolve-se, porém seu desenvolver sempre retornará ao Nada, pois seu ser, que busca a resposta de si, não pode ser fundamento de si mesmo.

O esforço do *para-si* em direção a seu projeto é interrogativo, “na pergunta interrogamos um ser sobre seu ser. E este modo de ser ou esse ser está velado: fica sempre em aberto a possibilidade de que se revele como Nada.”(SARTRE 1997, p.66). A interrogação é o que move o *para-si* em busca de sua essência.

O conceito de projeto tem em sua definição como algo ainda não concluído, Sartre utiliza de forma extraordinária o termo, pois o *para-si* é e sempre será um projetar e nunca deixará de ser apenas um projeto de ser seu próprio ser.

Mundo germânico: história e vida como constituintes fundamentais do pensamento

A dialética hegeliana aparece na história como um divisor de águas da filosofia, pois não apenas radicaliza tendências subjetivas inauguradas na modernidade, como ao mesmo tempo se difere da tendência subjetivista abstrata kantiana da época. Em Kant temos a divisão entre *fenômeno* e *coisa-em-si*, divisão que não nos permite alcançar conhecimento sobre o real efetivo, mas uma *experiência* do real: o que temos são apenas representações dadas por um véu, a própria subjetividade, que encobre para nós a coisa-em-si e nos dá apenas a possibilidade de representar as coisas do mundo. A experiência é fruto da percepção e do entendimento. O conhecer do real é, portanto uma mera representação, o que gera uma barreira entre o ser e o conhecer. Hegel assume que os preceitos kantianos são viáveis em vários aspectos, porém discorda da separação absoluta entre o ser e o conhecer, aliás, Hegel propugna a igualdade dos dois.

O fenômeno e o *em-si* não possuem uma cisão, pois para Hegel o ser é aparecer, sendo que a própria ideia manifestação de si mesma, isto é, o fenômeno nada mais é que representações, figurações do Absoluto. O *em-si* do objeto é ele também sua própria manifestação, pois que um *algo* é sempre um objeto para consciência. O Absoluto então se faz um possível para a consciência, porém se mantém inacessível à experiência sensível, ele apenas poderá ser tocado pela plena razão que se resguarda no desejo. O Absoluto então é o fim do movimento dialético proposto por Hegel, onde o real se torna racional e pela experiência de sua automanifestação se o Saber Absoluto, ou seja, a razão que se realiza no conhecimento do objeto e do sujeito, consciente de si, a igualdade de substância e sujeito. O *em-si* por ser uma expressão do Absoluto torna-se verdade e no infinito do movimento dialético é onde se pode ter acesso total a tal espírito.

A primeira vez que a revolução hegeliana do pensamento aparece de forma amadurecida e concreta, é no texto de 1807, *Fenomenologia do Espírito*. Nesse texto, impregnado do espírito de sua época, revolucionário napoleônico, Hegel, ao mesmo tempo

em que responde ao momento histórico, tenta apresentar uma resposta àquilo que para ele são as falhas da filosofia kantiana. Conhecendo a fundo a doutrina do *Eu*, de Fichte, bem como o idealismo objetivo, e quem sabe místico, de Schelling, propõe uma filosofia que supere a cisão entre a subjetividade e a objetividade, compreendendo ao mesmo também que na própria subjetividade há diferença, tal qual o mundo objetivo da multiplicidade. A *Fenomenologia do Espírito* é o primeiro passo na direção do idealismo absoluto, idealismo esse que se concretiza numa ontologia da ideia, ou seja, o que para Hegel significa dizer, uma ciência da lógica.

“Representação”, “cópia em conformidade”: Hegel entende justamente liberar, desses termos, o *pathos* da verdade. E acreditamos que é preciso levar em conta tal ambição específica, antes de apreciar as “teses” de Hegel, isto é, repetir um pouco menos que a *Lógica* é o discurso de Deus antes da criação do mundo e buscar um pouco mais como se orientar em um texto que invalida todos os sistemas de coordenadas aos quais se está tentado a referi-lo. (LEBRUN, 2000 pg127)

O aparecimento do problema do *Eu* no idealismo alemão coincide, não ao acaso, com a emergência do homem burguês. A sociedade burguesa, baseada em direitos universais, ou em imperativos categóricos, afirma para cada indivíduo singular aquilo que é direito da pessoa humana, isto é, do *Eu* universal. Claro, fala-se aqui da *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, como fala-se também da ética pietista e imperativa de Kant.

