

### III

#### O método progressivo-regressivo

Disse que aceitávamos sem reservas as teses expostas por Engels na sua carta a Marx: "Os homens fazem, eles próprios, sua história, mas num meio dado que os condiciona". Todavia, esse texto não é dos mais claros e permanece suscetível de numerosas interpretações. Como se deve entender, com efeito, que o homem *faz* a História, se, por outro lado, é a História que o faz? O marxismo idealista parece ter escolhido a interpretação mais fácil: inteiramente determinado pelas circunstâncias anteriores, isto é, em última análise, pelas condições econômicas, o homem é um produto passivo, uma soma de reflexos condicionados. Mas este objeto inerte, ao inserir-se no mundo social, em meio a outras inércias igualmente condicionadas, contribui, pela natureza que recebeu, para precipitar ou para frear o "curso do mundo": ele muda a sociedade, como uma bomba que, sem deixar de obedecer ao princípio de inércia, pode destruir um edifício. Neste caso, a diferença entre o agente humano e a máquina seria nula. Marx escreve, com efeito: "A invenção de um novo instrumento de guerra, a arma de fogo, devia necessariamente modificar toda a organização interior do exército, as relações no interior das quais os indivíduos formam um exército e fazem deste um todo organizado, enfim, igualmente, as relações entre exércitos diferentes". Para dizer tudo, a superioridade parece estar aqui do lado da arma ou do instrumento: sua simples aparição perturba tudo. Esta concepção pode ser resumida por estas declarações do *Correio Europeu* (de São Petersburgo): "Marx considera a evolução social um processo natural regido por leis que não dependem da vontade, da consciência nem da intenção dos homens, mas que, ao contrário, as determinam". Marx cita-as no segundo prefácio a *O Capital*. Assume-as ele como verdadeiras? É difícil dizê-lo: ele felicita o crítico por ter descrito brilhantemente *seu* método e observa-lhe que se trata de fato *do* método dialético. Mas não se estende sobre o pormenor das observações e termina notando que o burguês prático *toma claramente consciência* das contradições da sociedade capitalista, o que parece a contrapartida de sua afirmação de 1860: "(O movimento operário representa) a participação consciente no processo histórico que subverte a sociedade". Ora, notar-se-á que as observações do *Correio Europeu* não só contradizem a passagem acima citada de *Herr Vogt* mas também este texto bastante conhecido: a terceira tese de Feuerbach: "A doutrina materialista segundo a qual os homens são um produto das circunstâncias e da educação. . . não leva em consideração o fato de que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o educador deve ser, ele próprio, educado". Ou é uma simples tautologia e devemos simplesmente compreender que o próprio educador é um produto das circunstâncias e da educação, o que tornaria a frase inútil e absurda; ou então, é a afirmação

decisiva da irredutibilidade da *praxis* humana; o educador deve ser educado: isto significa que a educação deve ser uma empresa.<sup>30</sup>

Se se quiser dar toda a sua complexidade ao pensamento marxista seria preciso dizer que o homem, em período de exploração, é *ao mesmo tempo* o produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, em caso algum, passar por um produto. Tal contradição não é cristalizada, é preciso apreendê-la no movimento mesmo da *praxis*; então, ela esclarecerá a frase de Engels: os homens fazem a sua história sobre a base de condições reais anteriores (entre as quais devem-se contar os caracteres adquiridos, as deformações impostas pelo modo de trabalho e de vida, a alienação, etc), mas são eles que a fazem e não as condições anteriores: caso contrário, eles seriam os simples veículos de forças inumanas que regeriam, através deles, o mundo social. Certamente, estas condições existem e são elas, apenas elas, que podem fornecer uma direção e uma realidade material às mudanças que se preparam; mas o movimento da *praxis* humana supera-as conservando-as.

E certamente os homens não medem o alcance real do que fazem — ou, pelo menos, este alcance deve escapar-lhes enquanto o proletariado, sujeito da História, não tiver, num mesmo movimento, realizado sua unidade e tomado consciência de seu papel histórico. Mas, se a História me escapa, isto não decorre do fato de que não a faço: decorre do fato de que o outro também a faz. Engels — de quem temos a este respeito muitas declarações pouco compatíveis entre si — na *Guerra dos Camponeses*, em todo caso, mostrou o sentido que dava a esta contradição: após ter insistido sobre a coragem, a paixão dos camponeses alemães, sobre a justeza de suas reivindicações, sobre a inteligência e a habilidade da elite revolucionária, conclui: "Na Guerra dos Camponeses só os príncipes podiam ganhar alguma coisa: portanto, foi este seu resultado. Eles ganharam não somente de maneira relativa, porque seus concorrentes, clero, nobreza, cidade, se acharam enfraquecidos, mas também de maneira absoluta, porque eles carregaram os despojos opimos das outras ordens". O que, pois, *roubou a praxis* dos revoltados? Simplesmente a sua separação que tinha como origem uma condição histórica determinada: a fragmentação da Alemanha. A existência de numerosos movimentos provincianos que não chegavam a unificar-se — e em que cada um, *outro* em relação aos outros, agia de maneira diversa — basta para esvaziar cada grupo do sentido real de sua empresa. Isto não quer dizer que a empresa *como ação real do homem sobre a história* não existe, mas somente que o resultado atingido — *mesmo em conformidade com o objetivo que se propunha* — é radicalmente diferente daquilo que parece na escala local, quando o re colocamos no movimento totalizador. Finalmente, a fragmentação do país fez malograr a guerra, e a guerra não teve como resultado senão agravar e consolidar esta fragmentação. Assim, o homem faz a História: isto quer dizer que ele se objetiva nela e nela se aliena; neste sentido a História, que é a obra própria de *toda* a atividade de *todos* os homens, aparece-lhes como uma força estranha na medida exata em que eles não reconhecem o sentido de sua empresa (mesmo localmente eficaz) no resultado total e objetivo: fazendo a paz separadamente, os camponeses de certa província ganharam *no que se refere a eles*;

<sup>30</sup> Marx precisou seu pensamento: para agir sobre o educador é preciso agir sobre os fatores jnc 6 condicionam. Assim, acham-se ligados de maneira inseparável, no pensamento marxiano, os caracteres da determinação externa e os desta unidade sintética e progressiva que é a *praxis* humana. Talvez seja necessário considerar esta vontade de transcender as oposições da exterioridade e da interioridade, da multiplicidade e da unidade, da análise e da síntese, da natureza e da *antiphysis*, como a contribuição *teórica* mais profunda do marxismo. Mas são indicações a serem desenvolvidas: o erro consistiria em acreditar que a tarefa é fácil. (N. do A.)

mas enfraqueceram sua classe e sua derrota se voltará contra eles quando os proprietários fundiários, seguros de sua força, negarem seus compromissos. O marxismo, no século XIX, é uma tentativa gigantesca não somente de fazer a História mas de apoderar-se dela, prática e teoricamente, unificando o movimento operário e iluminando a ação do proletariado pelo conhecimento do processo capitalista e da realidade objetiva dos trabalhadores. No termo deste esforço, pela unificação dos explorados e pela redução progressiva do número das classes em luta, a História deve ter, enfim, um sentido para o homem. Tomando consciência de si mesmo, o proletariado torna-se sujeito da História, isto é, deve reconhecer-se nela. Mesmo no combate cotidiano, a classe operária deve obter resultados de conformidade com o objetivo visado e cujas consequências, pelo menos, não se voltarão contra ela.

Não chegamos até aí: há *proletariados*. Simplesmente porque há grupos de produção nacionais que se desenvolveram diferentemente. Não reconhecer a solidariedade destes proletariados seria tão absurdo quanto subestimar sua *separação*. É verdade que as divisões brutais e suas consequências teóricas (apodrecimento da ideologia burguesa, interrupção provisória do marxismo) obrigam a nossa época a se fazer sem se conhecer, mas, de outro lado, ainda que soframos mais do que nunca suas pressões, não é verdade que a História nos apareça totalmente como uma força estranha. Ela se faz cada dia por nossas mãos diferente do que acreditamos fazê-la e, por um imprevisto movimento de retorno, nos faz diversos daquilo que acreditamos ser ou tornar-nos; e, entretanto, ela é menos opaca do que foi: o proletariado descobriu e revelou "seu segredo"; o movimento do capital é consciente de si mesmo, ao mesmo tempo pelo conhecimento que os capitalistas dele tomam e pelo estudo que dele fazem os teóricos do movimento operário. Para cada um a multiplicidade dos grupos, suas contradições e suas separações aparecem *situadas* no interior de unificações mais profundas. A guerra civil, a guerra colonial e a guerra estrangeira manifestam-se a todos, sob a cobertura ordinária das mitologias, como formas diferentes e complementares de uma mesma luta de classes. É verdade que a maioria dos pases socialistas *não se conhece a si mesma*; e entretanto a desestalinização — como o mostra o exemplo polonês — é *também* um progresso em direção da tomada de consciência. Assim, a pluralidade dos *sentidos* da História pode ser descoberta e ser posta para si apenas sobre o fundo de uma totalização futura, em função desta e em contradição com ela. Nosso ofício teórico e prático é o de tornar esta totalização cada dia mais próxima. Tudo está ainda obscuro e, entretanto, tudo está em plena luz, temos — para nos ater ao aspecto teórico — os instrumentos, podemos estabelecer o método: nossa tarefa histórica, no seio deste mundo polivalente, é a de aproximar o momento em que a História só terá *um único sentido* e em que ela tenderá a se dissolver nos homens concretos que a farão em comum.<sup>31</sup>

*O projeto.* Assim, a alienação pode modificar os *resultados* da ação, mas não sua realidade profunda. Recusamos confundir o homem alienado com uma coisa, e a alienação com as leis físicas que regem os condicionamentos de exterioridade. Afirmamos a especificidade do ato humano, que atravessa o meio social, conservando-lhe as determinações, e que transforma o mundo sobre a base de condições dadas. Para nós, o homem

<sup>31</sup> É relativamente fácil prever em que medida toda tentativa (mesmo aquela de *um grupo*) há de colocar-se como determinação particular no seio do movimento totalizador e, com isso, obter resultados opostos àqueles que procurava: será *um método*, *uma teoria*, etc. Mas pode-se também prever como seu aspecto parcial será quebrado mais tarde, por uma geração nova, e como, no interior da filosofia marxista, será integrado numa totalidade mais vasta. Nesta mesma medida, pode-se dizer que as gerações que ascendem são mais capazes, do que aquelas que nos precederam, de *saber* (pelo menos formalmente) o que elas fazem. (N. do A.)

caracteriza-se antes de tudo pela superação de uma situação, pelo que ele chega a fazer daquilo que se fez dele, mesmo que ele não se reconheça jamais em sua objetivação. Esta superação, encontramos-la na raiz do humano e de início na carência: é o que liga, por exemplo, a raridade das mulheres marquesinas, como fato estrutural do grupo, à polian-dria como instituição matrimonial. Pois esta raridade não é uma simples falta: sob sua forma mais nua, ela exprime uma situação na sociedade e contém já um esforço para superá-la; a conduta mais rudimentar deve ser determinada ao mesmo tempo em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a certo objeto a vir que ela tenta fazer nascer.<sup>32</sup> É o que denominamos *o projeto*. Com isso definimos uma dupla relação simultânea; em relação ao dado, a *praxis* é negatividade: mas trata-se sempre da negação de uma negação; em relação ao objeto visado, ela é positividade: mas esta positividade desemboca sobre o "não-existente", sobre o que *ainda não foi*. Simultaneamente fuga e salto para a frente, recusa e realização, o projeto retém e revela a realidade superada, recusada pelo movimento mesmo que a supera: assim, o conhecimento é um momento da *praxis*, mesmo da mais rudimentar: mas este conhecimento nada tem de um Saber absoluto: definido pela negação da realidade recusada em nome da realidade a produzir, ele permanece cativo da ação que ilumina e desaparece com ela. É, pois, perfeitamente exato que o homem é produto de seu produto: as estruturas de uma sociedade que se criou pelo trabalho humano definem para cada um uma situação objetiva de partida: a verdade de um homem é a natureza de seu trabalho e é seu salário. Mas ela o define na própria medida em que ele a supera constantemente pela sua prática, numa democracia popular, fazendo, por exemplo, trabalho clandestino ou tornando-se "ativista" ou resistindo surdamente à elevação das normas (numa sociedade capitalista, filiando-se ao sindicato, votando pela greve, etc). Ora, esta superação só é concebível como uma relação do existente com seus possíveis. Aliás, dizer de um homem o que ele "é", é dizer ao mesmo tempo o que ele pode e reciprocamente: as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo de suas possibilidades (seu trabalho é duro demais, está por demais cansado para dar prova de atividade sindical ou política). Assim, o campo dos possíveis é o objetivo em direção ao qual o agente supera sua situação objetiva. E este campo, por sua vez, depende estreitamente da realidade social e histórica. Por exemplo, numa sociedade onde tudo se compra, as possibilidades de cultura são praticamente eliminadas para os trabalhadores, quando a alimentação absorve cinquenta por cento ou mais de seu orçamento. A liberdade dos burgueses, ao contrário, reside na possibilidade de consagrar uma parte sempre crescente de sua renda aos mais variados campos de des-

<sup>32</sup> Por não se desenvolver em investigações reais, o marxismo utiliza-se de uma dialética paralísada. Opera, com efeito, a totalização das atividades humanas no interior de um *continuum* homogêneo e infinitamente divisível que nada mais é do que o tempo do racionalismo cartesiano. Esta *temporalidade-meio* não é perturbadora quando se trata de examinar o processo do capital, pois é justamente essa temporalidade que a economia capitalista engendra como significação da produção, da circulação monetária, da repartição dos bens, do crédito, dos "juros compostos". Assim, pode ela ser considerada como um produto do sistema. Mas a descrição deste continente universal como momento de um desenvolvimento social é uma coisa e a determinação dialética da temporalidade *real* (isto é, da relação verdadeira dos homens com seu passado e com seu futuro) é outra. A dialética como movimento da realidade dissolve-se se o tempo não é dialético, isto é, se recusarmos certa ação do futuro enquanto tal. Seria longo demais estudar aqui a temporalidade dialética da história. Quis apenas, no momento, marcar as dificuldades e formular o problema. Deve-se compreender, com efeito, que nem os homens nem suas atividades estão *no tempo*, mas que o tempo, como caráter concreto da história, é feito pelos homens na base de sua temporalização original. O marxismo pressentiu a verdadeira temporalidade quando criticou e destruiu a noção burguesa de "progresso" — que implica necessariamente um meio homogêneo e coordenadas que permitem situar o ponto de partida e o ponto de chegada. Mas — sem que jamais o tenha dito — renunciou a estas pesquisas e preferiu retomar o "progresso" para si. (N. do A.)

pesas. Mas, por mais reduzido que seja, o campo dos possíveis sempre existe e não devemos imaginá-lo como uma zona de indeterminação, mas, ao contrário, como uma região fortemente estruturada, que depende da História inteira e que envolve suas próprias contradições. É superando o dado em direção ao campo dos possíveis e realizando uma possibilidade entre todas que o indivíduo se objetiva e contribui para fazer a História: seu projeto toma, então, uma realidade que o agente talvez ignore e que, pelos conflitos que ela manifesta e que engendra, influencia o curso dos acontecimentos.

É preciso, pois, conceber a possibilidade como duplamente determinada: de um lado é, no próprio coração da ação singular, a presença do futuro como *aquilo que falta* e aquilo que revela a realidade por esta ausência mesma. De outro lado, é o futuro real e permanente que mantém e transforma incessantemente a coletividade: quando as carências comuns acarretam a criação de novos ofícios (por exemplo, a multiplicação dos médicos numa sociedade que se industrializa), tais ofícios ainda não preenchidos — ou vacantes em consequência de aposentadorias, mortes — constituem para alguns um futuro real, concreto e *possível*: eles *podem* fazer sua medicina, a carreira não está lotada e assim a sua vida se abre até a morte: dadas as mesmas condições, aliás, as profissões de médico militar, de médico de província, de médico colonial, etc, são caracterizadas por algumas vantagens e algumas obrigações que eles depressa conhecerão. Este futuro, certamente, é apenas parcialmente verdadeiro: ele supõe o *status quo* e um mínimo de ordem (exclusão dos acasos), o que contradiz justamente a historialização constante de nossa sociedade. Mas também não é falso, já que é ele — em outras palavras, os interesses-da profissão, da classe, etc, a divisão cada vez mais avançada do trabalho, etc — que manifesta de início as contradições presentes da sociedade. Ele se apresenta, pois, como possibilidade esquemática e sempre aberta e como ação imediata sobre o presente.

