

Paulo Roberto de Oliveira

**A LIBERDADE COMO HORIZONTE ÉTICO NO
EXISTENCIALISMO DE JEAN PAUL SARTRE**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

Apoio PROSUP/CAPES

**BELO HORIZONTE
FAJE - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia
2013**

Paulo Roberto de Oliveira

**A LIBERDADE COMO HORIZONTE ÉTICO NO
EXISTENCIALISMO DE JEAN PAUL SARTRE**

Dissertação apresentada ao Departamento
de Filosofia da Faculdade Jesuíta de
Filosofia e Teologia, como requisito
parcial à obtenção do título de Mestre em
Filosofia
Área de Concentração: Ética

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto
Drawin

Apoio PROSUP/CAPES

BELO HORIZONTE
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2013

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

O48l Oliveira, Paulo Roberto de
A liberdade como horizonte ético no existencialismo de Jean
Paul Sartre / Paulo Roberto de Oliveira. - Belo Horizonte, 2013.
174 p.

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

1. Ética existencial. 2. Existencialismo. 3. Fenomenologia. 4.
Sartre, Jean-Paul. I. Drawin, Carlos Roberto. II. Faculdade
Jesuítica de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III.
Título

CDU 17

Dissertação de PAULO ROBERTO DE OLIVEIRA defendida e APROVADA, com a nota
8,5 (oito e meio) atribuída pela Banca
Examinadora constituída pelos Professores:

lazeto 25
Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE (Orientador)

Del 57
Prof. Dr. Delmar Cardoso / FAJE

M. [de] Guadalupe dos Santos
Prof.ª Dr.ª Magda Guadalupe dos Santos / PUC-Minas (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Aos meus familiares e amigos

O Para-si é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser. E o ser que falta ao Para-si é o Em-si. O Para-si surge como nadificação do Em-si, e tal nadificação se define como projeto rumo ao Em-si: entre o Em-si nadificado e o Em-si projetado, o Para-si é nada. Assim, o objetivo e o fim da nadificação que eu sou é o Em-si. Logo a realidade humana é desejo de ser Em-si.

Jean Paul Sartre

Estranha é nossa situação aqui na Terra. Cada um de nós vem para uma curta passagem, sem saber por quê, ainda que algumas vezes tentando adivinhar um propósito. Do ponto de vista da vida cotidiana, porém, de uma coisa sabemos: o homem está aqui pelo bem de outros homens – acima de tudo daqueles de cujos sorrisos e bem-estar nossa própria depende.

Albert Einstein

AGRADECIMENTOS

Agradecer significa reconhecer a nossa finitude. Tudo o que realizamos está diretamente relacionado com os outros, sobretudo uma pesquisa de mestrado.

Agradeço à minha família, em especial à minha mãe Fátima, minha tia Aparecida, meu irmão Marlon e meu avô Efigênio, condição de possibilidade de todas as minhas realizações, não mediram esforços para que esse sonho se tornar-se realidade.

Ao Deus que me inspirou na busca pela verdade e que me sustentou até aqui.

Ao meu tio Geraldo, minha madrinha e avó Luiza e ao Pe. Lindomar que afetivamente e efetivamente fizeram de tudo para que o mestrado fosse possível, a eles minha eterna gratidão!

Ao Côn. Paulo Nicolau que como amigo orientou-me e encorajou-me nessa caminhada.

Ao meu orientador Carlos Drawin, que orientou esse trabalho de forma brilhante e paciente.

Aos professores do mestrado que tornaram fecundo o labor filosófico.

À coordenação e Secretaria da Pós-Graduação em Filosofia da FAJE que confiaram no meu trabalho. Agradeço também a CAPES que tornou possível a realização dessa pesquisa.

À FEVALE que me abriu espaço para o trabalho científico em Diamantina.

RESUMO

A presente dissertação busca estudar o autor em sua perspectiva ética, tendo como objetivo mostrar a dificuldade em conceber uma ética como nos moldes da Filosofia clássica no existencialismo de Sartre. Para tanto, mostraremos os caminhos feitos pelo autor, mostrando que para ele o único fundamento ético possível será a liberdade que é o que define o homem enquanto existência. Sartre não elaborou uma ética sistematizada por motivos teóricos, pois, segundo ele, não existem normas morais a priori. Essa tese é construída a partir do método fenomenológico e pela busca do ser. Em *Ser e Nada* Sartre deixa transparecer que o problema e a busca do ser revela a eticidade do ser-para-si. A eticidade do para-si é articulada através da liberdade. O ser humano na perspectiva existencial é pura liberdade. Tal conceito não é dado, mas construído através da ação. Neste sentido, toda moralidade é realizada somente através da ação e do engajamento tendo como núcleo a vontade de liberdade. Ação, engajamento, compromisso e responsabilidades são pressupostos lógicos e teóricos da liberdade. Nesse sentido nossa pesquisa objetiva mostrar que mesmo Sartre não escrevendo uma obra sobre a moralidade é possível através da sua ontologia existencial encontrar argumentos que possam sustentar uma moral do ser. Contudo, nossa pesquisa quer mostrar também que essa moral do ser revela a liberdade como fundamento de toda moralidade.

Palavras-chave: Jean Paul Sartre, Filosofia Existencial, Ética Existencial, Fenomenologia.