Hegel não pode contentar-se com estes modos de existência da cultura burguesa. Em vez aceitá-los passivamente, mais que compreendê-los na sua realidade presente, Hegel penetra nas profundezas da história essencial do desenvolvimento do espírito, culminando na sociedade burguesa, como aparece na sua obra madura, a *Enciclopédia*, bem como na *Filosofia do Direito*.

Em nossos tempos pode aparecer, solidamente arraigada em relação ao Estado, a teoria de que a liberdade do pensamento e do espírito se demonstra, especialmente, apenas com a divergência, ainda mais, com a hostilidade, contra o que se reconheceu publicamente; e em consequência, pode parecer-nos raro que uma filosofia assuma *essencialmente* a tarefa de descobrir e ministrar uma teoria sobre o Estado e, precisamente, uma teoria nova e singular. (HEGEL, 1968 pg. 26, TRADUÇÃO NOSSA)

Como causa histórica, ou mesmo, como uma historiografia puramente exterior e falha, pode-se atribuir o desenvolvimento da dialética hegeliana a necessidade de dar respostas contradições do mundo concreto, em que a sociedade burguesa da liberdade emerge paralela e contraditoriamente ao sistema semifeudal da Alemanha dividida. Entretanto a dialética, para ser uma filosofia pura que dá conta das demandas e exigências do pensamento, jamais se poderia atribuir uma causa meramente exterior ao seu próprio desenvolvimento.

Entenda-se melhor. Trata-se mais do que uma simples divisão no método do proceder científico. A própria cisão e, por consequência, diferença entre interior e exterior é posta em questão. A dialética não é uma epistemologia, mas é a forma pura concreta e real da manifestação da ideia enquanto se conhece e se deixa conhecer.

Uma história essencial: uma história que dá conta daquilo que o mero olhar do entendimento perceberia como contingência sócio-política, mas que o olhar aguçado do cientista verdadeiro, o filósofo, que permanece no saber, na *Wissenschaft*, entende racionalmente como um desenvolvimento necessário da própria ideia. Não há um pensamento da política abstrato desvinculado de uma política do

pensamento(BOURGEOIS, 1999). Uma fenomenologia do espírito é a porta de entrada de um sistema tão complexo, por que é ao mesmo tempo a apresentação do entrelaçamento necessário entre o desenvolvimento concreto da história social e política e da própria ciência.

Um desenvolvimento aqui não depende do outro, ambos são momentos distintos, mas correlatos do desenvolvimento de outro termo mais elevado, a saber, do próprio espírito nos diversos momentos de sua manifestação. Não que a um estágio da ciência corresponda a um momento sócio-político ou vice-versa, mas que ambos se dão coetaneamente por que são o mesmo momento da ideia em representações diversas.

Acima de tudo, deve se considerar como um imenso progresso que as formas do pensamento tenham sido libertadas da matéria em que estão fundidas em uma intuição e representação conscientes de si mesmas, assim como em nosso desejo e vontade, ou melhor, na representação do desejo e da vontade. (HEGEL, 1982, pg. 44, TRADUÇÃO NOSSA)

Ao introduzir, ao contrário de Kant, o juízo especulativo no cerne puro de sua filosofia, Hegel reafirma a própria situação do pensamento germânico: o espírito absoluto encontra seu ser-aí efetivo no protestantismo e no saber especulativo alemão.(BOURGEOIS, 1999).

O fundamento imprescindível, o conceito, o universal, que é o pensamento mesmo enquanto se possa fazer abstração da representação na palavra: “pensamento” não pode ser considerado *apenas* como uma forma indiferente, a qual esteja em um conteúdo. Porém, tais pensamentos de todas as coisas naturais e espirituais, seu próprio *conteúdo* substancial, são também algo tal que contém múltiplas determinações e que mantém ainda em si a diferença de uma alma e de um corpo, do conceito e de uma relativa realidade. (HEGEL, 1982pg.48).