Inversamente, ele define o indivíduo em sua realidade presente: as condições que devem preencher os estudantes de medicina, numa sociedade burguesa, são reveladoras *ao mesmo tempo* da sociedade, da profissão e da situação social daquele que a exercerá. Se é ainda necessário que os pais sejam ricos, se o uso das bolsas de estudo não é difundido, o futuro médico é designado assim mesmo como membro das classes médias: em contrapartida, ele toma consciência de sua classe pelo futuro que ela lhe torna possível, isto é, através da profissão escolhida. Para aquele que não preenche as condições requeridas, ao contrário, a medicina torna-se sua *falta*, sua *desumanidade* (tanto mais que muitas outras carreiras lhe são simultaneamente "barradas"). É deste ponto de vista, talvez, que seria preciso abordar o problema da pauperização relativa: todo homem define-se negativamente pelo conjunto dos possíveis que lhe são impossíveis, isto é, por um futuro mais ou menos obturado. Para as classes desfavorecidas, cada enriquecimento cultural, técnico ou material da sociedade representa uma diminuição, um empobrecimento, o futuro é quase totalmente barrado. Assim, positiva e negativamente, os possíveis sociais são vividos como determinações esquemáticas do futuro individual. E o possível mais individual não cessa de se interiorizar e o enriquecimento de um possível social. Um funcionário de manutenção tomou um avião num campo vizinho a Londres e, sem jamais pilotado, atravessou a Mancha. E um homem de cor: é-lhe proibido fazer parte do pessoal de vôo. Essa interdição torna-se para ele um empobrecimento *subjetivo*; mas o subjetivo supera-se imediatamente na objetividade: este futuro recusado reflete-lhe o destino de sua "raça" e o racismo dos ingleses. A revolta *geral* dos homens de cor contra os colonos exprime-se *nele* pela recusa singular desta proibição. Fie afirma que um futuro *possível aos brancos é possível a todos*; esta posição política, da qual não tem provavelmente uma consciência clara, ele a vive como obsessão pessoal: a aviação torna-se sua possibilidade *como jure clandestino*; de fato, ele escolhe uma possibilidade *reconhe-*

*cida* pelos colonos aos colonizados (simplesmente porque não se pode riscá-la de início): a da rebelião, do risco, do escândalo, da repressão. Ora, essa escolha nos permite compreender ao mesmo tempo seu projeto individual e o estágio atual da luta dos colonizados contra os colonos (os homens de cor superaram o momento da resistência passiva e da dignidade; mas o grupo do qual ele faz parte ainda não tem os meios de superar a revolta individual e o terrorismo). Este jovem rebelde é tanto mais *indivíduo* e singular quanto mais a luta em seu país pede atos individuais. Assim, a singularidade única dessa pessoa é a interiorização de um duplo futuro: o dos brancos e o de seus irmãos, cuja contradição é assumida e superada num projeto que a lança para um futuro fulgurante e breve, *seu* futuro, quebrado imediatamente pela prisão ou pela morte acidental.

O que dá ao culturalismo americano e às teorias de Kardiner aspecto mecanicista e perempto é que as condutas culturais e as atitudes de base (ou os papéis, etc.) jamais são concebidas na verdadeira perspectiva viva que é temporal, mas, muito pelo contrário, como determinações passadas que governam os homens à maneira pela qual uma causa governa seus efeitos. Tudo muda se se considera que a sociedade se apresenta para cada um como uma *perspectiva de futuro* e que este futuro penetra no coração de cada um como uma motivação real de suas condutas. Os marxistas são indesculpáveis por se deixarem enganar pelo materialismo mecanicista, pois conhecem e aprovam as gigantescas planificações socialistas: para um chinês, o futuro é mais verdadeiro que o presente. Enquanto não se houverem estudado as estruturas de futuro numa sociedade determinada, estar-se-á exposto necessariamente a nada compreender do social.

Não posso descrever aqui a verdadeira dialética do subjetivo e do objetivo. Seria preciso mostrar a necessidade conjunta da "interiorização do exterior" e da "exteriorização do interior". A *praxis*, com efeito, é uma passagem do objetivo ao objetivo pela interiorização; o projeto, como superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade, tenso entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representam *em si mesmo* a unidade em movimento da subjetividade e da objetividade, estas determinações cardeais da atividade. O subjetivo aparece, então, como um momento necessário do processo objetivo. Para se tornarem condições reais da *praxis*, as condições materiais que governam as relações humanas devem ser vividas na particularidade das situações particulares: a diminuição do poder aquisitivo não provocaria jamais a ação reivindicativa se os trabalhadores não a sentissem em sua carne sob a forma de uma carência ou de um medo fundado em cruéis experiências; a prática da ação sindical pode aumentar a importância e a eficácia das significações objetivas no militante treinado: a taxa dos salários e o índice dos preços podem por si mesmos iluminar ou motivar a sua ação: mas toda esta objetividade refere-se finalmente a uma realidade vivida: ele sabe o que sentiu e o que outros sentirão. Ora, sentir é já superar, em direção à possibilidade de uma transformação objetiva; na *prova do vivido*, a subjetividade volta-se contra si mesma e arranca-se ao desespero pela *objetivação*. Assim, o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e que supera em direção de uma objetividade nova; e esta nova objetividade, na sua qualidade de *objetivação*, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada. O que quer dizer *ao mesmo tempo* que o vivido enquanto tal encontra seu lugar no resultado e que o sentido projetado da ação aparece na realidade do mundo para assumir sua verdade no processo da totalização.<sup>33</sup> Apenas o proje-

<sup>33</sup> Lembro aqui: 1." que esta verdade objetiva do subjetivo objetivado deve ser considerada a única verdade do subjetivo. Já que este não existe senão para se objetivar, é sobre a objetivação, isto é, sobre a realização, que o julgamos em si mesmo e no mundo. A ação não pode ser julgada pela intenção; 2." que esta verdade permitir-nos é apreciar em totalidade o *projeto objetivado*. Uma ação, tal como aparece sob a luz da história contemporânea e da conjuntura, pode revelar-se como nefasta *na raiz* pelo grupo que a apoia (ou por tal for-

to, como mediação entre dois momentos da objetividade, pode dar conta da história, isto é, da *criatividade* humana. É preciso escolher. Com efeito, ou se reduz tudo à identidade (o que leva a substituir o materialismo dialético pelo materialismo mecanicista), ou então faz-se da dialética uma lei celeste que se impõe ao universo, uma força metafísica que engendra por si mesma o processo histórico (e é recair no idealismo hegeliano), ou ainda devolve-se ao homem singular seu poder de superação pelo trabalho e pela ação. Somente esta solução permite fundar *no real* o movimento de totalização: a dialética deve ser procurada na relação *dos* homens com a natureza, com as "condições de partida" e nas relações dos homens entre si. É aí que ela encontra a sua origem como *resultante* do confrontamento dos projetos. Somente os caracteres do projeto humano permitem compreender que este resultado seja uma realidade nova e provida de uma significação própria, em lugar de ser muito simplesmente uma média.<sup>34</sup> É impossível desenvolver aqui estas considerações que serão objeto de outra obra (*Crítica da Razão Dialética*).

mação mais vasta — classe ou fração de classe — de que este grupo faz parte) e pode, ao mesmo tempo, revelar-se por seus caracteres objetivos, singulares, como *empresa de boa-fé*. Quando se considera uma ação nociva à edificação do socialismo, não o podemos fazer considerando-a no movimento mesmo da edificação; e esta caracterização não pode *em nenhum caso* prejudicar o que ela é em si mesma, isto é, considerada em outro nível de objetividade, referida às circunstâncias particulares e ao condicionamento do meio singular. Tem-se o costume de estabelecer uma distinção perigosa: um ato poderia ser *objetivamente condenável* (pelo Partido, pelo Kominform, etc), embora permanecendo *subjetivamente aceitável*. Poder-se-ia ser subjetivamente de boa vontade, objetivamente traidor. Esta distinção testemunha uma decomposição adiantada do pensamento stalinista, isto é, do idealismo voluntarista: é fácil ver como volta à distinção pequeno-burguesa das boas intenções — de que "o inferno está forrado. . .", etc. — e de suas conseqüências reais. De fato, o alcance geral da ação considerada e sua significação singular são caracteres igualmente *objetivos* (já que são decifráveis na objetividade) e que empenham ambos a subjetividade — já que são objetivação dela —, quer no movimento total que a descobre tal como é *do ponto de vista da totalização*, quer numa síntese particular. Um ato tem, aliás, muitos outros níveis ainda de verdade; e estes níveis não representam uma morna hierarquia, mas um movimento complexo de contradições que se põem e que se superam: por exemplo, a totalização que considera o ato na sua relação com a *praxis* histórica e com a conjuntura denuncia-se, por sua vez, como totalização abstrata e insuficiente (totalização *prática*) enquanto não se voltar para a ação para reintegrá-la *também* sob sua forma de tentativa singular. A condenação dos insurretos de Cronstadt talvez fosse inevitável, talvez fosse o julgamento da história sobre essa tentativa trágica. Mas, ao mesmo tempo, este julgamento prático (o único real) permanecerá o de uma história-escrava enquanto não comportar o livre deciframento da revolta a partir dos próprios insurretos e das contradições do momento. Este livre deciframento, dir-se-á, não é de maneira alguma *prático*, já que os insurretos morreram, assim como os seus juizes. Ora, isto não é verdadeiro: aceitando estudar os fatos em todos os níveis de realidade, o historiador liberta a história futura. Esta libertação não pode sobrevir, como ação visível e eficaz, senão no quadro do movimento geral da democratização, mas, inversamente, ela não pode deixar de acelerar esse próprio movimento; 3.º no mundo da alienação, o agente histórico não se reconhece jamais inteiramente no seu ato. Isto não significa que os historiadores não devam aí reconhecê-lo *na medida em que ele é* justamente um homem alienado. De qualquer maneira, a alienação está na base e no ápice; e o agente não empreende jamais nada que não seja negação da alienação e recaída num mundo alienado. Mas a alienação do resultado objetivado não é a mesma que a alienação do início. É a passagem de uma à outra que define a pessoa. (N. do A.)

<sup>34</sup> Neste ponto, justamente, parece que o pensamento de Engels vacilou. Conhece-se o uso infeliz que ele faz, por vezes, desta idéia de *média*. Seu objetivo evidente é o de retirar do movimento dialético o caráter *a priori* de força incondicionada. Mas, ao mesmo tempo, a dialética desaparece. E impossível conceber a aparição de processos sistemáticos como o capital ou colonialismo se considerarmos as resultantes de forças antagonicas como médias. É preciso compreender que os indivíduos não se chocam como moléculas, mas que, na base de condições dadas e de interesses divergentes ou opostos, cada um compreende e supera o projeto do outro. É por estas superações e pelas superações de superações que se pode constituir um objeto social que seja, ao mesmo tempo, uma *realidade provida de significação e alguma coisa* em que ninguém possa reconhecer-se inteiramente, enfim, *uma obra humana sem autor*. As *médias*, tais como as concebem Engels e os estatísticos, suprimem com efeito o autor mas, ao mesmo tempo, suprimem a obra e sua "humanidade". E o que teremos ocasião de desenvolver na *Crítica da Razão Dialética*. (N. do A.)

Limito-me, pois, aqui, a três observações que permitirão, em todo caso, considerar esta exposição como uma problemática sumária do existencialismo.

1.º O dado que superamos a cada instante, pelo simples fato de o vivermos, não se reduz às condições materiais de nossa existência, é preciso fazer entrar nele, já o disse, nossa própria infância. Esta, que foi ao mesmo tempo uma apreensão obscura de nossa classe, de nosso condicionamento social, através do grupo familiar e uma superação cega, um esforço canhestro para nos arrancar daí, acaba por inscrever-se em nós sob a forma de *caráter*. É neste nível que se encontram os gestos aprendidos (gestos burgueses, gestos socialistas) e os papéis contraditórios que nos comprimem e nos dilaceram (por exemplo, para Flaubert, o papel de criança sonhadora e piedosa e o de futuro cirurgião, filho de um cirurgião ateu). Neste nível também os traços que deixaram nossas primeiras revoltas, nossas tentativas desesperadas para superar uma realidade que sufoca, e os desvios, as torções que disto resultam. Superar tudo isso é também conservá-lo: pensaremos com estes desvios originais, agiremos *com* estes gestos aprendidos e que queremos recusar. Projetando-nos em direção ao nosso possível para escapar às contradições de nossa existência, nós as desvelamos e elas se revelam na nossa própria ação, ainda que esta ação seja mais rica que elas e nos faça aceder a um mundo social onde novas contradições nos arrastarão a condutas novas. Assim, pode-se dizer ao mesmo tempo que superamos sem cessar a nossa classe e que, por esta superação mesma, nossa realidade de classe se manifesta. Pois a realização do possível culmina necessariamente na produção de um objeto ou de um acontecimento no mundo social; ela é, pois, nossa *objetivação*, e as contradições originais que aí se refletem testemunham nossa *alienação*. Por esta razão, pode-se compreender, ao mesmo tempo, que o capital se exprime pela boca do burguês e que o burguês não cessa de dizer outra coisa: ornais do que o capital: de fato, ele diz não importa o que; ele diz seus gostos alimentares, suas preferências artísticas, seus ódios e seus amores que, na sua totalidade, enquanto tais, são irredutíveis ao processo econômico e que se desenvolvem segundo suas próprias contradições. Mas a significação universal e abstrata destas proposições particulares é, com efeito, o capital e nada mais do que ele. É exato que este industrial em férias se entrega freneticamente à caça, à pesca submarina, *para esquecer* suas atividades profissionais e econômicas; é exato também que esta espera apaixonada do peixe, da caça, tem, nele, um sentido que a psicanálise pode nos dar a conhecer, mas nem por isso deixa de ser verdade que as condições materiais do ato constituem-no objetivamente como "exprimindo o capital" e que, aliás, este ato em si mesmo, por suas repercussões econômicas, integra-se no sistema capitalista. Por isto mesmo, ele faz estatisticamente a história ao nível das relações de produção, porque contribui para manter as estruturas sociais existentes. Mas essas conseqüências não nos devem impedir de tomar o ato nos seus diferentes níveis, cada vez mais concretos, e de examinar as conseqüências que ele pode desencadear nestes níveis. Deste ponto de vista, todo ato e toda palavra têm uma multiplicidade hierarquizada de significações. Nesta pirâmide, a significação inferior e mais geral serve de quadro à significação superior e mais concreta, mas, ainda que esta não possa jamais sair do quadro, é impossível deduzi-la dele ou nele dissolvê-la. Por exemplo, o malthusianismo do patronato francês acarreta em certas camadas de nossa burguesia uma tendência marcada à avareza. Mas, se não se visse na avareza de tal grupo, de tal pessoa, nada mais do que o simples resultado do malthusianismo econômico, perder-se-ia a realidade concreta: pois a avareza nasce desde a mais tenra infância, quando mal se sabe o que é o dinheiro, é, pois, *também* uma maneira desconfiada de viver seu próprio corpo e sua situação no mundo; e é uma relação com a morte. Será conveniente estudar estes caracteres concretos *sobre a*



base do movimento econômico, mas sem negligenciar sua especificidade.<sup>35</sup> É somente assim que poderemos visar à totalização.

Isto não quer dizer que a condição material (no caso, o malthusianismo francês, a corrente de investimentos que ele determina, a contração do crédito, etc.) seja insuficientemente "determinante" em relação à atitude considerada. Ou, se se prefere, não há necessidade de lhe acrescentar nenhum outro fator, sob a condição de que se estude em todos os níveis a ação recíproca dos fatos, que ela engendra através do projeto humano: o malthusianismo pode ser vivido pelo filho de um pequeno empresário — esta categoria arcaica que nossos malthusianos conservam e que os sustenta — através da pobreza e da insegurança de sua família e como a necessidade perpétua de calcular, de economizar tostão por tostão; esta criança pode ao mesmo tempo descobrir em seu pai — que freqüentemente não é mais do que seu próprio assalariado — um apego tanto mais selvagem à propriedade quanto mais ameaçada ela é; e, em certas circunstâncias, ela pode sentir a luta contra a morte como um outro aspecto deste furor de possuir. Mas esta relação imediata com a morte de que o pai foge pela propriedade vem justamente da própria propriedade enquanto é vivida como interiorização da exterioridade radical: os caracte-

<sup>35</sup> A propósito de um número da revista *Esprit* consagrado à medicina, Jean Marcenac critica os redatores por terem cedido às suas tendências "personalistas" e por se terem demorado demais na relação do médico com o doente. Acrescenta que a realidade é "mais humildemente" e mais simplesmente econômica. (*Lettres Françaises*, no dia 7 de março de 1957.) Eis um excelente exemplo das prevenções que esterilizam os intelectuais marxistas do Partido Comunista Francês. Ninguém negará que o exercício da medicina, na França, seja condicionado pela estrutura capitalista de nossa sociedade e pelas circunstâncias históricas que nos conduziram ao malthusianismo; que a relativa raridade do médico seja o efeito de nosso regime e que ela reaja, por sua vez, sobre sua relação com seus clientes, eis o que ainda é evidente; que, na maioria dos casos, o doente seja, justamente, um *cliente* e que haja, de outro lado, uma concorrência certa entre os práticos que podem dele cuidar, que esta relação econômica, fundada ela mesma sobre as "relações de produção", entra em jogo para desnaturar a relação direta e, de certa maneira, para retificá-la, concedê-lo-emos ainda. E daí? Estes caracteres condicionam, desnaturam e transformam, num grande número de casos, a relação humana, eles dissimulam-na, mas não podem retirar-lhe sua originalidade. No quadro que acabo de descrever, e sob a influência dos fatores precitados, jamais deixa de ser verdade que não tratamos de um atacadista em suas relações com um varejista, nem de um militante de base em suas relações com um dirigente, mas de um homem que se define, no interior de nosso regime, pela empresa *material* de curar. E esta empresa tem uma dupla face: pois é indubitável, para falar com Marx, que é a doença que cria o médico; e, de um lado, a doença é social, não apenas porque é freqüentemente profissional, nem tampouco porque ela exprime, por si mesma, certo nível de vida, mas também porque a sociedade — para um dado estado das técnicas médicas — *decide* dos seus doentes e de seus mortos; mas de outro lado, é uma certa manifestação — particularmente urgente — da vida material, das carências e da morte: ela confere, pois, ao médico que ela engendra um elo específico e particularmente profundo com outros homens que estão, por seu turno, numa situação bem definida (sofrem, estão em perigo, têm necessidade de socorro). Esta relação social e material afirma-se na prática como uma ligação mais íntima ainda do que o ato sexual: mas essa intimidade só se realiza por atividades e técnicas precisas e originais que empenham ambas as pessoas. Que ela seja radicalmente diferente segundo os casos (na medicina socializada ou na medicina retribuída pelo doente), não modifica o fato de que, nos dois casos, trata-se de uma *relação humana*, real e específica e, mesmo nos países capitalistas, pelo menos num grande número de casos, de uma *relação de pessoa a pessoa*, condicionada pelas técnicas médicas e superando-as em direção de seu próprio objetivo. Médico e doente formam um par unido por uma empresa comum: um deve curar, cuidar, e o outro cuidar-se, curar-se; isto não se faz sem confiança mútua. Marx ter-se-ia recusado a dissolver esta reciprocidade no econômico. Denunciar seus limites e seus condicionamentos, mostrar sua reificação possível, lembrar que os trabalhadores manuais criam as condições de existência material dos trabalhadores intelectuais (e, por conseguinte, do médico), o que tudo isto muda na necessidade prática de estudar, *hoje e nas democracias burguesas*, os problemas desse par indissolúvel, desta relação complexa humana, real e totalmente? O que os marxistas contemporâneos esqueceram é que o homem alienado, mistificado, reificado, etc, não deixa de ser um homem. E quando Marx fala da reificação, não pretende mostrar que somos transformados em coisas, mas que somos homens condenados a viver humanamente a condição das coisas materiais. (N. do A.)

res específicos da coisa possuída, sentidos como separação dos homens e solidão do proprietário em face de sua própria morte, condicionam sua vontade de apertar os laços de posse, isto é, de encontrar sua sobrevivência no próprio objeto que lhe anuncia sua desapareição. A criança pode descobrir, superar e conservar num mesmo movimento a inquietação do proprietário no limiar da ruína e do homem presa da morte; entre uma e outra, ela realizará uma mediação nova que pode ser justamente a avareza. Esses diferentes momentos da vida do pai ou do grupo familiar têm como fonte comum as relações de produção apreendidas através do movimento da economia francesa; mas eles são diversamente vividos porque a mesma pessoa (e, com mais razão, o grupo) situa-se em níveis diversos em relação a essa fonte única mas complexa (patrão produtor — trabalha amiúde ele próprio —, consumidor, etc). Na criança, esses momentos entram em contato, modificam-se reciprocamente na unidade de um mesmo projeto e constituem, por isso mesmo, uma realidade nova.

