

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - UFPE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSÉ ALAN DA SILVA PEREIRA

LIBERDADE E ESCOLHA: Pressupostos Éticos para a Construção do
Indivíduo no Existencialismo Sartriano

RECIFE
2012

JOSÉ ALAN DA SILVA PEREIRA

**LIBERDADE E ESCOLHA: Pressupostos Éticos para a Construção do Indivíduo no
Existencialismo Sartriano**

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo
Programa de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão.

**RECIFE
2012**

JOSÉ ALAN DA SILVA PEREIRA

**LIBERDADE E ESCOLHA: Pressupostos éticos para a construção do indivíduo no
existencialismo sartriano**

Dissertação apresentada ao curso de mestrado em filosofia da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, como pré-requisito para obtenção do título de mestre.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Doutor Sandro Cozza Sayão (Orientador)

Prof. Doutor André Brayner (Examinador externo)

Prof. Doutor Washington Martins (2º examinador)

Aprovado em: ____/____/____.

DEDICATÓRIA

Aos meus pais José Carlos Pereira e Maria de Fátima da Silva Pereira que torceram por mim em cada momento da minha vida e, sobretudo, durante a construção desse trabalho. Sinto que esta conquista é também deles que participaram em cada momento desta pesquisa com sua torcida entusiasmada.

Ao meu orientador Sandro Cozza Sayão, pois, sem a sua orientação segura e firme este trabalho fracassaria. Na verdade, esta dissertação é fruto de um esforço em comum: o nosso!

Aos meus queridos amigos: Adriano José, Genildo Cordeiro, Wagna Cristiane, Rennan Barros, Flávio Cavalcanti, Sônia Cavalcanti e Jefferson Tadeu, o apoio de vocês foi fundamental.

Aos meus inesquecíveis professores: Betânia Santiago, Evandro Costa e Fátima Costa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço de coração ao meu orientador, a quem também dedico este trabalho, e aos muitos amigos que me acompanharam.

Nunca esquecerei a acolhida de Flávio Leonardo que gentilmente cedeu seu apartamento para que eu morasse com ele enquanto pagava os créditos necessários ao curso de mestrado.

Também não esquecerei a atitude profundamente humana de Wagna Cristiane que encabeçou um movimento de ajuda quando as coisas se tornaram difíceis para mim, e quase desistia dos estudos começados. Na pessoa desta querida amiga, agradeço profundamente a Adriana Fernandes, Carmem Lucy, Sandra Roberta, Zenilde, Elânia Gonçalves, Ruth, Renata, Lila, Pe. Erandi, Jovelino.

Agradeço a todos os amigos que conquistei ao longo desse pequeno-grande percurso: Dawson Monteiro, obrigado pelas tardes de partilha, leitura e discussão. Geovane, pelas partilhas e momentos de descontração. Germana, Mércia, colegas de mestrado, agradeço pela companhia.

Agradeço as secretárias do mestrado Betânia e Isabel. E aos professores do curso de mestrado, em especial, Washington Martins, Alfredo Moraes, Sandro Sena e Érico Andrade.

Obrigado por tudo!

RESUMO

A realidade humana enquanto existência, subjetividade e consciência representa o ponto de partida da filosofia sartriana e encaminha-se para o cerne do debate existencialista traçado por ele e ilustrado pela liberdade. Nossa discussão parte dos princípios fundamentais do existencialismo sartriano, da constituição da subjetividade e construção da individualidade, por meio da colocação da fenomenologia específica da consciência ou do nada, até a ontologia da liberdade que fundamenta toda e qualquer construção e ação humana. Ao estabelecer essas bases, discutiremos a relação fundamental entre ser-em-si e ser-para-si apresentando uma compreensão diferenciada da consciência, elencando a intencionalidade como um dos conceitos fundamentais da ontologia fenomenológica de Sartre, bem como um dos problemas básicos do existencialismo. Ao apresentarmos o homem a partir da dimensão de sua construção e liberdade deparamo-nos com uma problemática que, desde o seu nascedouro prometia desembocar com necessidade em uma discussão de fundo ético. Desse modo, a análise da filosofia de Sartre desenvolvida em *O Ser e o Nada* nos colocaram diante da possibilidade de uma ética. Ao discutir os conceitos de liberdade e escolha como sendo fundamentais a uma ontologia do humano, não podemos desviar o rosto da questão que colocava-se concomitantemente a esta, isto é, ao analisar os dramas da liberdade, a temporalidade, a angústia, a má-fé, a responsabilidade, enfim, a situação humana no mundo, o projeto que constitui e fundamenta a condição humana, o conjunto de tudo que constitui e indica o homem enquanto construtor de sua própria vida, deparamo-nos com a possibilidade de uma ética. Portanto, esse trabalho compromete-se em percorrer os principais conceitos sartrianos, para afirmar a possibilidade de uma ética nomeada antecipadamente por nós como uma ética da liberdade que assume as consequências de seus atos por sua responsabilidade intrínseca e inalienável.

Palavras-chave: Sartre. Existência. Consciência. Individualidade. Liberdade. Ética.

ABSTRACT

The reality human being, subjectivity and consciousness the starting point of philosophy Sartre and refer to the existential core of the debate outlined by him and illustrated by freedom. Thus, our discussion of the fundamental principles of Sartrean existentialism, the constitution of subjectivity, the construction of individuality, through the specific placement of the phenomenology of consciousness or anything, the ontology of freedom that underlies all constructions and human action. In establishing these bases, we discuss the fundamental relationship between being-in-itself and being-for-itself presenting a differentiated understanding of consciousness, intentionality uplifted as one of the fundamental concepts of Sartre's phenomenological ontology, as well as one of the basic problems of existentialism. In presenting the man from the size of its construction and freedom we are faced with a problem that, since its birth promised in need culminate in a discussion of ethical fund. Thus, the analysis developed from philosophy of Sartre in Being and Nothingness put us at the possibility of an ethic. In discussing the concepts of freedom and choice as a fundamental ontology of the human face can not divert that question is this concurrently, that is, to analyze the drama of freedom, temporality, anxiety, poor faith, responsibility, and finally the human situation in the world, and is the project that underlies the human condition, everything is set and indicates the man as builder of his own life, we are faced with the possibility of an ethical. Therefore, this work undertakes to cover the main concepts sartrians, to affirm the possibility of an ethics appointed by us in advance as an ethics of freedom assuming the consequences of their by your sole risk inherent and inalienable.

Keywords: Sartre. Existence. Conscience. Subjectivity. Freedom, Ethics.

ABREVIATURAS

Jean-Paul Sartre

SN	O Ser e o Nada
EH	O existencialismo é um humanismo
DGE	Diário de uma Guerra Estranha

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	A COLOCAÇÃO DO PROBLEMA DA EXISTÊNCIA, DA INDIVIDUALIDADE E DA CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA DE SARTRE: o que é a realidade humana?.....	17
2.1	A Fenomenologia da consciência e o problema do Nada.....	29
2.1.1	Do cogito cartesiano ao cogito pré-reflexivo.....	37
2.1.2	A náusea como protótipo de método fenomenológico.....	45
2.1.2.1	A náusea e a linguagem significativa.....	51
2.2	Fenomenologia da intersubjetividade: o lugar do Outro, o Olhar e a vergonha.....	55
3	ONTOLOGIA DA LIBERDADE.....	62
3.1	Liberdade e escolha	67
3.2	Liberdade, transcendência e temporalidade	71
3.3	Liberdade e angústia.....	75
3.3.1	A má-fé como fuga da angústia	80
3.4	Liberdade e facticidade	86
4	ESBOÇO PARA UMA TEORIA ÉTICA EM SARTRE.....	89
4.1	A realidade humana como projeto e a psicanálise existencial.....	96
4.1.1	O Para-si e o valor.....	100
4.1.2	A Psicanálise existencial e o fundamento dos valores.....	103
4.2	Liberdade e ética em Sartre.....	106
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
	REFERÊNCIAS	119

A angústia que faz manifestar nossa liberdade à nossa consciência, quando essa possibilidade é desvelada, serve de testemunha desta perpétua modificabilidade (modificabilité) de nosso projeto inicial [...]. Assim, estamos perpetuamente comprometidos em nossa escolha, e perpetuamente conscientes de que nós mesmos podemos abruptamente inverter essa escolha e “mudar o rumo”, pois, projetamos o porvir por nosso próprio ser e o corroemos perpetuamente por nossa liberdade existencial.

Jean-Paul Sartre.

1. INTRODUÇÃO

É de todos conhecida a grande tese do pensamento de Jean-Paul Sartre. A liberdade como tema constituinte da condição humana, revela-se como mote de uma série de desdobramentos fundamentais, dos quais reverberam um novo modo de compreendermos a nós mesmos. Embalados pelas afirmativas husserlianas e heideggerianas, que abriram caminhos para a colocação da existência como uma novidade em relação a discussão da filosofia anterior, isto é, uma novidade no tocante ao sentido do humano não mais compreendido como substância e apresentando ao homem uma possibilidade de encontrar o centro da significação do mundo em sua consciência e existencialidade, na tessitura das relações que ele estabelece no mundo de sua vida (*lebenswelt*) e que é um mundo humano, feito por mãos humanas e não por uma potência estrangeira, um mundo povoado por outras existências, por outras consciências e que nos permite o exercício de nossa liberdade como uma conquista, como uma invenção e não mais como uma substância concedida, objeto que de modo fácil se manipula, testemunhamos sempre mais a radical dimensão de ser, diferentemente das demais existências simples que nos rodeiam.

Isso acaba por lançar a questão sobre o humano para o terreno das discussões ontológicas, fenomenológicas e existenciais, elencando um conjunto de argumentações em que não mais pesam nossa compreensão já falida do humano como coisa ou objeto científico a ser esgotado por análises, ou por um dizer totalizador; não mais por uma compreensão do humano como substrato, como aquilo que se esgota em uma definição, em uma compreensão cabal, em um dito, como podemos perceber na modernidade, cuja principal temática pode ser vislumbrada naquilo que dois dos seus maiores representantes, a saber, Kant e Hegel, estabeleceram: o homem justificado por sua racionalidade, onde a razão é a fonte da liberdade e das ações humanas, justificando sua existência e suas ações, no caso de Kant, ou quando o homem é parte do Absoluto racional, como para Hegel.

É exatamente contra isso que a filosofia que defenderemos nessa pesquisa irá se contrapor. Em Sartre, essa liberdade é plena falta de fundamento, pois, este não existe e, quando muito, é um esforço contínuo de uma existência, isto é, de um humano a conquistar sua própria liberdade, a conquistar sua vida, perdendo-se diretamente de um caráter absoluto que o justifique. Foram precisamente as colocações de Husserl com o seu conhecido conceito de intencionalidade, e de Heidegger e a filosofia da existência, o ser-no-mundo, a

temporalidade, entre tantas outras coisas, que possibilitaram a Sartre a grande crítica que ele empreenderá ao longo de sua jornada contra a filosofia clássica, no tocante aos conceitos de existência e liberdade.

No encaminhamento das discussões acerca do pensamento de Sartre, pudemos perceber que, em sua grande maioria, existe uma repetição de temáticas entre alguns dos seus comentadores, que em nada realçam o alcance hermenêutico e epistemológico dos principais conceitos de sua filosofia, como os de liberdade, de má-fé, de responsabilidade, de angústia, entre outros, sendo que estes são fundamentais para a compreensão do existencialismo sartriano e apresentam um lado pouco explorado de sua filosofia. Por essas razões, trabalharemos a partir da constatação de que as questões levantadas por Sartre não se esgotam em suas colocações sobre a liberdade, a escolha, a angústia e todos os demais conceitos que compõem o *corpus teoreticus* de sua produção filosófica. Em todo caso, tentaremos nessa pesquisa, nos determos em pontos específicos e fundamentais da filosofia sartriana, sem, no entanto, cairmos no ato da repetição. Queremos apresentar um lado do pensamento de Sartre pouco explorado, para não dizermos, nada explorado, e fazemos isso tomando por base a ontologia fenomenológica, que ao nosso modo de ver, não se esgota apenas com a descrição ontológica dos fenômenos, mas, vai mais além por tratar de questões de ordem antropológica (a condição humana), de ordem política (as relações humanas, o engajamento), mas que também dirigem-se para questões da ordem de uma ética fundamentada pela liberdade humana, questão que discutiremos com mais acuidade neste trabalho.

Portanto, traremos para essa pesquisa uma proposta com ares de novidade, e que é a pretensão de responder a pergunta pela possibilidade de uma ética no pensamento de Sartre, possibilidade esta, que vislumbramos a partir de algumas leituras que pediram de nós um esforço muito mais elevado do que apenas a simples constatação dos conceitos fundamentais do existencialismo sartriano, muito embora, em sua maioria, os comentadores não avancem e permaneçam na impossibilidade da discussão a respeito de uma ética vetada pelo próprio Sartre ao final de *O Ser e o Nada*, ao afirmar que a ontologia não poderia fazer prescrições morais, mas dedicar-se apenas ao estudo do ser. De antemão não concordamos com tal parecer e nosso posicionamento a este respeito ficará mais esclarecido ao longo deste trabalho.

Por essas razões haveremos de olhar para uma peça do jogo geralmente desprezada ou simplesmente não encarada de frente e em sua mais ampla repercussão. Percebendo a

fragilidade de grande parte dos comentadores de Sartre – no tocante ao encaminhamento da discussão sartriana que não se concentra apenas sobre a liberdade, embora este seja o conceito fundamental – tentaremos ao máximo aproveitar aqueles comentadores que, de uma forma ou de outra, fomentaram nossa discussão e nos ampararam com seus estudos para nos ajudar a afirmar o que pretendemos com essa pesquisa. Estaremos trabalhando com um ponto do pensamento de Sartre, que geralmente não é bem definido, que deixa espaços e lacunas sérias, mas que, a partir da concentração sobre o seu pensamento pretenderemos resolver do modo que nos for possível – isto é, erguemos a suspeita de que a ética é um processo fundamental dentro do pensamento sartriano, mas como coroamento das discussões trazidas pela ontologia fenomenológica – e é por isso que o nome de nossa pesquisa é: liberdade e escolha como pressupostos éticos para a construção do indivíduo no existencialismo sartriano.

De acordo com o que sugerimos a partir desta temática buscaremos compreender os horizontes de significado da liberdade a partir da articulação entre os conceitos fundamentais da filosofia de Sartre, concentrando-nos sobre o problema da constituição da individualidade ou subjetividade, que como afirma o próprio Sartre, é o ponto de partida de seu existencialismo, bordejando nosso debate em torno da liberdade como critério específico para compreendermos a realidade humana em situação, ou a condição humana em sua tessitura, e indicarmos como a filosofia sartriana dirige-se rumo à possibilidade de uma ética. Portanto, analisaremos como na filosofia sartriana a liberdade e a escolha, são constitutivos da individualidade (subjetividade enquanto particularidade), já que esta é projeto, e como, a partir de uma fenomenologia específica da consciência e uma ontologia da liberdade, tal problema desdobra-se sobre a possibilidade de uma ética, ou, posto em outros termos, como a colocação do problema da constituição da individualidade nos levaria à discussão da consideração de uma ética no pensamento de Sartre?

Partiremos desse modo, da consideração de um problema aparentemente duplo, cuja primeira indagação consiste em questionar de que modo a filosofia de Sartre apresenta a subjetividade, isto é, o homem enquanto existência, começando por uma descrição da individualidade como construção de um projeto existencial, para em seguida, analisarmos como Sartre, ao elaborar sua filosofia, com base na ontologia fenomenológica depara-se com uma ética deixando tal questão aberta. Considerando tal problema trataremos de analisar a obra *O ser e o Nada*, bem como a conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, como fundamentos para o que queremos ponderar. Entretanto, na construção das análises e argumentos, teremos o apoio de alguns comentadores importantes sobre o tema, como, por

exemplo: Simone de Beauvoir (1908-1986), Francis Jeanson (1922-2009), Arthur Danto (1924), e alguns críticos de Sartre como Emmanuel Mounier (1905-1950), Wilhelmus Luijpen (1922), Bernard-Henri Lévy (1948), assim como bons comentadores brasileiros como Gerd Bornheim (1929-2002) e Paulo Perdigão (1930-2007).

Surgem ao longo da pesquisa alguns temas auxiliares que são fundamentais para se refletir a respeito do problema considerado, como no caso, a crítica à filosofia tradicional, a “reinvenção” de alguns conceitos filosóficos como os de essência, existência, consciência e transcendência, utilizados com uma nova terminologia por Sartre; e ainda, uma crítica a toda forma de primazia de uma filosofia, como o racionalismo, por exemplo, em detrimento de outra, como o materialismo. Tentaremos resgatar, a partir das apreciações existencialistas, a crítica que se faz ao sistema hegeliano e aos sistemas da existência, porque isto nos colocará muito próximos da discussão de Sartre que retoma alguns conceitos filosóficos fundamentais do pai do Existencialismo, e que sabemos ser Kierkegaard, trazendo assim, para a pauta da nossa discussão, a subjetividade (entendida aqui como singularidade e não como assujeitamento), como um dos problemas fundamentais da filosofia.

Compreendendo tais questões ficará mais claro nosso problema e o que significa, de acordo com o pensamento sartriano, afirmar o homem como projeto e abertura, conceitos que apontarão precisamente para a liberdade como questão central constituindo a ontologia da realidade humana e a partir de onde, tentaremos encontrar uma brecha para discutirmos a fundamentação de uma ética como possibilidade.

Perceberemos que a colocação do problema primeiro da subjetividade, isto é, da individualidade, vai costurando nossa pesquisa de modo a podermos transitar entre os conceitos fundamentais do existencialismo sartriano, até ao impasse que ele mesmo se coloca no fim de *O Ser e o Nada* sobre a consideração de uma ética, que apenas nomeia, e muito rapidamente. Por isso, nossa pesquisa pretende discutir de que modo uma ética seria possível no pensamento de Sartre como coroamento dos conceitos fundamentais do seu existencialismo que vão desde a colocação da construção da individualidade, da existência enquanto subjetividade, até a liberdade e suas implicações.

Para tal finalidade, trabalharemos em três momentos distintos, mas interligados do pensamento sartriano, que são: em primeiro lugar, a constituição da subjetividade, o cogito como ponto de partida de sua filosofia; segundo, a ontologia da liberdade e a realidade

humana; e por fim, o resultado dos dois primeiros momentos, que seria a indicação de uma ética possível em seu pensamento, como condição de construção do humano em situação. Por isso dividiremos este trabalho em três capítulos correspondentes às temáticas elencadas acima.

No primeiro capítulo, investigaremos o que é a subjetividade (individualidade) enquanto existência a partir da pergunta antropológica: o que é o humano? Colocaremos em evidência a contribuição da filosofia de Kierkegaard como impulso para a compreensão das vivências mais particulares, singulares e subjetivas do existente, e a partir de onde empreenderemos a crítica ao sistema de Hegel. Essa discussão revelou-se como importante para nós, pois, ela nos apresenta a partir da articulação entre a fenomenologia existencial e o existencialismo sartriano, um modelo de indivíduo capaz de comprometer-se com sua própria vida, se assim decidi-lo.

Essa preleção será feita tendo como apoio a colocação da fenomenologia específica da consciência, do problema do nada, da existência que precede a essência e dá margem para a discussão da liberdade, posta não mais no nível de uma substância apriorística. O homem agora será compreendido como consciência posicional, e por isso, indicaremos muito rapidamente, as considerações de Husserl e Heidegger, via fenomenologia, como contribuições importantes ao pensamento de Sartre. Tudo isso que elucidaremos, há de colaborar grandemente para compreendermos o que virá a ser depois a liberdade para Sartre e de que modo essa concepção está implicada na construção da individualidade.

No segundo capítulo, discutiremos sobre a ontologia da liberdade, cujos fundamentos encontramos em *O Ser e o Nada* e também nas discussões levantadas por Sartre em outros escritos seus, mas também em outras contribuições trazidas por Vergílio Ferreira, e outros comentadores e estudiosos já citados anteriormente. Veremos o que a liberdade significa, o que significam também a temporalidade, a angústia, a má-fé, a transcendência, a facticidade, em resumo a liberdade em seus desdobramentos e articulações.

Trataremos sobre a relação entre angústia e má-fé como antecipação da responsabilidade que pode ser entendida como um componente importante da liberdade e que, de acordo com Sartre acontece na ação livre de escolher, de posicionar-se frente a situações contingentes, particulares, cujos “imperativos” remetem a exigências de caráter absoluto apenas se fundamentados na dimensão de uma consciência singular que os adota. Entretanto,

sendo a liberdade uma questão primordialmente ética tentaremos elucidar, a partir da ontologia fenomenológica, bem como das críticas dos comentadores, como o conceito de liberdade nos orienta para discutirmos e fundamentarmos a possibilidade de uma ética em seu pensamento.

Os dois primeiros capítulos nos fornecerão os elementos necessários para escrevermos o esboço para uma teoria ética fundamentada a partir da ontologia fenomenológica de Sartre. Este esboço será ensaiado no terceiro capítulo desta dissertação. A possibilidade de uma teoria ética em Sartre postou-se aqui como uma moral da ambigüidade, isto é, como uma moral variável e subjetiva, questão que será aprofundada em seu devido lugar, e que já fora discutida por sua companheira de vida e debates filosóficos, Simone de Beauvoir, mas também por críticos da envergadura de Yvan Salzmänn e Bernard-Henri Lévy, pois, esse elemento de ambivalência é o que melhor nos permite falar de ações, de escolhas morais, sem nos perdermos da dimensão inventiva e do caráter de abertura, de falta, que compõe o humano aqui apresentado.

Desejamos com esse trabalho contribuir com o aprofundamento das análises do pensamento de Sartre. Cabe ressaltar que embora tenha grande repercussão no Brasil, carecemos de uma análise mais cuidadosa das argumentações sartrianas para não nos depararmos com afirmações genéricas e repetitivas que pouco explicam seu pensamento, ou até o simplificam demais. O que desejamos de fato é especular e pensar a partir da filosofia sartriana e criar condições para que esse debate continue vivo e atual.

2. A COLOCAÇÃO DO PROBLEMA DA EXISTÊNCIA, DA INDIVIDUALIDADE E DA CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA DE SARTRE: o que é a realidade humana?

Neste capítulo, haveremos de nos deter em parte da produção filosófica de Jean-Paul Sartre, sobretudo nas análises desenvolvidas por ele em *O Ser e o Nada*, bem como em parte de sua produção literária no que for relevante para ressaltar a principal questão deste capítulo, que é saber como a subjetividade, enquanto existência, consciência e individualidade se constitui em seu existencialismo.

Percebemos que um horizonte de significações da realidade humana e do existente concreto nos são oferecidas pelas colocações de Sartre, e faz-se mister dialogar seu existencialismo com a produção de alguns outros filósofos que contribuíram para a discussão sobre a existência humana em um contexto específico de pensamento, onde o humano e sua humanidade, são trazidos para a cena capital do debate filosófico – como no caso de Kierkegaard – e outros que contribuíram para que o existencialismo conjugasse ao seu modo próprio de filosofar, um método que conhecemos como fenomenologia, e aqui, nos referimos a Husserl, entre outros nomes da filosofia existencial, que no seu devido tempo e lugar, aparecerão nesta pesquisa.

O que está realmente em jogo nesta filosofia, isto é, no existencialismo? O que se quer postular, discutir e debater? Em primeiro lugar, uma filosofia como esta, uma filosofia da vida (*lebensphilosophie*¹), atinge em cheio um conjunto de temáticas cujas fontes de sentido não foram esgotadas. A pergunta por aquilo que o homem (ou a realidade humana) é, ainda está longe de ser respondida, e o existencialismo muito contribui para chegarmos a uma compreensão mais ajustada deste ser tão problemático – e por que não misterioso? –, que é o existente em sua singularidade.

Além de Sartre, outros nomes somam-se a uma lista considerável de pensadores que puseram em questão o humano. Por isso, vimos como necessário à colocação deste problema primeiro, que é a existência em sua extensão, em diálogo com alguns nomes importantes da filosofia, tentando encontrar o eco mais profundo de crítica à filosofia tradicional entre outras críticas tecidas pelo existencialismo a todo tipo de sistematização e toda tentativa de

¹ *Lebensphilosophie*, é um termo cunhado por Hannah Arendt para discutir a filosofia da existência, em um artigo intitulado de *O que é filosofia da Existenz?*, e publicado no livro *Escritos políticos* (Cf. ARENDT, 1993, p. 15ss).

esgotamento do sentido da existência. Essa crítica começa com a colocação do problema da essência esvaziada de sua acepção clássica de substrato.

Nesse momento, pensamos na grande contribuição de Husserl para o desenvolvimento ulterior do existencialismo. Se temos uma filosofia como esta, devemos isto também ao pai da fenomenologia e ao seu projeto de reconstrução do mundo pelo viés da consciência, bem como as suas colocações sobre o mundo da vida (*lebenswelt*), pois, precisamente, na fenomenologia, o mundo no qual habitamos e significamos, e a sua reconstrução, “a partir da consciência, igualar-se-ia a uma segunda criação [...] e o mundo não mais apareceria como algo dado aos homens, mas como algo criado por ele” (ARENDT, 1993, p. 17). Já aqui entrevemos a necessidade da responsabilidade que nos vem pela liberdade de construir e significar o mundo, como consciência intencional, tema que será discutido adiante. Vemos que as colocações de Husserl, além de possibilitar um elo de ligação entre uma tradição de filósofos existenciais com o método fenomenológico, acaba por instituir uma filosofia do mundo e do homem, cuja amplitude discutiremos ao longo deste trabalho.

Situar-nos-emos assim, a partir da fenomenologia existencial, no conjunto de críticas desenvolvidas por essa filosofia e que dizem respeito, tanto aos sistemas da filosofia, ao exagero da racionalidade, quanto à valorização de uma determinada corrente, como por exemplo, o materialismo, em detrimento de outra, como o espiritualismo, ou vice e versa, perpassando à crítica ao humanismo clássico, buscando um novo fundamento para este, bem como a superação da compreensão do humano ora como corpo, ora como espírito e sempre como substância.

De acordo com Emmanuel Mounier ² a preocupação de todo existencialismo é o homem enquanto existência. É o resgate do humano em sua existência fatídica e problemática. E, muito embora a existência seja uma questão tematizada por toda a filosofia ³, este conceito, tal qual queremos significar e aplicá-lo aqui “aparece-nos normalmente mais ligado a uma

² Um dos comentadores e críticos mais importantes de Sartre é o filósofo Emmanuel Mounier. Conhecido na França, sobretudo por articular os principais conceitos do existencialismo com uma nova filosofia que conhecemos por Filosofia Personalista, que defende a dignidade da pessoa humana.

³ Na história da filosofia, o conceito de existência fora sempre discutido, ora como *physis*, ou busca da *arché*, do princípio constitutivo de todas as coisas, como na época clássica pré-socrática, ou como relação entre dois mundos: um sensível, outro inteligível, como para Platão, ora como busca por um argumento ontológico resumindo-se na busca pelo conhecimento de Deus, como na era patrística e escolástica do medievo, ou como afirmação e ênfase da racionalidade na modernidade; de modo que, o conceito filosófico de existência sempre foi discutido.

corrente precisa do pensamento moderno”⁴ (MOUNIER, 1963, p. 11) e apresenta uma significação específica, tornando-se, inclusive, o principal conceito da corrente filosófica denominada de existencialismo, que de maneira geral, no seu nascedouro, opõe-se contra o sistema totalizador da filosofia tradicional Ocidental, que tem em Hegel seu maior expoente, de acordo com a crítica de Kierkegaard e de outros filósofos, como o próprio Mounier, por exemplo.

Jacques Collete, especialista nesta temática, afirma que a existência, tal qual abordada pelo existencialismo, significará exatamente, a realidade, o fato, o vivido pelo indivíduo, não aos moldes da totalidade, “não ao cabo de uma dedução engenhosa ou de uma audaciosa construção, mas tal como se oferece a simples descrições, embora complexas” (COLLETE, 2009, p. 12) e, nisto, se aproxima da crítica que o próprio Kierkegaard faz a Hegel, como veremos adiante. Essas descrições do existencialismo devem ser tais que possam ser aplicadas à compreensão da existência do homem, significando seu ser subjetivo, sua existência singular e sua existência.

Com a colocação da problemática geral do existencialismo, cujos comentadores⁵ concordam que é pensar a existência em sua singularidade, encontramos algumas críticas ao sistema tradicional da filosofia. A partir dessa constatação do problema do existencialismo, e tomando por base mais uma vez os argumentos de Mounier, vemos surgir algumas acusações feitas à filosofia tradicional, e a primeira delas é a de que a filosofia esqueceu o homem, pois, a sabedoria universal, via racionalidade, procurou esvaziar o mundo da presença do humano como existência, exatamente no momento que tentou encaixá-lo dentro de um arquétipo de saber, em um sistema esgotante e totalizador. A partir do momento que se aprisiona uma categoria como a existência dentro de um sistema, a filosofia perde-se do humano, e de suas dimensões mais próximas. E isto percebemos na defesa de Mounier quando este escreve:

Este mundo, onde nenhuma existência, com a sua opacidade, a sua singularidade, a sua espontaneidade imprevisível e inesgotável, resistia à redução crítica, abria para a filosofia uma tentação, a que sempre foi

⁴ O termo *moderno*, utilizado por Mounier, refere-se à produção da filosofia contemporânea de acordo com a divisão didática que fazemos da história da filosofia. Ele está se referindo a Kierkegaard e a um conjunto de filósofos posteriores a ele, como Marcel, Jaspers, Heidegger, Sartre, entre muitos outros, que são apontados como filósofos contemporâneos.

⁵ Alguns desses comentadores são Mounier, Jaspers, Luijpen, Ferreira e Ranson Gilles, entre muitos outros.

sensível: podia sistematizar-se. E os filósofos cederam. Neste aspecto, todos convergem para aquele que construiu a catedral definitiva: Hegel. Tudo o que é real é racional, tudo que é racional é real. A classificação banuiu o mistério, o professor destronou o herói e o santo (MOUNIER, 1963, p. 22).

De acordo com o que vimos no fragmento anterior, reconhecemos que o homem enquanto existência não deveria ser classificado ⁶ e nem a palavra dita sobre ele, esgotar seu sentido; pois, nem uma causa última ou primeira pode ser encontrada para ele, afinal, do humano temos apenas uma indicação e seu ser continuará a ser “mistério”, algo que nos envolve numa atmosfera de espanto e curiosidade, e sua existência continuará sendo pura gratuidade e abertura, assim como deve ser o discurso da filosofia para não findar-se ⁷. Afinal, uma filosofia que esgota seu campo de especulação, deixa de ser busca pela sabedora para ser encontro desta, portanto, fim da filosofia.

A segunda acusação crítica que encontramos no existencialismo em relação à filosofia tradicional, de acordo com Kierkegaard e Ranson Gilles é a de que se privilegiou durante muito tempo o idealismo da racionalidade em detrimento da individualidade concreta. Ao escrever palavras tais como “em termos muito gerais poderíamos caracterizar este pensamento como uma reação da filosofia do homem contra o excesso da filosofia das idéias e da filosofia das coisas” (MOUNIER, 1963, p. 11), este comentador toca num ponto importante tratado pela fenomenologia existencial, que é a antiga discussão sobre a divisão do pensamento entre monismo espiritualista e monismo materialista, na perspectiva de superação desta dicotomia que, de acordo com Luijpen, deve ceder lugar para uma síntese, pois, “quando procuramos penetrar na história do pensamento, temos que constatar que a tentativa de dizer o que é o homem termina na procura de um penoso equilíbrio” (LUIJPEN, 1973, p. 32), entre as concepções materialistas e espiritualistas. Tal equilíbrio se ensaia com o reconhecimento do homem como existência, de sua afirmação como subjetividade encarnada no mundo e não como objeto ou coisa simplesmente.

Percebemos ainda que, via fenomenologia, poderemos “valorizar a realidade que materialistas e espiritualistas viram, sem, contudo, cair na unilateralidade desses dois

⁶ Utilizamos este termo no sentido daquilo que, ao ser classificado, esgota-se, perde o sentido, pois este já foi dito.

⁷ Esta afirmação, embora comprometedora, quer expressar a diferença absoluta que existe entre o saber filosófico, que acontece como novidade frente à curiosidade e ao espanto experimentados no próprio desenrolar da existência e contrapondo-se aos saberes fechados em resultados objetivos, como por exemplo, o saber científico.

sistemas” (Idem), para não permitir a preeminência da teoria do conhecimento sobre as colocações acerca do existente, visto que, como uma das contribuições do existencialismo para a filosofia contemporânea, a segurança e a certeza do conhecimento – frutos da razão! – são postas em xeque em favor de uma existência que coloca-se a si mesma em questão, enquanto absurdo, enquanto desconhecido, pois, o existir concreto não advém do conceito ou da essência, como algo dado e acabado, mas aquele que existe, é ele mesmo, o conceito e a essência, pois é ele que se faz, como processo, continuidade.

O existente concreto não é fruto de um momento do absoluto. Kierkegaard faz essa crítica. Essa colocação juntamente com a proposta da fenomenologia, concede a Sartre os elementos indispensáveis do seu existencialismo, que fundamentarão sua filosofia sobre o cogito, um cogito concreto, esvaziado do substancialismo e uma subjetividade como consciência intencional significadora do mundo. Portanto, a crítica de Kierkegaard a Hegel é a matriz do existencialismo, não só o sartriano, mas de todos os existencialismos, pois, em primeiro lugar:

É no momento em que a decadência do sentimento da existência atinge na filosofia de Hegel essa espécie de majestoso e crepuscular triunfo, que surge um desses profetas que, de tempos a tempos, se ergue na história para dizer: Não! O não de Kierkegaard, no fim da experiência, corresponde ao não que Pascal opunha às primeiras tentativas dela, “Não pode haver sistemas da existência” (MOUNIER, 1963, p. 22).

Contrapondo-se ao sistema hegeliano, o pai do existencialismo ⁸ aborda uma das questões que consistirá na base epistemológica da filosofia sartriana que é a afirmação de que o que existe, de fato, só tem um sentido porque a verdade está na subjetividade, na particularidade do vivido e no que é experimentado existencialmente por um ente singular; portanto, esse sentido que se busca não se encontra na razão abstrata absoluta e superior ao homem, como queria Hegel.

