

Antonio Luiz Cintra

**A DIMENSÃO ÉTICA DO PROJETO EXISTENCIAL DE JEAN-
PAUL SARTRE**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Carlos Roberto Drawin

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

BELO HORIZONTE

2017

Antonio Luiz Cintra

A DIMENSÃO ÉTICA DO PROJETO EXISTENCIAL DE JEAN-PAUL SARTRE

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de pesquisa: Ética. Orientador: Prof. Carlos Roberto Drawin.

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

BELO HORIZONTE

2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Cintra, Antonio Luiz

C575d A dimensão ética do projeto existencial de Jean-Paul Sartre /
Antonio Luiz Cintra. - Belo Horizonte, 2017.
100 f.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Liberdade. 3. Consciência. 4. Sartre, Jean-Paul. I.
Drawin, Carlos Roberto. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

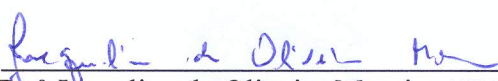
Dissertação de **Antonio Luiz Cintra** defendida e aprovada, com a nota 8,5
(oito e meio) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:



Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Delmar Cardoso / FAJE



Prof.^a Dr.^a Jaqueline de Oliveira Moreira / PUC Minas (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 26 de maio de 2017.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente gostaria de agradecer ao Prof. Sebastião Trogo pelas orientações e incentivo para o início deste trabalho. Ao Prof. Simeão Donizete Sass pelas diversas ocasiões proporcionadas para a ampliação de meus conhecimentos sobre Sartre e, finalmente, ao Prof. Carlos Roberto Drawin, meu orientador, pela paciência, competência e comportamento ético em todo o desenvolvimento desta dissertação, além de sua grande disponibilidade e generosidade.

RESUMO

Jean-Paul Sartre (1905-1980) intelectual francês fez muitas incursões teóricas no domínio da filosofia. Contestador, polêmico e defensor dos oprimidos, apresentou sua ontologia fenomenológica cujo fundamento e maior valor está na liberdade como estrutura fundamental do homem. Sartre fez uma desconstrução de fundamentos metafísicos, criticou e rejeitou modelos teóricos prévios, protótipos, arquétipos, deuses e não aceitou as noções de natureza e de essência. No contexto da sociedade do séc. XX, que buscava autonomia e independência, Sartre apresentou a sua obra filosófica e literária tratando das implicações éticas e da liberdade, e por isto mesmo exerceu uma grande influência na vida cultural e social de sua época. Esta pesquisa se baseia principalmente na primeira fase de Sartre, considerada mais idealista, mais teórica, de maior preocupação ontológica, elaborada em torno da questão da subjetividade. O foco do trabalho tem como objetivo o campo da moral, da ética e do projeto existencial. Serão abordadas várias questões da filosofia da existência como projeto, escolha, responsabilidade, vontade, ato, subjetividade, o outro, valor, má-fé, transcendência, enfim, o que seja a compreensão da ética e da moral em Sartre. A moral tradicional que tem por base leis ou normas universais é colocada em xeque. Sartre apresentou sua ética ontológica fundamentada na noção de liberdade, que é acompanhada da escolha, do valor, da responsabilidade, da autenticidade e da relação com os outros. A principal e mais conhecida obra em que Sartre apresentou sua ontologia fenomenológica, na qual baseamos a nossa pesquisa, se denomina *O ser e o nada* e foi publicada em 1943. Acrescentamos também a obra *O existencialismo é um humanismo* e outras. Esta pesquisa revelou que a ontologia fenomenológica proposta por Sartre estabelece a realidade em duas regiões ontológicas, o Em-si e o Para-si, e indica que a realidade se dá através da relação dialética entre estas partes. O homem se realiza através da construção de seu projeto existencial, cuja construção está fundamentada pela liberdade, através de um processo de escolhas sem nada *a priori*, onde em cada escolha existe a invenção de um valor, e por isto mesmo seu projeto existencial tem um fundamento ético.

Palavras-chave: liberdade, consciência, ética, projeto existencial.

ABSTRACT

Jean-Paul Sartre (1905-1980) french intellectual made many theoretical forays into the philosophy domain. Answerer, polemic and defender of the oppressed, presented his phenomenological ontology whose foundation and greatest value lies in freedom as the fundamental structure of man. Sartre deconstructed metaphysical foundations, criticized and rejected previous theoretical models, prototypes, archetypes, gods and did not accept the notions of nature and essence. In the context of the 20th century society, who sought autonomy and independence, Sartre presented his philosophical and literary work dealing with ethical implications and freedom, and for this reason exerted a great influence on the cultural and social life of his time. This research is based mainly on the first phase of Sartre, considered more idealistic, more theoretical, of greater ontological concern, elaborated around the question of subjectivity. The focus of the work is the field of morality, ethics and existential project. It will be addressed several questions of the philosophy of existence as a project, choice, responsibility, will, act, subjectivity, the other, value, bad faith, transcendence, in short, what is the understanding of ethics and morals in Sartre. Traditional morality based on universal laws or norms is put in check. Sartre presented his ontological ethics based on the notion of freedom, which is accompanied by choice, value, responsibility, authenticity and relationship with others. The main and best known work in which Sartre presented his phenomenological ontology, on which this research is based, is called "*L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*" and was published in 1943. We also added the work "*L'existentialisme est un humanisme*". This research revealed that the phenomenological ontology proposed by Sartre establishes reality in two ontological regions, the In-itself and the For-itself, and indicates that reality occurs through the dialectical relation between these parts. The man is realized through the construction of his existential project, whose construction is based on freedom, by a process of choices with nothing *a priori*, where in each choice there is the invention of a value, and for this reason, his existential project has an ethical foundation.

Keywords: freedom, conscience, ethics, existential project.

LISTA DE ABREVIATURAS

EH = *O existencialismo é um humanismo*

LS = Franklin Leopoldo e Silva

ST = Sebastião Trogo

SN = *O ser e o nada*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
Primeiro Capítulo – Vida e trajetória intelectual de Jean-Paul Sartre	17
1.1– Sartre: aspectos biográficos	18
1.1.1 – Da infância até a Escola Normal Superior.	18
1.1.2 – Relação com as mulheres.	24
1.1.3 – Entrada no mundo da realidade, no trabalho, o escritor Sartre	26
1.1.4 – O primeiro encontro com a fenomenologia	29
1.1.5 – A experiência da guerra e a grande metamorfose	31
1.1.6 – O Sartre político e sua relação com o mundo.	33
1.1.7 – E os acontecimentos continuam	36
1.2 – Fases e momentos marcantes na história sartriana	38
1.3 – Primeiros escritos	44
Segundo Capítulo – A Ontologia de Sartre	47
2.1 – Ontologia e fenomenologia	47
2.1.1 – Ser e fenômeno.	47
2.1.2 – Consciência.	49
2.1.3 – O ser Em-si	50
2.1.4 – O ser Para-si, suas estruturas imediatas e o nada	52
2.2 – Ontologia e liberdade	60
2.2.1 – Liberdade e angústia	60
2.2.2 – Liberdade e ato.	63
2.2.3 – Liberdade e facticidade.	67
Terceiro Capítulo -Ética e liberdade	73
3.1– Projeto e liberdade	74
3.2– Vontade, escolha, motivo, valor, angústia e liberdade	78
3.3– Má-fé	82
3.4– Dimensões éticas	84
3.4.1– O outro, a intersubjetividade, a responsabilidade e a ética	86
CONCLUSÃO	91
BIBLIOGRAFIA	98

Introdução

A precedência da existência sobre a essência tornou-se um novo paradigma para a tradição filosófica e pode ser considerada como a proposição básica da concepção de Sartre. A partir desta mudança radical, desta visão invertida da compreensão do que se tinha sobre essência e existência, Sartre foi construindo a sua ontologia. A insubmissão a modelos teóricos prévios e já consagrados talvez tenha sido uma das características principais da vida de Sartre, e talvez, por isto mesmo ele tenha exercido tão grande influência na vida cultural e social de sua época, especificamente, no segundo pós-guerra. A sociedade do séc. XX vivenciou momentos de grandes contrastes. Ao mesmo tempo em que experimentou um grande desenvolvimento tecnológico e econômico, e buscava a sua emancipação, também foi o mais bárbaro de todos os séculos, pois, conforme nos mostra a história, em poucas décadas ocorreram duas grandes guerras mundiais. Em meio à sua emancipação, e diante da autonomia e independência do ser humano, seja em relação aos mitos ou ao divino, a sociedade viveu várias crises profundas como a da liberdade e do sentido da vida. Neste contexto é que aparece Sartre, que, além de questionador, polêmico e provocador, construiu uma filosofia e uma obra literária colocando em pauta as maiores inquietações da existência humana, especialmente as implicações éticas da concepção de liberdade.

Se para Sartre a existência precede a essência, é na existência, na vida real que o homem vai se construindo, vai se fazendo, sem nenhuma essência pré-determinada.

Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável; por outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento. Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre (EH, pág. 15).

O homem não tendo uma essência pré-determinada, antes de tudo ele é nada e tem total liberdade para se fazer e, desta forma, Sartre radicaliza a questão da liberdade como na célebre frase acima citada em que proclama que o homem está condenado a ser livre. Ao se fazer o homem adquire uma dimensão histórica, ele não é apenas, mas se constitui como historicidade. A liberdade passa a ser outro marco na filosofia sartriana. Esta questão é mais bem compreendida quando nos reportamos à trajetória existencial de Sartre e verificamos que,

em toda a sua existência ele se rebelou contra as instituições, contra a burguesia, contra a opressão aos menos favorecidos, contra o imperialismo. Desde cedo Sartre já mostrava, através de encenações teatrais, suas críticas às autoridades opressoras, defendendo a expressão libertadora. Na Escola Normal Superior, em seu espetáculo anual tradicional, Sartre fantasiado de Gustave Lanson, diretor da escola, causa furor na plateia com suas brincadeiras que “arranhavam” a autoridade, a cultura e a própria instituição. Suas “gozações” contribuem “para desacreditar o halo de santidade que até então pairava sobre a Escola Normal Superior” (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 96).

Desde cedo Sartre desenvolveu uma grande capacidade imaginativa e ainda muito jovem publicou seus primeiros contos. “O mundo escrito também me inquietava: às vezes, cansado dos doces morticínios para crianças, eu me entregava, descobria na angústia possibilidades pavorosas, um universo monstruoso que não era senão o reverso de minha onipotência; eu dizia: tudo pode acontecer! E isso significava: posso imaginar tudo” (SARTRE, 1967, pág.93).

Órfão muito cedo, aos dois anos, sofreu uma grande influência de seu avô, Charles Schweitzer, um velho e austero professor de línguas. Seu avô ensinou-lhe a disciplina e o amor pelas palavras. Através de seu avô toma contato com os livros.

Foi ali, nesse gabinete de leitura, que o menino tomou contato com os homens ilustres e de um modo muito especial, que continuará sendo o de Sartre pelo resto da vida: ele lê os autores, passa a conhecê-los a fundo, faz amizade com eles, dirige-se a todos com a maior naturalidade, com facilidade de quem não admite obstáculos, sentindo-se imediatamente em pé de igualdade com os gênios – Hugo, Voltaire, Corneille, Racine, La Fontaine, serão alguns deles, verdadeiros acólitos do Poulou de dez anos (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 57,).

Ainda muito jovem apresentou grande vocação para a literatura e com muita imaginação ia apresentando suas ficções, suas histórias, mas, ao mesmo tempo apresentava suas teorias filosóficas em romances, peças teatrais e ensaios. Assim como acreditava na possibilidade total da pessoa humana, Sartre também apresentava suas possibilidades à medida que ocorria a sua existência. Atuou em diversas áreas além da literatura e do teatro. Teve muitas expressões na área da estética como, por exemplo, no cinema. A experiência da vida lhe acrescentou muita coisa, como a experiência da guerra que lhe trouxe novos significados e novos sentidos sobre a vida. Foi feito prisioneiro em 1940 pelos alemães e, após escapar, em 1941, junto com amigos cria o grupo “Socialismo e Liberdade”, destinado a atuar na resistência. O engajamento e a vida política tornaram-se também outro marco em sua

trajetória. Junto com Simone de Beauvoir, sua incansável companheira, percorreu um caminho de forte interação social, intelectual e política. Esta trajetória trouxe um grande significado de caráter político com influências principalmente nos países em desenvolvimento. No pós-guerra Sartre ganha notoriedade e seu existencialismo passa a ser a filosofia da moda.

Para Sartre as possibilidades do homem estão sempre voltadas para o futuro, seguindo o caminho na direção do projeto existencial. Partindo da crença de que o homem inicialmente não é nada, possui uma ausência de ser, é na própria existência que ele vai se fazendo (Em-si), vai à procura de um fundamento para a sua ausência de ser, no caminho do Para-si, isto é, vai sempre para além de si mesmo. Diversos elementos estão envolvidos na realização de cada projeto, conforme veremos no desenvolvimento deste trabalho. É pela ação, no fazer de si que o homem vai se realizando, ou seja, vai tornando realidade seu projeto.

A doutrina que vos apresento é justamente a oposta ao quietismo, visto que ela declara: só há realidade na ação; e vai aliás mais longe, visto que acrescenta: o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que a sua vida (EH, pág. 19).

Além disso, todo projeto é intencional, conforme a compreensão de Husserl, e está inserido na facticidade do mundo. O mundo nos apresenta uma série de fatos, dificuldades e limitações, portanto, cada projeto tem um caminho particular, mas sem seguir uma sequência de fatos pré-determinados, ou seja, o projeto passa por processos de nadificação, de ajustes, e não poderia ser diferente, pois não é determinado. Isto se refere à própria expressão da liberdade que se dá pelas escolhas que acontecem na existência humana. Ao nos impor suas limitações, o mundo faz com que tenhamos de fazer escolhas entre as alternativas existentes. Estas situações nos leva a compreender o que Sartre disse que o importante não é o que fizeram de mim, mas o que faço com o que fizeram de mim. Entende-se que as condições objetivas da realidade do mundo interferem na subjetividade das pessoas, mas sendo as escolhas livres, elas apresentam um significado ético, humano.

Desse modo, escolha subjetiva e determinação objetiva não se configuram como visões mutuamente exclusivas, mas devemos supor entre elas uma relação de reciprocidade que vem a ser propriamente a dialética do subjetivo e do objetivo (SILVA, 2010, pág. 272).

Tais questões reforçam a ideia de que o homem, por não ser nada, é o resultado das escolhas que faz em sua existência. Se são escolhas feitas, é porque existem opções e as

escolhas são frutos de eleições de valores em sua realidade concreta para se fazer. Se o que o homem escolhe é um valor, podemos dizer que a escolha feita é uma escolha ética. Assim, a dimensão humana é uma dimensão ética. Conclui-se que para compreender o homem que faz escolhas na vida e se faz na realidade humana em situação, inserida no mundo, deve ser no campo da moral. Mas uma obra dedicada ao terreno da moral, conforme prometido, Sartre não realizou.

Todas essas questões, que nos remetem à reflexão pura e não cúmplice, só podem encontrar sua resposta no terreno da moral. A elas dedicaremos uma próxima obra” (SN, pág. 765).

Entretanto, diversos comentadores nos apontam que a obra prometida e não entregue não invalida as questões morais na obra de Sartre.

Isto justifica, ao menos de modo preliminar, o lugar da ética no pensamento de Sartre. E esse lugar não é um capítulo determinado de seu pensamento porque o projeto de pensar a ordem humana é em si mesmo ético. Daí por que talvez se possa dizer que não há uma só afirmação em toda a obra de Sartre que não possua ressonância ética. A ética configura a base intencional de tudo que ele escreveu. E isso não se deve apenas ao fato de que o homem é um ser histórico ou um ser que só age historicamente, pois há uma concepção de história que proclama que somos historicamente determinados a agir assim como a planta é naturalmente determinada a crescer ou o estômago a digerir. A ação humana é histórica no sentido de que ela é mediada e constituída pela liberdade. O fato histórico é contingente não tanto porque a contingência lhe seja intrínseca enquanto *fato*, mas principalmente porque a *ação* humana é contingente enquanto livre. É essa relação entre ação histórica e liberdade que constitui o núcleo ético da existência. É porque todas as ações envolvem opções livres, isto é, instituições de valor a cada escolha realizada, que a ação histórica está sempre revestida de um compromisso ético (SILVA, 2003, pág. 15/16).

Fica bem mais esclarecido, após estes comentários, que o terreno da moral para Sartre está construído ao longo da intenção de toda a sua obra, e desta forma podemos falar de questões morais em Sartre.

É importante deixar claro que a filosofia de Sartre considera a pessoa em sua subjetividade, tema que será desenvolvido mais adiante. Subjetividade considerada na forma da reflexão (consciência de consciência), que por isto mesmo é capaz de conferir um valor a um ato. Tal subjetividade, que poderá levar a pessoa a uma solidão em seu processo de escolhas, não o isenta de responsabilidade.

Sartre não se cansa de acentuar que a noção de liberdade originária envolve uma responsabilidade radical, e que a solidão em que é feita a escolha não isenta o sujeito do compromisso com a universalidade, isto é, com os outros. A invenção do valor imanente a cada ato de escolha, decorrente da inexistência de valores prévios determinantes da conduta humana, faz com que a liberdade não se dissocie nunca da responsabilidade de afirmação de valores e critérios em cada ato livre (SILVA, 2010, pág. 270).

O comentador nos apresenta uma concepção das relações entre subjetividade, liberdade e responsabilidade como uma forma radical de Sartre lidar com a responsabilidade das escolhas. Neste se fazer, outras noções estão presentes como a que orienta o projeto existencial da pessoa em direção a si mesmo.

Diversos comentadores da filosofia sartriana apontam que a sua ontologia apresenta questões éticas. Entre estes alguns mostram que ocorreram diversos desdobramentos nas formulações filosóficas de Sartre. Conforme publicação de G. SEEL, em 2005, a ética de Sartre se desenvolveu em três fases.

La première est la phase de *L'Être et le Néant*, de *L'existentialisme est un humanisme* (1946) et des *Cahiers pour une morale* (1947-1948). Tout ceci constitue ce que Sartre appellera plus tard "La Morale" ou aussi, peut-être en parodiant Aristote, "La grande morale". Mais, bien plus que ces dénominations, c'est la manière que Sartre a de qualifier, ou plutôt de disqualifier, sa première philosophie morale que est intéressante. Il la caractérise en effet comme une morale mystifiée, ou idéaliste. Nous examinerons pourquoi Sartre porte sur sa première philosophie pratique un jugement si sévère et nous chercherons à déterminer si ce jugement est fondé. Sartre qualifie la deuxième phase de sa pensée morale de "réalisme" et il la situe, dans son entretien avec Michel Sicard, dans les années 1963-1964. Il préparait alors les conférences qu'il voulait présenter dans des universités américaines, réunies sous le titre de *Recherches pour une morale*. De ces conférences, qui n'ont pas été ténues en raison de la guerre du Viêt-Nam, on conserve environ 600 pages manuscrites que Michel Contat espère pouvoir bientôt publier. De la production sartrienne de cette époque, le lecteur n'a donc aujourd'hui à sa disposition que la conférence "Détermination et Liberté" et la *Critique de la raison dialectique*. Du fait que Sartre a publié cette dernière oeuvre lui-même, elle est une des sources les plus importantes pour l'étude de sa pensée à ce moment-là. La troisième phase est marquée par ce que Sartre élaborait en 1975 sous le titre de travail "Pouvoir et liberté" (1975). Mais, pour accéder à cette phase de la pensée de Sartre, nous n'avons à notre disposition que les entretiens, du reste contestés, avec Benny Lévy et l'entretien avec Michel Sicard. Malheureusement, ces sources ne

nous donnent qu'une image incomplète et peu fiable de ce qu'étaient en matière de philosophie morale les conceptions de Sartre peu avant sa mort. Nous ne traiterons donc pas de cette dernière phase et nous concentrerons sur les deux premières (SELL, 2005, pág.1/2).

Conforme SELL Sartre caracteriza a primeira fase de sua moral como idealista, isto é, mais teórica (composta por trabalhos de maior preocupação ontológica). A segunda fase como moral realista (maior viés histórico e político) e a terceira fase marcada pelo trabalho de 1975, *Poder e liberdade*, onde Benny Lévy relata os últimos anos de Sartre. SEEL também acrescenta que Sartre desenvolveu sua reflexão ética em três níveis.

... le niveau de la morale interne, celui de la morale externe, et celui de la morale historique. Au premier niveau, il s'agit uniquement des conditions à remplir pour que, dans la sphere de l'immanence, de la simple attitude, da vie volontaire de l'individu soit moralement bonne. Sur le plan de la morale externe, il s'agit des conditions de validité des normes extérieures, définissant la vie em société des individus. La morale historique, ele, se place dans le domaine de la validité morale du processus historique. Quoique différemment accentués et articulés, les trois niveaux sont présents à toutes les étapes du développement de la philosophie morale de Sartre (SELL, 2005, pág.3).

Acrescenta SEEL que o primeiro nível (interno ou da vontade) e o segundo (externo), estão mais presentes nas obras da primeira fase de Sartre, enquanto que a dimensão histórica da moralidade está mais presente na segunda fase.

Interessante também são as observações de MÉSZÁROS sobre as fases de Sartre.

Se a primeira fase se caracteriza pela predominância da subjetividade auto-orientada e a segunda pela afirmação de um heroísmo moral abstrato (a liberdade como inerente à estrutura ontológica do ser), a terceira fase está sob o signo da procura de uma política moralmente comprometida, ainda que conservando a soberania do indivíduo. Ela decorre naturalmente das fases anteriores, das quais essa terceira representa uma ampliação em direção aos problemas sócio históricos concretos, sem dar muita atenção, se é que dá alguma, às realidades institucionais que são condição necessária de qualquer solução possível desses problemas (MÉSZÁROS, 2012, pág. 83).

Este trabalho tem por objetivo identificar na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre os fundamentos que constituem a dimensão ética do projeto existencial e apontar a liberdade como o fundamento de todas as ações humanas. Tal empreitada apresenta seu sentido devido o momento histórico de nossa sociedade, que, apesar de altamente tecnológica, com seu fundamento na funcionalidade da natureza, onde o homem tem

modificado sua relação com ela, dominando-a cada vez mais, mas nem sempre numa relação de respeito à sustentabilidade, tem conquistado o espaço através de diversos programas, através do desenvolvimento da comunicação tem tornado o mundo numa aldeia global – como podemos ver pela internet –, ou seja, apesar de tanto desenvolvimento, muitas inquietações tem brotado no seio da sociedade humana, principalmente em relação à liberdade de cada pessoa e sua relação com o “outro”. O homem contemporâneo apresenta-se como um problema para si mesmo e uma pergunta aparece neste contexto, isto é, tudo que o homem pode fazer, considerando o atual estágio tecnológico, deve ser feito? Esta pergunta nos coloca diante de uma questão ética. Apesar das diversas possibilidades da ciência moderna, que coloca à nossa disposição soluções técnicas, econômicas, médicas etc. a indagação acima não é plenamente respondida. Para tal resposta temos que recorrer à compreensão do que seja o desenvolvimento do ser humano que somos e trata-se de uma resposta no campo da ética, da moral. Por isto estamos recorrendo à ontologia fenomenológica de Sartre, que se trata de uma ontologia moral.

Para o desenvolvimento deste trabalho estaremos utilizando, principalmente, as obras da primeira fase de Sartre, de fundo mais ontológico, elaboradas em torno da questão da subjetividade. As principais obras a serem consultadas serão *O ser e o nada*, *O existencialismo é um humanismo* e *A transcendência do ego*, além de uma vasta bibliografia secundária, inclusive de alguns de seus comentadores e entrevistadores. Alguns ensaios e obras literárias de Sartre também são significativos na abordagem que mantém como motor o tema da liberdade existencial. São elas: *A náusea* (1938), *Esboço de uma teoria das emoções* (1939), a peça teatral *Entre quatro paredes* (*Huis clos* - 1945), a trilogia *Os caminhos da liberdade* (*Les chemins de la liberté*) composta pelos romances *A idade da razão* (1945), *Sursis* (1947) e *Com a morte na alma* (1949).

O foco deste trabalho estará voltado para o campo da moral, da ética, da liberdade e do projeto existencial, os quais serão desenvolvidos em três capítulos. No Capítulo 1 apresentamos Sartre e seu tempo, a sua trajetória de vida, tanto de sua pessoa humana, quanto do intelectual, do escritor, do jornalista e do filósofo que deu uma grande contribuição para a sua época e exerceu muita influência na sociedade. Em seguida, apresentaremos seus principais momentos e fases, a evolução de seu pensamento, enfim, dos impactos que causou por onde passou, desde a sua infância, a maturidade e seus últimos anos. Sartre sempre foi muito coerente com seu pensamento, e desde cedo assumiu o projeto de ser escritor e o cumpriu. Ser escritor facilitou muito a apresentação de sua filosofia fenomenológica, cujo alicerce se baseou na radicalidade da liberdade. O Capítulo 2 visa apresentar a ontologia

fenomenológica de Sartre. Para melhor compreendê-la faremos uma apresentação do que seja, por exemplo, o ser, o fenômeno, a consciência, o ser Em-si, o ser Para-si, o nada, a angústia, a liberdade. Indicando que as eventuais separações entre estes diversos elementos tem apenas um caráter didático, pois, antes de tudo, eles estão totalmente imbricados. O Capítulo 3 será para apresentar a ética e a moral de Sartre em esboço. Isto porque o filósofo não publicou uma grande obra voltada especificamente para a ética e para avançarmos teríamos que recorrer a obras posteriores muito extensas e complexas, como “*Crítica da razão dialética*” (1960) e “*Cadernos para uma moral*” (1983). Mas tal empreendimento ultrapassaria em muito o escopo de nossa dissertação. No entanto, pretendemos mostrar neste capítulo a prática da ontologia e seu funcionamento na vida do homem, isto é, como ela se desenvolve no dia-a-dia das pessoas e, assim apresentar como ocorre a liberdade neste contexto. Para isto vamos apresentar o que vem a ser o sentido, a compreensão das questões envolvidas na filosofia da existência tais como projeto, escolha, responsabilidade, vontade, ato, subjetividade, o outro, valor, má-fé, transcendência, fundamentos da liberdade, enfim, o que nos leva à compreensão do que seja a ética e a moral em Sartre.

Com isto pretendemos apresentar a filosofia sartriana, com sua ontologia fenomenológica, cujo fundamento é a liberdade, que proporciona à pessoa a possibilidade de se fazer, escolhendo-se de acordo com seu projeto existencial. E como toda escolha apresenta um valor para a pessoa, esta escolha é resultado de uma atitude ética, de fundamento moral. Só que esta moral não é prescritiva, baseada em normas e regras *a priori*, mas diz respeito ao modo de existir do homem.

Primeiro Capítulo – Vida e trajetória intelectual de Jean-Paul Sartre

Pretendemos com este capítulo apresentar uma breve trajetória da vida de Sartre, tanto de sua pessoa humana, quanto do intelectual, do escritor, do jornalista e do filósofo que deu uma grande contribuição para a sua época e exerceu ampla influência na sociedade. Proeminente intelectual francês, em 1964 recusou o Prêmio Nobel de Literatura que por si só nos indica suas características de homem polêmico, pois não aceitava ser “engolido” pelo sistema e sempre foi resistente às adaptações fáceis ao paradigma vigente. Aceitar a honraria significaria reconhecer a autoridade dos juízes do prêmio, o que considerava inadmissível. Outras honrarias também Sartre recusou, em 1945 foi a da *Légion d’Honneur* – pelos seus méritos durante a resistência –, em 1949 rejeitou a oferta de Mauriac para conseguir-lhe uma cadeira entre os “imortais” da *Académie Française*. Paralelamente a tais atitudes, Sartre exerceu uma enorme influência no mundo político, vários presidentes da República Francesa se dirigiram a ele de forma respeitosa. Desafiar a opinião estabelecida foi uma de suas marcas, outra foi fazer com muita paixão os seus empreendimentos. Dentro deste contexto teve considerável impacto no pensamento intelectual do século XX. É sobre a vida e obra desta intrigante personalidade que passaremos a descrever em seguida. Tentar descrever Sartre é como “levar uma mensagem a Garcia”, tarefa das mais desafiantes. Para tal empreendimento vamos fazer uma trajetória “ao lado de Sartre”, percorrer sua intrigante trajetória que começou em sua infância singular e seguiu por um tortuoso, às vezes sombrio, às vezes iluminado caminho com passagens surpreendentes, reveladoras, chocantes, mas de muita sabedoria, que sem dúvida nenhuma deixou muitos admiradores como também críticos duros, indicando que tudo que Sartre fazia era feito com muita paixão, muita coerência com seus princípios, e que para ser mais compreendido, jamais poderia ser visto de fora, mas de dentro, esta a razão de tamanha empreitada. Além de sua trajetória existencial das mais complexas, muitas revelações de sua produção intelectual ocorreram somente após a sua morte, o que torna mais desafiante esta tarefa de compreender a pessoa de Sartre, ou o seu projeto filosófico.

Inicialmente será apresentado como foi a vida de Sartre com os principais pontos de sua biografia. Em seguida apresentaremos os principais momentos que Sartre viveu, isto é, os principais períodos pelos quais passou em sua trajetória intelectual e que marcaram a sua evolução. Ao final do capítulo apresentaremos os seus primeiros escritos. Para tanto usaremos neste capítulo, entre outras, as seguintes obras: *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*, de István Mészáros, Boitempo Editorial; duas obras de Annie Cohen-Solal, a

primeira denominada *Sartre*, a segunda *Sartre – 1905-1980*, ambas da L&PM Editores, a obra *Sartre, vida e obra*, de Luiz Carlos Maciel, José Álvaro Editor e finalmente as obras de Sartre: *A transcendência do ego*, Editora Vozes e *As palavras*, Difusão Europeia do Livro.

1.1– Sartre: aspectos biográficos

1.1.1 – Da infância até a Escola Normal Superior

Jean-Paul-Charles-Aymard Sartre nasceu em Paris no dia 21 de junho de 1905 e faleceu na mesma cidade em 15 de abril de 1980, cujo enterro foi acompanhado de mais de cinquenta mil pessoas. Com a morte precoce de seu pai Jean-Baptiste Sartre em 21 de setembro de 1906, quando tinha um ano de idade, Sartre foi com sua mãe, Anne-Marie Schweitzer, morar na casa dos avós.