ABSTRACT

This dissertation seeks to study the author in his ethical perspective, aiming to show the difficulty in conceiving how an ethics along the lines of classical philosophy existentialism of Sartre. To do so, we will show the paths made by the author, showing him the only possible ethical foundation is the freedom that is what defines the man as existence. Sartre did not undertake a systematic ethical reasons theorists because, according to him, there is no a priori moral norms. This thesis is built from the phenomenological method and the pursuit of being. Sartre in *Being and Nothing* reveals the problem and the search reveals the ethics of being of being-for-itself. The ethics of the for-itself is articulated through freedom. The human being in existential perspective is pure freedom. This concept is not given but constructed through action. In this sense, all morality is accomplished only through action and engagement as core having the will to freedom. Action, engagement, commitment and responsibilities are logical and theoretical assumptions of freedom. In this sense our research aims to show that even Sartre not writing a book on morality is possible through its existential ontology can find arguments that support a moral being. However, our research also wants to show that moral freedom of being revealed as the foundation of all morality.

Keywords: Jean Paul Sartre, Existential Philosophy, Ethics Existential, Phenomenology.

LISTA DE ABREVIATURAS

SN: *O Ser e o Nada*

EH: *O Existencialismo é um Humanismo*

VE: *Verdade e Existência*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I.....	20
FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA	20
1.1 A Fenomenologia husserliana	23
1.1.1 A formação da experiência	30
1.1.2 O mundo fenomenal.....	35
1.2 A apropriação sartreana da fenomenologia	41
1.3 O projeto de uma ontologia fenomenológica.....	51
1.3.1 A busca do ser	53
1.3.2 O ser e o nada	59
CAPÍTULO II.....	62
A LIBERDADE COMO ÚNICO FUNDAMENTO MORAL VÁLIDO	62
2.1 Ser e Fazer: a dimensão da liberdade	71
2.1.1 Ação e Liberdade	73
2.1.2 A fundamentação da vontade pela liberdade	78
2.1.3 Os possíveis limites da liberdade	82
2.2 Princípio Supremo da liberdade.....	88
2.2.1 A Escolha	91
2.2.2 A Vontade de Liberdade	93
2.2.3 A moralidade sartreana: correção e lógica.....	100
2.3 Liberdade e Valor	114
2.3.1 A liberdade e o valor	115
2.3.2 O fundamento do valor	117
2.3.3 Valor e engajamento	119
CAPÍTULO III.....	122
CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS DO PRINCÍPIO SUPREMO DA LIBERDADE	122
3.1 Ética da Responsabilidade	127

3.1.1 Responsabilidade do para-si.....	129
3.1.2 Responsabilidade pelo mundo	132
3.1.3 Responsabilidade pelo outro	134
3.2 A Identidade do Para-Outro.....	137
3.2.1 O problema da existência do outro	139
3.2.2 O próximo sujeito e o próximo objeto	142
3.3 Moralidade e Engajamento.....	146
3.3.1 Engajamento e Compromisso com o outro	153
3.3.2 Engajamento e compromisso Social	155
CONCLUSÃO.....	159
REFERÊNCIAS	164
ANEXO.....	171

INTRODUÇÃO

Nosso autor em estudo Jean Paul Sartre nasceu em Paris, a 21 de junho de 1905. Os pais de Sartre pertenciam à pequena burguesia. Pelo lado materno, Sartre é um Schweitzer, primo em segundo grau do célebre pastor e médico Albert Schweitzer. Seu avô, Charles Schweitzer, protestante, professor de alemão, inventor de um método direto para o ensino das línguas vivas, desposara uma católica, mas de espírito cético, pouco afeiçoados ao misticismo e da qual Sartre nos diz que se dava mal com o espiritualismo grosseiro dos Schweitzers. Desse matrimônio nasceu uma filha, Anne-Marie, casada em 1904 com Jean Baptiste Sartre, o qual optara pela Marinha ao sair da famosa Escola Politécnica e que morreu prematuramente devido às febres contraídas na Indochina, logo depois do nascimento de Jean Paul Sartre.

O avô de Sartre Charles Schweitzer é o personagem principal para o desenvolvimento intelectual de Sartre. Charles envolve tudo em sua volta em um misticismo, tendo como base a cultura ocidental. Nosso filósofo em questão nunca teve infância, pois, seu avô não o deixava brincar como as crianças normais, Charles o infestou com a literatura e a cultura européia: “Do alto do sexto andar da Rua Le Goff, o pequeno Jean Paul, encantado e enfeitiçado pelos livros, só via o mundo sob o aspecto de uma vasta biblioteca a consultar e a aumentar com suas próprias invenções”¹.

A mãe de Sartre tentava conter a influencia do avô, como por exemplo, dando a Jean Paul livros de literatura infantil ou indo com ele ao parque para que pudesse conviver com outras crianças, para que assim, pudesse sair da solidão, porém, sempre que implorava convivência para os outros, eram excluído. Certamente, essa solidão pesava sobre seus ombros, e Sartre se sentia como a “exceção”.

No liceu, os professores logo perceberam que Sartre possuía uma inteligência extraordinária, embora não aceitasse a forma de Sartre ver o mundo, chamando-o de “trapalhão”. Esses anos de estudos foram em La Rochelle, pois, teve que acompanhar sua mãe e seu padrasto que se mudou para essa cidade. Porém, os seus estudos superiores foram realizados em Paris, porque sua família afirmava que os meios juvenis de La Rochelle eram relaxados.

Após o intervalo do serviço militar, Sartre leciona filosofia no Liceu de Havre, posteriormente no Liceu de Paris e na Sorbonne. Em 1938, durante os anos de magistério no

¹ *Ibid.*, p. 11.

Havre, publica *La Nausée*, espécie de romance no qual, sob o nome de Bouville, descreve a vida provinciana, mas, sobretudo já expõe os elementos essenciais daquele existencialismo que se tornará em breve, em *L' être et le Néant* (1943), a sua filosofia.