Convém todavia fornecer algumas precisões. Em primeiro lugar, lembremos que vivemos nossa infância como nosso *futuro*. Ela determina gestos e papéis dentro de uma perspectiva por vir. Não se trata, de maneira nenhuma, de um renascimento mecânico de montagens; já que os gestos e papéis são inseparáveis do projeto que os transforma, são relações independentes dos termos que elas unem e que devemos encontrar em todos os momentos da empresa humana. Superados e conservados, eles constituem o que chamei a coloração interna do projeto; por isso, distingo-os tanto das motivações quanto das especificações: a motivação da empresa é a mesma coisa que a própria empresa; a especificação e o projeto são uma única e mesma realidade; enfim, o projeto não tem jamais *conteúdo*, já que seus objetivos lhe são ao mesmo tempo unidos e transcendentos. Mas sua *coloração*, isto é, subjetivamente seu gosto, objetivamente seu *estilo*, nada mais é que a superação de nossos desvios originais: esta superação não é um movimento instantâneo, e um longo trabalho; cada momento deste trabalho é ao mesmo tempo superação e, na medida em que ele se põe para si, a pura e simples subsistência destes desvios a um nível dado de integração: por este motivo, uma vida desenvolve-se em espirais; ela volta a passar sempre pelos mesmos pontos mas em níveis diferentes de integração e de complexidade. Criança, Flaubert sente-se frustrado, pelo irmão mais velho, da ternura paterna: Achille parece-se com o pai Flaubert; para agradar a este, seria preciso imitar Achille; ao que a criança se recusa no agastamento e no ressentimento. Entrando para o colégio, Gustave encontra a mesma situação: para agradar ao médico-chefe que foi um aluno brilhante, Achille, nove anos mais cedo, conquistou os primeiros lugares. Se seu irmão mais novo deseja forçar a estima do pai, é preciso que obtenha, para os mesmos deveres, as mesmas notas que o irmão mais velho; ao que ele se recusa sem mesmo formular sua recusa: isto quer dizer que uma resistência inominada freia-o no seu trabalho; ele será um aluno *razoável*, o que, entre os Flaubert, é a desonra. Esta segunda situação não é mais do que a primeira, *acentuada* por este novo fator que é o colégio. Os contatos de Gustave com seus condiscípulos não são condições *dominantes*: o problema familiar é-lhe tão grave que Flaubert não se preocupa com seus condiscípulos; se se sente humilhado diante da vitória de alguns de seus colegas é *unicamente* porque seus êxitos confirmam a superioridade de Achille (prêmio de excelência em todas as classes). O terceiro momento (Flaubert aceita fazer Direito: para estar mais seguro de se *diferenciar* de Achille, ele decide ser-lhe inferior. Detestará sua futura carreira como prova desta inferioridade, lançar-se-á na supercompensação idealista e, para terminar, acuado a tornar-se procurador, ele se livrará disto pelas suas crises "histeriformes") é um enriquecimento e uma acentuação das condições iniciais. Cada fase, isolada, parece repetição; o

movimento que vai da infância às crises nervosas é, ao contrário, uma superação perpétua destes dados; ele resulta, com efeito, no engajamento literário de Gustave Flaubert.<sup>36</sup> Mas, *ao mesmo tempo* que estes são passado-ultrapassado, eles aparecem, através de toda a operação, como passado-ultrapassante, isto é, como futuro. *Nossos papéis são sempre futuros*: parecem a cada um tarefas a cumprir, ciladas a evitar, poderes a exercer, etc. Pode ser que a "paternidade" seja — como o pretendem alguns sociólogos americanos — um papel. Pode ser também que *tal recém-casado* deseje tornar-se pai para identificar-se ou substituir-se ao próprio pai ou, ao contrário, para libertar-se dele assumindo sua "atitude": de qualquer maneira, esta relação passada (ou, em todo caso, vivida profundamente no passado) com seus pais se lhe manifesta apenas como a linha de fuga de uma empresa nova; a paternidade abre-lhe a vida até a morte. Se é um papel, é um papel que se inventa, que não se deixa de aprender em circunstâncias sempre novas e que quase só se conhece no momento de morrer. Complexos, estilo de vida e revelação do passado-ultrapassante como futuro a criar fazem uma única e mesma realidade: é o projeto como *vida orientada*, como afirmação do homem pela ação e é ao mesmo tempo esta bruma de irracionalidade não-localizável, que se reflete do futuro em nossas recordações de infância e de nossa infância em nossas escolhas raciocinadas de homens maduros.<sup>37</sup>

A outra observação que convém fazer refere-se à totalização como movimento da História e como esforço teórico e prático para "situar" um acontecimento, um grupo ou um homem. Observei há pouco que um mesmo ato podia ser apreciado em níveis cada vez mais concretos e, por conseguinte, que ele se exprimia por uma série de significações muito diversas. Sobretudo não se deve concluir, como fazem alguns filósofos, que estas significações permanecem independentes, separadas, por assim dizer, por distâncias intransponíveis. Certamente o marxista não cai, em geral, nesse erro: ele mostra como as significações das superestruturas se engendram a partir das infra-estruturas. Ele pode ir mais longe e mostrar — ao mesmo tempo que a autonomia — a função simbólica de certas práticas ou de certas crenças superestruturais. Mas isto não pode bastar à *totalização*, como processo de revelação dialética. As significações superpostas são isoladas e enumeradas pela análise. O movimento que as reuniu *na vida* é, ao contrário, sintético. O condicionamento permanece o mesmo, portanto nem a importância dos fatores nem sua ordem se modificam: mas perderemos de vista a realidade humana se não considerarmos as significações como objetos sintéticos, pluridimensionais, indissolúveis, que ocupam lugares singulares num espaço-tempo de múltiplas dimensões. O erro aqui é reduzir a significação vivida ao enunciado simples e linear que lhe dá a linguagem. Vimos, ao contrário, que a revolta individual do "ladrão de avião" é uma particularização da revolta coletiva dos colonizados, ao mesmo tempo, aliás, que é, pela sua encarnação mesma, um ato emancipador. É preciso compreender que esta relação complexa da revolta coletiva e da obsessão individual não pode ser nem reduzida a um elo metafórico nem dissolvida na generalidade. A presença concreta do objeto obsedante, do avião, as preocupações práticas (como subir nele? quando?, etc), são irredutíveis: este homem não queria fazer uma demonstração política, ele ocupava-se de seu destino individual. Mas sabemos também que aquilo que ele *fazia* (a reivindicação coletiva, o escândalo emancipador) não podia deixar de estar implicitamente contido no que ele *acreditava fazer* (e que, aliás, ele *fazia também*, pois roubou o avião, pilotou-o e matou-se na França). Impossível, pois, separar estas duas significações, bem como reduzir uma à outra: elas são duas faces inseparáveis de um mesmo objeto. E eis aqui uma terceira: a relação

<sup>36</sup> Adivinha-se que os problemas reais de Flaubert eram muito mais complexos. "Esquematizei" excessivamente com a única intenção de mostrar esta permanência na permanente alteração. (N. do A.)

<sup>37</sup> Irracionalidade *para nós*, é preciso dizê-lo, e não *em si*. (N. do A.)

com a morte, isto é, a recusa e a assunção juntas de um futuro barrado. Esta morte traz ao mesmo tempo a impossível revolta de seu povo, portanto, sua relação *atual* com os colonizadores, a radicalização do ódio e da recusa, enfim, o projeto íntimo deste homem; sua escolha de uma liberdade estrepitosa e breve, de uma liberdade para morrer. Estes diferentes aspectos da relação com a morte são unidos por sua vez e irredutíveis uns aos outros. Trazem novas dimensões ao ato; ao mesmo tempo, refletem a relação com os colonizadores e a relação obsessiva com o objeto, isto é, as dimensões precedentemente reveladas, e eles se refletem nelas, isto é, estas determinações contêm e reúnem em si a revolta pela morte e a liberdade para morrer.<sup>38</sup> Faltam-nos naturalmente outras informações, ignoramos justamente que infância, que experiência, que condições materiais caracterizam o homem e colorem o projeto. Não há dúvida alguma, entretanto, de que cada uma destas determinações traria sua própria riqueza, conteria as outras em si (a infância, qualquer que pudesse ter sido, não foi o aprendizado desta condição desesperada, deste futuro sem futuro, etc? A relação da morte com a infância é tão estreita, tão freqüente em todos, que se pode perguntar também se não houve, desde os primeiros anos, um projeto de testemunhar-para-morrer, etc.) e, por uma iluminação particular, mostrar-nos-ia sua própria existência nas outras significações, como uma presença esmagada, como o elo irracional de certos signos, etc. E a própria materialidade da vida, não é possível que ela esteja lá, ela também, como condição fundamental e como significação objetiva de todas estas significações? O romancista nos mostrará ora uma ora outra destas dimensões como pensamentos que se alternam no "espírito" de seu herói. Ele mentirá: não se trata (ou não necessariamente) de pensamentos e todas são dadas em conjunto, o homem está encerrado *dentro*, ele não deixa de estar ligado a *todos* estes muros que o rodeiam nem de *saber* e está murado. Todos estes muros fazem *uma única prisão* e esta prisão é *uma única vida, um único ato*; cada significação transforma-se, não cessa de se transformar e sua transformação repercute sobre todas as outras. O que a totalização deve descobrir, então, é a *unidade* pluridimensional do ato; esta unidade, condição da interpenetração recíproca e da relativa autonomia das significações, corre o risco de ser simplificada pelos nossos velhos hábitos de pensamento; a forma atual da linguagem é pouco adequada a restituí-la. É entretanto com estes maus meios e com estes maus hábitos que se deve tentar exprimir a unidade complexa e polivalente destas facetas, como lei dialética de suas correspondências (isto é, ligações de cada uma com cada uma e de cada uma com todas). O conhecimento dialético do homem, após Hegel e Marx, exige uma racionalidade nova. Por não querer construir esta racionalidade na experiência, afirmo que não se diz nem se escreve hoje, sobre nós e nossos semelhantes, nem no Leste nem no Oeste, frase alguma, palavra alguma que não seja um erro grosseiro.<sup>39</sup>

2.º O projeto deve necessariamente atravessar o campo das possibilidades instrumentais.<sup>40</sup> Os caracteres particulares dos instrumentos transformam-no mais ou menos

<sup>38</sup> Que não se vá Talar de *simbolização*. Trata-se de algo inteiramente diverso: se ele vê o avião, é a morte, se ele pensa na morte, *ela é* para ele *este* avião. (N. do A.)

<sup>39</sup> Então, alguém objetar-me-á, jamais se disse algo de verdadeiro? Ao contrário, enquanto o pensamento guarda o seu movimento, tudo é verdade ou momento da verdade; mesmo os erros contêm conhecimentos reais: a filosofia de Condillac, em seu século, na corrente que levava a burguesia à revolução e ao liberalismo, era muito mais verdadeira — como fator real da evolução histórica — do que o c, hoje em dia, a filosofia de Jaspers. O falso é a morte: nossas idéias presentes são falsas porque morreram antes de nós: há aquelas que cheiram a carniça e outras que são pequenos esqueletos limpinhos: umas valem as outras. (N. do A.)

<sup>40</sup> De fato, os "campos sociais" são numerosos — e aliás variáveis segundo a sociedade considerada. Não está em meu propósito fazer-lhes a nomenclatura. Escolhi um deles para mostrar, em casos particulares, o processo de superação. (N. do A.)

profundamente; eles condicionam a objetivação. Ora, o próprio instrumento — qualquer que ele seja — é o produto de certo desenvolvimento das técnicas e, em última análise, das forças produtoras. Já que nosso tema é filosófico, tomarei meus exemplos no terreno da cultura. E preciso compreender que um projeto ideológico, qualquer que seja sua aparência, tem como objetivo profundo modificar a situação de base por uma tomada de consciência de suas contradições. Nascido de um conflito singular que exprime a universalidade da classe e da condição, ele tem em vista superá-lo para desvelá-lo, para manifestá-lo a todos, e manifestá-lo para resolvê-lo. Mas entre a simples revelação e a manifestação pública interpõe-se o campo restrito e definido dos instrumentos culturais e da linguagem: o desenvolvimento das forças produtoras condiciona o saber científico, que o condiciona por sua vez; as relações de produção, através deste saber, desenharam os lineamentos de uma filosofia, a história concreta e vivida dá nascimento a sistemas de idéias particulares que, no quadro desta filosofia, traduzem as atitudes reais e práticas de grupos sociais definidos.<sup>41</sup> Estas palavras carregam-se de significações novas; seu sentido universal restringe-se e aprofunda-se, a palavra "Natureza" no século XVIII cria uma cumplicidade imediata entre os interlocutores. Não se trata de uma significação rigorosa e não se terminou a discussão sobre a Idéia de Natureza no tempo de Diderot. Mas este motivo filosófico, este tema, é compreendido por todos. Assim, as categorias gerais da cultura, os sistemas particulares e a linguagem que os expressa são já a objetivação de uma classe, o reflexo dos conflitos latentes, os declarados e a manifestação particular da alienação. O mundo está fora: não é a linguagem nem a cultura que está no indivíduo como uma marca registrada pelo seu sistema nervoso; é o indivíduo que está na cultura e na linguagem, isto é, numa seção especial do campo dos instrumentos. Para *manifestar* o que ele desvela, ele dispõe, pois, de elementos ao mesmo tempo muito ricos e muito pouco numerosos. Muito pouco numerosos: as palavras, os tipos de raciocínio, os métodos, só existem em número limitado; entre eles, há vazios, lacunas, e seu pensamento nascente não pode encontrar expressão apropriada. Muito ricos: cada vocábulo traz consigo a significação profunda que a época inteira lhe emprestou; desde que o ideólogo fala, ele diz outra coisa e mais do que quer dizer, a época lhe rouba seu pensamento; ele bordejia sem cessar e finalmente a idéia expressa é um desvio profundo, foi tomado pela mistificação das palavras. O Marquês de Sade — Simone de Beauvoir mostrou-o — viveu o declínio de um feudalismo cujos privilégios eram contestados um a um; seu famoso "sadismo" é uma tentativa cega para reafirmar seus direitos de guerreiro na violência, fundando-os sobre a *qualidade* subjetiva de sua pessoa. Ora, esta tentativa está já penetrada pelo subjetivismo burguês, os títulos objetivos de nobreza são substituídos por uma superioridade incontornável do Eu. Desde o início seu impulso de violência é desviado. Mas, quando quer ir adiante, encontra-se em face da Idéia capital: a Idéia de Natureza. Ele quer mostrar que a lei da Natureza é a lei do mais forte, que as chacinas e as tor-

<sup>41</sup> Desanti mostra bem como o racionalismo matemático do século XVIII, sustentado pelo capitalismo mercantil e pelo desenvolvimento do crédito, leva a conceber o espaço e o tempo como meios homogêneos infinitos. Em consequência, Deus, imediatamente presente no mundo medieval, é projetado para fora do mundo, torna-se o Deus escondido. De seu lado, em outra obra marxista, Goldmann mostra como o jansenismo, que é, em seu centro, uma teoria da ausência de Deus e do trágico da vida, reflete a paixão contraditória que subverte a nobreza togada, suplantada junto ao rei por uma burguesia nova, e que não pode nem aceitar a sua decadência, nem revoltar-se contra o monarca, de quem tira a sua subsistência. Estas duas interpretações — que fazem pensar no "panlogicismo" e no "pantragicismo" de Hegel — são complementares. Desanti mostra o campo cultural, Goldmann mostra a determinação de uma parte desse campo por uma paixão humana, experimentada concretamente por um grupo singular, por ocasião de sua decadência histórica. (N. do A.)