A morte de Jean-Baptiste foi o grande acontecimento de minha vida: devolveu minha mãe aos seus grilhões e me deu a liberdade. [...] Houvesse vivido, meu pai ter-se-ia deitado sobre mim com todo o seu comprimento e ter-me-ia esmagado. Por sorte, morreu moço [...] deixei atrás de mim um jovem morto que não teve tempo de ser meu pai e que poderia ser, hoje, meu filho. Foi um mal, um bem? Não sei; mas subscrevo de bom grado o veredicto de um eminente psicanalista: não tenho Superego (SARTRE, 1967, pág. 12).

Para Sartre ele não tinha pai. Conforme relatado por COHEN-SOLAL (1986, pág. 16) sempre que interrogado sobre isto se refugiava na falta de lembranças e no silêncio da família e dizia: “- Meu pai? – reiterava, com indiferença. – Era apenas um retrato no quarto de minha mãe. – E acrescentava, como ponto final: - Nunca tive pai”. Sartre conviveu com duas tradições religiosas. Os Sartres eram católicos, os Schweitzers eram protestantes. Foi nesta última tradição que desenvolveu toda a sua infância.

Foi grande a influência que recebeu de seu avô, Charles Schweitzer. Conforme relatado por MACIEL (1980, pág. 20), “Com a morte de seu jovem pai, Sartre foi criado pelo avô, Charles Schweitzer, um velho e austero professor de línguas, de severos costumes calvinistas, que tratava o neto e filha – mãe do primeiro – como duas crianças, dois irmãos”. Sartre relatou “Comecei minha vida como hei de acabá-la, sem dúvida: no meio dos livros. No escritório de meu avô, havia-os por toda parte; era proibido espaná-los exceto uma vez por ano antes do reinício das aulas em outubro” (SARTRE, 1967, pág. 26). Seu contato com os livros começou muito cedo. Seu avô ensinou-lhe a disciplina, o rigor e o amor pelas palavras. Foi nas palavras que Sartre aprendeu a rejeitar os valores da classe média, da burguesia. Ainda criança elaborou o projeto de ser escritor e o cumpriu.

Sartre foi educado em Paris pela mãe e pelos avós maternos. Ficou longe dos bancos escolares até os dez anos de idade, período em que recebeu a instrução de seu avô. Teve também vários professores particulares. Charles Schweitzer retornou ao serviço somente para educar seu neto, conforme relato em carta a um parente:

“Tornei-me mestre-escola de meu netinho, a quem ensino, aprendendo-as eu mesmo, história e geografia. Nada é tão delicioso como cultivar, semear essas pequenas inteligências” (COHEN-SOLAL, 2007, pág. 75).

Schweitzer era professor de alemão e detentor de um método experimental de aprendizagem utilizado nos liceus da França e que desenvolvia a aprendizagem da língua falada por meio do primado da cultura sobre a gramática. Assim foram os primeiros anos de ensino de Sartre, inscritos numa pedagogia experimental promovida pelos protestantes liberais. Esta pedagogia, oposta ao ensino mecanicista e conservador dos católicos – fundada sobre a autoridade do professor -, era desenvolvida nas crenças e valores dos protestantes liberais: confiança no futuro, no livre-arbítrio da criança, na Razão, na História e na Natureza (COHEN-SOLAL, 2007, pág. 76).

Conforme relata em seu pequeno livro autobiográfico *As palavras*, ele com dez anos já tinha certeza de que queria ser escritor e já escrevia suas primeiras linhas. Escrever passou a ser uma obsessão, escrevia sem cessar horas a fio. Desde a infância já tinha elaborado seu projeto original, o de escrever. Nem no período da guerra como prisioneiro deixou de escrever. Nesse ambiente escreveu romances, peças teatrais e elaborou aspectos de sua filosofia (Schneider, 2002, pág. 27). Em *As palavras*, Sartre relata:

Pedi que me dessem um caderno, um vidro de tinta violeta, inscrevi na capa: “Por uma borboleta”. Um sábio, sua filha e um jovem explorador atlético subiam o curso do Amazonas à caça de uma preciosa borboleta. O argumento, as personagens, o detalhe das aventuras, o próprio título, eu tomara a uma história em quadrinhos que aparecera no trimestre precedente... eu retocava, remoçava, por exemplo, adotara o cuidado de trocar os nomes das personagens. Essas ligeiras alterações me autorizavam a confundir a memória e a imaginação. Novas e totalmente escritas, certas frases se reformavam em minha cabeça com a implacável segurança que a gente atribui à inspiração. Eu as transcrevia, elas assumiam a meus olhos a densidade das coisas. Se o autor inspirado, como se crê comumente, é outro que não ele mesmo no íntimo de si próprio, conheci a inspiração entre os sete e os oito anos (SARTRE, 1967, pág. 89).

Além de sua grande paixão na infância pelos romances, pela escrita, Sartre também teve um grande interesse pelo teatro e pelo cinema. Explorou diversas áreas artísticas, tendo a escrita como “pano de fundo”.

Inacessível ao sagrado, eu adorava a magia: o cinema era uma aparência suspeita que eu amava perversamente pelo que ainda lhe faltava. Aquele fluxo rumorejante era tudo, era nada, era tudo reduzido a nada: eu assistia aos delírios de uma muralha; os sólidos haviam sido desembaraçados de uma maciez que me obstruía até em meu corpo, e meu jovem idealismo se rogozijava com estra contração; mais tarde, as translações e as rotações dos triângulos me lembraram o deslizamento das figuras sobre a tela, amei o cinema até na geometria plana (SARTRE, 1967, pág. 79). Durante as minhas cavalgadas fantásticas, era a realidade que eu procurava alcançar. Quando minha mãe perguntava, sem tirar os olhos da partitura: “Meu bem, o que é que você está fazendo?”, acontecia-me por vezes romper o voto de silêncio e responder-lhe: “Faço cinema”. Com efeito, eu tentava arrancar as imagens de minha cabeça e realizá-las fora de mim, entre verdadeiros móveis e verdadeiras paredes, resplendentes e visíveis tanto quanto os que jorravam sobre as telas (SARTRE, 1967, pág.88).

Desde cedo Sartre desenvolveu uma capacidade muito grande de imaginação, trabalhando fecundamente com seu imaginário.

O mundo escrito também me inquietava: às vezes, cansado dos doces morticínios para crianças, eu me entregava, descobria na angústia possibilidades pavorosas, um universo monstruoso que não era senão o reverso de minha onipotência; eu dizia: tudo pode acontecer, e isso significava: posso imaginar tudo. Trêmulo, sempre a ponto de rasgar minha folha, navarra atrocidades sobrenaturais. Minha mãe, se lhe sucedia ler por cima de meu ombro, soltava um grito de glória e de alarme: “Que imaginação!” (SARTRE, 1967, pág. 93).

Quando tinha doze anos sua mãe casa-se novamente e ele foi levado pelo padrasto, Joseph Mancy, para La Rochelle, onde trabalhava. Sobre este período a respeito de Sartre, MACIEL (1980, pág. 22) relata que “Depois de dois anos, é enviado de volta a Paris para prosseguir seus estudos. Foi matriculado no liceu Henrique IV como interno. Nesta escola fica conhecendo Paul Nizan, com quem começa uma intensa amizade”.

Segundo relata COHEN-SOLAL (1986, pág. 81/82), o seu amigo Paul Nizan, era também filho único e precocemente e com grande desembaraço, iniciou-se na literatura antes de Sartre. Nos quatro anos seguintes ele publicou três novelas, dois poemas e quatro ensaios de crítica literária. Tornou-se um típico intelectual parisiense e é ele quem apresentou Sartre. Incentivado por Nizan, Sartre publica dois contos curtos numa revista, a *Revue sans Titre*.

Através da influência do professor de filosofia Colonna d'Istria, Sartre leu o *Donnés Immédiates de la Conscience* (Dados Imediatos da Consciência) de Bergson. Esta leitura serviu para Sartre como uma revelação, serviu como uma descrição de sua própria vida psíquica. Para ele a filosofia passa a ser o centro de sua vida, pois, permitia o acesso a dois campos de seu interesse, o da vida psíquica do escritor em perspectiva e do mundo fictício que iria criar. Assim, Sartre começa a preparar-se para o concurso de ingresso à Escola Normal Superior (COHEN-SOLAR, 1986, pág. 91).

Nos anos 1920 Sartre ingressa na Escola da Rua Ulm que ainda sofre das sequelas da primeira grande guerra. Havia uma desorganização na manutenção das disciplinas tradicionais e agitação entre os alunos (COHEN-SOLAL, 2007, pág.45). Aos dezoito anos Sartre já apresentava categorias próprias de pensamento em relação à psicologia, à filosofia, à literatura e estética, e, especialmente, ao cinema. Ao começar a estudar filosofia Sartre tomou contato com os principais pensadores clássicos e vários escritores de sua época.

Em 1924, Sartre ingressa como um aluno medíocre do curso de Filosofia da Escola Normal. Lá foi colega de George Politzer, Paul Nizan e Raymond Aron entre muitos outros. De todos, porém, sua ligação mais profunda, uma relação que deveria durar, transformar-se e amadurecer através dos anos, foi com Simone de Beauvoir. Ela conta, em seu livro *Memórias de uma moça bem comportada*, como ele a conquistou, apelidando-a de Castor (trocadilho de seu sobrenome com a palavra inglesa *beaver*) e declarando simplesmente que “a partir de agora, eu tomo conta de você” (MACIEL, 1980, pág. 24).

Simone de Beauvoir, também estudante de filosofia, percorreu juntamente com Sartre um caminho de uma forte interação social, intelectual e política. Conforme relata MACIEL (1980, pág. 24) o pensamento acadêmico dos professores da École Normale não atraía Sartre, com exceção de Alain, pela atenção dada ao tema da liberdade para a reflexão filosófica e Gaston Bachelard, pelas investigações sobre os significados psicológicos das coisas materiais. O pensamento dialético era ignorado, Hegel era estudado superficialmente.

Já nos primeiros meses de aula, no tradicional espetáculo teatral dos alunos da Escola, Sartre causa furor ao se fantasiar de Gustave Lanson, diretor da Escola. Na plateia todos se divertem muito com as brincadeiras que, sem grandes riscos, “arranham” a autoridade, a cultura e a Escola Normal Superior (ENS). Sartre prossegue nos anos seguintes demonstrando seus talentos de ator, cantor e até pianista, e com muitas brincadeiras e “gozações” que contribuem “para desacreditar o halo de santidade que até então pairava sobre a Escola Normal Superior” (COHEN-SOLAL, 1986, pág.96). No ambiente escolar desenvolvem-se várias cisões entre

grupos militantes, facções políticas, ateus e pacifistas. Nesses anos escolares Sartre não se interessa por partidos políticos institucionais, nem por debates parlamentares. Sartre era agitado e farrista, mas era um grande trabalhador, lendo por ano mais de trezentos livros e autores como, Platão, Schopenhauer, Kant, Spinoza, Aristóteles, Cervantes, Santo Agostinho, Sêneca e tantos outros.

No ano de 1926, por exemplo, escreveu, feito raio, canções, poemas, contos, romances – inclusive um, de tema mitológico, sobre Ganimedes e a irmã Hebe, que descrevia, pura e simplesmente, o ataque do Olimpo pelos Titãs -, artigos literários, ensaios filosóficos, preparando até, com toda a seriedade, uma “teoria complicada sobre o papel da imaginação no artista”, preâmbulo, segundo explicou, de uma Estética completa; descobriu, em suma, a contingência (COLEN-SOLAL, 1986, pág. 102).

Seus colegas Nizan e Politzer levados pela participação política optaram pelo marxismo, mas Sartre não os acompanhou e escreveu:

Foi por volta desta época que li *O Capital* e *A Ideologia Alemã*: eu compreendia tudo luminosamente e não compreendia absolutamente nada. Compreender é modificar-se, ir além de si mesmo: esta leitura não me modificava. Mas o que começava a me transformar, em contrapartida, era a *realidade* do marxismo, a grave presença, no meu horizonte, das massas operárias, corpo enorme e sombrio que *vivia* o marxismo, que o *praticava*, e que exercia, à distância, uma irresistível atração sobre os intelectuais pequeno-burgueses. (SARTRE, 1973, pág.125).

Existia uma atmosfera intelectual que envolvia o marxismo numa rigidez mecanicista e numa tendência neopositivista como duas fraturas teóricas do espírito stalinista sobre o saber marxista.

Dessa forma, no período entre as duas guerras, o jovem Sartre contraditoriamente partilhava das posições políticas de esquerda de Nizan e Politzer, mas rejeitava seus instrumentos de investigação filosófica. A cisão não parecia preocupá-lo. Ele deixava ao proletariado a tarefa de transformar o mundo: não era um operário, mas um intelectual pequeno-burguês, cujo ódio à sociedade capitalista era mais anarquista do que revolucionária e sua função era escrever, criar uma obra (MACIEL, 1980, pág. 25).

Conforme relatado por COHEN-SOLAL (2007, pág. 51), em depoimentos coletados com contemporâneos normalistas de Sartre, ele tinha como característica um comportamento de subversão contra a autoridade. Nos depoimentos os normalistas informam que existia entre eles um grupo politizado que, em sua maior parte pertencia ao grupo dos socialistas, dos comunistas,

dos “alainianos” pacifistas (alunos de Alain), e dos valoisianos. Ao se referirem a Sartre, informam que “Sartre era espontaneamente anarquizante”; “Sartre era um cínico”: Para alguns ele permaneceu a vida inteira infantil do ponto de vista político; aliás, ele era “nulo em história”. Sartre participava do tradicional teatro de revista anual e empregava suas capacidades de subversão. A cada espetáculo anual criticava a instituição, especialmente seu diretor, Gustave Lanson.

A subversão sartriana dirigiu-se totalmente contra a autoridade literária tradicional transmitida por seu avô Schweitzer e representada por Gustave Lanson, num acerto de contas pessoal que começa já nos anos 1920 e que, parece, não terminará jamais (COHEN-SOLAR (2007, pág. 53)... No teatro de revista anual, Sartre encarnou o capitão Cambuzat – o oficial encarregado da preparação militar na Escola Normal – e redigiu uma canção escandalosa. “Ele introduziu na revista um antimilitarismo agressivo até então desconhecido. O capitão Cambuzat, ele, reagiu com indulgência, mas o diretor da Escola, Gustave Lanson, apresentou-lhe escusas e repreendeu os alunos – seu próprio filho havia morrido durante a guerra de 1914 (COHEN-SOLAR, 2007, pág. 54)... Nessas descrições de um Sartre de vinte anos em sua postura de herdeiro subversivo já se encontra o rebelde insolente a toda forma de autoridade que vemos despontar, o opositor ao general de Gaulle dos anos 1950, o opositor aos Estados Unidos da América nos anos 1960, o protetor dos grupos maoístas dos anos 1970 (COHEN-SOLAR, 2007, pág. 55/56).

Em 1928 Sartre fracassa na prova escrita de filosofia, mas em 1929 obtém o primeiro lugar e Simone de Beauvoir o segundo (COHEN-SOLAL, 2007, pág. 145). Obteve o certificado de psicologia e de história da filosofia, os de filosofia geral, de lógica, de moral e de sociologia. Conforme relatado por COHEN-SOLAL (2007, pág. 49/50) no período em que Sartre entrava para a filosofia, a filosofia francesa, através de sua institucionalização, excluía qualquer referência a outras culturas, excluindo-se a filosofia alemã. Os estudantes franceses percebem que lhes era interdito a abertura a outras tradições filosóficas e aos poucos se cria a ideia de que a verdadeira filosofia está em outro lugar. Sartre apresenta uma resistência a “questões da instituição”, se posiciona a favor de uma ruptura com esta tradição para poder restituir a dignidade à filosofia. Nos grupos que participava sempre demonstrava uma subversão contra a autoridade.

Segundo COHEN-SOLAL (1986, pág. 104), o jornal *Les Nouvelles Littéraires* convidou Sartre a responder uma pesquisa sobre os “estudantes de hoje” e ele escreve um texto extremamente denso, com algumas frases como: “O paradoxo do espírito é que o homem, que tem a obrigação de criar o necessário, não consiga também se elevar ao nível do ser, como esses

adivinhos que preveem o futuro alheio e não o deles. É por isso que, tanto no fundo do ser humano como no da natureza, só vejo tristeza e tédio... Somos tão livres quanto queiram, mas impotentes... Tudo é fraco demais: todas as coisas estão fadadas a morrer... O aventureiro é um determinista coerente que se supõe livre...”. Com este texto, Sartre aos 21 anos, já apresenta em embrião os futuros temas de *A náusea* e *O ser e o nada*. Desde cedo Sartre ajudado pelas leituras de alguns filósofos, como Bergson, procura basear sua filosofia em sua própria experiência interior, procura assegurar a dimensão racional dessa filosofia do sujeito (Descartes) e ainda acrescenta elementos estéticos (Platão). No estudo de psicopatologia geral, Sartre junto com Nizan, Aron e Lagache, vai aos domingos às apresentações dos doentes no hospital Sainte-Anne. Descobre o campo da psicologia, faz da filosofia uma introdução à psicologia e à criação romanesca. A filosofia será para ele um utensílio privilegiado para o romance. (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 104/105).

1.1.2 – Relação com as mulheres

Sartre considerava a vida conjugal como uma limitação e suas relações com as mulheres assumiu um cunho muito singular. Em 1925 sua prima Annie adoece e morre aos 19 anos. Sartre nunca falou dela, mas deu o seu nome ao personagem feminino de *A náusea* e a amiga num exemplo de *O ser e o nada*. No enterro de Annie, Sartre conhece Simone Jollivet (prima-irmã de Annie). Começou uma relação que durou alguns anos (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 107). Simone Jollivet traz para o quarto de Sartre e Nizan um clima de provocação e escândalo. Era uma relação intermitente, dolorosa, onde ela, às vezes, impunha a Sartre longas noites de espera, além de lhe contar suas outras aventuras. Para ela, Sartre escreve o primeiro romance, *Uma derrota*. Um romance de aprendizagem mal sucedida – como indica o título -, duplo fracasso, intelectual e afetivo. Depois de quase três anos esta relação termina, mas eles permanecem em contato amistoso pelo resto da vida.

Em seguida Sartre fica noivo da prima de Alfred Péron, colega de turma. A moça mora em Lyon e os dois quase não se veem. A relação se desfaz por ocasião do primeiro concurso de tese de mestrado, quando Sartre foi reprovado. Os pais da noiva se recusam a conceder a mão da filha a quem não consegue passar no concurso supremo. Novo duplo fracasso para Sartre.

Durante os preparativos para o segundo concurso, na cidade universitária do Boulevard Jourdan, havia um trio de normalistas: Sartre, Nizan e Maheu. Entre as moças havia uma, Simone de Beauvoir (apelidada de Castor), que foi apresentada a Sartre por Maheu. A aproximação entre Sartre e Simone de Beauvoir foi mais lenta e racional. Geralmente os

encontros eram em torno dos textos para as provas. Sartre, Nizan e Maheu incluem a moça no grupo de trabalho. Em depoimentos de COHEN-SOLAL (1986, pág. 114), Sartre era o mais bem informado, prestativo, engraçado, generoso. Simone, três anos mais nova que Sartre, educada em colégio católico particular e por convenções familiares, estava prestes a rompê-las. A partir daí Sartre foi o companheiro de Castor, um interlocutor estimulante, conselheiro. Na prova de mestrado Sartre obtém o primeiro lugar, seguido de Simone de Beauvoir em segundo. Com este relacionamento, Sartre ao dizer a Castor que iria cuidar dela, impõe algumas condições: viagens, poligamia e transparência. Inicialmente estabeleceram dois anos para o relacionamento, mas durou cinquenta e um anos, até a morte de Sartre.

Alguns anos após, pelas contingências da vida, o casal se depara diante de um triângulo amoroso, como que num primeiro teste à proposta de poligamia para Sartre. A terceira figura é Olga, aluna e amiga de Castor, por quem Sartre se apaixona. Foram dois anos de amor infeliz para Sartre, de ciúme mórbido, loucura e desespero, brigas constantes. Entretanto, ela não cede, mas também não o repudia. Após um período, Olga se casa com um amigo da “família”, Jacques-Laurent Bost, aluno de Sartre no Havre. Seguindo-se alguns anos Sartre se torna amante de Wanda, irmã de Olga.

Quando de sua primeira viagem à América em janeiro de 1945, Sartre fica conhecendo em Nova York, Dolorès Vanetti. No natal do mesmo ano, ainda segundo relato de COHEN-SOLAL (1986, pág. 356), Sartre retorna à América com a intenção de reencontrar Dolorès, e aproveita para marcar diversas palestras. Vive dois meses e meio com Dolorès, anda por onde ela anda, frequenta seus lugares favoritos.

A dupla Dolorès-Sartre, radiante e completamente louca, que percorre a Sexta Avenida discutindo em francês pitoresco, cheio de gírias, feito crianças felizes e barulhentas, falando sem parar e descobrindo o mundo num ritmo infernal, compõe sem dúvida alguma a imagem mais verdadeira, mais “superconfidencial” desses dois meses... Sabe-se perfeitamente a continuação: em seu ciúme por essa aventura que lhe escapa duplamente das mãos, por ser tão distante, em Nova Iorque, Simone de Beauvoir coloca Sartre diante do eterno dilema: “Ou ela ou eu”. E ele dá a famosa resposta, obra-prima de ambiguidade: “Gosto imensamente de Dolorès, mas é com você que eu estou!” (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 366).

Em suas frequentes viagens à Rússia, Sartre conta com uma intérprete, Lena Zonina. “Consta que houve uma grande história de amor entre o filósofo e a bela moscovita, continuando uma norma que estipula que ele encontra uma paixão amorosa em cada país que visita” (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 521).

Certa vez Sartre foi procurado por uma estudante de dezoito anos, Arlette Elkaim, para fazer algumas perguntas sobre *O ser e o nada* para uma dissertação de filosofia. Sartre a recebeu e, em 1965, resolve dar entrada a um pedido na Justiça para adotá-la.

Assim vai levando a vida, sob cuidados femininos que daqui por diante obedecem a horários rigorosos e que de noite se restringem, cada qual por sua vez, a apenas Castor e Arlette, a companheira célebre de cinquenta anos de convivência e a filha adotiva. E todas as outras continuam a passar, em tal dia, a tal hora, em idas e vindas ritualísticas. “Cenas dignas de Feydeau”, comentará conosco uma delas mais tarde (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 622).

1.1.3 – Entrada no mundo da realidade, no trabalho, o escritor Sartre

Após a ENS e o mestrado, Sartre é convocado para o serviço militar de dois anos, onde serviu como meteorologista, primeiro na fortaleza de Saint-Cyr, depois no quartel de Saint-Symphorien, perto de Tours. Fica entediado com a vida regrada demais, escreve muito para se defender da hierarquia. Segundo COHEN-SOLAL (1986, pág. 114/116), para evitar a monotonia de uma carreira de professor na província, Sartre solicita o cargo de assistente catedrático no Japão após a sua baixa do serviço militar. Entretanto, ele não foi escolhido, mas nomeado como professor substituto para o liceu de Havre, cidade portuária, a partir de 1º de março de 1931, onde passou a dar aulas até 1936. Frequentemente estava em Paris. Em 1936 passou a dar aulas em Lyon, e após, em 1937 retornou a Paris onde deu aulas no Lycée Pasteur. O ambiente da atividade didática e dos livros fazia parte constante da vida do jovem Sartre, e nesta fase de sua atividade intelectual, entra para a filosofia através da psicologia e dedica muitas horas observando os pacientes do hospital Sainte-Anne. Neste ínterim, em 1933, passou o ano na *Maison Française em Berlim*, época em que fez leituras de *Husserl*, *Scheler*, *Heidegger*, *Jaspers*, conforme veremos adiante.

Conforme relato de COHEN-SOLAL (2007, pág. 67), em depoimento de seus alunos, Sartre era considerado um excepcional pedagogo. Iniciou suas atividades docentes em março de 1931 e sua prática pedagógica desafiava todas as práticas, hábitos e convenções vigentes.

Desde os 25 anos de idade, ele tornou-se, para a primeira turma de seus alunos da cidade de Havre, o mais inesperado dos pedagogos... fumava cachimbo... vestia um pulôver sem gravata – era insólito... Abordava seus alunos sem a menor preocupação hierárquica, falando-lhes “como a adultos, e não como a garotos”... disputando com eles partidas de pingue-pongue, prosseguindo as discussões depois do café, no inverno, ou na praia, na primavera, incitando-os a ler romances policiais e romances norte-americanos (COHEN-SOLAL, 2007, pág. 67/68).

Esta era a maneira como Sartre se relacionava com seus alunos, expressando em sua maneira de ser a sua maneira de pensar sobre a realidade e a vida.

Nos anos 1930, Sartre viveu um período marcante em sua vida, com algumas crises importantes que serviram para a elaboração de sua visão do mundo e de sua obra filosófica e literária. Além de uma recusa social da autoridade, ele constrói uma espécie de contra sociedade alternativa de ponta a ponta.

São, em primeiro lugar, as recusas: recusa da profissão de professor praticada de maneira convencional, recusa da hierarquia do liceu, recusa da burguesia do Havre, recusa do papel de esposo, recusa do estatuto de proprietário, recusa inclusive do de cidadão, pois ele não vota e observa à distância, retraído, as grandes greves de 1936 (está com 31 anos!). Pode-se falar, portanto, de um despertar para o mundo particularmente tardio... Seu projeto do homem só, de um individualismo radical, tem suas raízes numa filosofia do sujeito (COHEN-SOLAL, 2007, pág. 57).

Em julho de 1931 Sartre faz sua primeira aparição pública em Havre, na tradicional cerimônia da escola, com a presença de autoridades e familiares de alunos. Por ser o professor mais jovem do liceu, foi encarregado de proferir o discurso que serve de preâmbulo para a cerimônia. Os presentes descobrem neste dia que Sartre era o “crânio” de quem ouviram falar, pois, além de normalista, foi o primeiro colocado de sua turma de mestrado em filosofia. Extremamente incomodado com o formalismo e as autoridades presentes, Sartre sem atender aos protocolos de praxe, inicia o discurso falando de cinema, sem relação direta com a cerimônia. Para os aristocratas do Havre, que não gostam de brincadeira, foi um discurso inconveniente e chocante. Entretanto, os alunos não ficam indiferentes ao discurso de Sartre, ainda mais depois do que saiu no jornal *Le Havre Libre*.

... há algum tempo o jornal *Le Havre Libre* se autoproclama paladino da defesa da juventude contra certos perigos, principalmente o cinema, que corrompe e desvia os jovens. Sartre faz o discurso, portanto, na hora agá. “Os pais botaram a boca no trombone por causa do que ele disse”, conta Jean Giustiniani, “mas eu me entusiasmei com aquilo, era uma coisa cheia de sutilezas... Quando Sartre entrou na sala de aula em outubro, depois das férias, todo mundo já sabia: ‘Este cara pode ser meio subversivo, mas é muito legal...’” (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 123).

Das cinco turmas que Sartre teve no liceu do Havre, quase todos são unânimes em prestar depoimentos fervorosos, com alguma exceção. Praticou uma pedagogia do respeito pelo estudante e derrubou barreiras artificiais da hierarquia e autoridade. Um dos mais entusiasmados

talvez seja Jean Giustiani, tão marcado pelo encontro com Sartre, como vemos no depoimento a seguir:

Os outros professores falavam conosco como se a gente fosse um bando de “chatos”, ao passo que Sartre nos tratava feito homens, no mesmo pé de igualdade, nos impondo necessidade de uma reflexão pessoal, de um espírito crítico permanente, de uma revisão constante de ideias preconcebidas, de uma honestidade intelectual exemplar (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 124).

Sartre também convivia com os alunos fora de sala de aula, jogando pingue pongue, pôquer, indo à praia, cinema etc. A pedagogia de Sartre na década de 30 foi precursora e escandalizou muitas pessoas.

Ao retornar da Alemanha, retoma suas atividades no Havre. Nesta época fica impactado pelo sinal da calvície, pois é o sinal do envelhecimento. Conforme relata COHEN-SOLAL (1986, pág. 151), Sartre passa por uma fase adversa, sob o signo da marginalidade social, sente-se deprimido. A filosofia será sua arma. Explora a psicologia para procurar o autoconhecimento. Sartre começa a escrever um livro sobre a imaginação (aproveitando as leituras de Husserl), e também as reflexões sobre a importância da imagem, além de compreender a importância da imagem nos indivíduos alucinados. Seduzido pela experiência alucinógena, Sartre procura Daniel Lagache que lhe aplica uma dose de mescalina de Merck, sob rigoroso controle médico. Experimenta o fenômeno alucinógeno, mas desiste de continuar, pois fez uma péssima “viagem”. Em recaídas posteriores da mescalina, Sartre atravessa crises crendo-se perseguido por lagostas. A década de 30 é um período áureo para a literatura francesa, mas para Sartre foi um calvário, um enorme vácuo, de dúvida e isolamento. Entretanto, foi um período literário muito rico, muito intenso. Após o retorno de Nizan da Rússia, Sartre conversa sobre política com ele e sobre as conquistas da experiência soviética.

Neste período Sartre escreve um romance que intitulou *Melancolia*, mas a editora Gallimard se recusou a publicá-lo (1936). Somente em abril de 1938 o romance foi publicado, com o nome de *A náusea*. Anteriormente, em 1930, Sartre já tinha tido um outro romance rejeitado, *Lenda da verdade*. Após a publicação de *A náusea* surge na sociedade o escritor Sartre. Logo em seguida publica também *O muro*.