Paulo Perdigão, especialista brasileiro na filosofia de Sartre, afirma que Kierkegaard denuncia que a vida de um homem “experimentada subjetivamente com suas paixões e sofrimentos, não pode ser absorvida por uma ideia universal, nem pode ser compreendida ou

⁸ Ao contrário do que afirmam a maioria dos manuais de filosofia o pai do existencialismo é Kierkegaard e não Sartre. Este recebe apenas o título de ser o mais entusiasta entre os seus defensores e propagadores.

assimilada por um sistema de ideias exterior a ela” (PERDIGÃO, 1995, p. 34). Por isso, reconhecemos que a compreensão das questões da vida e do mundo só tem sentido porque afetam a pessoa particularmente, de modo determinado, específico, singular, transformando-se em questionamento particular que se dirige à busca pelo sentido da existência⁹.

Podemos afirmar que o problema da subjetividade moderna, inaugurada com Descartes é reelaborado por Kierkegaard a partir do momento em que este procura demonstrar que os verdadeiros problemas da filosofia são aqueles que demandam um questionamento individual e um modo particular de compreensão sobre essa situação existencial no mundo; pois, quando o existente pergunta a si mesmo pela realidade, “não pergunta em vão. Não procura *A verdade*, uma verdade impessoal e indiferente para todos, mas, numa promessa de universalidade, indubitavelmente viva, a sua verdade, uma verdade que corresponda as suas aspirações, preencha suas expectativas, resolva seus problemas” (MOUNIER, 1963, p. 23. Grifo do autor). Por essa razão, também Ranson Gilles afirma que Kierkegaard buscou reintegrar o indivíduo à filosofia como sendo seu problema fundamental e “*como a raiz mais profunda da existência*” (GILLES, 1989, p. 6. Grifo nosso).

Sabemos que para Kierkegaard a existência é uma tensão em direção ao indivíduo, ao sujeito, estes como categorias essenciais da existência, de modo que não podemos pensá-la sem que o indivíduo lhe sirva de centro e referência. De acordo com Luijpen “o sujeito é, na verdade, incontestável, mostrando certa precedência, certo primado em relação ao mundo das coisas” (1973, p. 37) e, toda percepção de mundo, da facticidade, do existir, só têm sentido a partir daquele que vive, que experimenta e percebe a própria realidade por sua subjetividade, pois, “de que vale conhecer a assim chamada verdade objetiva, se ela não tiver nenhum efeito na existência concreta e integrada de cada indivíduo particular?” (GILLES, 1989, p. 7).

Ao discutir o que é a filosofia da existência, e comentar a filosofia de Kierkegaard, a filósofa política Hannah Arendt, que também utiliza o termo condição humana nos tempos contemporâneos, assim como Sartre o utiliza para referir-se ao humano, diz que a existência que somos é a única coisa de que podemos estar completamente seguros e que “a tarefa do homem é tornar-se subjetivo, um ser conscientemente existente que perpetuamente compreende as implicações paradoxais de sua vida no mundo” (ARENDT, 1993, p. 24).

⁹ “Perguntava-se Kierkegaard: que me interessa admitir, como fez Hegel, que os conflitos das ideias através da história conduziram um dia ao Saber Absoluto, à perfeição da razão humana, à eterna glória do Espírito, se essa esplendorosa era virá no final dos tempos, enquanto eu só reconhecerei minhas dores e alegrias, e o enigmático silêncio da morte?” (PERDIGÃO, 1995, p. 34).

Portanto, tudo converge para o indivíduo, que experimentando e problematizando sua realidade, elabora todas as questões realmente importantes da sua vida. Tudo o que pode ser pensado, só é de fato apreendido subjetivamente, como uma experiência íntima, no sentido de irrepetível, porque, como coloca mais uma vez Arendt “o universal, com o qual a filosofia até então estivera ocupada na tarefa do conhecimento puro, deve ser trazido para uma relação real com o homem” (Idem). Tocamos assim, mais uma vez, na preocupação fundamental do existencialismo: o indivíduo concreto elevado ao nível de elemento central do pensamento filosófico ou como seu principal problema.

As reflexões antecedentes acerca do conceito de existência, exigem de nós, nesse exato momento, uma colocação a respeito do que é a existência, a partir do modo como o filósofo Heidegger considerou. Suas discussões aproximam-se por vezes das alterações existencialistas – embora ele mesmo não seja existencialista. Na *Carta Sobre o Humanismo*, este filósofo apresenta o humano como *ek-sistente*, colocando a essência do homem como modo humano de ser, “pois, apenas o homem, ao menos tanto quanto sabemos, nos limites da nossa experiência, está iniciado no destino da *ek-sistência*” (HEIDEGGER, 2005, p. 24).

De acordo com esse filósofo, o humano não é mais um ser no meio dos seres, um ente no meio de entes, não está jogado no mundo, mas é ser-no-mundo¹⁰. Há uma clara distinção entre o homem e os demais seres vivos. O humano é mais que relatórios científicos e históricos sobre sua constituição e sobre suas atividades. Logo, vemos uma crítica fundamental ao biologismo e a toda estrutura do materialismo científico, que pretende explicar o homem como objeto e/ou coisa. Isso é indicado pelo próprio Heidegger ao escrever que:

O corpo do homem é algo de essencialmente diferente de um organismo animal. O erro do biologismo não está superado quando se junta ao elemento corporal do homem a alma e à alma o espírito e ao espírito o aspecto existencial, pregando ainda alto como até agora o apreço pelo espírito, para, afinal, deixar tombar tudo de volta na vivência da vida, admoestando-se ainda, com a ilusória segurança, que o pensar destrói, pelos seus conceitos rígidos, o fluxo da vida e que o pensar do ser deforma a existência (HEIDEGGER, 2005, p. 24).

¹⁰ Sartre, ao abordar a questão da má-fé, faz uma colocação muito próxima do que Heidegger expressou na *Carta Sobre o Humanismo* ao utilizar a expressão ser-no-mundo. Sartre escreve que: “não posso dizer que sou quem está aqui nem que não o sou, no sentido em que se diz ‘o que está em cima da mesa é uma caixa de fósforos’: seria confundir meu ‘ser-no-mundo’ com o ‘ser-no-meio-do-mundo’” (SN, p. 107).

As colocações de Heidegger apresentam uma compreensão do humano que não pode ser esgotada com análises científicas, pois, têm por base reflexiva a fenomenologia existencial, através da qual, temos apenas uma indicação do humano, como propõe também Sayão ¹¹ em *Faces do Humano*. Lembremos que não é a ciência que faz ou constitui o homem, mas o homem que a elabora e realiza. Portanto, a essência do homem ¹², sua quididade, não pode ser explicada pelas ciências, pois não é um dado observável, nem mensurável, como Heidegger coloca bem ao escrever que “o fato de a Filosofia e a química fisiológica poderem examinar o homem como organismo, sob o ponto de vista das Ciências da Natureza, não é prova de que neste elemento ‘orgânico’, isto é, de que no corpo explicado cientificamente reside a essência do homem” (Idem). Contudo, a crítica de Heidegger não se concentra apenas sobre a ciência, mas sobre todo projeto metafísico da filosofia que esquecendo o Ser, procura compensar esta falta agregando valores e conceitos – tais como os de uma alma imortal, de faculdades racionais, do caráter de pessoa única, entre outras coisas – à “essência” do homem, buscando com isso a supressão da lacuna acerca do tema da *ek-sistência* como essência da realidade humana.

Outro elemento importante para esta discussão é a distinção que Heidegger faz sobre a diferença entre existência – no sentido de todas as coisas e suas existências, sua realidade efetiva – e a *ek-sistência*, conceito este aplicado à existência do homem. Apenas ao homem podemos referir que ele *Ek-siste*. Neste caso, o ser humano existe de modo completamente diverso das demais realidades: ele pode problematizar sua existência!

Parece-nos que, apesar das colocações de Heidegger e outros filósofos, como Darwin (1809-1882), Marx (1818-1883), Plessner (1874-1928), Gehlen (1904-19176), entre outros ¹³,

¹¹ Sandro Cozza Sayão é doutor em filosofia e professor do departamento de Filosofia da UFPE. Participa como membro do Comitê de Direitos Humanos Dom Hélder Câmara. Engajado no Núcleo de Ciência e Cultura de Paz, contribuindo grandemente com a filosofia e a educação, articulando conceitos específicos do universo filosófico com a vida em seu acontecer mais gratuito e imediato.

¹² Isto é, sua *ek-sistência*, afinal, o existencialismo contrapõe-se ao termo *essência* em seu sentido clássico, entendido como natureza, ou substrato humano, isto é, como característica definitiva que iguala os seres, ou como aquilo que não muda de um para outro. Portanto, ao utilizar o termo *essência* aqui, sempre nos referimos à dimensão existencial do homem, como abertura e projeção.

¹³ Estes filósofos apresentaram uma contribuição significativa para a antropologia filosófica: Marx, ao colocar que o homem modifica e gera seu mundo com sua relação de trabalho, produzindo em última instância a si mesmo; Darwin ao colocar que o homem nada mais é do que uma evolução das espécies, provindo de animais ancestrais; Plessner afirmando que o homem tem um nível superior aos animais porque a centralidade da existência é algo consciente para ele; Gehlen que à semelhança de Scheler acredita na abertura do homem frente ao mundo, por sua capacidade de aprendizado e percepção, contribuíram com as discussões mais atuais da antropologia filosófica.

sobre a diferença entre os homens e os demais seres vivos, continua complexa a distinção entre eles, por possuírem “conosco o parentesco mais próximo” (HEIDEGGER, 2005, p. 27), que é a vida!

Outro filósofo, a saber, Max Scheler, que se destaca no cenário filosófico por suas reflexões antropológicas, na sua obra *A Posição do Homem no Cosmos*, caminha na mesma direção do Heidegger de afirmar que a vida é o ponto mais próximo entre homens e animais, mas, distingue-se deste, ao dizer que, o Espírito, enquanto Autoconsciência, Abertura de Mundo e Pura Atualidade, atrelados ao conceito de Pessoa como centro ativo no qual esse Espírito aparece, haverão de radicar a diferença primordial entre o homem existente e as demais existências. A este respeito o próprio Scheler escreve que:

Os gregos já afirmavam um tal princípio e chamavam-no “razão”. Nós preferimos usar uma palavra mais abrangente para aquele X, uma palavra que certamente abarca concomitantemente o conceito de “razão”, mas que, ao lado do “pensamento das ideias”, também abarca concomitantemente um determinado tipo de “intuição”, a intuição dos fenômenos originários ou dos conteúdos essenciais, e, mais além, uma determinada classe de atos volitivos e emocionais tais como a bondade, o amor, o remorso, a veneração, a ferida espiritual, a bem-aventurança e o desespero, a decisão livre: a palavra “espírito”. E designamos “pessoa” o centro ativo no qual o espírito aparece no interior das esferas finitas do ser, em uma diferença incisiva em relação a todos os centros vitais funcionais que, considerados por dentro, também chamam centros “anímicos” (SCHELER, 2003, p. 35s).

O que nos separa radicalmente de outras existências no dizer de Heidegger, é nossa essência ek-sistente. Já para Scheler é a categoria do Espírito e suas implicações; ambas as considerações, apontam para uma questão central: o homem é o único ser vivo que pode problematizar sua existência! Esta problematização da existência é o centro das discussões existencialistas.

Como sabemos, falamos em essência aqui, unicamente pelo fato de que este termo recebe uma nova acepção no existencialismo, e também a partir das colocações de Heidegger, como vimos anteriormente, pois, “a ek-sistência, pensada extaticamente, no ser do homem, não coincide, nem quanto ao conteúdo, nem quanto à forma, com a existência” (HEIDEGGER, 2005, p. 28), nem com a essência, pois, ek-sistir é expor-se na verdade do ser, e o termo ek-sistir responde à questão sobre a essência do homem, daquilo que ele é no destino da verdade, e nunca como realidade efetiva, ou actualitas, de acordo com uma

compreensão medieval da existência. Ou seja: o homem não possui um dado que o qualifique e o feche em uma colocação definitiva, como veremos adiante.

Essa abordagem do homem como *ek-sistência* (existência), é influência constatada do pensamento de Heidegger sobre Sartre. Ela nos diz ainda que o humano está presente no mundo de forma criativa, livre e responsável, não mais fadado ao jugo de uma essência *apriorística*, mas como existência que precede toda essência; portanto, já em Heidegger, colheremos dos frutos mais importantes para a elaboração do existencialismo sartriano que são a compreensão do humano como ser-no-mundo, como abertura e projeção, isto é, como projeto livre.

Retornamos aqui à questão de que o homem enquanto existência, é este ser que se questiona, é questionado e é a própria questão. Como colocação da pergunta, o humano mesmo é o problema. Simone de Beauvoir, uma das melhores estudiosas, intérpretes e comentadora da filosofia de Sartre, coloca que, em primeiro lugar, o homem é questão para si mesmo, pela ambigüidade que o compõe: “essa trágica ambivalência pela qual o animal e a planta apenas passam, o homem a conhece, ele a pensa” (2005, p. 13), isto é, ele a problematiza. Dito de outra forma, o homem está questionando-se a si mesmo em seu próprio ser, em sua própria tessitura. O ato de questionar, a pergunta que o homem faz a si mesmo, nos lançarão depois ao problema do *Nada*, abordado por Sartre em *O Ser e o Nada*.

De acordo com o existencialismo, e com o que os especialistas nessa corrente colocam, todos os problemas que compõem a existência são sempre individuais. Por isso, voltamos mais uma vez às colocações de Kierkegaard, que declarou que a individualidade ou a existência, são as categorias primordiais da filosofia e, se houver um sentido no saber filosófico, este se deve ao fato de uma subjetividade que existe, pensa e significa o mundo: a subjetividade é a verdade, dirá ele. Aos olhos de Kierkegaard são os problemas existenciais que concedem sentido à filosofia, porque eles dizem respeito ao homem e o coloca em busca da resposta para a questão fundamental sobre o que ele mesmo é. Por isso “é preciso que o pensamento se faça carne, carne de existência, e, em cada homem, carne da sua existência” (MOUNIER, 1963, p. 23).

Podemos ver claramente que o existencialismo é uma tentativa de responder a pergunta filosófica: o que é o homem? E tenta respondê-la a partir dele mesmo, como questão central. Isto vai direcionar nosso pensamento e nossa compreensão acerca do humano, não

mais concebido como portador de uma natureza humana e uma essência determinada, mas como portador de uma condição ou realidade humanas, que não o colocam fechado, visto ser a existência um processo, uma dinamicidade, como coloca Luijpen (1973, p. 183).

É interessante notarmos como aqui a questão da existência toca exatamente num contexto de discussão entre materialismo e idealismo. Não estamos mais nem na fronteira da condição biológica que explica o homem a partir da concretude das estruturas orgânicas, como vimos páginas atrás com a crítica de Heidegger, e nem estamos mais à deriva em projeções idealistas que nos desaterram, como em Kant, onde a antropologia vem para criar pontes com um ente idealizado, puramente racional. A esse respeito Luijpen defende que, diferentemente das coisas, o homem não pode ser encarado como resultado de processos e forças biológicas, nem mesmo como substância afirmada pelo racionalismo. Só podemos falar em liberdade existencial porque o homem é completamente diferente, em sua estrutura, daquilo que as ciências colocam: “o modo como as várias ciências costumavam pensar a respeito do homem, considerando-o como resultado de” (LUIJPEN, 1973, p. 183), faz com que o homem tenha sido visto até então “de fato como uma coisa, visto que é de uma coisa que se pode afirmar em sentido estrito ser ela o resultado de processos e forças” (Idem).

Sabemos que o existencialismo não emite uma palavra definitiva sobre a existência, mas, busca a partir dela, horizontes de significação, procura encontrar uma luz de compreensão que lançada sobre a realidade humana no mundo, permita uma aproximação e um entendimento parcial, porém profundo, dessa mesma realidade, como sugere a próxima citação:

Assim o nosso projeto fundamental de existência, esse modo de agarrar os homens e a vida que dirige todas as nossas tentativas é plenamente vivida por nós: e contudo não é nem clara nem originalmente conhecido por nós. Existe em nós, segundo expressões de Barres, como mistério em plena luz, como essas ideias que nos animam e orientam e que um dia reconhecemos graças a uma leitura em que lhes achamos à expressão com que as não conseguíamos revestir (MOUNIER, 1963, p. 42).

Em síntese, dedicamos este primeiro tópico da dissertação a um levantamento sobre as influências que orientaram a produção filosófica de Sartre, muito embora saibamos que muitas outras contribuições não puderam ser apresentadas aqui. Foi do nosso interesse, ressaltar a colocação do problema da subjetividade, problema este reivindicado com pujança

por Kierkegaard, contrapondo-se ao idealismo absoluto de Hegel; mas também o problema da existência discutido por Heidegger, e as inflexões antropológicas mais atuais, pois, de acordo com a colocação desses dois filósofos e da antropologia contemporânea, os problemas centrais do existencialismo sartriano, e os fundamentos para discutirmos a problemática da nossa dissertação se fazem presentes.

2.1 A Fenomenologia da consciência e o problema do Nada

Jean-Paul Sartre, ao lado de outros nomes da filosofia contemporânea, entre eles, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas, Emmanuel Mounier, por exemplo, discutiram abertamente sobre a condição da realidade humana, conferindo-lhe um novo significado. Podemos encontrar uma dessas significações sobre o humano também no pensamento de Sartre a partir dos resultados obtidos com a articulação entre a ontologia e a fenomenologia feita por ele em *O Ser e o Nada* ¹⁴. Com Sartre a existência passa a ser elucidada como consciência e como nada.

É interessante notarmos que a consciência é uma das questões centrais do *corpus teórico* da filosofia de Sartre. Em primeiro lugar este filósofo assume a consciência como intencionalidade, para radicar em suas afirmações uma relação de transcendência entre ela e o mundo. A consciência, podendo distanciar-se daquilo que é, das coisas que são, assume em si o caráter nadificador de não ser o que é e ser o que não é, pois, “a negatividade está instalada no coração da consciência, constituindo o seu fundamento e o seu ser: é uma perpétua nadificação, uma dimensão de fuga” (LIMA, 2009, p. 17).

No ensaio chamado *La Transcendence de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*, Sartre apresenta uma concepção diferenciada da compreensão clássica de consciência ¹⁵. Esta não é mais constituída por uma dualidade, mas, por sua radical diferença dos entes, isto é, dos objetos que estão postos fora dela, e também por seu caráter nadificador, como bem coloca Lima ¹⁶, ao escrever que:

A consciência por ser aquilo que é, tem necessariamente de ser outra coisa distinta dela; mas, não existe uma dualidade entre consciência e o objeto, no sentido de que a consciência seja uma entidade que se dirige para outra entidade; pelo contrário, a consciência não é e só é algo, na medida em que se torna objeto (LIMA, 2009, p. 19).

¹⁴ É importante deixar claro que Sartre faz uso do método descritivo da fenomenologia, muito antes de escrever a obra em questão, isto é, *O Ser e o Nada* (1943) e a discussão sobre a existência como consciência em seu pensamento passa a ser elucidada. Basta conferirmos as obras *A Imaginação* (1936) e mesmo *A Náusea* (1932), que, apesar de ser um escrito literário, deixa ver a todo momento, uma descrição fenomenológica da intencionalidade da consciência transcendendo-se rumo ao mundo.

¹⁵ Na concepção clássica a consciência era entendida como uma espécie de receptáculo, uma caixa, por exemplo, onde as imagens e as sensações se agrupavam.

¹⁶ Lima é um dos grandes pesquisadores e debatedores acerca da filosofia sartriana no Brasil, com obras publicadas sobre o assunto. Atualmente é professor de filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

A antiga dualidade sujeito-objeto, na qual a discussão sobre a consciência esteve encerrada, graças ao cartesianismo e uma considerável Teoria do Conhecimento moderna, cede lugar a uma relação diferenciada, de proximidade e reciprocidade entre consciência e objetos da consciência, agora encarados como fenômenos a serem descritos, graças a Husserl e à invenção da Fenomenologia. Essa relação, agora intencional, supera os dualismos¹⁷. De tal forma que a consciência não é mais entendida como um absoluto substancial, segundo uma compreensão clássica, como alguma coisa de pronta e acabada, mas agora como nada-nadificador, como posicionamento e intencionalidade.

Na mesma direção dessas afirmações, sobre uma nova compreensão de consciência, Sayão aponta em *Sobre a leveza do humano: um diálogo com Heidegger, Sartre e Lévinas*, que o *cogito*, que no caso de Sartre pode ser entendido como o núcleo da consciência, não pode ser confundido com uma substância, com um substancialismo, e mesmo em Sartre, se percebe um “esforço por extrapolar os limites da relação dual entre sujeito e objeto” (SAYÃO, 2006, p. 11). Diferentemente de Descartes que separou a realidade humana em duas substâncias, uma pensante (*res cogitans*) e outra corpórea (*res extensa*), Sartre argumenta em favor da existência humana enraizada em uma objetividade (representada pela facticidade) e uma subjetividade que dão lugar a uma compreensão fenomenológica e simultânea da relação entre dois pólos distintos do ser: a relação entre ser-Em-si e ser-Para-si.

Essa relação nos coloca diante do papel da consciência e daquilo que ela é. Ao mesmo tempo, nos sugere a pergunta: por que a obra de Sartre – *O Ser e o Nada* – tem como fundamento uma ontologia fenomenológica?

De acordo com Yvan Salzmann¹⁸, no livro *Sartre et L'authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque*¹⁹, para Sartre a consciência é descrita segundo uma fenomenologia específica, que se dá a partir dos meandros da articulação entre a consciência

¹⁷ De acordo com Sartre os dualismos exterior/ interior; ser/ aparecer; potência/ ato; essência/ aparência, não encontram mais legitimidade na filosofia e são substituídos pelo possível dualismo finito/ infinito, porque, “a aparição, finita, indica-se a si própria em sua finitude, mas ao mesmo tempo, para ser captada como aparição-do-que-aparece, exige ser ultrapassada até o infinito” (SN, p. 47).

¹⁸ Yvan Salzmann, de nacionalidade francesa é escritor e crítico de arte. Comentarista das obras de Sartre, existencialismo, temas éticos e políticos.

¹⁹ Não há tradução desta obra para o português. De um modo geral, ela trata sobre a moral da ambigüidade sugerida pela autenticidade e descrita a partir da fenomenologia da consciência e da ontologia da liberdade.

dirigida ao objeto, a colocação do problema da origem do *nada* e da ideia fundamental da fenomenologia husserliana, que é a intencionalidade.

Embora pareça simples esta colocação de uma fenomenologia específica da consciência na filosofia de Sartre, haverá sempre uma não pequena dificuldade na interpretação de sua filosofia pelos modos livres, e por vezes truncados com os quais Sartre interpretou certos pensadores e autores da fenomenologia, como aponta Salzmann: “Nós temos desistido de estudar por si mesma a maneira particular com a qual Sartre foi ‘treinado’ para explicar um certo número de filosofias, que ele interpreta e utiliza de um modo muito livre”²⁰ (S/A, p. 18). Portanto, a proposta da fenomenologia Sartriana, a partir do método fenomenológico de Husserl, sua interpretação particular de Heidegger, por exemplo, apresenta diferenças inéditas que precisam ser consideradas. Muitas vezes as colocações de Sartre não apresentam a problematização necessária, isto é, um desdobramento, uma explicação mais detida, como se as questões apresentadas por ele fossem evidentes e independentes por si mesmas e prescindissem de uma explanação mais detalhada.

À parte essas questões, o que importa saber é que, influenciado pelas indicações de Raymond Aron sobre a fenomenologia²¹ e a leitura do livro de Lévinas intitulado de *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*²², Sartre encontra o método que lhe possibilitará a articulação entre a filosofia e o vivido (*Le Vecu*), que resultará em seu existencialismo. Sartre perseguiu avidamente a possibilidade de fazer uma filosofia que ao mesmo tempo partisse de uma especulação e admitisse a concretude do mundo, como escreve Beauvoir: “Sartre queria ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar a um só tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós” (1984, p. 138). E isto é confirmado pelo próprio Sartre quando escreve que:

²⁰ “nous avons renoncé à étudier par elle-même la manière particulière dont Sartre a été “forme” par un certain nombre de philosophes qu’il a interprétés et utilisés de manière très libres” (Trad. Livre).

²¹ É notável em toda biografia sobre Sartre o relato do encontro casual dele com a fenomenologia: quando Simone de Beauvoir, Raymond Aron e ele encontravam-se como bolsistas no Instituto Francês, em Berlim e, à noite, tomando coquetel de abricós no *Bec du Gaz*, na rua Montparnasse, Aron dirige a Sartre as seguintes palavras: “estás vendo, meu camaradinho, se fosses fenomenologista, poderias fazer filosofia desse copo e isso seria filosofia”. Esta passagem encontra-se tanto nas memórias escritas por Simone de Beauvoir, publicadas em 1963 com o nome de *A Força das Coisas*, quanto nas biografias de Annie-Cohen Solal, intitulada de *Sartre: uma biografia*, na p. 136, quanto na biografia chamada Sartre e Simone de Beauvoir tête-à-tête: de Hazel Rowley, na p. 72. Vimos como importante a citação deste fato aqui, pois, a partir disso, Sartre encontrará a base que lhe faltava para realizar a filosofia que sempre desejou: uma filosofia da vida concreta.

²² Conta-se a esse respeito que, na mesma noite em que Aron fez seu comentário sobre a fenomenologia, Sartre comprou o livro de Lévinas referido acima e o folheou às pressas, demonstrando com isso uma certa familiaridade com o tema, como se ela já conhecesse ou soubesse do que tratava a fenomenologia. Sobre isso ver Beauvoir, *A força da Idade*, p. 132 a 135.

Longe de abstrair certas qualidades partindo das coisas, é preciso ver, ao contrário, que a abstração, como modo de ser originário do Para-si, é necessária para que haja em geral coisas e um mundo. O abstrato é uma estrutura do mundo necessária ao surgimento do concreto, e o concreto só é concreto na medida que ruma ao seu abstrato e se faz anunciar, pelo abstrato, aquilo que é: o Para-si é revelador abstrativo em seu ser (SN, p. 257s).

Portanto, o dado material e o dado espiritual convivem como constituintes de uma mesma face e ilustram também a superação dualística entre essas realidades.

No caso da Fenomenologia, nomeadamente, Sartre colhe de sua contribuição uma orientação geral e alguns temas fundamentais, como por exemplo, a relação dos homens com as coisas, ou com o mundo da vida (*lebenswelt*), tema que foi explorado nas páginas do romance *A Náusea* e depois retomado filosoficamente em *O Ser e o Nada* com a apresentação dos termos filosóficos Em-si/ Para-si; a colocação da consciência como intencionalidade, portanto, como sendo *nada*, e por isso mesmo, como transcendência de si rumo às coisas. De acordo com Ferreira, comentador lusitano da filosofia sartriana, “o objetivo geral e imediato da fenomenologia era garantir ao pensamento uma rigorosidade e uma segurança inabaláveis” (FERREIRA, 1961, p. 15). É com esse objetivo, então, que Sartre quis instituir uma filosofia tão rigorosa quanto à fenomenologia e por seu intermédio, voltar o seu campo de especulação para o mundo, para as coisas, em sua relação com a consciência do homem, pois, de acordo com Salzmann, desde os primeiros escritos de Sartre o homem é entendido como consciência do mundo e dele mesmo: “desde os seus primeiros escritos filosóficos, Sartre acredita que o homem é uma consciência existente e está consciente do mundo e de si mesma” ²³ (SALZMANN, S/A, p. 19).

Já encontramos a relação entre a fenomenologia e o existencialismo sartriano. Aquela permite a Sartre assentar sua filosofia sobre bases seguras. A consciência é o próprio nada, por isso, transcende-se rumo às coisas, confere-lhes significados, que não são fechados em si, pois, podem ser nadificados e ressignificados de acordo com o movimento próprio da consciência. É isto que argumenta Ferreira ao dizer que na trama que se estabelece entre o homem e as coisas, a consciência tem um papel definidor:

²³ Dès ses premiers écrits philosophiques Sartre considère que l’homme est un existant conscient; il est conscience du monde et de lui même” (Trad. Livre).

Se na realidade co-nascemos com o mundo, se desde a hora mais remota, numa ligação com o mundo, se implica que o visemos intencionalmente, que o entendamos, que estabeleçamos com ele uma estrutura-base de ordenação, de significação, concluiremos que efetivamente nós nele nos orientamos por uma rede de sentidos, por uma verdadeira trama de juízos que não tematizamos, que não formulamos explicitamente, que são, em suma, juízos antepredicativos. E este é [...] o fundamento da verdade, nomeadamente dos princípios lógicos. Se ter consciência é ter consciência de algo, significa isso que, no visarmos o que nos rodeia, nós implicamos o imediato conhecimento disso, a sua ordenação, as correlações que aí se envolvem (FERREIRA, 1964, p. 20).

Este comentador está afirmando com isso que o elo de ligação entre o existencialismo sartriano e a fenomenologia é a consciência intencional como doadora de sentido à realidade²⁴. Por isso podemos dizer que o ponto de partida do existencialismo é a relação entre a consciência intencional e o mundo²⁵. É interessante observar que esta afirmação nos remete para a discussão a respeito do cogito cartesiano, que será resgatado por Sartre, porém revestido de uma nova significação.

Contudo, antes de nos colocarmos a respeito do cogito, voltemos ainda às colocações de Salzmann sobre a fundamentação da fenomenologia específica da consciência. É necessário reconhecermos que a origem do *nada* assenta-se sobre a consciência, pois, é a partir dela que um novo componente do real surge, isto é, o não-ser. É isto que Sartre defende quando escreve que “é ainda o não-ser que vai circunscrever a resposta: aquilo que o ser será vai se recortar necessariamente sobre o fundo daquilo que não é” (SN, p. 46).

Na ontologia fenomenológica acerca do nada, Sartre partirá do questionamento acerca do ser da negação e chegará a variados resultados. Um dos mais importantes e cruciais para nós é o de que o *nada* vem ao mundo pela realidade humana, que como já vimos, é também a consciência. A este respeito Sartre faz o seguinte questionamento: “se o nada não pode ser concebido nem fora do Ser, e, por outro lado, sendo não-ser, não pode tirar de si a força

²⁴ “Em face da matéria insignificante, de um mundo sem significação, o homem levanta-se como de algum modo o seu criador – e aqui um elo de ligação da Fenomenologia com o Existencialismo (FERREIRA, 1964, p. 27).

²⁵ “Deste modo, o primeiro conceito a fixar na fenomenologia, o fio condutor de todas as operações fenomenológicas, o dado basilar em que se implicam todas as conseqüências a esclarecer ulteriormente, é o que se implica na chamada intencionalidade. A formulação elementar desta ‘intencionalidade’ é a que se explica no princípio de que ‘toda consciência é consciência de alguma coisa’. Antes de mais nada, porém, anotemos que esta fórmula genérica engloba muitas outras situações, e nós poderíamos pois, desdobrá-las em fórmulas paralelas como a de que ‘todo amor é amor de alguma coisa, ou ‘todo crer é crer qualquer coisa’ etc... Quer dizer, todos os actos psíquicos e mentais visam um objecto e não podem portanto, operar-se no vazio (Idem, p. 15).

necessária para nadificar-se, de onde vem o Nada?” (SN, p. 64). Ora, a resposta é evidente. Sendo a interrogação uma conduta específica da realidade humana, assim como a negação, que surge como falta, se toda nadificação também surge nos limites de uma espera humana, porque esta é falta, e se o *nada* também se encontra na destruição como obra humana, porque esta é falta, o *nada* só pode vir ao mundo por um ser que o afete de não-ser, e Sartre conclui seu raciocínio apontando que todas as condutas que assinalam uma relação imediata e essencial entre a realidade humana e o mundo, originam-se por um ato humano, que como vimos, pode ser a espera, a destruição, a distância, ou mesmo um projeto, e leva-nos à conclusão de que “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SN, p. 66), pois estas condutas humanas remetem ao nada.

De acordo com o que afirmamos acima, a pergunta que se interpõe agora é: “como há de ser a realidade humana se o nada vem ao mundo através dela?” (SN, p. 67). Como consciência posicional e significadora do mundo, como subjetividade que se constitui, a realidade humana é projeto de significação do mundo por sua liberdade originária e a análise da origem do *nada* nos conduz ao ser do homem como liberdade, isto é, como ausência de plenitude substancial, como falta de definição, visto que, assim como coloca Sartre, “a liberdade não é uma propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano” (Idem); antes, “a liberdade do homem precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade” (Ibidem). Destarte, o problema do nada condiciona a aparição da liberdade e esta exige o mundo para existir, pois, a realidade humana não pode estar desgarrada desse universo concreto, como nos ensina a fenomenologia existencial.

Por que Sartre parte da análise da consciência, como sendo intencional? Ora, a primeira possibilidade de resposta a essa pergunta reside naquilo que Sartre chamou de prova ontológica, através da qual examina a existência do ser da consciência, afirmando ser por intermédio dessa prova que se pode dizer que a consciência surge amparada por um ser que ela não é. Percebemos isto melhor quando ele escreve que: “a consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. Chamamos isso de prova ontológica” (SN, p. 34). A prova ontológica da qual Sartre fala nos joga de imediato na discussão sobre o nada. O nada como fundamentação da estrutura da realidade humana, que é liberdade e, portanto, falta de ser, embora seja ser, em certo sentido: um ser faltante.

Em busca do ser do fenômeno, Sartre encontra o ser da consciência, que é completamente diverso do conhecimento: “a consciência não é um modo particular do conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SN, p. 22). Encontramos aqui outra definição do que é consciência para Sartre: “o primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo” (Idem).

Já temos condições de elucidar que a intencionalidade não é um conteúdo da consciência (Ibidem), mas, pura transfenomenalidade, visto que ela será sempre nada, e como tal deve dirigir-se a um objeto diferente de si. Mas, o reconhecimento de que a consciência e o objeto compõem um todo que, no dizer de Ferreira “só não é indissolúvel exatamente porque nos sabemos a nós, porque somos conscientes, ou seja, somos livres” (FERREIRA, 1964, p. 15s) nos lançam de imediato na problemática do nada, como veremos.

De acordo com Gonçalves et. Alli. Sobre essa relação consciência objeto, no artigo intitulado *Merleau-Ponty, Heidegger e Sartre: três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos*, afirmam que: “Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência” (GONÇALVES et. alli. P. 14), mas, antes, a consciência é ultrapassamento (ou transcendência ²⁶) em direção a elas. E Sartre concorda com Husserl, pois, ao percebermos um objeto, ele está localizado e situado espaço-temporalmente no mundo, e não “há como captá-lo para ‘dentro’ da consciência, posto que não podemos entendê-la como um lugar, uma caixa, o que impossibilita que possamos pensá-la através de noções substancialistas como dentro e fora” (Idem). E como afirma Sartre em *Situations I*, no artigo chamado de *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*: “Husserl mostrou que a consciência é um eterno movimento para fora de si, para além de si, ao que não é si mesmo, e essa necessidade de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma ele a chama de intencionalidade” (SARTRE, 2005, p. 57). Neste caso, a transcendência se faz intencionalidade.

