

**SARTRE CONTRA O HUMANISMO: NEGATIVIDADE E VIOLÊNCIA**  
[Sartre against humanism: negativity and violence]

André Constantino YAZBEK  
Professor de Filosofia (UFF)  
Doutor em Filosofia (PUC-SP).  
E-mail: andre\_yazbek@hotmail.com

**Resumo**

O presente artigo examina os temas da negatividade e da violência na obra de Jean-Paul Sartre recorrendo a sua abordagem crítica ao humanismo clássico. Neste sentido, o texto localiza os temas do conflito e da luta na definição mesma da realidade humana pelo existencialismo de Sartre, procurando remetê-los ao problema político da concreta realização da liberdade em alguns de seus textos políticos.

**Palavras-chave**

Existencialismo. Humanismo. Negatividade. Violência. Liberdade.

**Abstract**

This paper examines the themes of negativity and violence in the work of Jean-Paul Sartre through his critical approach to the classical humanism. In this sense, the paper locates the themes of the conflict and the struggle in the definition of human reality by Sartre's existentialism, seeking to refer them to the political problem of the concrete realization of freedom in some of his political articles.

**Keywords**

Existencialism. Humanism. Negativity. Violence. Freedom.



## I.

Se quiséssemos buscar uma definição para a incontornável imbricação entre as exigências filosóficas do existencialismo de Jean-Paul Sartre e suas tarefas políticas e morais, dificilmente encontraríamos uma mais adequada do que aquela fornecida por Raymond Bellour ainda em 1966, em uma edição da revista *L'Arc* especialmente consagrada à obra do mais influente dos existencialistas franceses: “Sartre é o último dos grandes escritores políticos franceses. Compreendo aqui não o homem da teoria, nem mesmo o historiador, mas o homem do *panfleto*, da análise revoltada” (BELLOUR, 1966, p. 10). Ademais, e provavelmente tendo em vista também a ambiência histórica de gestação do existencialismo – filosofia gerada em uma Europa convulsionada pela guerra –, Bellour ainda notará que Sartre fôra um “*negador exemplar*”, aquele que “realizou sozinho a viagem até os confins do humanismo” para, precisamente, *negá-lo*: “Tudo aquilo que acobertara, no fervor hipócrita e velado de sua linguagem, o humanismo clássico, Sartre, com a mais bela das violências e em todos os níveis, soube recusar” (BELLOUR, 1966, p. 11).

Notemos aqui os termos da caracterização de Bellour: trata-se da *negação* e da *violência*, da *recusa* e da *revolta*, vetores complementares à postura sartriana de *negação determinada* do “homem abstrato” do “humanismo burguês”, cuja reivindicação formal de igualdade silencia sobre a brutal reprodução social da miséria e da violência de fato. Assim, ainda em sua *Crítica da razão dialética*, obra de 1960, Sartre fará reverberar o ambiente histórico de sua formação intelectual: “Tínhamos sido educados no *humanismo burguês* e este *humanismo otimista* desmoronava, pois adivinhávamos [...] a imensa multidão de ‘sub-homens conscientes de sua sub-humanidade’” (SARTRE, 1960, p. 23). Nesse mesmo sentido, e se se trata aqui da negatividade e da violência históricas que desmascaram o discurso oficial do “humanismo”, que se faça atenção às páginas de *O ser e o nada*, obra de 1943, síntese máximo do existencialismo sartriano: nelas, é já a irrupção violenta do não-ser no âmago do ser que constitui, por aniquilamento, o ser mesmo da realidade humana, – que não é senão como um “buraco de ser no âmago do Ser”.<sup>1</sup> Mas ainda mais

---

<sup>1</sup> SARTRE, 2011, p. 753: “Conhecemos esta divertida ficção com a qual certos divulgadores costumam ilustrar o princípio de conservação de energia: dizem eles que, se ocorresse de um único dos átomos que constituem o universo ser aniquilado, resultaria uma catástrofe que iria estender-se ao universo inteiro, e seria, em particular, o fim da Terra e do sistema solar. Tal imagem pode nos servir aqui: o Para-si [realidade humana] aparece como uma diminuta nadificação que se origina no cerne do Ser; e basta esta nadificação para que



notável é o material empírico do qual se serve Sartre para realizar suas descrições fenomenológicas das condutas da consciência em *O ser e o nada*: ao plano das estruturas existenciais “atemporais”, quer dizer, ontológicas, da condição humana, vem somar-se, fenomenologicamente, as “figuras” históricas do prisioneiro de guerra, do ocupante alemão, do resistente, do judeu perseguido, do torturador e do torturado, etc., – personagens correspondentes à experiência do mundo da guerra e da ocupação nazi, da resistência e da colaboração, de uma realidade convulsionada pela radicalização dos conflitos políticos em escala planetária.<sup>2</sup> Acrescente-se ainda o plano da intersubjetividade em Sartre, notadamente marcado pelo *conflito* como “sentido originário do ser-Para-outro” (SARTRE, 2011, p. 454), e talvez se possa ler uma obra como *O ser e o nada* na chave de um *Bildungsroman* sartriano (ocorre que escrito à contrapêlo do marco normativo normalmente associado ao ideário humanista do romance de formação burguês).<sup>3</sup>