... A Náusea foi publicada e que o professor conquistou, num abrir e fechar de olhos, a posição de vedete. Os alunos pedem dedicatória para os exemplares pessoais que se apressam a comprar... um professor fora de série e, ainda por cima, romancista genial!...Uma das estreias literárias mais sensacionais dos últimos anos;... uma das obras mais violentas; ...um escritor de quem se pode esperar tudo; ... um livro agressivo e profundo; ... resume

várias tendências da literatura contemporânea...Kafka, Joyce, Rabelais, Dostoievski, Flaubert, Céline, Proust, Nietzsche; ... uma ideia magnífica... uma ousadia tão rara que merece os maiores elogios... uma experiência espantosa... existir sem ser... um contato não com as coisas, mas com a existência delas... O motor demorou muito para pegar; no espaço de poucos meses, todo mundo já sabe, não se pode mais excluir Sartre da literatura francesa contemporânea (COHEN-SOLAL, 1986, pág.173/176).

Após estes acontecimentos inicia-se a segunda grande guerra e em setembro de 1939 Sartre é convocado. Mas antes vejamos o encontro de Sartre com a fenomenologia.

1.1.4 – O primeiro encontro com a fenomenologia

A passagem narrada por Simone de Beauvoir acerca do primeiro encontro de Sartre com a Fenomenologia se tornou célebre. Eis o relato:

Continuamos, pois, a dedicar-nos exclusivamente a nossos escritos e a nossas pesquisas. Sartre percebia que, para organizar com coerência as ideias que o dividiam, precisava de auxílio. As primeiras traduções de Kierkegaard foram publicadas nessa época; nada nos incitava a lê-las, e nós as ignoramos. Em compensação, ele foi vivamente atraído pelo que ouviu dizer da fenomenologia alemã. Raymond Aron passava o ano no Instituto Francês de Berlim e, enquanto preparava uma tese sobre história, estudava Husserl. Quando veio a Paris, falou com Sartre. Passamos uma noite juntos no Bec de Gaz, na rua Montparnasse; pedimos a especialidade da casa: coquetéis de abricó. Aron apontou seu copo: “Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar deste coquetel, e é filosofia.” Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar ao mesmo tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós. Sartre comprou no boulevard Saint-Michel, a obra de Lévinas sobre Husserl, e estava tão apressado em se informar que, andando, folheava o livro ainda não lido (BEAUVOIR, 2005, pág. 94).

Assim, juntamente com Simone, Sartre toma contato com a fenomenologia de Husserl antes mesmo de conhecer as obras de Kierkegaard, e naquele dia, na rua Montparnasse, fica extasiado de emoção diante das possibilidades da fenomenologia. O encontro superou as expectativas, Sartre falou do seu “panfleto sobre a contingência”, Aron de suas últimas leituras da filosofia alemã. “*Voltar às coisas mesmas*” o lema husserliano tornou-se para ele uma orientação fundamental e a noção de intencionalidade de Husserl parece preencher o que ele almejava em sua filosofia.

Isso bastou para que Sartre se sentisse imediatamente em casa – comprou o livro que Emmanuel Lévinas tinha publicado pela Alcan, três anos antes, a *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*. Folheou o volume às pressas, com verdadeira fome, com a sensação de descobrir em cada página coisas que já lhe eram familiares, que já conhecia: à primeira vista, em todo caso, Husserl abordava frequentemente o conceito de contingência. Foi assim que Sartre descobriu Husserl. Até 1939, no campo filosófico, só se interessará por ele (COHEN-SOLAL, 1986, pág.137).

Conforme relatado por Maciel (1980, pág. 34), em 1933, Sartre consegue uma bolsa de estudos do Instituto Francês de Berlim, e lá fica até 1934 estudando o método fenomenológico. Sartre rejeitava a noção de “vida interior” e Husserl vinha lhe dizer que a consciência é consciência de alguma coisa que está fora, no mundo, assim como o próprio eu.

O método criado por Husserl (1859-1938) foi elaborado através de uma crítica de toda a teoria do conhecimento precedente. O seu objetivo é tornar finalmente a filosofia “uma ciência de rigor”, livre dos erros do subjetivismo idealista ou do objetivismo positivista e pragmatista do materialismo mecanicista. A palavra de ordem da fenomenologia, em consequência, é para “voltar às coisas mesmas”. O que são, entretanto, “as coisas” para Husserl? Aqui, ele pretende superar o dualismo clássico entre “essência” e “aparência”: as coisas não são essências dissimuladas pela máscara da aparência que é preciso arrancar pela dedução ou pela indução. São os “fenômenos” tais como aparecem na consciência. São eles que devem ser interrogados pelos filósofos (MACIEL, 1980, pág. 34).

Assim, a consciência não é um depositário das coisas do mundo, dos objetos, é um movimento que sempre foge de si, deslizando-se para fora. Está sempre em direção às coisas que lhe aparecem como fenômeno.

Evidentemente, se esse é o processo do conhecimento, cai a definição clássica da verdade, segundo a qual ela seria a adequação entre a imagem subjetiva e o dado objetivo. Para Husserl esse dualismo realista não existe e, assim, a verificação não pode ser efetuada. O que cumpre, então, ao filósofo fazer? Husserl responde que deve descrever os fenômenos tais como se apresentam em sua consciência. O método fenomenológico é essencialmente descritivo (MACIEL, 1980, pág.36).

Este período na vida de Sartre parece o momento de uma virada de página para superação de momentos anteriores de crises existenciais e conflitos em sua relação com a filosofia. A partir daí Sartre começou a produzir ensaios filosóficos. Ainda em Berlim começou a escrever seu

primeiro trabalho filosófico, o ensaio *A transcendência do ego* (publicado em 1936). Em seguida voltou às suas atividades em Havre.

Sartre encerra a década de 30 como professor de filosofia no liceu e com dois livros publicados. Era um jovem intelectual isolado, individualista, apolítico, quase não se importando com os assuntos do mundo.

1.1.5 - A experiência da guerra e a grande metamorfose

Com o início da Segunda Grande Guerra na Europa, Sartre foi convocado e trabalhou como meteorologista militar. Sente-se marginal, solitário, odiando a ordem e o exército. Não se adapta à vida de caserna.

Sartre vai, portanto, dedicar em média quase doze horas por dia, durante esses nove meses, para escrever nas salas de aula, enquanto todo mundo fica falando ao redor dele... "Me ofereci para tirar a guarda de Pierre hoje à noite", especifica à sua correspondente, "só para poder escrever"... Para sobreviver, Sartre inventa portando um caderno e pela primeira vez na vida anota ali, todos os dias, o seu diário íntimo. Será a sua tábua de salvação, seu baluarte cotidiano (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 196).

Sartre coleciona 15 caderninhos que, graças a sua filha adotiva, são publicados três anos após sua morte com o título de *Diário de uma guerra estranha*. São fragmentos que misturam filosofia, crítica literária, a situação política entre Stalin e Hitler, comentários sobre o padrasto, relação com dinheiro. Mistura Husserl, Heidegger, Flaubert, Aron, Olga, Castor, Hemingway e muitos outros. Nele encontramos intuições que seriam mais tarde amplamente desenvolvidas e a gênese de obras em andamento como *O ser e o nada*, *A idade da razão*, e outras apenas delineadas como *As palavras* ou o *Flaubert* (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 198).

A guerra parecia distante, abstrata, mas logo depois eles recebem a notícia da ofensiva alemã em maio de 1940 (COHEN-SOLAL, 1986, pág.204). Sartre sente-se abalado e atingido pela urgência, pela retirada. Em 21 de junho de 1940 são feitos prisioneiros. Como prisioneiro dos alemães, ele continuou suas intensas atividades intelectuais e se dedicou a leitura de Heidegger, cujos livros eram fornecidos pelos alemães. A leitura torna-se prioridade em relação à escrita. Dá-se um verdadeiro encontro do autor apolítico com o social e a história. Ocorre uma ruptura autêntica, "nasce" outro Sartre. No campo de prisioneiros, junto com outros vinte e cinco mil homens, Sartre vive uma nova experiência, deixa de ser o individualista da década de 30 para chocar-se com a crueza da realidade histórica e política. Pela primeira vez sente a presença da autoridade, da hierarquia, das quais não pode fugir. Entre a submissão passiva ou as estratégias

participativas, Sartre faz opção pela segunda. Ajuda na enfermaria, vai para o pavilhão dos artistas, participa da vida coletiva, faz conferências, dá aulas, escreve, representa, canta etc. A experiência o reanima. No cativeiro faz amizades com os padres, dá-lhes aulas sobre Heidegger, atira-se à atividade teatral com paixão e anuncia o tema de sua apresentação: a liberdade. Sartre escreve, distribui papéis, cuida de cenários, roupas etc. “Na noite de véspera de Natal está tudo pronto. Solo de acordeão. *‘Prezados senhores, vou contar-lhes as aventuras extraordinárias e incríveis de Bariona, o Filho do Trovão... se gostarem do espetáculo, sejam generosos com os aplausos. Continuem com a música, pois vamos começar...’*” (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 216). A biógrafa prossegue: “*Em março de 1941 Sartre será posto em liberdade graças a um atestado falso que declara que foi vítima ‘de cegueira parcial no olho direito, provocando problemas de orientação’*”.

Em seu retorno a Paris, juntamente com amigos, fundou um grupo de resistência denominado “Socialismo e Liberdade”, cujo objetivo era realizar atividades e divulgações escritas contra a ocupação alemã e também contra os franceses que estavam colaborando com eles. Assim, a noção de “engajamento”, de comprometimento com a realidade social da época tornou-se uma das marcas da vida e da obra de Sartre. Entretanto, muitas dificuldades ocorreram. Alguns foram presos e fracassou a tentativa de organizar a resistência no interior do país, o grupo resistiu até fins de 1941 e acabou por falta de apoio. Havia algumas desconfianças em relação a Sartre. Os comunistas diziam que ele era um espião alemão. Os membros do “Socialismo e Liberdade” foram para o Partido Comunista Francês, mas Sartre ficou independente, tanto dos comunistas, como dos gaullistas. Dedicou-se, então, a um combate ideológico, não diretamente político (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 240).

Durante a ocupação da França pela Alemanha, diante das dificuldades, Sartre repôs toda sua energia e escreve. Em junho de 1943 ocorre o ensaio geral da peça teatral *As moscas*. Alguns trechos já indicam o verdadeiro Sartre: “*Eu fiz o que tinha que fazer, Electra, e não me arrependo...Não sou nem senhor nem escravo, Júpiter. Sou minha liberdade!*” (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 249). A maioria da crítica teve opinião negativa sobre a peça, mas a repercussão foi profunda entre os intelectuais e jovens, que entraram em contato com um mundo novo e fascinante. Ainda em 1943 publica *O ser e o nada* obra maior que aprofunda todos os temas que constituem a concepção filosófica sartriana. Mostra que tudo se baseia numa tensão permanente entre o “para-si” e o “em-si”, ou seja, entre a subjetividade e o mundo. Esta obra alcançou uma grande repercussão na França e em todo o mundo e Sartre vai saindo da marginalidade em direção ao mais amplo reconhecimento literário e intelectual.

A partir da década de 40, Sartre se transforma. Até então seu interesse era mais egoísta, apolítico, isolado da vida social. A partir daí ele se converteu na personalidade atuante, no intelectual engajado e politicamente envolvido com as grandes questões da sociedade, principalmente em defesa dos oprimidos e dos sem liberdade. Começa a escrever peças teatrais contendo críticas aos valores e práticas difundidas pelo nazi-fascismo, pelo novo quadro sociocultural decorrente dos rearranjos da guerra e dos avanços do capitalismo.

1.1.6 – O Sartre político e sua relação com o mundo

Após a segunda guerra mundial Sartre, apoiado em sua fama internacional, desenvolveu um trabalho político muito intenso não só na Europa, mas em todo o mundo. Entretanto, sua marca principal, mais constante, foi o de não se submeter ou respeitar qualquer instituição que fosse quando ele julgava haver algum tipo de desrespeito à liberdade. Simpatizante e defensor de diversos movimentos políticos, deles se afastou quando julgou que feriam a liberdade.

Já em 1943, escritor famoso, Sartre sai da situação de rejeitado e passa a ser muito requisitado, colabora tanto com a CNE – a Comissão Nacional de Escritores – quanto com artigos para a *Les Lettres Françaises*, publicação clandestina. (COHEN-SOLAL, 1968, pág. 262). Colabora também com o grupo de ação técnica (AGATE), criado pela CNR – Comissão Nacional da Resistência – para missões de sabotagem. Em função de catástrofes no final de 1943 (prisões e fuzilamentos) o grupo fracassou. Ao assinar um contrato com a *Pathé*, para elaborar roteiros de filmes, começa para ele uma grande virada financeira. Nesta época Castor inicia um rentável trabalho para preparar programas radiofônicos. A cumplicidade profissional entre Sartre e Castor se solidifica.

Enquanto isto, Sartre continua a dar aulas de filosofia no liceu Codorcet.

Mas nem a competência pedagógica nem a paixão pelos alunos podem impedir a marcha dos acontecimentos: de agora em diante o escritor tem prioridade sobre o professor, que dentro em breve pedirá demissão. Projetos de toda espécie esperam por ele – cinema, teatro, jornalismo, mais nos círculos literários do que nos universitários. Sob a pele do mestre dos anos de ocupação alemã, "o escritor que resiste" vai abrindo caminho e terminar levando a melhor... (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 275).

Entre sucessos e fracassos, Sartre continua com suas atividades intelectuais e em maio de 1944 estreia a peça *Entre quatre paredes*, com a qual obtém grande sucesso e torna-se conhecido do grande público. Em agosto jornais e rádios anunciam a aproximação dos americanos de Paris. Enfim, vem a libertação e Paris em peso, em 26 de agosto de 1944, vai para as ruas.

Ao ser convidado por Vercors em fins de 1944 para ser redator-chefe de uma revista para combater remanescentes do nazismo, Sartre não aceita e informa que tinha acabado de criar a revista *Les Temps Modernes*. Na redação contava com Aron, Paulhan, Ollivier, Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir. O estilo radical de Sartre, sua transgressão permanente dos modelos convencionais, a transparência, a marginalidade que escandaliza os burgueses, tudo serve para atrair a atenção de milhares de jovens. Em dezembro de 1944, Camus convida Sartre para viajar para os Estados Unidos da América para trabalhar para a *Combat* (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 295).

Conforme relata COHEN-SOLAL (1986, pág. 296 e seguintes), Sartre faz parte de um grupo de oito jornalistas franceses que passam dois meses na América a convite do Departamento de Estado americano. Viajam por todo o país, dão entrevistas coletivas e são recebidos na Casa Branca pelo presidente Roosevelt. Sartre chega a afirmar que se sente muito livre no meio das multidões nova-iorquinas. Entretanto, fica conhecendo também a chocante discriminação racial com relação aos negros. Depois da descoberta desta realidade nova e desafiante ele escreve diversos textos sobre a sua experiência da cultura norte-americana e lança mais algumas obras de grande repercussão: *A prostituta respeitosa* (1946), *O existencialismo é um humanismo* (1946) *O que é a Literatura?* (1948)

A França entra numa fase de mais liberdade e encara nova escala de valores. A popularidade e sucesso de Sartre aumentam. Muitos admiradores, mas também muitos críticos. É convidado para fazer uma conferência explicitando a significação ética e política de sua filosofia existencial e que se intitulou “O existencialismo é um humanismo”. Em outubro de 1945 sai o primeiro número de *Les Temps Modernes*. Sua proposta é recorrer a todos os gêneros literários, e tratar de sua própria época com uma literatura de compromisso. A filosofia existencialista torna-se moda.

Sartre resolve voltar à América, desta vez para reencontrar Dolorès Vanetti, realizar diversas conferências, reencontrar amigos e conhecer outras pessoas. Fica dois meses e meio e retorna a Paris em 15 de março de 1946.

De 1946 a 1949, Sartre produz dezenas de livros, artigos, reportagens, ensaios, peças teatrais. Realiza dezenas de entrevistas e conferências em diversos países. São mais de quarenta produções em menos de quatro anos. Sua produção é vendida para o exterior, vira produto de exportação e ele fica muito rico (COLEN-SOLAL, 1986, pág. 367). Conta com uma equipe de colaboradores e amigos, contrata um secretário, o jovem Jean Cau, que trabalha para Sartre de 1946 a 1957. A famosa moral anunciada por Sartre ao final do *O ser e nada* vai sendo

rascunhada entre 1945 e 1948 sob o título de *Cahiers pour une morale*. Quase seiscentas páginas e não chega ao final, mas foi publicada em 1983, após sua morte.

A partir da *Moral*, vai explorar o mundo, a princípio teoricamente: filosofia e ética. Depois lança perguntas para o concreto: passagem do reflexivo à práxis, procurando negociar regularmente com o concreto. Vaivém perfeitamente inseparável entre a teoria do filósofo e suas práticas, que alguns chamarão de prática política. Teoria do compromisso, militantismo oportuno, intervenções públicas, tudo já está contido na *Moral*. Estas variações polimórficas em torno da *Moral* serão encontradas de novo nos ensaios sobre a opressão dos judeus e dos negros, nos artigos e nas conferências. Também no teatro: *Mortos sem Sepultura* e *A Prostituta Respeitosa* (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 377).

É um período em que Sartre realiza inúmeras viagens de trabalho por toda a Europa, além de muitas viagens de turismo. Na França do pós-guerra Sartre se torna para o PCF um inimigo. Sua proposta é uma terceira alternativa filosófica e política, no texto “Materialismo e Revolução”, luta pela construção do socialismo e por um “humanismo revolucionário”, fazendo, assim, uma crítica ao materialismo dialético. Sartre desencadeia diversas críticas ao PCF, inclusive por causa de Nizan, amigo de adolescência que havia morrido em 1940 e que após pedir demissão do PCF, foi acusado de traidor. Por outro lado, a revista *Temps Modernes* passa a ser ponto de encontro dos esquerdistas da Europa e da América (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 383). A revista assume um papel sócio-político e recebe em 1947 um convite para um programa radiofônico “A tribuna de *Temps Modernes*”. Através do programa, Sartre fez críticas contra de Gaulle, desencadeando intensos debates e tumultos e o programa foi desativado muito rapidamente. Em 1948 Sartre aceita participar da LDR, a “Liga Democrática Revolucionária”, com pessoas de várias correntes da esquerda. Um dos objetivos da LDR era vincular as reivindicações revolucionárias com a ideia de liberdade e foi grande o seu impacto, não só na França, mas em vários países. Em 1949, por sérias divergências políticas, principalmente em decorrência do conflito comunistas versus americanos, a LDR se dissolveu. Depois do fracasso do “Socialismo e Liberdade” em 1941, e da LDR, uma experiência de democracia intelectual-libertária, Sartre resolve afastar-se da militância política e somente dar apoio de fora, aos movimentos de seu interesse, como intelectual (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 406).

Ao afastar-se da participação direta na política, Sartre diminuiu seu ritmo de trabalho, mas nunca ficou indiferente aos acontecimentos sociais. Desenvolveu uma intensa luta contra o colonialismo. A partir de 1952 descobre a URSS, época em que se multiplicam os congressos, debates, discursos, e escreve em defesa da classe operária. Com os artigos *Os Comunistas e a*

Paz no Temps Modernes. Sartre se reconcilia com os comunistas. Neste mesmo ano rompe com Camus e Merleau-Ponty, que sai do *Temps Modernes*. Sartre deslumbrou-se com o descobrimento da URSS e em 1954 foi nomeado vice-presidente da associação França-URSS (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 456). Algumas obras importantes são iniciadas por Sartre no início dos anos cinquenta como *As palavras*, publicada em 1964; *Crítica da razão dialética* publicada em 1960. Quando em 1956, estando em Roma, toma conhecimento da presença dos tanques soviéticos em Budapeste, bem como da violência da repressão soviética, sai em defesa dos húngaros reprimidos, com a mesma paixão de sempre, dizendo que o governo atual da Rússia tinha cometido um crime. Continuando os relatos, COHEN-SOLAL (1986, pág. 471) informa que em 1957 Sartre começa a defender os argelinos dos excessos do exército francês no país colonizado, denuncia os seus atos de violência, saques e torturas, e em seguida apoia uma rede clandestina em prol da independência da Argélia.

No final da década de 50, Sartre escreve a peça *Os reclusos* e um roteiro de filme *Freud além da alma*. Sempre acompanhado de Castor, Sartre continua suas intermináveis viagens pelo mundo. China, Cuba, Brasil, Rússia, Argélia, Itália, Japão, Egito e tantas outras. Em diversos países comporta-se como um contra embaixador da França, um “anti-gaullista”. No Brasil, em 1960, profere a famosa conferência de Araraquara.

Assim como tinha uma legião de admiradores, ele tinha também muitos críticos que o atacavam e até mesmo perigosos opositores. Em duas oportunidades foi alvo de atentados.

... duas bombas explodem em ocasiões diferentes – nos dias 19 de julho de 1961 e 7 de janeiro de 1962 – no apartamento da rua Bonaparte; a 13 de maio de 1961, nem a sede de *Temps Modernes* é poupada. Sartre não fica fisicamente ferido com as explosões, mas, como a porta da rua Bonaparte voou pelos ares, vários manuscritos e cartas desapareceram. Ele se muda, então, para o apartamento que alugou para o secretário, no cais Louis-Blériot, diante da Torre Eiffel (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 560).

Entretanto, estes atentados não impedem Sartre de continuar com suas intervenções políticas. Em 1º. de julho de 1962 se dá a cerimônia que festeja a independência da Argélia.

1.1.7 – E os acontecimentos continuam ...

Em 1964 Sartre publica a autobiografia de sua juventude *As palavras*, e logo vieram os elogios da crítica sobre as qualidades literárias da obra. Poucos meses após lhe é concedido o prêmio Nobel de literatura, mas imediatamente este foi recusado por ele. O gesto de Sartre

desencadeia as mais variadas e contraditórias reações. Entretanto, para Sartre trata-se de um gesto de coerência rigorosa. Estaria Sartre no apogeu? Quem sabe?

A partir da década de 60, Sartre se desinteressa pelos movimentos que surgem, como o estruturalismo em suas diversas vertentes (Antropologia, Psicanálise, Marxismo, etc.). Em relação a Michel Foucault, considera-o um “positivista desesperado” (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 571).

“A filosofia representa o esforço do homem totalizado para retomar o sentido da totalização”, diz. “Nenhuma ciência é capaz de substituí-la, pois toda ciência se aplica a uma parte humana já definida... Enquanto interrogação sobre a práxis, a filosofia é, ao mesmo tempo, uma interrogação sobre o homem... o essencial não é o que se fez com o homem, mas *o que ele faz do que se fez com ele*. O que se fez com o homem são as estruturas, os conjuntos significativos que estudam as ciências humanas. O que ele faz é a própria História... A filosofia se situa na dobradiça” (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 572).

Ao final da década de 60, Sartre muda seus hábitos, leva uma vida mais regrada, mas continua suas atividades literárias. Encontra-se diante de um enorme manuscrito, em preparo há muitos anos, a obra sobre *Flaubert*. Em 1971 publica os dois primeiros volumes, em 1972 o terceiro, totalizando 2.802 páginas. Também são publicados os volumes VIII e IX de *Situações*, que seriam as suas derradeiras publicações.

Mas as atividades políticas continuam. Como presidente do tribunal Russell coloca-se contra os americanos na guerra do Vietnã. Realiza várias viagens de caráter político, intensifica a crítica antissoviética após a intervenção dos tanques soviéticos na Tchecoslováquia. Em 1968 promove o boicote das Olimpíadas do México. Sua trajetória continua na defesa dos direitos humanos e da liberdade. Foi marcante a presença de Sartre nas barricadas de 1968 em apoio aos estudantes contra o governo francês, época em que disse “O que recrimino em todos aqueles que insultaram os estudantes é não perceber que eles exprimem uma reivindicação nova, a da soberania. Numa democracia, todos os homens têm que ser soberanos, isto é, poder decidir, não sozinhos, cada um no seu canto, mas juntos, sobre o que devem fazer” (COHEN-SOLAL, 1968, pág. 585). Em 1971 rompe com Fidel Castro e o regime cubano.

Sartre deixa muitas obras inacabadas, mas em decorrência de seu declínio físico – em 1973 Sartre fica cego –, deixa de terminar o quarto e o quinto volumes de *O idiota da família*.

Em suas atividades em prol dos movimentos esquerdistas, Sartre em 1970 aceita ser diretor do jornal *La Cause du Peuple*, expressão do movimento maoísta. Durante dois anos

desenvolveu várias atividades políticas, participando de diversas manifestações e protestos. Chegou a ser preso, mas foi solto logo em seguida. Com os maoístas, dizia, existia um verdadeiro relacionamento humano (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 612). Algum tempo depois, porém, *La Cause du People* é dissolvida e o movimento maoísta se esfacela.

No entanto, Sartre dava sinais de desgaste diante da idade e de problemas de saúde. O escritor passa a não existir, vive ao sabor dos sons e da música e aceita a perda da autonomia. Em seus últimos *sete anos* convive com o secretário Pierre Victor (Benny Lévy) e com as companhias constantes de Simone de Beauvoir e Arlette. Continua a fazer viagens pelo mundo. Em 1975, em Portugal, presta solidariedade à revolução dos cravos contra a ditadura Salazar-Caetano. Uma das últimas aparições públicas de Sartre foi em 1979, quando participa da delegação de intelectuais no palácio de l'Élysée para pedir apoio aos fugitivos dos governos totalitários do Vietnã e do Camboja.

Em 20 de março Sartre é internado com diagnóstico de edema pulmonar e, em 15 de abril de 1980, morre (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 653). Diversos países e governantes manifestam pesar e consciência da perda. O enterro foi seguido por mais de cinquenta mil pessoas.

... Sartre consegue, pois, até no dia de sua morte, escapulir, escapar às redes, às armadilhas, ao mármore e ao bronze patinado. “Eu não penso na morte”, explicou dois anos atrás. “Ela não entra nos meus planos, fica de fora. Um dia a minha vida vai acabar, mas não quero, de modo algum, que até lá sofra com o peso da morte. O que eu quero”, insiste o filósofo, “é que minha morte não se intrometa na minha vida, que não a defina, para que seja sempre um apelo para viver.” (COHEN-SOLAL, 1986, pág. 659).

1.2 - Fases e momentos marcantes na história sartriana

A própria maneira com que Sartre construiu o seu pensamento filosófico nos leva a indagar acerca dos motivos que o levaram a escolher a literatura como forma de expressão. Mészáros em seu livro *A obra de sartre* (2012, pág. 36-37), escreve que tal escolha se deve ao significado do seu empreendimento como indivíduo, isto é, da existência de um “projeto fundamental” do escritor. Em diversas de suas obras há o confronto com um problema típico da modernidade: “o processo de individualização e de privatização inseparável do avanço da alienação”. Segundo o autor o ‘indivíduo acidental’ isolado de seu ‘ser universal’, deve, pois, envolver-se num projeto de grande complexidade: uma excursão para descobrir como realizar a pessoa humana ‘que há dentro dele e para todos mais’”(Mészáros, 2012, pág. 36). Sartre sendo um “indivíduo acidental” se transcendeu para arrancar a humanidade para si mesmo e para os

demais das forças da alienação social. Aprofundou seu contato com as ideias de Kierkegaard e passou a fazer várias referências ao “singular”, ou seja, ao “universal singular”. Tanto Heidegger quanto Kierkegaard contribuíram para que Sartre lançasse, em seguida ao período de sua prisão, os alicerces de sua importante obra *O ser e o nada*.

Consciente de que suas experiências pessoais não proporcionavam a base para uma totalização representativa da forma romance – devido às deficiências de suas próprias experiências, ele adota a “temporalização singular” de outra pessoa e produz o *O idiota da família*, o qual considera como “um autêntico romance”. A apreensão de uma existência singular, pois há na existência uma irreduzível singularidade, que exige modos de expressão que não se esgotam na forma de um sistema filosófico (MÉSZÁROS, 2012, p.40).

O primeiro texto teórico de Sartre foi uma carta acerca de um inquérito entre estudantes, publicada em *Les Nouvelles Littéraires* em 1929. Foi uma clara manifestação de Sartre do intercâmbio dialético entre obra e experiência, que já mostrava uma de suas características como escritor, o envolvimento num projeto de vida, o de alcançar as raízes do *ser* mediante o questionamento sobre o *Homem e natureza, mente e existência, humanidade e ideologia, bem e mal, liberdade e aventura, morte e determinismo*. É uma indicação da busca de um projeto de totalização cuja característica é a síntese e não a análise. Para Sartre o “eu” assume o primeiro plano em tudo que escreve, sua subjetividade se realça. Seu estilo está inserido nas grandes complexidades de um projeto global de totalização. De acordo com a observação de MÉSZÁROS (2012, pág. 45): “Desse modo, o movimento e o repouso, o todo e suas partes, o centro e a periferia, o primeiro plano e o plano de fundo, as determinações do passado e as antevisões do futuro convergindo sobre o presente, tudo isso ganha vida na unidade sintética de uma totalização dialética em que a subjetividade e a objetividade se fundem de maneira indissociável”. Tudo isto nos indica que a obra de um escritor traz a sua marca pessoal, e isto é muito forte em Sartre, como, por exemplo, sua forma “beligerante” de tratar os assuntos, sua subjetividade compulsiva, seu modo pessoal de se dirigir às instituições e às pessoas.

A primeira série de obras que Sartre realizou para sua busca totalizadora foi o ciclo de romances *Os caminhos da liberdade* cujos títulos são: *A idade da razão* (1945); *Sursis* (1945); *Com a morte na alma* (1949). Entretanto, Sartre abandona este projeto devido ao que chamou “dificuldades internas”. Esta obra como um todo foi um fracasso, pois era um beco sem saída, e não apresentava os “caminhos para a liberdade”. Sartre recorreu também ao teatro como uma *mediação artística* entre a realidade sensível e as determinações mais gerais do ser. Considerava o teatro como o veículo mais apropriado para mostrar o homem em ação. A filosofia, como forma discursiva, pode aplicar-se diretamente à questão fundamental do ser, enquanto que o

teatro, como forma de representação, pode aplicar-se indiretamente, mediante um “mito”, e assim chegar mais perto do âmago do ser.

No entanto, para ele a filosofia e o drama não conseguem captar todos os níveis da totalidade humana. Ele utiliza o romance para explorar a evidência dos fatos e, com sua imaginação, preencher as lacunas e chegar a uma totalização satisfatória da singularidade de um indivíduo histórico. Com esta concepção escreve sobre Flaubert.