Vamos esquematizar suas principais obras:

Antes da guerra, Sartre escreveu três obras de cunho fenomenológico e psicológico, essas obras marcam o início do sistema sartreano: *L' imagination* (1936) e *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) e sobretudo *L'Imaginaire* (1940).

Em 1943 iniciava-se com *Les Mouches*, uma obra teatral assinalada por peças de grande fama como: *Huis Clos*, *Les Mains Sales*, *Morts sans sépultere*, *le Diable et le bon Dieu*, *La P . . . respectueuse*, *Les Séquestrés d'Altona*, nas quais exprime suas ideias filosóficas, morais e políticas colocando-as ao alcance do público comum.

L'Être et le Néant foi marcado pelo seu método novo, suas teses impactantes, suas análises contrárias às tradições francesas, dessa forma, a obra prima de Sartre atraiu diversas pessoas, inclusive os universitários, com a intenção de refutar ou não as ideias do autor. Esse livro de grande densidade filosófica não possui uma leitura fácil, por isso as pessoas recorriam em geral às suas obras literárias para buscar melhor compreensão, pois, logo nas primeiras páginas o leitor comum já estava desanimado por uma leitura tão estenuante.

O sucesso da obra deu-se graças aos adversários do existencialismo: os marxistas, católicos, tradicionalistas de todos os matizes e todos aqueles que ficavam perplexos com as teses revolucionárias de Sartre. Contra os marxistas Sartre elabora artigos na revista fundada por ele intitulada *Temps modernes*.

Quando Sartre é nomeado professor de filosofia em Paris, rebenta a 2ª Guerra Mundial. Em 1940 Jean Paul é internado no campo de concentração pelo exército alemão.

Depois de alguns meses é libertado e recomeça a docência no Liceu de Laon, antes de ser nomeado professor do Liceu Condorcet, em Paris (1941), mas renuncia definitivamente ao ensino depois da publicação de *L'Être et le Néant*² (1943). Ao mesmo

² Enquanto prosseguia ativamente na composição do grande livro que expõe o conjunto de sua filosofia, Sartre entrara na Resistência e colaborara em diversas publicações clandestinas. Logo após a Libertação, passa uns tempos nos Estados Unidos como repórter do *Figaro* e do *Combat*. Até então, raras vezes saíra da França, mas em viagens de recreio do que para estudos (notadamente na Espanha e na Inglaterra), quase sempre em companhia de Simone de Beauvoir, que desde sua agregação formava com ele um par original e bastante boêmio. Cumpre, entretanto, ressaltar o ano que Sartre passou em Berlim, no Instituto Francês. Essa estada foi para ele a ocasião de inteirar-se melhor da filosofia alemã contemporânea e especialmente da fenomenologia de Husserl, da qual fará – com algumas reservas, na verdade importantes – seu próprio método filosófico. Estudou também a doutrina de Heidegger, sobretudo como se acha exposta em *Sein und Zeit*, de que *L'Être et le Néant* parece ser, em vários de seus elementos, uma espécie de adaptação original, jamais reconhecida por Heidegger, aliás. JOLIVET, Régis. *Sartre ou a Teologia do Absurdo*. São Paulo: Editora Herder, 1968, p. 17.

tempo, dá cursos de introdução à gramática grega para jovens atores que vão iniciar sua carreira.

Quando esteve na Alemanha Nazista, Sartre viu de perto a dor e o sofrimento e a partir dessa experiência ele se sentiu como uma espécie de consciência infeliz, pois, era um burguês intelectual que estava muito distante daquela situação. Apesar dele trazer em seu ser a revolta e levar uma vida desprendida, inclusive gastava seu dinheiro com os outros e com a boêmia, estava mais próximo da vida burguesa do que da vida operária.

Em 1960 Jean Paul publica a “Critique de la Raison Dialectique”. A produção de Sartre é variada, ele escreve com maestria todos os gêneros textuais, abordando diversos temas que possui um eixo comum: a liberdade. Sartre faleceu no ano de 1980.

Nosso objetivo com essa dissertação é mostrar a possibilidade de uma ética originária que parte do princípio da liberdade. Tal conceito origina-se do ser que é para-si, isto é, consciência de si. Dessa forma, mostraremos o significado de uma ética não dependente de uma metafísica essencialista – ou seja, que não parte de conceitos a priori universais – na qual, o sujeito não é determinado por nenhum dado externo ou transcendent. A proposição de uma tal ética decorre do pensamento de Jean Paul Sartre. O autor francês vê o problema moral como uma questão ontológica³, ou seja, ele não se propõe elaborar uma moral universal, pois, a adoção do princípio da liberdade impõe tal elaboração filosófica.

Nosso método de análise de textos nos levou a analisar algumas das obras de Sartre, em especial, *O Ser e o Nada* (SN) e *O Existencialismo é um Humanismo* (EH). Cronologicamente a segunda obra é consequência da primeira, pela qual, Sartre quis mostrar que a estrutura do ser elaborado em “O Ser e o Nada” constitui um problema ético.

Dois grandes problemas perpassam toda nossa pesquisa: primeiramente a impossibilidade de uma ética universal (infinitista), por causa do método *fenomenológico* que desenvolveu o *ser como nada*. Depois, temos um problema na consideração da moral sartreana, pois, veremos que a grande dificuldade do pensamento de Sartre é passar da afirmação da liberdade para a concepção de uma ética positiva que é sempre normativa. Porém, se partirmos do humanismo, veremos que a ética de Sartre é coerente e relevante.