Outro dado sobre o qual poderemos nos debruçar é o de que, de acordo com o movimento interno da fenomenologia – e embora Husserl tenha sido acusado de criar uma

²⁶ O termo transcendência aqui é utilizado por Sartre com um sentido completamente diferente do que estamos acostumados a ver. Transcendência aqui não se refere ao sagrado ou ao divino, mas significa dirigir-se rumo a... alguma coisa. Em outras palavras: transcendência é a direção da consciência rumo a alguma coisa que não seja ela mesma ou o movimento para fora dela mesma.

filosofia idealista subjetivista – vemos nele a tentativa de “radicar no real a segurança do saber” (FERREIRA, 1964, p. 16) ²⁷.

Vejamos que, contra a filosofia digestiva, isto do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo psicologismo, Husserl não se cansa de afirmar que não podemos dissolver as coisas na consciência. Você vê esta árvore, certo? Mas você a vê no lugar mesmo em que está: a beira da estrada, no meio da poeira, sozinha e curvada sob o calor do sol. A árvore não pode entrar na consciência, porque ela não é da mesma natureza da consciência. Husserl vê na consciência um fato irreduzível que nenhuma imagem física pode manifestar. Conhecer é explodir, para arrancar-se da úmida intimidade gástrica e deslizar para fora, para além de si, rumo ao que não é si mesmo, para longe, para junto da árvore e, no entanto, fora dela, porque escapa e transcende a todos os poderes que temos; desse modo, ela nos rejeita. A consciência é clara como um grande vento, não há nada dentro dela, exceto um movimento para fugir de si mesma, um deslizamento para fora de si; se impossivelmente, estivéssemos em uma consciência, seríamos tomados por um turbilhão e expelidos para fora, para junto da árvore, expostos à poeira, pois a consciência não tem um dentro, não é senão o fora dela mesma; este é o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime na famosa assertiva: toda consciência é consciência de alguma coisa. Não é preciso algo mais para acabar com a frouxa filosofia da imanência. A filosofia da transcendência nos joga sobre a grande estrada, no meio das ameaças, sob uma luz ofuscante. Esta necessidade para a consciência de existir como consciência de outra coisa, é o que chamamos de intencionalidade.

Por isso, a consciência será para Sartre o mesmo que para Husserl, isto é, pura intencionalidade visto ser esta a ideia fundamental da fenomenologia, e um dos pontos de partida da filosofia sartriana em busca da compreensão do ser da consciência ²⁸. A consciência não é um objeto solto no meio do mundo, não é algo de objetivo, tal como uma coisa, não é algo desgarrado, pois, é justamente consciência pertencente a um sujeito, singular e único. E como tal, é declarada como modo de ser do para-si que é fundamento negativo da realidade humana, pois, é um ser que afeta de não-ser o mundo e a realidade concreta, deixando de ser o que é e tornando-se o que não é, visto que seu ser é falta. É por essa razão que dizemos que a compreensão fenomenológica da subjetividade e da consciência só é possível com a

²⁷ E sobre a análise da intencionalidade Ferreira afirma que: “mas se é certo que para Husserl só é indiscutível a imanência à consciência do seu objeto, ou seja o próprio pensamento, ou seja ainda aquilo que se converteu em matéria do pensar; se é certo que para ele, contrapostamente, o que é duvidoso é o objeto fora da mente, a verdade é que ainda por virtude da ‘intencionalidade’ ele afirma uma ligação do conteúdo do pensamento, ou antes da formulação do pensamento (noese), com o visar do objeto (noema).

²⁸ É só conferir (SARTRE, 1978). Um escrito filosófico seu intitulado de *La transcendence de l’ego*.

afirmação do seu ser-no-mundo; e por isso mesmo a consciência é identificada com a existência, ou a realidade humana, não mais como essência, mas como projeto de existência.

Percebemos que a fenomenologia, apenas, é insuficiente para radicar as análises de Sartre. Por isso, a discussão de *O ser e o Nada* gravita em torno da ontologia também. Desse modo Sartre procede à descrição fenomenológica do fenômeno de ser e do ser do fenômeno articulando a isso o fundamento ontológico do Ser. Sua filosofia torna-se então, um profundo estudo da realidade humana, da situação, da facticidade, dos fenômenos ôntico-ontológicos.

Quisemos neste tópico reconhecer a influência da fenomenologia husserliana sobre o pensamento de Sartre. Passaremos a explorar a aplicação deste método no existencialismo sartriano nos tópicos que se seguem. Após fundamentarmos a questão do nada e da fenomenologia, teremos condições de elucidar o problema ontológico da liberdade; o que faremos no capítulo seguinte. Porém, antes de lá chegarmos, haveremos de indicar a diferença entre o cogito cartesiano e o cogito pré-reflexivo de Sartre, para só assim, discutirmos a constituição da subjetividade, um dos pontos centrais da problemática de nossa pesquisa.

2.1.1 Do cogito cartesiano ao cogito pré-reflexivo

Tanto em Descartes como em Sartre existe uma necessidade de fundamentar a filosofia sobre um princípio autenticamente válido, uma verdade fundamental. Para instaurar sua filosofia, Sartre buscou este fundamento à maneira de Descartes no cogito, pois, “o filósofo busca atingir a afirmação do cogito, mas de tal maneira que sua existência deva ser aceita como certeza absoluta [...]. Esse fundamento, essa verdade e esse impulso de sua filosofia, Sartre o encontra na subjetividade (BORNHEIM, 2007, p. 14s) e ele próprio declara na conferência *O Existencialismo é um humanismo* que “nosso ponto de partida, é de fato, a subjetividade do indivíduo” (EH, p. 15). E em *O Ser e o Nada* diz que “um estudo da realidade humana deve começar pelo cogito” (SN, p. 134)²⁹, isto é, pela subjetividade.

O cogito, portanto, é a primeira verdade do existencialismo, mas não como queria Descartes, isto é, como substância pensante ou cogito reflexivo, mas antes, como cogito pré-

²⁹ Leia-se a este respeito a introdução do livro *O Ser e o Nada*, especificamente o subtítulo “A prova ontológica” p. 32 a35.

reflexivo ou cogito-sem-conteúdo. Sartre retoma esta discussão cartesiana a partir de uma verdade que Descartes não conseguira atingir ³⁰, isto é, do cogito enquanto existência, pois, “para Sartre não se trata de alcançar apenas um primeiro princípio intelectual, mas um primeiro princípio existencial que, além de permitir acesso à verdade do reino humano, deverá ser aceito também como instaurador de todo um programa de vida” (BORNHEIM, 1997, p. 16). Sartre tenta, deliberadamente, erradicar qualquer distinção entre o ego e o mundo. Porém, ao tentar realizar isso ele parece dar vazão a um novo dualismo: consciência-mundo, pois, não haveria como Sartre liberar-se do incômodo de forjar um novo dualismo, como ele mesmo coloca no fim de *O Ser e o Nada*:

Depois da descrição do Em-si e do Para-si, pareceu-nos difícil estabelecer um vínculo entre ambos, e receamos ter incidido em um dualismo insuperável [...]. Perguntamos então se a descoberta desses dois tipos de ser não resultou no estabelecimento de um hiato a cindir o Ser, enquanto categoria geral pertencente a todos os existentes, em duas regiões incomunicáveis, em cada uma das quais a noção de Ser deve ser tomada em uma acepção original e singular (SN, p. 753) ³¹.

A esse respeito, Greco coloca em um artigo intitulado *Dualism, Consciousness and self-identity in Descartes and Sartre* ³², que este não conseguiu desvencilhar-se do dualismo cartesiano e instituiu um novo:

“Este ego cartesiano (que tem atormentado a filosofia da mente desde então) é a excrescência ontológica que Sartre considera a origem de um falso dualismo, do qual ele tenta livrar a filosofia. Ele é até bem sucedido em eliminar o ego cartesiano, mas não o dualismo. Na verdade, sua tentativa de erradicar o dualismo cartesiano, sem dúvida, acaba por resultar, em termos sartrianos, em um dualismo mais profundo” (GRECO, 2007).

No entanto, o dualismo levantado por Sartre (finito/ infinito e que remetem ao Em-si/ Para-si), e aqui colocado, é recuperado em uma síntese, pois a consciência é coextensiva ao

³⁰ Seria demais esperar que Descartes alcançasse o nível de afirmações discutidas na contemporaneidade, devido aos limites da discussão do seu tempo específico. Para chegar a estas afirmações na contemporaneidade, Sartre está fazendo uso tanto da fenomenologia existencial quanto da ontologia, o que era impossível a Descartes.

³¹ “Esse dualismo ainda nos ameaça, de outra maneira: com efeito, na medida em que se pode dizer que o para-si é, nos deparamos com dois modos de ser radicalmente distintos: o do para-si, que tem-de-ser o que é, ou seja, que é o que não é e não é o que é, e o do Em-si, que é o que é” (SN, p. 753).

³² *Dualismo, consciência e auto-identidade em Descartes e Sartre*. (Trad. Livre)

mundo. Como o próprio Sartre coloca ao escrever que “acabamos de mostrar que o Em-si e o Para-si não são justapostos. Muito pelo contrário, o Para-si sem o Em-si é uma espécie de abstração” (SN, p. 758). Estas duas regiões do ser estão conectadas uma a outra. Por isso, pensamos que não pode haver dualismo no sentido tradicional do termo, mas, a superação disso por uma relação intencional da consciência com o mundo. Não há como separar a consciência da realidade do mundo, pois, estas duas facetas do real precisam-se e dependem-se. Da mesma forma que não tem sentido falar em um ego, um cogito sem corpo ou falar em um corpo sem subjetividade e fora dos limites das dimensões da facticidade, que o mundo comporta.

Entrevemos desse modo, a tentativa sartriana de esvaziar a consciência de qualquer tipo de substância, pois, “se compreendemos a consciência como para-si – isto é, enquanto instância nadificadora que separa a realidade humana do ser-em-si” (BURDZINSKI, 1999, p. 77), compreenderemos ao mesmo tempo, que a consciência humana é completamente diferente do conteúdo objetivo do mundo (e do ser-em-si), e nada pode ser sua causa, significando que “não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou se preferirmos, que a consciência não tem conteúdo” (SN, p. 22), e assim, a consciência intencional e o mundo objetivo são coextensivos, isto é, a consciência tem necessidade de seus objetos para existir, porque em si mesma é nada. Mas também, o mundo objetivo precisa da consciência afim de poder ser revelado como real. É o que afirma o próprio Sartre criticando a postura de alguns filósofos em *La Transcendence de l'ego* quando escreve: “para a maioria dos filósofos o ego é um habitante da consciência [...]. Nós gostaríamos de mostrar que o ego não está nem formalmente, nem materialmente na consciência: ele está fora, no mundo” (SARTRE, 1966, p. 13)³³.

A partir de tais afirmações, percebemos que o cogito cartesiano sofre uma profunda transformação com Sartre, que influenciado pelo anti-cartesianismo de Heidegger³⁴, atribui ao cogito uma existencialidade, como afirma Bornheim ao escrever que “admitindo a ideia de mundo é que Sartre consegue atribuir ao cogito uma dimensão existencial que não se encontra em Descartes” (BORNHEIM, 1997, p. 19).

³³ “pour la plupart des philosophes l'Ego est un 'habitant' de la conscience [...]. Nous voudrions montrer ici que l'Egon'est ni formellement ni matériellement dans la conscience: Il est dehors, dans le monde” (Trad. Livre).

³⁴ Quando Heidegger escreve em *Ser e Tempo* que “a explicitação do ser-no-mundo mostrou que um puro sujeito sem mundo não é e que nunca pode ser dado em primeiro lugar. E assim também nunca é dado em primeiro lugar um eu isolado, sem os outros” (HEIDEGGER apud BORNHEIM, 2007, p.18).

A fragilidade que encontramos como crítica ao problema do cogito, levantado por Descartes, foi exatamente o de atribuir a ele uma substância pensante, quando na verdade, o cogito é antes de mais nada pré-reflexividade, independente em relação ao ato de pensar como seu constituinte, pois, “antes de eu conseguir enunciar qualquer juízo intelectual sobre o espaço, já me orientei no espaço: basta ter olhos e ver” (LUIJPEN, 1973, p. 57). Mas também, porque não existe um cogito fora do mundo, que prescindir da facticidade, orientando-se apenas pelo pensamento, e que não tenha que levar em conta o corpo, os sentidos, ou mesmo certas estruturas da realidade humana, como a temporalidade, a transcendência rumo às coisas, a nadificação, já que o cogito “deve ser chamado certo cogito-no-mundo (Idem.)”³⁵.

Para encontrar o cogito como verdade absoluta e fundamental do existencialismo, Sartre serve-se de um método, à semelhança de Descartes, e esse método é sua análise existencial, cujo procedimento será ensaiado no romance *A Náusea*. Esse mesmo método, que serve como uma espécie de suspensão fenomenológica entre homem e mundo, como uma forma de acesso ao ser (SN, p. 19), está delineado em *A Náusea* como sendo a impossibilidade de perceber o mundo com um sentido objetivo (já que o mundo é pra mim), concreto, pleno e absoluto, resguardando assim a relação originária do homem com aquilo que as coisas são em si mesmas, o que nos remete àquela volta às coisas mesmas, que é fundamental em toda fenomenologia. Isto é, a náusea é projeto de significação das coisas, em certo sentido, como veremos adiante.

Entretanto, a impossibilidade de dominar e esgotar o sentido da coisa em sua plenitude e esgotar o mundo através do conhecimento, como pretensão de abrangê-lo, acaba por gerar a sensação da náusea. As coisas, como realidades cheias de si, são inalcançáveis: nem a linguagem, ou mesmo a existência, enquanto relato existencial pode dar conta do que seja o real para uma consciência, mas do que pode ser; isto condiciona, como resultado, a aparição dessa sensação estranha, de insuficiência, de incompletude, que traz como decorrência uma tipologia de questionamento pelo sentido da existência e um desejo de fundamentação que Sartre aponta através da psicanálise existencial como sendo a paixão inútil do homem (cf. SN, p. 750), isto é, querer esgotar, ou findar sua incessante busca por ser um ser-que-tem-de-ser. Em outras palavras, o desejo de fundamentar o sentido do mundo, é antes, o desejo de

³⁵ Sobre a pré-reflexividade do cogito Luijpen escreve ainda que: “se pretendo desenvolver uma ciência sobre as cores, cumpre supor que meus olhos já as ‘conhecem’ e ‘distinguem’. Meu corpo ‘sabe’ muito melhor que eu o que significam duro, mole, agudo, viscoso, frio, quente, pesado, oloroso, saboroso, etc. As pernas de um grande futebolista, ou antes, todo o seu corpo, ‘sabe’ muito mais acerca do campo, da bola, do gol, dos companheiros, do espaço e do tempo que o próprio jogador. Enquanto pode confiar nesse misterioso ‘saber’ é um excelente futebolista. Assim que começa a ‘refletir’, está no momento de pensar em ser técnico” (LUIJPEN, 1973, p. 58).

fundamentar o próprio ser do Para-si ou da realidade humana. O sentido que o mundo tem para o indivíduo a partir da significação do Para-si parece ser o questionamento primeiro do existencialismo encontrado no romance *A Náusea*.

Descobrimos, portanto, com a náusea, uma primeira redução fenomenológica: não é o mundo e a existência em sua irrupção, apenas, que serão analisados e descritos, mas o sentido disso tudo para o indivíduo, para aquele que existe. As coisas serão postas em parênteses para serem recuperadas depois por uma subjetividade existente e concreta, intencional! Esse modo de colocar a existência em suspensão trará como resultado o acesso à “verdade do reino humano” (BORNHEIM, 1997, p16).

Sobre o problema da náusea como instrumento de análise do cogito como verdade primeira e fundamental do existencialismo vemos que:

O que Descartes realiza num ensaio como o Discurso do Método, Sartre o faz através de um romance, *A Náusea*. Por que o processo da dúvida progressiva é desdobrado por Sartre percorrendo todas as nuances da narração de uma novela? Uma primeira resposta a essa pergunta já é sugerida pela epígrafe do livro: “é um rapaz sem importância coletiva, é apenas um indivíduo”. Realmente, não se busca submeter à dúvida tão-somente o conhecimento, e sim o próprio sentido da existência humana – da existência concreta, apanhada em seu viver cotidiano, destituída de qualquer realce especial, desprovida até mesmo de significado coletivo (BORNHEIM, 1997, p. 16).

Esta relação do homem com o mundo, que é o foco da análise do existencialismo sartriano, nos diz que a realidade não pode ser apreendida como uma ideia, porque ela é acontecimento bruto, realidade pura. Por isso mesmo dizemos que o sentido das coisas só pode ser visto a partir do sentido que se produz na existência e que está imerso na própria realidade onde estamos inseridos.

Percebemos com tudo isso a pretensão de Sartre de manter-se na superação dos dualismos, que nos remetem a um idealismo metafísico. A antiga concepção dualista que separava o homem em duas substâncias, uma material, valorizando aspectos mecanicistas do homem, e outra espiritual, valorizando aspectos da racionalidade humana – herança da tradição – embarçou por tempos a filosofia. Por isso, Sartre pretende manter-se na linha de superação desses dualismos, e isto se evidencia quando ele escreve que: “concluimos que a

relação original com o ser não podia ser a relação externa que unisse duas substâncias primitivamente isoladas” (SN, p. 22).

Sabemos que a fenomenologia existencial buscou unir aspectos relevantes dessas duas concepções do materialismo e espiritualismo, afim de que a filosofia chegasse a uma compreensão mais coerente sobre a realidade humana e, conseqüentemente, sobre o que é a subjetividade; e para que não corrêsemos mais o risco de encerrar a realidade humana em uma classificação definitiva, pondo de lado as riquezas que apontam para o desvelamento do “mistério” ³⁶ que o homem é. “De fato, a alegação de que a subjetividade humana se chama uma subjetividade existente significa exatamente que o sujeito de nenhum modo é o que é sem estar mergulhado no corpo e enredado no mundo” (LUIJPEN, 1973, p.52). O humano é existência! Reafirmamos: não existe humano como separação de si em substâncias distintas, mas uma simultaneidade que afirma seu corpo e seu espírito como pertencentes a uma única e mesma dimensão: sua existencialidade.

É o que mostra Sartre ao escrever: “significa também que o tipo de ser da consciência é o reverso do que nos revela a prova ontológica: como a consciência não é possível antes de ser, posto que seu ser é a fonte e a condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência” (SN, p. 28) ³⁷.

O homem como ser-consciente-no-mundo, não existe à maneira de uma mesa, ou de uma garrafa de bebida, mas existe porque, sendo consciência e subjetividade, pode manter relação-com, estar presente-a, pode familiarizar-se-com ³⁸. São estes termos que supõem a existencialidade e o ser próprio do sujeito enquanto existência. A este respeito Luijpen nos esclarece quando escreve que:

Seria um mal entendido, entretanto, pensar que o homem deve chamar-se ser-que-se-encontra-no-mundo devido ao fato acidental de haver um mundo. Nesse caso, o ser-consciente-no-mundo não constituiria o ser do homem; o mundo não pertenceria ao ser do homem; o ser-consciente deveria ser tal, mesmo sem o mundo. A ideia da existência, porém, quer precisamente

³⁶ O termo “mistério” é empregado por Emmanuel Mounier para referir-se ao ser do homem, a existencialidade incompreensível, porém tematizada da realidade humana.

³⁷ “A consciência nada tem de substancial, é pura aparência no sentido de que só existe na medida que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total, (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto” (SN, p. 28).

³⁸ Expressões utilizadas por Luijpen (1973, p. 53).

expressar que a subjetividade humana não é real sem o mundo. Quer significar que o mundo pertence à essência do homem, de modo que, deixando-se de lado o pensamento do mundo, também o sujeito não pode mais ser afirmado (LUIJPEN, 1973, p. 53).

A análise da consciência e do seu ser parece ter nos colocado na direção de um novo dualismo: finito/ infinito. Mas que dualismo é esse se o próprio Sartre ao procurar dizer o que é o fenômeno e seu ser faz uma supressão dos dualismos para chegar ao que chamou de o monismo do fenômeno?

Os dualismos: exterior/ interior; ser/ aparecer; potência/ ato; aparência/ essência, são supressos, restando apenas um dualismo fundamental (finito/ infinito) para o desenvolvimento da tese sartriana sobre o ser e o nada, que aponta para a transcendência da subjetividade, sua relação com o reino das coisas, tendo em vista que esse dualismo ocorre e se estabelece graças à consciência que se posiciona em relação aos objetos. Esse dualismo aponta para a consciência como sendo diferença em relação aos demais seres, como sendo não-ser, negação da totalidade. Contudo, é preciso que se diga que esse dualismo finito/ infinito já contém nele mesmo a ambivalência de sua superação, pois, o fenômeno ao qual ele serve já encerra em si a realidade inteira do ser ³⁹.

Se a fenomenologia trata dos fenômenos que são visados pela consciência, se o fenômeno é a manifestação do ser a uma consciência, ainda que o fenômeno seja inesgotável em sua aparição, podemos colocar que a filosofia fenomenológica de Sartre, ao manter-se nos limites da concretude do mundo, do cotidiano e do vivido, faz uma abordagem das manifestações infinitas do ser do fenômeno, o que poderia, em certo sentido, justificar o dualismo finito/ infinito. Porém ao invés da instauração de um novo dualismo, o que se percebe é uma síntese, ou seja, através da análise do ser-do-fenômeno e do fenômeno-de-ser resolve-se o problema do dualismo em questão: ele agora cede lugar à continuidade, isto é, finito/ infinito só são possíveis como continuidade. Sobre essa questão Gonçalves escreve que:

O ‘ser-do-fenômeno’ é o que transcende a consciência, o que não pode ser apreendido na sua totalidade, é o inacabamento. O ‘fenômeno-de-ser’ nos é dado pela percepção e nos é dado através da série de suas manifestações. Perceber um objeto é percebê-lo através desta série infinita das duas

³⁹ Ver a este respeito a nota de rodapé da página 38 desta dissertação.

manifestações que revelam sua essência. Mas se mantivermos as coisas reais entre parênteses, como o fez Husserl, jamais alcançaremos a essência, pois ela está no infinito e cria-se assim outra dualidade: finito/ infinito. [...] Para não cair numa nova dualidade, Sartre mostra que não necessitamos do infinito da série de aparições de uma cadeira para sabermos, reflexivamente, que a cadeira é cadeira. O aparecer da cadeira (fenômeno-de-ser, objeto da consciência) já revela nele mesmo a sua essência: a essência da cadeira é seu próprio aparecer. Daí não haver dualidade e sim continuidade entre o fenômeno-de-ser e vice-versa (GONÇALVES et. alli. p. 13).

É admitindo a relação entre o ser-do-fenômeno e o fenômeno-de-ser que Sartre coloca-se na superação do idealismo que pretendeu objetivar a realidade humana aprisionando-a em uma teoria do conhecimento. Entretanto, basta dizer que o ser não se esgota em suas aparições e que ele existe para além dessas aparições, de tal sorte que, como coloca Sartre, “não podemos dizer nada sobre o ser salvo consultando este fenômeno de ser: a relação exata que une o fenômeno-de-ser ao ser-do-fenômeno deve ser estabelecida antes de tudo” (SN, p. 20), para constataremos que a relação homem-mundo, não deve ser aceita como simples relação de conhecimento, mas como relação transfenomenal do ser-do-fenômeno, que permite à consciência transcender-se em relação às coisas, superando o idealismo, bem como os dualismos; pois, para Sartre a totalidade das coisas que existem enquanto fenômenos que são, “transcendem a consciência que se possa ter deles, existindo de forma independente do sujeito que formula um conhecimento a seu respeito. Nesse sentido, se quero conhecer uma identidade, devo saber que o sujeito/ objeto de meu estudo transcende o conhecimento que estabeleço a seu respeito” (MAHEIRIE apud GONÇALVES et. alli. 1994, p. 106).

Diante das colocações feitas, pensamos ter tratado dos principais conceitos que compõe o que chamamos de uma fenomenologia da consciência em Sartre, e apontam para a constituição da subjetividade; todavia, ao tratar sobre tais questões, sentimo-nos questionados por uma relação que surge a partir dessas colocações que é a relação entre o ser-Para-si e o ser-Em-si, que abordaremos no próximo tópico.

2.1.2 A náusea como protótipo de método fenomenológico

A posse do mundo, como dominação, nos escapa: é uma tentativa vã, portanto, absurda. “A náusea é a doença do homem que quer possuir o mundo, no próprio momento em

que o assalta a vertigem ontológica provocada pela ofuscante vaidade desta posse” (MOUNIER, 1963, p. 75). Essa absurdidade é relatada como um modo de sentir na carne, isto é, esteticamente, a relação subjetiva da consciência com o mundo. Essa impressão desconfortável é apresentada por Sartre como *Náusea*, e constituirá, precipuamente, sua concepção antropológica, que nos mostra como o homem é projeto e, por isso mesmo, deve significar o mundo onde se encontra à medida que se constroi nele.

De acordo com nossa interpretação, esta ideia, ou o conceito de *Náusea*, foi trabalhado com um sentido estritamente filosófico, muito embora tenha sido apresentado por Sartre como primícias de sua filosofia em seu primeiro romance, trazendo para o debate, não só literário, mas, sobretudo filosófico, os fundamentos da individualidade, e os princípios constitutivos da subjetividade para sua ontologia fenomenológica. Com a *Náusea* Sartre quer apresentar um tipo de mal-estar concernente ao homem enquanto existência, frente à significação do mundo, pois, como bem explica Arthur Danto, um comentador americano do existencialismo sartriano e estudioso de fenomenologia: “a doutrina tradicional era a de que a existência das coisas não constituía *parte* de sua essência, e este é o pensamento que Sartre quer expressar, à sua maneira, através do mal-estar de Roquentin e, mais tarde, diretamente em sua própria filosofia” (DANTON, 1975, p. 16s. Grifo do autor).

Diante da relação consciência-mundo, a náusea acossa o existente, representado por Roquentin, e este ser-tomado-pela-náusea pode ser entendido como uma realidade imprescindível da construção do existente no seio do mundo, no qual se encontra sozinho e imerso no desespero advindo de sua responsabilidade singular, de sua relação com as coisas, do olhar do outro e das diversas relações no mundo da vida ⁴⁰ – em se tratando de sua liberdade. Há algo mais nauseante para o homem do que saber-se sozinho e desamparado? A náusea como estranhamento do homem no mundo, como consciência pré-reflexiva, derrelição, isto é do seu desamparo, parecem justificar epistemologicamente o ateísmo sartriano ⁴¹.

⁴⁰ Essas questões sublinhadas são, por assim dizer, a linha de costura dessa pesquisa; portanto, tais questões reaparecerão ao longo deste trabalho.

⁴¹ O homem é lançado no mundo, está sozinho, desamparado. Só tem a si mesmo para decidir e não conta com nenhuma força sobrenatural ou divina, para tomar suas próprias decisões. Sartre justifica epistemologicamente seu ateísmo ao romper com a tradição filosófica que sempre colocou a essência como o momento privilegiado do existir, lhe sendo anterior. Sartre, influenciado por Heidegger, muda a sentença exprimindo que a existência é que precede a essência, e não o contrário. Afirmar as coisas desse modo justifica o seu ateísmo e lança bases para um modo de pensar o existente com uma carga de originalidade que só é conhecida no existencialismo.

De acordo com Bornheim, filosoficamente, a Náusea é um método especulativo-subjetivo, que serve para o homem atingir o reino humano e ao mesmo tempo perguntar-se sobre a natureza desse reino (BORNHEIM, 2007, p. 16ss). Ela serve de método existencial quando procede a uma espécie de suspensão do sentido da existência humana. E aqui sua aproximação com o método fenomenológico. Esta suspensão do sentido gera no homem um desconforto quando as perguntas: esse sentido pode ser alcançado? Que sentido tem a minha existência? – se colocam. Diante da impossibilidade de resposta, soçobramos e caímos em cheio no absurdo, gerando o mal-estar, a vertigem frente à própria existência, segundo as indicações de Gaston Bachelard na obra *A Terra e os Devaneios da Vontade*, na qual comenta alguns conceitos estéticos do existencialismo sartriano ⁴².

Mas, para nós, a *Náusea* é a experiência instauradora da individualidade como existência, porque, sendo uma experiência estritamente particular, que se revela como acesso imediato ao ser (SN, p. 19), é relação direta da consciência que é de alguma coisa, com o mundo; é tomada de consciência do mundo, da existência e do existir: é consciência posicional, como afirma Sartre (SN, p. 24). Como tal, o homem, solidão absoluta, não pode escapar da náusea. Dentro do existencialismo sartriano ela é condição a ser “sofrida”, e que aponta para a gravidade e absurdidade da vida e das relações que somos chamados a estabelecer enquanto subjetividades com outras subjetividades e com o mundo concreto, como palco para o desenvolvimento das nossas ações.

Falando sobre a náusea no *Diário de uma Guerra Estranha*, Sartre afirma que “a vida é apática e pastosa, injustificável e contingente” sabendo que “tudo pode me acontecer, mas é a mim que acontecerá; todo acontecimento é o meu acontecimento” (DGE, p. 290). Isso nos mostra claramente a delimitação que ele faz de sua compreensão do indivíduo. Como experiência instauradora, utilizando um termo de Bornheim, o indivíduo continua sendo essa partícula dividida de todas as outras, única e original, que não se repete, e que questiona-se particularmente. Do mesmo modo, a experiência da náusea é um acontecimento único ⁴³, porque sendo próprio a cada ser humano, se dá de modo diferente para cada sujeito, mas que, no entanto, não deixa de acontecer, pois, a náusea é o momento primeiro através do qual podemos perceber o homem como existência, isto é, o homem enquanto consciência, que

⁴² BACHELARD, 1991, p. 92 a 98.

⁴³ Único aqui, no sentido daquele que experimenta. Como algo vivido. Evidentemente, a náusea não é única no sentido de um acontecimento, de uma experiência que não se repete na vida do indivíduo que existe e a sofre. A náusea é um processo intermitente e recorrente na vida do ser humano.

acolhendo-se a si mesmo como experiência de existir, pergunta-se pelo sentido que tem esse existir, enquanto transcendência rumo à significação.

Se todo acontecimento é “meu” acontecimento, significa que esta existência é “minha” e é singular; que o modo como a vivemos, o modo como lhe significamos ou lhe interpretamos é só nossa e não acontece duas vezes do mesmo modo. A vida torna-se, assim, injustificável diante de sua facticidade, cabendo ao indivíduo a decifração do sentido que a vida deva ter para ele mesmo. É a partir dessas considerações da náusea, que o próprio Sartre, um pouco adiante no mesmo diário chegará à conclusão de que, pela náusea, que é o momento em que me reconheço em um mundo pelo qual sou responsável, percebo que este “mundo está presente em minha vida, a todo instante, em sua totalidade” (DGE, p. 312) e que “eu”, como individualidade existente, “sou” responsável por “mim” e pelo mundo. Segundo Sartre: “somos totalmente responsáveis por nossa vida” (Idem.). E ainda: “não temos desculpa, porque nada pode nos atingir que não seja assumido por nossas próprias possibilidades” (Ibidem).

Uma variante desse desconforto acontece por meio desse sentimento de responsabilidade que também nos atravessa causando a náusea: é como se de repente questionássemos nossa existência em um mundo feito de possibilidades, que de início nos sugere uma infinidade de modos pelos quais podemos nos fazer e ser. Se nos reportarmos a *O Ser e o Nada*, veremos de imediato as colocações de Sartre acerca da responsabilidade ⁴⁴. Interpretamos que não há nada que se aproxime mais do desconforto da náusea do que suas colocações acerca da responsabilidade. Escreve Sartre que, “a consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (SN, p. 678). Além de colocar a responsabilidade em nível de um peso insuportável para o homem, ainda temos que encarar a contingente falta de sentido que a náusea instaura como protótipo de método fenomenológico, através do qual, como vimos, temos que significar o nosso entorno, colocar a existência entre parênteses, afinal, nossa consciência é posicional. Fica claro que somos responsáveis pelo “desenho” do mundo, por sua imagem, construída tão somente por nós. Mas não para por aqui. Sartre toma o termo “responsabilidade” em uma acepção fenomenológica mesmo, pois ele apresenta o homem como sendo “consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um

⁴⁴ Cf. SN, p. 677 a 681.

objeto” (idem, p. 678), que assume os contornos que lhes damos e as conseqüências que lhes advém.

Como tal, a responsabilidade torna-se opressiva, transforma-se em um dado da consciência, como significante do mundo. E para nós a náusea surge também a partir disso, pois:

o Para-si é aquele pelo qual se faz com que haja um mundo, e uma vez que também é aquele que se faz ser, qualquer que seja a situação em que se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável, o Para-si deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser o seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto; e elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou (SN, p. 678. Grifo nosso).

Grifamos alguns termos para que fique ainda mais evidente a relação do Para-si com a náusea, como sentimento opressivo e estranho, com a responsabilidade, tão angustiante quanto a própria náusea. A culminância da náusea em sua relação fenomenológica com uma consciência que agora apresenta-se como “responsável por” tudo aquilo que ocorre, acontece quando Sartre escreve que “o próprio da realidade-humana é ser sem desculpa” (SN, p. 679), querendo dizer com isso que, somos responsáveis por nossa própria náusea enquanto relação de significação com o mundo que criamos à nossa imagem e semelhança ⁴⁵.

Podemos identificar também que a náusea é o momento privilegiado em que somos submetidos a uma experiência desagregadora e profunda de nós mesmos e pela qual descobrimos a contingência como atributo ontológico da existência, isto é, atributo constitutivo do que somos. É que essa contingência, e toda carga de insegurança que ela nos traz, nos põe nessa sensação nauseante da falta de sentido das coisas, do mundo e da nossa própria realidade e nos sugere a busca por fundamentos.

Já neste romance, Sartre rompe com a compreensão cartesiana do sujeito como substância pensante, como *cogito* reflexivo. É tão verdade em sua filosofia que o homem não existe pelo fato de pensar, (como no caso de Descartes) que, em uma parte do romance, Sartre escreve: “se pelo menos soubesse do que tive medo, já teria dado um grande passo”

⁴⁵ Alusão à frase bíblica de que “Deus criou o homem à sua imagem e semelhança”. Transformando essa sentença para os fins que temos com este trabalho, podemos dizer que o homem cria o mundo à sua imagem e semelhança, e isto apresenta o modelo epocal de homem que temos, somos e projetamos.