É inegável que Sartre sempre esteve ao lado dos acontecimentos de sua época e recebeu os impactos dos eventos históricos e das transformações sociais ocorridas. Seu traço mais característico é a predominância da continuidade através de uma multiplicidade de transformações. Suas atividades chegam a ser paradoxais, pois não são apenas dominadas por continuidades, mas por descontinuidades variadas. Na obra já citada de MÉSZÁROS o itinerário do filósofo foi organizado em seis fases caracterizadas pelas obras e pelos deslocamentos e continuidades de sua problemática e de seus interesses e compromissos históricos. No que se segue nos baseamos inteiramente na proposta de periodização de Mészáros. Segundo o autor essas fases são:

1ª. fase: 1923-1940: *Os anos de inocência*. Suas primeiras obras servem apenas como interesse documental e “exercícios de redação”, sem outros interesses. Em 1923 publica um conto *L'ange du morbide* e três fragmentos de um romance perdido *Jésus la Chouette, professeur de province*. Em 1927 publica o ensaio *A teoria do Estado no pensamento francês moderno*, escreve uma carta em colaboração ao inquérito estudantil e *La legende de la vérité*. Em 1931 escreve *L'art cinématographique*, onde opõe à temporalidade ordenada e determinista da ciência à percepção do tempo pelo indivíduo como espontaneidade e acontecimento. Esta fase adquire uma nova tonalidade a partir de 1936 quando publica *A transcendência do ego* (escrita em 1934), e logo se seguem outros ensaios sobre psicologia filosófica: *Esboço para uma teoria das emoções* e *A imaginação* (1935/1936), *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação* (escrito entre 1935 e 1940). Em 1939 Sartre escreve um ensaio sobre a questão do tempo com *Sobre o som e a fúria: a temporalidade em Faulkner*. Em seguida escreve os contos *Intimidade*; *O muro*; *O quarto*; *Erostatto* e *A infância de um chefe*. Em 1938 escreve o romance que o tornaria famoso nos meios literários e intelectuais: *A náusea*. Esta fase se caracteriza inicialmente como a do “exercício” e em seguida apresenta uma tendência de busca de Sartre por um estudo da experiência individual com grande intensidade existencial, com predominância da subjetividade auto orientada. É também uma fase de ausência quase total das dimensões social e política.

2ª. fase: 1941-1945: *Os anos de heroísmo abstrato*. Fase da guerra, Sartre viveu a experiência do heroísmo, de forma abstrata, pois contempla os acontecimentos dramáticos desde a margem. Em 1943 publica *O ser e o nada*, certamente sua obra *princeps* e uma de suas obras mais conhecidas. Nela anuncia a possibilidade de uma transcendência nas categorias mais abstratas da “ontologia fenomenológica”, estruturada em torno da subjetividade. Escreve as peças *Bariona* (1941), *As moscas* (1943) e *Entre quatro paredes* (1943). Entre 1941-1944 escreve os dois primeiros volumes de *Os caminhos da liberdade*. Dois ensaios foram escritos em 1945, *À propos de l'existentialisme: mise au point* e *O existencialismo é um humanismo*, texto da conferência em que ele defendia a sua filosofia existencial da acusação de niilismo. Em seguida escreve *Mortos sem sepultura*, uma peça fracassada, obra em que o heroísmo abstrato de Sartre salta para o primeiro plano. Nesta fase destacam-se algumas continuidades importantes como a “estrutura ontológica da práxis individual” como quadro de referência que orienta inclusive os seus textos posteriores sobre moralidade.

3ª. fase: 1946-1950: *A busca da política no código da moralidade*. É uma fase de procura de uma política moralmente comprometida, mas conservando a soberania do indivíduo. Representa uma ampliação em relação aos problemas sócio históricos, sem muita atenção às realidades institucionais. Escreve *As mãos sujas* e *A engrenagem* (1948), tratando de temas políticos sob a forma de *dilemas morais* difíceis de solução. Sartre escreve diversas obras sobre o engajamento. Em 1946, *Baudelaire* e *Forjadores de mitos: os jovens dramaturgos da França*, em 1947, *A responsabilidade do escritor* e *Que é literatura?* Escreve também diversos artigos de cunho político em tons muito imperativos. Em suas atividades políticas, se associa, por algum tempo, ao RDR (Rassemblement Démocratique Révolutionnaire), que foi um movimento político efêmero. Em 1950 escreve a introdução ao *Portrait de l'aventurier*, de Roger Stéphane, fazendo um elogio a Lawrence da Arábia por viver ao máximo uma condição impossível, uma tensão intolerável de antinomias e contradições, representando o que ele pensa a respeito de moralidade como inevitável e impossível (Cf. Saint Genet, 2002, pág. 185). Nesta fase Sartre desiste do vol. IV de *Os caminhos da liberdade* e de sua *Morale*, manuscrito com mais de duas mil páginas.

4ª. fase: 1951-1956: *A busca da moralidade no código da política*. Após algumas frustrações, a preocupação com a guerra fria, a sua impotência para causar um impacto positivo através de apelos políticos-morais, Sartre faz uma busca mais espiritual. Escreve *Saint Genet* (1950-1952) e *O diabo e o bom deus* (1951). Existe a ameaça de uma auto aniquilação nuclear,

com a eliminação do agente histórico e Sartre se lança numa defesa do Movimento Mundial pela Paz escrevendo artigos e fazendo discursos sobre a paz mundial. Estabelece uma ligação com o Partido Comunista Francês. Escreve *Os comunistas e a paz* (1952-1954), o *Caso Henri Martin* (1953), a peça *Neknassov* (1955) e o roteiro cinematográfico *As bruxas de Salem* (1956). Apresenta um interesse apaixonado por aqueles que se engajam conscientemente. Sua posição política leva ao rompimento com Camus e Maurice Merleau-Ponty. Apesar de seu empenho, sua disposição de unificar os ideais morais com a realidade política não dá certo. Assim, da mesma forma que Sartre caracterizou nosso predicamento moral como “inevitável e impossível”, resumiu os dilemas de nossa condição política dizendo que a colaboração com o PC é tão necessária como impossível.

5ª. fase: 1957-1963: *a busca da dialética da história*. Após suas decepções políticas, Sartre escreve *O fantasma de Stalin* com perguntas como “por que aconteceu tudo isso?” e “quais as esperanças para o futuro?”. Em 1960 publica o primeiro volume de *Crítica da razão dialética* precedida de *Questões de método*. Apesar da promessa, Sartre abandona o segundo volume e o substitui mais tarde por uma investigação meticulosa da “individualidade singular” através da vida e obra de Flaubert. O comportamento político de Sartre assume novas posturas. Ocorre a guerra argelina e Sartre se envolve contra o perigo do fascismo, contra a tortura e a OEA. Festeja a revolução cubana e a defende de ataques. Nesta fase seu posicionamento é de um solitário defendendo causas importantes sem se filiar a algum movimento ou partido político. Faz uma autocrítica e severa acusação a toda sua geração e suas instituições “esclerosadas”. Em 1959 escreve a peça *Os sequestrados de Altona* com um exame das determinações históricas em relação à responsabilidade humana. A história é questionada com um olhar esperançoso para o futuro, mas sem nada tranquilizador no horizonte.

6ª. fase: 1963 em diante: *A descoberta do universal singular*. Em 1963 publica *As palavras*. Sartre continua com seu interesse na política, especialmente no “Terceiro Mundo”, preside as deliberações do Tribunal Russell, defende Régis Debray diante do risco de ser executado na Bolívia, condena a intervenção das tropas do Pacto de Varsóvia na Tchecoslováquia, tudo feito com muita paixão. Em maio de 1968 apoia o movimento estudantil em Paris. Apesar de tudo, mantém-se uma pessoa isolada politicamente. Por razões de solidariedade aceita assumir a direção do jornal *La Cause du Peuple* que estava sendo perseguido. Realiza um importante projeto com a obra *O idiota da família* (v. I e II, 1971, v. III, 1972).

Entre todas as fases do desenvolvimento de Sartre descritas anteriormente ocorre uma interação entre suas determinações internas e os eventos sociais e políticos da sua época. Partindo de um período de mais imobilismo antes da guerra, segue-se o drama da Segunda Guerra; depois a Guerra Fria; a vitória compartilhada contra o fascismo; a ameaça de uma devastação nuclear; a deflagração da guerra da Coreia; o novo dinamismo do Terceiro Mundo, todos, enfim, proporcionando a Sartre um amplo quadro de referências históricas e políticas. Entretanto, o caminho de Sartre é traçado segundo suas próprias percepções, pelas formas intermediárias de seu engajamento moral e político. A sequência entre as diversas fases são marcadas por abandonos e interrupções, mas revelam uma obstinada continuidade de busca fundamental. Os avanços de Sartre não invalidam os resultados anteriores, tanto no mundo da literatura como em seu pensamento filosófico. Suas tensões interiores são uma dimensão permanente de sua obra global e o impele adiante para a produção e validade duradoura de suas obras mais importantes. Sartre optou em sua trajetória, em suas obras, em ir até o limite através de uma luta intransigente e determinada. Existem duas categorias de heróis em suas obras, uma primeira é a daqueles que exploram a própria condição até o limite como Genet, Mallarmé, Nizan, Fucik, Giacometti, Hilkmét e Julien Sorel, a segunda é a dos anti-heróis que se recusam a seguir até o limite e escolhem a fuga no imaginário, na alienação, como Baudelaire e Flaubert. É significativa na obra de Sartre a presença dos dilemas e paradoxos mesmo que ele não possa apresentar as soluções. Caminhar na direção dos limites é uma condição básica para uma possível solução.

As obras de Sartre apresentam uma preocupação central com a busca do indivíduo no mundo da existência, com a primazia das práxis individuais. Procura integrar a unidade da filosofia e da literatura na busca do ser e usa em toda sua obra uma malha de termos intimamente interligados como “autenticidade, angústia, má-fé, espírito de seriedade, contingência, náusea, viscosidade, facticidade, negação, niilificação, liberdade, projeto, compromisso (engajamento), possibilidades, responsabilidade, voo, aventura, acaso, determinação, serialidade, grupo-em-fusão, temporalização, totalização, destotalização, condensação, sobredeterminação, mediação, progressão-regressão, universal-singular, irreducibilidade, e outros” (MÉSZÁROS, 2012, pág. 58). Muitos destes termos serão vistos com mais detalhes adiante com a apresentação da ontologia fenomenológica de Sartre.

1.3 – Primeiros escritos

Uma das primeiras obras de Sartre foi publicada em 1927 – um artigo sobre a teoria realista do direito em Duguit -, outra foi *A lenda da verdade*, um conto publicado em 1931, mas não são obras filosóficas. A primeira obra verdadeiramente filosófica de Sartre foi o ensaio *A transcendência do Ego*, escrita em 1934, em parte durante sua estada em Berlim para estudar a fenomenologia de Husserl. Ela foi publicada em 1936. Em seguida escreveu outras obras filosóficas, 1935/1936, *A imaginação* em 1935/36 e *O Imaginário* em 1937/1938. Concebeu uma obra intitulada *A psique*, de onde separou o *Esboço de uma teoria fenomenológica das emoções*, publicado em 1939. O *Ser e o nada*, sua mais conhecida obra, veio em seguida e foi publicada em 1943. Neste item, pretendemos fazer uma apresentação dos principais pontos da sua primeira obra filosófica *A transcendência do Ego*, por ser uma obra que representa o início do projeto filosófico de Sartre. A noção-chave da obra é a de intencionalidade. Distingue o eu da consciência e rejeita um eu habitante dela. Assim, o eu é um objeto passível de ser estudado pela consciência. A obra tem dois capítulos, o primeiro trata do eu e o “moi”, o segundo se refere à constituição do ego.

No primeiro capítulo, Sartre pergunta se para Kant o “Eu penso” acompanha todas as nossas representações. Diz que Kant não afirma a existência do “Eu penso”, mas há momentos de consciência sem “Eu”. Para elucidar a existência do “Eu” na consciência, Sartre recorre à fenomenologia de Husserl. Esta recorre à intuição como um procedimento que nos coloca em presença da “coisa”, descrevendo aquilo que aparece. Com a *epoché*, isso é, com a redução, o que se pretende é colocar entre parêntesis a atitude natural, tornando a experiência originária da consciência acessível a cada um de nós. Seguindo Husserl, Sartre diz que a consciência transcendental constitui o mundo ao aprisionar-se na consciência empírica. A consciência se define pela intencionalidade, isto é, ela se transcende a si mesma e se unifica evadindo-se. O objeto é transcendente às consciências que o apreendem. A consciência é que torna possível a unidade e a personalidade de meu “Eu”. Portanto, o “Eu” transcendental não tem razão de ser. Essa consciência é de primeiro grau ou irrefletida. Nessa consciência não existe lugar para um “Eu”. A consciência é um “fenômeno” em que “ser” e “aparecer” compõem uma unidade, leve, translúcida. Critica Husserl que com sua nova orientação tornou a consciência pesada, perdendo o caráter de existente absoluto por força da inexistência. Sartre diz que os resultados da fenomenologia tendem a ruir se o “Eu” não for um existente relativo, ou seja, um objeto para a consciência.

Afirma Sartre que o Cogito é pessoal. No “Eu Penso” há um “Eu” que pensa. O Cogito é uma operação reflexiva, ou seja, de segundo grau, uma consciência dirigida sobre a consciência. Toda consciência é consciência de alguma coisa. Mas temos três níveis de consciência: a) o primeiro grau, a consciência irrefletida; b) o segundo grau (Cogito), reflexiva; c) terceiro grau, ato tético ao segundo grau, consciência reflexiva posicional de si. O “Eu” é um existente, concreto, se dá a si mesmo como transcendente. Só aparece através de um ato reflexivo e seu conteúdo é campo para as pesquisas da fenomenologia.

Sartre diz que precisamos nos desembaraçar da teoria psicológica que afirma a presença do *Moi* em todas as consciências. O *Moi* é ato reflexivo. O refletido é sempre posto por uma consciência, então, o irrefletido supõe prioridade ontológica sobre o refletido, ele não tem necessidade do refletido para existir, a reflexão exige uma consciência de segundo grau. Somente no caso da reflexão eu posso pensar, e a reflexão “envenenar” o desejo. Isto significa que no plano irrefletido meus desejos eram puros, mas no plano da reflexão, o ponto de vista que assumi (por ex. socorrer Pedro é um ato bom) pode envenenar meus desejos.

O *Moi* aparece como ato reflexivo. O “Eu” e o *Moi* formam uma unidade e são duas faces do Ego. O “Eu” é o Ego como unidade das ações, o *Moi* é o Ego como unidade dos estados e qualidades. É uma distinção entre dois aspectos da mesma realidade. *Moi* não deve ser procurado em consciência irrefletida.

No segundo capítulo Sartre faz considerações sobre a constituição do Ego. No Ego existe uma parte imanente (consciência se constituindo) e outra transcendente (estados e ações). O estado aparece à consciência reflexiva e constitui o objeto de uma intuição. É real, mas não quer dizer que é imanente e certo. Por exemplo, o ódio que aparece ao mesmo tempo de uma repulsa, é um objeto transcendente. O ódio é real, o apreendo através da experiência, mas está fora da consciência. O ódio é um *estado* e tem um caráter de passividade. A repugnação é certa, mas o ódio é duvidoso. A relação entre o ódio e a repulsa não é lógica, é “mágica”, e é nestes termos que se deve falar da relação do eu com a consciência.

O Ego é a unidade transcendente dos estados e das ações, mas pode haver um intermediário, que é a qualidade. Qualidade é uma potencialidade que pode servir como atualização. Existe uma distinção entre a consciência e o psíquico, que é o objeto transcendente da consciência reflexiva. O Ego é psíquico e não psicofísico. O Ego nada é fora da totalidade dos estados e das ações que suporta. Ele se dá produzindo seus estados e sustenta suas qualidades. É transcendente a todos os estados que unifica. O Ego é um objeto apreendido, mas também constituído pela consciência reflexiva. Primeiro são as consciências, através delas se constituem

os estados, depois através destes o Ego. O Ego é um objeto apenas para a reflexão, é separado do mundo. É uma interioridade fechada sobre si mesma, não possui exterioridade.

O *Moi* permanece desconhecido para nós porque ele se dá como objeto. Para saber como sou devo dirigir-me aos que me conhecem e perguntar suas opiniões. Conhecer-se bem é tomar sobre si o ponto de vista de outrem, um ponto de vista que é falso. É inútil dirigir-me ao *Moi* diretamente.

Ao considerar a fenomenologia, compreende-se que o Ego é uma unidade ideal de estados, mas a maioria ausente, e uma totalidade concreta dando-se à intuição, e isto significa que o Ego é uma unidade noemática e não noética, apesar da ligação entre estas unidades. O noema tem a ver com a experiência, enquanto a noesis tem a ver com a essência. Para conhecer o Ego é preciso o olhar reflexivo sobre a experiência, mas ele sempre aparece quando não estamos olhando para ele. A experiência emana do estado. Atrás do estado, no horizonte, o Ego aparece, ele é visto de canto de olho, mas ao voltar meu olhar para ele, ele se esvai, o Ego é fugidio. O plano refletido é do domínio do psíquico, da consciência refletida, da interioridade, da intimidade, da imanência, enquanto que o plano irrefletido é do domínio do psicofísico, sem intimidade, transcendente.

Concluindo, Sartre diz que Ego é o campo transcendental purificado de sua estrutura egológica, sem vida interior. Só há consciência de objetos. As matérias do diário íntimo tornam-se representações. Falar de estado psíquico de outrem é apenas uma apreensão intuitiva.

A consciência do outro é impenetrável para mim, só posso concebê-la ao torná-la um objeto. O Ego não é proprietário da consciência, mas seu objeto, assim como nossos estados e ações. Para Sartre a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal, ela se dá na existência a cada instante, não a criamos. O *Moi* nada pode sobre esta espontaneidade. A vontade se dirige sobre os estados, sobre as coisas, mas jamais sobre a consciência.

Para Sartre esta concepção de Ego é a única refutação do solipsismo e, assim ele critica a concepção de Husserl, pois ele defende que o “Eu” permanece uma estrutura da consciência. O “Eu” transcendente participa do mundo, mas não o criou, não é um absoluto, e não tendo mais uma posição privilegiada não se dá o solipsismo. Meu “Eu” não é mais certo do que o dos outros, é apenas mais íntimo para a consciência.

Para Sartre, o *Moi* é um existente contemporâneo do mundo e tem as características do mundo. Para ele o Mundo não criou o *Moi*, o *Moi* não criou o Mundo; são dois objetos para a consciência absoluta. Essa consciência absoluta, quando purificada do “Eu”, nada tem de um *sujeito*, nem é coleção de representações: é simplesmente uma condição primeira e uma fonte absoluta de existência.

Segundo Capítulo – A Ontologia de Sartre

No desenvolvimento do primeiro capítulo mostramos como foi a trajetória de Sartre, alguns aspectos biográficos, sua vocação para a literatura e o contato com a psicologia e endossamos uma proposta de periodização de sua trajetória intelectual. Ainda jovem Sartre já manifestava certa subversão contra a autoridade. Neste contexto, gradativamente escreveu obras de ficção, desenvolveu suas teorias, sua filosofia, tomou contato com a fenomenologia e, principalmente através da dramatização, apresentou suas primeiras ideias na área da filosofia, da psicologia, ou seja, da experiência humana em geral. Mostramos também que foi marcante para Sartre a experiência da guerra.

Vimos que seus primeiros esforços filosóficos se deram a partir do ensaio *A transcendência do ego*, depois do *Esboço para uma teoria das emoções* e de *A imaginação*. Em meio a tais escritos filosóficos ele escreve *A náusea*, até que, após esta fase inicial, publica em 1943 sua obra mais conhecida *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica*, onde apresenta o resultado de suas investigações na construção de sua ontologia. Neste capítulo pretendemos apresentara ontologia de Sartre recorrendo, sobretudo, às suas próprias palavras, pois se trata de obra de difícil leitura.

Para tal empreitada utilizaremos a tradução brasileira publicada em 1997 pela Editora Vozes e eventualmente complementaremos com outras obras, incluindo algum comentador. Para se compreender melhor a ontologia de Sartre e assim chegarmos a uma síntese ou uma compreensão total do que seja esta ontologia é fundamental tomarmos contato com as diversas ideias que a compõem como, por exemplo, o ser, o fenômeno, a consciência, o ser Em-si, o ser Para-si, o nada, a angústia, a liberdade. É o que vamos fazer no desenvolvimento deste capítulo, lembrando que as eventuais separações entre estes diversos elementos têm apenas um caráter didático, pois, antes de tudo, eles estão totalmente imbricados.

2.1 – Ontologia e fenomenologia

2.1.1 -Ser e fenômeno

A apropriação da fenomenologia por Sartre foi decisiva para o desenvolvimento de sua filosofia. A partir daí Sartre publica vários ensaios filosóficos. O primeiro foi *A transcendência do ego*, até que se chegou ao *O ser e o nada*, sua obra mais conhecida. Na introdução de *O ser e o nada*, Sartre ao se referir ao *existente*, considera um progresso no

pensamento moderno a eliminação de um dualismo que opõe o seu interior ao exterior e o substitui pelo monismo do fenômeno, e diz “As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si...” (SN, pág. 15).

Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta*. Assim chegamos à ideia de fenômeno como pode ser encontrada, por exemplo, na “Fenomenologia” de Husserl ou Heidegger: o fenômeno ou o relativo-absoluto (SN, pág. 16).

Refere-se também ao dualismo do ser e do aparecer como algo que não pode encontrar legitimidade na filosofia. Outro dualismo rejeitado é o de potência e ato, pois tudo está em ato.

Por trás do ato não há nem potência, nem *hexis*, nem virtude. Recusamos a entender por “gênio”, por exemplo – no sentido em que se diz que Proust “tinha gênio” ou “era” um gênio – uma potência singular de produzir certas obras que não se esgotasse justamente na sua produção. O gênio de Proust não é nem a obra considerada isoladamente nem o poder subjetivo de produzi-la: é a obra considerada como conjunto das manifestações da pessoa. Por isso, enfim, podemos igualmente rejeitar o dualismo da aparência e da essência. A aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência (SN, pág. 16).

O ser que aparece, ou seja, a aparição, não é sustentado por nenhum existente diferente do próprio. “O ser primeiro que encontramos em nossas investigações ontológicas é, portanto, o ser da aparição” (SN, pág. 18).

O fenômeno é o que se manifesta, e o ser se manifesta a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão. Assim, deve haver um fenômeno de ser, uma aparição do ser, descritível como tal. O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea etc., e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário (SN, pág. 19).

Em um objeto encontramos sempre qualidades, características e é a partir disto que se pode determinar uma essência, mas a essência não está no objeto. “O conjunto “objeto-essência” constitui um todo organizado: a essência não está no objeto, mas é o sentido do objeto, a razão da série de aparições que o revelam” (SN, pág. 19). Para a fenomenologia o fenômeno é o que se manifesta, o que aparece, e o ser se manifesta de algum modo e dele podemos falar.

Quando se fala de fenômeno, falamos daquilo que aparece, a coisa percebida – que é o ser Em-si -, e para quem aparece, que é a consciência - o Para-si -, ou seja, algo aparece para uma consciência. Sartre busca os seus fundamentos, primeiro do fenômeno, que enquanto Em-si é outro que não a consciência, e depois busca o fundamento da consciência. Trata-se de

saber qual é o ser do Em-si, em seguida qual é o ser da consciência, ou do Para-si. Isto veremos mais adiante.

2.1.2 - Consciência

“Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem “conteúdo” (SN, pág. 22). Assim, as coisas estão fora da consciência. Seguindo Husserl, Sartre diz que este é o primeiro passo para uma filosofia.

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. Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela se esgota nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigida para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento transcendem-se, visam a mesa e nela se absorvem. Nem toda consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo), mas toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto (SN, pág. 22).

Assim, só tem sentido dizer que uma cadeira, ou qualquer outro objeto existe para mim, para uma consciência, e não que “existe em si”. A consciência existe por si, nada é causa da consciência, ela é causa de sua própria maneira de ser.

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, pág. 28).

Sartre diz que “A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é a estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por um objeto um ser que ela não é. Chamamos isso de prova ontológica... Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer um ser transcendente” (SN, pág. 34). Portanto, a consciência só aparece diante de algo, um ser existente no mundo, que é alcançado pela consciência através da transcendência, ou seja, o ser que é revelado pela consciência já existe, apesar de poder até mesmo estar ausente.

Quando se fala em consciência, não estamos falando de subjetividade. “O que se pode chamar propriamente de subjetividade é a consciência (de) consciência. Mas é preciso que

esta consciência (de ser) consciência se qualifique de algum modo, e ela só pode se qualificar como intuição reveladora, caso contrário, nada será. Ora, uma intuição reveladora pressupõe algo revelado” (SN, pág. 34). “Assim, estaria definida a *reflexão* ou consciência posicional da consciência, ou, melhor ainda, o *conhecimento da consciência*” (SN, pág. 23). E Sartre ainda acrescenta:

... a consciência reflexiva (*réflexive*) posiciona como seu objeto a consciência refletida: no ato de reflexão (*reflexion*) emito juízos sobre a consciência refletida, envergonho-me ou me orgulho dela, aceito-a ou a recuso, etc. A consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me. Ela não *conhece* minha percepção, não a *posiciona*: tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo. Em troca, esta consciência espontânea de minha percepção é *constitutiva* de minha consciência perceptiva. Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si (SN, pág. 24).

Portanto, a subjetividade, que ocorre com a reflexão, se dá após dois momentos da consciência. O primeiro é a ocorrência de uma consciência refletida. Após este momento é que ocorre a consciência reflexiva ao emitir juízos sobre a consciência refletida.

“A consciência é anterior ao nada e “se extrai” do ser. Não significa de modo algum que a consciência seja fundamento de seu ser. Ao contrário, como veremos adiante, há uma contingência plenária do ser da consciência. Queremos apenas indicar: 1º. que nada é causa da consciência; 2º. que ela é causa de sua própria maneira de ser” (SN, pág. 27). Continuando suas reflexões, Sartre reafirma que a consciência é abstrata:

... a consciência é abstrata, pois esconde uma origem ontológica no Em-si, e, reciprocamente, o fenômeno é também abstrato, já que precisa “aparecer” à consciência. O concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos. É o homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo que Heidegger, por exemplo, chama “ser-no-mundo” (SN, pág. 43).

2.1.3 – O Ser Em-si

Como já vimos, a consciência é consciência de algo, de um existente.

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. O sentido do ser do existente, na medida em que se revela à consciência, é o fenômeno de ser. Este sentido tem, por sua vez, um ser que fundamenta aquilo que se manifesta (SN, pág. 35).

Portanto, a consciência parte do existente, do ente, daquilo que é imanente (ôntico) e através da transcendência o ultrapassa para alcançar o que está além, isto é, o sentido desse ser (ontológico), que é o fenômeno de ser.

Sobre o sentido do ser, Sartre faz uma elucidação. “Que esta elucidação do sentido do ser só vale para o ser do fenômeno. Sendo radicalmente outro o ser da consciência, seu sentido exigirá uma elucidação particular a partir da revelação-revelado de outro tipo de ser, o Para-si, que definiremos adiante e se opõe ao ser Em-si do fenômeno... Que a elucidação do sentido do ser Em-si, a ser tentada, só pode ser provisória” (SN, pág. 36).

Mas continuando suas considerações sobre o ser Em-si, Sartre acrescenta.

Mas o ser não é relação a si – ele é *si*. Imanência que não pode se realizar, afirmação que não pode se afirmar, atividade que não pode agir, por estar pleno de si mesmo... Resumiremos dizendo que *o ser é em si*... De fato, o ser é opaco a si mesmo exatamente porque está pleno de si. Melhor dito, *o ser é o que é*... Em primeiro lugar, designa uma região singular do ser: a do ser Em-si (Em-soi) (SN, pág. 38).

Vimos assim que, o Em-si é pleno, maciço, não tem segredos. Ele não possui um dentro que se oponha a um fora. E Sartre continua suas considerações.

É plena positividade. Desconhece, pois, a *alteridade*; não se coloca jamais como outro a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro. É indefinidamente si mesmo e se esgota em si-lo. Desse ponto de vista, veremos mais tarde que escapa à temporalidade. Ele é, e, quando se desmorona, sequer podemos dizer que não é mais. Ou, ao menos, só uma consciência pode tomar consciência dele como já não sendo, precisamente porque essa consciência é temporal... O ser-Em-si é. Significa que o ser não pode ser derivado do possível, nem reduzido ao necessário. A necessidade concerne à ligação das proposições ideais, não à dos existentes. Um existente fenomênico, enquanto existente, jamais pode ser derivado de outro existente. É o que chamamos a contingência do ser-Em-si (SN, pág. 39).

Sartre não recorre a nenhuma teoria ou divindade que venha a justificar a existência do Em-si. O Em-si é incriado, ele é o que é para sempre, ele é contingente. Fundamentado nas teorias de Sartre, são interessantes as considerações feitas por um importante comentador brasileiro de sua obra

O Em-si também está além da negação e da afirmação, igualmente patrimônios da consciência; a afirmação é afirmação de alguma coisa e, por isso, permanece aquém da coisa. O mesmo vale para a negação.

Afirmção e negação pressupõem relação à consciência; mas o ser desconhece qualquer sentido atribuível à palavra relação: “O ser não é relação a si, ele é ele mesmo. É uma imanência que não se pode realizar, uma afirmação que não se pode afirmar, uma atividade que não pode agir, porque é empastado de si mesmo”. Este é o sentido que tem a expressão “o ser é Em-si”... O Em-si é absolutamente idêntico a si mesmo... A identidade do Em-si indica antes de tudo sua opacidade... Sendo “plena positividade”, ignora necessariamente a alteridade. O Em-si se esgota em ser o que ele é, e isso de um modo tão radical que consegue escapar à própria temporalidade (BORNHEIM, 1984, pág. 34).