A atualidade da ética de Sartre se dá diante dos desafios postos ao homem contemporâneo⁴. Acima de tudo, as origens dos problemas atuais estão na existência⁵ humana

³ Desde a primeira página de *O Ser e o Nada*, Sartre utiliza o método fenomenológico para analisar o ser. A questão ontológica abordada pelo método fenomenológico foi teorizada antes por Heidegger.

⁴ O filósofo alemão Karl Otto Apel coloca dois grandes desafios atuais: 1) Natureza e Técnica: desafio tecnológico e ecológico; 2) Social: surgido pela globalização, um desafio político. Segundo ele, pela primeira na história da humanidade o homem defrontra-se com desafios universais.

concreta e desse modo, somente uma ética existencial poderia ajudar a solucionar esses desafios. Sabemos que a *ciência do ethos* foi estruturada de forma sólida e universal por dois grandes pensadores: Aristóteles e Kant. Contudo, a pluralidade de ideias do homem contemporâneo, bem como seu modo de pensar a estrutura do mundo faz com que os valores tradicionais sejam rejeitados. Dessa maneira, temos um paradoxo inevitável: a necessidade de uma ética universal (tendo em vista os desafios atuais) e a impossibilidade de tal moral, pois a consciência filosófica atual e a experiência do homem contemporâneo não parecem favorecer a proposição de uma ética universalista e enquadrada num dos dois paradigmas.

Assim torna-se imprescindível a busca de novos caminhos para enfrentarmos os desafios atuais. Entendemos que uma ética que parte do princípio mais valorizado pelo homem atual que é a liberdade poderá ajudá-lo a compreender sua existência prática e teórica no mundo.

Portanto, buscando uma ética coerente e eficaz é que essa pesquisa foi pensada e construída a partir basicamente de duas obras sartreanas: O Ser e o Nada e O Existencialismo é um Humanismo.

Não obstante, alguém pode indagar acerca da possibilidade de se pesquisar uma ética em Sartre se, além dele mesmo afirmar a impossibilidade de haver uma moral universal, ainda encontramos um grave problema bibliográfico, pois, Sartre não dedicou nenhum de seus muitos escritos à elaboração de uma fundamentação da moral.

Todavia, é mister aprofundarmos nas leituras das obras de Sartre e então, veremos uma grande preocupação ética em seu pensamento, inclusive, o término do “O Ser e o Nada” revela essa grande preocupação: “*Todas essas questões, que nos remetem à reflexão pura e não címplice, só podem encontrar sua resposta no terreno da moral. A elas dedicaremos uma próxima obra*”⁶. Sabemos que essa próxima obra nunca foi escrita, mas como, veremos, essa pretensão se dá de alguma forma na medida em que os problemas do ser e da moral exigem a elaboração de uma ética que não se torne apenas um código de normas.

Pesquisando as obras de Sartre e de alguns comentadores encontramos a presença eminente do problema ético e dessa forma encontramos elementos morais e argumentos suficientes para a construção desse trabalho.

Inclusive, em *Verdade e Existência*, o pensador francês considera a importância da moral enquanto constitutiva do ser, pois, o Ser-Para-Si é caracterizado pela ação: “*a ação*

⁵ Verifica-se a psicanálise existencial.

⁶ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998. p. 762.

deve ser considerada ao mesmo tempo no plano do Para-si e no do Em-si”⁷. Também, vemos em Sartre não a mera rejeição da tradição ética ocidental, mas uma inflexão nessa tradição ao afirmar que toda moral deve surgir a partir da ação e do engajamento. Na obra “O Existencialismo é um Humanismo”, apesar da profunda diferença entre os dois pensadores, encontramos uma possível aproximação entre a ética kantiana e a existencial: a reflexão interior da liberdade. Nessa mesma obra também percebemos a motivação da ética sartreana: o humanismo uma vez que toda moral deve ter como fim a realização do homem livre: “*Por humanismo pode-se entender uma teoria que toma o ser humano como fim último e como valor supremo*”⁸. Desse modo não podemos negar que o trecho acima revela uma questão moral. Diversos comentadores também afirmam a existência de uma filosofia moral no pensamento de Sartre, como por exemplo Franklin Leopoldo e Silva: “*Isso justifica, ao menos de modo preliminar, o lugar da ética no pensamento de Sartre. E esse lugar não é um capítulo determinante de seu pensamento porque o projeto de pensar a ordem humana é em si mesmo ético. Daí porque 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 escreve*”⁹.

Sartre rejeita as normas morais na medida em que essas estão dentro de um sistema transcendental complexo: seja divino, histórico, biológico, metafísico ou psicológico. Com isso, o homem deixa de ser sujeito e torna-se objeto, pois, todo sistema transcendental tende a objetivar o ser humano: “*Assim, o conceito de homem, na mente de Deus, é semelhante ao conceito de corta-papel na mente do fabricante; e Deus produz o homem de acordo com técnicas e com uma concepção, exatamente como o artífice fabrica um corta-papel seguindo uma definição e uma técnica*”¹⁰.

Portanto, Sartre enfatiza em toda a sua obra a dimensão prática do homem e explicita os pressupostos filosóficos e metafísicos sobre os quais se assentam valores morais.

Sendo assim, só poderemos compreender a ética sartreana se deixarmos de lado os conceitos tradicionais já estabelecidos pela ética infinitista, isto é, toda ética que está para além da finitude humana e contempla apenas normas que estão articuladas no ser infinito de Deus ou no sistema metafísico. Se considerarmos que a ética é um conjunto de normas já estabelecidas e valores já pressupostos, não poderemos então, falar de ética existencial.

⁷ *Ibid.*, p. 762.