(SARTRE, 1996, p. 14). O medo foi vivido, experimentado. Surgiu como composição da existência de um determinado indivíduo em determinadas condições e situações. Este questionamento interior é a certeza de que o indivíduo não existe como substância reflexiva, que saberia de si mesma em toda sua extensão, vivência e atos. Só se reflete sobre a necessidade de saber o que é o medo, como experiência existencial, por exemplo, porque sua vivência não é tética, nem reflexiva, como afirmamos páginas acima, recorrendo aos estudos de Luijpen sobre a fenomenologia existencial ⁴⁶. Vivemos. Existimos. Nós vamos ao encontro da construção, à medida que nos fazemos, mas só depois, podemos dar um significado existencial para as nossas vivências, ou seja, uma dimensão reflexiva. Esta pode ser uma das razões pela qual o homem não pode ser justificado como substância pensante, pela racionalidade, como queriam os modernos ⁴⁷.

Vejamos também que a náusea é um momento do existir em que significamos subjetivamente nossa existência e vislumbramos assustados toda carga de responsabilidade e liberdade que advém desse estar consciente de si. Sobretudo, porque, como mostra Sartre, “não há nada, nada, nenhuma razão para existir” (SARTRE, 1996, p. 167). E mais a frente “a vida tem sentido, se quisermos lhe dar um” (Idem. p. 168). A náusea parece, portanto, estar como pano de fundo para uma consciência, tendo em vista que “a náusea é uma ininterrupta reflexão sobre as relações e, fundamentalmente, as discrepâncias entre o mundo e as nossas maneiras de representá-lo” (DANTO, 1975, p. 11), o que nos remete à importante questão fenomenológica de que toda consciência é consciência de alguma coisa:

“Eu era a raiz da castanheira”, grita Roquentin, a certa altura, no vernáculo empático do místico, mas imediatamente reformula-o, “ou melhor, eu estava inteiramente consciente de sua existência. Embora separado dela – já que estava consciente dela – e no entanto perdido nela, nada além dela” (DANTO, 1975, p. 26).

Por essa razão, reconhecemos que o romance *A Náusea* é sim, antes de mais nada, um esboço ou um protótipo de livro de fenomenologia, enquanto descrição de vários fenômenos por uma consciência que é consciência de alguma coisa; de alguma coisa que não é ela, e que a faz reconhecer-se para logo desconhecer-se em um movimento de intencionalidade.

⁴⁶ Cf. a página 40 desta dissertação.

⁴⁷ Surge aqui a ruptura de Sartre com Descartes e toda uma geração de filósofos modernos elencados na conferência *O existencialismo é um humanismo*, tais como Voltaire, Diderot, Kant, entre outros.

Portanto, a náusea é primeiramente acesso à subjetividade, acesso ao ser do Para-si como consciência e acesso ao ser-Em-si como objetos de nossa significação, como coloca o próprio Sartre em *O Ser e o Nada* (p. 19); isto é, a náusea não é a consciência, mas a ela nos recomenda.

A náusea serve, portanto, para nós, de ponto de partida para a grande construção, o grande empreendimento a ser realizado, que é o homem. Vimos a pouco que, o projeto sartriano de fundamentar sua filosofia numa verdade absoluta, desemboca na subjetividade, mas, o acesso a esta verdade, é a náusea que traz; pois, por ela dirigimos nossa reflexão e nosso campo de significação às coisas. É pela náusea que temos acesso a nossa particularidade, a nossa singularidade, ou a nossa individualidade como existência. Portanto, com a náusea temos acesso à subjetividade que somos. E também temos acesso à atividade própria dessa subjetividade que somos. Isto quer dizer que, temos acesso ao que somos, porque, diante da falta que constitui a realidade humana, fundamentamos nosso projeto original e buscamos meios de concretizá-lo a partir da nossa experiência no mundo e das escolhas que fazemos e cujo princípio e origem escondem-se na própria náusea como desconforto de saber que precisamos escolher, que nada pode escapar da nossa livre decisão.

Quando afirmamos que Sartre coloca a náusea como acesso à subjetividade, queremos ratificar o ponto de partida de sua filosofia, que instaura duas exigências fundamentais que são, primeiro: a verdade absoluta que é o *cogito* como primeiro princípio de todo filosofar autêntico e da relação simultânea sujeito-objeto, como ponto de partida do existencialismo e afirmação da subjetividade, visto que todo provável só é definível por causa dessa verdade; e segundo, a náusea nos prova apenas que o reino humano e o reino da matéria são irreduzíveis, absolutamente distintos, embora interdependentes.

Portanto, a discussão da náusea como acesso à subjetividade nos diz ainda que cabe apenas ao indivíduo a decifração da sua vida como aventura ou marasmo. É ele quem define o que é e como se quer. De acordo com Sartre é pelo fato de narrar⁴⁸, que sua vida, sua história e a sua existência adquirem um sentido e uma definição. Apenas a facticidade, os fatos decorridos na própria vida não são capazes de sintetizar e demonstrar o que é o indivíduo, pois, sem o influxo da subjetividade significativa, os acontecimentos tornam-se um monte de coisas sem sentido algum para o existente. Adentramos no terreno de outro conceito que é o

⁴⁸ Para nós a narração tem a mesma atividade de significação da realidade proposta pela fenomenologia da consciência.

critério da narrabilidade, que nos faz adentrar no campo da linguagem. Exatamente por isso, passamos a abordar esta temática no próximo tópico.

2.1.2.1 A náusea e a linguagem significante

Sartre deixa evidente a diferença entre viver e narrar. O viver é simples, aparece sob a forma de um conjunto de acontecimentos puros, inclusive não-téticos, gratuitos e absurdos, que parecem não conter nenhuma exigência. Este filósofo aplicará à náusea o critério de narrabilidade. Por seu intermédio perceberemos que a náusea assemelha-se à angústia. Angústia sentida diante das coisas numa relação entre linguagem e ser, entre palavras e coisas. A náusea como esse momento no qual o existente sente-se sufocado pela revelação do mundo tal qual é: ser e plenitude. Destarte, encontramos um elemento primordial para continuarmos nossa análise. Vejamos: estamos tratando do modo como o indivíduo empreende sua própria construção enquanto existente que é, num mundo sem qualquer significado. Encontramos em um primeiro momento o conceito de narrabilidade na obra de Sartre como eixo aproximador entre palavra e mundo, ou ainda, entre as coisas e sua significação, e da náusea enquanto método que nos diz do significado que o mundo deva ter para nós, já que ela nos garante o acesso ao ser graças ao significado subjetivo que conferimos às coisas.

Enquanto nos remete à construção e ao projeto que somos, a náusea é também um modo de angústia que acossa esse ser-Para-si chamado homem, e o lança na busca pela significação da vida, à medida que vai escolhendo e decidindo de que modo quer ser e como quer construir a si mesmo e o seu mundo, em meio a um mundo de móveis e possíveis. A esse respeito Perdigão diz que:

Roquentin, o personagem da novela *A Náusea* (1938), percebe que todas as coisas encaradas com normalidade por simples hábito escoram-se, na verdade, no abstrato mundo dos conceitos e das palavras (essa falsa realidade) para nos dissimular o que de fato são: coisas estranhas, opacas, impenetráveis, ininteligíveis. O que é uma árvore ou uma caneta-tinteiro, o que são as feições de um rosto, por trás dessas designações lingüísticas, senão pura materialidade indeterminada e absurda? (PERDIGÃO, 1995, p. 37).

Mas com a narrabilidade é completamente diferente. Ela exige que o homem confira um significado para cada ato vivido, a experiência passa a ser tética, tematizada. Na narrabilidade o homem é constrangido por sua subjetividade a conferir esse significado especial às situações ocorridas consigo e ao seu redor, como relata Sartre no seu romance a *Náusea*:

Eis o que pensei: para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a narrá-lo. É isso que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias de outrem, vê tudo o que lhe acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse (SARTRE, 1996, p. 66).

Assim será a narrativa humana, onde cada palavra forjará uma nova realidade e a presença das coisas não será dada de acordo com sua pertinência no mundo, mas antes, como uma espécie de intrusão de sua ausência. A partir disso, poderemos afirmar que as coisas do mundo são meros pontos de resistência à nomeação. E a possibilidade de nomeação no confronto permanente com o Real, sempre insistindo no indizível, revela um discurso onde o sujeito constrói sua ficção como valor de verdade e que para chegar a isso não há outra via senão a do significante. Isto é, o desafio do existente será o de sempre significar o mundo no qual se encontra e construir-se a si mesmo por meio de sua inalienável condição de liberdade, de acordo com o que queremos defender.

A vida é isso: um conjunto de acontecimentos cuja realidade é absurda e que só o homem é capaz de significar. Embora estejamos falando de liberdade, a linguagem, enquanto narrabilidade é um dos critérios para significação do mundo por uma individualidade consciente. Como continua o relato no diário da *Náusea*, vejamos como exemplo, a ocorrência de uma realidade que simplesmente está dada esperando apenas pela significação da subjetividade:

Quando se vive, nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo. Nunca há começos. Os dias se sucedem aos dias, sem rima, nem solução: é uma soma monótona e interminável. De quando em quando se procede a um total parcial, dizendo: faz três anos que viajo, três anos que estou em Bouville. Também não há fim: nunca deixamos uma mulher, um amigo, uma cidade, de uma só vez. E também tudo se parece: Xangai, Moscou, Argel, ao fim de uma quinzena é tudo igual. Por alguns momentos – raramente – avaliamos a situação, percebemos que nos envolvemos com uma mulher, que nos metemos numa confusão. Por um átimo. Depois disso o desfile recomeça, voltamos a fazer as contas das horas e dos dias. Segunda,

terça, quarta. Abril, maio, junho. 1924, 1925, 1926 (SARTRE, 1996, p. 66-67).

Sartre deixa claro, neste trecho que os acontecimentos são apenas um conjunto de coisas sem o menor sentido, que vão e vem, que passam por nós e que são significados ao nosso modo.

Quisemos estudar a *náusea* aqui, por acreditarmos que ela é tomada de consciência da existência, e também porque se o ponto de partida do pensamento sartriano é a subjetividade, isto é possível por causa desse momento relevante de significação subjetiva frente ao real. A náusea é essa recomendação à consciência, como protótipo de método fenomenológico: “a coisa [...] precipitou-se sobre mim, penetra em mim, estou pleno dela. – não é nada: a Coisa sou eu. A existência, liberada, desprendida, refluí sobre mim. Existo” (SARTRE, 1996, p. 149). Tal assertiva confirma nossa observação. Como dissemos anteriormente, a náusea não é a subjetividade, mas pode ser indicada como o modo em que ela toma consciência (de) si e de seu papel de significadora da realidade e da existência. É o que pode ser compreendido a partir do que Sartre escreve, quando diz que:

Eis o que pensei: para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a narrá-lo. É isso que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias de outrem, vê tudo o que lhe acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse (SARTRE, 1996, p. 67).

Narrar, nesse contexto, é a mesma coisa que atribuir significado. E atribuir significado é próprio da consciência que sendo nada, transcende-se rumo ao sentido que as coisas devam ter. De um modo geral, acabamos por entender que a náusea é esse estado do homem que angustia-se diante do mundo e da realidade fática. Como tal, a náusea é uma estrutura da realidade humana assim como a angústia. Por meio de uma nauseante angústia ⁴⁹, diante da atribuição de sentido ao real, quer seja por via fenomenológica, como posicionamento da consciência, ou da linguagem, pelo uso das palavras e a nomeação das coisas, o que acontece, nada mais é do que a liberdade tomando consciência de si mesma como sendo seu próprio nada, por isso mesmo como sendo seu próprio projeto. Aqui está a chave da questão da náusea. O homem não quer perceber – hipoteticamente falando – a a intranquilidade de sua

⁴⁹ Este termo é propositalmente redundante.

própria condição, nem quer perceber que jamais haverá repouso para si mesmo, porquanto ele é estrutura aberta, ele procura com todas as suas forças estacionar em um paraíso existencial, que não existe. Daí Sartre afirmar categoricamente que o homem é uma paixão inútil (SN, p. 750), pois, ao querer ser Deus, ou então, numa outra terminologia, ao querer tornar-se em-si-para-si, o projeto do homem se torna um malogro. Ele jamais atinge essa meta. Por isso, há de reconhecer como Roquentin, que ele é náusea (SARTRE, 1996, p. 187). Isto é, enquanto realidade humana somos sempre algo a significar, obra aberta a construir.

Portanto, será sobre este pano de fundo, que poderemos afirmar que a filosofia de Sartre desenvolver-se-á partindo desta estrutura antecipada – que é a Náusea – e apresentada neste romance; daí a importância de reservarmos um espaço para a discussão desse termo neste trabalho, pois, acreditamos que a náusea é um conceito que margeará o desenvolvimento do pensamento filosófico de Sartre.

Entretanto, a realidade humana não é só náusea. Um elemento distinto e importante da pré-compreensão da filosofia sartriana reside no conceito de Outro. Este como abertura para construção e significação da nossa própria realidade, como intersubjetividade e liberdades implicadas umas nas outras. Por essa razão, trataremos no tópico que segue, sobre a importância do Outro, como fenômeno, na filosofia de Sartre.

2.2 Fenomenologia da intersubjetividade: o lugar do outro, o olhar e a vergonha

Até aqui observamos que o homem é existência, que ele é nada, e afirmamos que ele é uma individualidade, uma parcela do real onde a existência é experimentada singularmente. Entretanto, de acordo com todos os existencialismos, o problema da afirmação da individualidade não exclui a tematização de outras individualidades, afinal de contas, desde que há seres humanos e que o embate entre consciências acontece e é possível, temos que reconhecer o lugar do Outro, também como individualidade e construção, na fenomenologia existencial, como propõe novamente comentadores de grande relevância sobre existencialismo e sobre a fenomenologia como Bornheim, Perdigão, Luijpen, Mounier, Lévinas, Paul Ricouer, entre outros.

O tema do outro, que segundo Mounier foi esquecido pela filosofia, é reintroduzido na história do pensamento por intermédio dos existencialismos. Embora as ciências sociais, de um modo geral tenham tentado fazer isso, o problema do Outro parece ter sido sempre elucidado a partir da coletividade e dos problemas das vivências em comum e das patologias sociais. É a filosofia existencialista que vai conferir importância ao termo que chamamos de Outro, procurando estudá-lo com um pouco mais de afinco e profundidade. A este respeito escreve Mounier que:

Uma das grandes conquistas da filosofia existencial é, sem dúvida, o problema do outro, que a filosofia clássica tão estranhamente abandonara. Assim, se enumerarmos os seus problemas primaciais encontramos o conhecimento, o mundo exterior, o eu, a alma e o corpo, a matéria, o espírito, Deus, a vida futura, mas nunca entre eles figura a relação com outrem, pelo menos no mesmo plano dos restantes. Foi o existencialismo quem a promoveu subitamente ao seu lugar central (MOUNIER, 1963, p. 137).

Da mesma forma que nossa individualidade se afirma como liberdade em um mundo concreto, não podemos isolá-la de outras individualidades e de outras consciências. Ninguém se faz sozinho. Esse problema também é levantado por Luijpen quando ele escreve:

No mundo em que habito encontro homens de verdade; em cada passo que dou esbarro com eles; vêem-me, gesticulam para mim e falam comigo. Os olhares, palavras e gestos deles, entretanto, fazem com que me detenha. Sou o projeto de meu mundo, e em meus projetos transformo em cultural o mundo, mas, assim que encontro o outro em meu mundo, tenho consciência de que o

outro não será absorvido por meu projeto, não constituindo uma coisa mundana que adquire significado por minha história, criadora de cultura. Como é minha relação com os outros? (LUIJPEN, 1973, p. 259).

O que isto quer dizer? Em *O Ser e o Nada*, Sartre coloca que vivemos em um mundo infestado pela presença dos outros, e que essa propagação do nosso próximo tem uma referência imediata ao livre projeto que fazemos de nós mesmos. Quando encontramos um mundo já dado, o Outro está presente nas normas que encontramos, nas situações a priori que constatamos e que Sartre classifica em uma escala de três itens, chamados de as categorias da realidade, e que constituem nossa situação concreta, a saber: primeiro, os utensílios, que são significantes: por exemplo, em uma estação de trem um cartaz me indica alguma coisa; ou uma obra de arte, enfim, realidades das quais faço uso; segundo, “minha” significação: que são a nacionalidade, a língua que falamos, a raça e aspectos físicos; e terceiro: o Outro, que é o centro de referência a partir do qual vivo as significações em relação às duas primeiras categorias da realidade (cf. SN, p. 626).

Estamos em um mundo onde à maioria das situações nós já as encontramos prontas. E quem as definiu em nosso lugar...? O Outro! Ao mesmo tempo em que encontramos um mundo já constituído, não devemos nos furtar ao fato de que precisamos fazer uso dele, pois, senão, andaríamos perdidos, sem saber que direção tomar, ou que orientação seguir. É por tais razões que Sartre dirá que encontramos-nos comprometidos em um mundo já cheio de significantes e significados, não precisamente dados ou inventados por nós. Contudo, é interessante notar que Sartre coloca que encontramos-nos comprometidos com nossa realidade, mas também, que só há comprometimento por uma escolha que dá o sentido a tudo aquilo que foi construído por outrem e nos serve de referencial.

Temos então que existir é coexistir! Com essa afirmação não queremos parar no reconhecimento da ideia ambivalente de que o homem não está sozinho no mundo em todos os níveis de sua existência. Podemos pensar: ele não está só porque existem outras pessoas, animais que com ele convivem e uma natureza que o cerca, mas também, uma série de coisas inventadas por ele. Entretanto, essas coisas pouco dizem sobre o homem, e uma dimensão essencial, isto é, de falta, de sua realidade humana aparece: o homem é ser-por-outros. É um para-si-para-outros, numa terminologia sartriana. Precisa do Outro para saber quem é, pois, é diante de outras existências que o homem problematiza a sua própria de modo mais contundente.

Não pretendemos fazer uma análise social do corpo do homem e suas relações neste âmbito, mas tão somente analisar seu ser-para-outros por meio da fenomenologia ontológica. E, embora tivéssemos muito a colocar, como por exemplo, a relação do homem e o corpo, a mediação que se faz da realidade humana com o mundo por meio do seu próprio corpo, sobre a tessitura das relações sociais e das interrelações, preferimos nos deter na análise dos conceitos do olhar e da vergonha, onde as relações intersubjetivas se apresentam para nós como fenômenos em uma dimensão do projeto de homem a ser feito.

Ao invés de apresentar a categoria do Outro como aquele que nós vemos, Sartre muda a sentença para aquele que nos vê. Originalmente o Outro é aquele que nos olha. O olhar é uma questão que “obceca” Sartre. Nos *Caminhos da Liberdade*, romance distribuído em uma trilogia e publicados logo após a segunda grande guerra mundial, ele repete a expressão centenas de vezes. Tudo que os homens realizam, as ações que praticam, a posição que vivem, o fazem sob o olhar de outrem, subjugados pelo incômodo desse olhar que os dissecam até os ossos e que nos envergonha, pois, nos transforma em objetos para os outros. É, também, a experiência relatada na peça *Entre Quatro Paredes* e na terceira parte de *O Ser e o Nada*.

Seguindo a lógica do raciocínio de Sartre faz-se importante dizer que, o Olhar do Outro, que me incomoda e envergonha, não se deve ao fato ou à ação direta de olhar, nem tampouco que o conceito do olhar significa o olho de outrem; mas, a constatação de que somos fenômenos uns para os outros. O olhar é uma situação. Quando “me” sinto olhado por Outro, não são seus belos olhos apontados para “mim” que “me” incomodam, mas, o fato de que “sei” que “sou” objeto para o seu olhar, que “me” envergonha e aborrece, ao mesmo tempo em que “me” torna objeto. Por isso mesmo, quando falamos do olhar do Outro, estamos falando não dos olhos físicos, nem da ação direta de olhar, mas de uma consciência que consegue nos captar como fenômenos, porquanto nos objetiva. A esse respeito Sartre escreve que:

Posso muito bem, por conseguinte, tematizar e exprimir as qualidades dos olhos do outro, mas isso só é possível relegando para um segundo plano a experiência do olhar, ou, em outras palavras, não estou influenciado pelo olhar de outrem enquanto percebo que seus olhos são bonitos ou azuis. Veremos, logo, que isso significa não perceber o mundo e apreender ao mesmo tempo um olhar fixado em nós; urge que aconteça uma outra coisa (SN, p. 316).

Um exemplo para compreendermos bem isso é o de que, quando chegamos num salão de festa e procuramos uma mesa para nos sentarmos, nos sentimos olhados por todos os presentes. Entretanto, todos estão muito ocupados com sua situação na festa, nem estão olhando para nós de fato e, em sua maioria, nem perceberam nossa presença no salão; entretanto, continuamos a nos sentirmos olhados. Como já dissemos, a questão do olhar é puramente fenomenológica. É sermos apreendidos como fenômeno pelo Outro, porque nós mesmos já nos apresentamos como fenômenos passíveis de objetificação para eles, como bem coloca Sartre: “captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (a menos que esse olhar não se dirija a nós), mas tomar consciência de ser olhado. O olhar que os olhos manifestam, de qualquer natureza que sejam, é uma pura remissão a mim mesmo” (SN, p. 316).

Portanto, como vimos esse olhar que nos toma por fenômeno nos remete a nós mesmos, ou seja, ao mais profundo embate com nossa própria liberdade e angústia. Diante do outro, sentimos o desconforto de apreender a imensidão da responsabilidade de uma liberdade da qual queríamos fugir a qualquer preço. A “minha” verdade é revelada a “mim” e não tenho como fugir dela.

Então, quando “sou” visto, “sou” visto como objeto e experimento essa realidade “em experiências como a vergonha, a timidez, o embaraço, geralmente em todas as experiências diante-do-outro, em que sinto tornar-me objeto e objeto dependente” (MOUNIER, 1963, p. 142).

Esse embate conflituoso se acentua realmente quando o Outro adentra meu campo e meu espaço. Ele chega não apenas com seu olhar, mas com seu ponto de vista, com a construção do seu mundo e o que mais nos incomoda frente à presença do olhar do Outro é que nosso mundo muitas vezes parece desintegrar-se passando da nossa perspectiva para a perspectiva dele. Portanto, esses estragos, esse vazamento de nós mesmos, essa desintegração que considero do “meu” ser e “meu” universo como objetos, assemelham-se a uma ferida que são os Outros que “me” abrem: “desde que considero a minha presença pessoal nesse universo, vejo-me, no que me diz respeito, escoar-me para o Outro, numa como que hemorragia externa” (MOUNIER, 1963, p. 144), e é a minha liberdade, o mais íntimo da

minha individualidade que está sendo vazada ⁵⁰. Esse vazamento, por onde a liberdade escoar é produzido pelo imediato da presença de outrem, pois, ao cuidar da sua liberdade, do seu si mesmo (*ipseidade*), diante daquele que nos olha, perdemos essa segurança a qual desejávamos tanto nos prender.

O outro parece imobilizar a nossa liberdade, tornamo-nos em-si frente a ele, uma existência detida e um projeto barrado. Entretanto, indo além dessas considerações, o projeto que somos só é possível de realizar-se mediante o Outro, num mundo intersubjetivo. Precisamos do Outro; sua existência é indispensável para nossa própria existência, pois ele é um mediador com o qual precisamos contar, que serve para nós como uma espécie de espelho diante do qual nos vemos. Seria difícil nos construirmos contando apenas com o solipsismo de nossa subjetividade. Nos vemos no olhar do Outro, daí seu caráter de indispensável. Ocorre aqui uma espécie de objetificação que nos é imposta e que engendra uma transformação frente ao Outro. A esse respeito Mounier escreve que:

Assim, o surto do outro, longe de me trazer uma promessa, apenas semeia morte e danação. “O meu pecado original é a existência do outro”. O meu pecado original é a minha eterna danação, porque a morte definitivamente me constituirá num para-outro, sob o olhar de todos os homens que me sobrevivem e que não-de-vir. “O inferno são os outros”. Através dos outros, caio literalmente no mundo, todo o meu ser sai de mim exposto e sem defesa. Desde que se apoderou de mim, deixa de haver esperança para mim. Deixo de ser uma liberdade que se faz e se projeta. Corro o risco da escravidão, entregue a apreciações que me escapam. Torno-me irremediavelmente no que sou no momento do ataque. A presença dos outros atinge-me em cheio, doravante há quem detenha o segredo do que eu sou. Compreende-se o mal-estar que de mim se apodera, desde que um olhar sobre mim se fixa (MOUNIER, 1963, p. 145).

Como resolver esse impasse? Resta ao homem a possibilidade de ser livre frente ao Outro? Pensamos que sim! O único meio é a resposta que damos a ele. Isto é, temos que retomar nossa liberdade e recuperar a individualidade e existência que somos. Agora, temos mais um elemento a nosso favor. O olhar do Outro já não nos escraviza, mas, contribui para realização do nosso próprio projeto, para construção de nossa individualidade. Essa realização se dá por meio do conflito. Deixamos de ser objeto para o Outro e agora ele passa a ser objeto

⁵⁰ Esse vazamento é natural dentro da fenomenologia existencial sartriana. É uma espécie de “perda” da liberdade, uma suspensão, para recuperá-la de modo mais autêntico e verdadeiro depois, como fruto da interrelação.

para nós; é na distensão e dinamicidade dessas relações que reconhecemos o papel do Outro em nossa própria construção.

Não é possível ao homem construir-se sem parar diante da consideração do Outro. Quem é esse cujo olhar me envergonha? Quem é esse diante do qual estou desnudo e me descobre? Simone de Beauvoir ao tratar da condição ambígua do homem e criticar algumas posturas da má-fé como o solipsismo ⁵¹ e o aventureirismo, diz que: “O que chamamos de aventureiro [...] é aquele que permanece indiferente ao conteúdo, isto é, ao sentido humano de sua ação, aquele que acredita poder afirmar sua própria existência sem levar em conta a de outrem” (BEAUVOIR, 2005, p. 54. Grifo nosso). Percebemos a afirmação da necessidade premente que toda liberdade tem do Outro. A liberdade se faz em confronto com outras liberdades. O projeto que somos apenas se faz em contato com o projeto do Outro, não para imitá-lo, mas para conferir autenticidade ao nosso próprio projeto.

Um das metáforas empregadas por Sartre para nos fazer mergulhar na problemática do Outro é a do espelho. Estamos diante de outrem como estamos diante de um espelho. Mais do que vê-lo vemos a nós mesmos, mais do que encontrá-lo, encontramos a nós mesmos. Há uma unidade temática, uma uniformidade que perpassa o pensamento de Sartre: o Outro como olhar que nos envergonha também nos coloca diante da nossa liberdade que nos lança à angústia pela busca de nós mesmos, pela construção do nosso projeto. Mounier retoma essas colocações de Sartre e expressa-se da seguinte maneira:

Não tenho vergonha de ser isto perante os outros. Não tenho vergonha, por exemplo, de ocupar um lugar no espaço, não tenho vergonha do meu cérebro. Não tenho vergonha de exercer perante os outros uma atividade que se acompanha do sentimento do meu próprio valor, como que distendendo-se, transcendendo-se. Tenho vergonha de não ser senão isto, ou antes de só parecer ser isto, eu que sinto em mim a possibilidade de ser infinitamente mais, e nos outros, no seu apelo ou na sua censura, a exigência de ser infinitamente mais (MOUNIER, 1963, p. 161).

O Outro é o nosso inferno, como Sartre afirmara em sua peça *Entre Quatro Paredes*. Usada sem o devido contexto, tal sentença causa certa confusão e alvoroço, como se por meio dela Sartre quisesse anular a importância capital que tem o Outro para nossa existência; pior ainda, como se isso desse margem para a justificação e instauração de uma espécie de

⁵¹ Em primeiro lugar o homem é um ser sozinho e solitário; contudo, ele rompe essa barreira pela ambigüidade que o compõe e dirige-se não só rumo ao mundo, mas também ao encontro do outro.

individualismo solipsista ou de ostracismo, quando na verdade, a presença do Outro é tão importante que a metáfora do inferno é empregada de modo a nos fazer sentir a profundidade do impacto da existência do Outro sobre nós. Isto é, o Outro é tão importante, que só uma metáfora de peso como a do inferno, nos diz do alcance e da preeminência dessa questão, que tem uma ligação direta com a angústia, pois, sentir-se angustiado de fato é sempre uma pequena experiência do inferno que podemos sofrer ao longo de nossa vida.

Fenomenologicamente o Outro é objeto para nós, da mesma forma que somos objetos para ele. Longe de que seja um ponto negativo da filosofia de Sartre, isso quer dizer que o outro é um mediador com o qual precisamos contar para construir nossa existência. É assim que Sartre descobre a intersubjetividade. Em um determinado momento da conferência *O Existencialismo é um Humanismo* ele deixa claro nossa inteira dependência do Outro, nossa necessidade de que ele também exista quando diz que, “o outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo” (EH, p. 16). Sendo assim, aquilo que “eu” decido ser, decido em relação a outrem do mesmo modo que decido o que o outro é: “descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros” (Idem. p. 16).

Consideramos até aqui, de um modo geral, as questões que nos saltaram aos olhos como sendo importantes para a construção do projeto que é o homem. Privilegiamos algumas dessas formas, como por exemplo, o olhar, a vergonha, a responsabilidade, e reconhecemos que algumas formas éticas ⁵², de acordo com uma classificação de Luijpen ficaram de fora. Fazia parte de nossa pesquisa delimitarmos esse estudo afim de que pudesse ser feito do modo mais sucinto possível. Portanto, conceitos e formas éticas, como por exemplo, o ódio, o engajamento, o desamparo, o amor, entre outros, embora não nomeados, ou citados muito rapidamente, estão contidos na problemática geral, mas, merecem um estudo à parte, que não poderemos realizar aqui.

⁵² Luijpen chama de formas éticas, por exemplo, o amor, a indiferença, o ódio, a justiça. Por que estas implicam uma ação humana e um modo de se colocar no mundo em relação aos Outros.

3. ONTOLOGIA DA LIBERDADE

No capítulo anterior acompanhamos o desenvolvimento dos conceitos nucleares da filosofia sartriana alicerçados por uma fenomenologia do ser da consciência, que nos garantem as bases para o estudo do que chamamos aqui de ontologia da liberdade. Agora, temos condições suficientes para podermos repensar a liberdade e o que ela significa a partir de uma acepção sartriana. Poderemos nos perguntar: quais as implicações da afirmação deste conceito em um universo onde parecemos estar cada vez mais subjugados por forças exteriores a nós e que parecem nos alijar da nossa liberdade? O que tem a ver a liberdade com o mundo no qual estamos implicados e com o nosso modo próprio de nos colocarmos nesse mundo? O que a liberdade tem que ver com o projeto fundamental da realidade humana?

A esse respeito Clea Gois e Silva, escreve um artigo intitulado *O paradoxo do homem como liberdade no Existencialismo de Jean-Paul Sartre*⁵³, para ressaltar as colocações de Sartre sobre a liberdade absoluta em um mundo contingente, que muitas vezes tem sido substituído por afirmações fragilizadas, tais como a de uma filosofia do egoísmo, do individualismo exacerbado, ou de um subjetivismo que tentam deturpar o próprio sentido do existencialismo sartriano. Neste artigo ela argumenta que, em primeiro lugar Sartre já rompe com Husserl, no tocante ao subjetivismo ou idealismo transcendental e, em seguida, Sartre transforma conceitos fundamentais da fenomenologia em conceitos que servirão à análise existencial. É a partir desses conceitos existenciais, da colocação do problema da consciência intencional, que já vimos no capítulo anterior, que o paradoxo da existência humana será defendido no artigo de Gois, onde ela apresenta a liberdade como uma realidade ambivalente e absoluta, que por si mesma, já se afirma como paradoxo, afim de que se resguarde com maior segurança a liberdade do homem e sua construção em um mundo já dado.

A liberdade, tal como Sartre a compreende, é uma condição do indivíduo, seu atributo ontológico, inalienável e absoluto. Foi preciso que ele partisse de uma análise fenomenológica, para precisar o conceito aqui em questão. Isto justifica nosso capítulo sobre aquilo que seria uma descrição concreta do existente: consciência, subjetividade e individualidade, a partir do seu existencialismo. A liberdade só pode ser descrita e analisada a

⁵³ Este texto foi publicado na internet no jornal existencial, fundado por Gerd Bornheim. Disponível em: <http://www.existencialismo.org.br/jornalexistencial/jadircleaparadoxo.htm>. Acesso em 14 e 15 de setembro de 2011.

partir da colocação do problema da consciência, do cogito e da subjetividade, para ser dita como aquilo que faz com que a realidade humana seja o que é ao modo de não-ser.

Por isso mesmo, a liberdade não é um fenômeno coletivo, exterior ao homem, que provém de uma massa de pessoas, ou de um inconsciente coletivo. Muito pelo contrário. É partindo do reconhecimento do homem como essa partícula de existência, como esse “só-um” (MOUNIER, 1964, p. 76), como esse ser solitário, que podemos encontrar o princípio definidor do que seja a liberdade, bem como de sua ambiguidade, pois, embora não seja um empreendimento coletivo, ela não acontece fora dos âmbitos da coletividade, como podemos perceber no caso do para-si-para-outro, ou da intersubjetividade, do engajamento, pois, não é a realidade humana impessoal e universal a fonte dos valores, mas o conjunto de homens singulares e concretos, que dirigem-se rumo a seus fins próprios em situações tão únicas quanto eles mesmos. Isto nos faz reconhecer que todos os empreendimentos humanos são puramente individuais, muito embora, repercutam universalmente, pois exigem a participação do Outro, ou lhe dizem respeito, como vimos no capítulo anterior.

Sobre isso, Simone de Beauvoir, partindo da análise de *O Ser e o Nada* dirá que o ser do homem é definido fundamentalmente pela liberdade, “este ser cujo ser reside em não ser, esta subjetividade que não se realiza senão como presença no mundo, esta liberdade engajada, este surgimento do para-si que é imediatamente dado por outrem” (BEAUVOIR, 2005, p. 15), é este ser que se faz a partir de uma escolha, que mesmo assim, nunca se colocará em pé de igualdade com o construído, com o que é, pois, ontológica e antropologicamente, nós somos o que não somos e não somos o que somos; portanto, seremos sempre diferentes de qualquer caracterização cabal e definitiva com a qual queiramos ou queiram nos qualificar. Nosso maior engano é pensarmos que somos qualquer coisa como um objeto, como uma coisa que se esgota em alguma definição, aliás, esse é o engano do homem sério, isto é, aquele que pensa que é alguma coisa.