Ainda em seus comentários, ele continua: “O ser permanece alheio às noções do possível e do necessário; não deriva de um possível e não se pode justificá-lo por nenhum tipo de necessidade. A possibilidade pertence à estrutura humana, e a necessidade não passa de uma noção ideal, exterior ao existente. Dessa forma, o ser-Em-si resolve-se como contingência radical”. (BORNHEIM, 1984, pág. 35). Lembrando que para Sartre o contingente é algo gratuito, não tem nenhuma definição *a priori*.

Podemos, assim, compreender o ser-Em-si como algo pleno, sem o menor vazio em seu ser, compacto, fechado, sem nenhuma possibilidade de ser algo diferente, ele é atemporal.

Sartre ainda acrescenta: “Que esta elucidação do sentido do ser só vale para o ser do fenômeno. Sendo radicalmente outro o ser da consciência, seu sentido exigirá uma elucidação particular a partir da revelação-revelado de outro tipo de ser, o Para-si, que definiremos adiante e se opõe ao ser-Em-si do fenômeno” (SN, pág. 36).

2.1.4 – O Ser Para-si, suas estruturas imediatas e o nada

Conforme observou BORNHEIM, Sartre foi bem mais extenso quando se referiu ao Para-si.

Se Sartre se mostra comedido em relação ao Em-si, torna-se prolixo quando estuda o mundo do sujeito. Realmente, o grande tema de sua obra mestra, o tema ao qual dedica suas análises mais magistrais, é o homem, ou seja, o Para-si. Já dissemos que não existe parentesco algum entre esses dois mundos: o reino das coisas define-se como totalmente outro que não o reino humano (BORNHEIM, 1984, pág. 37).

Como vimos o Em-si é o que é, nenhuma parcela de ser mantém distância em relação a si, não existe nenhuma dualidade, sua densidade é total, ele é pleno, não existe fissura por onde possa deslizar o nada. Diferentemente é o que acontece com o Para-si. “A característica da consciência, ao contrário, é ser uma descompressão de ser. Impossível, de fato, defini-la como coincidência consigo mesma” (SN, pág. 122).

Se o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena, essa adequação é a do Em-si, expressa simplesmente por: o ser é o que é. “O ser da consciência – escrevíamos na Introdução – é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser” (SN, pág. 122). No Em-si nenhuma parcela de ser mantém distância em relação a si. “Não há no Em-si uma só parcela de ser que seja distância com relação a si. Não há, no ser assim concebido, o menor esboço de dualidade: é o que queremos expressar dizendo que a densidade de ser do Em-si é infinita. É o pleno... não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada” (SN, pág. 122). Diferentemente, a consciência é ser uma descompressão de ser, não é possível defini-la com coincidência consigo mesma. Para discorrer sobre o Para-si, Sartre lança mão da noção husserliana de consciência, que define que toda consciência é consciência de alguma coisa, de algo que está fora, que dela difere (intencionalidade).

Para Sartre, a consciência é reflexo, mas enquanto reflexo, ela é refletidora, e se tentamos captá-la como refletidora, ela se desvanece e recaímos no reflexo.

Esta estrutura do reflexo-refletidor desconcertou os filósofos que quiseram explicá-la por um recurso ao infinito, seja postulando, como Spinoza, uma *idea-ideae* que requer uma *idea-ideae-ideae* etc., seja, como Hegel, definindo a reversão sobre si própria como sendo o verdadeiro infinito. Mas a introdução do infinito na consciência, além de coagular e obscurecer o fenômeno, não passa de uma teoria explicativa destinada expressamente a reduzir o ser da consciência ao ser do Em-si. A existência objetiva do reflexo-refletidor, se a aceitarmos como se dá, obriga-nos, ao contrário, a conceber um modo de ser diferente do Em-si: não uma unidade que contenha uma dualidade, nem uma síntese que transcenda e capte os momentos abstratos da tese e da antítese, mas uma dualidade que é unidade, um reflexo que é sua própria reflexão. Se, com efeito, buscamos alcançar o fenômeno total, ou seja, a unidade dessa dualidade ou consciência (de) crença, somos logo remetidos a um dos termos, e esse termo, por sua vez, nos remete à organização unitária da imanência. Mas se, ao contrário, queremos partir da dualidade como tal e postular consciência e crença como uma díade, reencontramos a *idea-ideae* de Spinoza e nos perdemos do fenômeno pré-reflexivo que queremos estudar. Porque a consciência pré-reflexiva é consciência (de) si. E o que precisa ser estudado é esta noção mesma do *si*, porque define o próprio ser da consciência (SN, pág. 124).

O *si* remete, mas ao sujeito. É uma relação do sujeito consigo mesmo, numa dualidade particular, mas o *si* não designa o ser nem como sujeito nem como predicado.

Na verdade, o *si* não pode ser apreendido como existente real: o sujeito não pode *ser* si, porque a coincidência consigo mesmo faz desaparecer o si, como vimos. Mas também não pode *não ser* si, já que o si é indicação do próprio sujeito. O *si* representa, portanto, uma

distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si*. A lei de ser do *Para-si*, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si. (SN, pág. 125).

Na verdade *presença* já indica uma dualidade, uma separação, mesmo que virtual. A presença do ser a si indica um desgarrar do ser em relação a si. E Sartre acrescenta “... o princípio de identidade pode envolver o princípio de não contradição, como observou Hegel. O ser é o que é deve poder ser o ser que não é o que não é. Mas, em primeiro lugar, esta negação, como as demais, vem à superfície do ser pela realidade humana, como demonstramos, e não por uma dialética própria do ser” (SN, pág. 126). Se é relação do ser com o que ele não é, denota uma relação do ser com o exterior. É o aparecimento da realidade humana ao ser-Em-si. Esta presença indica uma separação, uma degradação da coincidência. E Sartre acrescenta “Mas, se indagarmos agora “que é que separa o sujeito de si mesmo?”, seremos obrigados a admitir que é nada” (SN, pág. 126).

Desse modo, o Para-si deve ser seu próprio nada. O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir *à distância de si* como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada... O Para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo... O nada está sempre *em-outro-lugar*. É uma obrigação para o Para-si existir somente sob a forma de um em-outro-lugar com relação a si mesmo, existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser... Assim, o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si... Este ato perpétuo pelo qual o Em-si se degenera em presença a si é o que denominaremos ato ontológico. O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou Para-si... O nada, sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser. Sem dúvida, vem ao ser por um ser singular, que é a realidade humana (SN, pág. 127).

Em outras palavras pode-se dizer que o ato ontológico é um ato nadificador do ser. Conforme Bornheim, Sartre parte “de um plano fenomenológico que é abandonado, gradativamente, a favor da busca do fundamento... Sartre procura atingir o fundamento do Para-si. Antecipemos: esse fundamento é o nada...” (BORNHEIM, 1984, pág. 38). O que é o ser da consciência é a intencionalidade. O ser Em-si é positividade, nenhum ser pode produzir ser e nada pode chegar ao ser pelo ser, a não ser pelo nada. O nada é a possibilidade do ser que só aparece no ato absoluto que o realiza. A realidade humana é o ser que é o fundamento único do nada no coração do ser.

... o nada não pode proceder de si mesmo, pois o nada não é e só pode proceder de algo que é; mas o nada também não deriva do Em-si. Em consequência, o nada só pode vir de um ser que traga o nada dentro de si; se o nada não pode proceder do Em-si, porque este é pleno, deve vir de um ser que não seja pleno. A conclusão salta aos olhos: o nada se manifesta no mundo através daquele ser que se pergunta sobre o nada de seu próprio ser, ou que deve ser o seu próprio nada. Esse ser bizarro é o homem... (BORNHEIM, 1984, pág. 43).

Em uma dentre tantas observações de Sartre, ele afirma: “A interrogação é, portanto, por definição, um processo humano.” (SN, pág. 66).

O ser da consciência é contingente, não é necessário, é um Em-si que se nadifica em Para-si. Assim, o Para-si é o Em-si que se perde como Em-si para fundamentar-se como consciência. É a nadificação do Em-si contingente em consciência. O Em-si não fundamenta nada, só é fundamento de si ao modificar-se para o Para-si. O fundamento em geral vem ao mundo pelo Para-si. Este Em-si nadificado pelo aparecimento do fundamento ou surgimento do Para-si, permanece no âmago do Para-si como sua contingência original. A consciência é seu próprio fundamento. Segundo Sartre, “esta contingência perpetuamente evanescente em Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de *facticidade* do Para-si” (SN, pág. 132). A contingência é algo gratuito, não está determinada, não é *a priori*, enquanto que a facticidade é algo do mundo, uma situação que para Sartre se manifesta de diversas maneiras como, por exemplo, o meu lugar, meu corpo, meu passado, meus arredores, conforme veremos mais adiante. A facticidade pode apresentar restrições, mas cabe exclusivamente ao Para-si escolher o sentido da situação.

Sem a facticidade, a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma com que, na República de Platão, as almas escolhem sua condição: eu poderia me determinar a “nascer operário” ou “nascer burguês”. Mas, por outro lado, a facticidade não pode me constituir como sendo burguês ou sendo operário. Ela sequer é, propriamente falando, uma *resistência* do fato, porque eu lhe conferiria seu sentido e sua resistência ao retomá-la na infraestrutura do cogito pré-reflexivo. A facticidade é apenas uma indicação que dou a mim mesmo do ser que devo alcançar para ser o que sou (SN, pág. 133).

Continuando suas reflexões, Sartre acrescenta:

Para nós, ao contrário, a aparição do Para-si, ou acontecimento absoluto, remete certamente ao esforço de um Em-si para fundamentar-se: corresponde a uma tentativa do ser para eliminar a contingência do seu ser: mas tal tentativa resulta na nadificação do Em-si, porque o Em-si não pode fundamentar-se sem introduzir o *si*, ou remissão reflexiva e nadificadora, na identidade absoluta de seu ser, e, por conseguinte, sem converter-se em *Para-si* (SN, pág. 134).

Desta forma, o Para-si corresponde a uma destruição do Em-si, e o Em-si se nadifica e se absorve na tentativa de se fundamentar. O Em-si permanece no Para-si apenas como uma lembrança do ser, como sua presença contingente no mundo, ele se nadifica em Para-si. “Assim, a consciência não pode, de nenhuma forma, impedir-se de ser, e, todavia, é totalmente responsável pelo seu ser” (SN, pág. 134).

O Para-si não pode manter a nadificação sem se determinar como *falta de ser*. Significa que a nadificação não coincide com uma simples introdução do vazio na consciência. Não foi um ser exterior que expulsou o Em-si da consciência, mas o próprio Para-si é que se determina perpetuamente a *não ser* Em-si. Significa que só pode fundamentar-se a partir do Em-si e contra o Em-si. Deste modo, a nadificação, sendo nadificação do ser, representa a vinculação original entre o ser do Para-si e o ser do Em-si. O Em-si concreto e real acha-se inteiramente presente no âmago da consciência como aquilo que ela se determina a não ser. O cogito deve nos levar necessariamente a descobrir esta presença total e inatingível do Em-si. E, sem dúvida, o fato desta presença será a própria transcendência do Para-si... 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, pág. 135).

Só podemos falar de falta quando nos referimos à realidade humana, ou seja, o ser que se dá à intuição da realidade humana é o existente, onde falta alguma coisa. Para exemplificar, Sartre nos oferece o exemplo da lua cheia.

... se digo que a lua não está cheia e lhe falta um quarto, formulo esse juízo sobre a intuição plena de uma lua crescente. Assim, o que se dá à intuição é um Em-si que, em si mesmo, não é nem completo nem incompleto, mas é simplesmente o que é, sem relação com outros seres. Para que este Em-si seja captado como lua crescente, é necessário que uma realidade humana transcenda o dado rumo ao projeto da totalidade alcançada – no caso, o disco da lua cheia – e em seguida retorne ao dado para constituí-lo como lua crescente, ou seja, para alcançá-lo em seu ser a partir da totalidade, que se converte em seu fundamento... a lua cheia é que confere à lua crescente seu ser como crescente; o que não é determina o que é; encontra-se no ser do existente, como correlato de uma transcendência humana, o conduzir-se para fora de si rumo ao ser que ele não é, bem como a seu *sentido* (SN, pág. 136).

Um ser que é o que é de nada precisa para se completar, o Em-si não pode ser motivo de falta no Em-si. “A realidade humana é perpétuo transcender para uma coincidência consigo mesmo que jamais se dá” (SN, pág. 140).

Se o Em-si é o que é, não pode ter possíveis, ele é pleno, é completo. “O que é dado como o faltante próprio de cada Para-si e se define rigorosamente como o faltante desse Para-

si preciso e de nenhum outro é o possível do Para-si. O possível surge como fundo de nadificação do Para-si” (SN, pág. 147). Mas existe certa dificuldade de compreender este ser.

Ocorre com o possível o mesmo que com o valor: há a maior dificuldade em compreender seu ser, posto que é dado como anterior ao ser do qual é possibilidade pura e, no entanto, pelo menos enquanto possível, necessita de um ser... denominamos usualmente “possível” um acontecimento que não esteja comprometido em uma série causal existente, na qual pudesse ser precisado com certeza, e que não encerre nenhuma contradição, nem consigo mesmo, nem com o sistema considerado. Assim definido, o possível só é possível aos olhos do conhecimento, pois não estamos em condições de afirmar nem de negar o possível em questão (SN, pág. 148).

Se para o Em-si não existe possível, pois não tem falta, para o Para-si há o possível, pois nele existe falta. O Para-si é falta de coincidência consigo mesmo. “O possível é aquilo que falta ao Para-si para ser si mesmo... O possível tem o ser de uma falta, e, como tal, falta-lhe ser. O possível não é, o possível se possibilita; na exata medida em que o Para-si se faz ser...” (SN, pág. 154). Neste contexto Sartre diz “Denominaremos “Circuito da ipseidade” a relação do Para-si com o possível que ele é, e “mundo” a totalidade de ser na medida em que é atravessado pelo circuito da ipseidade” (SN, pág. 154). Em outras palavras podemos chamar o ser Para-si de ipseidade, é o movimento a algo que ele não é e almeja ser (possível). Acrescentando, a ipseidade apresenta três dimensões temporais, o futuro, o presente e o passado.

Para Sartre o nada é a origem e fundamento da negação. “para que haja negação no mundo e, por conseguinte, possamos interrogar sobre o Ser, é necessário que o Nada se dê de alguma maneira” (SN, pág. 64). Para compreendermos as negatividades é preciso que o nada seja dado no interior do ser, mas esse nada não pode ser produzido pelo ser Em-si, que, pleno de positividade, não contém o nada em sua estrutura. “Ora, o Nada *não é*. Se podemos falar dele, é porque possui somente a aparência de ser, um ser emprestado... O Nada não é, o Nada “*é tendo sido*”; o Nada não se nadifica, o Nada “*é nadificado*” (SN, pág. 65). Deve existir um ser, que não poderia ser o ser Em-si, com a propriedade de nadificar o nada, um ser pelo qual o nada venha às coisas. “...deve-se entender não um ato nadificador, que requisasse por sua vez um fundamento no ser, e sim uma característica ontológica do Ser requerido. Falta averiguar em que delicada e estranha região do Ser encontraremos o Ser que é seu próprio nada” (SN, pág. 65).

Mas, ao mesmo tempo, a interrogação emana de um interrogador que se motiva em seu ser como aquele que pergunta, desgarrando-se do ser. A interrogação é, portanto, por definição, um processo humano.

Logo, o homem se apresenta, 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, pág. 66).

Podemos agora dizer que o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo. Sartre define o ser do homem como o que condiciona a aparição do nada, como um ser que aparece como liberdade. A liberdade aparece como condição para nadificação do nada, mas não é uma propriedade da essência do ser humano.

A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do *ser* da “realidade humana”. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu “*ser-livre*”. Portanto, não se trata aqui de abordar de frente questão que só pode ser tratada exaustivamente à luz de rigorosa elucidação do ser humano; precisamos enfocar a liberdade em conexão com o problema do nada e na medida estrita em que condiciona a aparição deste (SN, pág. 68).

Agora vamos citar o que Sartre chamou de estruturas imediatas do Para-si: a) A primeira é a “presença a si”, cuja ideia é a separação ou distância. O *si* representa uma distância do sujeito em relação a si mesmo, um modo de não ser sua coincidência, isto é, de escapar à identidade. “Mas, se indagarmos agora “*que é que separa o sujeito de si mesmo?*”, seremos obrigados a admitir que é nada” (SN, pág. 126). Para-si é presença a si, e tal presença deságua na facticidade, que é a segunda estrutura imediata do Para-si; b) O homem é ser lançado no mundo, “abandonado” numa situação, e seu modo de ser resolve-se em termos de pura contingência. “Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de *facticidade* do Para-si” (SN, pág. 132). Pode-se dizer que na facticidade o homem se constrói, mas buscando um fundamento. Como o fundamento do Para-si é o nada, o homem se autofundamenta nessa impossibilidade e encontra razão de ser no ato de perseguir um fundamento. “É o que faz com que eu me apreenda ao mesmo tempo como totalmente responsável por meu ser, na medida em que sou seu fundamento, e, ao mesmo tempo, como totalmente injustificável... A facticidade é apenas uma indicação que dou a mim mesmo do ser que devo alcançar para ser o que sou” (SN, pág. 133); c) A terceira estrutura imediata do Para-si é o “valor”. Na sua elucidação, Sartre parte da falta de ser, que não pertence ao Em-si, todo positividade, mas ocorre no mundo da realidade humana, que é onde pode haver faltas.

“A realidade humana é perpétuo transcender para uma coincidência consigo mesmo que jamais se dá” (SN, pág. 140). Desta forma, a realidade humana vai rumo ao que lhe falta (esta é a origem da transcendência). “Assim, a realidade humana surge como tal em presença

de sua própria totalidade ou si enquanto falta desta totalidade. E esta totalidade não pode ser dada por natureza, pois reúne em si os caracteres incompatíveis do Em-si e do Para-si” (SN, pág. 141).

Sartre ao falar do valor o considera o ser do si. “Enquanto valor, com efeito, o valor tem ser; mas este existente normativo, enquanto realidade, não tem exatamente ser. Seu ser é ser valor, quer dizer, não ser ser” (SN, pág. 144). O valor está para além do ser. “... é pela realidade humana que o valor aparece no mundo. Mas o valor tem por sentido ser aquilo rumo ao qual um ser transcende seu ser: todo ato valorizado é arrancamento do próprio rumo a...” (SN, pág. 144).

Além disso, o valor, em seu ser, é a totalidade faltada rumo à qual um ser se faz ser. Surge para um ser, não na medida em que este é o que é, em plena contingência, mas enquanto é fundamento da própria nadificação. Neste sentido, o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é: impregna a *liberdade*. Significa que a relação entre o valor e o Para-si é de natureza muito particular: o valor é o ser que há de ser enquanto fundamento de seu nada de ser (SN, pág. 145).

Sartre acrescenta que o olhar reflexivo é o único capaz de fazer aparecer o valor.

A consciência reflexiva, de fato, posiciona a *Erlebnis* refletida em sua natureza de falta e, ao mesmo tempo, resgata o valor como sentido inalcançável do faltado. Assim, a consciência reflexiva pode ser chamada, propriamente falando, de consciência moral, uma vez que não pode surgir sem desvelar ao mesmo tempo os valores. Daí que permaneço livre, em minha consciência reflexiva, para dirigir minha atenção aos valores ou para negligenciá-los... Não é preciso concluir, todavia, que o olhar reflexivo seja o único capaz de fazer aparecer o valor, nem que, por analogia, projetamos os valores de nosso Para-si no mundo da transcendência (SN, pág. 146).

d) A quarta estrutura imediata do Para-si é a dos possíveis. Caracteriza-se como uma contrapartida da privação, da falta. Na medida em que se dá a privação no Para-si, ele reclama o possível. O que falta ao Para-si é justamente o seu possível. “... o possível indica que a realidade humana é opção em relação a seu ser... para que haja o possível faz-se necessário que a realidade humana seja outra coisa que não ela mesma, isto é, abertura a um mundo do qual o homem se conserva separado” (BORNHEIM, 1984, pág. 61). “Ocorre com o possível o mesmo que com o valor... posto que é dado como anterior ao ser do qual é possibilidade pura e, no entanto, pelo menos enquanto possível, necessita de um ser” (SN, pág. 148). O Em-si, sendo o que é, não pode ter possíveis. O possível só pode vir ao mundo por um ser que seja sua própria possibilidade. “O possível não é, o possível se possibilita; na exata medida em que o Para-si se faz ser” (SN, pág. 155).

2.2 – Ontologia e liberdade

2.2.1 – Liberdade e angústia

Sartre cita que “Kierkegaard, descrevendo a angústia antes da culpa, caracteriza-a como angústia frente à liberdade. Mas Heidegger, que, como se sabe, sofreu profundamente a influência de Kierkegaard, considera a angústia, ao contrário, como captação do nada. Duas descrições da angústia que não parecem contraditórias, mas, ao contrário, implicam-se mutuamente” (SN, pág. 72). Concordando com Kierkegaard, Sartre afirma que a angústia é angústia diante de mim mesmo, enquanto que medo é medo dos seres do mundo. Assim, medo e angústia são diferentes, pois, o medo é uma apreensão irrefletida do transcendente, enquanto que angústia é a apreensão reflexiva de si. Assim, medo se dá diante de possibilidades que não são minhas, por exemplo, ao passar perto de um buraco, escorregar numa pedra e cair nele. Entretanto, ao passar pelo mesmo local, numa atitude reflexiva, posso me projetar jogando-me no buraco ou não, estas são minhas possibilidades e diante delas experimento a angústia, pois, nada me impede de me jogar no buraco ou não, isto é, a angústia sou eu. Continuando suas observações, Sartre afirma que:

... a angústia não surgiu como prova da liberdade humana, a qual nos aparece como condição necessária à interrogação. Queríamos apenas mostrar que existe uma consciência específica de liberdade e esta consciência é angústia, em sua estrutura essencial, como consciência de liberdade (SN, pág. 77).

Se a consciência é desprovida de conteúdo, não existe nada nela que leve ao ato. Entre os motivos e o ato existe um nada que é o fundamento da liberdade que se revela na angústia. “... a partir do momento em que renunciamos à hipótese dos conteúdos de consciência, devemos admitir que não existe motivo na consciência: existe, sim, para a consciência” (SN, pág. 78).

Para Sartre, o homem apresenta um conteúdo *a priori* e histórico, que é a sua própria essência. A essência é tudo que a realidade humana apreende de si mesmo como *tendo sido* (SN, pág. 79). E como o homem acha-se sempre separado de sua essência por um nada, a liberdade frente a si é angustiante, nada a solicita ou a obstrui. “Dir-se-á que a liberdade está sendo aqui definida como estrutura permanente do ser humano” (SN, pág. 79).

Com efeito, angústia é reconhecimento de uma possibilidade como *minha possibilidade*, ou seja, constitui-se quando a consciência se vê cortada de sua essência pelo nada ou separada do futuro por sua

própria liberdade. Significa que um nada nadificador me deixa sem desculpas, e, ao mesmo tempo, que o que eu projeto como meu futuro está sempre nadificado e reduzido à categoria de mera possibilidade, porque o futuro que sou permanece fora de meu alcance. Mas convém notar que, nesses casos, fizemos uso de uma forma temporal pela qual me aguardo no futuro, “marco encontro comigo mesmo para além desta hora, dia ou mês”. A angústia é o temor de não me achar nesse encontro, o temor de sequer querer comparecer a ele (SN, pág. 80).

Sartre, nas suas explicações, dá o exemplo do livro que está escrevendo. Para que a sua liberdade venha a se angustiar com o livro que escreve, é preciso que o livro tenha uma relação com ele, isto é, que haja uma “essência” como aquilo que foi – querer escrever o livro – o livro foi meu possível, faz parte da minha essência, mas nada daquilo que fui me obriga a escrever o livro, a terminá-lo. “Na própria constituição do livro como meu possível, é preciso que capte minha liberdade como possível destruidora daquilo que sou, no presente e futuro. Ou seja, preciso situar-me no plano da reflexão” (SN, pág. 81). Quando o homem está em ação a sua consciência é consciência irrefletida.

Continuando suas considerações sobre a angústia, Sartre fala:

... 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, pág. 72).

A liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do nada que se insinua entre os motivos e o ato, existe uma estrutura ineficiente dos motivos que me leva à minha liberdade.

Daí que minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores (SN, pág. 83)

Para Sartre estamos comprometidos em um mundo de valores, a percepção angustiada de valores no meu ser por minha liberdade é algo mediatizado, algo posterior. O imediato é o mundo com seu caráter de urgência e é neste mundo que me engajo, que se dá a minha consciência irrefletida e onde nosso ser está em situação. Neste contexto, Sartre cita a angústia ética. “Da mesma forma, o que se poderia chamar de moralidade cotidiana exclui a angústia ética. Há angústia ética quando me considero em minha relação original com os valores. Estes, com efeito, são exigências que reclamam um fundamento” (SN, pág. 82).

O mundo em que me encontro é povoado de exigências e se dá no meio de projetos em realização, de um projeto inicial que elejo para mim no mundo. Entretanto, basta que minhas

expectativas de realização se distanciem de mim e que me remeta a um futuro que devo aguardar, vou descobrindo como aquele que faz com que existam valores que irão determinar minha ação.

Vou emergindo sozinho, 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: 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, pág. 84).

Na existência mundana dá-se a angústia que é a captação reflexiva da liberdade por ela mesma e neste sentido é mediação: “... surge da negação dos chamados do mundo, aparece se me desgarro do mundo em que havia me comprometido de modo a me apreender como consciência dotada de compreensão pré-ontológica de sua essência e de sentido pré-judicativo de seus possíveis” (SN, pág. 84). É na angústia que me deparo como totalmente livre e responsável pelo sentido do mundo e não tenho como evitar que este sentido do mundo provenha de mim. Entretanto, não basta passar ao plano reflexivo para achar-me em pura angústia, mas continua válido o fato de que posso adotar condutas de fuga a respeito de minha angústia, por exemplo, o determinismo psicológico.

O determinismo psicológico, antes de ser uma concepção teórica, é em primeiro lugar uma conduta de fuga, ou, se preferirmos, o fundamento de todas as condutas de fuga. É uma conduta refletida com relação à angústia; afirma existirem em nós forças antagônicas cujo tipo de existência é comparável ao das coisas; tenta suprimir os vazios que nos rodeiam, restabelecer os vínculos entre passado e presente, presente e futuro; nos provê de uma *natureza* produtora de nossos atos e converte estes mesmos atos em transcendências, dotando-as de uma inércia e uma exterioridade que atribuem seu fundamento a algo que não os próprios atos e são eminentemente tranquilizadoras por constituírem um jogo permanente de *desculpas*; nega essa transcendência da realidade humana que a faz emergir na angústia para além de sua própria essência; ao mesmo tempo, reduzindo-nos *a não ser jamais senão o que somos*, reintroduz em nós a positividade absoluta do ser-Em-si, e, assim, nos reintegra ao seio do ser (SN, pág. 85).

Mas para Sartre não posso ignorar que fujo da angústia, a fuga da angústia não passa de uma maneira de tomar consciência da angústia, mas existe um poder que nadifica a angústia. “Este poder nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto *sou angústia para dela fugir*. É o que se chama de má-fé” (SN, pág. 89). A má-fé se destina a preencher o nada que sou na minha relação comigo mesmo.

2.2.2 – Liberdade e ato

Em suas considerações sobre a liberdade, Sartre parte da ideia de ato.

... agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir 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... antes de tudo uma ação é por princípio *intencional*... Não significa, por certo, que devam ser previstas todas as consequências de um ato... (SN, pág. 536).

Para se falar de ação é suficiente que haja adequação entre intenção e resultado. “Mas, se assim há de ser, constatamos que a ação implica necessariamente como sua condição o reconhecimento de um *desideratum*, ou seja, de uma falta objetiva, ou uma *negatividade*” (SN, pág. 537).

Em sua vida cotidiana, ao viver sua situação histórica, o homem apreende sua vida como plena e não imagina que possa ser de outro modo (falta-lhe uma reflexão), por isto não age. Não é um eventual sofrimento que o leva à ação. “... 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, pág. 538). Em suas reflexões, Sartre continua “portanto, significa para a consciência a possibilidade permanente de efetuar uma ruptura com seu próprio passado, de desprender-se dele para poder considerá-lo à luz de um não ser e conferir-lhe a significação que *tem* a partir do projeto de um sentido que *não tem*” (SN, pág. 539). Não é o passado que por si só pode produzir um ato. Um ato é uma projeção do Para-si na direção daquilo que não é. Toda ação deve ser intencional e ter um fim, que se refere a um motivo. Assim, o Para-si deve conferir ao ato um motivo (móbil). Ao escapar do Em-si pela nadificação, transcendo-me rumo a mim mesmo fora de mim. “É o ato que decide seus fins e móveis, e o ato é expressão da liberdade... Mas a liberdade não tem essência. Não está submetida a qualquer necessidade lógica; dela deve-se dizer o que Heidegger disse do *Dasein* em geral: ‘Nela, a existência precede e comanda a essência’” (SN, pg. 541). Dentro da ideia de liberdade de Sartre, a existência se faz perpetuamente e se nega a resumir-se a uma definição. A liberdade é fundamento de todas as essências que o homem vai desvelando ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades. “Com efeito, sou um existente que *aprende* sua liberdade através de seus atos; mas sou também um existente cuja existência individual e única se temporaliza como liberdade” (SN, pág. 543).

Para o Para-si ser é preciso nadificar o Em-si que ele é, e esta nadificação é a própria liberdade. Através da nadificação o Para-si escapa de seu ser e de sua essência e se constitui em algo diferente daquilo que ele é. Isto nada mais é do que a constatação de que o homem é livre para se constituir sem estar preso ao que era ou a qualquer determinismo.

Estou condenado a existir para sempre Para-além de minha essência, Para além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres (SN, pág. 543).

Já vimos que Sartre é enfático em dizer que o ser que é o que é, portanto, ser pleno, não é um ser livre. A liberdade do homem leva a realidade humana a sempre se fazer em vez de ser.

O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si... para a realidade humana, ser é *escolher-se*: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa *receber* ou *aceitar*. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe. Assim a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser (SN, pág.545).