⁸ SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 61.

⁹ SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre*. São Paulo: Editora Unesp, 2003. p. 16.

¹⁰ SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 24.

Mas, a filosofia de Sartre é descritiva, isto é, deve-se pensar o significado do agir a partir do fenômeno e, assim como o homem situado no mundo é capaz de escolher suas normas e valores de forma coerente e autêntica. As éticas tradicionais partem da filosofia prescritiva que interpretam o ente em sua totalidade e daí deduzem o fim da vida humana e os valores que devem orientar a sua conduta.

Nosso primeiro capítulo visa analisar o método e a ontologia de Sartre, através dessa análise poderemos partir do marco teórico da filosofia sartreana para atingir o nosso objetivo central que é argumentar acerca da fundamentação da moral a partir do conceito de liberdade por ele elaborado. Dessa forma, iniciaremos nosso primeiro capítulo falando sobre a fenomenologia husserliana. Veremos que *a fenomenologia como descrição daquilo que aparece ou ciência que tem como objetivo o projeto de uma ciência geral*, é um método eficaz para a análise do ser. Desse modo, Sartre se apropria da fenomenologia, mas pretende ir além daquilo que foi proposto por Husserl, e dessa forma, ele inicia seu trabalho fenomenológico analisando a estrutura da consciência e propõe uma crítica fenomenológica da psicologia a partir dos conceitos de imagem e imaginação. É importante esclarecer que a tese da consciência construída pela fenomenologia é o ponto chave da ontologia existencial, isto é, *as coisas estão fora da consciência*.

Com isso, Sartre elabora o projeto de uma ontologia existencial, na qual, a busca do ser o levou a descrever a estrutura do ser em duas regiões radicalmente distintas: *Ser-Em-Si e Ser-Para-Si. e este remetendo ao Ser-Para-Outro*. Segundo Jolivet a busca pelo ser surge a partir da experiência que o homem faz da sua contingência, por isso, a análise do ser nasce primeiramente no plano psicológico: “*as análises precedentes partem da experiência da náusea e desenvolve-se num plano psicológico. Podem ser conduzidas também no plano ontológico*”¹¹. A Náusea é também consciência de liberdade, da gratuidade e, pois, da falta de um sentido existencial a priori uma vez que tudo parece mergulhado na contingência.

É pela falta de ser que o homem desde os primórdios do projeto racional busca o ser como modo de sentido próprio do ser. A busca de Sartre revelou a diferença e também a relação existente entre o em-si e o para-si, pois, a consciência de si é puro *nada* e se relaciona com o mundo através da intencionalidade. A estrutura da consciência e a revelação da contingência pela experiência da náusea trazem à tona a liberdade absoluta do homem, pois, se o ser humano fosse um em-si ele não poderia ser livre. Dessa forma, a liberdade é o ponto central da nossa pesquisa na busca da fundamentação moral em Sartre.

¹¹ JOLIVET, Regis. *As doutrinas existencialistas de Kierkegaard a Sartre*. Porto: Tavares Martins, 1961, p. 175.

No segundo capítulo iremos mostrar que a tese existentialista quer significar que o ser se dá pelo fazer, dessa forma, já estamos no âmago da dimensão da liberdade. É dessa maneira que voltaremos ao problema do nada, pois, a liberdade é consequência imediata do nada. Portanto, o homem só é na medida em que se faz. Esse fazer é sempre negação, a negatividade está na origem do nada: “*o ser que é o que é e é o que não é*”. É neste sentido que Sartre chega a conclusão de que o homem é uma paixão inútil.

Se o homem não é, mas se faz, levando em conta que Sartre entende a ética à maneira de Heidegger, isto é, como originariamente intrínseca ao ser, na qual, todo agir do homem busca o ser em sua plenitude, então, toda finalidade deve ser colocada pela liberdade e é pela ação livre que a vontade é articulada. Dessa forma, a liberdade é absoluta e os possíveis limites dela são desconsiderados por Sartre de forma sistematizada, pois, usando a fórmula de Protágoras: “*O homem é a medida de todas as coisas*”.

A partir daí chegamos ao ponto central dessa pesquisa: a liberdade como princípio supremo da moralidade, neste sentido, argumentaremos que a liberdade é o início e a finalidade de toda ação moral.

A liberdade é para Sartre o único valor, pois, os valores são fundamentados também pelo ato livre. Portanto, qualquer moralidade deve instaurar-se a partir dos pressupostos da liberdade.

A partir desses pressupostos analisaremos *as consequências éticas do princípio supremo da liberdade*, essa análise será realizada no terceiro e último capítulo. Neste sentido, veremos que a responsabilidade, o compromisso, o engajamento e o outro constituem princípios morais válidos para a construção de uma moral humanista e concreta que deve ter sempre como meta a liberdade do ser humano.

Na conclusão mostraremos que não podemos encontrar uma ética sistematizada no pensamento de Sartre, pois, como nossa pesquisa bem mostrará, a sistematização ética significa voltar ao esquema da moralidade de regras e normas. Porém, encontramos de forma única e clara elementos morais na filosofia de Sartre, pois, “*O existentialismo é um humanismo*”. Sendo o elemento central a liberdade, mas esse elemento possui no seu bojo uma estrutura que se não possibilita a elaboração de normas e regras por outro lado abre o horizonte da realização dos homens concretos enquanto ser livres e solidários.