Ora, sabemos que fôra sob o impacto da Grande Guerra que a geração coetânea a Sartre pôde testemunhar o “desmoronamento” desta fantasmagoria da idealidade formal e individualista do humanismo burguês: “os autores de quem gostávamos explicavam-nos, nesta época, que a existência é *um escândalo*” (SARTRE, 1960, p. 23). Um *escândalo* que permanecerá, e que levará Sartre a intuição central de toda a sua filosofia (a despeito de seus deslocamentos ulteriores): a identificação entre *consciência e liberdade* sob a forma da negatividade (no sentido de que o rompimento com as determinações do ser, ou a liberdade, é o ser mesmo da consciência<sup>4</sup>), de modo a conferir todo o peso e densidade à ação humana situada. Assim, dirá Sartre, “nunca percebemos um *punho cerrado*: percebemos um homem que, em certa situação, cerra o punho” (SARTRE, 2011, p. 436), – e a realidade humana, em sendo “situada”, define seu ser pela modificação incessante de sua relação com o mundo. Mas a ação, assim compreendida, é ela mesma *negação* de




---

*ocorra* ao Em-si uma desordem total. Essa desordem é o mundo. O Para-si não tem outra realidade senão a de ser a nadificação do ser”.

<sup>2</sup> A respeito, cf. a notável tese de doutoramento de MENDONÇA, 2001, pp. 343-344.

<sup>3</sup> Fritz Martini, em seu *Der Bildungsroman – Zur Geschichte des Wortes und der Theorie*, localiza em Wilhem Dilthey a opinião comum segundo a qual a noção de “romance de formação” refere-se aos “romances que compõem a escola do Wilhelm Meister”: “A obra de Goethe mostra o aperfeiçoamento humano em diferentes graus, formas, fases da vida” (Cf. MARTINI, 1961, p.44). Entretanto, o mesmo Martini também expõe a disputa intelectual envolvendo a criação da noção de *Bildungsroman*, cuja autoria pertenceria a Karl Morgenstein, figura menos proeminente que a de Dilthey.

<sup>4</sup> Intuição que encontrará, em *O ser e o nada*, uma série de formulações, todas relativas à insuficiência de *ser* da realidade humana (ou de sua insuficiente determinação): “a liberdade coincide, em seu fundo, com o nada que está no âmago do homem”; “a liberdade é o fundamento de todas as essências”; “a liberdade é falta de ser em relação a um ser dado, e não o surgimento de um ser pleno” (Cf. SARTRE, 2011, pp. 530, 485, 482, 531).

todo dado *determinado em si* rumo ao devir ou a adesão ao estado de coisas presente, e mesmo a experiência da guerra será traduzida em termos da imediaticidade e da contingência de nossa ação *no-mundo*: “não há acidentes em uma vida; [...] se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é minha guerra, é feita à minha imagem e eu a mereço” (SARTRE, 2011, p. 678). Nestes termos, as “figuras da consciência” que “povoam” o plano das descrições fenomenológicas em *O ser e o nada* não são meramente incidentais, mas constituem a entrada em cena das “formas” concretas de uma dada negatividade e violência política, fazendo refluir para a ontologia a *experiência vivida situada*.<sup>5</sup>

Portanto, se para Sartre o “existencialismo é um humanismo”, como fôra afirmado na célebre conferência de 1946, resta que uma tal posição é conquistada ao cabo de uma tarefa crítica que, sob o impacto da violência organizada da guerra, se opõe ao edificante discurso da “humanidade do homem” (com o “fervor hipócrita e velado de sua linguagem” (BELLOUR, 1966, p. 11)) contrapondo “humanismo” a “humanismo”: se não escapa às críticas que lhe serão endereçadas por Foucault (“uma filosofia da alienação e da reconciliação” (FOUCAULT, 2001, p. 570)), de outra parte encontra na *recusa* e na *negação determinada* da idealidade clássica do “homem”, com suas mistificações de direito, a chave de inteligibilidade de suas exigências práticas. Daí que Sartre possa afirmar que o revolucionário é que aquele que “contesta os direitos da classe privilegiada e, ao mesmo tempo, destrói a ideia de direito em geral” (SARTRE, 1976, p. 219). Ora, lá onde o humanismo burguês persevera em sua “ideia de homem”, fixando-a em essencialidade, Sartre pretendia que a realidade humana, ela própria, é já a *negação* da ideia como determinação; e se o “humanismo burguês é uma arte da elipse”, na bela acepção de Bellour, o existencialismo, de sua parte, é a *negação determinada* desta mesma posição:

O humanismo burguês é uma arte da elipse. Entre a ordem do direito, proclamada em toda ocasião, e aquela do fato, que o silêncio elude, a distância permanece sempre a mesma e a ideia de homem, que serve para estabelecê-la, joga um papel sem limites ao modo de uma lei natural (BELLOUR, 1966, p. 10).