Na filosofia sartriana a liberdade é analisada a partir das categorias cardeais da realidade humana, porque sua compreensão ontológica parte do estudo da ação humana em geral e das relações entre o fazer, o ser e o ter (SN, p. 535). Se a liberdade é a condição primordial da ação, que tipo de ação seria esta para, posteriormente, podermos dialogá-la com a questão ou ação ética? Não temeremos afirmar que a liberdade, ou ação de liberdade, é uma atividade que possui desdobramentos éticos, visto que a ética é deliberação sobre este agir

humano. Em primeiro lugar, o que é ação? E por que a liberdade só pode ser explicada pela ação, de acordo com Sartre? Ele mesmo nos dirá que:

Agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é reproduzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto (SN, p. 536).

Mais do que o que foi dito acima, toda ação é para Sartre intencional por princípio ⁵⁴ (SN, p. 536). Então, “a adequação do resultado à intenção é aqui suficiente para que possamos falar de ação” (Idem). Uma ação, por ser intencional, implica o reconhecimento daquilo que falta. A ação abordada aqui diz respeito às decisões que o homem pode tomar, e são relativas aos acontecimentos mais diversos, que variam desde as escolhas simples, como as de executar uma tarefa ou um trabalho, até escolhas com implicações de responsabilidade existencial e, por isso, mais intensas em sua configuração e significação do que as simples escolhas para a realização de uma tarefa corriqueira. É preciso reconhecer com Sartre que, em relação a uma ação:

Não é a rigidez ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; ao contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e decidimos que são insuportáveis (SN, p. 538).

A ação, por ser humana, está implicada em uma falta, uma negatividade; nesse sentido, uma ação só é possível por meio de um ser cuja estrutura seja o nada, portanto, pelo Para-si, visto que, “um ato é uma projeção do Para-si rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é” (SN, p. 539). Atribuindo à consciência um poder nadificador, e por isso mesmo, sendo posicionamento rumo a um fim, a liberdade só pode ser reconhecida como “liberdade do ser atuante” (Idem. p. 540). O ato é a expressão da liberdade.

⁵⁴ Por isso estudamos no capítulo precedente a fenomenologia específica da consciência.

A liberdade não tem essência, porque nela a “existência precede a essência” (SN, p. 541) e também porque ela não é algo de exterior ao homem, mas é o próprio homem, que como sabemos, é não-ser. Então, o problema que nos surge é o de “como descrever uma existência que se faz perpetuamente e nega-se a ser confinada em uma definição?” (SN, p. 542). Para a realidade humana seu ser livre é reconhecimento do perpétuo desprendimento de si, haja visto que, “o homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não pode ser livre” (SN, p. 545). E, embora indefinível e inesgotável a liberdade não é indiscutível. Diga-se que, as descrições feitas por Sartre até aqui não visam atingir uma essência, mas criticar tal posição, pois, ele quer tocar no dado singular do próprio existente; afinal, não se pode enquadrar a liberdade que o homem é dentro de um sistema, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho. Ao contrário, a liberdade que o “define” deixa ver a estrutura aberta que ele é. É o que Sartre coloca quando escreve: “Não poderia, pois, considerar uma essência da liberdade. Ao contrário, a liberdade é fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias” (SN, p. 542).

A liberdade abordada por Sartre não pode ser considerada, portanto, como uma qualidade geral dos seres humanos – no sentido daquilo que é comum ou igual em todos essencialmente – porque ela não apresenta uma natureza que sirva para um *Eu* aqui e tenha a mesma significação para alguém alhures: não se trata de uma liberdade igual em todos, embora, todo homem seja livre. O que Sartre quer dizer com isso é que a estrutura da liberdade embora seja comum aos indivíduos, ao mesmo tempo diz respeito a uma consciência singular, que é existência; então, a vivência da liberdade se dá de modo único e irrepetível, pois: “sou um existente que apreende sua liberdade através de seus atos, mas sou também um existente cuja existência individual e única temporaliza-se como liberdade” (SN, p. 543). Aqui podemos encontrar sua ruptura com a compreensão essencialista do homem.

Essa característica do humano, de não poder ser conceituado, isto é, aprisionado, é uma de suas diferenças radicais em relação aos demais entes. Sendo indefinido, embora nominável, o homem torna-se uma estrutura aberta. Por sua condição peculiar recusa o enquadramento, mesmo quando concepções acerca do que ele é são formuladas. Do homem podemos falar muitas coisas, mas nenhuma dessas coisas ditas pode fixar-se num padrão de

natureza aplicado a ele. É a isso que Sartre, e os outros existencialismos ⁵⁵ vêm se contrapor. A respeito disso Sayão, percebendo a estrutura da realidade humana, não passível de uma conceituação clássica e definitiva, como podemos aplicar às demais coisas ou objetos, escreve que:

Sartre suprime por completo a possibilidade de nos encontrarmos num conceito e, para ele, não estaria nisso, a saída para nossos conflitos. Se somos seres peculiares e singulares, se ocupamos um lugar diferenciado e privilegiado diante do mundo, isso não se deve ao fato de termos uma essência e nisso um destino a ser seguido (SAYÃO, 2006, p. 80).

A liberdade apresenta seus próprios caminhos, percorridos pelo homem, como solidão, desamparo ou derrelição, pois, não temos a quem recorrer. Diante da vida, da existência e sua factidade, somos convidados a nos construir sem ter com quem contar. Já não existe um determinismo psicológico, ao qual possamos nos agarrar para nos desculparmos, bem como não há mais a existência de um Deus que possa nos ajudar ou expiar uma culpa que seria nossa culpa, ou culpa singular, e que surge diante da responsabilidade pela realização de um projeto que é puramente individual, e que logra ao fracasso. Afirmar a morte de Deus e a abolição dos determinismos é ao mesmo tempo, conceder e assegurar ao homem sua liberdade primordial através da qual ele se engaja no mundo, constroi a si mesmo e se coloca diante de outrem. As desculpas já não servem mais: o homem está diante de si mesmo, diante da crueza de sua verdade, pois: “Se Deus existisse como ente criador, seríamos nós o resultado de uma técnica, de um conceito, de uma ideia, e nisso se diluiria nossa singularidade e nossa individualidade” (SAYÃO, 2006, p. 79).

Aqui, nos deteremos no estudo de dois conceitos, que estamos chamando de pressupostos éticos ⁵⁶, que são a liberdade e a escolha. No entanto, isso não quer dizer, que na filosofia de Sartre, existam apenas esses dois elementos que poderiam ser caracterizados de pressupostos éticos. A responsabilidade, o engajamento e a própria angústia podem ser reconhecidos como tais. No entanto, a filosofia sartriana tem uma interdependência entre

⁵⁵ De acordo com Mounier existe uma espécie de unidade temática entre todos os representantes do existencialismo. Questões como o drama da existência, a angústia, a liberdade, a individualidade, o Outro, entre outras temáticas, não são tratadas apenas por Sartre, mas por muitos outros representantes, resguardando-se, diga-se de passagem, suas nuances, como por exemplo, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Heidegger, entre outros.

⁵⁶ Pressupostos para a construção dos valores humanos que o engajam no mundo. A partir disto podemos perceber os conceitos possíveis de serem estudados e debatidos como aqueles que indicam a construção de uma teoria ética, como possibilidade, fundamentada pela própria realidade humana, a partir do pensamento de Sartre.

conceitos e, não nos será possível falarmos de liberdade e escolha, sem tocarmos, mesmo que indiretamente, nos outros conceitos que elucidam a temática aqui desenvolvida. Portanto, esses conceitos ilustram os demais. Os próximos tópicos nos dirão o que é a liberdade e nos introduzirão em sua ontologia específica.

3.1 Liberdade e escolha

De acordo com Jacques Collete, a filosofia Sartriana “é uma filosofia da liberdade. Quer trate da origem da negação, da finitude, da temporalidade, das relações concretas com outrem, da corporeidade, do ser-em-situação, a questão da liberdade é sempre determinante” (COLETTE, 2009, p. 62). Se assim é de fato, não estaremos errados ao afirmarmos a princípio, que uma ética em Sartre, será também, uma ética da liberdade que assuma suas consequências por sua responsabilidade, questão que trataremos adiante.

É por sua liberdade que o homem pode escolher. A escolha, no sentido de ato ou ação, já é liberdade, por isso, liberdade e escolha nos dizem, de imediato, que para a realidade humana os seus fins são escolhas livres, isto é, não são determinadas por uma natureza interior e anterior, nem por uma tendência psicológica a praticar estas ou aquelas ações: a realidade humana “as escolhe e, por essa mesma escolha, confere-lhes uma existência transcendente como limite externo de seus projetos” (SN, p. 548). Além do mais, o posicionamento da minha escolha só pode brotar de um projeto originário da liberdade, e como diz Sartre, “esse brotar é uma existência; nada tem de essência ou propriedade de um ser que fosse engendrado conjuntamente com uma ideia” (Idem).

Por ser livre, o ser humano, escolhe-se como se quer, mas não o faz irresponsavelmente. De acordo com Paulo Perdigão, o sentido da assertiva “a existência precede a essência” é que o homem deve forjar sua própria “essência”. Contudo, essa essência forjada, não é algo dado, cujo sentido já está posto. A essência humana é ek-sistir, portanto, fazer-se. Só a vivência da existência poderá fornecer ao homem, pelas escolhas que faz, um sentido e uma construção. Portanto, nada pode salvar o homem dele mesmo, pois, “resta-lhe ser o único responsável por sua vida, definindo-a tal como a si próprio vier gradativamente a decidir se fazer, à exemplo de um jogador que inventa as regras do seu jogo” (PERDIGÃO,

1995, p. 90). Porém, além de sermos os responsáveis pela nossa construção, por nossa escolha: “O homem é o único legislador de sua vida, e a única lei de sua existência diz apenas: “escolhe-te a ti mesmo”. Ou então, como prefere Jules Lequier (1814-1862): “fazer e, ao fazer, fazer-se”” (Idem). Isto nos mostra claramente que a todo instante o homem deve escolher seu próprio ser e este ser é liberdade. Como bem mostra Sartre: “a liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser. Como vimos, para a realidade humana, ser é escolher-se” (SN, p. 545).

O sentido do existencialismo sartriano nos diz que, mesmo tendo feito escolhas que constroem o homem enquanto individualidade, o seu ser, jamais receberá a marca de uma essência, pois, já vimos que o homem é falta de ser, afim de que haja ser. É sempre perigoso dialogar com o termo essência aqui, pois, se houver uma essência do homem, haverá uma contradição epistemológica no existencialismo que Sartre representa. Perdigão aborda bem esta questão quando argumenta sobre uma essência construída no pensamento de Sartre a partir das escolhas. É profundamente interessante sua compreensão de escolha quando escreve que:

O homem, que de início nada é, irá definir-se pela sucessão de seus atos, pela série de opções que ele faz em face de cada situação concreta. Em nenhum momento da vida de um homem se pode afirmar que ele é isso ou aquilo, de uma vez para sempre. Como o homem inventa perpetuamente seu Ser, sem possuir “caráter” congênito ou uma “essência” imutável, sua definição jamais se completa em vida, e se conserva em aberto até sua morte (PERDIGÃO, 1995, p. 91).

Refletindo a partir da questão colocada percebemos que a liberdade enquanto existência não pode pertencer a uma essência do ser humano, pois, há uma enorme diferença entre atribuir essência às coisas e atribuir uma essência ao ser humano. A este respeito Sayão coloca-se muito bem quando escreve que:

Tanto em Heidegger, quanto em Sartre e Lévinas, o caminho trilhado jamais nos reduz a um conceito ou a uma idéia que nos possa definir em essência, assim como em essência são definíveis as coisas e os entes. Por isso, é possível apontar entre eles uma sutil ligação própria desse cuidado em pensar o homem para além de toda possibilidade de objetivação. (SAYÃO, 2006, p. 12. Grifo nosso).

Isto é, a essência é um conceito que de per si já nos aprisiona, mas, ontologicamente o humano é liberdade absoluta; logo, o conceito de essência não cabe mais como referência para tentar compreender o homem em sua problemática.

À reboque dessa idéia, vemos que Sartre nos esclarece ao escrever que “a liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade” (SN, p. 68). É a partir do posicionamento da liberdade assumido por Sartre que ele instaura uma crítica ao modelo de humanismo que, mesmo colocando o homem no centro enquanto defesa e questão não foi capaz de ir além de uma compreensão substancialista e cabal, e nem além de uma indicação formatada e essencialista do homem. A ressonância desta crítica ao humanismo se faz sentir também com Heidegger, chegando até os nossos dias. Percebemos isso através das colocações de Sayão em *Faces do Humano*, quando escreve que, “hoje, via existencialismo e fenomenologia, sabemos que o humano em si mesmo não está ao acesso das mãos e que ele é para além de tudo que se possa dizer. Dele temos apenas rastros, pistas, sombras, fenômenos que nos podem apontar e sugerir significados. (SAYÃO, 2010, p. 11).

A escolha é o modo concreto por meio do qual podemos afirmar a presença da liberdade em situação. É por meio dela que o ser humano faz com que a liberdade se concretize, que dá provas de sua inegável existência, afinal, “ser livre é fazer escolhas concretas” (SN, p. 543), sendo que não há possibilidade de escapatória da liberdade e esta, só tem a ela mesma como limite: “estou condenado a ser livre. Significa que não poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres” (Idem. p. 543s). Nesse sentido, renunciar à escolha, como tentativa de fuga, é também engajar-se por uma escolha. A negação do ato de escolha constitui uma das modalidades próprias da escolha. Assim como não somos livres para deixarmos de ser livres, ou renunciarmos à liberdade, não temos como abdicar da escolha. Isto é brilhantemente exposto por Perdigão quando ele escreve que:

Não se compreenderia uma liberdade sem escolhas: solicitada igualmente por todos os lados, a consciência desagregar-se-ia em um absurdo caos. A individualidade e a finitude de nosso ser também são definidas pela realização de alguns possíveis com exclusão de outros: caso fôssemos dotados de infinidade temporal, poderíamos realizá-los todos, mas nesse caso já não

seríamos livres (a liberdade é escolha irremediável de certos possíveis), pois, não passaríamos de um desenrolar em série infinita de todos os possíveis e desapareceríamos como individualidade (PERDIGÃO, 1995, p. 87).

É por meio dessa relação entre escolha e liberdade que o projeto individual vai se construindo, ao mesmo tempo em que um projeto humano de mundo pode ser traçado pelo próprio humano que se faz. Ao construir-se, o homem se faz e, concomitantemente, realiza a construção do mundo, porque não somos estrangeiros. Nada do que escolhemos fixa-se em nós, mas dirige-se para o mundo, porque nossa escolha é escolha universal. Ao nos querermos e nos projetarmos, criamos um campo de valores que podem ser escolhidos e praticados por outras pessoas. Essas escolhas que abrimos como campos de possibilidade para outrem medeiam a construção do mundo, pois, toda decisão de adotar uma postura é um indicativo de que a mesma postura pode ser assumida também pelo Outro, e isso cria pontes para a construção de uma cultura, de um modo de vida, de um costume, de um *ethos*. Vemos assim que, a escolha não se dirige apenas a um *ego*, mas o transpassa indo para além dele mesmo, alcançando a sociedade, os saberes e toda estrutura de mundo que temos, porque somos seus criadores.

Vejamos bem: se eu perguntar a um devoto, quem criou o mundo, ele me dirá que foi Deus. O argumento de fé pode até encontrar justificativas plausíveis para essa aporia. No entanto, se nós encararmos a verdade em sua crueza, veremos que não fomos nós nem um Deus que criou o mundo objetivamente, mas que já o encontramos assim. Contudo, se nós perguntarmos ao mesmo crente, porque existe a fome, a guerra, ou tantas outras coisas abomináveis, a justificativa será a de que o mal, ou aquele que trabalha ao seu serviço é o criador de tudo isso. O que acontece aqui? Ora, um caso clássico de má-fé. Deus não está aqui, da mesma forma que um ente, personificado na figura do diabo também não está aqui para cometer tais atrocidades. O que existe, e que não é natural, mas cultural ou estrutural é realizado por nós. E, ainda mais, o Deus do qual temos notícias foi tão inventado por nós, quanto são inventados milhares de personagens na literatura por seus autores. Portanto, este mundo aqui, com suas dores e alegrias foi feito por nós, por nossa liberdade a partir das nossas escolhas. É o que Sartre deixa ver quando diz que: “o para-si é o ser pelo qual “há” um mundo. Melhor ainda: só pode revelar-se a um Para-si que se escolhe desta ou daquela maneira, ou seja, um Para-si que faz sua individualidade” (SN, p. 553). Essa assertiva confirma nossa tese da construção da individualidade por meio da liberdade e da escolha.

3.2 Liberdade, transcendência e temporalidade

Uma das teses centrais do existencialismo nos diz que o homem, enquanto existência é lançado à sua frente e como que chamado para adiante-de-si pelo futuro ⁵⁷. Essa possibilidade ou condição é o que chamamos de transcendência, porque é direção rumo a alguma coisa. Supõe-se que, por ser livre, o homem *deve-ser* e, dessa maneira, um *ter-que-ser*, aqui implícito, torna-se para o homem um *poder-ser*. Enquanto tal, a transcendência nos põe em contato direto com uma atividade do homem que, em seu ser próprio de homem e sua realidade, deve realizar um *autoprojeto*, que é si mesmo, como salienta o comentador Luijpen (Cf. LUIJPEN, 1973, p. 223).

A colocação do problema da transcendência também nos põe diante de uma nova compreensão do humano. Este já não é resultado de forças, processos deterministas ou fruto de uma estrutura: é plena liberdade! Contudo, ser livre significa a realização de um projeto do próprio homem, e este projeto só se realiza enquanto transcendência – que é o espaço entre aquilo que somos e aquilo que deveremos ser, em um mundo concreto, já estruturado. Isto pode ser sintetizado a partir da fórmula clássica de Sartre que afirma que “minha estrutura ontológica consiste em não ser o que sou e ser o que não sou” (SN, p. 606). Nesse sentido o homem é a livre execução de um projeto, pois: “ao agir no próprio nível do seu ser-homem, o sujeito que ele é lança-se por sobre a facticidade de sua existência, rumo à realização de uma possibilidade ainda incompleta” (LUIJPEN, 1973, p. 235).

É assim que a transcendência aparece no pensamento sartriano: como indicativo do projeto que é o homem, como caminho a ser percorrido, geralmente ligado à temporalidade e às estruturas imediatas do para-si. Isto quer dizer, concretamente, que a realidade humana é projeção, arremesso, ser adiante de si, para-a-frente e para-além. E o que justifica no homem essa condição, entre outras coisas, é a sua *transcendência*. E, por transcendência entendemos “um nada que nos separa do ser que somos” (PERDIGÃO, 1995, p. 48). Justamente por ter o

⁵⁷ Sartre constrói em *O Ser e o Nada* uma metáfora, que ele chama de vulgar, para nos fazer entender a dinâmica da transcendência e da temporalidade. Segundo ele: “O para-si não pode fugir rumo a um transcendente que ele não é, mas apenas rumo a um transcendente que ele é. Isso remove toda possibilidade de interrupção desta fuga perpétua; se cabe usar uma imagem vulgar, mas que permitirá captar melhor meu pensamento, imagine-se um asno que puxa uma carreta e tenta alcançar uma cenoura presa à extremidade de um varal colocado à frente da carroça. Todos os esforços do asno para comer a cenoura fazem avançar o veículo inteiro, incluindo a cenoura, que se mantém sempre à mesma distância do asno. Do mesmo modo, corremos atrás de um possível que nosso próprio trajeto faz aparecer, que não passa de nosso trajeto e, por isso mesmo, define-se como fora de alcance. Corremos rumo a nós mesmos, e somos, por tal razão, o ser que jamais pode se alcançar”. (SN, p. 267).

caráter de faltante a transcendência é direção a alguma coisa, é desejo de realização de um projeto.

Não existe realidade humana atemporal, ou extra-temporal, no sentido de estarmos fora do tempo, do espaço e do mundo. A realização do projeto humano exige não só a facticidade, exige a própria temporalidade, haja visto que, a realidade humana é ser-no-mundo, e para usar uma terminologia heideggeriana: o homem é tempo! Por isso, o homem é existência, presença-no-mundo, e seu modo de estar presente aqui se dá como temporalidade:

Minha presença, entretanto, não está acabada. Nem eu próprio nem o ser presente estamos encerrados. Em toda presença há uma protensão “agora” presente de uma futura presença.⁵⁸ Isso, porém, significa que, sem futuro, nenhum “agora” é real, nenhum presente é realmente presente. A presença do termo de encontro da existência nunca está encerrada e tampouco a presença-como-temporalidade (LUIJPEN, 1973, p. 240).

Reconhecendo de antemão a importância da transcendência na filosofia de Sartre e sua relação com a temporalidade, reconhecemos também que o futuro é aquilo que o homem “possui”, porquanto, presente e passado são reificados, ou conservam-se no modo como o para-si se torna em-si, fazendo-se uma coisa semelhante a um objeto. A transcendência faz frente a isso, visto que ela impede ao homem sua coincidência consigo mesmo, à semelhança dos seres em-si. O futuro, ao contrário do presente e do passado, é esse instante onde uma *neantisacion*, isto é, uma nadificação pode ocorrer e o homem pode realizar sua transcendência. Esta característica do ser-Para-si, acarreta uma instabilidade que já aponta, de imediato, para a angústia. A grande luta disfarçada pela má-fé do humano é tornar-se em-si, ou seja, encontrar-se numa espécie de repouso ou em uma condição fixa, plena e fechada como o ser-em-si, que se tornaria, nesse caso, natureza, porquanto o existente buscaria um “conforto” no estável.

Por essa razão, afirmaremos aqui que encontraremos a razão originária da angústia, na transcendência. Por que nos angustiamos, de onde surge a angústia e qual seu papel em relação à vida do homem? Qual sua importância enquanto um dos temas específicos do existencialismo? Ora, a Angústia que nos acossa é uma derivação da responsabilidade que

⁵⁸ Husserl chama protensões e retensões às intencionalidades que me ancoram num ambiente, e me direcionam a compreensão do tempo em relação ao passado e ao futuro.

temos frente ao existir e frente à condição de poder-ser e de ser-para-além (transcendência). O contrário disso, expresso pelo desejo que o homem tem de ser Deus, enquanto projeto, é um malogro. O conforto, ou o repouso que o homem tanto deseja lograr para si mesmo é vetado por sua própria condição. A transcendência é esta condição ou a ratificação de que a existência precede a essência. Sendo assim, de tal modo, somos lançados a uma existência, onde, aquilo que nós somos é aquilo que construímos no momento exato em que o fazemos e, ainda mais, a ação feita já não tem um valor determinado, pois, para o homem, o seu fazer implica sempre um porvir, um por se realizar. Por isso, o homem está no mundo como “*futuro virgem*” (EH, p. 9), como realidade a ser construída.

A transcendência na filosofia de Sartre indica também o movimento que a consciência faz para sair de si em busca do seu objetivo, isto é, seu ultrapassamento até o mundo, ao mesmo tempo em que implica a construção da individualidade no mundo. Se esta é entendida como um espaço entre aquilo que a realidade humana já realizou e aquilo que ela é chamada a realizar, o futuro é a dimensão do tempo privilegiada para o Para-si realizar-se enquanto liberdade.

A temporalidade, por sua vez, não é uma soma de instantes antepostos e pospostos ao presente, mas, no dizer de Sartre, é uma síntese original. É uma estrutura organizada e trabalhada pelo nada, que está contida no projeto original da realidade humana. Se a temporalidade está ligada à dimensão do conhecimento e da reflexão, não é menos verdade que ela esteja ligada à prática da liberdade. Em um determinado momento, Sartre dirá como que sintetizando sua filosofia que “assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização são uma única e mesma coisa” (SN, p. 544). E relatando uma espécie de resumo sobre a relação da temporalidade Jacques Collete escreve que “é o que exprime também a liberdade, que em sua finitude mesma se temporaliza e cuja irreversibilidade exprime a temporalidade de uma vida que se faz única” (COLETTE, 2009, p. 102).

Encontramos, de um modo cada vez mais direcionado, as indicações daquilo que é nossa proposta investigativa. Já podemos reconhecer aqui, que toda a filosofia de Sartre exposta em *O Ser e o Nada* e posteriormente retomada pela conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, apontam para a construção de um projeto da realidade humana, que é a construção da individualidade, ou subjetividade. Portanto, nossas análises até aqui apontam que a consciência, a subjetividade, e o modo como esses termos são colocados e abordados pelo existencialismo sartriano, bem como aquilo que constitui a realidade humana, nos diz

sobre o projeto e a construção da individualidade, deixando ver o que seria uma ética que, como bem disse Mounier, será uma ética existencial, que pode ser explicada, não tanto pela orientação do que seja bom ou mau, mas, sobretudo, “de uma revelação, de um ato de compromisso, mais do que da aplicação de uma lei” (MOUNIER, 1963, p. 177), uma ética na qual o existente assume as conseqüências de seus atos por sua responsabilidade, por suas escolhas, orientadas por valores que ele mesmo define.

Com esse estudo da temporalidade e da transcendência quisemos explicitar uma das compreensões existencialistas acerca da realidade humana. Conceber o homem fora da temporalidade seria voltar a uma espécie de conto de fadas, a uma idealidade que só encontraríamos no universo da imaginação ou da criação estética. A existência é concreta, e sua concretude nos é indicada pela facticidade, pela temporalidade. Ambas as questões implicam o homem em sua transcendência, em seu projeto, porque implicam o homem enquanto existência, portanto, enquanto liberdade. Trataremos sobre isso nos tópicos seguintes.

3.3 Liberdade e angústia

O projeto aberto que é o homem, traz como condição, em seu ser, a angústia, que acontece quando a liberdade mesma se coloca em questão, como nos diz Sartre. A estrutura nadificante instaura a abertura no ser do homem, ou em sua consciência, pois é *liberdade como angústia* e, por ela, a realidade humana pode colocar-se também como projeto, como espera e como liberdade. A angústia é um dos aspectos intrínsecos da liberdade, pois: “é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (SN, p. 72); ou como coloca Mounier, “a angústia existencial não é uma neurastenia debilitante, é o aspecto íntimo deste combate incessantemente posto em causa” (MOUNIER, 1963, p. 177). Esse caráter de abertura existencial, trazido pela angústia, é o que nos caracteriza de modo mais marcante enquanto para-si que somos, visto que “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SN, p. 67).

A nadificação e a interrogação, são componentes do que chamamos de realidade humana e, como quer Sartre, “o homem apresenta-se, ao menos neste caso, como um ser que

faz surgir o Nada no mundo, na medida em que com esse fim, afeta-se a si mesmo de não-ser” (SN, p. 66). Procedendo a um exame crítico das negatividades (a interrogação, a destruição, a negação, a espera, a distância), perceberemos que elas nos conduzem a um modo particular de relação entre a realidade humana e o mundo, dando gênese a um ato ou ação, que logo reconhecemos como liberdade. Esses atos de liberdade, “originam-se em um ato do ser humano, seja uma espera, seja um projeto” (Idem, p. 66s), e todos esses atos originais são indicativos de “um aspecto do ser na medida em que este aparece ao ser humano que compromete-se no mundo” (Ibidem. p. 67). Essa relação entre realidade humana e mundo só são possíveis de estabelecer-se por meio dos atos de liberdade; e tais atos pressupõem a angústia. É o mesmo que dizer que nos angustiamos quando começamos a entender que a liberdade apresenta sérias consequências.

Ao reconhecer que o Nada vem ao mundo pelo homem e que a estrutura indicativa da realidade ou condição humana pode ser expressa pela assertiva de que o homem não é aquilo que é e é aquilo que não é, ou ainda que, “o para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo” (SN, p. 127), ou como coloca Simone de Beauvoir, que “o homem, [...] é um ser que se faz falta de ser, afim de que haja ser” (BEAUVOIR, 2005, p. 16), nos dizem também o que é a liberdade e como ela pode ser compreendida. Por isso mesmo Sartre sente-se questionado por outra pergunta: descobrimos de onde vem o nada. Ele surge a partir da realidade humana! Entretanto, que ser é o ser do homem para que o nada nos venha por seu intermédio?

Essas considerações exigem um retorno à questão sobre a essência colocada acima ⁵⁹, pois, tratando do modo como, no existencialismo e na fenomenologia, o conceito, compreendido como essência e definição, não pode mais ser aplicado com verdade ao humano, e colocando-se frente à totalização do existente, Sayão escreve e denuncia que:

Vivemos cercados por definições que usurpam de nós a própria inventividade a que a vida humana está sujeita. Somos submetidos a regras e definições que dizem o que se deve ser e como devemos nos comportar no mundo. Isso nas mais diferentes esferas da vida humana. Nascemos velhos demais porque desde cedo carregamos o peso de como se deve amar, de como se deve ser, de como se deve proceder e o que se deve respeitar. Qual fantoches que recebem ordem dos fios que o movimentam e aprisionam, somos formatados e adequados a pensar e a nos comportar como o pensamento hegemônico

⁵⁹ Cf. o primeiro capítulo desta dissertação, mais especificamente, as páginas 21 até a 26.

deseja. Somos adestrados a viver e a ser como o sistema quer. Vidas sem vida, carentes de pensamento e ação. Pobreza de alma em meio à morte do filosofar (SAYÃO, 2010, p. 10).

Isto que vimos acima significa que agora nada justifica o homem ao próprio homem, pois, nenhuma definição, uma causa determinista, pode desculpar-lo pelas ações que ele escolhe empreender. Sendo o ser das não-definições, da não-essência, o homem é não-sendo-o-que-será. Surge para nós agora, a questão da *angústia*, como modo próprio que o homem tem de situar-se frente a seu passado e futuro, como não sendo seu passado e futuro, mas tão somente como sendo seu próprio projeto, como aquele que é o responsável por tudo que faz, sem desculpas e justificativas.

A angústia é a captação desse nada de ser que é o próprio homem. Ao comparar angústia e medo Sartre explicará que a angústia não é medo, pois este é medo diante de alguma coisa exterior ao existente, algo que lhe vem de fora, que exige um objeto extrínseco. Já a angústia é “angústia diante de mim mesmo” (SN, p. 73) ⁶⁰. A diferença imediata entre medo e angústia é que, no caso desta, o que está em questão é a ação do homem, uma atividade sua (vimos que liberdade é ação), a angústia frente ao projeto que se escolhe, que se faz; enquanto o medo é uma realidade sofrida que não exige nossa ação como sua estrutura. Sofremos o medo de modo passivo; com a angústia é diferente, tomamos uma decisão frente a suas implicações. Em resumo, a diferença primordial entre medo e angústia é que: em primeiro lugar, no medo, encaramos a situação agindo sobre o homem, como apreensão irrefletida do transcendente; em segundo, na angústia, encaramos o homem agindo sobre a situação como apreensão refletida de si, pois, como escreve Sartre “A vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele. Uma situação que provoca medo, pois ameaça modificar de fora minha vida e meu ser, provoca angústia na medida em que desconfio de minhas reações adequadas a ela” (SN, p. 73).

⁶⁰ É interessante notarmos que o medo também fora discutido por Hobbes como preservação de si. Sentir medo, de acordo com ele, é uma espécie de aviso de que alguma coisa pode nos tirar a vida ou nos privar dos sentidos, ou ainda que estamos correndo riscos. Já para Sartre o medo é uma realidade que se diferencia da angústia, pois, o medo pode servir para que eu encontre meu projeto de significação no mundo, no entanto, para executá-lo, só posso fazê-lo pela angústia, pois é esta que me lança na liberdade. O medo, nesse caso, não é ativo, simplesmente sofremos o medo, no outro caso é a angústia que nos impulsiona a tomar uma atitude frente ao medo que sentimos.

O ser humano, entendido como projeto e abertura, só pode fazer-se ou construir-se porque é livre, inapelavelmente livre ⁶¹. Liberdade e angústia se supõem, e ambas estão implicadas na construção que o homem é e faz de si. A condição de angústia nos diz que aquilo que somos não fundamenta o que seremos, que estamos abandonados por todos os lados e não temos a quem recorrer para fundamentar nosso ser, que é pura liberdade. Somos pura derrelição, e esta afirmação nos atormenta lançando-nos na angústia que nos corrói como um verme. Sartre escreve a este respeito que:

Encontro-me decerto já no devir, e é em direção àquele que serei em instantes, ao dobrar a curva do caminho, que me dirijo com todas as minhas forças – e, nesse sentido, existe já uma relação entre meu ser futuro e meu presente. Mas, no miolo dessa relação deslizou um nada: não sou agora o que serei depois. Primeiro, não o sou pois o tempo me separa do que serei. Segundo, porque o que sou não fundamenta o que serei (SN, p. 75).

Temos assim que a angústia é “consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo” (SN, p. 76). De ser, em última instância, sua própria construção, isto é, de ser a construção da sua subjetividade e individualidade, enquanto consciência livre que se dirige rumo aos fins que ela mesma estabelece. Essa construção só é possível no sentido do que Sartre diz quando escreve, “sou o que serei à maneira de não sê-lo” (Idem, p. 75), ou seja, o projeto nunca se esgota em um modelo pronto e definitivo.

Paulo Perdigão, com quem viemos dialogando ao longo deste trabalho, constatará que a angústia advinda da liberdade tem uma característica dupla, derivada de dois tipos: uma angústia temporal e outra ética. Essa dupla qualidade se dá por que, sendo livre, o para-si, não tem “como se precaver contra a permanente impossibilidade de fazer nova escolha de sua maneira de ser” (PERDIGÃO, 1995, p. 112). Melo ⁶², também apresenta a angústia ética como parte do para-si, à medida que ele (o para-si) tem que construir sua própria existência, ao mesmo tempo em que constrói sua realidade, a realidade do mundo e a existência dos outros. Ele vai dizer que “ousadamente a angústia abraça o campo da ética – angústia ética – entrando no âmbito da construção dos valores” (MELO, 2003, p. 32). Trataremos mais sobre isso no próximo capítulo ao tocarmos na questão do para-si e da psicanálise existencial que apresenta o homem como construtor de todos os valores.

⁶¹ O homem é projeto porque é liberdade.

⁶² Nélcio Vieira de Melo, é um dos comentadores e estudiosos da filosofia sartriana e de Lévinas no Brasil.