turas nada mais fazem do que reproduzir as destruições naturais, etc.<sup>42</sup> Mas a idéia contém um sentido desconcertante para ele: para todo homem de 1789, nobre ou burguês, a Natureza é boa. Imediatamente todo o sistema vai deformar-se: já que o assassinio e a tortura só imitam a Natureza, é que os piores crimes são bons e as mais belas virtudes são más. No mesmo momento, este aristocrata é conquistado pelas idéias revolucionárias: ele experimenta a contradição de todos os nobres que encetaram desde 87 o que se chama hoje "a revolução aristocrática"; é ao mesmo tempo vítima (sofreu ordens de prisão e passou anos na Bastilha) e privilegiado. Esta contradição que conduz outros à guilhotina ou à emigração, ele a transporta para a ideologia revolucionária: reivindica a liberdade (que seria, para ele, liberdade de matar) e a comunicação entre os homens (quando procura manifestar sua experiência estreita e profunda da não-comunicação). Suas contradições, seus antigos privilégios, e sua queda o condenam, com efeito, à solidão. Ele verá sua experiência daquilo que Stirner chamará mais tarde o Único, roubada e desviada pelo *universal*, pela *racionalidade*, pela *igualdade*, conceitos-instrumentos de sua época; é através deles que, penosamente, tentará pensar a si mesmo. Daí resultará esta ideologia aberrante: a única relação de pessoa a pessoa é aquela que une o carrasco à sua vítima; esta concepção é *ao mesmo tempo* a procura da comunicação através dos conflitos e a afirmação desviada da não-comunicação absoluta. É a partir daí que se edifica uma obra monstruosa que seria errado classificar demasiado rapidamente entre os últimos vestígios do pensamento aristocrático, mas que aparece antes como uma reivindicação de solitário apanhada em pleno vôo e transformada pela ideologia universalista dos revolucionários. Este exemplo mostra a que ponto o marxismo contemporâneo erra ao negligenciar o conteúdo particular de um sistema cultural e ao reduzi-lo imediatamente à universalidade de uma ideologia de classe. Um sistema é um homem alienado que quer ultrapassar a sua alienação e se afoga em palavras alienadas, é uma tomada de consciência que se acha desviada por seus próprios instrumentos e que a cultura transforma em *Weltanschauung* particular. E é ao mesmo tempo uma luta do pensamento contra seus instrumentos sociais, um esforço para dirigi-los, para aliviá-los de seu excesso de bagagem, para constrangê-los a nada exprimir senão a ele próprio. A consequência destas contradições é que um sistema ideológico é um irreduzível: já que os instrumentos, quaisquer que sejam, alienam aquele que os utiliza e modificam o sentido de sua ação, é preciso considerar a idéia como objetivação do homem concreto e como sua alienação: ela é ele próprio exteriorizando-se na materialidade da linguagem. Convém, portanto, estudá-la em todos os seus desenvolvimentos, descobrir sua significação *subjetiva* (isto é, para quem a exprime) e sua intencionalidade, para compreender-lhe a seguir os desvios e passar, enfim, à sua realização objetiva. Então, há de constatar-se que a história é "ardilosa", como dizia Lênin, e que subestimamos os seus ardis; descobrir-se-á que a maioria das obras do espírito são objetos complexos e dificilmente classificáveis, que raramente se pode "situar" em relação a apenas uma ideologia de classe, mas que reproduzem, ao contrário, em sua estrutura profunda, as contradições e as lutas das ideologias contemporâneas; que não se deve ver no sistema burguês de hoje a simples negação do materialismo revolucionário mas mostrar como ele sofre a atração dessa filosofia, como ela está nele, como as atrações e as repulsões, as influências, as doces forças de insinuação ou os conflitos violentos prosseguem no interior de cada idéia, como o idealismo de um pensador ocidental se define por uma interrupção do pensamento, por uma

<sup>42</sup> É já uma concessão: em lugar de apoiar-se na Natureza, um nobre seguro de seus direitos teria falado do Sangue. (N. do A.)

recusa em desenvolver certos temas já presentes, enfim, por certo inacabamento, mais do que por um "carnaval da subjetividade". O pensamento de Sade não é *nem* o de um aristocrata, *nem* o de um burguês: é a experiência vivida de um nobre à margem de sua classe, que não encontrou para exprimir-se nada senão os conceitos dominantes da classe ascendente e que deles se serviu deformando-os e deformando-se através deles. Em particular, o universalismo revolucionário, que marca a tentativa da burguesia para manifestar-se como a classe universal, é completamente falseado por Sade, a ponto de tornar-se nele um procedimento de humor negro. É por aí que esse pensamento, mesmo no seio da loucura, conserva um poder ainda vivaz de contestação; contribui para desarticular, pelo próprio uso que delas faz, as idéias burguesas da razão analítica, da bondade natural, de progresso, de igualdade e de harmonia universal. O pessimismo de Sade encontra-se com o do trabalhador manual a quem a revolução burguesa nada deu e que percebeu, por volta de 1794, que estava excluído dessa classe "universal"; está, ao mesmo tempo, aquém e além do otimismo revolucionário.

A cultura é apenas um exemplo: a ambigüidade da ação política e social resulta, na maior parte das vezes, de contradições profundas entre as carências, os móveis do ato, o projeto imediato de um lado — e de outro lado os aparelhos coletivos do campo social, isto é, os instrumentos da *praxis*. Marx, que estudou longamente nossa Revolução, tirou de suas pesquisas um princípio teórico que admitimos: em certo grau de seu desenvolvimento, as forças de produção entram em conflito com as relações de produção e o período que se abre então é revolucionário. Não há dúvida, com efeito, de que o comércio e a indústria estavam afogados em 1789 pelas regulamentações e pelos particularismos que caracterizam a propriedade feudal. Assim se explica, portanto, certo conflito de classe: o da burguesia e da nobreza; assim se determinam os quadros gerais e o movimento fundamental da Revolução Francesa. Mas cumpre notar que a classe burguesa — embora a industrialização estivesse apenas em seus pródromos — tinha uma clara consciência de suas exigências e de seus poderes; ela estava *adulta*, tinha à sua disposição todos os técnicos e todas as técnicas, todos os *instrumentos*. As coisas transformam-se integralmente quando se quer estudar um momento particular desta história: por exemplo, a ação dos *sans-culottes* sobre a Comuna de Paris e sobre a Convenção. O ponto de partida é simples: o povo sofria terrivelmente com a crise das subsistências, *tinha fome e queria comer*. Eis a carência, eis o móvel; e eis o projeto de base, geral ainda e vago, mas imediato: agir sobre as autoridades para obter uma melhoria rápida da situação. Esta situação de base é revolucionária *sob condição* de encontrar instrumentos de ação e de definir uma política pelo uso que se fará desses instrumentos. Ora, o grupo dos *sans-culottes* reúne elementos heterogêneos, pequeno-burgueses, artesãos, cuja maioria possui suas ferramentas. Esta fração semiproletária do Terceiro Estado (um de nossos historiadores, Georges Lefebvre, chegou a chamá-la de "Frente Popular") permanece ligada ao regime de propriedade privada. Ambicionaria, apenas, fazer dela uma espécie de dever social. Assim, ela pretende limitar uma liberdade de comércio que encoraja os açambarcamentos. Ora, esta concepção ética da propriedade burguesa não é dissociável de equívocos: mais tarde será uma das mistificações favoritas da burguesia imperialista. Mas, em 1793, ela aparece sobretudo como um resíduo de certa concepção feudal e paternalista que surgiu durante o Antigo Regime; as relações de produção, no contexto feudal, encontravam seu símbolo na tese jurídica da monarquia absoluta; o rei possui eminentemente a terra e Seu Bem identifica-se com o Bem de seu povo; os seus súditos que são proprietários recebem de sua bondade a garantia constantemente renovada de sua propriedade. Em nome dessa idéia ambígua que lhes permanece na memória e cujo cará-

ter perempto não reconhecem, os *sans-culottes* exigem a taxaço. Ora, a taxaço é ao mesmo tempo uma lembrança e uma antecipaço. É uma antecipaço: os elementos mais conscientes exigem do governo revolucionário que ele tudo sacrifique à edificaço e à defesa de uma república democrática. A guerra conduz necessariamente ao *dirigismo*: eis, em um sentido, o que querem dizer. Mas esta nova exigência é expressa através de uma significaço envelhecida que a desvia em direção a uma prática da monarquia detestada; taxaço, máximo, controle de mercados, celeiros de abundância, tais eram os meios constantemente utilizados no século XVIII para combater a fome. No programa proposto pelo povo, os Montanhese como os Girondinos reconheciam com horror os costumes autoritários do regime que acabavam de abater. Era um passo para trás. Seus economistas são unânimes em declarar que somente a liberdade integral de produção e de comércio pode trazer a abundância. Pretendeu-se que os representantes da burguesia defendiam interesses precisos, o que é certo, mas não o essencial: a liberdade encontrava seus defensores mais encarniçados entre os Girondinos, dos quais nos disseram que representavam sobretudo os armadores, os banqueiros, o alto comércio com o exterior; os interesses destes grandes burgueses não podiam ser atingidos pela taxaço dos cereais. Quanto àqueles que, para terminar, cederam, os Montanhese, pretende-se justamente que seriam particularmente sustentados pelos compradores de bens nacionais cujos ganhos seriam limitados pelas taxas. Rolando, o inimigo jurado do dirigismo, não tinha bem algum. De fato, estes Convencionais, em geral pobres — intelectuais, advogados, pequenos administradores —, tinham uma paixão ideológica e prática pela liberdade econômica. Era o interesse geral da classe burguesa que aí se objetivava e eles queriam mais ainda construir o futuro do que arrumar o presente: para eles, livre produção, livre circulação e livre concorrência formavam as três condições indissociáveis do progresso. Sim; apaixonadamente progressistas, eles queriam avançar a história e avançavam-na, com efeito, reduzindo a propriedade à relação direta do possuidor com a coisa possuída.

A partir daí tudo se torna complexo e difícil. Como apreciar objetivamente o sentimento do conflito? Estes burgueses caminham no sentido da História quando se opõem ao mais moderado dirigismo? Uma economia de guerra autoritária seria prematura? Teria encontrado resistências insuperáveis.<sup>43</sup> Seria preciso, para que certas burguesias adotassem certas formas de economia dirigida, que o capitalismo tivesse desenvolvido suas contradições internas? E os *sans-culottes*? Exercem seu direito fundamental exigindo a satisfação de suas carências. Mas o meio que propõem não vai trazê-los para trás? São eles, como certos marxistas ousaram dizê-lo, a retaguarda da Revolução? É verdade que a reivindicação do máximo, pelas recordações que a ela se prendiam, ressuscitava o passado em alguns famintos. Esquecendo as fomes dos anos 80, eles gritavam: "No tempo dos reis nós tínhamos pão". É certo que outros tomavam a regulamentação num sentido totalmente diverso, entrevendo, através dela, um socialismo. Mas este socialismo não passava de uma miragem, uma vez que não tinha meios de realizar-se. De resto, era vago. Babeuf, diz Marx, veio tarde demais. Demasiado tarde e demasiado cedo. De outro lado, não foi o próprio povo, o povo dos *sans-culottes*, que fez a Revolução; Termidor não se tornou possível pelas dissensões crescentes entre os *sans-culottes* e a fração dirigente dos Convencionais? Este sonho de Robespierre, esta nação sem ricos nem pobres, onde todo mundo é proprietário, não caminhava também contra a corrente? Privilegiar antes de tudo as necessidades da luta contra a reação no interior, contra os exércitos das

<sup>43</sup> Dir-se-á que ela as encontrou. Mas não é tão claro: jamais, de fato, ela foi verdadeiramente aplicada. (N. do A.)



potências, realizar plenamente e defender a Revolução burguesa: tal era, certamente, a tarefa, a única tarefa dos Convencionais. Mas, uma vez que esta Revolução se fazia *pelo povo*, não era preciso integrar nela as reivindicações populares? No início a fome ajudou: "Se o pão fosse barato", escreve Georges Lefebvre. "a intervenção brutal do povo, que era indispensável para assegurar a queda do Antigo Regime, talvez não se produzisse e a burguesia teria triunfado com menos facilidade". Mas, a partir do momento em que a burguesia derrubou Luís XVI, a partir do momento em que seus representantes assumem em seu nome responsabilidades plenas, será preciso que a força popular intervenha para sustentar o governo, as instituições e não mais para derrubá-los. E como chegar a isso sem dar satisfação ao povo? Assim, a situação, a sobrevivência de significações envelhecidas, o desenvolvimento embrionário da indústria e do proletariado, uma ideologia abstrata da universalidade, tudo contribui para desviar a ação burguesa e a ação popular. É verdade ao mesmo tempo que o povo *conduzia* a Revolução e que sua miséria tinha incidências contra-revolucionárias. É verdade que seu ódio *político* ao regime desaparecido tendia, segundo as circunstâncias, a mascarar suas reivindicações sociais ou a se apagar diante delas. É verdade que nenhuma síntese verdadeira do político e do social podia ser tentada, uma vez que a Revolução preparava de fato o advento da exploração burguesa. É verdade que a burguesia, empenhada em vencer era verdadeiramente a vanguarda revolucionária; mas é verdade também que ela se empenharia ao mesmo tempo em *terminar* a Revolução. É verdade que, operando uma verdadeira subversão social sob a pressão dos Enraivecidos, ela teria generalizado a guerra civil e entregado o país aos estrangeiros. Mas é verdade também que, desencorajando o ardor revolucionário do povo, ela preparava, num maior ou menor prazo, a derrota e a volta dos Bourbons. E depois ela cedeu: votou o *máximo*; os Montanheses consideraram este voto um compromisso e se desculparam publicamente: "Estamos numa fortaleza assediada!" É a primeira vez, a meu conhecimento, que o mito da fortaleza assediada é encarregado de justificar um governo revolucionário que transige com seus princípios sob a pressão das necessidades. Mas a regulamentação não parece ter dado os resultados esperados; no fundo, a situação não mudou. Quando os *sans-culottes* voltam à Convenção, no dia 5 de setembro de 1793, continuam com fome, mas ainda desta vez faltar-lhes-ão os instrumentos: eles *não podem* pensar que o encarecimento dos gêneros tem causas gerais devidas ao sistema do papel-moeda, isto é, à recusa burguesa de financiar a guerra pelo imposto. Imaginam ainda que sua infelicidade é provocada pelos contra-revolucionários. De seu lado, os pequeno-burgueses da Convenção não podem incriminar o sistema sem condenar o liberalismo econômico: eles também são reduzidos a invocar inimigos. Daí esta estranha jornada de embustes em que, aproveitando-se do fato de que a delegação popular pediu o castigo dos responsáveis, Billaud-Varenne e Robespierre vão utilizar a obscura cólera popular, cujos verdadeiros móveis são econômicos, para apoiar um terror *político*: o povo verá cair cabeças, mas permanecerá sem pão; a burguesia dirigente, por falta de querer ou de poder mudar o sistema, vai dizimar-se a si própria, até Termidor, a reação e Bonaparte.

Como se vê, é um combate nas trevas. Em cada um destes grupos, o movimento original é desviado pelas necessidades da expressão e da ação, pela limitação objetiva do campo dos instrumentos (teóricos e práticos), pela sobrevivência das significações peremptas e pela ambigüidade das significações novas (frequentemente, aliás, as segundas se exprimem através das primeiras). A partir daí, Vuma tarefa se nos impõe; é a de reconhecer a originalidade irredutível dos grupos sócio-políticos assim formados e de defini-los na sua própria complexidade, através de seu incompleto desenvolvimento e de

sua objetivação desviada. Será preciso evitar as significações idealistas: recusar-nos-emos ao mesmo tempo a assimilar os *sans-culottes* a um proletariado verdadeiro e a negar a existência de um proletariado embrionário; recusar-nos-emos, salvo nos casos em que a experiência mesma no-lo impuser, a considerar um grupo como sujeito da História ou afirmar o "direito absoluto" do burguês de 93, portador da Revolução. Consideraremos, numa palavra, que há *resistência* da História já vivida ao esquematismo *a priori*; compreenderemos que mesmo esta História feita e anedoticamente conhecida deve ser para nós objeto de uma experiência completa; criticaremos o marxista contemporâneo por considerá-la o objeto morto e transparente de um Saber imutável. Insistiremos na ambigüidade dos fatos decorridos; e, por ambigüidade, não se deve entender, à maneira de Kierkegaard, não sei que equívoca irrazão, mas simplesmente uma contradição que não chegou a seu ponto de maturidade. Convirá ao mesmo tempo esclarecer o presente pelo futuro, a contradição embrionária pela contradição explicitamente desenvolvida e deixar ao presente os aspectos equívocos que ele tira de sua desigualdade vivida.