Nestes termos, se quisermos nos manter *apenas* no Sartre dos “primeiros tempos”, todo um conjunto temático já nos dá testemunho desta *negação determinada*. Assim, por exemplo, um artigo como “A transcendência do ego” (1936), escrito *com e contra* Edmund

<sup>5</sup> É nesse sentido que Mendonça afirmará, em sua tese, que *O ser e o nada* constitui uma trama “histórico-literária” cujo “enredo dramático” é a reconstituição da “experiência de uma consciência submetida à ‘l’épreuve de la vie’ – a experiência direta da liberdade da Condição Humana posta numa situação limite diante do terror nazista” (Cf. MENDONÇA, 2001, p. 343).



Husserl, deve ser lido exatamente na chave dos protestos de seu autor contra a substancialização da atividade da consciência, sua essencialização: convencido pelos neokantianos, o Husserl das *Ideias para uma fenomenologia pura e Filosofia fenomenológica* (1913) e o das *Meditações cartesianas* (1929-31) parece reencetar, ao seu modo, o gesto neokantiano de admissão de um polo de interioridade da consciência que a determina de antemão em sua experiência junto às coisas e aos objetos do mundo concreto, tornando-a pura passividade (SARTRE, 1994a, p. 70). Contra esta espécie de “intelectualismo abstrato” que subtrai ao ser consciente sua mudaneidade, Sartre pretende garantir que a consciência, em sua condição intencional, “determina-se à existência sem que se possa conceber qualquer coisa *antes dela*” (SARTRE, 1994a, p. 81).

De modo similar, em “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade” (1939), ensaio que se tornou uma das chaves para a interpretação da fenomenologia husserliana por Sartre, a noção de intencionalidade aparece como sendo capaz de permitir uma descrição das condutas subjetivas sem abstraí-las de sua indissociável relação com as “coisas concretas”, de sorte a nos lançar novamente na “poeira seca do mundo, sobre a terra rude, entre as coisas”: “Não é em não sei qual retiro que nós nos descobriremos: é na estrada, nas cidades, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens” (SARTRE, 1992, p. 32). Daí que se trate de iniciar pela negação da positividade da representação como determinação legitimadora da experiência do real: contra o neokantismo, esta “filosofia digestiva” que teria reduzido as coisas a um arranjo ordenado de nossas representações mentais, “reduzindo-as à sua própria substância”, “Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência”:

Vós vedes esta árvore aqui, pois sim. Mas vós a vedes no lugar mesmo onde ela está: à borda do caminho, no meio da poeira, só e torcida sob o calor, a vinte léguas do mediterrâneo. Ela não saberá entrar na nossa consciência, pois ela não é de mesma natureza que essa (SARTRE, 1992, p. 31).

Neste sentido, a fenomenologia husserliana – desde que preservada em sua ideia fundamental de intencionalidade – permitira a Sartre desfazer-se da “arte da elipse” mencionada por Bellour, em um movimento que Merleau-Ponty, tratando de sua própria geração, caracterizará como sendo o de uma “revolta da vida imediata contra a razão”: “os arranjos racionais de uma moral, de uma política ou mesmo da arte não valerão contra o fervor do instante, o explodir de uma vida individual, a ‘premeditação do desconhecido’” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 07). Desde então fôra necessário tornar-se capaz de um



exercício filosófico da *negatividade* que se inicia pela afirmação da falência de toda forma de *transcendência fundadora*, única via de acesso para pôr fim ao otimismo resignado e ao imobilismo inabalável da imagem do “homem burguês”, essa falsa universalidade da condição humana que, não obstante, autoriza formas de domínio político sem paralelo: nas palavras de Simone de Beauvoir, portanto, Sartre compreendera que a “universalidade, à qual aspirava, enquanto intelectual burguês, só lhe podia ser conferida pelos homens nos quais ela se encarnava na terra” (BEAUVOIR, 1995, p. 15). Um *universal concreto*, para fazer uso de uma expressão cara a Sartre.

Era esta a *filosofia concreta* requerida pelo Sartre dos primeiros ensaios, inspirada pela fenomenologia husserliana e pela analítica existencial do *Dasein* heideggeriano (que fornecera o tema facticidade), cuja originalidade residiria justamente na “compreensão da existência [humana] como *condição* e da contingência como seu *horizonte-limite*” (SILVA, 2004, p. 12). Isso significa que o humanismo requerido por Sartre (um “humanismo existencial”) implica a negação de toda forma de postulação de uma natureza humana determinada, qualquer que seja ela: cada *ato da consciência* – e toda consciência é *apenas em ato* – deve ser compreendido na chave de uma perpétua e livre reinvenção de *si por si* mesma (SARTRE, 1994a, p. 81). Sobre esta base de uma “filosofia existencial”, Sartre procura aprofundar as formas secularizadas e progressivamente mundanas de um discurso e de um pensamento que deve livrar-se ainda mais radicalmente das intenções epistemológicas e filosóficas subjacentes à constituição de um idealismo de tipo transcendental (manifesto sobretudo pela prevalência do neokantismo nos anos de formação universitária do futuro autor de *O ser e o nada*), mas também de um materialismo ingênuo porque metafísico e naturalista.<sup>6</sup>

## II.

Mas o leitor atento deve ter notado que o tema da *negação* comporta ainda, e principalmente, uma ressonância hegeliana em Sartre (uma ressonância que não faz senão confirmar a caracterização de Bellour): se a *negação* é a encarnação mesma da condição humana porquanto se trate de responder às exigências de um pensamento capaz de opor

<sup>6</sup> Nas palavras do Sartre de 1946, idealismo e materialismo dissipam de modo semelhante o *real*, “um porque suprime a coisa, o outro porque suprime a subjetividade” (Cf. SARTRE, 1976, p. 213).