A angústia temporal situa o homem diante do projeto aberto a ser construído, pois “a livre eleição que fazemos de nós está sempre ameaçada de metamorfose, e assim os possíveis que escolhemos correm riscos permanentemente, já que não temos domínio sobre o futuro” (PERDIGÃO, 1995, p. 112). A angústia temporal implica uma escolha do livre projeto humano, no tempo, sem que o passado e o futuro influenciem a decisão presente, pois, sendo um ser que se faz ao modo de não-ser, o homem não encontra nenhum amparo ou apoio, mesmo na temporalidade, e seus atos são absolutamente gratuitos, tendo somente sua livre decisão de escolha frente à situação. É o que escreve Simone de Beauvoir nestes termos: “ele carrega a responsabilidade de um mundo que não é obra de uma potência estrangeira, mas dele mesmo, e no qual se inscrevem tanto suas derrotas como suas vitórias, portanto, [...] cabe ao homem fazer com que seja importante ser homem” (BEAUVOIR, 2005, p. 20).

A angústia ética explica melhor esta idéia, que está implicada na forma precedente de angústia no âmbito da construção dos valores. Somos nós que criamos os valores a serem assimilados e vividos por nós mesmos, “daí que minha liberdade é o único fundamento dos valores” (SN, p. 83). A angústia ética tem a ver com a escolha da construção da nossa individualidade, pois, “a cada instante temos que optar por um valor, uma regra de conduta”, mas também, “os valores dependem de mim e são aquilo que eu houver decidido que sejam” (PERDIGÃO, 1995, p. 113). A este respeito Sartre explica que primeiro descobrimo-nos em um mundo já povoado por exigências, que sustentam o projeto que o humano deve empreender, e as coisas que já estão lançadas na facticidade retiram seu sentido “de um projeto inicial meu” (SN, p. 84), porém, estas coisas concretas com as quais nos deparamos e compõem nosso projeto originário, são transcendidos por uma angústia que se coloca como falta, pois, a consciência do ser humano, como para-si, emerge sozinha e, “na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade” (SN, p. 84). Desse modo, a angústia revela-se como questionamento do dado ou do construído, daquilo que Sartre tem chamado de barreiras ou parapeitos contra a angústia: os poderes, os valores fechados e as coisas já constituídas; contudo, frente a esse mundo de proteções contra a angústia, pela liberdade e nadificação que o ser do homem exige, a questão do sentido se coloca ao próprio homem:

Basta que a empresa a realizar se distancie de mim e eu seja remetido a mim mesmo porque devo me aguardar no futuro, descubro-me de repente como

aquele que dá ao despertador seu sentido, que se proíbe, a partir de um cartaz, de andar por um canteiro ou gramado, aquele que confere poder à ordem do chefe, decide sobre o interesse do livro que está escrevendo – enfim, aquele que faz com que existam os valores, cujas exigências irão determinar sua ação (SN, p. 84).

Portanto o sentido e a ação que comporta todo e qualquer projeto humano se torna angústia frente à liberdade da construção do seu próprio projeto humano ⁶³.

Frente à necessidade de um universalismo ético e, ao mesmo tempo, da falta de uma lei ética geral que indique aprioristicamente a forma da ação – afinal de contas, os valores não são objetivos, mas subjetivos – a “voz da consciência” particular é quem indica a escolha, pois, “a liberdade que sou é o único fundamento a que posso me apegar” (PERDIGÃO, 1995, p. 113), para decidir que ação deverei empreender. Nesse sentido Perdigão acrescenta que um indivíduo não sofre “imposições éticas de fora: ao contrário, ele é quem faz a imposição, exige e constroi o valor” (Idem. p. 113). Portanto, a angústia ética é aquela que sinaliza para a construção dos valores: “os valores dependem de mim e são aquilo que eu houver decidido que sejam. Para que o certo e o errado existam para mim é preciso que a minha consciência intencione construí-los como tais” (Ibidem. 1995, p. 114).

A angústia também apresenta uma íntima relação com a transcendência enquanto esta é “minha” possibilidade. Ela não é realização do possível, mas a possibilidade mesma, enquanto exige uma nadificação, uma separação da consciência do em-si, por sua própria liberdade, ou seja, “significa que um nada nadificador me deixa sem desculpas, e, ao mesmo tempo, que o que eu projeto como meu ser futuro está sempre nadificado e reduzido à categoria de mera possibilidade, porque o futuro que sou permanece fora de meu alcance” (SN, p. 80).

Indo adiante em suas investigações sobre a angústia Sartre descobre um alheamento desta conduta, uma fuga da angústia, que chamamos de má-fé. E sobre isto escreveremos algumas palavras que possam nos esclarecer acerca dessa temática e sua relação com a angústia.

⁶³ Não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que sou, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas (SN, 1997, p. 84).

3.3.1 A má-fé como fuga da angústia

Como vimos no início dessa dissertação, no capítulo acerca da consciência e do nada, o humano se constitui por uma falta. É imprescindível que tenhamos isso em mente para compreendermos o que vem a ser a má-fé e o quanto ela é importante para compreendermos a estrutura do Para-si e ao mesmo tempo fundamentarmos o motivo da perpétua fuga da consciência de uma fundamentação totalitária. Por isso, seria necessário aqui retomar os pressupostos básicos de compreensão da consciência. Esta é Nada, é o vazio constituinte de si e da realidade, pois, toda consciência é direção de si rumo a algo que ela não é e que não pode ser. Por isso a consciência apresenta um caráter de transcendência que é a mesma coisa que um processo permanente para escapar de si. Sabendo que o ser do homem é não-ser, a má-fé já se aproxima como tentativa de fuga dessa condição de absoluta insegurança, ou seja, podemos dizer que a consciência foge do seu nada de ser porque deseja ser algo. É como se, internamente, a consciência recusasse o fato de que não é nem pode ser alguma coisa. É nesse sentido que se poderia dizer que a consciência:

foge de seu nada para ser algo, mas como o nada é o seu ser, isso que ela vem a ser ao fugir para diferentes determinações não é o seu ser. O determinismo é o fundamento de todas as condutas de fuga porque a consciência foge de si sempre para determinar-se como isso ou aquilo. Mas esse si do qual ela foge é o seu próprio nada ou a sua liberdade originária. Esse poder que tem a consciência de negar-se a si mesma Sartre a chama de má-fé (SILVA, 2004, 159).

A má-fé se instala como uma mentira quando não aceitamos que nosso ser está sendo posto em questão o tempo inteiro. É próprio da ontologia humana não apresentar-se como ser que é, mas como ser que tem-de-ser. Não existe o ideal do homem acabado, totalizado, muito embora esse seja o grande sonho e a grande ilusão do Para-si. Por isso, a má-fé se dá nos contornos de uma esperança vã, de um fracasso do ideal de sinceridade, pois:

Uma vez que a realidade humana se constitui desde o fundamento de uma tal ambigüidade ontológica, o ideal de sinceridade – isto é, o ideal de que o homem torne-se completamente aquilo que ele é e se apresente frente aos demais exatamente dessa forma – deve revelar-se um puro ideal e, como tal, inatingível por princípio [...]. O ideal de nos tornarmos exatamente aquilo

que somos ou devemos ser choca-se com a caracterização da consciência como ser-para-si: somente ao em-si cabe a plenitude ontológica (BURDZINSKI, 1999, p. 43).

Por isso, o modo de introduzirmos o problema da má-fé de Sartre é partindo do comparativo que ele mesmo estabeleceu entre ela e o contrário da verdade. Sartre afirmará que a má-fé tem a mesma estrutura da mentira, entretanto, quando agimos de má-fé não é a outrem que mentimos, mas a nós mesmos, ainda que pensemos estar enganando a terceiros. Poderíamos dizer que a má-fé se instaura a partir da diferença entre uma vida autêntica e uma vida inautêntica. Sartre abordará esta questão em *Os Caminhos da Liberdade* em cujos volumes encontraremos uma morfologia da autenticidade ⁶⁴. Nessa trilogia, Sartre nos apresentará um modelo de seres humanos completamente diferentes entre si, e que chegam a uma compreensão singular e subjetiva de sua própria liberdade, e consequentemente de sua responsabilidade final, que sendo apenas deles não pode ser transferida a nenhuma outra esfera exterior da realidade, isto é, a culpa das ações ou a responsabilidade advinda da minha liberdade não pode ser colocada nem na esfera política, nem na esfera social, nem na questão da sexualidade, entre outras coisas. Esta compreensão de sua liberdade absoluta os personagens dessa trilogia a possuíam desde sempre, porém, as escondia de si “por meio de vários mecanismos de má-fé que, a certa altura, se tornaram, transparentes” (DANTO, 1975, p. 29), para eles ⁶⁵.

No penoso processo de existência e seu desejo de tornar-se em-si-para-si o homem depara-se com a má-fé. Esta é precisamente o esforço contínuo de fugir de sua absoluta contingência, de sua total e profunda abertura, de sua angústia constitutiva, pois, pelo desejo de tornar-se ser e “à força de se modelar pelas coisas, o ser inautêntico acaba por se considerar uma coisa entre as coisas” (MOUNIER, 1963, p. 108). Significa também que esta fuga se dá como registro de uma mentira que acontece na estrutura da consciência, pois, a mentira e a verdade, são aspectos que se colocam para uma mesma consciência frente a um

⁶⁴ Morfologia da autenticidade é um termo cunhado por Danto (1975, p. 29). Para referir-se aos contornos do autêntico e do inautêntico na filosofia de Sartre.

⁶⁵ Lembremos a este respeito uma cena do primeiro volume desta trilogia, intitulado *A Idade da Razão*, quando Mathieu vai pedir dinheiro emprestado para pagar o aborto de Marcelle. Seu irmão Jacques elenca um monte de razões para identificar o irmão e ainda negar-lhe o dinheiro. A má-fé, nesse caso, se explicita nos limites de um desvio do autêntico e do inautêntico, pois, ao mesmo tempo em que Jacques elenca um monte de razões para jogar na cara de Mathieu sua má-fé, assumida nos típicos comportamentos de mascaramento de sua responsabilidade e liberdade, ao mesmo tempo Mathieu não se deixa conservar nesse estado definido no qual o irmão quer enquadrá-lo, deixando ver a ambigüidade que constitui o Para-si, ao mesmo tempo em que nos faz reconhecer que não existe uma vida feita com base na plenitude da autenticidade. O que Jacques queria era que “Mathieu encontrasse para a sua vida as soluções que, de algum modo, já estão dadas” (SILVA, 2004, p. 169).

mesmo objeto. Portanto, podemos dizer sem receios que má-fé é em resumo, a “concepção de que somos o que somos da mesma maneira que as coisas são o que são” (DANTO, 1975, p. 25), mas também que na má-fé sua fuga é mentira para a própria consciência, pois, “uma vez que nada pode existir para a consciência senão enquanto consciência de si, na má-fé o enganado não pode estar senão inteiramente consciente do engano que ele mesmo formula para si” (BURDZINSKI, 1999, p. 38), ele sabe, mas finge que não sabe e esse fingimento mesmo é uma das faces da má-fé.

Além de ser um mascaramento da angústia, a má-fé é um desvio do autêntico pelo inautêntico. Nesse sentido, mantém uma fuga constante de sua responsabilidade pessoal e existencial: “assim é a má-fé, ‘mentira sem mentiroso’, onde eu sou mentido mais do que minto: não inteiramente pessoal, não inteiramente afirmada e responsável, mas uma espécie de estrabismo entre o autêntico e o inautêntico” (MOUNIER, 1963, p. 109). Seguindo o mesmo fluxo de pensamento, Sartre coloca já no início de sua abordagem sobre a má-fé que “o ser humano não é somente o ser pelo qual se revelam negatividades no mundo. É também o que pode tomar atitudes negativas com relação a si” (SN, p. 92). Essas atitudes podem ser identificadas como fugas de si, de sua condição de abertura, como uma queda do ser humano no engano que ele mesmo forja para si, ou a própria posição de tornar-se coisa entre outras, um ser objetivo e não subjetivo.

É por que existe uma compreensão sobre o ser do homem como abertura, que a má-fé também existe. Desde que ele não é o que é a má-fé se coloca como questão para o próprio homem: “se o homem é o que é, a má-fé será definitivamente impossível, e a franqueza deixará de ser seu ideal para tornar-se seu ser” (SN, p. 105). Palavras de difícil compreensão frente às interpretações dadas à má-fé pelo senso comum. Má-fé não é apenas um mascaramento da realidade objetiva e exterior, não é agir com maldade, como comumente se coloca, é uma das estruturas do para-si, que o confronta o tempo inteiro com ele mesmo: “a condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na intra-estrutura do cogito pré-reflexivo, seja o que não é e não seja o que é” (SN, p. 115).

A má-fé é uma fuga, fuga daquilo que se é. Mas o que é a realidade humana? Já vimos: é existência, é liberdade! É dessa liberdade, que atinge o homem em sua plenitude inacabada, que se diz que a má-fé é fuga: “o ato primeiro da má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é” (SN, p. 118). Fugir daquilo que caracteriza o homem: seu ser-projeto!

Todavia, com a colocação do problema da má-fé, deparamo-nos com uma ambivalência constitutiva do ser humano. Esta ambigüidade se revelou a nós, quando as perguntas: “a vida pode ser suportada sem a má-fé? Não seria a má-fé uma necessidade? Uma vida absurdamente autêntica é possível e viável?” – surgiram. O que poderíamos afirmar a partir das colocações de Sartre em *O Ser e o Nada*? Vejamos.

Como colocamos acima, geralmente a má-fé nos é apresentada como algo que deve ser combatido, como uma espécie de luta interna, onde o indivíduo é dilacerado pela incapacidade de assumir a autenticidade tão almejada e posta como antítese da má-fé. Mas, se analisarmos bem essa questão, reconheceremos que estamos em uma via de mão dupla. A má-fé – que deve ser superada, porque é mascaramento da angústia – ao mesmo tempo é uma das condições do Para-si, sem a qual sua estrutura não pode ser dita.

Em *O Ser e o Nada* Sartre coloca que o ser humano é aquele por quem surgem negatividades no mundo; é aquele que pode decidir e escolher atitudes negativas com relação a si mesmo; e ainda, aquele em cujo seio, assume o nada do seu ser. De tal modo que isso passa a compor uma das estruturas da realidade humana, ou seja, a má-fé também é necessária ao existente, pois, “convém escolher e examinar uma determinada atitude que, ao mesmo tempo, seja essencial à realidade humana e de tal ordem que a consciência volte sua negação para si, em vez de dirigi-la para fora” (SN, p. 93. Grifo nosso), isto é, a má-fé é aquela atitude que faz com que a realidade humana volte-se para si mesma, interpele-se, encontre sua angústia e, a partir disso, exerça sua liberdade.

Outro dado pelo qual podemos afirmar a má-fé como estruturante da realidade humana é que, embora ela tenha a estrutura da mentira, convém atinarmos para o fato de que “a má-fé não vem de fora da realidade humana. Não se sofre a má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado” (SN, p. 94), a má-fé é um dos atributos ontológicos da realidade humana, que a coloca diante de sua transcendência, pois nela, tudo pode ser superado. Podemos passar de um estado de aparência de mentira, a um estado de autenticidade. Quando afirmamos a má-fé como atributo ontológico da realidade humana, queremos dizer que ela apresenta a nós a constituição mesma do Para-si, pois, “deparamos sempre com a mesma estrutura: trata-se de constituir a realidade humana como ser que é o que não é e não é o que é” (SN, p. 105). Se o homem for o que é, isto é, uma estrutura completamente fechada e completa, como se diz de uma cadeira que ela é cadeira, a própria má-fé seria impossível em definitivo. Uma vida absurdamente autêntica, não é o projeto do humano, pois, a franqueza, a

autenticidade, como ideais da realidade humana, perderiam sua transcendência para tornar-se seu ser, isto é, o existente perderia sua estrutura ontológica de Para-si e tornar-se-ia Em-si. Essa é a dinâmica da má-fé, partir da falta de ser, afim de que haja um ser que não se é.

Por isso ela é fuga da angústia. Ao tentar mascarar para si mesmo sua verdade, sua angustiante e incômoda verdade, a realidade humana também exerce sua liberdade, também a conquista. E é por essa fuga, por essa tentativa de rompimento com a estrutura da má-fé, que a individualidade conquista sua própria construção na autenticidade, mesmo que desconheça ou saiba que, em seguida, essa autenticidade há de desvanecer-se para ceder lugar a uma nova conquista, pois, a má-fé nos compõe. É o que expressa Sartre ao questionar-se: “mas que somos, afinal, se temos obrigação constante de nos fazermos ser o que somos, se nosso modo de ser é dever ser o que somos?” (SN, p. 105). A má-fé, simplesmente indica uma das possibilidades do homem, um mais-além da nossa condição.

Toda ambigüidade dessa condição humana é que não podemos dizer que não somos o que somos e ao mesmo tempo somos algo: escapamos ao ser e ao mesmo tempo somos alguma coisa. No entanto, a má-fé parece ser, precisamente, a posição assumida de ser uma coisa objetiva como o ser-Em-si e não o nada característico do Para-si.

O que podemos dizer com Sartre é que a condição de possibilidade da liberdade é a mesma da má-fé, porque ambas escapam a todo tipo de definição, isto é, ambas são atravessadas pela negatividade, ou pela nadificação, processo que impede a consciência de identificar-se e coincidir-se consigo mesma ou com outra coisa fora dela, e que mantém a individualidade conservada na dinâmica do projeto, do eterno ter-que-se-fazer.

3.4 Liberdade e facticidade

Qual o lugar da construção do humano? O mundo! Portanto, não existe liberdade fora de seus limites. A liberdade não pode ser desengajada. Muito pelo contrário, exige um mundo e uma condição para existir. A liberdade não é uma abstração ou uma ideia, mas, uma realidade que compõe o humano, que por sua vez, está inserido num mundo já dado, encontrado: “nasço operário, francês, sífilítico hereditário ou tuberculoso” (SN, p. 593). Por essa razão, não poderia existir uma liberdade alienada de seu mundo, embora possa existir o

mascamamento da liberdade pela má-fé, o que são coisas distintas. A liberdade é o ser mesmo do homem, como escreve Luijpen: “A liberdade de que falamos refere-se ao ser do homem no próprio nível do ser homem. O ser do homem como sujeito é ser-livre. Somente com base nessa ideia é que se podem entender a liberdade da ação humana e os vários significados admitidos na literatura filosófica dos nossos dias” (LUIJPEN, 1973, p. 186).

Como fica a questão da liberdade em Sartre, pois, se ele afirma que o homem é livre em toda e qualquer situação, se ele faz uma crítica a todo tipo de determinismo, diferenciando radicalmente o homem das coisas, como aceitar a participação da totalidade das coisas do mundo, ou de uma existência exterior e anterior ao homem, e de situações culturais que parecem determinar a liberdade da realidade humana? Que tipo de liberdade é esta? Sabemos que ela não é um estado intocado no sentido de estar acima da realidade dada, ela precisa do mundo concretamente para manifestar-se. Mas, posta nesses termos, será que podemos ainda falar em liberdade? E ainda mais em liberdade absoluta? De acordo com Clea Gois e Silva, como vimos acima, isso é possível e viável. É o que veremos também a partir do que Sartre e os existencialismos chamam de facticidade em sua relação com a liberdade.

A liberdade em Sartre pode ser dita como liberdade “condicionada” e essa afirmação não se contrapõe a assertiva de que a liberdade, para ele, seja absoluta; é absoluta porque só pode ser vivida pelo homem, enquanto subjetividade e consciência. É condicionada pelo simples fato de que, a liberdade só é possível em situação, ou seja, só é possível existir em um mundo concreto, no qual existimos e somos ao modo de não-ser. Entretanto, “mais do que parece “fazer-se”, o homem parece “ser feito” pelo clima e a terra, a raça, a classe, a língua, a história da coletividade da qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e pequenos acontecimentos de sua vida” (SN, p. 593). Avançando em relação ao mundo que encontramos, com seus limites a priori, Sartre formulará seu pensamento sobre a relação entre a liberdade que é um ser por-se-fazer, com o mundo já dado, fora do qual a liberdade enquanto vivência é impossível.

A fenomenologia existencial abordará bem essa questão, primeiramente afirmando incondicionalmente a diferença radical do homem em relação às coisas: o homem é subjetividade, e por isso, não é o resultado de um processo dado, científico, é por ele que as coisas existem, ou que a ciência é construída, porque, junto com sua liberdade surge a significação e a construção do mundo. Há algo no ser do homem que o indica como radicalmente diferente das demais coisas. Como um dos exemplos, temos a consciência

intencional, a partir da qual sua liberdade se afirma, pois, ao contrário do ser-dado, só no homem podemos encontrar a capacidade de significação do mundo bruto. Uma pedra não pode dar significação a outra pedra ou à árvore da qual está próxima, nem a floresta na qual se encontra. Mas o homem pode dizer por sua subjetividade livre o que significa essa natureza na qual encontra pedras, árvores e animais e o que ele mesmo significa.

Por isso, uma subjetividade livre só surge “na facticidade do corpo e mundo, com os quais não se identifica” (LUIJPEN, 1973, p. 189), mas que significa. Posta nestes termos e contrapondo-se ao pensamento de Sartre, talvez por não ter entendido muito bem ou levado as palavras ao exagero de uma interpretação dogmática, Luijpen coloca que “não ocorre uma liberdade absoluta entre os homens” (idem. p. 189). Concordo com ele que toda liberdade é em certo sentido relativa, mas o que Sartre quis afirmar estabelecendo que a liberdade é absoluta, é que ela só tem sentido para o homem em situação, dono de sua liberdade, ou aquele que vive a experiência da liberdade. Ela é absoluta porque nenhum homem escapará jamais de sua própria liberdade. “Sou” no mundo e isto é um fato, mas o modo como “sou” no mundo é liberdade e só se pode vivê-la individualmente. Ainda mais que no existencialismo sartriano o homem não é livre sem conseqüências, ele é totalmente responsável por sua liberdade e nenhum outro pode ser responsável em seu lugar ⁶⁶. A liberdade então, conserva sua característica de ser absoluta embora a relatividade possa ser colocada em outros termos, expressos pelo próprio Luijpen quando escreve que “a autonomia entitativa do sujeito que é o homem, portanto, é apenas muito relativa, porque não é simplesmente o que é sem o corpo e sem o mundo” (Ibidem. p. 189), contudo, é em um mundo pré-existente, que o homem realiza e vive sua liberdade absoluta, pelo simples fato de que a significação deste só é dada por ele. Mesmo quando a pessoa de outrem figura, cabe ao indivíduo livre o posicionamento final, a construção singular e particular de si mesmo.

Quando Sartre afirma que o homem é absolutamente livre, quer dizer que ele o é em toda e qualquer situação. Essa afirmação contundente e categórica é seu modo de contrapor-se radicalmente aos determinismos: “esta discussão mostra que são possíveis duas e somente duas soluções: ou bem o homem é inteiramente determinado ⁶⁷ [...] ou bem o homem é

⁶⁶ A esse respeito podemos nos perguntar como fica a liberdade dos menores de idade, ou daqueles que estão incapacitados de exercer sua liberdade por problemas variados e típicos, como por exemplo, um retardamento mental? Simone de Beauvoir resolve essa questão dizendo que a liberdade, em uma criança, ou débil mental, por exemplo, é desengajada, porque ambos não compreendem os alcances da responsabilidade pela própria liberdade. Decorre disso que, a liberdade se engaja por sua responsabilidade.

⁶⁷ Sartre rejeita, com razão, o determinismo das correntes psicológicas, pois, de acordo com ele “é inadmissível, em particular, porque uma consciência determinada, ou seja, motivada em exterioridade, converte-se em pura

inteiramente livre” (SN, p. 547) e responsável por sua escolha. Mas como afirmar sua liberdade nesses termos e reconhecer ao mesmo tempo uma situação histórica, concreta, construída? Sartre parece não ter nenhum problema em resolver esse impasse.

Em um mundo já constituído, é a liberdade da consciência em posicionar-se que consistirá no aspecto primordial da liberdade. Já vimos isso acima, em outra parte. Entretanto, quando levamos em consideração o mundo e seu conjunto de limites, a liberdade nos parece uma ilusão. Apresentando ao homem a possibilidade de escolha, resolve-se esta questão. Precisamos do mundo constituído, assim como precisamos da delimitação dos arredores, da temporalidade, dos Outros e da própria morte, pois, é necessária a existência de um dado sobre o qual poderemos, enquanto liberdade que somos fazer uma escolha; posicionarmo-nos em relação ao Todo. É este ato de escolher que resolverá facilmente a questão que nos punha em aporia, a saber: a relatividade da liberdade. Não posso escolher do nada para o nada, no sentido de que, preciso de uma situação concreta para engajar minha escolha e engajar esta escolha é assumir minha inteira responsabilidade por ela. Isso é liberdade! É sua ação própria.

No próximo capítulo uma palavra sobre a liberdade e a ética será colocada para nos situar melhor na dimensão da escolha humana que sendo liberdade é engajamento, e assim, atinge em cheio uma vivência ética, que envolve relações entre homens, e escolhas que atingem a vida de todas as pessoas. A partir dessas relações a pergunta pelo valor, e pelo agir humano se interpõe, afinal, que escolha deve ser a escolha humana afim de que ela seja considerada um valor? É o que tentaremos explicar no próximo capítulo.

exterioridade ela mesma e deixa de ser consciência” (EN, 1997, p. 547). Veja-se em contraposição a isso o pragmatismo de John Dewey que prega que a liberdade é a capacidade de se formular proposições e levá-las a efeito. No caso, a liberdade passa pelo crivo da razão, como mediadora entre o pensamento e a ação livre. Para Sartre ainda, a razão age na liberdade quando a afeta de responsabilidade pelos atos praticados.

4. ESBOÇO PARA UMA TEORIA ÉTICA EM SARTRE

De acordo com nossas investigações era necessário dizer uma palavra – sem pretensão de esgotamento – sobre o que é o homem ou a realidade humana, a consciência, a liberdade e sua ontologia, para posteriormente aplicarmos o resultado desse estudo preliminar, no que estamos chamando nessa pesquisa de *esboço de ética* a partir do pensamento de Jean-Paul Sartre.

Na tentativa de compreender a realidade humana, sobretudo ao tratar da psicanálise existencial, Sartre deparou-se com a possibilidade de uma ética⁶⁸. Por essa razão, tomamos *O Ser e o Nada* como *promessa*⁶⁹ dessa ética, tema que posteriormente seria retomado por ele na produção de uma obra futura⁷⁰; mas, de que tipo de ética estamos falando se, na filosofia sartriana conhecemos apenas seus lampejos? Como possibilidade, nós pensamos uma ética que tem a liberdade por seu fundamento e execução e a responsabilidade como sua consequência, resultando em uma ética das consequências diante da responsabilidade inalienável, completa e original do homem.

Outra questão que chega em nossa defesa é a de que tendo Sartre trabalhado preferencialmente o tema da realidade humana, que em sua estrutura ontológica é liberdade absoluta, ao final de sua obra *O Ser e o Nada*, um conjunto de questões éticas são formuladas. Ora, se o próprio Sartre sentiu a necessidade de concluir *O Ser e o Nada* apresentando uma consideração ética, como não afirmar que sua filosofia, possui sim, uma ética de fundo que melhor nos permite pensar a condição humana nos dias de hoje? A esse respeito Bornheim coloca que: “De um modo geral, embora não seja explicitado, o problema ético está mais presente nas análises de Sartre; não é por acaso que ele conclui o seu livro com uma longa série de perguntas que ‘só podem encontrar uma resposta no terreno da moral’” (BORNHEIM, 2007, p. 122s).

⁶⁸ Ao empreender a psicanálise existencial Sartre depara-se com a insuficiência do método criado por ele para analisar o surgimento original da liberdade no projeto que o homem é, e reconhece em seguida que: “Esse tipo particular de projeto, que tem a liberdade como fundamento objetivo, mereceria um estudo especial [...]. Mas esse estudo não pode ser feito aqui: pertence, com efeito, a uma *Ética*, pois, [...] pressupõe uma tomada de posição necessariamente *moral* em relação aos valores que impregnam o Para-si” (SN, p. 710. Grifos do autor).

⁶⁹ O termo promessa está sendo utilizado aqui porque Sartre não escreveu uma obra específica sobre ética e tal discussão é feita no nível da possibilidade; mas também, porque dá margem para que muitas discussões sejam feitas acerca dessa temática e uma ética também possa ser defendida em seu pensamento, embora ele mesmo, não tome essa posição.

⁷⁰ Esta obra inacabada sobre ética são os *Cahiers pour une morale*. O próprio Sartre inicia essa obra, mas desiste dela para escrever a *Crítica da Razão Dialética*. Os cadernos sobre uma moral não está traduzida ainda para o português, foi publicado na França pelas edições Gallimard em 1983.

Queremos frisar que o que está em jogo não é saber se os atos do homem são em si bons ou maus. Tal questão não nos interessa. O que queremos saber é se a ação do homem é instauradora de alguma coisa, além do seu próprio projeto (porque essa ação implica a subjetividade), enquanto construção que a realidade humana é, e consequentemente, se um valor é construído e indicado, e quais os alcances da responsabilidade do indivíduo ao escolher tais valores? Em que essa ação resultará?

Uma ética ou uma moral ⁷¹ não podem ser propostas a um homem compreendido como natureza. É na direção oposta que o existencialismo vem situar-se. Por exemplo, quando Sartre define o homem fundamentalmente por sua condição de ambigüidade e liberdade, como defende Simone de Beauvoir, está apontando para a compreensão de uma antropologia fundamentada por uma ontologia do Para-si que é em seu ser mesmo uma falta. Se o humano é um ser faltante, ele é também um ser que projeta o mundo enquanto escolhe seu projeto original, como vimos com a ontologia da liberdade e a intencionalidade de significação da consciência. Se é por meio da realidade humana que valores surgem em um mundo já dado, é por meio dessa mesma realidade humana, que uma ética pode ser instaurada, pois, só há sentido em se falar de moral para um ser que deve-ser, isto é, a prática de certos valores conquistados, que o próprio para-si constroi, só tem razão de ser para um ser que coloque em questão o seu próprio ser. Até então, como sabemos, apenas o homem coloca-se a si mesmo como questão.

Em nosso estudo compreendemos a ética e a moral a partir do pressuposto de que ambas não têm sentido a não ser que sejam colocadas por um ser faltante, assim como escreve Simone de Beauvoir, “sem fracasso, não há moral; para um ser que seria de saída exata coincidência consigo mesmo, perfeita plenitude, a noção de dever-ser não teria sentido” (BEAUVOIR, 2005, p.16), portanto, para haver ética ou moral é preciso que o homem construa seus próprios valores morais como escolhas bem definidas que possam ser apresentadas a todos os outros homens como possibilidades de realização por intermédio de uma escolha livre que confere o significado existencial e autêntico para aquilo que se escolhe, mesmo que inventado por outrem: “é a existência que faz surgir no mundo os valores de acordo com os quais ela poderá julgar os empreendimentos em que se engajará” (BEAUVOIR, 2005, p. 19).

⁷¹ Compreendemos a ética como uma reflexão filosófica acerca da moral, como filosofia moral ou teoria da moral. Portanto, a ética, como a compreendemos, implica em um estudo da prática dos homens, enquanto ações. Por isso, utilizamos os termos ética e moral como complementares, como reflexão sobre as ações do homem.

Como sabemos o existencialismo não propõe nenhum conteúdo objetivo para a moral enquanto ato moral. Este é outro dado sobre o qual trabalhamos. Por isso, já aqui o elemento da ambigüidade aparece. A grande querela dos partidários de uma moral laica com o existencialismo é justamente a falta, não de fundamento – pois há um sentido que fundamenta – mas, de um conteúdo objetivo. A moral parece exigir por si mesma em sua definição Ocidental um conteúdo, porque ela é *norma*. No entanto, sendo a moral constituída, como valores que vêm ao mundo mediados e construídos pela realidade humana o existencialismo é acusado de subjetivismo. E quando se recorre ao cogito como verdade elementar e ponto de partida do existencialismo sartriano, as coisas apenas se complicam, pois, de acordo com marxistas, católicos e intelectuais como Pierre Naville ⁷² e Pierre Emmanuel ⁷³ o existencialismo é acusado de enredar-se no solipsismo e de não sair dele, pelo fato de assumir o cogito como verdade fundamental, e a individualidade como princípio básico da construção da existência, esquecendo-se eles que, assumir a subjetividade como cogito é afirmar a universalidade dos sujeitos como fato, e assim resguardar a experiência mais singular possível e a verdade mais objetiva. Entretanto, olvidam que “ao afirmar que a fonte de todos os valores reside na liberdade do homem, o existencialismo apenas retoma a tradição de Kant, Fichte e Hegel” (BEAUVOIR, 2005, p. 20), que afirmam a liberdade do homem e o papel da vontade, visto que todo humanismo se define, em primeira instância, por um mundo moral que não é um fato dado, alheio ao homem, e ao qual ele teria acesso por um esforço em entrar nesse mundo concluído; este mundo moral “é um mundo desejado pelo homem na medida em que sua vontade expressa sua realidade autêntica” (idem, p. 21). Porém, todos esses críticos do existencialismo esquecem que o valor de uma moral só existe enquanto sentido para uma moral que seja implantada por homens no meio de homens, como puras liberdades, como faltas a serem feitas.

De acordo com Gerd Bornheim, a filosofia de Sartre não disfarça seu desejo e seu enfoque no debate sobre a transformação do homem. Podemos afirmar com toda segurança que a filosofia sartriana encaminha-se para esse apelo de transformação do humano. O que ele quis de fato defender quer fosse ao âmbito da filosofia, quer no âmbito da literatura, foi o engajamento, que, como questão ética, ilumina a ontologia desenvolvida por ele, embora só

⁷² Jornalista e sociólogo, ex-surrealista e militante comunista. Foi excluído do partido em 1928 acusado de trotskismo. Em 1945 fundou a revista *La Revue Internationale* e se reaproximou do partido. Também marxista, é um dos críticos mais ferrenhos acerca da filosofia sartriana.

⁷³ Pouco se sabe sobre Pierre Emmanuel. Era marxista e escrevia artigos para a revista *Fontaine* e *Le Letres Françaises*. Numa de suas publicações ele acusa o existencialismo de ser “uma doença do espírito” (*Revista Fontaine*, 41, abr./ 1945) e repete sua ojeriza ao existencialismo no artigo *Qu’est-ce que l’existencialisme? Bilan d’une offensive* (*Les lettres françaises*, 24/11/1945).

possamos chegar a essa conclusão tardiamente. Portanto, não há como pensar a possibilidade de uma ética no pensamento de Sartre e escapar da ontologia, ou vice versa. Se a ética se coloca como necessidade ao pensamento de Sartre, isso se deve ao fato da ontologia ter classificado a liberdade como ação humana e responsabilidade, o que coloca em observação, para o pensamento, a ação humana e os valores construídos por esse ser livre que chamamos homem ou realidade humana.