Acreditamos alcançar nosso objetivo inicial: pensar a fundamentação ética através da luz da ontologia fenomenológica sartreana que coloca em seu centro uma concepção radical da liberdade como o maior desafio na construção de um mundo autenticamente

humano. Sabemos também que a grande dificuldade da nossa pesquisa, mas também do pensamento de Sartre é realizar a passagem da afirmação da liberdade para a concepção de uma ética positiva que é sempre normativa. Temos total consciência dessa dificuldade, inclusive, no final dessa pesquisa iremos esboçar algumas críticas.

CAPÍTULO I

FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA

A fenomenologia contemporânea, fundada por Edmund Husserl (1859-1939) nasceu no contexto da crise de fundamentação das ciências e o seu primeiro objetivo foi rejeitar as conclusões céticas que derivavam da concepção empirista do conhecimento. Com Heidegger (1889-1976) essa preocupação eminentemente epistemológica irá se orientar na direção da ontologia. A sua obra “Ser e Tempo” (1927) suscitou grande impacto no mundo filosófico e o filósofo que iremos pesquisar – tendo sofrido as influências maiores de Descartes, Hegel e Husserl – tomou Heidegger como seu interlocutor privilegiado. Portanto, neste capítulo pretendemos ver essa articulação entre fenomenologia e ontologia, iniciando o trajeto a partir da fenomenologia de Husserl, a sua apropriação por Sartre e por último, a fenomenologia sendo utilizada como método eficaz para uma possível análise do ser. Nosso objetivo com esse trabalho é mostrar as motivações éticas sartreanas a partir desse marco teórico, ou melhor, demonstrar a situação de Sartre diante da ética a partir do princípio da ontologia fenomenológica com todas as suas consequências.

A fenomenologia é a descrição daquilo que aparece ou ciência que tem como objetivo o projeto de uma ciência geral e, portanto, em última análise uma ciência do ser. Embora muitos imaginem que esse termo foi empregado por Husserl, alguns historiadores afirmam que esse termo foi cunhado pela escola de Wolff. Contudo, essas escolas assimilam o termo fenomenologia como um erro, isto é, a fenomenologia é entendida como aparência ilusória. Kant usou o termo fenômeno para designar as aparências das coisas externas, daquilo que se dá na sensibilidade. Essa concepção remete à teoria das formas da sensibilidade e das categorias e princípios a priori do entendimento, segundo Kant, as categorias têm como objetivo transformar o diverso da intuição sensível ou empírica em objeto e por isso, o a priori é e só pode ser aplicado a essa realidade, o conhecimento dessa forma de maneira alguma poderá ir além do fenômeno, isto é, o conhecimento depende da intuição sensível. Kant não nega que possa existir algo além dos fenômenos, mas, nega que além desses fenômenos possa haver conhecimento, pois este depende sempre das categorias e princípios a priori, ou seja, das estruturas do sujeito cognoscente.

Em Hegel a fenomenologia possui também um sentido universal, pois, a sua fenomenologia do espírito é a história da consciência; essa consciência que aparece para si mesmo como universal. A fenomenologia hegeliana difere da concepção kantiana, porque se refere ao “espírito”, à consciência que se desdobra na cultura e na história; Lima Vaz chama esse movimento historial da consciência de dialética fenomenológica:

... o movimento dialético da fenomenologia prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte de sua experiência¹².

Neste sentido podemos afirmar que a fenomenologia hegeliana é uma metafísica da história.

Esses conceitos de fenomenologia forjados pelos filósofos acima ou tendem a confundir fenomenologia com uma investigação quase psicológica dos fenômenos ou a tomam como manifestação do movimento dialético da própria realidade histórica e, por conseguinte, como uma metafísica. Por isso, que, Husserl ao explicar o seu conceito de fenomenologia, coloca o método fenomenológico como sendo o método principal da filosofia, cujo objetivo e os resultados são quatro:

1º- “O reconhecimento do caráter intencional da consciência, em virtude do qual a consciência é um movimento de transcendência em direção ao objeto, e o objeto se dá ou se apresenta à consciência em “carne e osso” ou “pessoalmente”¹³.

2º- “Evidência da visão (intuição) do objeto devido a presença efetiva do objeto”¹⁴.

3º- “Generalização da noção de objeto, que compreende não somente as coisas materiais, mas também as formas categoriais, as essências e os objetos ideais em geral”¹⁵.

4º - “Caráter privilegiado da percepção imanente, ou seja, da consciência que o Eu tem das suas próprias experiências, porquanto nessa percepção aparecer e ser coincidem perfeitamente ao passo que não coincidem na intuição do objeto externo, que nunca se identifica com suas aparições à consciência, mas permanece além delas”¹⁶.

¹² HEGEL, F. *Fenomenologia do Espírito*. Apresentação feita por Henrique Cláudio de Lima Vaz. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 15.

¹³ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 438.

¹⁴ *Ibid.*, p.438.

¹⁵ *Ibid.*, p.438.

¹⁶ *Ibid.*, p.438.

Iremos analisar melhor a quarta tese, pois, Sartre insiste na idéia de que o ser e o aparecer coincidem. Nessa perspectiva nos importa considerar o conceito de fenomenologia em Husserl, principalmente os conceitos de intencionalidade, epoché, eidos, e temporalidade, que serão aplicados na analise da formação da experiência e a fundamentação do mundo fenomenal. Isto é, permitem abordar a consciência como nada, processo de expurgação dos fenômenos psicológicos de suas características reais ou empíricas e levá-los para o plano da generalidade essencial.

A questão sobre o ser em Sartre é denominada por ele mesmo como ontologia fenomenológica, isto é, a metafísica para Sartre se apresenta como ontologia, quer dizer, neste sentido, ontologia é uma teoria do ser em geral sem remeter a nenhum ente especial capaz de transcender o ser em geral, ontologia é a ciência do ser que se dá no aparecer, no fenômeno. Observando a tradição, podemos considerar que a metafísica se apresentou na história do pensamento como teologia, ontologia e gnosiologia. Assim, para Kant, a metafísica é definida como “a ciência do que vai além do conhecimento do mundo sensível”¹⁷.