às formas da impostura idealista e mistificadora das relações da consciência com o mundo uma “incessante teorização do fato” (BELLOUR, 1966, p. 11), resta que a *negação concreta e determinada* advirá da experiência processual da consciência junto às determinações do ser em sua facticidade. E já o Sartre de *O ser e o nada*, falando a propósito do não-ser da realidade humana, não deixará de mencionar a fórmula de Hegel: *Wesen ist was gewesen ist* (“O ser é o tendo sido”, ou seja, “estou condenado a existir sempre para-além de minha essência” (SARTRE, 2011, p. 543)). Ou ainda, como se pode ler em *O que é literatura?*, obra de 1947 publicada em *Les Temps Modernes*: “se o aspecto imediato da liberdade é negatividade, sabe-se que não se trata do poder abstrato de dizer não, mas de uma *negatividade concreta*, que retém em si aquilo que nega e dele se impregna por inteiro” (SARTRE, 1999, p. 58). De resto, o próprio Merleau-Ponty fará alusões ao tema de um *existencialismo* em Hegel, evocando seu pensamento como a tentativa inaugural para “explorar o irracional” e integrá-lo a uma “Razão mais compreensiva que o entendimento” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 79).

Ora, sabe-se do fascínio que o pensamento de Hegel exercerá, tardiamente, sobre toda uma geração de pensadores franceses formada no entre Guerras, para os quais, através de um hegelianismo *sui generis* – porque desprovido da síntese identitária do *Saber Absoluto* –, tratava-se de recuperar os “poderes do negativo” e, com ele, a temática da *negatividade* como lugar de efetivação do *universal concreto* à maneira (*mutatis mutandis*) da *Wirklich* hegeliana. Assim, alguém como Alexandre Koyrè, figura central do movimento de recepção tardia do pensamento de Hegel na França do século XX, notará a efervescência das leituras da *Fenomenologia do espírito* na ambiência cultural francesa dos anos 1940, afirmando tratar-se de uma verdadeira “ressurreição” da filosofia hegeliana, cuja popularidade “só perde para o existencialismo, ao qual, aliás, ela às vezes procura se unir” (KOYRÈ, 1991, 191-192).

Mas a figura decisiva para a incorporação existencialista da temática da negação hegeliana fôra, sem dúvida, Alexandre Kojève, cujas célebres lições, ministradas entre os anos de 1933 e 1939 na *École des Hautes Études*, insistira nos movimentos excessivamente violentos e *negativos* da dialética hegeliana, com destaque para o tema do *reconhecimento* (*Anerkennung*) segundo a figura hegeliana do Senhor e do Escravo. Ao passo que as figuras do Senhor e do Escravo serão, em Hegel, apenas os termos da relação da *dialética do reconhecimento* em seu primeiro desenlace (VAZ, 1981, p. 19), em Kojève elas perdem seu termo apaziguador para converterem-se em chave especulativa



(sem sentido hegeliano) para a explicitação do movimento da própria história, que “não se constitui senão na luta em vista do reconhecimento e pelo risco da vida que ele implica” (KOJÈVE, 2000, p. 19).

Assim, o manejo desenvolve das figuras da consciência hegeliana por Kojève acabará por exacerbar a temática da relação *opositiva*, violenta, de luta de vida e de morte, inscritas na dialética hegeliana do reconhecimento. Se para Hegel a formação da *autoconsciência* marca a presença efetiva do sujeito a si mesmo no seu constituir-se em *oposição ao outro*, implicando uma luta de vida e morte por reconhecimento, esta mesma dinâmica conflituosa – que na *Fenomenologia do espírito* hegeliana é ultrapassada em favor de uma nova figura da consciência hegeliana, a *Razão (Vernunft)* (HEGEL, 1993, p. 253) – será fixada pela leitura kojéviana, de modo a constituir-se em uma *negatividade* hipertrofiada que redundará em uma compreensão da própria *existência*, individual e coletiva, como sendo mediada pelos temas (*negativos*) da luta por reconhecimento (na situação *opositiva* de classes), do trabalho (como *negação* da natureza determinada em si) e da transformação social contínua e efetiva (*negação* política) até o advento de uma *sociedade sem classes*, quer dizer, da igualdade popular.<sup>7</sup> Daí que o tema da *negatividade*, em Kojève, acabe por referir-se à própria *existência humana*, na medida em que uma tal existência se encarna, historicamente, na conjugação dos temas da luta mortal pelo reconhecimento com a aparição da *negatividade* realizada pelo trabalho:

Quando a Natureza se transforma em *Welt* (mundo histórico)? Quando há a *Luta*, quer dizer, o risco de morte que é requerido, a aparição da *Negatividade* que se realiza enquanto *Trabalho*. A História é a história das lutas sangrentas pelo reconhecimento (guerras, revoluções) e dos trabalhos que transformam a Natureza (KOJÈVE, 2000, p. 55).