O existencialismo só pode, pois, afirmar a especificidade do *acontecimento* histórico; ele procura restituir-lhe sua função e suas múltiplas dimensões. E claro que os marxistas não ignoram o acontecimento: ele traduz, a seus olhos, a estrutura da sociedade, a forma que tomou a luta de classes, as relações de força, o movimento ascensional da classe ascendente, as contradições que opõem, no seio da cada classe, grupos particulares cujos interesses diferem. Mas, há quase cem anos, um dito irônico marxista mostra que eles têm tendência a não atribuir muita importância a isso: o acontecimento capital do século XVIII não seria a Revolução Francesa mas o aparecimento da máquina a vapor. Marx não seguiu esta direção, como bem o demonstra seu admirável *18 Brumário de Luís Napoleão Bonaparte*. Mas, hoje, o fato — como a pessoa — tende a tornar-se cada vez mais simbólico. O acontecimento tem o dever de verificar as análises *a priori* da situação; em todo caso, de não contradizê-las. É assim que os comunistas franceses tendem a descrever os fatos em termos de poder e de dever-ser. Eis como um deles — e não dos menores — explica a intervenção soviética na Hungria: "Operários podem ter-se enganado, podem ter-se engajado numa via que não acreditavam ser aquela para a qual a contra-revolução os arrastava, mas, em seguida, estes operários *não podiam deixar de refletir* nas consequências desta política. . . *não podiam deixar de ficar inquietos* ao ver (etc). . . Não podiam ver (sem indignação) a volta do regente Horthy. . . É *muito natural* que em tais condições a formação do atual governo húngaro tenha respondido aos votos e à expectativa da classe operária. . . da Hungria". Neste texto, cujo objetivo é mais político que teórico — não nos dizem o que os operários húngaros fizeram, mas o que eles *não podiam deixar de fazer*. E por que não podiam? Porque não podiam contradizer sua essência eterna de operários socialistas. Curiosamente, este marxismo stalinizado toma um aspecto de imobilismo, um operário não é um ser real que muda com o mundo: é uma Idéia platônica. De fato, em Platão, as Idéias são o Eterno, o Universal e o Verdadeiro. O movimento e o acontecimento, reflexos confusos destas formas estáticas, estão fora da Verdade. Platão visa-os através dos mitos. No mundo stalinista, o acontecimento é um mito edificante: as confissões forjadas encontram aí o que se poderia chamar sua base teórica; aquele que diz: "cometi tal crime, tal traição, etc." faz uma narração mítica e estereotipada, sem nenhuma preocupação com a verossimilhança, porque lhe pedem que apresente seus pretensos erros como a expressão simbólica de uma essência eterna: por exemplo, os atos abomináveis que nos eram confessados em 1950 tinham como objetivo revelar a "verdadeira natureza" do regime iugoslavo. O fato mais notável para nós é que as contradições e os erros de data que recheavam as confissões de Rajk

não tenham jamais despertado, entre os comunistas, a mais vaga suspeita. A materialidade do fato não interessa a estes idealistas: apenas conta, a seus olhos, seu alcance simbólico. Em outros termos, os marxistas stalinistas são cegos aos acontecimentos. Quando reduziram o sentido destes a universal, aceitam reconhecer que permanece um resíduo, mas fazem deste resíduo o simples efeito do acaso. Circunstâncias fortuitas foram a causa ocasional do que não pôde ser dissolvido (data, desenvolvimento, fases, origem e caracteres dos agentes, ambigüidade, equívocos, etc). Assim, como os indivíduos e as empresas, o vivido cai do lado irracional, do inutilizável, e o teórico considera-o como um *não-significante*.

O existencialismo reage afirmando a especificidade do acontecimento histórico que ele se recusa a conceber como a absurda justaposição de um resíduo contingente e de uma significação *a priori*. Trata-se de reencontrar uma dialética flexível e paciente que dispoze os movimentos na sua verdade e que se recuse a considerar *a priori* que todos os conflitos vividos opõem contraditórios ou mesmo contrários: para nós, os interesses que estão em jogo podem não encontrar necessariamente uma mediação que os reconcilie; na maioria das vezes, uns são exclusivos dos outros, mas o fato de que não podem ser satisfeitos ao mesmo tempo não prova necessariamente que sua realidade se reduz à pura contradição de *idéias*. O roubado não é o contrário do ladrão nem o explorado o contrário (ou o contraditório) do explorador: explorador e explorado são homens em luta num sistema ao qual a *raridade* empresta o caráter principal. É certo que o capitalista possui os instrumentos de trabalho e o operário não os possui: eis uma contradição pura. Mas, justamente, esta contradição não chega a dar conta de cada acontecimento: ela é seu quadro, ela cria a tensão permanente do meio social, o dilaceramento da sociedade capitalista; apenas esta estrutura fundamental de todo acontecimento contemporâneo (em nossas sociedades burguesas) não esclarece nenhum deles na sua realidade concreta. A jornada do 10 de agosto, a do 9 de *Termidor*, a do mês de junho de 48, etc, não são suscetíveis de serem reduzidas a conceitos. A relação dos grupos, nestes dias, é a luta armada, certamente, e a violência. Mas esta luta reflete *em si mesma* a estrutura dos grupos inimigos, a insuficiência provisória de seu desenvolvimento, os conflitos lavrados que os desequilibram *do interior* sem se declarar claramente, os desvios a que os instrumentos presentes submetem a ação de cada um, a maneira pela qual se manifestam para cada um deles suas carências e suas reivindicações. Lefebvre estabeleceu irrefutavelmente que o medo foi desde 1789 a paixão dominante do povo revolucionário (o que não exclui o heroísmo, muito ao contrário) e que todos os dias de ofensiva popular (14 de julho, 20 de junho, 10 de agosto, 3 de setembro, etc.) são fundamentalmente dias *defensivos*: as secções tomaram de assalto as Tulherias porque temiam que um exército de contra-revolucionários saísse de lá uma noite para chacinar Paris. Este simples fato escapa *hoje* à análise marxista: o voluntarismo idealista dos stalinistas não pode conceber senão uma ação *ofensiva*; é à classe descendente e apenas a ela que ele empresta sentimentos negativos. Quando lembramos, além disso, que os *sans-culottes*, mistificados pelos instrumentos de pensamento de que dispõem, deixam transformar em violência exclusivamente *política* a violência imediata de suas necessidades materiais, faremos do Terror uma idéia bem diferente da concepção clássica. Ora, o acontecimento não é a resultante passiva de uma ação hesitante, deformada, e de uma reação igualmente incerta: não é nem mesmo a síntese fugidia e escorregadia de incompreensões recíprocas. Mas, através de todos os instrumentos de ação e de pensamento que falseiam a *praxis*, cada grupo realiza pela sua conduta certa revelação do outro; cada um deles é sujeito na medida em que realiza sua ação, e objeto na medida em que sofre a ação do outro, cada

tática prevê a outra tática, desarticula-a mais ou menos e se faz desarticular por sua vez. Pelo fato de que cada comportamento de um grupo revelado supera o comportamento do grupo adverso, modifica-se por tática em função deste e, em consequência, modifica as estruturas do próprio grupo, o acontecimento, na sua plena realidade concreta, é a unidade organizada de uma pluralidade de oposições que se superam reciprocamente. Perpetuamente superado pela iniciativa de todos e de cada um, ele surge precisamente destas superações mesmas, como uma dupla organização unificada cujo sentido é realizar na unidade a destruição de cada um de seus termos pelo outro. Assim constituído, ele reage sobre os homens que o constituem e os aprisiona em seu *aparelho*: está claro que ele não se erige em realidade independente e não se impõe aos indivíduos senão por uma fetichização imediata; já, por exemplo, todos os participantes da "jornada de 10 de agosto" sabem que a tomada das Tulherias, a queda da monarquia, estão em jogo e o sentido objetivo do que eles fazem vai impor-se a eles como uma existência real na medida mesma em que a resistência do outro não lhes permite apreender sua atividade como pura e simples objetivação de si mesmos. A partir daí é justamente porque a fetichização tem como resultado *realizar* fetiches, deve-se considerar o acontecimento como um sistema em movimento que arrasta os homens para seu próprio aniquilamento. o resultado é raramente claro: na noite de 10 de agosto, o rei não foi destronado mas não está mais nas Tulherias, ele se colocou sob a proteção da Assembléia. Sua pessoa permanece de qual quer maneira embaraçante. As consequências mais reais do 10 de agosto são, de início, o aparecimento do duplo poder (clássico nas revoluções) e, em seguida, a convocação da Convenção que retoma na base o problema que o acontecimento não resolveu; e, enfim, a insatisfação e a inquietação crescente do povo que não sabe se teve ou não êxito em seu golpe. Este medo terá como efeito as chacinas de setembro. É, pois, a própria *ambigüidade* do acontecimento que lhe confere frequentemente sua eficácia histórica. Isto é suficiente para que afirmemos sua especificidade: pois não queremos nem considerá-lo como a simples significação irreal de colisões e choques moleculares, nem como sua resultante específica, nem como um símbolo esquemático de movimentos mais profundos, mas como a unidade móvel e provisória de grupos antagonistas que os modifica na medida em que eles a transformam.<sup>44</sup> Como tal, ele tem os seus caracteres singulares: sua data, sua velocidade, suas estruturas, etc. O estudo destes caracteres permite racionalizar a História ao nível mesmo do concreto.

É preciso ir mais longe e considerar em cada caso o papel do indivíduo no acontecimento histórico. Pois este papel não é definido de uma vez por todas: é a estrutura dos grupos considerados que o determina em cada circunstância. Por aí, sem eliminar inteiramente a contingência, restituímos-lhes seus limites e sua racionalidade. O grupo confere seu poder e sua eficácia aos indivíduos que fez, que por sua vez o fizeram e cuja particularidade irredutível é uma maneira de viver a universalidade. Através do indivíduo, o grupo volta-se sobre si mesmo e se reencontra na opacidade particular da vida tanto quanto na universalidade da sua luta. Ou antes, esta universalidade toma a fisionomia, o corpo e a voz dos chefes que ele se deu: assim, o próprio acontecimento, ainda que seja um aparelho coletivo, é mais ou menos marcado de signos individuais: as pessoas se refletem nele na medida mesma em que as condições da luta e as estruturas do grupo lhe permitiram personificar-se. O que dizemos do acontecimento é válido para a história total da coletividade: é ela que determina em cada caso e em cada nível as relações do

<sup>44</sup> F. óbvio que o conflito pode manifestar-se aí mais ou menos nitidamente e que pode ser velado pela cumplicidade provisória dos grupos que se combatem. (N. do A.)

indivíduo com a sociedade, seus poderes e sua eficácia. E concedemos de boa vontade a Plekhanov que "as personagens influentes podem. . . modificar a fisionomia particular dos acontecimentos e algumas de suas conseqüências parciais, mas não podem mudá-lhes a orientação". Apenas, a questão não é esta: trata-se de determinar *em que nível* nos colocamos para definir a realidade. "Admitamos que outro general, tendo tomado o poder, se mostrasse mais pacífico que Napoleão, não tivesse levantado contra si toda a Europa e morresse nas Tulherias e não em Santa Helena. Então os Bourbons não teriam entrado na França. Para eles, teria sido, bem entendido, um resultado *oposto* ao que se produziu efetivamente. Mas, em relação à vida interior da França no seu conjunto, ele seria muito pouco distinto do resultado real. Esta 'boa espada', após ter restabelecido a ordem e assegurado o domínio da burguesia, não tardaria a pesar-lhe. . . Teria então começado um movimento liberal. . . Luís Filipe teria talvez subido ao trono. . . em 1820 ou em 1825. . . Mas, em nenhum caso, o resultado final do movimento revolucionário teria sido oposto ao que foi." Cito este texto do velho Plekhanov, que sempre me fez rir, porque não creio que os marxistas tenham progredido muito nesta questão. É indubitável que o resultado final não teria sido oposto ao que foi. Mas vejamos as variáveis que se eliminam: as sangrentas batalhas napoleônicas, a influência da ideologia revolucionária sobre a Europa, a ocupação da França pelos Aliados, a volta dos proprietários fundiários e o Terror branco. Economicamente está estabelecido hoje que a Restauração foi um período de regressão para a França: o conflito dos fundiários e da burguesia nascida do Império retardou o desenvolvimento das ciências e da indústria; o despertar econômico data de 1830. Pode-se admitir que o surto da burguesia, sob um imperador mais pacífico, não teria estacionado e que a França não teria conservado este aspecto "Antigo Regime" que tanto impressionou os viajantes ingleses; quanto ao movimento liberal, se se tivesse produzido, em nada se teria assemelhado ao de 1830, já que precisamente lhe teria faltado base econômica. A parte *isso*, certamente, a evolução teria sido a mesma. Só que "isso", que desdenhosamente se lança para o campo do acaso, é toda a vida dos homens: Plekhanov considera com impavidez a terrível sangria das guerras napoleônicas, das quais a França tanto custou a se reerguer, permanece indiferente ao esmorecimento da vida econômica e social que marca a volta dos Bourbons e que o povo inteiro teve que suportar; negligencia o profundo mal-estar que, já em 1815, o conflito da burguesia com o fanatismo religioso provocou. Destes homens que viveram, sofreram, lutaram sob a Restauração, e que, para terminar, derrubaram o trono, nenhum teria sido tal ou teria existido se Napoleão não tivesse dado seu golpe de Estado: o que seria Hugo se seu pai não fosse um general do Império? E Musset? E Flaubert, a propósito de quem notamos que interiorizara o conflito entre o ceticismo e a fé? Se dissermos, depois disto, que tais mudanças não podem modificar o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção no decorrer do último século, é um truísmo. Mas se este desenvolvimento deve ser o único objeto da história humana, recaímos simplesmente no "economismo" que queríamos evitar, e o marxismo torna-se um inumanismo.

É certo que, quaisquer que sejam os homens e os acontecimentos, eles aparecem até aqui no quadro da *raridade*, isto é, numa sociedade ainda incapaz de libertar-se de suas carências, portanto da natureza, e que se define por isso mesmo segundo suas técnicas e seus instrumentos; o dilaceramento de uma sociedade esmagada pelas suas necessidades e dominada por um modo de produção suscita antagonismos entre os indivíduos que a compõem; as relações abstratas das coisas entre si, da mercadoria e do dinheiro, etc, dis-simulam e condicionam as relações diretas dos homens entre si; assim, o instrumental, a circulação das mercadorias, etc, determinam o devir econômico e social. Sem tais prin-

cípios, não há racionalidade histórica. Mas, sem homens vivos, não há história. O objeto do existencialismo — pela limitação dos marxistas — é o homem singular no campo social, em sua classe no meio dos objetos coletivos e outros homens singulares, é o indivíduo alienado, reificado, mistificado, tal como o fizeram a divisão do trabalho e a exploração, mas lutando contra a alienação por meio de instrumentos falsificados e, a despeito de tudo, ganhando pacientemente terreno. Pois a totalização dialética deve envolver os atos, as paixões, o trabalho e a carência tanto quanto as categorias econômicas, deve ao mesmo tempo recolocar o agente ou o acontecimento no conjunto histórico, defini-lo em relação à orientação de devir e determinar exatamente o sentido do presente enquanto tal. O método marxista é progressivo porque é o resultado, em Marx, de longas análises: hoje a progressão sintética é perigosa; os marxistas preguiçosos dela se servem para constituir o real *a priori*, os políticos, para provarem que o que se passou devia passar-se assim, nada podem descobrir por este método de pura *exposição*. A prova é que sabem de antemão o que devem encontrar. Nosso método é heurístico, ele nos ensina coisas novas porque é regressivo e progressivo ao mesmo tempo. Seu primeiro cuidado é, como o do marxista, recolocar o homem no seu quadro. Pedimos à história geral que nos restitua as estruturas da sociedade contemporânea, seus conflitos, suas contradições profundas, e o movimento de conjunto que estas determinam. Assim, temos de início um conhecimento totalizante do momento considerado, mas, em relação ao objeto de nosso estudo, este conhecimento permanece abstrato. Começa com a produção material da vida imediata e completa-se com a sociedade civil, o Estado e a ideologia. Ora, no interior deste movimento, nosso objeto *já figura* e é condicionado por estes fatores na medida mesma em que ele os condiciona. Assim, sua ação já está inscrita na totalidade considerada, mas permanece para nós implícita e abstrata. De outro lado, temos certo conhecimento fragmentário de nosso objeto: por exemplo, conhecemos já a biografia de Robespierre na medida em que é uma determinação da temporalidade, isto é, uma sucessão de fatos bem estabelecidos. Tais fatos parecem concretos porque são conhecidos pormenorizadamente, mas falta-lhes a realidade, uma vez que não podemos ainda vinculá-los ao movimento totalizador.<sup>45</sup> Esta objetividade não significativa contém em si, sem que nela possamos apreendê-la, a época inteira em que apareceu, da mesma maneira que a época, reconstituída pelo historiador, contém esta objetividade. E, entretanto, nossos dois conhecimentos abstratos caem fora um do outro. Sabe-se que o marxista contemporâneo pára aqui: ele pretende descobrir o objeto no processo histórico e o processo histórico no objeto. Na realidade, ele substitui um e outro por um conjunto de considerações abstratas que se referem imediatamente aos princípios. O método existencialista, ao contrário, quer permanecer *heurístico*. Não terá outro meio senão o "vaivém": determinará progressivamente a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época, aprofun-

<sup>45</sup> Saint-Just e Lebas, já em sua chegada a Estrasburgo, mandam prender, "por seus excessos", o acusador público Schneider. O fato está estabelecido. Em si mesmo, nada significa: deve-se ver nisso a manifestação da austeridade revolucionária (da relação de reciprocidade que, segundo Robespierre, o Terror e a Virtude mantêm)? Seria a opinião de Olivier. Deve-se considerá-lo como um dos numerosos exemplos do centralismo autoritário da pequena-burguesia no poder e como um esforço do Comitê de Salvação Pública para liquidar as autoridades locais quando elas *saíam do povo* e exprimem demasiado claramente o ponto de vista dos *sans culottes*? É a interpretação de Daniel Guérin. Conforme adotemos uma ou outra conclusão (isto é, um ou outro ponto de vista sobre a Revolução *total*), o fato transforma-se radicalmente. Schneider torna-se tirano ou mártir, seus "excessos" parecem crimes ou pretextos. Assim, a realidade vivida do objeto implica que ele tenha toda a sua "profundidade", isto é, que ele seja *ao mesmo tempo* mantido na sua irreduzibilidade e atravessado por um olhar que vai procurar, através dele, todas as estruturas que o sustentam e, finalmente, a própria Revolução, como processo de totalização. (N. do A.)

dando a biografia. Longe de procurar integrar logo uma à outra, mantê-las-á separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e ponha um termo provisório na pesquisa.