Se Hegel, por meio do irromper de uma ciência pura que é ao mesmo tempo, uma ciência do pensamento enquanto pensamento de si e ao mesmo tempo uma ciência do pensamento enquanto pensamento das coisas, tenta mostrar como o desenvolvimento da consciência ainda abstrata do mundo burguês está atrelado ao pensamento especulativo, só o pode fazer porque no fim dessa metafísica está a *Ideia*, que supera a diferença e a igualdade e mais que isso, a igualdade abstrata da diferença e a diferença pura da igualdade.

A história essencial é a história da Ideia. De certa forma aqui se opera uma inversão, onde o abstrato torna-se a concretude absoluta e as coisas concretas, as realidades imediatas, são diluídas, dissolvidas, solvidas, *ab-solvidas* num Absoluto que em tudo se propõe e manifesta.

É a este sistema, que por mais bem fechado que seja, por mais difícil que sejam as refutações dele, é que Sartre desenvolve a sua dialética da consciência, dialética a qual não encontra a negatividade pura no próprio evanescer dos objetos *para uma consciência*. Ao contrário, no pensamento sartreano, é a consciência individual erguida a padrão absoluto, que toma em suas mãos a própria história do pensamento e do agir humano. Não mais o indivíduo dissolvido e *ab-solvido* na abstração da lógica, mas um indivíduo concreto na sua própria individualidade.

Se para Hegel, o fim do mal é o retorno da Ideia a si mesma, em Sartre, o próprio mal perde sua radicalidade, pois ao partir de que a consciência é um ser em constante movimento e diferenciação de si mesmo, não há local para que o puro mal se instaure nela.

A diferenciação da consciência em si mesma para Hegel deve ser suprimida, esse é o mal da consciência: como ocorre na *consciência infeliz*.

A figura da consciência deve ser superada na figura da razão e no espírito. Em Sartre a superação da consciência se dá no momento em que seu ser é preenchido de essência e alcança o patamar de *em-si*, se livrando da liberdade que lhe é um fado por causar tamanha angústia.

Se para Hegel os objetos do mundo são evanescentes e apenas a superação da essência no conceito puro da subjetividade absolutamente realizada, lhes dá a igualdade consigo mesmo, isto é, Si=Si, porque Eu=Eu, em Sartre a essência mesma já está dada *em-si*. O movimento transcendental da consciência não supera uma diferença que já está no objeto, mas ao contrário, conhecendo a essência retorna para nada instaurando a diferença para ela.

Apesar de tudo, se poderia, para manter-se preso ao argumento preso ao argumento hegeliano, que Sartre permaneceria no mero nível do entendimento. A consciência que supera seu estado de Nada no cumprir de seu *projeto existencial* é em Hegel apenas uma figuração da ideia.

Levanta-se, pois, essa cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior: o olhar do homônimo *não-diferente* que a si mesmo se repele, e se põem como interior *diferente*, mas *para o qual* também se dá, imediatamente, a *não-diferenciação* dos dois – a *consciência-de-si*. Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que *nós* entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto. (HEGEL, 2002 pg.132)

O que para Hegel é um dos primeiros momentos da consciência no conhecimento de si mesmo, como vai aparecer na *dialética do senhor e do escravo*, em Sartre esse conhecer a si mesmo se dá como um movimento final da consciência. A consciência alcança finalmente a construção final de sua essência, de forma que a torna em-si e a liberta de sua liberdade opressora, pois ela ao conseguir se notar como um ser que não é mais preenchido de Nada, ela encerra o seu Projeto e descansa na paz do em-si.

A vida concreta

Tanto o pensamento sartreano, quanto o pensamento hegeliano, tentam dar conta de problemas equiparáveis. O mundo germânico dividido em unidades abstratas, isto é, os pequenos estados solapados pelo sistema semifeudal, que viriam a compor a futura Alemanha, têm a sua resposta numa ciência da lógica, na unidade pura do conceito emergente, mas já presente desde o início, dos processos de desenvolvimento histórico dos povos.

Sartre por seu turno dá também uma resposta concreta para as emergências concretas da França, também solapada, não pelo sistema feudal, mas pela invasão, pela guerra, pelo nazismo e por uma democracia apática, incapaz de resistir ao solavanco da história, onde a Resistência é feita por indivíduos singulares ou grupos de indivíduos, comprometidos com uma vida democrática autêntica, comprometidos com um engajar-se perante atual situação.