Assim, não é ao acaso que a leitura kojéviana de Hegel produzirá dois movimentos concertados com relação ao hegelianismo: de uma parte, criticamente, trata-se de recusar a dialética da Natureza inscrita no movimento das figuras da consciência na *Fenomenologia* hegeliana (consequência direta da afirmação kojéviana de um monopólio da *negatividade*

<sup>7</sup> KOJÈVE, 2000, p. 355-356: “A história é, pois, uma sequência mais ou menos ininterrupta de guerras exteriores e de revoluções sangrentas. Mas esta sequência tem um alvo e, por consequência, um fim. Pois, tendo nascido do desejo de reconhecimento, a história cessará necessariamente no momento em que o desejo estiver plenamente satisfeito. Ora, este desejo será satisfeito logo que cada um for reconhecido, em sua realidade e em sua dignidade humana, por todos os outros, estes outros sendo também reconhecidos por cada um em sua realidade e dignidade próprias. Dito de outro modo, a história cessará quando o homem estiver perfeitamente satisfeito pelo fato de ser cidadão reconhecido de um *Estado universal e homogêneo*, ou, se preferirmos, de *uma sociedade sem classes*, englobando o conjunto da humanidade”.



pela ação do sujeito); de outra parte, trata-se de *realizar a negatividade pela ação*<sup>8</sup>, quer dizer, de considerar que, uma vez que a dimensão dialética da *Aufheben* hegeliana pertence exclusivamente ao âmbito existencial da consciência, ela deve realizar-se *na e através* da ação efetiva na medida em que a ação, ela própria, é a expressão da forma opositiva entre “consciência” e “natureza”. Neste sentido, “se o fundamento último da Natureza é o Ser-estático-dado (Sein) idêntico, não se encontra aí nada de comparável à Ação (Tun) negadora [*négatrice*] que é a base da existência humana ou histórica” (KOJÈVE, 2000, p. 485).

A partir de então, nas palavras de René Descombes, a consciência será a “representação de si como um ser contestado pelo universo exterior, cuja identidade é precária, e que deve lutar para existir” (DESCOMBES, 1979, p. 36). A um só tempo cisão insuperável e movimento em direção ao ser-estático-dado, a consciência tornara-se, já em Kojève, aquilo que ela será, *mutatis mutandis*, para o existencialismo sartriano: o signo de uma indeterminação fundamental no interior da qual a *liberdade* será encarada como atividade da *potência negadora* da existência humana em sua luta face ao ser determinado e resistente à nossa volta, ou ainda, “um nada que só se distingue da coisa por uma pura negação, cujo conteúdo [no entanto] é fornecido por esta coisa mesmo” (SARTRE, 2011, p. 238). Daí que a consciência ou para-si, em *O ser e o nada*, seja caracterizada a um só tempo pela *não-identidade* consigo mesma e por seu movimento em direção ao ser, ou seja, pela *negatividade* que a (in)determina a ser um constante movimento de ruptura com as determinações do ser (o que nos remete à luta permanente para não se deixar absorver pelas “coisas”): “há *um* ser [a consciência] cuja liberdade tem-de-ser em forma do *não ser* (ou seja, da nadificação)” (SARTRE, 2011, p. 599). E mais uma vez, em acento kojéviano, pode-se afirmar que as figuras da consciência, em Sartre, são aquelas de uma experiência tipicamente conflituosa também em relação a outrem: “o Outro é para mim aquele que roubou meu Ser”, ou seja, que me impõem um ser outro que não o meu (SARTRE, 2011, p. 454).



<sup>8</sup> KOJÈVE, 2000, p. 52: “É preciso realizar a negatividade, e ela se realiza na e pela Ação, ou enquanto ela é Ação”.

**III.**

Era Paulo Arantes quem sublinhara, em um ensaio já clássico, o expediente kojéviano em contrabandear, para dentro das figuras da consciência hegeliana da *Fenomenologia do espírito*, uma categoria absolutamente inédita: aquela do *Intelectual*, “espécie de figura extra cuja entrada em cena seria contemporânea do advento (fenomenológico) da Razão, e da qual [Kojève] esboçou [...] um retrato francamente desfavorável” (ARANTES, 1996, p. 21). Se o “homem é ação”, como pretendia Kojève (KOJÈVE, 2000, p. 91), deve-se sublinhar que essa “nova figura” da narrativa hegeliano-kojeviana está a serviço da contraposição entre a natureza passiva e vagamente contemplativa do intelectual e a do “homem ativo”, aquele que supera a si através da *luta* e do *trabalho*. Nestes termos, não se trata de afirmar que o homem se realiza pela sua obra, mas sim que ele é esta obra mesmo que ele realiza (KOJÈVE, 2000, p. 90-91). De maneira similar, também o Sartre de *O existencialismo é um humanismo* afirmará, já em 1946, que “só há realidade na ação” e que o “homem”, com efeito, não é “nada mais do que conjuntos dos seus atos, nada mais do que a sua vida” (SARTRE, 1973, p. 19).