Tentaremos determinar *na época* o campo dos possíveis, o dos instrumentos, etc. Se, por exemplo, trata-se de descobrir o sentido da ação histórica de Robespierre, determinaremos (entre outras coisas) o setor dos instrumentos intelectuais. Trata-se de formas vazias, são as principais linhas de força que aparecem nas relações concretas dos contemporâneos. Fora de atos precisos de ideação, de escrita, ou de designação verbal, a Idéia de Natureza não tem de ser material (ainda menos de existência) no século XVIII. Ela é real entretanto, pois cada indivíduo a considera Outro que seu ato preciso de leitor ou de pensador, na medida em que ela é também o pensamento de milhares de outros; assim, o intelectual apreende o seu pensamento simultaneamente como *seu* e como *outro*; ele pensa *na* idéia mais do que ela está *em* seu pensamento, e isto significa que ela é a marca de sua pertinência a um grupo determinado (já que conhecemos suas funções, sua ideologia, etc.) e indefinido (já que cada indivíduo dele não conhecerá jamais nem todos os membros nem mesmo o número total). Como tal, este "coletivo", ao mesmo tempo real e virtual — real enquanto virtualidade —, representa um instrumento comum; o indivíduo não pode evitar particularizá-lo projetando-se através dele em direção à sua própria objetivação. É pois indispensável definir a filosofia viva — como horizonte intransponível — e dar seu sentido verdadeiro a estes esquemas ideológicos. Indispensável também estudar as atitudes intelectuais da época (os *papéis*, por exemplo, dos quais muitos são também instrumentos comuns), mostrando ao mesmo tempo seu sentido teórico imediato e sua eficácia profunda (cada idéia virtual, cada atitude intelectual aparecendo como uma *empresa* que se desenvolve sobre um fundo de conflitos reais e que deve servir). Mas não prejudicaremos, como Lukács e tantos outros, esta eficácia: pediremos ao estudo *compreensivo* dos esquemas e dos papéis que nos indique sua função real, muitas vezes múltipla, contraditória, equívoca, sem esquecer que a origem histórica da noção ou da atitude lhe pode ter conferido de início um outro ofício que permanece no interior de suas novas funções como uma significação perempta. Os autores burgueses utilizaram-se, por exemplo, do "mito do Bom Selvagem", fizeram dele uma arma contra a nobreza, mas simplificáramos o sentido e a natureza desta arma se esquecêssemos que foi inventada pela Contra-Reforma e dirigida, de início, contra o servo-arbítrio dos protestantes. É capital, neste domínio, não omitir um fato que os marxistas negligenciam sistematicamente: a *ruptura* das gerações. De uma geração a outra, com efeito, uma atitude, um esquema, podem fechar-se, tornar-se objeto histórico, exemplo, idéia fechada que é preciso reabrir ou imitar de fora. Seria mister saber *como* os contemporâneos de Robespierre recebiam a Idéia de Natureza (eles não haviam contribuído para sua formação, haviam-na tomado de Rousseau, por exemplo, que devia morrer logo depois; tinha um caráter sagrado pelo próprio fato da *ruptura*, desta distância na proximidade, etc). De qualquer maneira, a ação e a vida do homem que devemos estudar não podem reduzir-se a estas significações abstratas, a estas atitudes impessoais. É ele, ao contrário, que lhes dará força e vida pela maneira pela qual se projetará através delas. Convém, pois, voltar ao nosso objeto e estudar suas declarações pessoais (por exemplo, os discursos de Robespierre) através da grade dos instrumentos coletivos. O sentido de nosso estudo deve ser aqui "diferencial", como diria Merleau-Ponty. É, com efeito, a diferença entre os "Comuns" e a idéia ou a atitude concreta da pessoa estudada, seu enriquecimento, seu tipo de concretização, seus desvios, etc, que devem *antes de tudo* nos esclarecer sobre nosso objeto. Esta *diferença* constitui sua singularidade; na medida

em que o indivíduo utiliza os "coletivos", ele está na dependência (como todos os membros de sua classe ou de seu meio) de uma interpretação muito geral que já permite estender a regressão até as condições materiais. Mas, na medida em que suas condutas exigem uma interpretação diferencial, ser-nos-á necessário levantar hipóteses singulares no quadro abstrato das significações universais. É mesmo possível que sejamos levados a recusar o esquema convencional de interpretação e colocar o objeto num subgrupo ignorado até então: é o caso de Sade, como vimos. Ainda não chegamos lá: o que quero notar é que abordamos o estudo do diferencial com uma exigência totalizadora. Não consideramos estas variações como contingências anômicas, acasos, aspectos insignificantes: muito pelo contrário, a singularidade da conduta ou da concepção é *antes de tudo* a realidade concreta como totalização vivida, não é um *traço* do indivíduo, é o indivíduo total, apreendido no seu processo de objetivação. Toda a burguesia de 1790 refere-se aos *princípios* quando pretende construir um Estado novo e dar-lhe uma constituição. Mas Robespierre, nessa época, está presente inteiro *na maneira* pela qual ele se refere aos princípios. Não sei de nenhum bom estudo do "pensamento de Robespierre"; é pena: veríamos que o universal para ele é concreto (é abstrato para os outros constituintes) e que se confunde com a idéia da *totalidade*. A Revolução é uma realidade em vias de totalização. Falsa desde que pare, mais perigosa mesmo, se é parcial, do que o próprio Antigo Regime (a plutocracia é um regime pior do que a própria aristocracia), ela será verdadeira quando atingir seu pleno desenvolvimento. É uma totalidade em devir que deve realizar-se um dia como totalidade devinda. O recurso aos princípios é, pois, nele, um esboço de geração dialética. Seríamos enganados, como ele próprio o foi, pelos instrumentos e pelas palavras, se acreditássemos (como ele) que ele *deduz* as conseqüências dos princípios. Os princípios marcam uma direção da totalização. É isto, Robespierre *pensando*: uma dialética nascente que se toma por uma lógica aristotélica. Mas não acreditamos que o pensamento seja uma determinação privilegiada. No caso de um intelectual ou de um orador político, facilmente acessível: foi depositado em palavras impressas. A exigência totalizadora implica, ao contrário, que o indivíduo se reencontre inteiro em *todas* as suas manifestações. Isto não significa de maneira nenhuma que não haja hierarquia nas mesmas. O que queremos dizer é que — em qualquer plano, a qualquer nível que o considerarmos — o indivíduo está sempre inteiro, seu comportamento vital, seu condicionamento material, reencontram-se como uma opacidade particular, como uma finidade e, ao mesmo tempo, como um fermento no seu pensamento mais abstrato; mas, reciprocamente, ao nível de sua vida imediata, seu pensamento, contraído, implícito, já existe como o sentido de suas condutas. O modo de vida real de Robespierre (frugalidade, economia, habitação modesta, senhorio pequeno-burguês e patriota), seus trajes, sua toalete, sua recusa de tutear, sua "incorruptibilidade", não podem mostrar seu sentido total senão em certa política que se inspirará em certos pontos de vista teóricos (e que os condicionará por sua vez). Assim, o método heurístico deve considerar o "diferencial" (caso se trate do estudo de uma pessoa) na perspectiva da biografia.<sup>46</sup> Trata-se, como se vê, de um momento analítico e regressivo. Nada pode ser descoberto se, de início, não chegarmos tão longe quanto nos for possível na singularidade histórica do objeto. Creio necessário demonstrar o movimento regressivo com um exemplo particular.

<sup>46</sup> Este estudo prévio é *indispensável* se quisermos julgar o papel de Robespierre de 93 a Termidor de 94. Não basta mostrá-lo levado, empurrado pelo movimento da Revolução; é preciso saber também como ele se inscreve nela. Ou, se se preferir, de que Revolução é ele o resumo, a viva condensação. E é só esta dialética que permitirá compreender Termidor. É evidente que não se deve considerar Robespierre como certo *homem* (natureza, essência fechada) determinado por certos acontecimentos, mas restabelecer a dialética aberta que vai das atitudes aos acontecimentos e vice-versa, sem esquecer nenhum dos fatores originais. (N. do A.)



Suponhamos que eu queira estudar Flaubert — que apresentam, nas literaturas, como o pai do realismo. Fico sabendo que ele disse: "Madame Bovary sou eu". Descubro que os contemporâneos mais sutis — e, em primeiro lugar, Baudelaire, temperamento "feminino" — tinham pressentido esta identificação. Fico sabendo que o "pai do realismo" pensava, durante a viagem no Oriente, em escrever a história de uma virgem mística, nos Países-Baixos, atormentada pelo sonho, e que teria sido o símbolo de seu próprio culto da arte. Enfim, remontando à sua biografia, descubro sua dependência, sua obediência, seu "ser relativo", em uma palavra, todos os caracteres que se costumam denominar, na época, "femininos". Enfim, vejo que, ao termo de sua vida, seus médicos chamavam-no de velha nervosa e que ele se sentia vagamente lisonjeado. Entretanto, não há dúvida nenhuma: não é *em grau nenhum* um invertido.<sup>47</sup> Trata-se então — sem deixar a obra, isto é, as significações literárias — de inquirir por que o autor (isto é, no caso, a pura atividade sintética que engendra Madame Bovary) se pôde metamorfosear em mulher, que significação possui *em si mesma* a metamorfose (o que supõe um estudo fenomenológico de Emma Bovary no livro), qual é esta mulher (da qual Baudelaire diz ter a loucura e a vontade de um homem), o que quer dizer, em meados do século XIX, a transformação de macho em fêmea pela arte (estudar-se-á o contexto "Mlle. de Maupin", etc.) e, enfim, *quem deve ser* Gustave Flaubert para que tenha tido, no campo de seus possíveis, a possibilidade de se pintar como mulher. A resposta independe de toda biografia, já que este problema poderia ser colocado em termos kantianos: "Em que condições é possível a feminização da experiência?" Para respondê-lo, não deveremos esquecer jamais que o estilo de um autor está diretamente ligado a uma concepção do mundo: a estrutura das frases, dos parágrafos, o uso e o lugar do substantivo, do verbo, etc., a constituição dos parágrafos e as características da narração — para citar apenas algumas particularidades — traduzem pressuposições secretas que se podem determinar *diferencialmente* sem recorrer ainda à biografia. Todavia, ainda não chegamos senão a *problemas*. É verdade que as intenções dos contemporâneos nos ajudarão: Baudelaire afirmou a identidade do sentido profundo de *A Tentação de Santo Antônio*, obra furiosamente "artista", da qual Bouilhet dizia: "É uma diarreia de pérolas" e que trata, na mais completa confusão, dos grandes temas metafísicos da época (o destino do homem, a vida, a morte, Deus, a religião, o nada, etc.) e do de *Madame Bovary*, obra seca (em aparência) e objetiva. Quem, pois, pode e deve ser Flaubert para poder exprimir sua própria realidade sob a forma de um idealismo desenfreado e de um realismo ainda mais maldoso do que impassível? Quem, pois, pode e deve ser Flaubert para se objetivar em sua obra a alguns anos de distância, sob a forma de um monge místico e de uma mulher decidida e "um pouco masculina"? A partir daí, deve-se passar à biografia, isto é, aos fatos *recolhidos* pelos contemporâneos e *verificados* pelos historiadores. A obra coloca questões à vida. Mas é necessário compreender em que sentido: a obra como objetivação da pessoa é, com efeito, mais *complexa*, *mais total* do que a vida. É certo que a obra se enraíza nela, que a ilumina, mas só encontra sua explicação total em si mesma. Só que é muito cedo ainda para que esta explicação nos apareça. A vida é iluminada pela obra como uma realidade cuja determinação total se encontra fora dela, ao mesmo tempo nas condições que a produzem e na criação artística que a consuma e *a completa exprimindo-a*. Assim a obra — quando esmiuçada — torna-se hipótese e método de pesquisa para esclarecer a biografia: ela interroga e retém episódios concretos como respostas às suas

<sup>47</sup> Suas cartas a Louise Colet revelam-no narcisista e onanista; mas ele se vangloria de conquistas amorosas que devem ser verdadeiras, já que se dirige à única pessoa que delas pode ser testemunho e juiz. (N. do A.)

questões.<sup>48</sup> Mas estas respostas *não dão conta de tudo*: elas são insuficientes e limitadas na medida em que a objetivação na arte é irredutível à objetivação nas condutas cotidianas; há um hiato entre a obra e a vida. Todavia, o homem, com suas relações humanas, assim iluminado, nos aparece por sua vez como conjunto sintético de questões. A obra revelou o narcisismo de Flaubert, seu onanismo, seu idealismo, sua solidão, sua dependência, sua feminilidade, sua passividade. Mas estes caracteres, por sua vez, são para nós problemas: fazem-nos adivinhar *ao mesmo tempo* estruturas sociais (Flaubert é proprietário fundiário, ele recebe títulos de renda, etc.) e um drama *único da infância*. Em poucas palavras, estas questões regressivas fornecem-nos um meio de interrogar seu grupo familiar como realidade vivida e negada pela criança Flaubert, através de uma dupla fonte de informação (testemunhos objetivos sobre a família: caracteres de classe, tipo familiar, aspecto individual; declarações furiosamente subjetivas de Flaubert sobre seus pais, seu irmão, sua irmã, etc). Neste nível, é mister poder remontar sempre até a obra e saber que ela contém uma verdade da biografia que a própria correspondência (deturpada por seu autor) não pode conter. Mas é preciso saber também que a obra *já* revela os segredos da biografia: ela pode ser simplesmente o esquema ou o fio condutor que permite descobri-los na própria vida. Neste nível, considerando a tenra infância como maneira de viver obscuramente condições gerais, fazemos surgir, como o sentido do vivido, a pequena-burguesia intelectual que se formou sob o Império e sua maneira de viver a evolução da sociedade francesa. Aqui, encontramos-nos novamente no puro objetivo, isto é, na totalização histórica: é a própria História, o surto refeito do capitalismo familiar, a volta dos títulos não pagos, as contradições do regime, a miséria de um proletariado ainda insuficientemente desenvolvido, que devemos interrogar. Mas tais interrogações são *constituintes* no sentido em que os conceitos kantianos são chamados "constitutivos": pois elas permitem realizar sínteses concretas onde não tínhamos ainda senão condições abstratas e gerais: a partir de uma infância obscuramente vivida, podemos reconstituir os verdadeiros caracteres das famílias pequeno-burguesas. Comparamos a de Flaubert à de Baudelaire (de um nível social mais "elevado"), à dos Goncourt (pequeno-burgueses enobrecidos por volta do fim do século XVIII pela simples aquisição de uma terra "nobre"), à de Louis Bouilhet, etc; estudamos com tal propósito as relações reais entre os cientistas e práticos (o pai Flaubert) e os industriais (o pai de seu amigo Le Poittevin). Neste sentido, o estudo de Flaubert criança, como universalidade vivida na particularidade, enriquece o estudo geral da pequena-burguesia em 1830. Através das estruturas que comandam o grupo familiar singular, enriquecemos e concretizamos os caracteres sempre demasiado gerais da classe considerada, apreendemos "coletivos" desconhecidos como, por exemplo, a relação complexa de uma pequena-burguesia de funcionários e de intelectuais com a "elite" dos industriais e a propriedade fundiária; ou as *raízes* desta pequena-burguesia, sua origem camponesa, etc, suas relações com nobres

<sup>48</sup> Não me lembro de que se tenham espantado com o fato de ter o gigante normando se projetado como mulher em sua obra. Mas não me lembro tampouco de que tenham estudado a feminilidade de Flaubert (seu aspecto truculento e ruidoso enganou: ora, é apenas um *trompe-Voeil* e Flaubert repetiu-o cem vezes). A ordem é visível, entretanto: o *escândalo lógico* é *Bovary*. mulher masculina e homem afeminado. obra lírica e realista. É este escândalo, com suas contradições próprias, que deve atrair a atenção para a vida de Flaubert e para a sua feminilidade vivida. Será preciso vê-lo em suas condutas: e, primeiramente em suas condutas sexuais; ora, suas cartas a Louise Colet são. primeiro, condutas, são, todas, momentos da diplomacia de Flaubert em face dessa poetisa dominadora. Não encontraremos *Madame Bovary* em germe na correspondência, mas esclareceremos integralmente a correspondência através de *Madame Bovary* (c, bem entendido, pelas outras obras). (N. do A.)

decaídos.<sup>49</sup> É neste nível que vamos descobrir a contradição maior que esta criança viveu à sua maneira: a oposição entre o espírito de análise burguês e os mitos sintéticos da religião. Aqui ainda um vaivém se estabelece entre as historietas singulares que esclarecem estas contradições difusas (porque as reúnem em uma só e as fazem eclodir) e a determinação geral das condições de vida que nos permite reconstituir *progressivamente* (porque elas já foram estudadas) a existência material dos grupos considerados. O conjunto destes passos, a regressão e o vaivém nos revelaram o que denominarei a profundidade do vivido. Um ensaísta escrevia outro dia, acreditando refutar o existencialismo: "Não é o homem que é profundo, é o mundo". Ele tinha plena razão e estamos de acordo com ele sem reservas. Deve-se apenas acrescentar que o mundo é humano, que a profundidade vem ao mundo pelo homem. A exploração desta profundidade é uma descida do concreto absoluto (*Madame Bovary* nas mãos de um leitor contemporâneo de Flaubert, seja Baudelaire ou a imperatriz ou o procurador) a seu condicionamento mais abstrato (isto é, às condições materiais, ao conflito das forças produtivas e das relações de produção enquanto estas condições aparecem na sua universalidade e se dão como vividas por todos os membros de um grupo indefinido,<sup>50</sup> isto é, praticamente por sujeitos *abstratos*). Através de *Madame Bovary* devemos e podemos entrever o movimento da renda fundiária, a evolução das classes ascendentes, a lenta maturação do proletariado: tudo está lá. Mas as significações mais concretas são radicalmente irredutíveis às significações mais abstratas, o "diferencial" em cada camada significante reflete, empobrecendo-o e contraindo-o, o diferencial da camada superior; ilumina o diferencial da camada inferior e serve de rubrica à unificação sintética de nossos conhecimentos mais abstratos. O *vaivém* contribui para enriquecer o objeto com toda a profundidade da História, ele determina, na totalização histórica, o lugar ainda vazio do objeto.