Sartre faz uma distinção entre existência mágica e existência racional. Numa reação emocional posso sentir medo ou até desfalecer com a intenção de suprimir o perigo suprimindo a consciência do perigo. Trata-se de uma conduta mágica que revela satisfações simbólicas de nossos desejos. Contrariamente, a conduta voluntária e racional rejeita o mágico e empenha-se em determinar os instrumentos que permitam resolver os problemas, adentrando num mundo técnico. Apesar das diferenças existentes nestas duas visões de mundo, Sartre fala que “é preciso, pois, que o Para-si, em seu projeto, escolha ser aquele pelo qual o mundo se revele como mágico ou racional, ou seja, aquele que deve, como livre projeto de si, dar a si a existência mágica ou a existência racional. O Para-si é *responsável* tanto por uma quanto por outra, porque ele só pode “ser” caso tenha se escolhido” (SN, pág. 550). Isto significa que em todas as minhas maneiras de ser se manifesta igualmente a liberdade, todas são maneiras de ser meu próprio nada. Se me escolhi medroso é porque coloquei minha liberdade em meu medo; se me escolhi voluntário e corajoso é porque coloquei minha liberdade em minha coragem. Todas as minhas maneiras de ser manifestam a minha liberdade, todas manifestam meu próprio nada. Em relação aos motivos de uma escolha, Sartre faz algumas considerações.

Considera-se comumente como *motivo* a razão de um ato, ou seja, o conjunto das considerações racionais que o justificam... Observe-se aqui que o motivo se caracteriza como uma apreciação objetiva da situação... Todavia, esta apreciação objetiva só pode ser feita à luz de um fim pressuposto e nos limites de um projeto do Para-si rumo a este fim... Portanto, denominaremos *motivo* a captação objetiva de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de certo fim, como apta a servir de meio para alcançar este fim (SN, pág. 551).

Como já visto, a liberdade se identifica com o ser do Para-si e a realidade humana é livre, pois tem de ser seu próprio nada. Esse nada existe em várias funções:

... primeiro, temporalizando-se, ou seja, sendo sempre à distância de si mesmo, o que significa que não pode deixar-se determinar jamais por seu passado... segundo, surgindo como consciência de algo e (de) si mesmo, ou seja, sendo presença a si e não apenas si, o que subentende que nada existe na consciência que não seja consciência de existir, e que, em consequência, nada exterior à consciência pode motivá-la; por último, sendo transcendência, ou seja, não algo que *primeiramente* seja para colocar-se *depois* em relação como tal ou qual fim, mas, ao contrário, um ser que é originariamente projeto, ou seja, que se define por seu fim (SN, pág. 559).

Assim, Sartre chega à ideia de “existente livre”, ou seja, um existente que, como consciência, está separado de todos os outros, que decide sobre seu passado à luz de um futuro, que se faz anunciar o que é por outra coisa que não ele, ou seja, por um fim por ele projetado e que ele não é. “Mas isso não significa que possa ser um ato *qualquer*, ou mesmo que seja imprevisível... Para a opinião corrente, ser livre não significa apenas escolher-se. A escolha é livre se for de tal ordem que houvesse podido ser outra” (SN, pág. 560).

É através de uma consciência reflexiva (Para-si reflexivo) que se confere valor a um ato. “Assim encontramos o ato fundamental de liberdade; e é este ato que confere seu sentido à ação em particular que levo em consideração em dado momento: este ato constantemente renovado não se distingue de meu ser, é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo descoberta do mundo... É preciso ser consciente para escolher, e é preciso escolher para ser consciente. Escolha e consciência são uma só e mesma coisa” (SN, pág. 569). Sartre acrescenta que “Escolhemos o mundo – não em sua contextura Em-si, mas em sua significação - escolhendo a nós mesmos. Pois a negação interna, pela qual, ao negar que somos o mundo, fazemo-lo aparecer enquanto mundo, só pode existir se for ao mesmo tempo projeção rumo a um possível” (SN, pág. 571). E continua...

Assim, temos plenamente consciência da escolha que somos... esta consciência se traduz pelo duplo “sentimento” da angústia e da responsabilidade. Angústia, desamparo, responsabilidade, seja em surdina, seja em plena força, constituem, com efeito, a *qualidade* de

nossa consciência na medida em que esta é pura e simples liberdade (SN, pág. 571).

Para uma melhor compreensão do que acontece com nossas escolhas, segundo Sartre, apresentaremos alguns elementos que, antes de constituírem partes de uma análise, fazem parte de um processo global de nossas relações com o mundo.

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: anunciamos a nós mesmos o eu somos por meio do porvir e sem domínio sobre este porvir que permanece sempre *possível*, sem passar jamais à categoria de *real*. Assim, estamos perpetuamente submetidos à *ameaça* da nadificação de nossa atual escolha, perpetuamente submetidos à ameaça de nos escolhermos – e, em consequência, nos tornarmos – outros que não este que somos (SN, pág. 573).

Como não existe qualquer motivo para que nossa escolha seja desprezada por outra posterior, é ela própria que cria os motivos e significados que nos leva às ações. Ela também é uma ameaça permanente à nossa existência devido a mudanças imprevisíveis e incompreensíveis. “Escolher-nos é nadificar-nos, ou seja, fazer com que um futuro venha a nos anunciar o que somos, conferindo um sentido ao nosso passado... Assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem uma única e mesma coisa” (SN, pág. 574).

Desta forma, Sartre considera que toda escolha apresenta um significado e é fruto da nossa liberdade. Mas isto não significa que toda escolha é realizada com alegria. A escolha pode ser feita com resignação, mal-estar, por uma fuga ou se realizar na má-fé.

... qualquer que seja nosso ser, é escolha: e depende de nós escolher-nos como “ilustres” e “nobres”, ou “inferiores” e “humilhados” ... Não se trata de dados desprovidos de significação: aquele que se realiza como humilhado se constitui, com isso, como um *meio* de alcançar certos fins... a um instrumento destinado a nos desembaraçar da existência-Para-si... de nos livrar-nos de nossa angustiante liberdade em proveito dos outros; nosso projeto pode ser o de tornar nosso ser-Para-si inteiramente absorvido por nosso ser-Para-outro (SN, pág. 581).

Com este estudo sobre a liberdade, Sartre apresenta a sua compreensão ontológica da liberdade, cujos resultados são:

1º.) um primeiro olhar sobre a realidade humana nos ensina que, para ela, ser se reduz a fazer... A única consideração empírica do ser-humano mostra-o como uma unidade organizada de condutas ou “comportamentos”... a percepção jamais é concebida fora de uma atitude com relação ao mundo... Assim, a realidade humana não é

primeiro para agir depois; mas sim que, para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser. 2º.) Mas, se a realidade humana é ação, isso significa, evidentemente, que sua determinação à ação é, ela mesma, ação... A existência do ato implica a sua autonomia. 3º.) Além disso, se o ato não for puro *movimento*, deve definir-se por uma *intenção*. Como quer que se considere esta intenção, só pode ser um transcender do dado rumo a um resultado a obter... Se a tendência, ou ato, deve ser interpretado pelo seu fim, é porque a intenção tem por estrutura *posicionar* seu fim fora de si. Assim, a intenção se faz ser escolhendo o fim que a anuncia. 4º.) Sendo a intenção escolha do fim e revelando-se o mundo através de nossas condutas, é a escolha intencional do fim que revela o mundo, e o mundo se revela dessa ou daquela maneira (em tal ou qual ordem) segundo o fim escolhido. 5º.) Se o dado não pode explicar a intenção, é necessário que esta, por seu próprio surgimento, realize uma ruptura com o dado, seja este qual for. Não poderia ser de outro modo, senão teríamos uma plenitude presente sucedendo, em continuidade, outra plenitude presente, e não poderíamos prefigurar o devir... A realidade humana, sendo ato, só pode ser concebida enquanto ruptura com o dado, em seu ser. Ela é o ser que faz com que *haja* algo dado ao romper com este e iluminá-lo à luz do ainda-não-existente. 6º.)... a consciência é pura e simples negação do dado, existe como desengajamento de certo dado existente e como engajamento no rumo de certo fim ainda não existente... Para não ser um dado, é preciso que o Para-si se constitua perpetuamente como uma tomada de distância em relação a si, ou seja, abandone-se atrás de si enquanto *datum* que já não é mais... o Para-si é livre e pode fazer com que haja um mundo, porque é o *ser que tem-de-ser o que era à luz daquilo que será*. 7º.) ... a liberdade é *escolha* de seu ser, mas não *fundamento* de seu ser... é perpétua fuga à contingência, é interiorização, nadificação e subjetivação da contingência, a qual, assim modificada, penetra integralmente na gratuidade da escolha. 8º.) O projeto livre é fundamental, porque é meu ser... o projeto fundamental que sou é um projeto que não concerne às minhas relações com tal ou qual objeto em particular do mundo, mas sim a meu ser-no-mundo em totalidade... Sendo a liberdade ser-sem-apoio e sem-trampolim, o projeto, para ser, deve ser constantemente renovado... Nossos projetos particulares, concernentes à realização no mundo de um fim em particular, integram-se no projeto global que somos (SN, pág. 586/592).

Após estas descrições da liberdade do Para-si, é importante examinar a relação da liberdade com seu “reverso”, isto é, com a facticidade, com a situação, o que será feito em seguida.

2.2.3 – Liberdade e facticidade

De acordo com o senso comum às vezes somos considerados como livres, às vezes como cercados por determinismos. A ciência parece confirmar a ausência de liberdade e desvendar as forças que determinam as condutas humanas. Parece que o homem é feito pelo

clima, pela raça, pela hereditariedade, pelo horóscopo, pelas circunstâncias da infância etc. Mas tais argumentos não são aceitos pelos adeptos da liberdade humana. “Assim, ainda que as coisas em bruto (que Heidegger denomina “existentes em bruto”) possam desde a origem limitar nossa liberdade de ação, é nossa liberdade mesmo que deve constituir previamente a moldura, a técnica e os fins em relação aos quais as coisas irão manifestar-se como limites” (SN, pág. 594). Sartre esclarece a diferença entre liberdade de acordo com o senso comum do conceito técnico-filosófico.

A discussão que opõe o senso comum aos filósofos provém de um mal-entendido: o conceito empírico e popular de “liberdade”, produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivale à “faculdade de obter os fins escolhidos”. O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha. É preciso observar, contudo, que a escolha, sendo idêntica ao fazer, pressupõe um começo de realização, de modo a se distinguir do sonho e do desejo “(SN, pág. 595).

O ser livre se manifesta na realização de seus projetos. Para a liberdade acontecer é necessário que o Para-si se anuncie como um fim, como algo que não é real, mas sim, como ainda inexistente. Entretanto, o que nos separa deste algo ainda não existente é o conjunto de reais que existem, ou os “Em-si”. Estes são os limites que nos cercam, os quais são indispensáveis à liberdade, isto é, longe de ser uma ameaça, só fazem anunciar a liberdade do Para-si. A liberdade do Para-si só tem sentido num mundo de resistências.

“Portanto, se definimos a liberdade como escapar ao dado, ao fato, há um *fato* do escapar ao fato. É a facticidade da liberdade” (SN, pág. 597). A liberdade parte da constatação de uma situação de impedimento qualquer que, apesar disto, esta situação não me constrange e me deixa livre para fazer minhas escolhas. É um escapar-se do próprio ser, a nadificação deste ser. “Portanto, é somente no e pelo livre surgimento de uma liberdade que o mundo desenvolve e revela as resistências que podem tornar irrealizável o fim projetado. O homem só encontra obstáculo no campo de sua liberdade... Aquilo que é obstáculo para mim, com efeito, não o será para outro. Não há obstáculo absoluto...” (SN, pág. 601). Os obstáculos só aparecem na realidade do mundo e se manifestam de diversas maneiras.

Assim, começamos a entrever o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em situação, e não há situação a não ser pela liberdade. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só tem sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é (SN, pág. 602).

Existem diversas situações constituindo obstáculos para a liberdade, que nem sempre elas aparecem sozinhas. As diversas situações apontadas por Sartre são: a) meu lugar, que é naturalmente o lugar que habito, meu país, minha cidade, onde nasci, os objetos que me aparecem, a casa onde vivo, os móveis. O lugar se define pela ordem espacial e pelos “istos” que me são revelados tendo o mundo como fundo. Ao nascer recebo meu lugar que devo ocupar. Portanto, é através da realidade humana que existe lugar e espaço. O lugar existe sem a minha escolha, sem necessidade, é a facticidade da minha existência. “... a facticidade é a única realidade que a liberdade pode descobrir, a única que ela pode nadificar pelo posicionamento de um fim. Porque, se o fim pode iluminar a situação, é pelo fato de ser constituído como modificação projetada desta situação. O lugar aparece a partir das mudanças que projeto” (SN, pág. 607). Tudo que está na situação, todos os seus objetos, tudo que constitui a facticidade, são restrições à liberdade. Mas liberdade só existe por que há restrições, e porque há restrições é que eu tenho que fazer escolhas, portanto, liberdade é escolha; b) meu passado, que é irremediável, nos infesta à distância, ele é o que é.

Aquilo que é, portanto, só adquire sentido quando *transcendido* rumo ao porvir. Aquilo que é, portanto, é o passado. Vemos que o passado é indispensável à escolha do porvir, a título de “aquilo que deve ser mudado”, e, conseqüentemente, e ao mesmo tempo, como nenhum livre transcender poderia efetuar-se exceto a partir de um passado – e também como, por outro lado, esta *natureza* mesmo de passado advém ao passado a partir da escolha original de um futuro. Em particular, o caráter irremediável chega ao passado a partir de minha própria escolha do futuro: se o passado é aquilo a partir do qual concebo e projeto um novo estado de coisas no futuro, então esse passado, em si mesmo, é aquilo que é *abandonado em seu lugar*, aquilo que, por conseguinte, acha-se fora de toda perspectiva de mudança; assim, para que o futuro seja realizável, é preciso que o passado seja irremediável (SN, pág. 611).

Existo e tenho um passado e é necessário mantê-lo em existência pelo nosso projeto rumo ao futuro. Isto faz parte da estrutura da liberdade que deve ser nadificação do ser que ela é. A significação do meu passado depende exclusivamente de mim e tem a ver com o projeto fundamental que sou, isto é, a premência do passado vem do futuro. “É o futuro que decide se o passado está vivo ou morto” (SN, pág. 613). “Isso porque a única força do passado lhe vem do futuro: qualquer que seja a maneira como vivo ou avalio meu passado, só posso fazê-lo à luz de um projeto de mim sobre o futuro” (SN, pág. 614). É a unidade de meu projeto que organiza as camadas de preteridade fazendo com que haja um passado vivo ou semimorto, sobrevivências, ambiguidades ou antinomias. “O projeto atual, portanto, determina se um período definido do passado está em continuidade com o presente ou é um fragmento

descontínuo do qual emergimos e que se distancia” (SN, pág. 615). O sentido do passado está perpetuamente em suspenso. Meu passado é uma proposição que espera ratificação, é no futuro que apreciamos nosso passado; c) meus arredores, pois ao ocupar meu lugar eu descubro meus arredores que são as coisas, objetos e utensílios que me circundam. Mas tudo isto pode ser mudado pelos outros sem o meu envolvimento. Mudando de lugar, mudo também meus arredores. É natural que meus arredores podem causar dificuldades, resistências. Nos arredores podemos encontrar uma tempestade imprevista, o sol, a chuva, um buraco, um acidente qualquer, mas a impossibilidade de prosseguir na minha direção deve ser livremente constituída. A impossibilidade vem às coisas pela nossa livre renúncia, e não, ao contrário, a renúncia sendo determinada pela impossibilidade. “A liberdade, portanto, encerra a existência de arredores a modificar: obstáculos a transpor, ferramentas a utilizar. Por certo, é a liberdade que os revela como obstáculos, mas, por sua livre escolha, não pode fazer mais do que interpretar o *sentido* de seu ser. É necessário que estejam simplesmente aí, em bruto, para que haja liberdade” (SN, pág.622); d) meu próximo, pois é um fato que pertenço a um mundo habitado e isto me remete ao fato da presença do “outro” no mundo. A facticidade nos mostra que a minha aparição se dá num mundo já constituído que se revela a mim com um sentido que foi definido sem a minha participação. O Para-si surge em um mundo que é mundo para outros Para-sis, e é neste mundo que o Para-si deve ser livre, que ele deve escolher-se.

Todavia, a existência do Outro traz um limite de fato à minha liberdade. Com efeito, pelo surgimento do Outro, aparecem certas determinações que eu *sou* sem tê-las escolhido. Eis-me, com efeito, judeu ou ariano, bonito ou feio, maneta etc. tudo isso, eu o sou para o Outro, sem esperanças de apreender o sentido que tenho do lado de fora, nem, por razão maior, de modificá-lo. Somente a linguagem irá me ensinar aquilo que sou, e, ainda assim, sempre como objeto de uma intenção vazia: a intuição disso jamais deixará de me ser negada. Se minha raça ou meu aspecto físico não fossem mais do que uma imagem no Outro ou a opinião do Outro a meu respeito, logo resolveríamos a questão; mas vimos que se trata de caracteres objetivos que me definem em meu ser-Para-Outro; a partir do momento em que outra liberdade que não a minha surge frente a mim, começo a existir em uma nova dimensão de ser... (SN, pág. 642).

Sartre reconhece que existe um limite real à nossa liberdade, uma maneira de ser que nos é imposta sem que nossa liberdade constitua seu fundamento. “Mas deve-se entender o seguinte: o limite imposto não provém da ação dos outros” (SN, pág. 643). O limite só tem sentido pela minha livre escolha. A existência do “outro” me leva a constatar uma situação que tem um lado de fora, que não posso agir diretamente sobre ele. Isto é um limite à minha liberdade pela simples existência do outro. A minha liberdade encontra seus limites na

existência da liberdade do outro. A exterioridade da situação é uma alienação que me escapa. Ao experimentar esta alienação, ao mesmo tempo reconheço o outro como transcendência. “E este reconhecimento, como vimos, não teria sentido algum se não fosse *livre* reconhecimento da liberdade do Outro. Por este livre reconhecimento do Outro através da experiência de minha alienação, *assumo* meu ser-Para-outro, qualquer que possa ser, e o *assumo* precisamente por que é meu traço de união com o outro” (SN, pág. 645).

Existe em mim uma série de características como raça, aspectos físicos etc. que tem uma significação para o outro, mas tais significações só podem ser para mim caso eu as escolha. Pela minha liberdade eu só posso ser se me escolher como tal; e) e, finalmente, a minha morte, pois a morte é o final da vida humana, é o último fenômeno da vida. A morte é o fenômeno de minha vida, que é única, que não recomeça, que não permite uma segunda chance a uma vida humana. Assim como sou responsável pela minha vida, sou também responsável por minha morte. A morte é a “única coisa que ninguém pode fazer por mim” (SN, pág. 654). Não é possível esperar pela minha morte. Não existe morte só por velhice, ela sempre pode surpreender antes do tempo aqueles que a esperam para uma data. Para Sartre somente por cegueira ou má-fé podemos esperar uma morte por velhice, mas ela não é minha possibilidade.

Assim, esta perpétua aparição do acaso no âmago de meus projetos não pode ser captada como *minha possibilidade*, mas sim, ao contrário, como *nadificação* de todas as minhas *possibilidades*, *nadificação* essa que *já não mais faz parte de minhas possibilidades*. Logo, a morte não é *minha* possibilidade de não mais realizar presença no mundo, mas *uma nadificação sempre possível de meus possíveis e que está fora de meus possíveis*. (SN, pág. 658).

A morte é um limite e suprime da vida toda significação. Com a morte, toda significação do Para-si só existe para-outro. O Para-si é um ser em situação. O Para-si é o ser que sempre exige um depois, logo não há lugar para a morte no Para-si. E Sartre acrescenta sobre a morte que “longe de ser minha possibilidade própria, é *um fato contingente* que, enquanto tal, escapa-me por princípio e pertence originariamente à minha facticidade... No fundo, não se distingue em absoluto do nascimento, e é tal identidade entre nascimento e morte que denominamos facticidade” (SN, pág. 668). A morte está para-além da minha subjetividade, pois na minha subjetividade não ocorre a morte.

Assim, as descrições destas diversas situações para Sartre servem para definir melhor o ser-Em-situação que caracteriza o Para-si, que é responsável por seu ser, mas sem ser fundamento de seu ser.

1º.) Sou um existente *no meio* de outros existentes. Mas não posso “realizar” esta existência no meio de outros, não posso captar como *objetos* os existentes que me circundam, nem captar a mim mesmo como existente *circundado*, nem sequer dar um sentido a esta noção de “*no meio de*”, salvo se escolho a mim mesmo, não em meu ser, mas em minha maneira de ser... eis o que denominamos a *situação*. 2º.) Quem diz situação diz, portanto, “posição apreendida pelo Para-si que está em situação... A situação não poderia ser *subjetiva*, pois não é nem a soma nem a unidade das impressões que as coisas nos causam... Mas tampouco a situação poderia ser *objetiva*, no sentido de que seria algo puramente dado que o sujeito constataste sem estar comprometido de modo algum no sistema assim constituído... Se a situação não é subjetiva nem objetiva, é porque não constitui um *conhecimento* nem sequer uma compreensão afetiva do estado do mundo por um sujeito; mas sim uma *relação de ser* entre um Para-si e o Em-si por ele nadificado... É a total facticidade, a contingência absoluta do mundo, de meu nascimento, de meu lugar, de meu passado, de meus arredores, do “fato” de meu próximo – e é minha liberdade sem limites enquanto aquilo que faz com que haja para mim uma facticidade... 3º.) Se o Para-si nada mais é do que a situação, daí resulta que o ser-Em-situação define a realidade-humana, dando conta tanto de seu *ser-aí* como de seu *ser-Para-além*... a situação do escravo é incomparável à do senhor... não há qualquer ponto de vista absoluto que se possa adotar para comparar situações diferentes; cada pessoa só realiza uma situação: *a sua*. 4º.)... a situação apresenta-se eminentemente concreta... A concretude da situação se traduz, em particular, pelo fato de que a Para-si *jamaiz* busca fins fundamentais abstratos e universais... O Para-si não surge com um fim *totalmente dado*. Mas, ao “fazer” a situação, ele “se faz”, e inversamente. 5º.) Assim como não é objetiva nem subjetiva, a situação não poderia ser considerada o livre efeito de uma liberdade, ou o conjunto de coerções padecidas por mim; provém da iluminação da coerção pela liberdade, que lhe confere seu sentido de coerção... 6º.) O Para-si é temporalização: significa que ele *não é*; ele “se faz”... Com efeito, a livre perseverança em um único projeto não subentende permanência alguma; muito ao contrário, é uma perpétua renovação de meu comprometimento, como vimos... Por fim, vimos que são sempre previsíveis desorganizações internas da situação devido a mudanças autônomas dos arredores. Tais mudanças *jamaiz* podem *provocar* uma mudança no meu projeto, mas podem, sobre o fundamento de minha liberdade, levar a uma simplificação ou uma complicação da situação... Com efeito, nada mais sou senão o projeto de mim mesmo Para-além de uma situação determinada, e esse projeto me pré-esboça a partir da situação concreta, assim como, além disso, ilumina a situação a partir da minha escolha (SN, pág. 671/677).

Assim, o Para-si vai se fazendo apesar dos limites da situação e da facticidade, e esta situação e facticidade, pelos quais o Para-si não é responsável, onde se localiza o Em-si, é constantemente iluminada pelo “olhar” do Para-si, que faz suas escolhas de acordo com o sentido que lhe é próprio.

Terceiro capítulo: Ética e liberdade

No percurso de sua existência, Sartre foi desenvolvendo um sistema filosófico próprio baseado nos pressupostos ontológicos de sua filosofia existencial, os quais foram apresentados em sua obra de maior envergadura *O ser e o nada*. No segundo capítulo desta dissertação traçamos em linhas gerais tais pressupostos, ou seja, a sua ontologia. Pretendemos neste terceiro capítulo mostrar alguns desdobramentos da ontologia de Sartre e suas repercussões na vida prática do homem, isto é, como ela se desenvolve no dia-a-dia das pessoas e apresentar como ocorre a liberdade neste contexto. Para isto vamos apresentar algumas noções básicas da filosofia da existência que seriam relevantes para o projeto de uma ética, que foi anunciado pelo filósofo no final de *O ser e o nada*. São noções tais como: projeto, escolha, responsabilidade, vontade, ato, subjetividade, o outro, valor, má-fé, transcendência, etc., enfim, tudo o que pode nos levar a compreender quais seriam as perspectivas acerca da ética e da moral em Sartre.

O impacto de *O ser e o nada* foi muito significativo e a obra suscitou tanto a aceitação entusiástica, e que chegou a se transformar em modismo no segundo pós-guerra, como também críticas severas. Após a publicação desta obra, Sartre procura responder a algumas destas críticas, além de dar maiores explicações sobre o significado de seu sistema filosófico. No outubro de 1945, através da conferência *O existencialismo é um humanismo*, ele responde a tais críticas, principalmente àquelas dos cristãos e marxistas. A conferência, de grande repercussão, publicada em 1946, se torna presente em quase todos os manuais de filosofia para definir o existencialismo.

Mas o homem é um encontrar-se já no mundo, um surgir espontâneo e contemporâneo ao mundo. Não há natureza humana *a priori*. Dado, como existência, o homem só adquire uma essência depois de existir, *a posteriori*. Como a adquire? Através de seus atos. É, portanto, totalmente livre: nenhuma natureza original o determina para nada. O homem, diz Sartre, é apenas o que ele faz de si próprio. Sartre expõe, então, os nossos conhecidos conceitos de projeto e escolha. O objetivo principal da conferência, entretanto, é extrair as consequências morais dessas verdades. Se sou totalmente livre, sou totalmente responsável. Não tenho desculpas para nenhum dos meus atos. Essa responsabilidade é tanto mais grave, porque ao me escolher, escolho implicitamente todos os homens. Isto é, ao me definir como homem, defino também o que é para mim o humano em geral (MACIEL, 1980, pág. 124).

Pode-se dizer que houve em Sartre um avanço na elucidação de sua perspectiva ética com *O existencialismo é um humanismo* em relação ao *O ser e o nada*, avanço também motivado pela experiência da guerra e da resistência. Já no início de sua conferência, Sartre faz algumas considerações sobre a moral: “E do lado cristão, censuram-nos por negarmos a realidade e o lado

sério dos empreendimentos humanos, visto que, se suprirmos os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, só nos resta a estrita gratuidade, podendo assim cada qual fazer o que lhe apetece, e não podendo, pois, do seu ponto de vista, condenar os pontos de vista e os atos dos outros” (EH, pág. 09). Defende que o existencialismo é uma doutrina que viabiliza a vida humana, e que toda verdade e toda ação exigem um meio e uma subjetividade humana.

Corroborando com Sartre, Leopoldo e Silva (LS) através de sua obra *Ética e literatura em Sartre* apresenta-nos muitos esclarecimentos sobre o humanismo e a ética de Sartre, onde diz: “o homem é o ser em que o próprio ser está em questão... sua definição não pode ser tomada nem como o começo nem como o fim da filosofia... é uma totalidade nunca acabada... o existencialismo sartreano entende que a *realidade* a ser investigada pela filosofia diz respeito, em tudo e por tudo, ao homem” (LS, pág. 14). Sartre enfatiza em sua filosofia que a *realidade é humana*, isto é, a realidade é apreendida no âmbito da consciência e da historicidade humanas.

O processo de historicidade pelo qual o homem elabora sua existência e torna-se o que vier a ser é uma *realização* em sentido próprio: a tarefa de tornar-se realidade como existência histórica. Portanto, quando associamos as duas afirmações mencionadas, a anterioridade da existência e a permanência da questão humana para o homem, o que ressalta é a ação, e, antes de mais nada, a ação do homem sobre si mesmo. Pois quaisquer que sejam as ações ditas exteriores, aquelas que se efetivam em relação à natureza e aos outros, será sempre sobre si mesmo que o homem estará agindo, até porque todas as ações estão impregnadas de historicidade, isto é, de deliberação e de projeto. Isso justifica, ao menos de modo preliminar, o lugar da ética no pensamento de Sartre. E esse lugar não é um capítulo determinado de seu pensamento porque o projeto de pensar a ordem humana é em si mesmo ético. Daí por que talvez se possa dizer que não há uma só afirmação em toda a obra de Sartre que não possua ressonância ética. A ética configura a base intencional de tudo que ele escreveu (LS, pág. 15).

O que torna a ação humana histórica é que ela é mediada e constituída pela liberdade. “É essa relação entre ação histórica e liberdade que constitui o núcleo ético da existência. É porque todas as ações envolvem opções livres, isto é, instituição de valor a cada escolha realizada, que a ação histórica está sempre revestida de um compromisso ético” (LS, pág. 16).

Para a elucidação do seu sistema filosófico, Sartre parte da noção de projeto. Projeto para Sartre só pode ser visto dentro do contexto da liberdade, como veremos adiante.

3.1– Projeto e liberdade

Para se compreender a noção de projeto em Sartre deve-se fazer uma extensa pesquisa em suas obras, principalmente em *O ser e o nada*, pois esta noção não se encontra em um capítulo

específico. Isto nos parece compreensível uma vez que para Sartre a noção de projeto está relacionada a vários elementos de sua ontologia, a várias noções essenciais para a compreensão da existência humana. A ideia de projeto se articula em *O ser e o nada* com muitas outras noções como: ato, escolha, motivo, fim, sentido, Para-si, transcendência, liberdade, nadificação do Em-si, fazer-se etc.

... agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir 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. Mas ainda não é isso o que nos importa. Com efeito, convém observar, antes de tudo, que uma ação é por princípio *intencional* (SN, pág. 536).