Portanto, Kojève estende o arco interpretativo das figuras da consciência hegeliana do momento da “Individualidade que é em si e para si mesma real” (que constitui a quinta figura da experiência dialética da consciência na *Fenomenologia*, a *Razão*, no qual ele encontrará o “intelectual em pessoa”) até o “momento apocalíptico em que o intelectual burguês se suprime em favor do cidadão revolucionário” (ARANTES, 1996, p. 21). E este *tour de force* contém uma espécie de diagnóstico de época que reverbera uma imagem nada lisonjeira do intelectual, reduzido ao paradigma de um “animal espiritual” cuja atividade “nada altera e não se volta para nada”: “Que o Intelectual perceba que o importante é o *valor da ação*, e não o valor da coisa; e que [perceba que] essa ação é uma *interação*, ação coletiva, social, política” (KOJÈVE, 2000, p. 93). Nesta medida, Kojève reinaugura o problema do intelectual na cena francesa e de suas exigências de ação pública, articulando-se a uma tradição que se poderia fazer remontar ao momento inaugural, para a modernidade, da entrada do “homem de letras” na arena do debate público como sujeito coletivo, – o *Affaire Dreyfus* e a manifestação seminal de Émile Zola, seu *J'accuse*, a qual se seguirá o *Manifesto dos Intelectuais*.



Nesse mesmo sentido, não é demais lembrar que o Sartre *politicamente engajado*, aquele que emergirá a partir dos anos 1950, definirá o intelectual, em sua ação efetiva, como um “funcionário do negativo” (DOMENACH, 1981, p. 335) para, justamente, opô-lo à infertilidade de uma inação característica de um tipo intelectual que se contenta com a mera aspiração de *validade universal* de um idealismo moralizante. Assim, se Sartre se vale do *negativo* para definir o engajamento intelectual, é preciso sublinhar, como o faz Jean-Marie Domenach, que a “negação é o que faz avançar a resolução do conflito dialético” (DOMENACH, 1981, p. 335-336), mas com uma diferença fundamental: aqui, a negatividade não pode encontrar sua síntese final, não pode apaziguar-se, posto que a própria ação consciente é *movimento* perpétuo rumo a uma consecução fundamental de sua *atividade negadora* que jamais se efetiva, – afinal, se a positividade é o reino da natureza ou da idealidade abstrata, como pretendia Kojève, seu oposto é mundo histórico e social da *Welt*.<sup>9</sup>

Neste sentido, o intelectual sartriano não apenas recusa a “posição contemplativa” defendida por Júlio Benda – para o qual o verdadeiro *éthos* do ofício intelectual é o da defesa de valores “eternos e desinteressados” (BENDA, 2007, p. 09) –, como, ademais, deve encarnar o curso da negatividade de seu tempo, a contradição inequívoca de sua época: “Produto de sociedades despedaçadas, o intelectual é sua testemunha porque interiorizou seu despedaçamento” (SARTRE, 1994b, p. 40). Portanto, na medida em que o intelectual sartriano, assimilável à figura do “escritor engajado”, exerce um ofício que só se realiza com o *livre* concurso de seu leitor, a condição mesma de sua atividade é a de um chamado à realização concreta da liberdade por meio da negação do estado presente: “Não somos /.../ o guardião dos valores eternos, pois a liberdade é *concreta*”, o que significa que ela não é algo que se contempla, mas sim algo que realiza perpetuamente.<sup>10</sup>

Para realçar ainda mais este papel da *negatividade* para a prática intelectual em Sartre, digamos que a liberdade concreta se realiza na *negação determinada* hegeliana, ou seja, na *negação da negação*, cuja natureza, em Hegel, é *eminentemente produtiva* (REPA, 2011, p. 247). Assim, segundo Sartre, o intelectual ou “escritor” é aquele que “escreve porque assume a função de perpetuar, em um mundo no qual a liberdade é sempre

<sup>9</sup> KOJÈVE, 2000, p. 52: “Ser homem é não ser retido por nenhuma existência determinada. O homem é a possibilidade de negar a natureza, e sua própria natureza, qualquer que seja ela”.

<sup>10</sup> SARTRE, 1998, p. 28: “E uma vez que a liberdade não se contempla, mas se realiza, ele [o escritor] faz dela a ocasião de qualquer coisa que ele se propõe a modificar”.



ameaçada [*negada*], a afirmação [*negação da negação*] da liberdade” (SARTRE, 1998, p. 29). Portanto, do ponto de vista histórico e social – ponto de vista ôntico, e não ontológico (para fazer uso da distinção heideggeriana) –, negar a negação da liberdade em sociedades como a nossa, premidas pela contradição fundamental da falsa universalidade burguesa (falsa porque posta a serviço dos interesses particulares de uma classe), é tencionar pela sua *efetividade concreta*. Mas trata-se, já o vimos, de uma efetividade sempre parcial, sempre realizada por anteposições sucessivas que, ao contrário do “hegelianismo de Hegel”, não concorrem para a *suprassunção* apaziguadora final da totalidade do processo, – dado que a própria ação consciente *no-mundo* é “totalidade destotalizada que se temporaliza em perpétuo inacabamento” (SARTRE, 2011, p. 242). Ocorre que, posta esta efetividade sempre em inacabamento, o acento kojéviano deste uso da negação determinada por Sartre encontrará na figura do intelectual, e de suas tarefas políticas, o tema da *luta* e da *violência*, de sorte que uma “teoria da violência” é aqui requerida:

É necessário saber em nome de quê se condena a violência. Primeiramente, é necessário saber que vivemos em um universo de violência, que a violência não foi inventada pelas pessoas que dela se servem, mas que tudo é violência. Nessas condições, é necessário, inicialmente, que escritor procure fazer, para si mesmo, uma *teoria da violência*, que ele compreenda que há diversas espécies de violência, e que há a *violência contra a violência* (SARTRE, 1998, p. 54).