Ao propormos um problema moral ou uma ética em Sartre não fugimos da afirmação de que ela só se estabelece nos limites da subjetividade e não nos limites de uma metafísica, como propõe Kant ⁷⁴. Por isso, achamos conveniente discutirmos, no primeiro capítulo, de onde surge a concepção que Sartre tem de subjetividade. Vimos que ele herda essa questão do pensamento de Kierkegaard. Depois, concordamos com Bornheim, quando afirma que “toda moral só pode descobrir seu fundamento na subjetividade do sujeito” (BORNHEIM, 2007, p. 124), isto é, na compreensão da construção da individualidade, do homem que se faz.

Definimos que a ética é o estudo da moral, ou uma especulação sobre o agir humano, e a moral é a prática mesma, a ação do homem com implicações éticas. Dito dessa forma percebemos que, já em *O Ser e o Nada* o problema ético aparece quando, de certas situações humanas, uma moral, como prática humana, emerge como questão. Nesse caso, lembremos como exemplo principal a responsabilidade que, estruturada por uma escolha ontológica, que tem seu respaldo na liberdade, torna o homem não só o grande responsável por si mesmo, mas pelo mundo inteiro, e pelos outros homens, fazendo uma passagem do nível ontológico, afirmado por sua liberdade mesma, rumo ao ôntico, onde estão os Outros, o mundo, as situações fatídicas.

Por partir e concentrar-se na subjetividade do sujeito, Sartre apresenta uma moral variável que, posta nestes termos, aparenta grande problema para a discussão ética contemporânea. Sem deixar tal aporia de lado concentremo-nos no fato de que, apresentando uma moral subjetiva, Sartre apenas está rompendo com todo tipo de universalismo moral, como no caso da grande moral kantiana, ou de todo substancialismo que afirma uma essência anterior à existência. Ele mesmo reconhece isso nos *Cahier pour une morale*, quando escreve que “a moralidade não é essencialista porque é subjetiva” ⁷⁵ (SARTRE, 1983, p. 11), isto é,

⁷⁴ Ver a esse respeito as colocações de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, onde defende a tese de que uma ética só teria lugar dentro da metafísica, como liberdade, orientada por um dever fundamentado na máxima da universalidade, independente da individualidade concreta.

⁷⁵ La moralité est l'inessentiel parce que subjectivité.

que a moral enquanto prática não é essencial porque é subjetiva. As coisas se invertem aqui. Não há moral preexistente válida, porque o homem lhe faz ao fazer-se a si próprio. Se nos perguntarmos: bem, mas e a moral kantiana, estóica, aristotélica, spinosiana, como ficam? Ora, são modelos de ética, mas que nada dizem de fato a respeito do homem enquanto existência, se este mesmo homem, enquanto subjetividade, não assumir estes modelos como modelos válidos e justos para engajá-los na sua existência. Desse modo, é o homem o único ser por meio de quem os valores passam a existir, surgem no mundo ou mesmo permanecem no mundo. Se esses modelos morais são válidos, só o são de fato porque uma existência concreta, singular e subjetiva os autorizou como válidos. Trocando em miúdos, é preciso que uma subjetividade encarnada escolha, por exemplo, a moral do dever kantiana como válida, para que de fato, esta moral seja validada, como valor que nos vêm pelo para-si.

Mas como se resolve o problema da universalidade (norma) em uma filosofia que prega a singularidade? Ora, Kant e Hegel escapam ao solipsismo – este de que acusam o existencialismo – ao colocarem suas perspectivas humanas elevadas à categoria de universalidade, isto é, quando o homem decide ir além de si mesmo e escolhe ser universal, por meio do dever, ou quando a particularidade aparece apenas como um momento da totalidade na qual deve ser subsumida. O que conta para o existencialismo é que “não é o homem impessoal, universal, que é a fonte dos valores: é a pluralidade dos homens concretos, singulares, projetando-se para seus fins próprios a partir de situações cuja particularidade é tão radical, tão irreduzível quanto a própria subjetividade” (BEAUVOIR, 2005, p. 21).

Quanto a um possível diálogo do existencialismo com o marxismo, constatamos que, para Marx, o homem modifica a figura do mundo a partir das relações de trabalho que estabelece; em Sartre é diferente. Embora exista uma ação, que constitui a liberdade como vimos no segundo capítulo, esta ação não é o trabalho no sentido marxista, mas é qualquer atitude, ou atividade, resultante de uma escolha que se faz como liberdade que o humano é. A figura do mundo também é profundamente modificada, por causa de uma ação livre, deliberada e consciente do Para-si.

O existencialismo toma por base a separação singular das subjetividades. Essa separação entre os homens, que faz compreender a realidade humana como singular, já se encontra no marxismo, embora os marxistas vejam tal questão sob o prisma dos problemas de uma coletividade que se apresenta sob as formas da necessidade de um povo, visto que “para

que surja o universo dos valores revolucionários, é preciso que um movimento subjetivo os crie na revolta e na esperança” (BEAUVOIR, 2005, p. 22) ⁷⁶.

A grande diferença entre o marxismo e o existencialismo aqui colocados é a de que, para o marxista, a meta e o sentido de uma ação não se concentra na liberdade, embora sejam ações definidas por vontades humanas ⁷⁷. De acordo com a proposta existencialista a ação no seu sentido marxista não é livre porque apresenta como ponto de partida uma causa externa, e não a subjetividade, isto é, a motivação surge como reflexo de situações objetivas por meio das quais a situação da classe do povo considerado é definida. Um conjunto de situações humanas são compreendidas como resultados de forças externas. Eis aqui também a tentativa de compreensão dessa realidade pela psicologia comportamental: explicar que as revoltas, a necessidade, a recusa e o desejo são resultado de forças exteriores ao homem e não fruto de suas escolhas existenciais engajadas em seu projeto ⁷⁸.

Discutindo as possibilidades do pensamento de Sartre e encaminhando-o para o que chamamos de indicadores do que seja uma ética para ele, nos deparamos, em primeiro lugar, com a subjetividade, isto é, o homem enquanto existência; encontramos desse modo, um indivíduo radicado pela subjetividade enquanto consciência intencional; depois, a liberdade apresentando-se como fundamento do para-si, visto que, ontologicamente, a subjetividade transcende-se rumo ao nada de ser, afim de que haja um ser que não se é; da liberdade, derivamos a escolha, a responsabilidade, o engajamento, todos esses, conceitos que de per si, já nos direcionam à proposta ética, visto que suas vivências atingem e necessitam de uma compreensão das relações humanas.

Optamos por nomear o modelo ético retirado do pensamento de Sartre e indicá-lo como a ética das conseqüências, ou uma ética que assume as conseqüências de sua própria

⁷⁶ E esse movimento aparece para os marxistas como tão essencial que se um intelectual, um burguês pretenderem querer também a revolução, desconfia-se deles; pensa-se que o intelectual burguês pode apenas aderir de fora, através de um reconhecimento abstrato, a esses valores que ele próprio não constituiu; o que quer que ele faça, sua situação proíbe que os fins perseguidos pelos proletários sejam absolutamente seus fins, uma vez que não é o próprio impulso de sua vida que os engendrou (BEAUVOIR, 2005, p. 22).

⁷⁷ Entenda-se com isso que nem sempre o marxismo nega a liberdade, pois a própria noção de ação perderia todo seu valor se a história fosse encarada como um conjunto de situações mecânicas em que o homem surge apenas como um condutor passivo de forças que lhe são alheias. Ao agir, ao indicar uma ação, o marxista revolucionário também se coloca como livre.

⁷⁸ É precisamente aqui que o existencialismo em sua ontologia, se opõe frontalmente ao materialismo dialético, como explica mais uma vez, Simone de Beauvoir: Pensamos que o sentido da situação não se impõe à consciência de um sujeito passivo, que ele só surge pelo desvelamento operado por um sujeito livre em seu projeto. Aparece-nos como evidente que para aderir ao marxismo, para entrar num partido, e neste antes que naquele, para a ele permanecer ligado de uma maneira viva, o próprio marxista precisa de uma decisão cuja fonte está apenas nele (BEAUVOIR, 2005, p. 23).

liberdade. Pensamos que colocada nestes termos, não fugimos daquilo que o próprio Sartre apresenta como elementos imprescindíveis de sua filosofia, e que foram discutidos ao longo dessa dissertação.

Contudo, essa construção dos valores por uma liberdade engajada no mundo, será compreendida de um modo mais claro se recorrermos ao estudo do Para-si, indicado no capítulo anterior, como aquele por quem os valores são criados no mundo, via psicanálise existencial. Por isso passaremos a abordar essa questão a partir de agora.

4.1 A realidade humana como projeto e a psicanálise existencial

Quando apresentamos a liberdade e a escolha como pressupostos éticos, o fizemos na certeza de que são esses dois elementos da filosofia sartriana aqueles que nos colocarão diretamente na discussão sobre a possibilidade de uma ética, ou seja: se o homem é ontologicamente livre, e a escolha é o modo pelo qual o homem exerce em plenitude sua liberdade, a discussão ética que esses dois conceitos apresentam não nos permite fugir da ontologia fenomenológica. Ao contrário! É a ontologia fenomenológica que ao apresentar à realidade humana como aquela por meio de quem valores surgem no mundo, nos concede total segurança e apoio para afirmarmos que, de fato, não há como nos desviarmos da possibilidade de uma ética no pensamento de Sartre.

Quando colocamos estas discussões no plano da construção da individualidade, isto é, do homem enquanto projeto, somos remetidos de imediato às colocações de Sartre sobre a psicanálise existencial. Isto é, o próprio método inventado por ele para estudar o valor, como falta que emerge na realidade por meio do para-si. Essas questões também incorporam a temática da ética.

A psicanálise existencial vem em auxílio do homem para fazê-lo compreender o alcance de sua ação ou de sua escolha. O fato de que o homem sempre age no plano da consciência não anula a dimensão não-tética, isto é, de que, na maioria das ações humanas o agente não tem consciência imediata, ou seja, o conhecimento direto de sua ação. Portanto, para tornar ao homem, suas ações como conhecidas, a psicanálise existencial é aplicada, pois, de acordo com o próprio Sartre, “a psicanálise existencial se propõe tornar conhecido o que

todo para si compreende desde sempre, impondo-se, a transformação do homem no sentido de que lhe torne acessível a intuição final do sujeito” (SN, p. 662). Por causa disso, ou seja, por causa da construção humana que se coloca como uma prática transformadora do homem, visto que essa ação subjetiva de construir-se implica na construção de todos os homens como campo de possibilidades aberto pela escolha, a teoria sartriana desemboca com necessidade na prática transformadora do homem.

É ainda pertinente, atinarmos para as colocações de Bornheim e Sartre, quando afirmam que, em um determinado momento, a ontologia cede seu caminho para as colocações éticas, pois, “dessa forma, toda a ontologia, encontra o seu significado último no programa que se propõe a psicanálise existencial” (BORNHEIM, 2007, p. 123), e Sartre afirma que “a ontologia nos abandona: ela nos permite simplesmente determinar os fins últimos da realidade humana, seus possíveis fundamentais e o valor que persegue” (SN, p. 707), no entanto, a psicanálise existencial coloca-se como método que permite ao homem estabelecer e criar valores, bem como colocar-se como subjetividade que constroi o mundo e a sua transformação.

Uma das questões chave que envolve o estudo da ética é saber se podemos afirmar para certas situações que elas sejam melhores do que outras, ou boas em si mesmas com relação também a outra coisa, por exemplo, determinar se “x” é moralmente bom e “y” mau, ou “m” eticamente verdadeiro, em relação a “n”. Todavia, decorre disso, um outro problema: para as questões do âmbito da moral e da ética, podemos simplesmente afirmar que tal conduta é boa ou não, assim como digo que o vermelho é vermelho e não verde? E indicar o resultado disso como norma inalterável para os outros?

Se quisermos pensar a possibilidade de uma ética no pensamento de Sartre é preciso colocarmo-nos a partir de uma compreensão diferente, pois, afirmar a positividade, apresentar um sim ⁷⁹ como resposta às questões que suscitamos anteriormente é admitir a possibilidade de um conhecimento moral. Sabemos que para haver conhecimento moral deve haver também “a possibilidade de que o próprio mundo tenha qualidades morais, nas mesmas condições das outras qualidades, como as cores” (DANTO, 1975, p. 111), por exemplo, isto é, em última instância, que sejam um conteúdo a priori do conhecimento. Tipo, uma espécie de: “eu conheço, eu devo agir”, que está na base mesma da fundamentação da ética do dever kantiana.

⁷⁹ Isto é, admitir a estrutura do conteúdo da norma.

Uma posição contrária é a que formula que, para além de um conhecimento ou de uma forma puramente descritiva dos acontecimentos no âmbito da moral, que não está preocupada em declarar ou descrever coisas e eventos, ou expressar verdades morais, é a que se preocupa com a escolha, isto é, com a liberdade do indivíduo de posicionar-se, quer seja com atitudes positivas, quer com atitudes negativas, frente aos valores ou a uma conduta a serem assumidas

⁸⁰.

Sartre poderia ser, não enquadrado, pois ele não escreve uma teoria moral e nem queremos rotulá-lo, mas pode ser apontado por similaridade, entre os não-cognitivistas. Isto por que podemos perceber em *O Ser e o Nada* a posição que ele assume como crítico da teoria do conhecimento, adotando uma postura não-tética frente à existência. Sartre critica a postura do homem sério, que se agarra a sua má-fé a fim de não sucumbir na dolorosa experiência da autenticidade que não pode ser vivenciada de uma vez por todas de modo perfeitamente acabado. Aplicar essa terminologia de não-cognitivista a Sartre é o mesmo que dizer que “não há fatos morais nem valores que se prendam as coisas em si, e o engano ontológico do Homem Sério foi precisamente o de pensar que havia tais fatos e valores” (DANTO, 1975, p. 112) aos quais ele poderia se agarrar para justificar seus atos, ao invés de assumi-los responsabilmente, por um ato de compromisso, em todas as suas conseqüências, como criação sua, pois, somos tão livres que podemos até subverter a ordem ou as regras desde que nos responsabilizemos pelas conseqüências que advirão dos atos escolhidos e praticados livremente.

Isto só confirma que a realidade humana se apresenta como aquela por quem os valores surgem no mundo, e só surgem enquanto o mundo é o lugar do vivido, em que as ações e decisões morais só têm sentido efetivo como resposta a certas lacunas do mundo e, como bem coloca Danto, os valores como lacunas tem a mesma estrutura do nada, porque nos vêm pela realidade humana, como já dissemos acima, mas também, porque, “pertencendo à mesma categoria do nada, os valores são tecidos na trama do mundo-para-nós” (DANTO, 1975, p. 112). Isto nos faz perceber que, o homem como projeto, é o grande e único responsável por sua ação moral, bem como pela instauração de um modelo ético, se este houver.

⁸⁰ Há um núcleo de concordância com relação a não haver finalmente nada de cognitivo acerca das proposições morais; que, no melhor dos casos, podemos dizer em que acreditam as pessoas que as utilizam, porém nada mais sobre se tal crença é verdadeira, pois verdade e falsidade não tem aqui qualquer aplicação. Daí serem os que sustentam esta posição caracterizados como não-cognitivistas na teoria ética (DANTO, 1975, p. 112).

Esta construção só é possível pela situação. É com o dado objetivo do mundo, que o dado subjetivo de uma individualidade pode estabelecer uma ligação ontológica que transcende o ôntico rumo ao ontológico, como quer Sartre ⁸¹. Uma relação entre homem e mundo, onde o seu projeto possa ser realizado como abertura perene.

O que é próprio da realidade humana é o que ela funda por meio do seu livre projeto de ser, e não o que é fundado por outrem, mesmo que seja a partir dele. Nesse sentido, como crítica a Hegel, podemos colocar que, o que se conserva do homem na sua dialética é a facticidade. Como aponta mais uma vez Simone de Beauvoir, Hegel parece conservar apenas o dado morto e cristalizado de uma escolha que é a verdade de uma subjetividade viva que é escolha de um fim:

Na medida em que cai no mundo como uma coisa passada e superada, o homem não pode nele se reencontrar, ele é, ao contrário, alienado nele; não se pode salvar um homem mostrando-lhe que se conserva esta dimensão de seu ser por meio da qual ele é estrangeiro a si mesmo e objeto para outrem. O homem certamente está presente a título de dado para o universo inteiro: a cada instante tenho todo o passado da humanidade atrás de mim, e diante de mim todo o seu futuro, estou situado em um ponto da terra [...], cada um dos objetos que manejo me remete a todos os objetos que constituem o mundo, e minha existência, à de todos os homens; isso não basta para que o universo seja meu. O que é meu é o que fundei, é a realização de meu próprio projeto (BEAUVOIR, 2005, p. 163).

Neste caso pode acontecer de um projeto visar a um fim específico embora os meios para alcançá-lo revelem-se como totalmente inadequados. Um homem pode sentir-se feliz ao realizar com sucesso outra escolha que a anteriormente realizada, ou que ele não escolheu anteriormente ⁸².

⁸¹ Podemos ser agora mais precisos quanto ao *fenômeno de ser*, a que recorreremos para nossas precedentes observações. A consciência é revelação-revelada dos existentes, e estes comparecem a ela fundamentados pelo ser que lhes é próprio. Mas a característica do ser de um existente é não se revelar a si, em pessoa, à consciência: não se pode despojar um existente de seu ser; o ser é o fundamento sempre presente do existente, está nele em toda parte e em parte alguma; não existe ser que não seja ser de alguma maneira ou captado através dessa maneira de ser que o manifesta e encobre ao mesmo tempo. Contudo, a consciência sempre pode ultrapassar o existente, não em direção a seu ser, mas ao *sentido* desse ser. Por isso, podemos denominá-lo ôntico-ontológico, já que uma característica de sua transcendência é transcender o ôntico rumo ao ontológico (cf. *O Ser e o Nada*, 1997, p. 35).

⁸² Um homem deseja a prosperidade de sua cidade: ele vota em um chefe, é seu rival que é eleito, mas ele se revela um bom chefe, a cidade prospera em suas mãos; o eleitor pode satisfazer-se com seu advento. Pois, o fim a que visara se realiza apesar de tudo. E era um fim definido, singular (BEAUVOIR, 2005, p. 165).

Se quisermos que todo fim seja visto como um meio para finalidades mais longas e distantes, negamos que alguma coisa seja um fim verdadeiro, pois, o projeto se esvazia de todo conteúdo e o mundo desaba, porque parece perder sua forma. “Agir por uma meta é sempre escolher, definir” (BEAUVOIR, 2005, p. 165). Mas se como afirmamos, o que é nosso é o que fundamos, onde encontraremos em Sartre a fundamentação dos valores que nos indicariam a presença de uma ética? Nos próximos tópicos analisaremos o Para-si como construtor da realidade e o ser pelo qual valores surgem no mundo, ao mesmo tempo em que analisaremos a psicanálise existencial como método que coloca a realidade humana diante de sua responsabilidade e de onde, uma possível ética e suas conseqüências poderia ser pensada.

4.1.1 O para-si e o valor

Acompanhamos ao longo desta dissertação que o Para-si define-se por uma fenomenologia específica da consciência e uma ontologia da liberdade; que o Para-si é a realidade humana através da qual valores chegam ao mundo. A afirmação dessas características do Para-si significam que não encontraremos nenhum valor pré-existente e hipostasiado à espera do humano. Os valores se inscrevem no mundo como condição de nosso ingresso nele. Se compararmos a posição de Sartre com a de Wittgenstein, veremos que no *Tractatus* este escreve que: “no mundo, tudo é como é e acontece como acontece. Nele não há valor algum e, se houvesse, não teria nenhum valor” (WITTGENSTEIN, 2006). Isto significa que os valores não são dados fixos a serem assimilados por um intelecto neutro. Devemos entender isso como afirmação de que as coisas têm valor apenas com um relacionamento de ação e referência à noção de significado que não cabe na descrição objetiva e final do mundo, mas na significação subjetiva e existencial de um indivíduo singular qualquer. Encontramos na exigência própria do valor, uma relação de significado entre a realidade humana e o mundo.

Nessa relação a ênfase recai na exigência que o valor traz, isto é, o ser do valor “está na exigência que ele faz para ser compreendido e, assim, os valores só são revelados a uma liberdade ativa que o faz existir como valor pelo simples fato de reconhecê-lo como tal” (DANTO, 1975, p. 114). Com isso tocamos na questão de que o valor tem a mesma estrutura do Para-si, isto é: se o valor tornar-se uma coisa, perde seu valor, como coloca Sartre, “se o apreendemos como ser, corremos o risco de ignorar totalmente sua irrealidade e convertê-lo,

como fazem os sociólogos, em uma exigência de fato entre os fatos” (SN, p. 144). Esta é a exigência do valor: ser uma criação própria do Para-si enquanto liberdade que fundamenta a existência:

Há aqui uma espécie de paradoxo, [...] isto é, os ideais não podem ser realizados e permanecem ideais. Se a máxima “nós queremos” fosse um fato da natureza, não haveria lugar para o exercício da vontade, pois Sartre nos ensinou que o em-si é por definição independente da vontade. Isto pode afinal ser uma trivialidade, como uma dúvida deixa de o ser quando eliminada, ou uma pergunta que, se respondida não é tida mais como pergunta por quem lhe saiba a resposta. Mas ela garante, ao menos, que os valores não podem ser matéria do conhecimento devendo este ser sempre realizável; pois, repetindo ainda uma vez, se os valores fossem realizáveis, não teriam valor. Assim os valores constituem algo inerentemente pragmático (DANTO, 1975, p. 114).

Outra questão importante que surge para nós é a de que a ética, no pensamento de Sartre, em primeira instância é posta como impossibilidade. Porém, gravita em torno da possibilidade. É indicada. No entanto, queremos dizer que essa ética da penumbra sai do seu isolamento e mostra-se a nós como uma ética que se assenta nos pressupostos da liberdade e da escolha. As fundamentações da consciência e da liberdade nos fazem chegar à conclusão e ao encontro de uma ética da liberdade que tem como horizonte a responsabilidade por todas as suas conseqüências. Por quê?

Se o Para-si é estrutura aberta que pode ser dita como liberdade por causa do “não”, ou da negação isto é, do homem como aquele que pode negar, justamente para transcender, o valor apresentaria a mesma estrutura. Não pode o valor ser composto de substância, assim como a realidade humana. De tal forma que, afirmar a liberdade do humano é conceder também ao valor uma estrutura aberta, porquanto sua criação é obra do homem. O valor não existe de fora para dentro, não é algo a ser introjetado, mas é um conjunto de escolhas positivas que fazemos em nome de nossa liberdade. O valor surge do próprio Para-si e sua liberdade é o único meio de que o valor seja experimentado, vivido, porque escolhido.

Não nos parece estranho ou inadequado afirmar a presença de uma ética em Sartre fazendo uso dos termos acima indicados. Ela é possível, como liberdade que se escolhe. Vergílio Ferreira deixa ver que a ética coloca-se sempre como possibilidade, porém, afirmar isso, é dizer que ela acontece, de fato, a partir do momento em que o Para-si exerce sua liberdade escolhendo, pois, “tal ética, como é evidente, assenta, antes do mais, num

pressuposto de liberdade” (FERREIRA, 1961, p. 129). Ao agir assim, o homem acaba por criar ou inventar o próprio valor a ser seguido e cujo sentido está garantido por sua própria estrutura ontológica de ser consciência. O fato de que a ética de Sartre não tenha sido escrita por ele não nos dá o direito de negá-la.

Por isso, indicamos o Para-si como fundamento do valor desprovido de substância, pois, como esclarece Sartre “o que a descrição ontológica revelou imediatamente é que este ser é fundamento de si enquanto falta de ser, quer dizer, que determina seu ser por um ser que ele não é” (SN, p. 135), isto nos faz perceber que apenas em um mundo povoado por existências humanas podem haver faltas, no sentido de negatividades, ou mais claramente, no sentido de que algo deve ser feito, que nada existe fora da consciência que não seja posta por ela mesma ou construída pelo humano. E é a partir dessas faltas que os valores também são estruturados e passam a existir no mundo. Contudo, mesmo existindo esses valores, eles não têm sentido algum neles mesmos. Só uma subjetividade é capaz de conferir o valor e o significado (fenomenologicamente) que ele deve ter enquanto prática que se escolhe.

Quando nos referimos ao valor é importante que se tenha em mente que ele instaura a ambigüidade porque ele mesmo é ambíguo, visto que “o valor é afetado por esse duplo caráter – que os moralistas explicaram de modo insuficiente – de ser incondicionalmente e de não ser” (SN, p. 144) e que “o valor é o ser que há de ser enquanto fundamento de seu nada de ser” (SN, p. 145). Portanto, o ser do valor é o ser daquilo que não se tem. Ao mesmo tempo o valor é *para* e é *si*, pois, o ser do *si* é o valor ao mesmo tempo que é o “*para*” de toda transcendência. A esse respeito Sartre coloca que:

O valor é o si na medida em que este impregna o âmago do Para-si como aquilo para o qual o Para-si é. O valor supremo, rumo ao qual a consciência se transcende a cada instante pelo seu próprio ser, é o ser absoluto do si, com seus caracteres de identidade, pureza, permanência, etc., e na medida em que é fundamento de si. É o que nos permite conceber porque o valor pode ser e não ser ao mesmo tempo (Idem).

As reflexões de Sartre sobre a liberdade e a responsabilidade parecem conduzir a um moralismo, tendo em vista que a consciência reflexiva pode ser chamada de consciência moral que surge desvelando valores, que podem ter aparência de obstáculos essenciais e intransponíveis. Mas, por fundamentar-se em valores, essa dimensão fechada, acabada e totalizada, abre-se para a transcendência que nos coloca diante da ambigüidade como

constituição de toda moral, porque todo valor pressupõe uma possibilidade e esta é o faltante próprio de cada Para-si.

Veremos agora como a psicanálise existencial pretende fundamentar o valor pelo existente ao mesmo tempo em que o coloca como projeto falido, pois, o sentido não pode encerrar-se no valor em-si, mas colocar-se como falta rumo ao ser.

4.1.2 A psicanálise existencial e o fundamento dos valores

A psicanálise existencial como vimos é um método. Não foi elaborada para fazer frente à psicanálise freudiana, pois cada uma tem sua lógica própria e seu método específico, embora Sartre, em sua primeira fase filosófica, repudiasse terminantemente a Psicanálise freudiana, compreendida por ele como a mãe dos determinismos, juntamente com a psicologia comportamental. Sabemos que Sartre recusa a tese de qualquer tipo de determinismo tendo em vista a liberdade absoluta e subjetiva do existente. Essas colocações de Sartre apresentam sérios limites, sobretudo em relação a psicanálise que parece não ter sido tão bem compreendida por ele.

Mas por que uma psicanálise existencial? O que ela tem a ver com ética?

De acordo com Sartre a psicanálise existencial, como método, deve “revelar ao agente moral que ele é o ser pelo qual os valores existem” (SN, p. 764), e ainda, que “sou responsável pela existência de minhas posses na ordem humana” (SN, p. 721). A psicanálise existencial é ainda uma classificação dos fins que a realidade humana persegue. Isto é, uma análise das situações humanas em seu sentido objetivo, um recurso à objetividade para fazer o recuo à subjetividade. A psicanálise existencial enumera a importância das categorias existenciais objetivas e a relação de significação do indivíduo para com elas. Por isso que, em resumo se pode dizer que esse método da análise existencial “é determinar o projeto livre da pessoa singular a partir da relação individual que a une a esses diferentes símbolos do ser” (SN, p. 748).

Um homem define-se por sua construção, ou seja, não é caracterizado aos moldes de uma precisão absoluta, sua definição é abertura. É nesse sentido que a análise existencial vem contrapor-se a psicologia empírica, muito embora a psicanálise existencial mesma parta da

depuração dos fatos objetivos que envolvem a realidade humana. É um questionamento do fim mesmo ao qual o homem persegue, evitando o erro da psicologia que coloca o desejo humano como substância, como algo que habita o ser do homem, e não como consciência que se posiciona rumo ao desejo ⁸³, pois, é o homem o construtor do seu desejo, por sua liberdade e não o contrário. É a falta que estabelece a ação do homem. Existe a falta e a direção da subjetividade rumo a uma construção que não nega o desejo, mas que lhe é anterior, pois:

Foi o que pressentiu a psicologia empírica ao admitir que um homem em particular se define por seus desejos. Mas devemos nos precaver aqui contra dois equívocos: em primeiro lugar, o psicólogo empírico, definindo o homem por seus desejos, permanece vítima da ilusão substancialista. Encara o desejo como existente no homem a título de “conteúdo” de sua consciência e supõe que o sentido do desejo é inerente ao próprio desejo. Evita, assim, tudo que poderia evocar a ideia de uma transcendência [...]. Portanto, evitemos considerar tais desejos como pequenas entidades psíquicas habitando a consciência: constituem a consciência mesmo em sua estrutura original projetiva e transcendente, na medida em que a consciência é, por princípio, consciência de alguma coisa (SN, p. 682).

Mais uma vez encontramos a fenomenologia da consciência fundamentando a filosofia sartriana. O que a psicanálise existencial quer combater de uma vez por todas é a ideia de que o homem possa ser definido para sempre e esgotado pelo feixe de tendências que possui e para o qual a psicologia comportamental volta seu campo de observação empírica. Neste tipo de psicologia determinista a liberdade é comprometida profundamente. Em primeiro lugar, porque, o entendimento do homem como existência e consciência não aparecem para a psicologia empírica como liberdade absoluta, mas apenas como momento de uma relação entre causa e efeito, isto é, para tais estímulos eu encontro tais resultados. Por essa razão, no âmbito da psicologia comportamental, a realidade humana perde sua dimensão existencial, pois, recebe uma natureza através da qual o humano em sua complexidade, em sua dimensão de abertura e inesgotabilidade, torna-se completamente previsível. É o que afirma o próprio Sartre quando escreve que:

⁸³ Por ser exatamente nada é que a consciência pode ser tudo, desde que se dirija para algum objeto. Nesse sentido, existe a consciência de desejo, de amor, de ódio, de paixão. E isto prescreve a relação da individualidade como consciência posicional que se escolhe como quer, pois, como o próprio Sartre coloca, “o homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição, porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. Assim, não existe natureza humana alguma, já que não existe um Deus para concebê-la. O homem é tão-somente, não apenas como ele se concebe, mas também como ele se quer; como ele se concebe após existência, como ele se quer após esse impulso para a existência. O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo” (EH, p. 6).

Não se trata da indagação ingênua de um “porque” que não permitisse nenhum “por quê”? – mas, ao contrário, é uma exigência fundamentada em uma compreensão pré-ontológica da realidade humana e na recusa, vinculada a tal compreensão, de considerar o homem como sendo analisável e redutível a dados primordiais (ou tendências) determinados, suportados pelo sujeito tal como as propriedades o são por um objeto (SN, p. 686s).

Como vimos a psicanálise existencial quer garantir ao homem o exercício de sua liberdade e responsabilidade. E aqui encontramos a relação da psicanálise existencial com a ética, pois, o homem é chamado a responsabilizar-se por cada escolha que faz, assumindo como sua uma construção que ele empreende por cada escolha que realiza. A apreciação da conduta humana é analisada por este método, não para acompanhar uma tendência do Para-si, mas para que, em cada conduta mesma do sujeito – condutas que indicamos aqui como sendo também as escolhas – seja descobertas uma significação transcendente, e “é por isso que um método especial deve ter por objetivo destacar esta significação fundamental que o projeto comporta e que não poderia ser senão o segredo individual de seu ser-no-mundo” (SN, p. 690).

Escolhemos porque somos falta. Consideramos que existe uma infinidade de projetos e de escolhas que podemos realizar e a psicanálise existencial debruça-se na descoberta desses projetos individuais considerando que nunca poderemos “supor que alcançamos o projeto inicial até que o fim projetado apareça como o próprio ser do sujeito considerado” (SN, p. 691). Por meio dessa análise outro dado importante surge para nós: o de que os valores escolhidos e as possibilidades do indivíduo pertencem ao ser do Para-si, e não há de ser de outra forma, como nos diz Sartre, “aquilo que exprimimos em termos de falta também pode se exprimir perfeitamente em termos de liberdade. O para-si escolhe porque é falta; a liberdade identifica-se com a falta, pois é o modo de ser concreto da falta de ser” (SN, p. 691). Por isso mesmo o projeto humano de fundamentar-se é um malogro, um projeto falido, uma paixão inútil. Sempre nos buscaremos, mas nunca nos encontraremos, pois nosso ser nos chama para além de onde estamos.

4.2 Liberdade e ética em Sartre

Já vimos que a liberdade é um conceito que se impõe para Sartre. Se tal questão se coloca como problema central e imprescindível de seu pensamento, podemos deduzir que uma ética se impõe, indiretamente, em sua filosofia a partir do estudo da liberdade, embora, na sua obra *O Ser e o Nada*, a questão ética apareça sem a problematização necessária, pois, como nos diz o próprio Sartre, “A ontologia não pode formular de per si prescrições morais. Consagra-se unicamente àquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos. Deixa entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma realidade humana em situação” (SN, p. 763).

Era desejo de Sartre escrever uma moral, uma teoria dos valores a serem assumidos e engajados que comporiam aquilo que poderíamos chamar, de acordo com nossa proposta, de um modelo ético existencialista. Como tal, à semelhança de Kant, Sartre deixou à mostra um modelo de ética, procurando encontrar um princípio norteador de toda e qualquer ação humana a partir de um valor universal, porém, engajado e atrelado a uma situação concreta de existência, gerando uma ambigüidade nesta proposta e distanciando-o terminantemente do que Kant propôs. Vimos discutindo ao longo desse trabalho a radicalidade com a qual Sartre assume a individualidade, a subjetividade e, por que razão falaríamos, neste momento, em universalidade? Em valor universal? Vejamos: a busca por tal valor ético e universal ele o encontra na liberdade e na escolha e, duas sentenças suas nos apontarão para a evidência do que agora afirmamos: “*o homem é condenado a ser livre*” (SN, p. 183. Grifo nosso) e “*escolhendo-me, escolho todo homem*” (EH, p. 7. Grifo nosso), isto é, páginas atrás, nos referimos ao caráter universalista da liberdade, confirmado por Sartre quando ele diz que todo homem é condenado à liberdade. É essa mesma condenação à liberdade que faz com que sejamos condenados a um universalismo de tipo único, pois todos somos livres, e como tal, somos éticos, não estamos dispensados de uma escolha com implicações morais, já que estas escolhas dirigem-se diretamente ou amparam-se na ação humana de fundamentar e interessar-se por si ao mesmo tempo que se interessa pelos outros, pois, o único modo de salvar a nossa própria liberdade é interessando-nos pela liberdade do Outro. É tomando por base as duas sentenças citadas acima, que abordaremos a questão ética como construção humana e modelo de construção dos valores.