Para exemplificar, Sartre cita o seguinte caso: “O fumante desastrado, que por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora não *agiu*. Ao contrário, o operário que, encarregado de dinamitar uma pedreira, obedeceu às ordens dadas, agiu quando provocou a explosão prevista: sabia, com efeito, o que fazia, ou, se preferirmos, realizava intencionalmente um projeto consciente” (SN, pág. 536). Assim, o ato deve ser intencional, a pessoa deve saber o que faz, mas isto não significa que devam ser previstas todas as consequências do ato. “A adequação do resultado à intenção é aqui suficiente para que possamos falar de ação” (SN, pág. 536). Sartre continua com suas elucidações sobre a noção de projeto e cita mais um exemplo, o do sofrimento. Para que o sofrimento leve a uma ação no sentido de aliviá-lo, é necessário que o sofrimento tenha um valor, isto é, que seja intolerável. “Portanto, esse sofrimento não poderia ser por si mesmo um *móvil* para seus atos. Exatamente o contrário: é ao fazer o projeto de modificá-lo que o sofrimento lhe parecerá intolerável” (SN, pág. 538). Com isto Sartre quer dizer que ao se fazer uma reflexão sobre o sofrimento de modo a torná-lo intolerável, é que eu posso realizar um projeto para modificá-lo. “Mas ele não retrata seus sofrimentos como intoleráveis: acomoda-se a eles, não por resignação, mas por lhe faltarem cultura e reflexão necessárias a fazê-lo conceber um estado social em que tais sofrimentos não existam. Consequentemente, *não age*... ele sofre, sem levar seu sofrimento em consideração ou conferir-lhe valor” (SN, pág. 538). E prossegue, “pois 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, pág. 539). Desse modo, o projeto se dá a partir do Para-si no rumo ao “nada”, no rumo da nadificação daquilo que é – Em-si – que sendo plena positividade, não determina o que não é (no caso, aquilo que não é sofrimento). “Portanto, significa para a consciência a possibilidade permanente de efetuar uma ruptura com seu próprio passado, de desprender-se dele para poder

considerá-lo à luz de um não ser e conferir-lhe a significação que *tem* a partir do projeto de um sentido que *não tem*” (SN, pág. 539).

Sartre atribui à consciência um poder negativo com relação ao mundo e a si próprio (nadificação), e reconhece que “a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante... toda ação deve ser *intencional*: com efeito, deve ter um fim, e o fim, por sua vez, refere-se a um motivo” (SN, pág. 540). Assim, vamos acrescentando elementos que fazem parte da noção de projeto para Sartre. Ato ou ação é um ponto de partida, intenção que leva a um fim também faz parte, e o fim revela um motivo. “É somente porque escapo ao Em-si nadificando-me rumo às minhas possibilidades que este Em-si pode adquirir valor de motivo ou móbil. Motivos e móveis só tem sentido no interior de um conjunto projetado que é precisamente um conjunto de não existentes. E este conjunto é, afinal, eu mesmo enquanto transcendência, eu mesmo na medida em que tenho de ser eu mesmo fora de mim” (SN, pág. 541). Desta forma a compreensão de projeto vai se ampliando. O projeto leva em consideração o Em-si que é, que existe, que é pleno de si. A consciência nadifica este Em-si e, diante de possibilidades da existência humana, realiza o movimento da transcendência para alcançar um fim, um objetivo, que é o resultado ou o significado de um motivo ou móbil, de um valor. Todo este processo flui de dentro e não de fora, acontece fundamentado na liberdade que não tem nenhuma essência, por isto a possibilidade de fazer-se.

Com efeito, estabelecemos desde nosso primeiro capítulo que, se a negação vem ao mundo pela realidade humana, esta deve ser um ser capaz de realizar uma ruptura nadificadora com o mundo e consigo mesmo; e tínhamos estabelecido que a possibilidade permanente desta ruptura se identifica com a liberdade... Ser, para o Para-si, é nadificar o Em-si que ele é. Nessas condições, a liberdade não pode ser senão esta nadificação. É através dela que o Para-si escapa de seu ser, como de sua essência; é através dela que constitui sempre algo diverso daquilo que se pode *dizer* dele... Estou condenado a existir para sempre Para-além de minha essência, Para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres (SN, pág. 543).

A posição de Sartre em relação à liberdade é tão radical que à primeira vista o relato acima parece um paradoxo, mas é porque a existência de uma pessoa é intrinsecamente constituída pela liberdade. A existência de cada pessoa se desenrola a partir da escolha de um projeto que a pessoa elege, apesar das contingências da vida, com a finalidade de alcançar um fim e tendo em vista um motivo, tudo isto com base na liberdade que lhe é própria, dentro de sua única e exclusiva subjetividade. A liberdade só ocorre porque o homem não é pleno, ele é sempre falta de algo e assim ele está sempre a fazer-se. “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... Se começássemos por conceber o

homem como algo pleno, seria absurdo procurar nele depois momentos ou regiões psíquicas em que fosse livre: daria no mesmo buscar o vazio em um recipiente que previamente preenchemos até a borda. O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não é” (SN, pág. 545). Sartre ao criticar os que defendem o quietismo diz: “A doutrina que vos apresento é justamente a oposta ao quietismo, visto que ela declara: só há realidade na ação; e vai, aliás, mais longe, visto que acrescenta: o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que a sua vida (EH, pág. 19).

Em sua obra *O impasse da má-fé na moral de J. P. Sartre*, Sebastião Trogo (ST) nos dá várias contribuições para uma melhor compreensão da ontologia e da moral de Sartre. Segundo ele, “é a ação que me permite transformar um projeto em realidade, ou uma reflexão em espontaneidade, numa inversão de trajeto... Agir é modificar a figura do mundo” (ST, pág. 96). “Um projeto, só é projeto, na medida em que sua execução não é rígida, fria e implacável sucessão de causas e efeitos. Se o projeto fosse isto, ele perderia a sua grandeza e miséria fundamentais – a liberdade! Eis porque todos os determinismos são de má-fé!” (ST, pág. 114). Em seguida, o autor nos mostra algumas relações entre projeto e liberdade. “Diríamos mesmo que o projeto é uma resultante do confronto da minha liberdade com a minha facticidade. Sartre baliza a jurisdição da situação com: a) meu lugar; b) meu corpo; c) meu passado; d) minha posição; e) minha morte... Realmente meu projeto nasce de uma situação dada, mas é a minha liberdade de escolha que definirá o que é aproveitável e o que é desprezível nesta situação para que o meu projeto se realize” (ST, pág. 129).

É claro que durante a nossa vida estamos mergulhados em várias situações, que fazem parte da facticidade da vida, constituindo obstáculos ou facilidades para a realização de cada projeto individual. Na compreensão de Sartre, no projeto não existe uma sequência de fatos pré-determinados. Podem ocorrer mudanças, mas quem confere eficácia e sentido para fazer uma mudança, sou eu, apesar de todas as dificuldades que possam ocorrer. “Jacques Maritain casa-se. Faz votos de castidade na vigência do casamento. Enviúva-se. Entra para o convento. Encerra sua existência como monge. Nenhuma destas fases é antecipação da outra. Cada segmento destes é objeto de nova opção. Assim, o projeto visto de dentro, parece um voo que se corrige continuamente. Visto de fora, ele é uma linha retilínea limitada pelo nascimento e pela morte... O projeto é uma contínua escolha que nunca se dá por acabada” (ST, pág. 146).

3.2– Vontade, escolha, motivo, valor, angústia e liberdade

A vontade, com efeito, coloca-se como decisão refletida em relação a certos fins. Mas esses fins não são criados por ela. A vontade é sobretudo uma maneira de ser em relação a ela: decreta que a perseguição a esses fins será refletida e deliberada (SN, pág. 548).

Em seus exemplos, Sartre cita que diante de dada situação podemos reagir com condutas mágicas ou técnicas.

No medo, o desfalecimento, a cataplexia, visam suprimir o perigo suprimindo a consciência do perigo. Há *intenção* de perder a consciência para abolir o mundo terrível no qual a consciência está comprometida e que advém ao ser pela consciência. Trata-se, pois, de condutas mágicas provocando satisfações simbólicas de nossos desejos e que revelam, ao mesmo tempo, um estrato mágico do mundo. Em oposição a tais condutas, a conduta voluntária e racional irá encarar tecnicamente a situação, rejeitar o mágico e empenhar-se em captar as séries determinadas e os complexos instrumentais que permitem resolver os problemas... De pronto, descobrirá um mundo técnico, ou seja, um mundo no qual cada complexo-utensílio remete a outro complexo mais amplo, e assim sucessivamente. Mas o que me fará decidir a escolher o aspecto mágico ou o aspecto técnico do mundo? Não poderia ser o mundo mesmo – o qual, para se manifestar, espera ser descoberto. É preciso, pois, que o Para-si, em seu projeto, escolha ser aquele pelo qual o mundo se revele como mágico ou racional, ou seja, aquele que deve, como livre projeto de si, dar a si a existência mágica ou a existência racional. O Para-si é responsável tanto por uma quanto por outra, porque ele só pode “ser” caso tenha se escolhido... Todas as minhas “maneiras de ser” manifestam igualmente a liberdade, pois todas são maneiras de ser meu próprio nada (SN, pág. 550).

Assim, Sartre nos mostra que posso colocar toda a minha liberdade tanto no medo, quando me escolho medroso, ou na minha coragem, quando me escolho voluntário e corajoso. O Para-si é o livre fundamento de meu ser, seja no medo, seja na coragem. É apenas uma questão de escolha. Em suas explicações, Sartre acrescenta a distinção entre motivo e móbil.

Considera-se comumente como *motivo* a razão de um ato, ou seja, o conjunto das considerações racionais que o justificam... Observe-se aqui que o motivo se caracteriza como uma apreciação objetiva da situação... Todavia, esta apreciação objetiva só pode ser feita à luz de um fim pressuposto e nos limites de um projeto do Para-si rumo a este fim... Portanto, denominaremos *motivo* a captação objetiva de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de certo fim, como apta a servir de meio para alcançar este fim. O móbil, ao contrário, é considerado comumente como um fato subjetivo. É o conjunto dos desejos, emoções e paixões que me impele a executar certo ato” (SN, pág. 551).

Pelo exposto temos dois conjuntos de significações, um situado na vontade, outro nas paixões. “Na verdade, motivos e móveis só tem o peso a eles conferido pelo meu projeto, ou seja, a livre produção do fim e do ato conhecido a realizar. Quando delibero, os dados já estão lançados”

(SN, pág. 556). Conclui-se assim que, o norte, anterior à vontade, é um projeto rumo a um fim, de acordo com as escolhas do Para-si, dentro das possibilidades da sua existência. Sartre procura exemplificar através de algumas situações, como os casos da fadiga e do complexo de inferioridade, tais questões. No caso da minha fadiga em uma caminhada, comparando com a de outras pessoas, ela só tem sentido para minha subjetividade, tendo em vista um valor que lhe confiro. “Ou seja, uma consciência reflexiva se dirige à minha fadiga para vivê-la e para conferir-lhe um valor e uma relação prática comigo. É somente nesse plano que a fadiga me aparecerá como suportável ou intolerável. Nunca, em si mesmo, a fadiga será nada disso, mas é o Para-si reflexivo que, ao surgir, padece a fadiga como intolerável” (SN, pág. 561). Portanto, cada fadiga terá seu sentido em função da cada projeto em particular, de acordo com as escolhas feitas. Em relação ao caso do complexo de inferioridade, Sartre discorda de Freud que segundo ele o consideraria como uma causa determinista proveniente do passado. Diz que é uma maneira da pessoa escolher-se em frente ao Outro: “Assim, o complexo de inferioridade é projeto livre e global de mim mesmo enquanto inferior frente a Outro, é a maneira com que escolho assumir meu ser-Para-outro, a solução livre que dou à existência do Outro, esse escândalo insuperável” (SN, pág. 567). Existe uma grande insistência por parte de Sartre em demonstrar que o Para-si é o resultado de minhas escolhas livres que estão representadas no meu projeto. “Assim, encontramos o ato fundamental de liberdade; e é este ato que confere seu sentido à ação em particular que levo em consideração em dado momento: este ato constantemente renovado não se distingue de meu ser, é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta do mundo” (SN, pág. 569). Confirmando o que Sartre diz, Bornheim observa: “Assim como não há uma natureza humana que determina o que o homem deve fazer, também não há uma ordem pré-estabelecida de valores. Desse modo, o valor encontra a sua gênese no ato livre, é absolutamente indeterminado: escolher é inventar” (BORNHEIM, 1984, pág. 125).

O valor extrai seu ser de sua exigência, não sua exigência de seu ser. Portanto, não se entrega a uma intuição contemplativa que o apreenderia como *sendo* valor e, por isso mesmo, suprimisse seus direitos sobre minha liberdade. Ao contrário: o valor só pode se revelar a uma liberdade ativa que faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo com tal. Daí que minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável (SN, pág. 82).

É importante acrescentar nestas compreensões de Sartre sobre o projeto do Para-si e todas as suas implicações que, as escolhas feitas, longe de fazerem parte de algo do mundo, têm a ver com o sentido que lhe atribuo. “Escolhemos o mundo – não em sua contextura Em-si, mas em sua significação – escolhendo a nós mesmos. Pois a negação interna, pela qual, ao negar que somos o mundo, fazemo-lo aparecer enquanto mundo, só pode existir se for ao mesmo tempo projeção rumo

a um possível” (SN, pág. 571). Quer mostrar Sartre que a escolha que faço do mundo revela meu ser, aquilo que eu sou, aquilo de que tenho consciência. “Assim, temos plenamente consciência da escolha que somos. E se objetarem que, de acordo com essas observações, seria necessário ter consciência, não de nosso *ser escolhido*, mas sim de nosso *escolher-nos*, responderemos que esta consciência se traduz pelo duplo “sentimento”, da angústia e da responsabilidade” (SN, pág. 572).

Na angústia, não captamos simplesmente o fato de que os possíveis que projetamos acham-se perpetuamente corroídos pela nossa liberdade-por-vir, mas também apreendemos nossa escolha, ou seja, nós mesmos, enquanto *injustificável*, isto é, captamos nossa escolha como algo não derivado de qualquer realidade anterior e, ao contrário, como algo que deve servir de fundamento ao conjunto das significações que constituem a realidade... 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: anunciamos a nós mesmos o que somos por meio do porvir e sem domínio sobre este porvir que permanece sempre *possível*, sem passar jamais à categoria de *real*. Assim, estamos perpetuamente submetidos à ameaça da nadificação de nossa atual escolha, perpetuamente submetidos à ameaça de nos escolhermos – e, em consequência, nos tornarmos – outros que não este que somos... Essa mudança absoluta que nos ameaça do nosso nascimento à nossa morte permanece perpetuamente imprevisível e incompreensível (SN, pág. 572).

O que Sartre defende é que o Para-si é sempre um porvir, pois o seu projeto, resultado das escolhas fundamentadas pela liberdade, está sempre submetido à ameaça da nadificação, e por isto mesmo podemos ser outros diferentes daquilo que somos. Estamos submetidos à ameaça de uma mudança constante, sem justificativa, e a mudança é permanente em nosso ser, o que pode gerar a angústia. Pelo exposto, Sartre quer nos mostrar que, o que se dá com o Para-si, pela sua liberdade-por-vir, é que suas escolhas são injustificáveis, não derivadas de qualquer realidade anterior, por isso tornando-nos totalmente responsáveis pelas escolhas feitas, mas ao mesmo tempo submetendo-as constantemente à nadificação.

Se os objetos de minha escolha são equivalentes, têm o mesmo valor, significa que eu prefiro um ao outro por nada. Nada determina a escolha que faço de mim. Basta a possibilidade de eu ter caminhos para a esquerda ao invés de ter ido pela direita para me angustiar. Como eu me escolhi, indo para a direita, eu teria sido outro, se fosse pela esquerda. Esta é a angústia que tem na liberdade o seu fermento. (ST, pág. 183).

Ao acrescentar alguns exemplos, Sartre procura ilustrar o entendimento das suas concepções. No caso da angústia temos o exemplo do jogador que decidiu parar de jogar.

A resolução anterior de “não jogar mais” acha-se sempre *aí*, e, na maioria dos casos, o jogador diante da mesa de jogo a ela recorre em busca de ajuda:

não quer mais jogar, ou melhor, tendo tomado a decisão na véspera, acredita que continua não querendo mais jogar, acredita na eficácia da decisão. Mas apreende na angústia exatamente sua total ineficácia... Uma decisão que ainda é *minha*, na medida em que realizo perpetuamente minha identidade comigo mesmo através do fluxo temporal; mas que já não é *minha* pelo fato de que existe para minha consciência. Dela me liberto, e ela fracassa na missão que lhe dei. Também aqui, *sou* essa decisão à maneira de não sê-lo. Mais uma vez, o que o jogador capta neste instante é a ruptura permanente do determinismo, o nada que o separa de si mesmo... para que aquela decisão venha de novo me prestar ajuda, *é preciso que eu a refaça ex nihilo e livremente*; é apenas um de meus possíveis, assim como o fato de jogar é outro, nem mais nem menos... Estou só e desnudo, tal como diante da tentação do jogo, na véspera, e, depois de erguer pacientemente barreiras e muros e me enfurnado no círculo mágico de uma decisão, percebo com angústia que *nada* me impede de jogar. E essa angústia *sou eu*, porque, só pelo fato de me conduzir à existência como consciência de ser, faço-me como *não sendo mais* esse passado de boas decisões *que sou*. Seria inútil objetar que essa angústia depende da ignorância do determinismo psicológico subjacente... Queríamos apenas mostrar que existe uma consciência específica de liberdade e esta consciência é angústia. Buscamos estabelecer a angústia, em sua estrutura essencial, como consciência de liberdade (SN, pág. 76).

À medida que avançamos em nossa pesquisa torna-se cada vez mais evidente a proximidade que existe entre os vários elementos da teoria de Sartre como, por exemplo, a angústia, a escolha, os motivos e a liberdade.

A liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do *nada* que se insinua entre os motivos e o ato. Não é *porque* sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade. E se se indagar que *nada* é esse que fundamenta a liberdade, responderemos que não se pode descrevê-lo, posto que ele *não é*, mas ao menos podemos captar seu sentido, na medida em que *é tendo sido* pelo ser humano em suas relações consigo mesmo... Em suma, a partir do momento em que renunciamos à hipótese dos conteúdos de consciência, devemos admitir que não existe motivo *na* consciência: existe, sim, *para* a consciência (SN, pág. 78).

A decisão de parar de jogar não determina o ato de parar de jogar. Não existe nada entre os motivos e o ato. A estrutura dos motivos é ineficiente e não fundamenta a liberdade, aliás, nada fundamenta a liberdade. Diante das possibilidades da facticidade, que não são fundamentadas por nada, continuo com a angústia.

Com efeito, angústia é reconhecimento de uma possibilidade como *minha possibilidade*, ou seja, constitui-se quando a consciência se vê cortada de sua essência pelo nada ou separada do futuro por sua própria liberdade. 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. Mas convém notar que, nesses casos, fizemos uso de uma forma temporal pela qual me aguardo no futuro, “marco encontro comigo

mesmo para além desta hora, dia ou mês”. A angústia é o temor de não me achar nesse encontro, o temor de sequer querer comparecer a ele (SN, pág. 80).

Mas, em determinadas situações, muitas pessoas utilizam de um artifício para fugir da angústia, que é o da má-fé, que veremos adiante.

3.3– Má-fé

Para elucidar a má-fé, Sartre parte de sua distinção com a mentira.

Pela mentira, a consciência afirma existir por natureza como *oculta ao outro*, utiliza em proveito próprio a dualidade ontológica do eu e do eu do outro. Não se pode dar o mesmo no caso da má-fé, se esta, como dissemos, é mentir a si mesmo. Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro desagradável. A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que – e isso muda tudo – na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado... 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*. A consciência se afeta a si mesma da má-fé... Segue-se primeiramente que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que me é disfarçada enquanto enganado. Melhor dito, devo saber muito precisamente essa verdade, para poder ocultá-la de mim com o maior cuidado... (SN, pág. 94).

Conclui-se assim que “Aquele que se afeta de má-fé deve ter consciência (de) sua má-fé, pois, o ser da consciência é consciência de ser. Logo, parece que devo ser de boa-fé, ao menos no que toca a ser consciente de minha má-fé” (SN, pág. 95). Enquanto que a má-fé é esconder a verdade de si mesmo, a mentira é uma conduta de transcendência.

Presume minha existência, a existência do *outro*, minha existência *para* o outro e a existência do outro *para* mim. Assim, não há dificuldade em conceber o mentiroso fazendo com toda lucidez o projeto da mentira, dono de inteira compreensão da mentira e da verdade que altera. Basta que uma opacidade de princípio disfarce suas intenções para o *outro*, e este possa tomar a mentira por verdade (SN, pág. 94).

Mentira e má-fé apresentam o mesmo motivo quanto a enganar alguém, mas a diferença está no enganado. Enquanto que na mentira existe um enganador e um enganado, que é um transcendente, na má-fé o enganador e o enganado são uma e mesma pessoa.

A má-fé não é uma experiência gratuita. Não se é de má-fé pelo simples fato de se querer praticar uma dissimulação, sobretudo porque a essência da má-fé é a de ser um ato voltado contra si mesmo, isto é, destinado a enganar-se a si mesmo. A raposa que não podendo alcançar as uvas “constata” que

estavam verdes. Não dirigiu este ato contra possíveis concorrentes, mas convenceu-se a si mesma para encobrir uma defecção que incide sobre o seu próprio ser – incapacidade de subir (ST, pág. 72).

Em um de seus exemplos, Sartre nos oferece para reflexão o caso do garçom, que em seu trabalho apresenta comportamentos “típicos” da função.

Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais, e se inclina com presteza algo excessiva... Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de ser garçom... Conhece os direitos contidos nessa condição: a gorjeta, direitos sindicais, etc. São possibilidades abstratas, direitos e deveres conferidos a um “sujeito de direito”. E é exatamente o sujeito que *devo ser* e não sou. Não porque não o queira ou seja outro. Sobretudo, não há medida comum entre o ser da condição e o meu. A condição é uma “representação” para os outros e para mim, o que significa que só posso sê-la em *representação*. Porém, precisamente, se represento, já não o sou: acho-me separado da condição tal como o objeto do sujeito – separado por *nada*, mas um nada que me isola, me impede de sê-la, me permite apenas *julgar sê-la*, ou seja, imaginar que a sou ... Todavia, não resta dúvida que, em certo sentido, *sou* garçom – caso contrário, poderia me designar diplomata ou jornalista. Porém, se o sou, não pode ser à maneira do ser-Em-si, e sim *sendo o que não sou* (SN, pág. 105).

Procurando resumir em uma frase o conceito de má-fé, encontramos esta: “Não mostramos, com efeito, que a má-fé almeja constituir a realidade humana como ser que é o que não é e não é o que é?” (SN, pág. 110) – (grifo nosso). Assim, podemos identificar na má-fé um constante escapar-se daquilo que se é para ser o que não se é. “A má fé, dizíamos, tem por objetivo colocar-se fora de alcance; é fuga” (SN, pág. 113).

Outro ponto a destacar da estrutura da má-fé é a sua conexão com a angústia.

É a angústia que exige o expediente da má-fé. A angústia é, a um só tempo, intolerável porque ela presentifica, antecipa a derrocada do meu projeto fundamental. Ela se introduz na própria elaboração do sentido do mundo transformando meus possíveis, metamorfoseando as situações favoráveis em indiferentes e as indiferentes em hostis. Falhar no meu projeto último é perder a minha identidade: é um fracasso maior do que a morte... Todo este trabalho de inventariar os itens de uma situação e minar-lhe a coloração angustiante, toda esta manobra invectante de sopesar aqui, relativizar ali, racionalizar acolá, recrudescer certos atos pela repetição, transformando-os em hábitos, automatizando nossas tarefas, espontaneizando nossas reflexões para que a consciência saia de si e se perca na cambiância do mundo, re-inventando-o, re-figurando-o, cultivando-o, crendo, criando, fazendo, sabendo – tudo isto a que chamamos cultura é o trabalho da má-fé na diuturna missão de contrabalançar-se com a presença da angústia na realização do humano projeto existencial (ST, pág. 112).

Para Sebastião Trogo a angústia é o preço da liberdade, conforme exposto abaixo.

A liberdade se exerce na sucessão dos instantes do fluxo existencial. Nenhum instante flui numa direção unívoca. O direcionamento de cada instante é assumido por um ato de escolha que se exerce em concomitância com o instante. Ora, diante de alternativas infinitas, a escolha de uma – este o momento constitutivo e crucial da liberdade, representa o banimento das outras alternativas... Daí que realizada a escolha neste clima de inexorabilidade, dela fica a mais terrível das sequelas, que é a angústia, trazida nestas interrogações: tal outra alternativa não teria sido melhor? Escolhi bem? ... A má-fé vai aparecer neste quadro como fator de distensão, de mascaramento, de astúcia, sombreando a espontaneidade do ato de escolha com as motivações deterministas da lei da causa e do efeito... A liberdade sozinha não susta o meu ser, não dá segurança. O fundamento sozinho resseca, amua o meu ser. A união dos dois é a busca sem sucesso – angustiante do ser humano (ST, pág. 121).

Ao escolher um caminho no meu fluxo existencial, excluo todos os outros, portanto, neste momento exerço a minha liberdade. Como nada me obriga a adotar este ou aquele caminho, podendo oscilar entre um e outro, nada determina o sucesso ou o fracasso da escolha feita – sendo este o “preço da liberdade”-, tanto o risco do fracasso ou o fracasso são angustiógenos. “A má-fé vai aparecer neste quadro como fator de distensão, de mascaramento, de astúcia, sombreando a espontaneidade do ato de escolha com as motivações deterministas da lei da causa e do efeito” (ST, pág. 122).

Portanto, a má-fé é um aspecto presente na vida das pessoas que querem fugir da angústia e da liberdade. Ao exercer a minha liberdade diante da facticidade da existência, escolho o meu caminho, o meu projeto existencial, que pode me levar ao fracasso ou não, e isto é angustiante. Mas esta fuga se dá através de uma representação onde procuro “ser-o-que-não-sou” e “não-ser-o-que-sou”. Desta forma me refugio no determinismo da má-fé, não exerço a minha opção, escapo da angústia. Esta atitude é uma mentira, mas a si mesmo, porque tudo se dá de forma consciente. “Também já estamos no plano da moral, mas, concorrentemente, no plano da má-fé, pois é uma moral que se envergonha de si mesmo e não ousa dizer seu nome; obscureceu todos os seus objetivos para livrar-se da angústia” (SN, pág. 764).

3.4– Dimensões éticas

Antes de qualquer análise sobre ética em Sartre, é importante compreender a trajetória de sua vida pessoal, de escritor, de ensaísta, conforme já apresentado no primeiro capítulo deste trabalho. A radicalidade de Sartre em relação à liberdade pode ser melhor compreendida se reportarmos à sua infância, à sua mocidade, enfim, a toda sua trajetória existencial. Criado num

ambiente burguês, de luxo, Sartre desde cedo se rebelou contra as instituições e autoridades que representavam esta burguesia. Seu inconformismo com a condição do homem é flagrante.

Realmente, toda a análise existencial do mestre francês conduz necessariamente e obrigatoriamente a uma ética, coisa que não pode ser afirmada, sem mais, de *Ser e Tempo*. Além disso, torna-se flagrante, ao longo de todo o livro, o profundo inconformismo de Sartre em face da condição, digamos, usual do homem. Só assim se pode entender a sua promessa de dedicar uma “obra próxima” ao que chama de “moral da libertação e da salvação”. Com toda a certeza, o seu projeto mais original se concentra na exigência de transformação do homem (BORNHEIM, 1984, pág. 123).

Ao término de *O ser e o nada*, Sartre diz: “Todas essas questões, que nos remetem à reflexão pura e não cúmplice, só podem encontrar sua resposta no terreno da moral. A elas dedicaremos uma próxima obra* - (*Conforme esclarece Paulo Perdigão, tradutor brasileiro de “*O ser e o nada*”):” 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 583 páginas de textos escritos entre 1945 e 1948, incluindo excertos incompletos.” (SN, pág. 765, N. do T.).

Diante deste quadro, por Sartre não ter cumprido a promessa e publicado seu tratado de moral, recorremos a F. Leopoldo e Silva que nos ajuda nesta reflexão.

O processo de historicidade pelo qual o homem elabora sua existência e torna-se o que vier a ser é uma *realização* em sentido próprio: a tarefa de tornar-se realidade como existência histórica. Portanto, quando associamos as duas afirmações mencionadas, a anterioridade da existência e a permanência da questão humana para o homem, o que ressalta é a ação, e, antes de mais nada, a ação do homem sobre si mesmo. Pois quaisquer que sejam as ações ditas exteriores, aquelas que se efetivam em relação à natureza e aos outros, será sempre sobre si mesmo que o homem está agindo, até porque todas as ações estão impregnadas de historicidade, isto é, de deliberação e de projeto. Isso justifica, ao menos de modo preliminar, o lugar da ética no pensamento de Sartre. E esse lugar não é um capítulo determinado de seu pensamento porque o projeto de pensar a ordem humana é em si mesmo ético. Daí por que talvez se possa dizer que não há uma só afirmação em toda a obra de Sartre que não possua ressonância ética. A ética configura a base intencional de tudo que ele escreveu. E isso não se deve apenas ao fato de que o homem é um ser histórico ou um ser que só age historicamente, pois há uma concepção de história que proclama que somos historicamente determinados a agir assim como a planta é naturalmente determinada a crescer ou o estômago a digerir. A ação humana é histórica no sentido de que ela é mediada e constituída pela liberdade. O fato histórico é contingente não tanto porque a contingência lhe seja intrínseca enquanto *fato*, mas principalmente porque a *ação* humana é contingente enquanto livre. É essa relação entre ação histórica e liberdade que constitui o núcleo

ético da existência. É porque todas as ações envolvem opções livres, isto é, instituição de valor a cada escolha realizada, que a ação histórica está sempre revestida de um compromisso ético (LS, pág. 15).

Portanto, não é a promessa não cumprida de Sartre sobre o tratado de moral que nos impedirá inteiramente de refletir sobre sua moral, sua ética. As nossas reflexões vão surgindo naturalmente à medida que tomamos contato com toda sua obra filosófica ou de ficção.

3.4.1– O outro, a intersubjetividade, a responsabilidade e a ética

E, ao querermos a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Sem dúvida, a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas, uma vez que existe a ligação de um compromisso, sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros; só posso tomar a minha liberdade como um fim se tomo igualmente a dos outros como um fim (EH, pág. 25).