A segunda concepção fundamental é a da metafísica como ontologia ou a doutrina que estuda os caracteres fundamentais do ser: os que todo ser tem e não pode deixar de ter.

Nicola Abbagnano coloca cinco proposições da metafísica como ontologia:

- 1- “Existem determinações necessárias do ser, ou seja, determinações que nenhuma forma ou matéria de ser pode deixar de ter”¹⁸.
- 2- “Tais determinações estão presentes em todas as formas e modos de ser particulares”¹⁹.
- 3- “Existem ciências que tem por objetivo um modo de ser particular, isolado em virtude de princípios cabíveis”²⁰.
- 4- “Deve existir uma ciência que tenha por objetivo as determinações necessárias do ser, estas também reconhecíveis em virtude de um princípio cabível”²¹.
- 5- “Essa ciência precede todas as outras e é, por isso, ciência primeira, porquanto seu objeto está implícito nos objetos de todas as outras ciências e, portanto, consequentemente, seu princípio condiciona a validade de todos os outros princípios”²².

¹⁷ KANT, Immanuel. *Realidade e Existência: Lições de Metafísica*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 11.

¹⁸ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 661.

¹⁹ *Ibid.*, 661.

²⁰ *Ibid.*, 661.

²¹ *Ibid.*, 661.

²² *Ibid.*, 661.

Sartre também considera a metafísica como ontologia, utilizando os conceitos de Hegel no que diz respeito à idéia de um Ser-Em-Si e de um Ser-Para-Si. Utiliza a metodologia husserliana, criando uma ontologia fenomenológica, na qual, a busca pelo ser é uma busca pelo sentido, porém, como veremos, resulta no nada, na nadificação total, pois, a estrutura do ser em Sartre é o resultado de uma radicalização da fenomenologia.

1.1 A fenomenologia husserliana

O movimento fenomenológico propriamente dito inicia-se no século XX, embora, como já assinalamos a modernidade já fizesse menção a esse método filosófico²³. Esse movimento tem seu início com as investigações lógicas de Edmund Husserl que, apesar de ter sido influenciado por Franz Brentano e Carl Stumpf, é considerado um filósofo original.

É de se destacar a grande influência que Husserl teve na filosofia e na vida de Heidegger e, como está consagrado na história da filosofia, ele influenciou o conjunto do pensamento contemporâneo, sobretudo na Alemanha e na França, impulsionando-o na direção de uma nova ontologia. Segundo Robert Sokolowski foi primeiro um cientista voltado para a matemática, para só depois se interessar pela filosofia. Sokolowski coloca a diferença entre Husserl e Heidegger do seguinte modo:

Heidegger formula sua tarefa em termos clássicos e mostra um grande conhecimento da História da Filosofia. Husserl foi um matemático que veio para a filosofia, enquanto Heidegger foi educado como filósofo desde o começo. Ser e Tempo cita fontes como Aristóteles, Agostinho, Santo Tomás, Suárez, Descartes, Kant e outros filósofos e teólogos, bem como o livro do Gênesis; Calvino, Zuínglio e Esopo, e coloca como sua meta o rejuvenescimento da questão do ser. Heidegger estava apto a fazer uso daquilo Husserl realizou por aplicá-lo às questões filosóficas mais clássicas. Ele era mais apto de que Husserl ao uso do vocabulário filosófico clássico²⁴.

A análise da diferença desses dois filósofos é importante na medida em que podemos entender a importância do método fenomenológico para a futura análise do ser em Heidegger e Sartre.

Sinteticamente, podemos afirmar que a fenomenologia:

- a) É uma análise de como se forma, para nós, o campo de nossa experiência. Isto é, uma análise da estrutura da consciência e a sua relação com o objeto conhecente.

²³ A filosofia empirista, kantiana e hegeliana trabalharam os conceitos fenomenológicos.

²⁴ SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 226.

- b) A partir disso o fenomenólogo deverá perseguir as constituições da coisa em nossa experiência perceptiva:
- a constituição dos objetos ideais da matemática.
 - a constituição do objeto tal como ele surge na consciência científica.
- c) Sendo então uma ciência das essências, a função do fenomenólogo também está em transformar os fenômenos em essência e também é redução fenomenológica em sentido estrito, porque transforma esses fenômenos em realidades transcendentais.

Contudo, ainda não explicamos o que incentivou Husserl a construir o método fenomenológico, após indicarmos as finalidades da fenomenologia é preciso assinalar os móveis dessa construção.

Desde o começo, Husserl pretendia fundamentar as ciências sobre uma base segura, diferente da base psicológica moderna. No seu primeiro escrito denominado “Filosofia da Aritmética”²⁵, Husserl ainda utiliza o método psicológico, mas, já percebe falhas no sistema:

A construção da aritmética a partir da análise da lógica e psicológica de seus princípios, de molde a encontrar o fundamento desta ciência nas atividades subjetivas da consciência, parece constituir a preocupação de Husserl nessa obra. Cumpria estabelecer a origem dos conceitos fundamentais de totalidade, unidade e pluralidade, sem os quais seria impossível um trabalho com tais pretensões²⁶.