Neste nível da pesquisa, não conseguimos, entretanto, senão desvelar uma hierarquia de significações heterogêneas: *Madame Bovary*, a "feminilidade" de Flaubert, a infância num edifício do hospital, as contradições da pequena-burguesia contemporânea, a evolução da família, da propriedade, etc.<sup>51</sup> Cada uma esclarece a outra mas sua irredutibilidade cria uma descontinuidade verdadeira entre elas; cada uma serve de quadro à precedente, mas a significação envolvida é mais rica do que a significação envolvente. Numa palavra, temos apenas os traços do movimento dialético, não o movimento.

É então e somente então que devemos fazer uso do método progressivo: trata-se de reencontrar o movimento de enriquecimento totalizador que engendra cada momento a partir do momento anterior, o impulso que parte das obscuridades vividas para alcançar a objetivação final, em uma palavra, o *projeto* pelo qual Flaubert, para escapar à pequena-burguesia, se lançará, através dos diversos campos de possíveis, em direção à objetivação alienada de si mesmo e se constituirá inelutável e indissolúvelmente como o autor de *Madame Bovary* e como este pequeno-burguês que recusava ser. Este projeto

<sup>49</sup> O pai de Flaubert, fdho de um veterinário (realista) de aldeia e "distinguido pela administração imperial", desposa uma jovem aparentada com nobres. Frequenta ricos industriais, compra terras. (N. do A.)

<sup>50</sup> Na realidade, a pequena-burguesia em 1830 é um grupo numericamente definido (embora existam, evidentemente, intermediários inclassificáveis que a unem aos camponeses, aos burgueses, aos fundiários). Mas, *metodologicamente*, este universal concreto permanecerá sempre indeterminado, porque as estatísticas são insuficientes. (N. do A.)

<sup>51</sup> A fortuna de Flaubert consiste exclusivamente em bens imóveis; ele que, desde o nascimento, se beneficiava de venda, será arruinado pela indústria: venderá suas terras, ao fim de sua vida, para salvar o genro (comércio exterior, ligações com a indústria escandinava). Nesse ínterim, vê-lo-emos queixar-se amiúde de que suas rendas fundiárias são inferiores aos lucros que lhe trariam as mesmas inversões caso seu pai as tivesse aplicado na indústria. (N. do A.)

tem *um sentido*, não é a simples negatividade, a fuga: por ele o homem visa à produção de si mesmo no mundo como certa totalidade objetiva. Não é a pura e simples escolha abstrata de escrever que distingue Flaubert, mas a escolha de escrever de certa maneira para manifestar-se no mundo de tal modo, em uma palavra, é a significação singular — no quadro da ideologia contemporânea — que ele dá à literatura como negação de sua condição original e como solução objetiva de suas contradições. Para reencontrar o sentido desta "arrancada em direção a. . ." seremos auxiliados pelo conhecimento de todas as camadas significantes que ela atravessou, que deciframos como suas pegadas e que o levaram até a objetivação final. Temos a série: do condicionamento material e social até a obra, trata-se de encontrar a *tensão* que vai da objetividade à objetividade, de descobrir a lei de desabrochamento que supera uma significação *pela* seguinte e que mantém esta naquela. Na verdade, trata-se de inventar um movimento, de recriá-lo: mas a hipótese é imediatamente verificável: só pode ser válida a que realizar num movimento criador a unidade transversal de *todas* as estruturas heterogêneas.

Todavia, o projeto corre o risco de ser desviado, como o de Sade, pelos instrumentos coletivos; assim, a objetivação terminal talvez não corresponda exatamente à escolha original. Será conveniente retomar a análise regressiva de maneira mais minuciosa, estudar o campo instrumental para determinar os desvios possíveis, utilizar nossos conhecimentos gerais sobre as técnicas contemporâneas do Saber, rever o desenrolar da vida para examinar a evolução das escolhas e das ações, sua coerência ou incoerência aparente. *Santo Antônio* exprime Flaubert inteiramente, na pureza e em todas as contradições de seu projeto original: mas *Santo Antônio* é um malogro; Bouilhet e Maxime du Camp o condenam sem apelação; obrigam-no a "contar uma história". O desvio está aí: Flaubert conta uma historieta, mas põe *tudo* dentro dela, o céu e o inferno, ele próprio, Santo Antônio, etc. A obra monstruosa e esplêndida que daí resulta e onde ele se objetiva e se aliena é *Madame Bovary*. Assim, a volta à biografia mostra-nos os hiatos, as fissuras e os acidentes ao mesmo tempo que confirma a hipótese (do projeto original) revelando a curva da vida e sua continuidade. Definiremos o método de aproximação existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético; é ao mesmo tempo um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto na sua totalização); com efeito, quando o objeto é *reencontrado* em sua profundidade e em sua singularidade, em lugar de permanecer exterior à totalização (como era até aí, o que os marxistas tomavam como sua integração na história), ele entra imediatamente em contradição com ela: numa palavra, a simples justaposição inerte da época e do objeto ocasiona bruscamente um conflito vivo. Se definirmos negligentemente Flaubert como realista e se decidirmos que o realismo convinha ao público do Segundo Império (o que permitirá fazer uma teoria brilhante e perfeitamente falsa sobre a evolução do realismo entre 1857 e 1957), não chegaremos a compreender nem esse estranho monstro que é *Madame Bovary* nem o autor, nem o público. Enfim, uma vez mais, operaremos com fantasmas. Mas, se tivemos o cuidado — por um estudo que deve ser longo e difícil — de mostrar neste romance a objetivação do subjetivo e sua alienação, enfim, se o apreendemos no sentido concreto que ele ainda conserva no momento em que escapa ao seu autor e *ao mesmo tempo*, de fora, como objeto que deixamos desenvolver-se em liberdade, ele entra bruscamente em oposição à realidade objetiva que terá para a opinião, para os magistrados, para os escritores contemporâneos. É o momento de voltar à época e de nos colocar, por exemplo, esta questão muito simples: havia então uma escola realista; Courbet na pintura, Duranty, na literatura, eram seus representantes. Duranty amiúde expunha sua doutrina e redigia manifes-

tos; Flaubert detestava o realismo e repetiu toda a sua vida que não amava senão a pureza absoluta da arte; *por que* o público decidiu de imediato que era Flaubert o realista e por que amou nele este *realismo*, isto é, esta admirável confissão truncada, este lirismo disfarçado, esta metafísica subentendida; por que apreciou como um admirável caráter de mulher (ou como uma impiedosa descrição da mulher) o que não era no fundo senão um pobre homem disfarçado? É preciso então perguntar-se *que espécie de realismo* este público exigia ou, se o preferirmos, que espécie de literatura ele exigia sob este nome e por que a exigia. Este último momento é capital: é muito simplesmente o da alienação. Pelo êxito que lhe confere sua época, Flaubert vê roubar-lhe a obra, não a reconhece mais, lhe é estranha; de um golpe ele perde sua própria existência objetiva. Mas ao mesmo tempo sua obra ilumina a época com uma nova luz: ela permite colocar uma nova questão à História: que época podia ser esta para que exigisse *este* livro e para que nele reencontrasse mentirosamente sua própria imagem. Aqui estamos no verdadeiro momento da ação histórica ou do que denominarei de bom grado o mal-entendido. Mas não é aqui o lugar de desenvolver este novo passo. Basta dizer, para concluir, que o homem e seu tempo serão integrados na totalização dialética quando tivermos demonstrado como a História supera esta contradição.

3.º Portanto o homem define-se pelo seu projeto. Este ser material supera perpetuamente a condição que lhe é dada; revela e determina sua situação, transcendendo-a para objetivar-se, pelo trabalho, pela ação ou pelo gesto. O projeto não deve confundir-se com a vontade, que é uma entidade abstrata, ainda que ele possa revestir uma forma voluntária em certas circunstâncias. Esta relação imediata, para além dos elementos dados e constituídos, com o Outro que não ele, esta perpétua produção de si próprio pelo trabalho e pela *praxis*, é a nossa estrutura própria: não sendo uma vontade, tampouco é uma carência ou uma paixão, mas nossas carências como nossas paixões ou como o mais abstrato de nossos pensamentos participam dessa estrutura: estão sempre *fora de si mesmos em direção a*. . . É o que chamamos a existência e, por isso, não queremos dizer uma substância estável que repousa em si mesma, mas um desequilíbrio perpétuo, uma total arrancada a partir de si. Como este impulso em direção da objetivação toma formas diversas segundo os indivíduos, como ele nos projeta através de um campo de possibilidades, das quais realizamos algumas com exclusão de outras, chamamo-lo também de escolha ou de liberdade. Mas enganar-se-iam muito aqueles que nos acusassem de introduzir aqui o irracional, de inventar um "começo primeiro" sem elo com o mundo, ou de dar ao homem uma liberdade-fetice. Esta censura, com efeito, só poderia emanar de uma filosofia mecanicista: os que no-la endereçassem, é que gostariam de *reduzir a praxis*, a criação, a invenção à reprodução do dado elementar de nossa vida, é que gostariam de *explicar* a obra, o ato ou a atitude pelos fatores que os condicionam; seu desejo de explicação esconderia a vontade de assimilar o complexo ao simples, de negar a especificidade das estruturas e de reduzir a mudança à identidade. É recair ao nível do determinismo cientificista. O método dialético, ao contrário, recusa-se a *reduzir*; ele percorre o caminho inverso: ultrapassa conservando; mas os termos da contradição ultrapassada não podem dar conta nem do próprio ultrapassamento, nem da síntese ulterior: é esta, ao contrário, que os ilumina e que permite compreendê-los. Para nós, a contradição de base é apenas um dos fatores que delimitam e estruturam o campo dos possíveis; é, ao contrário, a escolha que é preciso interrogar se quisermos explicá-los em seus pormenores, revelar-lhes a singularidade (isto é, o aspecto singular sob o qual se apresenta *neste caso* a generalidade) e compreender como foram vividos. É a obra ou o ato do indivíduo que nos revela o segredo de seu condicionamento. Flaubert, por sua escolha de escrever, revela-

nos o sentido de seu medo infantil da morte; e não o inverso. Por ter desconhecido tais princípios, o marxismo contemporâneo não se permitiu compreender as significações e os valores. Pois é tão absurdo reduzir a significação de um objeto à pura materialidade inerte deste próprio objeto quanto querer deduzir o direito do fato. O sentido de uma conduta e o seu valor não podem ser apreendidos senão em perspectiva pelo movimento que realiza os possíveis desvelando o dado.

O homem é, para si mesmo e para os outros, um ser significativo, já que nunca se pode compreender o menor dos seus gestos sem superar o presente puro e explicá-lo pelo futuro. É, além do mais, um criador de signos, na medida em que, sempre adiante de si mesmo, ele utiliza certos objetos para designar outros objetos, ausentes ou futuros. Mas ambas as operações se reduzem à pura e simples operação: superar as condições presentes em direção de sua mudança ulterior, superar o objeto presente em direção de uma ausência é a mesma coisa. O homem constrói signos porque ele é significativo em sua própria realidade, e é significativo porque é superação dialética de tudo o que é simplesmente dado. O que chamamos liberdade é a irredutibilidade da ordem cultural à ordem natural.

Para apreender o sentido de uma conduta humana, é preciso dispor do que os psiquiatras e os historiadores alemães denominaram "compreensão". Mas não se trata aí nem de um dom particular, nem de uma faculdade especial de intuição: este conhecimento é simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições iniciais. É originalmente progressivo. Compreendo o gesto de um amigo que se dirige para a janela a partir da situação material em que ambos estamos: é, por exemplo, porque faz muito calor. Ele vai nos "dar ar". Esta ação não está inscrita na temperatura, ela não é "desencadeada" pelo calor como por um "estímulo" que provoca reações em cadeia: trata-se de uma conduta sintética, que unifica sob meus olhos o campo prático onde nos encontramos ambos, unificando-se a si mesma; os movimentos são novos, adaptam-se à situação, aos obstáculos particulares: é que as montagens apreendidas são esquemas motores *abstratos* e insuficientemente determinados, eles se determinam na unidade da empresa: é preciso afastar esta mesa; depois, a janela é de batentes, de guilhotina, de corrediças ou talvez — se estamos no estrangeiro — de uma espécie que nos é ainda desconhecida. De qualquer maneira, para superar a sucessão dos gestos e perceber a unidade que se dão a si mesmos, é preciso que eu mesmo sinta a atmosfera superaquecida como uma carência de refrigério, como uma exigência de ar, isto é, que eu mesmo seja a superação vivida de nossa situação material. Na sala, portas e janelas não são jamais realidades totalmente passivas: o trabalho dos outros lhes deu seu sentido, tornou-as instrumentos, possibilidades *para um outro* (qualquer). Isto significa que já as *compreendo* como estruturas instrumentais e como produtos de uma atividade dirigida. Mas o movimento de meu amigo explica as indicações e as designações cristalizadas nestes produtos; seu comportamento revela-me o campo prático como um "espaço hodológico" e, inversamente, as indicações contidas nos utensílios tornam-se o sentido cristalizado que me permite compreender a empresa. Sua conduta *unifica* a sala e a sala define sua conduta.

Tanto se trata aí de uma superação enriquecedora *para nós dois*, que esta conduta, em lugar de se esclarecer de início pela situação material, pode revelar-ma: absorvido num trabalho em colaboração, numa discussão, eu sentia o calor como um mal-estar confuso e sem nome; no gesto de meu amigo, vejo ao mesmo tempo sua intenção prática e o sentido de meu mal-estar. O movimento da compreensão é simultaneamente progres-

sivo (em direção ao resultado objetivo) e regressivo (remonto em direção à condição original). De resto, o próprio ato é que definirá o calor como intolerável: se não movemos um dedo é que a temperatura é suportável. Assim, a unidade rica e complexa da empresa nasce da condição mais pobre e volta-se sobre ela para esclarecê-la. Ao mesmo tempo, aliás, mas numa outra dimensão, meu amigo revela-se pelo seu comportamento: se ele se levantou gravemente, antes de começar o trabalho, ou a discussão, para entreabrir a janela, este gesto remete a objetivos mais gerais (vontade de se mostrar metódico, de desempenhar o papel de um homem ordeiro ou real amor pela ordem); parecerá bem diferente se se levantar subitamente, de um salto, para abrir inteiramente a janela como se sufocasse. E isto também, para que eu possa compreendê-lo, é preciso que minhas próprias condutas, no seu movimento projetivo, me informem a respeito de minha profundidade, isto é, sobre meus objetivos mais vastos e sobre as condições que correspondem à escolha desses objetivos. Assim, a *compreensão* nada mais é do que minha vida real, isto é, o movimento totalizador que ajunta a meu próximo, a mim mesmo e ao ambiente na unidade sintética de uma objetivação em curso.

Precisamente porque somos *projeto*, a compreensão pode ser inteiramente regressiva. Se nem um nem outro tivéssemos tomado consciência da temperatura, um terceiro, que acabasse de entrar, diria certamente: "A discussão absorve-os de tal maneira que se estão sufocando". Esta pessoa, desde a sua entrada na sala, viveu o calor como uma carência, como uma vontade de arejar, de refrescar; imediatamente, a janela fechada assumiu para ela uma significação: não porque iam abri-la, mas, muito pelo contrário, porque não a haviam aberto. O quarto fechado e superaquecido revela-lhe um ato que não foi feito (e que estava indicado como possibilidade permanente pelo trabalho sedimentado nos utensílios presentes). Mas esta ausência, esta objetivação do não-ser, só encontrará verdadeira consistência se servir de revelador a uma empresa positiva: através do ato a fazer e não feito, esta testemunha descobrirá a paixão que empenhamos na discussão. E se nos chama, rindo, de "ratos de biblioteca", encontrará significações mais gerais ainda para nossa conduta e nos esclarecerá na nossa profundidade. Porque somos homens e vivemos no mundo dos homens, do trabalho e dos conflitos, todos os objetos que nos rodeiam são signos. Indicam por si mesmos seu modo de emprego e mal disfarçam o projeto real dos que os fizeram tais *para nós* e que se endereçam a nós através deles; mas a sua ordenação particular, em tal ou qual circunstância, retraça-nos uma ação singular, um projeto, um acontecimento. O cinema utilizou tanto esse processo que se tornou clichê: mostra-se um jantar que começa e, depois, corta-se; algumas horas mais tarde, na peça solitária, copos caídos, garrafas vazias, pontas de cigarro juncando o solo, indicarão por si sós que os convivas se embriagaram. Assim, as significações vêm do homem e de seu projeto mas se inscrevem por toda parte nas coisas e na ordem das coisas. Tudo, a todo instante, é sempre significativo e as significações revelam-nos homens e relações entre os homens através das estruturas de nossa sociedade. Mas estas significações não nos aparecem senão na medida em que nós mesmos somos significantes. Nossa compreensão do Outro não é jamais contemplativa: não é senão um momento de nossa *praxis*, uma maneira de viver, na luta ou na convivência, a relação concreta e humana que nos une a ele.

Entre essas significações, existem as que nos reenviam a uma situação vivida, a uma conduta, a um acontecimento coletivo: seria o caso, se se quisesse, desses copos quebrados que são encarregados, na tela, de nos traçar a história de uma noite de orgia. Outras são simples indicações: uma flecha numa parede, num corredor do metrô. Outras se refe-

rem a "coletivos". Outras são símbolos: a realidade significada está presente nelas como a nação na bandeira. Outras são declarações de utilidade; objetos propõem-se a mim como *meios* — uma faixa de segurança na rua, um abrigo, etc. Outras, que apreendemos sobretudo — mas nem sempre — através das condutas visíveis e atuais dos homens reais, são simplesmente *fins*.