Ora, na verdade, para o existencialista, não existe amor senão aquele que se constrói; não há possibilidade de amor, senão a que se manifesta num amor; não há gênio senão aquele que se expressa em obras de arte: o gênio de Proust é a totalidade das obras de Proust; o gênio de Racine é a série de tragédias que escreveu; para além disso,

não há nada. (...) Um home comprometesse com sua vida, desenha seu rosto e para além desse rosto, não existe nada. (SARTRE, 1984 pg. 13)

O comprometimento com a vida é um traço fundamental também da obra hegeliana, como se pode perceber desde seus primeiros escritos, como, por exemplo, *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*. Todavia as respostas são bem diferentes. A singularidade do homem torna-se individualidade abstrata em Hegel porque para ele se fazia necessário um sistema que pudesse dar conta da multiplicidade mas que fosse concebível a partir da ideia de Deus: sim, um Deus imanente que faz da totalidade da existência também ela divina na sua realização na Ideia.

O ateísmo sartreano e a necessidade decorrente desse ateísmo de permanecer no nível da consciência individual, no sentido de não haver um grande sujeito trans-subjetivo no qual estão conciliadas todas as contradições, é uma resposta totalmente diversa ao hegelianismo, mas uma resposta de extrema concretude e verdadeiramente aguda para situação social, política e filosófica da vida francesa.

Momentos diferentes da história, no seu próprio ser diferente, exigem respostas adequadas. Não se quer aqui cair na crença da história como desenvolvimento necessário típica da filosofia da história de Hegel, também não se quer afirmar que a história mesma é pura contingência e que os indivíduos singulares dão respostas contingentes, ainda que autoassumidas a esses impulsos da história. Um trabalho como este, não é o lugar e nem tem a pretensão de sê-lo, de fazer afirmações tão veementes e radicais. A leitura conjugada destes dois autores, entretanto, obriga a perceber e apontar como a história concreta dos povos, seja vista a partir da consciência ou a partir da ideia, é demanda concreta para a filosofia na sua mais integral pureza: a de ser capaz ainda de se espantar com o absurdo da vida e parecer absurda àqueles que dela se afastam.

Para além das determinações fáticas que impingiram ambos pensadores a desenvolverem respostas filosóficas que, de alguma forma, realizassem no conceito as contradições concretas da vida e da consciência na sua luta contra si mesma, o dar-se conta da existência de *outro* para além da mera consciência individual, leva a determinações que podem ser confluídas em um trabalho filosófico.

O verdadeiro processo de subjetivação, que se realiza em Hegel como apropriação do desenvolvimento da história essencial transparente para si mesma, ou o processo apontado por Sartre em que a consciência torna-se consciente do seu nada constituinte, só se realizam pela mediação de um elemento que se lhes opõe.

O *outro*, nas suas possíveis determinações, é aquele que desperta o olhar do homem comum, que não se fecha plenamente transcendência que lhe constitui, e especialmente ao filósofo que tenta realizar no conceito aquilo que a facticidade apresenta como pura contradição, para a realização da subjetividade. Os ininterruptos processos de nadificação fazem com que a consciência caia sob inúmeros aspectos ligados a tais processos. O sujeito consciente, sendo livre, molda o mundo. É por via de seu ato nadificador que o mundo se torna um peso de pura responsabilidade em suas costas. A consciência ganha o aspecto daquele ser responsável por tudo. Assim, será na relação entre sua ação e seu projeto existencial, que a consciência perceberá a importância de uma outra consciência que não ela. É perante essa responsabilidade que a consciência salta do ponto de vista longínquo e isolado de reconhecer de si mesmo, para então uma real interação do reconhecer de coexistência. Ao descobrir que tanto sua liberdade como sua responsabilidade são coisas impossível de serem cessadas por vontade própria, pois fazem parte de sua estrutura ontológica, o sentimento de angústia vem à tona. Afirmar a liberdade como um fado da consciência tem relação com a angústia de sua condição livre.

A consciência é constante ação, sendo o agir escolhas da consciência na busca por definir-se e ao escolher-se ela escolhe toda a humanidade, logo ela é responsável não só por

si, mas por toda a humanidade, ao notar-se presa a essa condenação, ela se angustia. O enlace entre a responsabilidade por ser o *agente* do mundo e a angústia por ser o *responsável* pelo mundo faz com que o *ser-para-si* se torne um *ser-para-si-para-outro*.