Embora se torne completamente antitético afirmar uma proposta de ética universal frente à particularidade da existência e sua construção individual-subjetiva, queremos dizer com isso, que as escolhas particulares e a liberdade são uma realidade comum em todos os homens. Por isso a proposta ética no existencialismo assume os contornos de uma moral da

ambigüidade. Tudo nos remete ao paradoxo e a ambivalência, pois, tudo se dirige a particularidade de uma existência que se engaja, mas que engaja a humanidade inteira na mesma escolha. Todos os homens são livres em absoluto, por aquilo que eles são: subjetividade e existência; e como seres subjetivos e singulares, são as escolhas feitas por eles, a ação propriamente dita de escolher na liberdade, a partir de situações fatídicas e concretas, que delimitarão essa afirmação universalista que fizemos a respeito de um modelo ético. Em qualquer tempo e lugar, os homens deverão escolher. Portanto, ética, como teoria moral ou filosofia da moral, e a moral enquanto prática ou ação particular, se abraçam aqui. Consideramos que o problema de universalidade resolve-se se levarmos em conta que a subjetividade regula a moral (o fato objetivo) e que devem haver regras objetivas também, muito embora a subjetividade as escolha e as reinvente de acordo com sua situação existencial.

Como continuação ao pensamento desenvolvido em *O Ser e o Nada*, Sartre tenta escrever os *Cahiers pour une morale*⁸⁴, uma espécie de esboço do que seria a moral proposta por ele e fundamentada no valor absoluto da liberdade que é comum a todos os homens. Entretanto, como afirmara Bernard Henry-Lévi, filósofo político contemporâneo e biógrafo de Sartre, quem realmente escreveu a moral existencialista que ele não conseguiu e sempre proclamou, foi Simone de Beauvoir com o livro *Por uma moral da ambigüidade*:

Castor, afinal... ela tem os seus livros, também. Tem sua própria obra que não é pequena. [...] A força da idade, por exemplo, a força das coisas e balanço final: são as “Memórias” que Sartre não escreveu. Pour une morale de l’ambigüité: a “Moral” de Sartre, que ele não pára de anunciar e ela então o faz em seu lugar (LEVI, 2001, p. 22).

Temos assim a confirmação de que uma ética para o existencialismo de Sartre não é apenas possível, mas realmente visível e presente. E de tal modo que sua filosofia serviu como parâmetro norteador para o que Simone de Beauvoir chamou de moral da ambigüidade, moral do homem enquanto existência, que se coloca como problema e problematização. A

⁸⁴ Na nota de rodapé de *O Ser e o Nada*, Paulo Perdigão explica resumidamente o destino e a proposta de construção desse caderno sobre moral: “O prometido tratado de moral nunca foi concluído. Inicialmente, intitulava-se L’Homme. No imediato pós-guerra, Sartre chegou a escrever cerca de duas mil páginas, mas abandonou o projeto em 1949. Retomou-o em 1964, já sob luzes marxistas, e novamente deixou-o inacabado para redigir sua obra sobre Flaubert, *L’Idiot de la famille*. Postumamente, em 1983, a Gallimard publicou *Cahiers pour une Morale*, com 543 páginas de textos escritos entre 1945 e 1948, incluindo excertos incompletos” (SN, p. 765).

moral proposta por ela parte dos estudos de *O Ser e o Nada*. No ensaio da moral existencialista encontramos como seus princípios definidores a universalização do princípio da liberdade como questão ontológica e da escolha como prática humana, como coloca Sartre ao conceder uma entrevista a Francis Jeanson, um de seus amigos pessoais e também estudioso de sua filosofia: “se é verdade que o homem é livre numa determinada situação e que escolhe a si próprio em e para esta situação, então devemos mostrar [...] situações simples e humanas e liberdades que se escolhem nessas situações” (SARTRE apud JEANSON, 1987, p. 3)⁸⁵.

Na conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, percebemos o cuidado de Sartre em não contradizer sua filosofia da liberdade ao deparar-se com a possibilidade de uma ética. Sabemos que a moral é um conjunto de regras e normas, e sendo regras, são fechadas, determinadas inclusive. O cuidado teórico de Sartre está em colocar a moral nos termos de uma invenção, por isso mesmo, nos termos de um valor a ser construído. Ao tocar na questão de uma moral, ele a coloca ainda no nível de uma *moral estética*⁸⁶, pois, para ele, o esboço de uma ética só é possível como criatividade, o que não contradiz sua teoria da liberdade do homem, que afirma que ele é falta, ou seja, projeto. Portanto, a preocupação com uma moral da libertação e da salvação dos homens, parece ter sido abandonada por Sartre, devido aos impasses das fórmulas fechadas. Entretanto, se o homem por sua liberdade exerce uma ação, e a ação engaja o mundo inteiro em cada escolha que ele faz, é impossível não transportar tais questões a um nível ético, haja visto que o sentido da teoria moral é encontrar-se com o engajamento e a transformação do homem.

Essa transformação do homem é a proposta mesma e a finalidade da ética de Sartre. A comentadora de Sartre Cléa Gois retoma essa questão quando afirma que, “com efeito, a ontologia de Sartre não consegue disfarçar – nem o pretende, de resto – uma inelutável compulsão à transformação do homem” (GOIS, s/a). Com tal afirmação, ela se aproxima da compreensão dos existencialismos e propostas éticas que Emmanuel Mounier também comenta. De acordo com este, ao repudiar os sistemas, o existencialismo repudia

⁸⁵ Em uma passagem significativa para nosso trabalho e para o que queremos elucidar, embora discorrendo sobre o Teatro e sua função, Sartre deixa claro sua perspectiva de uma ética que sirva de fundamento aos costumes mais particulares. Ele escreve: o que o teatro pode mostrar de mais emocionante é um caráter em processo de formação, o seu momento de escolha, de livre decisão, o que compromete uma moral e toda uma vida. E como não existe teatro a não ser que se obtenha a unidade de todos os espectadores, é preciso encontrar situações tão gerais, que sejam comuns a todos (SARTRE apud JEANSON, 1987, p. 3-4).

⁸⁶ Sartre chama de moral estética o ato livre de criação do próprio valor. Na verdade, é um comparativo entre a arte como pura invenção humana e a moral que deveria seguir o mesmo padrão de inventividade.

conjuntamente os sistemas de ação, visto que estes implicam uma moral acabada, um cânone de regras, uma espécie de livro de consultas de conduta, ou bíblia de comportamentos, como até então compreendemos. Para resolver este impasse entre um sistema que se impõe e uma liberdade que recusa-se a ser enquadrada, Mounier escreve que o existencialismo:

não nega a utilidade da lei e dos regulamentos, como instrumentos de ligação necessária do empírico ao existencial e por isso mesmo como movimento interior de dialética. Mas o dever social ou a ética legal mais não são do que o primeiro grau da ética existencial. Esta provém de um tacto, de uma revelação pelo acto do compromisso, mais que da aplicação da lei e a incondicionabilidade da consciência pura, entre o acto universal e o acto inimitável, entre as perspectivas de Kant e as de Kierkegaard (MOUNIER, 1963, p. 177-178).

Quer dizer que, a transformação do homem, sinalizada pela filosofia sartriana, está implicada necessariamente na decisão e na escolha. No engajamento feito e escolhido pelo próprio existente. É nosso posicionamento diante das constituições, nosso modo de escolher as regras instituídas que fará a diferença. A realidade humana inventa-se ao escolher-se e escolher, mesmo que seja aquilo que já está posto e determinado. Ainda assim, não há desculpas para o homem. Ele continua inteiramente responsável pelas escolhas que faz, inteiramente responsável pela moral que escolhe ou inventa. Por isso, Mounier afirma que “o que os sistemas perdem nesta perspectiva, ganha-o, sem reservas, a responsabilidade pessoal” (MOUNIER, 1963, p. 178), é para essa responsabilidade humana, subjetiva e individual a que o existencialismo nos chama.

Outro motivo que nos faz tencionar a obra de Sartre em direção a uma ética encontramos no que escreve Bornheim acerca da filosofia sartriana: “afirmamos há pouco que *O Ser e o Nada* desemboca, com necessidade, em uma ética. Se tal obra não foi escrita, há, por outro lado, indicações nos trabalhos de Sartre que permitem vislumbrar as diretivas básicas que seriam desdobradas nas análises sobre a problemática moral (BORNHEIM, 2007, p. 124).

Além disso, se uma ética não foi escrita por Sartre isto se deve provavelmente ao fato de um possível medo que ele pudesse ter de encerrar o homem dentro de uma natureza *apriorística* que ele tanto combateu; ou seja, fazendo prescrições morais e afirmando uma ética, seu pensamento poderia ser confundido com uma filosofia essencialista, por meio da

qual o homem encontraria regras definidas a priori para orientar suas decisões e suas escolhas, sem que este mesmo homem participasse existencialmente de sua elaboração. Entretanto, de modo ambivalente, partimos da compreensão de que, existem regras sim, desenvolvidas e criadas pelos homens, mas há também, e sobretudo, o modo como escolhemos essas regras e que precisam sempre de uma nadificação, de uma transcendência, enquanto direção que o homem realiza, pois, o modo de escolher uma regra e uma moral varia de indivíduo a indivíduo e nesse sentido ela é sempre reinventada por uma individualidade, como aponta a proposta de moral estética que Sartre ensaia ⁸⁷, e a qual nos referimos páginas atrás.

Reportando-nos agora à conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, alguns críticos que participaram desse debate fazem três objeções ao existencialismo sartriano às quais nosso filósofo responde a partir de indicativos morais: a primeira objeção diz que o existencialismo é um subjetivismo e como tal, afirma que cada homem pode fazer o que quiser, o que bem entender; a segunda, diz respeito à escolha que se faz e que desemboca em anarquia; e a terceira, que toda escolha é gratuita. Para responder a esses questionamentos Sartre escolhe um recurso explicativo que é o que ele chamou “de uma moral estética”. Não que esta moral exista, mas é um recurso, como dissemos anteriormente, para se fazer entender a relação entre aquilo que está estabelecido (entenda-se as regras de um modo geral) e aquilo que se cria (entenda-se a existência do homem e o valor). Vejamos o que Sartre escreve a este respeito:

Digamos antes que devemos comparar a escolha moral à construção de uma obra de arte. E, aqui, precisamos fazer uma pausa para esclarecer que não se trata de uma moral estética, pois a má fé de nossos adversários é tanta que até disso nos acusam. [...] nunca falamos da gratuidade de uma obra de arte. Quando nos referimos a uma tela de Picasso, nunca dizemos que ela é gratuita; compreendemos perfeitamente que ele se construiu a si mesmo, tal qual é, ao mesmo tempo que pintava, que o conjunto de sua obra se incorpora à sua vida.

O mesmo acontece no plano moral. O que há em comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, existe criação e invenção. Não podemos decidir a priori o que devemos fazer (EH, 1987, p. 17-18).

⁸⁷ Ver a esse respeito o *Diário de uma Guerra Estranha* e o *Existencialismo é um Humanismo*, onde Sartre esboça essas idéias.

Com a explicação que Sartre faz a este respeito, corroboramos assim nossa tese de que ainda que não se dispensem as regras morais já estabelecidas, o princípio norteador concentrar-se-á na escolha, no modo como nos fazemos mediante estruturas já estabelecidas. Mais uma vez a liberdade se coloca como questão ética, porém ambígua, pois, vive seu drama entre a particularidade subjetiva do indivíduo e as normas externas, que também compõem o que chamamos de facticidade. O próprio Sartre se expressa a este respeito quando escreve que:

Penso ter deixado esse ponto suficientemente claro ao contar a história do aluno que me procurou e que poderia ter recorrido a qualquer moral, a kantiana ou qualquer outra, que não encontraria nenhum tipo de orientação: foi obrigado a inventar sozinho a sua lei. E – quer ele tenha escolhido ficar com a mãe, fundamentando sua moral nos sentimentos, na ação individual e na caridade concreta, quer tenha escolhido partir para a Inglaterra, preferindo o sacrifício – não poderíamos jamais dizer que esse homem fez uma escolha gratuita. O homem faz-se; ele não está pronto logo de início; ele se constroi escolhendo a sua moral; e a pressão das circunstâncias é tal que ele não pode deixar de escolher uma moral. Só definimos o homem em relação a um engajamento (EH, p. 18).

Até aqui falamos da moral em relação à escolha, porém, deveremos falar mais especificamente em relação à liberdade, pois, é pela liberdade que criamos as coisas e adentramos num campo primordialmente ético: o campo dos valores. Deixemos claro aqui que, a aproximação entre liberdade e valor está na definição mesma do que seja valor para Sartre. Para ele o valor “é a falta em relação a qual o Para-si determina a si mesmo”(SN, p.85) e o Para-si, ontologicamente também é falta. Por isso podemos dizer que:

O para-si é liberdade compreendida como autonomia de escolha, e Sartre leva essa autonomia às suas últimas implicações. Por ela, determina-se o conceito-chave da ética: o valor. Se a liberdade é absoluta, o valor não poderia apresentar consistência objetiva; muito pelo contrário, o valor brota da subjetividade. A ontologia e a psicanálise existencial devem mostrar ao homem que ele é o ser pelo qual os valores existem (BORNHEIM, 2007, p. 124).

O homem só cria leis válidas para ele mesmo. Ainda quando escolhe uma moral estoíca ou kantiana, é a ele e a ninguém mais que essa moral há de servir enquanto reinvenção e atualização numa dimensão epocal deste modelo ético, visto ser o homem um sujeito

engajado num tempo ao qual pertence enquanto ser histórico. A lei moral, só é válida para o existente, porque ele a escolhe por sua total liberdade e a atualiza em sua própria existência. Por essas razões Simone de Beauvoir, comentando a obra de Sartre escreve que:

A liberdade é a fonte de que surgem todas as significações e todos os valores; ela é a condição original de toda justificação da existência; o homem que busca justificar sua vida deve querer antes de tudo e absolutamente a própria liberdade: ao mesmo tempo em que ela exige a realização de fins concretos, de projetos singulares, ela se exige universalmente. Ela não é um valor inteiramente constituído que se proporia de fora a minha adesão abstrata, mas aparece (não no plano da facticidade, mas no plano moral) como causa de si: ela é convocada necessariamente pelos valores que afirma e através dos quais se afirma; ela não pode fundar uma recusa de si mesma, pois ao recusar-se recusaria a possibilidade de qualquer fundamento. Querer-se moral e querer-se livre é uma única e mesma decisão (BEAUVOIR, 2005, p. 26).

Com este trabalho não queremos conceder ao pensamento de Sartre aquilo que ele nega, como por exemplo, a legalidade. Estamos diante de um impasse: como o ser humano pode ser considerado um ser livre e ao mesmo tempo um ser ético? Afinal de contas, uma oposição entre ser-livre e ser ético sempre é posta de antemão. Como resolver tal questão, se a liberdade é a ausência de toda ligação e ser ético e agir moralmente é estar debaixo de uma lei? Como recuperar a relação primordial da liberdade com a ética visto que estas duas realidades estão implicadas uma na outra, porém, aparentemente separadas?

Foi o que tentamos realizar com o que escrevemos acima quando dissemos que, ao escolher um modelo de moral já existente o homem deve transcendê-lo rumo a um fim que é seu próprio projeto, que é seu próprio fim. A moral que o homem escolhe, é por assim dizer, resignificada pela subjetividade que a escolhe ⁸⁸. A liberdade e a ética só se contrapõem uma a outra se entendermos a liberdade como uma ideia personalista e a ética como noção legalista. A ética dá as mãos à liberdade quando compreendemos, como Sartre coloca a partir da psicanálise existencial, que o homem é o ser pelo qual os valores vêm ao mundo. Portanto, toda proposta de moral é constituída pela liberdade do homem e não pode vir de fora, ser imposta de fora à liberdade do homem, pois: “Ainda que não se conceba a liberdade como ausência de ligação, mas apenas como “ipseidade”, subsiste certa oposição entre ser-livre e

⁸⁸ Evidentemente, na filosofia sartriana a legalização não pode subsistir nos termos colocados por Luijpen que diz que o legalismo “não é outra coisa senão estar-se disposto a obedecer à lei impingida de fora” (LUIJPEN, 1973, p. 203).

ser-ético, desde que se veja a lei como uma norma que ‘é uma vez por todas’ imposta de fora à liberdade. É uma oposição entre uma ideia personalista do homem e uma noção legalista do ético” (LUIJPEN, 1973, p. 203).

A oposição deste comentador ao legalismo, assim como a oposição de Sartre, é clara: o homem de vida autenticamente ética precisa opor-se a esta forma de moral, pois, ao cair na tentação do legalismo ele renuncia automaticamente a sua condição de criatividade e contenta-se com o mínimo proporcionado pela obediência cega a uma lei que quase nunca tem nada a dizer sobre a existência particular desse homem concreto, que é livre. Portanto, opondo-se ao legalismo e decretando o seu fim, Sartre diria que, a vida não tem um significado *a priori* e que o homem enquanto existência é que deve dar-lhe sentido, inventando valores, já que “minha liberdade é o fundamento sem fundamento dos valores” (SN, p. 76). Porém, de imediato outro elemento de ambigüidade se interpõe aqui, pois, essa oposição ao legalismo não significa para nós que Sartre negue que existam normas e valores gerais. Ao mesmo tempo, a ambivalência se constitui no sentido de que, como podemos dizer que não existe uma ética kantiana? Ou estoica? Não é isso que Sartre nega, afinal, só existe uma ética kantiana para um homem porque este a escolhe e a vive de acordo com uma situação existencial concretamente sua. É sob essas condições que ele nega todos os valores, isto é, na condição de que o homem é o único que pode conceder um significado para ela, pois, ao afirmar que construímos os valores estamos afirmando por outra parte que nada tem sentido *a priori*. A ética kantiana não significa nada em si mesma a menos que alguém lhe confira um valor, que alguém lhe justifique. Sartre escreve que “se suprimi o Deus Pai, deve haver em todo caso alguém que invente os valores. É preciso tomar as coisas como são. De resto, dizer que inventamos os valores não significa senão isto; a vida não tem sentido *a priori*” (SN, p. 89).

Agora nos perguntamos: porque a liberdade constitui o único fundamento dos valores? Luijpen, comentando o próprio Sartre responde esta questão dizendo que os valores não se encontrariam como rochedos numa terra ainda por se descobrir; os valores exigem a intervenção da liberdade humana para existirem. E o existencialismo se opõe a ideia de que o homem, assim que chegasse ao mundo encontraria fins e valores já dados, estabelecidos e bem definidos: “fins pré-humanos não podem determinar o significado das ações humanas, pouco importando que esses fins venham de Deus, da natureza, ou da sociedade” (LUIJPEN, 1973, p. 205) e Sartre completa esta questão escrevendo que:

Por-se-ão fins como transcendências... vindas de Deus, da natureza, de ‘minha’ natureza, da sociedade. Esses fins já acabados e pré-humanos definirão, pois, o sentido do meu ato, mesmo antes de eu o conceber ou conceber seus motivos. Essas abortadas tentativas de sufocar a liberdade sob o peso do ser... mostram suficientemente que a liberdade coincide no fundo com o nada que está no coração do homem (SN, p. 516).

Contudo, mesmo contrapondo-se a uma norma geral há uma forma universalmente válida para Sartre e que já sabemos ser a liberdade. O homem pode tudo escolher livre e responsavelmente. E, “se alguém quiser levantar objeções contra a existência de normas gerais, Sartre já se antecipou a ele. Naturalmente existe uma norma geral, mas não escrita no céu: está inscrita no próprio homem, como a verdade, a realidade, o sentido objetivo de sua natureza humana, que é liberdade absoluta” (LUIJPEN, 1973, p. 207).

As teses centrais para elucidação de um problema ético na filosofia de Sartre foram colocadas aqui. Sabemos que de toda a obra *O Ser e o Nada*, apenas no final o filósofo abre margem para as prescrições morais. E o faz cômico de que os problemas abordados, no âmbito da ontologia fenomenológica podem não servir para fazer essas prescrições morais, mas os temas e os conceitos trabalhados por ele conduzem inevitavelmente para esse caminho e condição.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, melhor dizendo, como um trabalho inacabado, tocamos em questões relevantes para o existencialismo sartriano e para outros existencialismos. Percebemos que uma certa atualidade do pensamento de Sartre transparece em cada tese que ele defendeu e uma compreensão da realidade humana nos chega até hoje com pujança e fortaleza temática. Damo-nos por satisfeitos, até então, com as análises que fizemos sobre a relação da liberdade com a ética, pois, de antemão, já consideramos que em Sartre, uma ética só seria possível como ética da liberdade que, por sua responsabilidade, assumisse as conseqüências das escolhas vivenciadas, visto que, uma ética da liberdade é a única que pode garantir a inventividade e o caráter de abertura tanto ao Para-si quanto ao valor, como foi discutido ao longo dessa dissertação.

A compreensão antropológica da realidade humana em Sartre, concomitante a sua ontologia fenomenológica dessa mesma realidade como liberdade e existência, nos conduziram ao encontro de uma ética, colocada a partir das considerações do Para-si como fundamento de todos os valores, pois, o fundamento dos valores e dos imperativos só é viável e possível pela liberdade humana e amparada pela força dos valores criados.

Definimos que a ética é o estudo da moral ou uma especulação sobre o agir humano, e a moral é a prática mesma, a ação do homem com implicações éticas. Dito dessa forma, pudemos perceber que já em *O Ser e o Nada* o problema ético aparece quando, de certas situações humanas, uma moral, como prática humana, emerge na questão. Nesse caso, lembremos como exemplo principal a responsabilidade que, estruturada por uma escolha ontológica, que implica na liberdade, torna o homem o grande responsável por si mesmo, mas também pelo mundo inteiro, e pelos outros homens, fazendo uma passagem do nível ontológico, afirmado por sua liberdade mesma, rumo ao ôntico, onde estão os Outros, o mundo, as situações fatídicas.

Partindo da análise temática de algumas correntes filosóficas que influenciaram o pensamento de Sartre, encontramos em Kierkegaard e sua abordagem da individualidade como centro do pensamento filosófico, uma fundamentação para o que é a subjetividade e a existência humana. Descobrimos com ele que o homem é angústia frente a sua responsabilidade de fazer escolhas, que estão implicadas em uma ética ou moral voltada para

Deus, para um estágio religioso no qual o homem encontraria seu *telos*. Vimos que sua compreensão acerca da subjetividade enquanto existência, angústia e liberdade influenciaram o pensamento de Sartre decisivamente.

Ao retomar as questões fundamentais do existencialismo apontamos para o que é o indivíduo, a consciência e a subjetividade, reconhecendo que todas são uma única e mesma coisa e dizem respeito à existência concreta do indivíduo em situação. O reconhecimento da presença da realidade humana no mundo lançou para nós algumas questões que precisaram de uma interpretação a partir da ontologia fenomenológica ou da fenomenologia existencial, para serem identificadas. Com isso, reconhecendo as condutas humanas a partir do ser da consciência que é nada, desembocamos num estudo sobre a náusea como realidade do homem frente à significação que o mundo deva ter para ele mesmo. Em seguida, vimos que, se o homem é existência, ele só pode sê-lo a partir do reconhecimento de sua liberdade absoluta e engajada no mundo.

Discutimos ao longo desse trabalho, o que significa a ambigüidade na filosofia de Sartre, amparados pelos estudos de sua melhor intérprete ⁸⁹, e como ele apresenta a realidade humana como condição de abertura, como parte da realidade humana que nos indica o ser do homem que renuncia a ser a fim de que haja este ser que não se é, isto é, da existência humana como aquilo que jamais será, já que o homem é este que não pode ser enquadrado em nenhum conceito absoluto, nem totalizador. É justamente por isso que o homem é livre absolutamente, porque não se encaixa em nenhum molde, não se fixa em nenhum rótulo e, toda qualidade atribuída a ele é apenas uma pista para ir ao seu encontro, mesmo sabendo que isso será apenas um indicativo de sua face, mas nunca daquilo que ele é.

Nesse caminho deparamo-nos com o Outro como questão indispensável ao existencialismo e a esta ética proposta, pois, embora ela comece no indivíduo, não existe ética para um ser sozinho. Não tem sentido afirmar uma ética só para mim, ou para um homem isolado. A ética por si mesma implica uma ação que alcança o outro e por isso ela é responsável e engaja a humanidade inteira. Percebendo essa dimensão intrínseca ao homem, de ser-para-outro, é que podemos dizer que a paixão só se converte em liberdade autêntica se, através do ser visado – coisa ou homem – destinarmos nossa existência a outras existências, sem pretender enviscá-las na espessura do em-si. Portanto, seria incompreensível falarmos aqui de individualismo, de uma doutrina do egoísmo, que nega ao homem sua interrelação

⁸⁹ Referimo-nos aqui a Simone de Beauvoir.

com os outros homens. A antiga fórmula de Thomas Morus, “nenhum homem é uma ilha” cabe bem ao existencialismo sartriano, visto que, sozinho, é impossível que o homem seja livre, afinal, ele constroi sua liberdade e a si mesmo, ao mesmo tempo com o intermédio do Outro, contando com este. E, embora pareça cruel a análise do Outro que Sartre faz, se pensarmos um pouco mais seriamente a respeito de suas colocações, veremos que ela não é tão dura assim. Que ele nos mostra a necessária dependência que temos dos outros para afirmarmos nossa existência, afinal, existir é coexistir.

Compreendemos assim, que embora uma ética seja possível, ela não se assemelha aos modelos pré-existentes ou tradicionais de ética, pois sua diferença reside no fato de que, o humano sendo pura liberdade e construção, fundamenta a ética que se constroi e/ou se atualiza a partir da escolha que ele faz de si mesmo e do modelo de homem e sociedade que ele quer construir.

Optamos por nomear o modelo ético retirado do pensamento de Sartre e indicá-lo como a ética das conseqüências, ou uma ética que assume as conseqüências de sua própria liberdade. Pensamos que, colocada nestes termos, não fugimos daquilo que o próprio Sartre apresenta como elementos imprescindíveis de sua filosofia, e que foram discutidos ao longo dessa dissertação, tais como a liberdade, a escolha, o valor.

Afirmar que o outro é “meu ⁹⁰” inferno (SARTRE, 2008, p. 76), não significa que devo esconder-me, ou refugiar-me da presença do Outro, significa antes de qualquer coisa, assumi-lo com toda carga de responsabilidade de que minha liberdade é capaz, afinal, por não estarmos a sós, toda escolha que a realidade humana faça açambarca o Outro. Por essas razões, não pode haver individualismo no existencialismo, embora se afirme concretamente a individualidade dos seres humanos. Embora se parta de uma análise concreta do existente, anular a presença de outras individualidades para que a nossa seja mantida é no mínimo absurdo, insano e sem razão de ser. Ao confrontarmos nossa liberdade com a liberdade do Outro, reconhecemos o que devemos fazer, nos angustiamos diante do tamanho e da grandeza do projeto que devemos empreender, pois, querer-se livre é desejar também que os outros sejam livres.

⁹⁰ Algumas vezes preferimos utilizar a primeira pessoa do singular para resguardar o caráter individual e enfático que Sartre concede à individualidade. Utilizar uma expressão como esta expressão na primeira pessoa do plural, de acordo com as regras gramaticais, acabaria por fragilizar a intensidade que queremos realçar em relação ao desamparo do homem.

As implicações éticas que consideramos até então partem de uma análise da constituição da individualidade em seus momentos de consciência, existência, ipseidade, e, identificamos o ser do homem enquanto existência, como sendo pura liberdade. Entretanto, não tínhamos como tratar da liberdade sem que os problemas da escolha e da responsabilidade deixassem de ser colocados. De tal feita que a ética só é possível em Sartre a partir do momento em que compreendemos o homem como um ser em construção. Ele só pode construir-se engajando-se e o faz também mediante relações políticas e éticas, entre outras. Ele não o faz irresponsavelmente, ainda que acredite ou queira agir de tal modo. Engajando-se por sua escolha e responsabilidade o homem estabelece relações com outros homens e estas não podem deixar de ser éticas, pois, podem degenerar em fracasso e anarquia e uma deliberação sobre o agir humano vem à tona, para orientá-lo na busca de um sentido ético.

Quisemos traçar um panorama sobre a filosofia de Sartre absorvendo os principais conceitos, os que seriam mais importantes para compreendermos a relação do homem consigo mesmo, enquanto projeto a construir-se, as relações com os Outros e à possibilidade de uma ética. Esta estaria presente no modo próprio que o homem tem de situar-se no mundo. Não escapamos a uma ética, não escapamos a uma colocação do problema sobre como devemos agir.

Portanto, resta-nos, nesse momento, o sentimento de uma pesquisa que não pode esgotar-se, de uma palavra que não se fechou. Seria muito arriscado que nossa proposta fosse apresentada aos moldes de uma totalidade, de um pensamento que se pretendesse absoluto. Quisemos pensar sobre os influxos do pensamento de Jean-Paul Sartre num contexto específico e que chega até nós com certa atualidade. Como possibilidade, sua ética estaria fundamentada em uma profunda ontologia do humano, pois, sem esse fundamento a possibilidade de pensarmos e problematizarmos uma ética estaria fadada ao fracasso, embora “de per si, a ontologia não possa fazer prescrições morais” (SN, p. 763).

Desse modo, nosso trabalho se tornou uma reflexão sobre um aspecto do pensamento sartriano, e desse modo se tornou um debate e é como debate, estrutura tão aberta quanto à realidade humana, que encerramos esta pesquisa, por ora, com a possibilidade e o intuito de que ela continue em outras modalidades de pesquisa.

REFERÊNCIAS

De Jean-Paul Sartre:

SARTRE, Jean-Paul. **A Idade da Razão**. Trad. de Sérgio Millet. 4ª ed. Rio de Janeiro: nova Fronteira, 2005.

_____. **A náusea**. Trad. de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

_____. **Cahiers per une morale**. Paris: Editions Gallimard, 1983.

_____. **Com a morte na alma**. Trad. de Sérgio Millet. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. **Esboço para uma Teoria das Emoções**. Trad. de Paulo Neves. 2ª ed. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008.

_____. **Diário de Uma Guerra Estranha**: Setembro de 1939 – Março de 1940. Trad. Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. **Entre quatro paredes**. Trad. de Alcione Araújo e Pedro Hussak. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. **La Transcendence de l'ego**: esquisse d'une description phénoménologique.

_____. **O Existencialismo é um Humanismo**. Trad. de Rita Correia Guedes. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **O Existencialismo é um Humanismo**. Trad. de João Batista Kreusch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. **O Ser e o Nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. de Paulo Perdigão. 14ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **Sursis**. Trad. de Sérgio Millet. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. **Verdade e Existência**. Trad. de Marco Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

Referencias sobre o autor, o existencialismo e o tema em questão:

ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Trad, Helena Martins (et. al). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

BEAUVOIR, Simone. **A força da idade**. Trad. de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. **Por uma moral da ambigüidade.** Trad. de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteria, 2005.

BORNHEIM, Gerd. **Sartre: metafísica e existencialismo.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

BURDZINSKI, Júlio César. **Má-fé e autenticidade:** um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre. Ijuí: UNIJUÍ, 1999.

COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre: uma biografia.** Trad. de Milton Persson. 2ª ed. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 2008.

COLETTE, Jacques. **Existencialismo.** Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET, 2009.

DANTO, Arthur C. **As idéias de Sartre.** Trad. de James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.

FERREIRA, Vergílio. **O existencialismo é um humanismo.** 2ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1961.

GILLES, Tomas Ranson. **História do Existencialismo e da Fenomenologia.** São Paulo: E.P.U., 1989.

GONÇALVES. Et. all. **Merleau-Ponty, Heidegger e Sartre: três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos.** Banco de dados. Disponível na internet <http://bases.bireme.br/cgi-bin/wxislind.exe/iah/online/?IsisScript=iah/iah.xis&src=google&base=LILACS&lang=p&nextAction=lnk&exprSearch=514491&indexSearch=ID>. Acesso em 30 de junho a 8 de julho.

GRECO, Ricardo. **Dualism, Consciousness and self-identity in Descartes and Sartre.** Banco de dados. Disponível na internet http://scholar.google.com.br/scholar?q=Dualism,+Consciousness+and+Self-Identity+in+Descartes+and+Sartre+by+Richard+Grego&hl=pt-BR&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholart. Acesso em 12 a 17 de julho de 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo.** Trad. de Rubens Eduardo Frias. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2005.

JEANSON, Francis. **Sartre.** Trad. de Elisa Salles. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

KIERKEGAARD, Sören A. **O Conceito de Angústia.** Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.

LÉVY, Bernard Henri. **O Século de Sartre.** Trad. de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

LIMA, Walter Matias de. **Lições sobre Sartre.** Maceió: EDUFAL, 2009.

MOUNIER, Emmanuel. **Introdução aos existencialismos.** Trad. de João Bernard da Costa. São Paulo: Duas Cidades, 1963.

LUIJPEN, Wilheumus Antonius Maria. **Introdução à fenomenologia existencial**. Trad. Carlos Lopes Mattos. São Paulo: EPU, Ed. Universidade de São Paulo, 1973.

MELO, Nélcio Vieira de. **A escolha de si como escolha do outro**: a liberdade e alteridade em Sartre. Recife, PE: INSAF, 2003.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência e liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995.

ROWLEY, Hazel. **Tête-à-Tête**. Trad. de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

SALSZMANN, Yvan. **Sartre et l'authenticité**: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Bando de dados. Disponível em http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=XhGfGWwaZ04C&oi=fnd&pg=PA11&dq=sartre+et+l%27%C3%A9thique&ots=PU5gO__VfA&sig=4qdCBsOFDwIANO8Kwy5bpf_RVUg#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 5 a 25 de julho de 2011.

SAYÃO, Sandro Cozza. **Faces do humano**. Recife: Editora Universtária, 2010.

_____. **Sobre a leveza do humano**: um diálogo com Heidegger, Sartre e Levinas. Porto Alegre, 2006. Tese (Doutorado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, 2006. 265 p.

SCHELER, Max. **A posição do homem no cosmos**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004.