Em vista da abstração mistificadora dos valores morais universais perpetuados pela burguesia, que dissolvem o “homem concreto” na fantasmagoria do idealismo, o intelectual deve reencontrar o tema da *violência do oprimido* para distingui-lo da *violência do opressor*. Para tanto, deve *negar*, em si mesmo, sua “situação profundamente contraditória e antinômica”: egresso da burguesia, que o educou e ensinou a ele seus princípios, o intelectual oscila entre a *ação política efetiva*, com seus custos de violência e de luta intestina, que representam o “primado do maquiavelismo”, e a posição inversa, falsamente apaziguadora, que condena o “uso incondicionado dos meios” ao declarar a primazia dos “valores morais sobre todo maquiavelismo” (SARTRE, 1998, p. 47-50).

Retornamos, pela via desta tensão com o “maquiavelismo”, ao mesmo estatuto da crítica ao “idealismo oficial” desfraldada por Sartre desde seus primeiros ensaios, ainda que se reconheça a radicalização progressiva da ação intelectual do “indivíduo” Sartre: para o neokantismo dos anos de formação da geração do existencialismo, cuja expressão mais bem acabada provém da obra de Brunschvicg, a leitura dos eventos históricos consistira em negar dignidade ontológica ao mal e ao erro, enxergando-os como falsas aparências,



ou seja, como produtos da limitação e da separação. Assim, todos os “percalços da história” (seus erros, suas mazelas, suas violências) seriam reintegrados na positividade absoluta do “verdadeiro” movimento da totalidade do real, que inexoravelmente haveria de assimilar tais incongruências com o fito de integrar absolutamente tudo, – não há um só elemento que não possa ser incorporado na estrutura *a priori* do absoluto e da verdade: “Para o realismo político, assim como para o idealismo filosófico, o Mal não era para ser levado a sério” (SARTRE, 1999, p. 160).

Desta perspectiva, não há mal que não seja necessariamente redimido, nem tampouco erro incorrigível, e a própria literatura demitira-se do compromisso com seu próprio tempo: “Para os nossos predecessores, a regra do jogo era salvar a todos porque a dor redime, porque ninguém é perverso voluntariamente, porque não se pode sondar o coração do homem, porque a graça divina é distribuída equitativamente” (SARTRE, 1999, p. 159). Fôra necessário que a experiência objetivamente histórica (sob a forma do nazifascismo e da resistência, do imperialismo e da luta de classes, do colonialismo e do anticolonialismo) irrompesse de maneira a desagregar a própria ideia de “humanidade” e, com ela, as coordenadas do mundo burguês da abstração idealista e legalista: “não é nossa culpa nem nosso mérito termos vivido num tempo em que a tortura era um fato cotidiano” (SARTRE, 1999, p. 160-161). E é desta postura *contra-humanista*, no sentido mesmo da crítica não apenas à naturalização da condição humana (abstraindo-a do solo concreto de sua realização efetiva), mas também ao seu prolongamento *de direito* na abstração liberal da lei (assegurando a dominação política), que Sartre retira as palavras de seu célebre “Prefácio” ao livro de Franz Fanon, *Os condenados da terra*. Assim, dirigindo-se a um hipotético público europeu pretensamente seguro de que suas coordenadas “humanistas” e “universalistas” serão suficientes para julgar a insurreição argelina, Sartre fará uma espécie exortação ao leitor para que ele *se reconheça*, na condição de “liberal”, como agente fundante da violência histórica do colonialismo:

Encaremos primeiramente este inesperado: o *strip-tease* de nosso humanismo. Ei-lo inteiramente nu e não é nada belo: não era senão uma ideologia mentirosa, a requintada justificação da pilhagem; sua ternura e seu preciosismo caucionavam nossas agressões. [...] De resto é necessário compreender isto: se a violência tivesse começado esta noite, se nunca a exploração nem a opressão tivessem existido na face da terra, talvez a não-violência alardeada pudesse apaziguar a contenda. Mas se o próprio regime e até os vossos não-violentos pensamentos estão condicionados por uma opressão milenar, vossa passividade só serve para vos colocar do lado dos opressores. Sabeis muito bem que somos exploradores. [...] Que tagarelice:



liberdade, igualdade, fraternidade, amor, honra, pátria, que sei eu? Isso não nos impedia de fazermos discursos racistas, negro sujo, judeu sujo etc. Bons espíritos, liberais e ternos – neocolonialistas em suma – mostravam-se chocados com essa inconsequência; erro ou má-fé: nada mais consequente, em nosso meio, que um humanismo racista, uma vez que o europeu só pode fazer-se homem fabricando escravos e monstros (SARTRE, 1968, p. 16-17).