Cumpramos rejeitar resolutamente o pretensão "positivismo" que impregna o marxismo de hoje e que o coage a negar a existência destas últimas significações. A mistificação suprema do positivismo é que pretende abordar a experiência social sem *a priori*, quando decidiu desde o início negar uma de suas estruturas fundamentais e substituí-la pelo seu contrário. Era legítimo que as ciências da natureza se libertassem do antropomorfismo que consiste em emprestar propriedades humanas a objetos inanimados. Mas é perfeitamente absurdo introduzir por analogia o desprezo do antropomorfismo na antropologia: que se pode fazer de mais exato, de mais rigoroso, quando se estuda o homem, do que *reconhecer-lhe propriedades humanas*? A simples inspeção do campo social deveria ter feito descobrir que a relação aos fins é uma estrutura permanente das empresas e que é *nessa relação* que os homens reais julgam as ações, as instituições ou os estabelecimentos econômicos. Dever-se-ia ter constatado, então, que nossa compreensão do outro se faz necessariamente pelos fins. Aquele que olha de longe um homem trabalhando e que diz: "Não compreendo o que ele faz", será esclarecido quando puder unificar os momentos disjuntos desta atividade graças à previsão do resultado visado. Melhor ainda: para lutar, para enganar o adversário, é preciso dispor de vários sistemas de fins ao mesmo tempo. Daremos a uma finta sua verdadeira finalidade (que é, por exemplo, obrigar o boxeador a levantar sua guarda) se descobrirmos e rejeitarmos, ao mesmo tempo, sua finalidade aparente (lançar um direto de esquerda à arcada superciliar). Os duplos, triplos sistemas de fins que os outros utilizam condicionam tão rigorosamente nossa atividade quanto nossos fins próprios; um positivista que, na vida prática, conservasse seu daltonismo teológico não poderia viver muito tempo. É verdade que numa sociedade inteiramente alienada, em que "o capital aparece cada vez mais como um poder social do qual o capitalista é o funcionário",<sup>52</sup> os fins manifestos podem disfarçar a necessidade profunda de uma evolução ou de um mecanismo montado. Mas, mesmo então, o fim como significação do projeto vivido de um homem ou de um grupo de homens permanece real, na própria medida em que, como diz Hegel, a aparência enquanto aparência possui uma realidade; será, pois, conveniente, tanto nesse caso como nos precedentes, determinar seu papel e sua eficácia prática. Mostrarei mais adiante como a estabilização dos preços, num mercado competitivo, *reifica* a relação entre o vendedor e o comprador. Gentilezas, hesitações, pechinchas, tudo isto é desarticulado, recusado, porque a parada já foi decidida; e, entretanto, cada um desses *gestos* é vivido por seu autor como um ato; não há dúvida de que esta atividade cai no domínio da pura representação. Mas a possibilidade permanente de que um fim seja transformado em ilusão caracteriza o campo social e os modos da alienação: ela não tira ao fim sua estrutura irreduzível. Melhor ainda, as noções de alienação e de mistificação não têm precisamente sentido senão na medida em que roubam os fins e os desqualificam. Há, pois, duas concepções que se deve evitar confundir: a primeira, a de numerosos sociólogos americanos e de alguns marxistas franceses, substitui totalmente os dados da experiência por um causalismo abstrato ou algu-

<sup>52</sup> Marx: *Das Kapital* III, t. 1, p. 293. (N. do A.)



mas formas metafísicas ou conceitos como os de motivação, de atitude ou de papel, que só têm sentido associados a uma finalidade; a segunda reconhece a existência de fins em todo lugar em que se encontram e limita-se a declarar que alguns deles podem ser neutralizados no seio do processo de totalização histórica.<sup>53</sup> É a posição do marxismo real e do existencialismo. O movimento dialético que vai do condicionamento objetivo à objetivação permite, com efeito, compreender que os fins da atividade humana não são entidades misteriosas e acrescentadas ao próprio ato: representam simplesmente a superação e a manutenção do dado num ato que vai do presente em direção ao futuro; o fim é a própria objetivação, na medida em que constitui a lei dialética de uma conduta humana e a unidade de suas contradições interiores. E a presença do futuro no coração do presente nada tem de surpreendente se considerarmos que o fim se enriquece ao mesmo tempo que a própria ação; ele supera esta ação na medida em que dela faz a unidade, mas o conteúdo desta unidade nunca é mais concreto nem mais explícito do que o é no mesmo instante a empresa unificada. De dezembro de 1851 a 30 de abril de 1856, *Madame Bovary* constituía a unidade real de todas as ações de Flaubert. Mas isto não significa que a obra precisa e concreta, com todos os seus capítulos e todas as suas frases, figurasse em 1851, ainda que como uma enorme ausência, no coração da vida do escritor. O fim transforma-se, passa do abstrato ao concreto, do global ao pormenorizado; ele é, a cada momento, a unidade atual da operação, ou, se se prefere, a unificação em ato dos meios: sempre *do outro lado do presente*, ele não é no fundo senão *o próprio presente visto de seu outro lado*. Entretanto, ele contém em suas estruturas relações com um futuro mais afastado: o objetivo imediato de Flaubert, que é terminar este parágrafo, ilumina-se a si mesmo pelo objetivo longínquo que resume toda a operação: produzir *este livro*. Mas, quanto mais o resultado visado for totalização, mais ele é abstrato. Flaubert escreve de início a seus amigos: "Eu queria escrever um livro que fosse. . . desta maneira. . . daquela maneira..." As frases obscuras que ele usa então têm certamente mais sentido para o autor do que para nós, mas elas não dão nem a estrutura nem o conteúdo real da obra. Não deixarão, entretanto, de servir de quadro a todas as pesquisas posteriores, ao plano, à escolha dos personagens: "O livro que devia ser. . . isto e aquilo" é também *Madame Bovary*. Assim, no caso de um escritor, o fim imediato de seu trabalho presente só se esclarece em relação a uma hierarquia de significações (isto é, de fins) futuras, das quais cada uma serve de quadro à precedente e de conteúdo à seguinte. O fim se enriquece no decorrer da empresa, desenvolve e supera suas contradições com a própria empresa; terminada a objetivação, a riqueza concreta do objeto produzido supera infinitamente a do fim (tomado como hierarquia unitária dos sentidos) em qualquer momento do passado em que o consideremos. Mas é precisamente porque o objeto não é mais um fim: ele é o produto "em pessoa" de um trabalho e existe no mundo, o que implica uma infinidade de relações novas (de seus elementos, uns com os outros, no novo meio da objetividade — dele mesmo com os outros objetos culturais —, dele mesmo como produto cultural com os homens). Tal como é, entretanto, em sua realidade de produto objetivo, reenvia neces-

<sup>53</sup> A contradição entre a realidade de um fim e sua inexistência objetiva aparece todos os dias. Para citar apenas o exemplo cotidiano de um combate singular, o boxeador que, enganado por uma finta, levanta sua guarda para proteger os olhos, persegue realmente um fim; mas, para o adversário que quer castigar-lhe o estômago, isto é, em si ou objetivamente, este fim torna-se o *meio* de dar-lhe o soco. Fazendo-se sujeito, o boxeador inábil realizou-se como objetivo. Seu fim tornou-se cúmplice do fim de seu adversário. E fim e meio a um só tempo. Ver-se-á, na *Crítica da Razão Dialética*, que a "atomização das massas" e a recorrência contribuem, ambas, para voltar os fins contra aqueles que os põem. (N. do A.)

sariamente a uma operação decorrida, desaparecida, de que foi o fim. E se não regredíssemos continuamente (mas vaga e abstratamente) no decorrer da leitura, até os desejos e os fins, até a empresa total de Flaubert, *fetichizaríamos* muito simplesmente o livro (o que aliás acontece freqüentemente) da mesma maneira que uma mercadoria, considerando-o uma coisa que fala e não a realidade de um homem objetivada pelo seu trabalho. De qualquer maneira, para a regressão compreensiva do leitor, a ordem é inversa: o concreto totalizador é o livro; a vida e a empresa, como passado morto que se afasta, escalonam-se em séries de significações que vão das mais ricas às mais pobres, das mais concretas às mais abstratas, das mais singulares às mais gerais e que, por sua vez, nos reenviam do subjetivo ao objetivo.

Se recusarmos ver o movimento dialético original no indivíduo e em sua empresa de produzir sua vida, de objetivar-se, será necessário renunciar à dialética ou torná-la a lei imanente da História. Vimos estes dois extremos: por vezes, em Engels, a dialética explode, os homens chocam-se como moléculas físicas, a resultante de todas estas agitações contrárias é uma *média*; só que um resultado médio não pode tornar-se por si só aparelho ou processo, registra-se passivamente, não se impõe, ao passo que o capital, "como poder social alienado, autônomo, enquanto objeto e enquanto poder do capitalismo, *opõe-se* à sociedade por intermédio deste objeto" (*Das Kapital*, t. III, p. 293); para evitar o resultado médio e o fetichismo stalinista das estatísticas, marxistas não-comunistas preferiram dissolver o homem concreto nos objetivos sintéticos, estudar as contradições e os movimentos dos coletivos enquanto tais: nada ganharam, a finalidade refugia-se nos conceitos que tomam de empréstimo ou que forjam, a burocracia torna-se uma pessoa, com suas empresas, seus projetos, etc, ela atacou a democracia húngara (outra pessoa), porque não podia tolerar. . . e com a intenção de. . . etc Escapa-se ao determinismo cientificista para cair no idealismo absoluto.

Na verdade, o texto de Marx mostra que ele compreendera admiravelmente a questão; o capital *opõe-se* à sociedade, diz ele. E, entretanto, é um poder social. A contradição explica-se pelo fato de que ele tornou-se objeto. Mas este objeto, que não é "média social", mas, ao contrário, "realidade anti-social", não se mantém como tal senão na medida em que é sustentado e dirigido pelo poder real e ativo *do capitalista* (o qual, por sua vez, é inteiramente possuído pela objetivação alienada de seu próprio poder: pois este é objeto de outras superações por outros capitalistas). Tais relações são moleculares porque *não há* senão indivíduos e relações singulares entre eles (oposição, aliança, dependência, etc); mas elas não são mecânicas, porque não se trata *em nenhum caso* do choque de simples inércias: na própria unidade de sua empresa, cada um supera o outro e incorpora-o a título de meio (e vice-versa), cada par de relações unificadoras é, por sua vez, superado pela empresa de um terceiro. Assim, a cada nível, constituem-se hierarquias de fins envolventes e envolvidos, das quais as primeiras roubam as significações dos últimos e os últimos pretendem fazer explodir os primeiros. Cada vez que a empresa de um homem ou de um grupo de homens se torna objeto para outros homens que a superam em direção de seus fins e para o conjunto da sociedade, esta empresa guarda sua finalidade como sua unidade real e torna-se para aqueles mesmos que a fazem um objeto exterior (veremos mais adiante algumas condições gerais desta alienação) que tende a dominá-los e a sobreviver-lhes. Assim, constituem-se sistemas, aparelhos, instrumentos que são ao mesmo tempo objetos reais possuindo bases materiais de existência e *processos* que perseguem — na sociedade e amiúde contra eles — fins que não são mais de nin-

guém, mas que, como objetivação alienante de fins realmente perseguidos, se tornam a unidade objetiva e totalizante dos *objetos coletivos*. O processo do capital só oferece esse rigor e essa necessidade numa perspectiva que faz dele não uma estrutura social nem um regime, mas um *aparelho* material cujo movimento impiedoso é o avesso de uma infinidade de *superações* unificadoras. Será, pois, conveniente recensear, numa sociedade dada, os fins vivos que correspondem ao esforço próprio de uma pessoa, de um grupo ou de uma classe, e as finalidades impessoais, subprodutos de nossa atividade que tiram dela sua unidade e que acabam por tornar-se o essencial, por impor seus quadros e suas leis, a todas as nossas empresas.<sup>54</sup> O campo social está cheio de atos sem autor, de construções sem construtor: se redescobrimos no homem sua humanidade verdadeira, isto é, o poder de fazer a história perseguindo seus próprios fins, *então*, em período de alienação, veremos que o inumano apresenta-se sob as aparências do humano e que os "coletivos", perspectivas de fuga através dos homens, retêm em si a finalidade que caracteriza as relações humanas.

Isto não significa, bem entendido, que tudo seja finalidade pessoal ou impessoal. As condições materiais impõem sua necessidade de fato: *o fato* é que não há carvão na Itália; toda a evolução industrial deste país no século XIX e no século XX depende deste dado irredutível. Mas, Marx insistiu freqüentemente nisto, os dados geográficos (ou outros) só podem agir no quadro de uma sociedade dada em conformidade com suas estruturas, com seu regime econômico, com as instituições que ela se ofereceu. Que quer dizer isto, senão que a necessidade de fato só pode ser apreendida através das construções humanas? A indissolúvel unidade dos "aparelhos" — estas monstruosas construções sem autor em que o homem se perde e que lhe escapam sem cessar —, de seu funcionamento rigoroso, de sua finalidade invertida (que se deveria, creio, chamar de *contrafinalidade*), das necessidades puras ou "naturais" e da luta furiosa dos homens alienados, esta indissolúvel unidade deve surgir a todo investigador que quer compreender o mundo social. Tais objetos estão diante de seus olhos: antes de mostrar os condicionamentos infra-estruturais, ele deve impor-se vê-los como são, sem negligenciar qualquer uma de suas estruturas; pois ser-lhe-á necessário dar conta de tudo da necessidade e da finalidade tão estranhamente emaranhadas; será necessário que destaque, ao mesmo tempo, as contrafinalidades que nos dominam e que mostre as empresas mais ou menos concertadas que as exploram ou que se lhes opõem. Tomará o dado tal como ele se manifesta, com seus fins visíveis, antes mesmo de saber se tais fins exprimem a intenção de uma pessoa real. Tanto mais facilmente quanto dispõe de uma filosofia, de um ponto de vista, de uma base teórica de interpretação e de totalização, ele se imporá abordá-los num espírito de empirismo absoluto e os deixará desenvolver-se, entregar por si próprios o seu sentido imediato, na intenção de *aprender* e não de *reencontrar*. É neste livre desenvolvimento que se

<sup>54</sup> A peste negra fez subir os salários agrícolas da Inglaterra. Ela obteve, portanto, o que apenas poderia obter uma ação combinada dos camponeses (aliás inconcebível na época). Donde vem esta eficácia *humana* de um flagelo? É que seu lugar, sua extensão, suas vítimas, foram de antemão escolhidos pelo regime: os proprietários fundiários estão ao abrigo em seus castelos; a multidão dos camponeses é o meio ideal para a propagação do mal. A peste só age como um *exagero* das relações de classe, ela *escolhe*: castiga a miséria, poupa os ricos. Mas o resultado dessa finalidade invertida associa-se ao que queriam atingir os anarquistas (quando contavam com o malthusianismo operário para provocar a alta dos salários): a penúria da mão-de-obra — resultado sintético e coletivo — obriga os barões a pagar mais. As populações tiveram bastante razão em personalizar este flagelo, em chamá-lo "a Peste". Mas sua unidade reflete, pelo avesso, a unidade dilacerada da sociedade inglesa. (N. do A.)

encontram as condições e o primeiro esboço de uma *situação* do objeto em relação ao conjunto social e de sua totalização, no interior do processo histórico.<sup>55</sup>

<sup>55</sup> Hoje em dia está na moda, em certa filosofia, reservar às instituições (tomadas no sentido mais amplo) a função significante e reduzir o indivíduo (exceto em alguns casos excepcionais) ou o grupo concreto ao papel de *significado*. Isto é verdade na medida em que, por exemplo, o coronel de uniforme que vai à caserna é *significado* em sua função e em seu posto pela sua vestimenta e seus atributos distintivos. De fato, percebo o signo antes do homem, vejo *um* coronel que atravessa a rua. Isto é verdade ainda na medida em que o coronel entra *em seu papel* e se entrega diante de seus subordinados às danças e às mímicas que significam a autoridade. Danças e mímicas são aprendidas; são significações que ele próprio não produz e que se limita a reconstituir. Pode-se estender estas considerações aos trajes civis, à atitude. A roupa feita que se compra nas Galerias Lafayette é, por si mesma, uma significação. E, bem entendido, o que ela significa é a época, a condição social, a nacionalidade e a idade de quem a veste. Mas não se deve jamais esquecer — sob pena de renunciar a toda compreensão dialética do social — que o inverso é também inteiramente verdadeiro: a maioria dessas significações objetivas que parecem existir por si sós e que aderem a homens particulares foi também criada por homens. E aqueles mesmos que delas se revestem e as apresentam aos outros não podem aparecer como significados *sendo ao se fazer em significantes*, isto é: tentando objetivar-se *através* das atitudes e dos papéis que a sociedade lhes impõe. Aqui ainda os homens *fazem a história* na base de condições anteriores. Todas as significações são retomadas e superadas pelo indivíduo em direção da inscrição, nas coisas, de sua própria significação *total*; o coronel só se faz coronel significado para significar-se a si mesmo (isto é, uma totalidade que considera mais complexa); o conflito entre Hegel e Kierkegaard encontra sua solução no fato de que o homem não é nem significante nem significado, mas *ao mesmo tempo* (como o absoluto-sujeito de Hegel, mas em outro sentido) significado-significante e significante-significado. (N. do A.)

**Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional**  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

**S261e** Sartre, Jean-Paul, 1905-1980.  
**3.ed.** O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método/Jean-Paul Sartre; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; traduções de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. — 3. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1987.

(Os pensadores)

Inclui vida e obra de Sartre.  
Bibliografia.

1. Existencialismo 2. Filosofia francesa 3. Imaginação 4. Materialismo dialético  
5. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. I. Pessanha, José Américo Motta. 1922 - II. Título: O existencialismo é um humanismo. III. Título: A imaginação. IV. Título: Questão de método. V. Série.

**CDD-194**  
**-142.78**  
**-146.32**  
**-153.3**

**87.0681**

índices para catálogo sistemático:

1. Existencialismo: Filosofia 142.78
2. Filosofia francesa 194
3. Filósofos franceses: Biografia e obra 194
4. França: Filosofia 194
5. Imaginação: Psicologia 153.3
6. Materialismo dialético: Filosofia 146.32