A ação (*Tun*) é uma das palavras decisivas também na filosofia hegeliana, a consciência agente é a que descobre na *alteridade* o seu próprio modo de ser. Claro que um sistema que termina de forma tão positiva quanto o hegeliano deixa pouco espaço para a angústia, a não ser como um momento da consciência na direção de sua realização. Sim, há angústia na consciência para Hegel, na medida em que o homem se estranha enquanto estranha o mundo. Só a ação compartilhada com os outros agentes que pode minimizar essa angústia construindo o que para Hegel é a reconciliação: a sociedade e o Estado.

Só no outro, por meio de outro e através de outro transcendendo-o, que a consciência reconhece a sua condição. A consciência é *dialógica* e, por conseguinte, dialética. Se são inegáveis as contribuições de Husserl ao método sartreano, ainda que tomadas pela negativa, ou os temas do pensamento de Heidegger, a consideração do caráter dialógico da consciência na sua relação de alteridade constitui-se como a marca mais notável de uma tradição dialética.

Ser para outro é o modo fundamental de ser para si mesmo, de dar-se conta do próprio modo de existência. Em culturas fechadas à escuta do outro, como no mundo germânico ainda dominado por monarquias monológicas, ou a França da segunda guerra que fecha os olhos aos horrores que acontecem no seu próprio solo, a filosofia, como a contradição do modo de coisas presentes no caminho do encontro consigo mesma em seu nada constitutivo, ou na sua Ideia realizada, toma para si a obrigação de dar voz ao outro.

O olhar e a voz *daquele que não sou* obriga o homem a perceber-se na sua mais íntima condição. Olhar nos olhos do outro e ouvir sua voz é força de automanifestação incontrolável da própria consciência. Aí não se pode mais simplesmente silenciar. Esta voz e este olhar convocam o sujeito porque o subjetivam *des-subjetivando-o*, a destotalização da totalidade que é a consciência (SARTRE, 1997). A relação de dominação que aparece na dialética da servidão hegeliana, ou na dialética da relação conflituosa entre consciências n' *O Ser e o Nada*, coloca a claro que o processo de subjetivação, a tão sonhada *autarquia* grega ou a *autonomia* iluminista, só são possíveis porque há uma negação dialética no processo de reconhecimento, tanto em Hegel quanto em Sartre.

Mas, mesmo nas proximidades, mantenhamos as diferenças. Hegel resolve essa diferença que sempre se mantém na contradição numa síntese superior, em um terceiro termo que a diferença entre a diferença e a igualdade é suprimida. Sartre não faz uso de tal expediente: sua dialética não chega a um terceiro termo. O projeto é sempre negado, é na negação que a consciência encontra sua força para continuar a tentar tornar-se algo, mesmo que esse algo não seja alcançável.

Hegel, ainda que mais crítico que muitos de seus contemporâneos, assume ainda vários elementos do pensamento iluminista. A realização da autonomia individual, tornada realização intersubjetiva no processo do espírito, parece preservar o sonho da comunidade de nações da filosofia do direito kantiana. Talvez seja impossível negar que o Iluminismo tenha tido alguma influência sobre a obra de Sartre, entretanto, este tem razões para produzir sua filosofia muito diferentes do otimismo da autonomia idealista. A sua liberdade, ainda que condição ontológica fundamental, é também uma conquista laboriosa no mundo onde grassa o comportamento mais arriscado para o homem, o de tentar se desresponsabilizar por aquilo que se origina na responsabilidade da sua própria liberdade.

No mais fundo das angustias humanas e dos “partos dolorosos da história” aparece a filosofia na sua mais antiga e mais jovem busca: a *Verdade*, que aparece tanto como ciência pura do conceito como a mais elevada autenticidade.

Considerações finais

Tentou-se, de modo diminuto, apresentar as teorias sartreana e hegeliana em relação ao sistema concreto de vida social e política que os circundava e que estava em evidência nos seus textos. De forma ainda mais diminuta foram apresentadas indicações de um possível caminho no qual distintas metafísicas poderiam convergir, ainda que negativamente. Sem dúvida que o gigantismo de ambas as obras impede um trabalho de tal caráter aprofundar-se na medida exigida pelo próprio pensamento. Entretanto as indicações não são mais do que na maioria das vezes se as compreende no entendimento comum: um apontar que pode não nos guiar até o fim, mas que pode de fato indicar um caminho profícuo.