Deslocado do centro de gravidade a partir do qual suponha ser a realização efetiva do consenso universal, este “homem” do “humanismo” liberal, o europeu branco, fará a *experiência de si da negatividade* pela violência insurrecional decolonial, que não é senão a fundante violência colonial transfigurada em impasse dialético da história: da parte do colonizador, de há muito “Esse personagem arrogante [...] já não se lembra realmente que foi um homem: julga-se uma chibata ou um fuzil” (SARTRE, 1968, p. 10); da parte do colonizado, se ele resiste à violência que lhe impuseram, “os soldados atiram, é um homem morto; se cede, degrada-se, não é mais um homem; a vergonha e o temor vão fender-lhe o caráter, desintegrar-lhe a personalidade” (SARTRE, 1968, p. 09). Nenhuma síntese apaziguadora é aqui possível e, no entanto, “se fomos homens à custa dele, ele [o insurreito colonial] se faz homem à nossa custa” (SARTRE, 1968, p. 16). Ora, se o “europeu só pode fazer-se homem fabricando escravos e monstros”, então a questão do “humanismo” é aquela de uma cólera que, em sendo inconfessável e reprovável pela moral europeia, constitui-se, no entanto, em último “reduto” de “humanidade” “desses oprimidos”.<sup>11</sup> Daí que a negatividade da insurreição decolonial, ao menos para o Sartre leitor de Fanon, sirva a um só tempo de “espelho” aos colonizadores e de ato de criação de si aos colonizados. Historicamente inviável, a fantasmagoria do velho “humanismo” se desfaz em uma “contradição posta a nu”: “nós não nos tornamos o que somos senão pela negação íntima e radical do que fizeram de nós” (SARTRE, 1968, p. 11).



## REFERÊNCIAS

ARANTES, Paulo. **Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, 413p.

BEAUVOIR, Simone. **A força das coisas**. Tradução Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995, 570p.

<sup>11</sup> SARTRE, 1968, p. 12: “[...] o primeiro movimento desses oprimidos é ocultar profundamente essa cólera inconfessável que a sua moral e: a nossa reprovam e que, todavia, é o último reduto de sua humanidade. Leiamos Fanon: descobriremos que, no tempo de sua impotência, a loucura sanguínea é o inconsciente coletivo dos colonizados”.

**YAZBEK, André Constantino. SARTRE CONTRA O HUMANISMO: NEGATIVIDADE E VIOLÊNCIA. p. 86-101.**

BELLECCOUR, Raymond. Homme pour homme. **Jean-Paul Sartre. L'arc**, n. 30, p. 10-14, 1966.

BENDA, Julien. **A traição dos intelectuais**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Peixoto Neto, 2007, 288p.

DESCOMBES, Vicent. **Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979, 224p.

DOMENACH, Jean-Marie. Le monde des intellectuels. In: SANTONI, Georges. (Org.). **Contemporary French Culture and Society**. Albany: State University of New York Press, p. 321-349, 1981.

FOUCAULT, Michel. L'homme est-il mort?. In: **Dits et écrits I. 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, p. 568-572, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phénoménologie de l'esprit**. Tradução [Gwendoline Jarczyk](#) et [Pierre-Jean Labarrière](#). Paris: Gallimard, 1993, 928p.

KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 2000, 600p.

KOYRÈ, Alexandre. **Estudos de História do Pensamento Filosófico**. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, 288p.

MARTINI, F. Der Bildungsroman. Zur Geschichte des Wortes und der Theorie. **Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte**, v.35, p.44-63, 1961.

MENDONÇA, Cristina Diniz. **O mito de resistência: experiência histórica e forma filosófica em Sartre**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2001, 615f.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Sens et non-sens**. Paris: Gallimard, 2009, 240p.

REPA, Luiz. Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana. **Cadernos CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, p. 273-284, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode). Tome I: théorie des ensembles pratiques**. Paris: Gallimard, 1960, 755p.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. In: FANON, F. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 03-21, 1968.

SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. In: **Coleção Os Pensadores, vol. XLV**. Tradução Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, p. 09-38, 1973.

YAZBEK, André Constantino. **SARTRE CONTRA O HUMANISMO: NEGATIVIDADE E VIOLÊNCIA**. p. 86-101.



SARTRE, Jean-Paul. Matérialisme et révolution. In: **Situations III**. Paris: Gallimard, p. 135-225, 1976.

SARTRE, Jean-Paul. "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité". In: **Situations, I**. Paris: Gallimard, p. 29-32, 1992.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do ego (seguido de Consciência de si e conhecimento de si)**. Tradução Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994a, 131p.

SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais**. Tradução de Sergio Góes de Paula. São Paulo: Ática, 1994b, 80p.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 1999, 231p.

SARTRE, Jean-Paul. **La responsabilité de l'écrivain**. Paris: Éditions Verdier, 1998, 92p.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Tradução Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2011, 782p.

SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e literatura em Sartre**. São Paulo: Editora Unesp, 2004, 264p.

VAZ, Henrique Lima. Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental. **Revista Síntese Nova Fase** (Belo Horizonte), n. 21, p. 07-29, 1981.



YAZBEK, André Constantino. SARTRE CONTRA O HUMANISMO: NEGATIVIDADE E VIOLÊNCIA. **Kalagatos**, Fortaleza, Vol.17, N.2, 2020, p. 86-101.

Recebido: 09/2021

Aprovado: 10/2021