Deste parágrafo podemos compreender que para Sartre a minha liberdade só tem sentido se ao mesmo tempo aceito a liberdade dos outros. Assim, na minha liberdade de escolhas, existe um compromisso comigo e com os outros e vice-versa. Desta forma chega-se ao entendimento de que o homem escolhe-se ao escolher todos os homens.

Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que seja para todos... Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade... o homem ligado por um compromisso e que se dá conta de que não é apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também um legislador pronto para escolher, ao mesmo tempo que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade (EH, pág. 12).

Se estou na presença do outro, diante de um sujeito e não um objeto, ou seja, em confronto com outra subjetividade, isto nos leva naturalmente a uma intersubjetividade.

Para obter uma verdade qualquer sobre mim, necessário é que eu passe pelo outro. O outro é indispensável à minha existência, tal como, aliás, ao conhecimento que eu tenho de mim. Nestas condições, a descoberta da minha intimidade descobre-se ao mesmo tempo o outro como uma liberdade posta em face de mim, que nada pensa, e nada quer senão a favor ou contra mim. Assim, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos a intersubjetividade, e é neste mundo que o homem decide sobre o que ele é e

o que são os outros. Além disso, se é impossível achar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe contudo uma universalidade humana de *condição*. Não é por acaso que os pensadores de hoje falam mais facilmente da condição do homem que da sua natureza. Por condição entendem mais ou menos distintamente o conjunto de limites *a priori* que esboçam a sua situação fundamental no universo (EH, pág. 22).

A minha liberdade diante da liberdade do outro é um ponto fundamental na moral de Sartre. Significa que eu tenho uma responsabilidade diante do outro e vice-versa. É um desafio falar de uma moral com este embasamento como forma de entendimento, pois a moral não se acha pronta *a priori* como um sistema de normas, mas é exigida no confronto entre as subjetividades. Acreditamos que este é um ponto de partida para se compreender a moral sartriana. Continuando esta reflexão, parece-nos que tudo fica mais claro quando Sartre informa que não leva em consideração a existência de Deus.

O existencialista, pelo contrário, pensa que é muito incomodativo que Deus não exista, porque desaparece com ele toda a possibilidade de achar valores num céu inteligível; não pode existir já o bem *a priori*, visto não haver já uma consciência infinita e perfeita para pensá-lo, não está escrito em parte algum que o bem existe, que é preciso ser honesto, que não devemos mentir, já que precisamente estamos agora num plano em que há somente homens. Dostoiévski escreveu: “Se Deus não existisse, tudo seria permitido”. Aí se situa o ponto de partida do existencialismo. Com efeito, tudo é permitido se Deus não existe, fica o homem, por conseguinte, abandonado, já que não encontra em si, nem fora de si, uma possibilidade a que se apegue. Antes de mais nada, não há desculpas para ele ... Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento. Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer (EH, pág. 15).

Assim, a moral de Sartre surge no seio da existência humana e no turbilhão da história. O homem ao sentir-se abandonado, desamparado, não tem a quem recorrer, a não ser a si próprio. Este é o ponto de partida. Com este início, sem nada que justifica a sua presença no mundo, sem ter uma natureza a quem recorrer, sem estar pré-determinado a ser isto ou aquilo, encontra-se diante de um vazio que pode ser preenchido de acordo com sua única e exclusiva opção, ou suas escolhas. O homem encontra-se diante da liberdade, ou seja, como disse Sartre “condenado à liberdade”. Ele não tem outra saída, a não ser que escolha o caminho da má-fé. Com a liberdade o homem descobre que pode ser-o-que-não-é, e segue no caminho do seu ser, fazendo-se, inventando-se, construindo-se através da transcendência, porém, sem nunca atingir a sua essência, a qual será apenas testemunhada por outros, pois, afinal, a existência precede a essência. O homem se torna responsável por tudo o que fizer em relação aos outros e a si mesmo e essas são as coordenadas

básicas da moral sartreana: liberdade, escolha, responsabilidade. Desta forma vai se dando a existência do homem através de um projeto infundável e inconcluso, pois, pela liberdade o seu projeto nunca é definitivo, sofrerá alterações. É no mundo que tudo isto acontece, mundo pelo qual o homem não é responsável, mas do qual ele não tem como fugir. No mundo o homem depara-se com as diversas situações que serão decifradas pela sua subjetividade, às quais dá um sentido. A minha subjetividade vive num mundo de objetividades, mas cabe a mim, em função das escolhas que faço, dar um significado a tais objetividades. Tais escolhas subjetivas no meio de determinações objetivas é resultado de uma relação dialética entre o subjetivo e o objetivo. Este é um processo de construção do meu ser resultado de escolhas morais. O homem se encontra também diante do outro, ou seja, outra subjetividade e com isto ocorre a intersubjetividade. Esta situação leva o homem a reconhecer e a ser reconhecido. A liberdade do homem se exerce no mundo, na presença de outros, por isto a responsabilidade pelos seus atos, pelas suas escolhas. Mas Sartre vai além e diz que a minha escolha tem a ver com todos os homens.

Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos... Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade... Assim sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem (EH, pág. 12).

As ideias de Sartre provocaram muitas polêmicas, elogios e também críticas. Em relação a uma das críticas recebidas de que era pessimista, ele rebate dizendo “Nestas condições, o que nos censuram não é o nosso pessimismo, mas uma dureza otimista” (EH, pág. 20). Nesta mesma passagem Sartre exemplifica com o caso do covarde dizendo que ele é assim porque se construiu como um covarde pelos seus atos, portanto, ele é culpado de ser covarde. “há sempre uma possibilidade para o covarde de já não ser covarde, como para o herói de deixar de o ser” (EH, pág. 21).

Ao encerrar sua conferência *O existencialismo é um humanismo*, Sartre amplia sua ideia sobre o otimismo do existencialismo.

O existencialismo não é de modo algum um ateísmo no sentido de que se esforça por demonstrar que Deus não existe. Ele declara antes: ainda que Deus existisse, em nada se alteraria a questão; esse o nosso ponto de vista. Não que acreditamos que Deus exista; pensamos antes que o problema não

está aí, no da sua existência: é necessário que o homem se reencontre a si próprio e se persuada de que nada pode salvá-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus. Neste sentido, o existencialismo é um otimismo, uma doutrina de ação, e é somente por má-fé que, confundindo o seu próprio desespero com o nosso, os cristãos podem apelidar-nos de desesperados (EH, pág. 28).

Como bem disse Leopoldo e Silva “a ausência de um tratado de ética não significa a ausência da ética” (SILVA, 2010, pág. 269). Mas a ética sartriana é diferente dos sistemas éticos tradicionais constituídos por normas e regras.

Nesse sentido, o desejo de compreender o homem deve voltar-se aos assuntos pertencentes, até agora, ao campo da moral. Não no sentido comum da palavra moral, que pensa normas e regras, mas num sentido diferente, que fala do que vem *antes* disso: que diz respeito ao modo de existir do homem e não somente às normas e regras que existem. Não porque a ética não possa fazer isso, é que o tipo de ética da qual estamos tratando é anterior a essas discussões e se interessa, originariamente, pela instauração do próprio existir humano, pelo modo de ser do homem, que se dá na liberdade concreta... A ética de Sartre não diz sobre o correto e o incorreto, o justo e injusto; está aquém dessas determinações por entender que o homem é o lugar de onde brotam essas determinações. Posteriormente, na existência concreta, cada homem terá que se haver com esse tipo de conflito: certo e errado, correto e incorreto, bem e mal, são noções que têm origem no existir humano (HILGERT, 2011, pág. 11).

Quando Sartre rebateu as críticas recebidas por ocasião de sua conferência *O existencialismo é um humanismo*, ele esclareceu diversos aspectos de sua filosofia, principalmente questões éticas que têm a ver com a precedência da existência sobre a essência, a gratuidade da liberdade e a responsabilidade por todas as escolhas. Como foi bem observado por F. L. Silva.

Sartre não se cansa de acentuar que a noção de liberdade originária envolve uma responsabilidade radical, e que a solidão em que é feita a escolha não isenta o sujeito do compromisso com a universalidade, isto é, com os outros. A invenção do valor imanente a cada ato de escolha, decorrente da inexistência de valores prévios determinantes da conduta humana, faz com que a liberdade não se dissocie nunca da responsabilidade pela afirmação de valores e critérios em cada ato livre. O que sobressai na concepção existencialista das relações entre subjetividade, liberdade e responsabilidade é, sobretudo, a radicalidade com que a filosofia de Sartre focaliza a conduta humana diante de suas possibilidades (SILVA, 2010, pág. 270).

Continuando com seus comentários, F. L. Silva aborda a questão da precedência da existência e seu caráter ético na existência humana.

Assim, podemos dizer que a precedência da existência em relação à essência se diz respeito à autoconstituição do sujeito por meio de suas condutas, e se na escolha dessas condutas, bem como no seu desenvolvimento, está implicada a interrogação constante pelo ser desse sujeito que não é, precisamente porque será o que fizer de si de acordo com suas escolhas e suas condutas, então a precedência da existência, enquanto experiência

constituente da realidade humana, só pode ser de caráter ético ... Mas precisamente porque esse processo de realização é consciente, precisamente porque o sujeito é consciente de si como de algo que ele ainda não é, mas que precisa *vir-a-ser*, precisamente porque, não sendo determinado, esse sujeito tem de inventar a cada momento o seu ser, isto é, o significado que julga dever atribuir ao *fato* de existir, por tudo isso é que esse processo de tornar-se sujeito pela sucessão de suas escolhas estará sempre na dependência de um projeto existencial pautado por escolhas morais (SILVA, 2010, pág. 271).

Desta forma, à medida que vamos refletindo sobre as diversas bases da estrutura da ontologia sartriana, aliando tais bases com os aspectos da experiência humana que sempre está inserida na realidade do mundo, pode-se ir vislumbrando cada vez mais o que seria o seu sistema ético e moral. “Ora, quando o sujeito age e inventa o valor, isto é, cria a norma, é como se ele estivesse prescrevendo, de forma imanente ao ato subjetivo, a norma universal inerente à sua opção, fruto da liberdade originária... Sempre pareceu óbvio que, se a moral supõe a responsabilidade, tem de supor também a liberdade. O existencialismo de Sartre, ao recolocar a questão, radicalizou a noção de liberdade e com isso levou às últimas consequências a ética da responsabilidade” (SILVA, 2010, pág. 273).

Conclusão

É a esta ligação da transcendência, como estimulante do homem – não no sentido de que Deus é transcendente, mas no sentido de superação – e da subjetividade, no sentido de que o homem não está fechado em si mesmo, mas presente sempre num universo humano, é a isso que chamamos humanismo existencialista. Humanismo, porque recordamos ao homem que não há outro legislador além dele próprio, e que é no abandono que ele decidirá de si; e porque mostramos que isso se não decide com voltar-se para si, mas que é procurando sempre fora de si um fim – que é tal libertação, tal realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano (EH, pág. 27).

Ao desenvolver o presente trabalho nos esforçamos em acompanhar a evolução do pensamento de Sartre e constatamos o quanto ele foi dotado de uma profunda percepção e grande comprometimento acerca dos problemas filosóficos e sociais do século XX. Viveu ativamente o contexto de seu tempo e foi um crítico contumaz dos valores e crenças da sociedade, valores e crenças que ele considerava alienantes, ou seja, por não considerarem em sua plena radicalidade a subjetividade constitutiva do humano. Ele propôs a elaboração de uma nova ontologia que, ao questionar os fundamentos metafísicos do pensamento ocidental, estabelece a realidade em duas regiões ontológicas.

1) Ao estabelecer que a realidade se estrutura em termos de duas regiões ontológicas -ser e o nada, ou as coisas e a consciência, ou o Em-si e o Para-si – compreendidas como dois absolutos relativos, quer dizer, como dois aspectos distintos e inelutáveis da realidade, porém relativos um ao outro. Em outras palavras, a realidade é resultante da relação dialética entre a subjetividade e a objetividade; 2) ao distinguir consciência (aspecto indescartável da realidade humana, estrutura essencial de sua ontologia, que possibilita ao homem estabelecer relações) de conhecimento (não mais um saber “*a priori*”, mas um aspecto “segundo”, resultante da produção do homem), rompendo, com essa postura, com o idealismo e racionalismo predominantes na filosofia, ao recolocar a epistemologia em outro patamar, que viabiliza o homem enquanto sujeito do conhecimento (SCHNEIDER, 2002, pág. 327).

Podemos dizer que o ponto de partida de sua abordagem é o reconhecimento da “consciência” no mundo. Na consciência encontramos a subjetividade, no mundo encontramos a objetividade. A partir daí Sartre foi desenvolvendo sua ontologia e, para isto, as concepções da fenomenologia de Husserl foram significativas. “O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea etc., e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário” (SN, pág. 19). Ao

romper com a postura idealista predominante na filosofia, Sartre coloca o homem como centro do conhecimento resultante de sua própria produção, isto é, ele não é nada mais além daquilo que fizer de si.

Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois de define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer... O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo... Porque o que nós queremos dizer é que o homem primeiro existe, ou seja, que o homem, antes de mais nada, é o que se lança para um futuro, e o que é consciente de se projetar no futuro. O homem é, antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente, em vez de ser um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível, o homem será antes de mais o que tiver projetado ser (EH, pág. 12).

Chegamos assim ao primeiro princípio do existencialismo “a existência precede a essência” e a ideia de que o homem é o resultado daquilo que projetou ser, isto é, seu projeto de ser é vivido subjetivamente. Ao ser lançado no mundo, o homem, que inicialmente não é nada, se lança na existência à procura de seu ser, isto é, realizando o que projetou ser. “Abandonado”, ele será aquilo que fizer de si, será o resultado de si mesmo. Diante do mundo, totalmente contingente, sobre o qual não tem nenhuma responsabilidade, vai percorrendo seu caminho repleto de possibilidades e fazendo as suas escolhas. Como não está submetido a nada *a priori*, suas escolhas são totalmente livres.

Se, com efeito, a existência precede a existência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável; por outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento. Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre (EH, pág. 15).

Sendo livre, o homem torna-se responsável por suas escolhas. “Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de por todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência” (EH, pág. 12). Se a existência precede a essência, em cada ato de escolha se dá uma invenção de valores, devido à inexistência de valores prévios. “A invenção do valor imanente a cada ato de escolha,

decorrente da inexistência de valores prévios determinantes da conduta humana, faz com que a liberdade não se dissocie nunca da responsabilidade pela afirmação de valores e critérios em cada ato livre” (SILVA, 2010, pág. 270). O mundo proporciona muitas opções para que sejam escolhidas, e quando se escolhe uma, é justamente porque ela tem um valor. “Se o processo de subjetivação, que não é outra coisa senão a trajetória existencial de formação do sujeito, é sempre um processo em que as escolhas se sucedem a partir da liberdade vivida nas situações históricas, então é coerente qualificar esse processo de *moral*, tendo em vista as opções e as eleições de valores que o constituem” (SILVA, 2010, pág. 272). Assim, concluímos que o homem é em sua existência mesma um agente moral. Entretanto, Sartre, apenas esboça a sua compreensão desta moral que deveria ser coerente com a sua ontologia e que, portanto, não tem a ver com normas e prescrições *a priori*, mas surge do processo de subjetivação de cada pessoa. “Assim, procurando-me a mim, sabia já a resposta que eu lhe iria dar, e eu tinha somente uma resposta a dar-lhe: você é livre, escolha, quero dizer, invente. Nenhuma moral geral pode indicar-vos o que há a fazer; não há sinais no mundo” (EH, pág. 17). A moral sartriana não é determinada por normas externas, mas construída, criada durante a existência do homem que procura seu ser tendo por referência a realização de seu projeto. Em função disto, toda a existência do homem se dá dentro de um processo ético, isto é, o projeto existencial tem um sentido ético.

Mas precisamente porque esse processo de realização é consciente, precisamente porque o sujeito é consciente de si como algo que ele ainda não é, mas que precisa *vir-a-ser*, precisamente porque, não sendo determinado, esse sujeito tem de inventar a cada momento o seu ser, isto é, o significado que julga dever atribuir ao *fato* de existir, por tudo isso é que esse processo de tornar-se sujeito pela sucessão de suas escolhas estará sempre na dependência de um projeto existencial pautado por escolhas morais (SILVA, 2010, pág. 271).

Se cada projeto existencial é, antes de tudo, vivido subjetivamente, cada projeto é diverso do outro, mas isto não quer dizer que os projetos não são reconhecidos.

Há universalidade de todo projeto no sentido de que todo projeto é compreensível para todo homem... Nesse sentido podemos dizer que há uma universalidade do homem; mas ela não é dada, é indefinidamente construída. Eu construo o universal escolhendo-me; construo-o compreendendo o projeto de qualquer outro homem, seja qual for a sua época. Esse absoluto da escolha não suprime a relatividade de cada época (EH, pág. 22/23).

O homem ao se descobrir na sua existência descobre todos os outros homens.

O outro é indispensável à minha existência, tal como, aliás, ao conhecimento que eu tenho de mim. Nestas condições, a descoberta da

minha intimidade descobre-me ao mesmo tempo o outro como uma liberdade posta em face de mim, que nada pensa, e nada quer senão a favor ou contra mim. Assim, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos a intersubjetividade, e é neste mundo que o homem decide sobre o que ele é e o que são os outros (EH, pág. 22).

Apesar das escolhas e decisões do homem ter um caráter pessoal, subjetivo, feitas na solidão de cada um, isto não isenta o homem de uma responsabilidade com todos os outros homens.

Sartre não se cansa de acentuar que a noção de liberdade originária envolve uma responsabilidade radical, e que a solidão em que é feita a escolha não isenta o sujeito do compromisso com a universalidade, isto é, com os outros. A invenção do valor imanente a cada ato de escolha, decorrente da inexistência de valores prévios determinantes da conduta humana, faz com que a liberdade não se dissocie nunca da responsabilidade pela afirmação de valores e critérios em cada ato livre (SILVA, 2010, pág.270).

Chegamos assim à compreensão da visão humanista existencialista de Sartre sobre o homem, que para tal estabeleceu uma nova ontologia fenomenológica, cujos principais pontos destacamos:

- O ponto de partida para a compreensão da realidade é a consciência;
- A existência precede a essência, portanto, o homem sem ser nada *a priori*, é resultado de sua própria produção, ele se faz na sua existência;
- O homem se realiza através da construção de seu projeto existencial, cujo fim está voltado para o futuro, portanto, o homem está sempre à distância de si mesmo;
- A construção de si não está pautada por nada, o homem tem total liberdade para se fazer, isto é, fazer as escolhas sobre si;
- A construção de si se dá por um processo de subjetivação feita no mundo dos objetos através de uma relação dialética, de uma intersubjetividade;
- Como não existe nada *a priori* definindo o homem, nem valores prévios, em cada ato de escolha existe a invenção de um valor, e por isto mesmo este processo de subjetivação é moral. Na construção de si o projeto existencial tem um fundamento ético;
- Sendo livre para fazer suas escolhas, o homem assume total responsabilidade pelo que escolher;
- O processo moral do homem apesar de subjetivo apresenta um compromisso com a universalidade, isto é com todos os homens. A liberdade, que é radical para Sartre, não isenta o homem de sua total responsabilidade com ela e com todos os homens.

Assim, podemos concluir que Sartre, na elaboração de sua ontologia fenomenológica, deixa claro que o projeto existencial apresenta dimensões éticas.

Interessante notar que Sartre ao apresentar a sua ontologia, apresentou também um método específico para interrogar e decifrar as condutas. “Com efeito, não convém catalogar a lista das condutas, tendências e inclinações, mas, outrossim, é preciso *decifrá-las*, ou seja, saber *interrogá-las*. Tal investigação só pode ser levada a cabo segundo as regras de um método específico. É este método que denominamos psicanálise existencial” (SN, pág. 695). Leitor de Freud, Sartre apresentou esse método como alternativa à psicanálise freudiana - considerada por ele como empírica e determinista - por discordar de alguns de seus pressupostos. Uma das discordâncias se refere à ideia de que o homem é definido por seus desejos infantis e é por eles determinado. A psicanálise freudiana permaneceria 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” (SN, pág.682). Sartre rejeita a ideia de uma entidade psíquica habitar a consciência, pois, “a consciência é, por princípio, consciência de alguma coisa” (SN, pág. 682). Outra discordância de Sartre se refere ao pressuposto de considerar a investigação psicológica terminada ao se alcançar o conjunto dos desejos empíricos. É preciso ir além da soma dos desejos, esclarecer as suas ligações, suas influências mútuas, apresentar sua organização sintética. A pessoa é uma totalidade e não apenas uma soma de tendências empiricamente descobertas e subjacentes em si mesmas. “Sendo assim, devemos descobrir em cada tendência, em cada conduta do sujeito, uma significação que a transcenda” (SN, pág. 690).

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. Portanto, é, sobretudo, por uma *comparação* entre as diversas tendências empíricas de um sujeito que iremos tentar descobrir e destacar o projeto fundamental comum a todas – e não por uma simples soma ou recomposição dessas tendências: em cada uma delas acha-se a pessoa na sua inteireza (SN, pág. 690).

Cada pessoa é única e seu projeto fundamental não se remete a nenhum outro e não se distingue do ser do Para-si.

Para Sartre a psicanálise existencial apresenta alguns pressupostos (SN, pág. 696): seu princípio consiste na assertiva de que o homem é uma totalidade e qualquer gesto é revelador; seu objetivo é decifrar os comportamentos empíricos e determiná-los conceitualmente; seu ponto de partida é a experiência e seu ponto de apoio é a compreensão pré-ontológica da

pessoa humana; seu método é comparativo, isto é, da comparação de condutas brota a revelação que exprimem.

Sartre considera que todas as manifestações da vida psíquica sustentam relações de simbolização para cada pessoa, mas considera que inexistem dados determinantes *a priori* como hereditariedade ou uma suposta natureza humana. “A psicanálise existencial nada reconhece antes do surgimento original da liberdade humana” (SN, pág. 697). Na historialização de cada pessoa, mais importante do que os dados estáticos, encontra-se o sentido desta história que é construída no mundo, na situação de cada pessoa. “A escolha original conglobera em uma síntese pré-lógica a totalidade do existente, e, como tal, é o centro de referências de uma infinidade de significações polivalentes” (SN, pág. 697).

Assim como a psicanálise freudiana, Sartre considera que o sujeito não apresenta uma posição privilegiada para uma investigação sobre si mesmo, havendo a necessidade de considerar as próprias reflexões e os testemunhos do Outro. Existe, entretanto, uma profunda divergência de Sartre em relação ao inconsciente. “A psicanálise existencial rejeita o postulado do inconsciente: o fato psíquico, para ela, é coextensivo à consciência. Mas, se o projeto fundamental é plenamente *vivido* pelo sujeito e, como tal, totalmente consciente, isso não significa em absoluto que deva ser ao mesmo tempo *conhecido* por ele, mas muito pelo contrário; nossos leitores talvez recordem o cuidado que tivemos em nossa Introdução para distinguir consciência de conhecimento” (SN, pág. 698).

Enfim, Sartre termina assim, suas considerações sobre a psicanálise existencial:

Se o ser é uma totalidade, não é concebível, com efeito, que possam existir relações elementares de simbolização (fezes = ouro, alfineteira = seio etc.) que mantenham uma significação constante em cada caso, ou seja, que permaneçam inalteradas quando passamos de um conjunto significativo a outro... Assim, a psicanálise existencial deverá ser inteiramente flexível e adaptável às menores mudanças observáveis no sujeito: trata-se de compreender aqui o *individual* e, muitas vezes, até mesmo o instantâneo... É um método destinado a elucidar, com uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo aquilo que ela é... As condutas estudadas por esta psicanálise não serão somente os sonhos, os atos falhos, as obsessões e as neuroses, mas também, e sobretudo, os pensamentos despertos, os atos realizados e adaptados, o estilo etc. (SN, pág. 701/703).

Sartre aplicou este método em alguns casos. “A síntese das reflexões contidas na “Psicanálise Existencial”, de 1943, com a análise empreendida em “Questões de Método”, de 1960, definem a perspectiva sartriana para a compreensão objetiva da vida de um homem. Essa perspectiva delineou a sua elaboração das biografias sobre Baudelaire, Jean Genet e Flaubert, nas quais busca comprovar a viabilidade de novos caminhos para a ciência da

psicologia, que viriam a colocar as ciências humanas em um novo patamar de inteligibilidade e intervenção na realidade humana” (SCHNEIDER, 2002, pág. 122). O que constatamos até o presente momento é que faltaram seguidores para trabalhar com a psicanálise existencial, mas não é objetivo deste trabalho avaliar esta questão.

Entendemos que os objetivos de Sartre com o método da psicanálise existencial - da mesma forma que ocorre com a psicanálise freudiana- consiste em oferecer para além da compreensão objetiva de uma pessoa resultados que possam ter efeitos terapêuticos. As suas concepções podem suscitar, com o suporte do “outro”, isto é, de um psicoterapeuta, para os sujeitos uma melhor compreensão de suas dificuldades, conflitos, traumas, inseguranças etc. Compreensão possibilitará ao sujeito a tomada de decisões, fazer novas escolhas, podendo contribuir para um melhor ajustamento de si, uma melhor relação com o mundo. Afinal de contas, podemos discernir em toda psicoterapia uma orientação ética que lhe é subjacente. Uma psicoterapia não deixa de ser uma ética em ato.

Isto posto, gostaríamos de registrar que quase na mesma época em que Sartre publicava as suas obras marcadamente existenciais – como “O ser e o nada” e “O existencialismo é um humanismo” – também foi publicado, em 1951, a obra *Gestalt-terapia* (*Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality*), posteriormente publicada no Brasil (1997), na qual seus autores – Frederick Perls, Ralph Hefferline e Paul Goodman – lançaram os fundamentos teóricos da Gestalt-terapia. Este é um processo terapêutico concreto que trabalha com as orientações filosóficas utilizados por Sartre: a fenomenologia e a filosofia existencial e que concebe a pessoa humana como ser único, uma subjetividade total e irreduzível analiticamente, como ser que não é determinado *a priori*, mas que se lança no mundo na construção de si num processo de autonomia e liberdade e se faz totalmente responsável por si e na sua relação com os outros. Não cabe aqui discutirmos detalhes da Gestalt-terapia, mas a consideramos muito semelhante à proposição sartriana sobre a psicanálise existencial. Os fundamentos teóricos de Sartre sobre a ontologia e o sentido da existência humana, além de ser uma grande contribuição para a filosofia, contribuiu também, como se vê no caso da Gestalt-terapia, para a construção de uma psicologia não reducionista e dotada de inegável sentido ético.

Bibliografia

1 - Primária

SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 18 ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Coleção Os pensadores. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

_____. *A Transcendência do Ego*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

2 - Secundária

SARTRE, Jean-Paul. *As palavras*. Tradução de J. Guinsburg. 3ª. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

_____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. *Crítica da razão dialética*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira, Rio de Janeiro: DP & Editora, 2002.

_____. *Saint Genet: ator e mártir*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. *Situações I, II, III, IV e IX*. Paris: Gallimard, 1947-1972.

_____. *O Imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução Duda Machado, São Paulo: Ed. Ática, 1996.

_____. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: 2ª. ed., Ed. Nova Fronteira, 1995.

3 - Complementar

BEAUVOIR, S. *Por uma moral da ambiguidade*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BICALHO, Luiz de Carvalho. *A Revolução do Pensamento de Sartre*, tese, 1974.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1984.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. São Paulo: L&PM Editores, 2007.

_____. *Sartre – 1905-1980*. São Paulo: L&PM Editores, 1986.

CONTACT, Michel; RYBALKA, Michel. *Les Ecrits de Sartre, cronologie, bibliographie comment*. Paris: Éditions Gallimard, 1970.

DANTO, Arthur C. *As ideias de Sartre*. Tradução de Jarnes Armando, São Paulo: Cultrix, 1978.

DARTIGUES, André. *O que é a Fenomenologia*. Tradução de Maria José J.G. de Almeida, 3ª. ed. São Paulo: Ed. Moraes, 1973.

GUERASSI, John. *Jean-Paul Sartre, Consciência odiada de seu século*. Volume I: protestante ou protestador? Tradução de Sérgio Flaksman, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Tradução de Jorge Eduardo Rivera. Edición electrónica de www.philosophia.cl/; Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Chile.

_____. *Que é metafísica, sobre a essência do fundamento*. Tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Coleção Os Pensadores, 1973.

HILGERT, Luiza Helena. *Liberdade, autenticidade, e engajamento: pressupostos de ontologia moral em Sartre*, tese. Toledo: UNIOESTE, 2011.

HUISMAN, Denis. *História do existencialismo*. Tradução de Maria Leonor Loureiro, Bauru: EDUSC, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre, vida e obra*. 4ª. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

MARQUES, Ilda Helena. *Sartre e o existencialismo*. São João del-Rei: Revista Metanoia, n. 1, p. 75-80, jul. 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MÉSZAROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. Tradução de Rogério Bettoni, São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre, existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

NOEL, Martin-Deslias. *Jean-Paul Sartre ou La conscience ambiguë*. Paris: Nagel, 1972.

NOUDELMANN, François; PHILIPPE, Gilles. *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004.

RICOEUR, Paul. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Éditions Montaigne, 1960.

SASS, Simeão Donizeti. *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*. Uberlândia: EDUFU, 2011.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. *Novas perspectivas para a psicologia clínica - um estudo a partir da obra "Saint Genet: comédien et martyr" de Jean-Paul Sartre*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC-SP. 2002.

SEEL, G. *La morale de Sartre. Une reconstruction*. Le Portique. 16/2005. Disponível em : <https://leportique.revues.org/737>. Acesso em: 25 de dezembro de 2016.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *A transcendência do ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre*. Belo Horizonte: Revista Síntese, v. 27, n. 88, 2000.

_____. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. *Sartre e a ética*. São Paulo: Revista Bioethikos, n.3, p. 269-273, 2010.

SOTELO, Ignacio. *Sartre y la razon dialéctica*. Madrid, Ed. Tecnos, 1967.

TROGO, Sebastião. *O impasse da má-fé na moral de J.P. Sartre*. Belo Horizonte: Edições Ciência Jurídica, 2011.