O que tem-se chamado de *vida concreta* ao longo desse trabalho só pode ser perfeitamente compreendido a partir da conjunção de dois modos de pensamento que emergem do mesmo tipo de vida *fragmentada*. A fragmentação dos sistemas políticos que não respondem as demandas ontológicas fundamentais do homem, isto é, o desejo de realizar a sua liberdade em todos os momentos de sua vida, abrem espaço mais proeminente para algo que também caracteriza a condição humana: a falta.

A França da guerra e o pós-guerra é o palco mais propício para a afirmação de características determinantes da vida. Enquanto muitos tentam largar a responsabilidade por seus atos nos ombros de outros, Sartre propõem que um indivíduo só pode ser plenamente livre, autenticamente livre, se agindo coerentemente com seu projeto assume a total responsabilidade pelas suas ações. Da mesma forma o cenário político contemporâneo caracterizasse pela tentativa infrutífera de indivíduos concretos, e por vezes nações inteiras, eximirem-se de suas responsabilidades frente às consequências indeclináveis de suas ações.

O mal-estar social decorrente de políticas públicas insatisfatórias; o racismo persistente bem como demais discriminações que tem por base o preconceito de etnia, cor, sexualidade, ainda funciona como um modo eminente de dominação e limitação das liberdades alheias; a situação ecológica que por ser responsabilidade de todos passa a ser considerada como responsabilidade de ninguém; todas essas questões de fundo político, aliadas as questões de fundo existencial que jamais abandonam o homem dada a sua própria condição, demandam e continuarão demandando uma resposta.

Talvez a dialética, tanto idealista quanto existencial, não consigam dar cabo dessas questões. Mas, é possível que aí resida o mais próprio do pensamento filosófico. A crítica negativa, mas incisiva; a análise fenomenológica detalhada; estão aí ferramentas indispensáveis para o homem moderno relacionar-se de forma autêntica com a vida.

A vida concreta, na sua facticidade irreduzível, não exclui o pensamento conceitual e formal próprios da reflexão filosófica. O que os dois autores aqui apresentados podem nos ensinar é que o conceito não deve significar a abstração das condições, condutas, ações e posturas que caracterizam a cotidianidade. Aliás, tais filósofos nos ensinam uma pergunta fundamental: onde encontrar o comum entre os homens senão na vida comum?

O olhar profundo, e por que não dizer, psicológico de Sartre faz um convite por meio dos instrumental fenomenológico a olhar todos os movimentos de transcendência que a consciência opera nas suas ações mais simples. Isso não é um individualismo vulgar que recai sobre si mesmo como um solipsismo, mas uma análise que propõem reconhecer no outro aquilo que a própria consciência é.

Não fica dúvida, ao final desse trabalho, que se a vida concreta foi a proposta inicial e o resultado final que se propôs chegar, a alteridade, o reconhecimento do outro na sua liberdade e responsabilidade, são fatores essenciais para compreender como o pensamento dialético opera, seja na vida da consciência, seja na relação das consciências.

Referências

- BORNHEIM, G. A. *Sartre*. São Paulo: Perspectiva S.A. 1971.
- BOURGEIOS, B. *O pensamento Político de Hegel*. São Leopoldo: Editora Unisinos 1999
- LEBRUN, G. *A paciência do Conceito*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 2000
- HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Traducción de Augusta Mondolfo y Rodolfo Mondolfo. Edicione Solar 1982
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Efkem e José Nogueira Machado. Petrópolis: Editora Vozes, 2002
- _____. *Filosofía del Derecho*. Traducción Angélica Mendoza de Montero. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968
- SARTRE J.P. *O Ser e o Nada*. Tradução Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de Rita Correa Guedes. São Paulo: Abril S.A. 1984.
- _____. *A Náusea*. Tradução de António Coimbra Martins. Lisboa: Europa-América, 2011

Texto recebido em: 29/4/2013
Aceito para publicação em: 13/9/2013