No prefácio à sua obra, Husserl fala sobre a importância da filosofia moderna no que diz respeito à teoria do conhecimento, isto é, a busca e análise dos princípios cognitivos das ciências, principalmente a matemática, física, etc. Observemos o seguinte trecho do prefácio:

Depois que a lógica moderna, ao contrário da antiga, concebeu a sua verdadeira tarefa como disciplina prática (como arte do juízo correto), depois que se esforçou por constituir como um de seus fins essenciais uma metodologia geral das ciências, encontra inúmeros e urgentes motivos de interrogar-se com particular atenção sobre o caráter dos métodos matemáticos e sobre o caráter lógico de seus conceitos e princípios fundamentais²⁷.

²⁵ “Philosophie der Arithmetik”. Husserl escrevera antes, sob a direção do matemático Karl Weierstrass, uma dissertação sobre o cálculo de variações que não chegou à publicar.

²⁶ SANTOS, José Henrique. *Do Empirismo à Fenomenologia: A Crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 87.

²⁷ APUD: SANTOS, José Henrique. *Do Empirismo à Fenomenologia: A Crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 88.

A partir desse trecho e do que já falamos, podemos ver o motivo constante do que seria mais tarde a fenomenologia de Husserl: “o esforço para tornar evidentes os conceitos a partir de sua gênese na consciência, por meio da descrição das atividades constitutivas”²⁸. Segundo José Henrique dos Santos:

Esse esforço para tornar evidentes os conceitos, faz com que Husserl procure uma explicação genética para o conceito de número, sendo assim essa explicação exige, aparentemente, que se estabeleça a identidade da gênese do número com sua produção psicológica. Logicamente que essa produção psicológica é retificada nas investigações lógicas²⁹.

No método psicológico é obtido apenas o conceito de abstração, ou seja, o ato de contar ou numeração é o ato de produzir números e de gerar multiplicidade. Todavia, Husserl vê “a impossibilidade de explicar o conceito de múltiplo a partir da unidade”³⁰. A questão é que o erro está na representação (abstração) do número na consciência, pois, a atividade de unificação coletiva se refere ao conjunto como algo consciente.

Ainda sem a fundamentação fenomenológica, Husserl terá que “aceitar o pressuposto empirista de que o universo é constituído em função de operações singulares repetidas n vezes”³¹, idéia esta que Hume chama de hábito. Assim ele explica a representação do número afirmando que o universal é apenas um nome, seguindo a corrente do nominalismo.

Sobre isso José Henrique conclui que: “o psicologismo não poderia ser mais claro: não só a existência dos números, do múltiplo em geral, do continuo depende da consciência psicológica, como também sua apreensão exige uma reflexão sobre o ato psíquico que a produziu”³². Assim podemos chegar à definição de número como “múltiplo de unidade”³³, consciência que se esforça em representar de modo repetido a multiplicidade do número criando uma unidade.

Percebe-se nesse *início da investigação husseriana um primeiro esboço do que seria a fenomenologia quando*, na constituição do conceito numeral, quando, ele começa a expor a idéia de esforço da consciência, o que se pode referir à idéia fenomenológica de intencionalidade. Ao visualizar alguns problemas no projeto psicológico, Husserl trata logo de criticá-lo abrindo a perspectiva do que seria propriamente a fenomenologia. Veremos em

²⁸ *Ibid.*, p. 88.

²⁹ *Ibid.*, p. 88.

³⁰ *Ibid.*, p. 90.

³¹ *Ibid.*, p. 91.

³² *Ibid.*, p. 91.

³³ *Ibid.*, p. 91.

seguida, tomando como base a obra do professor José Henrique Santos, algumas de suas críticas ao empirismo moderno, corrente na qual se iniciou o psicologismo, embora, podemos notar que o psicologismo já tem a sua origem no fim da idade média com o nominalismo.

Podemos destacar quatro grandes filósofos que defendem o psicologismo: Locke, Hume, Stuart Mill e Berkeley. A modernidade tenta fundamentar as ciências, isto é, determinar a origens dos seus conceitos e fundamentá-los a partir de uma base empirista. Esses quatro filósofos citados acima são de certa maneira a base e o início do movimento positivista³⁴.

Para muitos, como para José Henrique dos Santos, o termo psicologismo é atribuído a Husserl, os filósofos representantes desta teoria podem ser, conhecidos como empiristas e, em sentido amplo, como positivistas. Além do mais, o psicologismo é uma doutrina da lógica ou até mesmo ainda referente à teoria do conhecimento. Sobre a lógica diz Husserl:

Quando se quer definir a arte lógica - enquanto arte do pensar, do julgar, do concluir, do conhecer, do demonstrar, do saber, ou como arte das direções do entendimento em busca da verdade, ou na avaliação dos fundamentos da demonstração, etc. - sempre encontramos atividades ou produtos psíquicos como objetos de regulamentação prática. E como em geral todo o trabalho referente a uma matéria em conformidade com as regras da arte pressupõe o conhecimento das propriedades desta matéria, assim também ocorre aqui, tratando-se especialmente de matéria psicológica. A investigação científica das regras segundo as quais esta matéria deve ser tratada a levar-nos à evidentemente à investigação científica destas propriedades: a psicologia ou, mais precisamente, a psicologia do conhecimento proporciona o fundamento teórico para a construção de uma arte lógica³⁵.

Vemos, portanto, que Husserl no início de sua investigação aderia às teses do psicologismo que posteriormente passou a combater. O método dos empiristas consistia em examinar os atos subjetivos da consciência para poder analisar e determinar o valor e o alcance do conhecimento. Contudo, para alguns filósofos como Hume, o psicologismo era mais que um método teórico, pois, Hume eliminava toda fundamentação filosófica do conhecimento ao colocar todas as ciências – inclusive a lógica e a matemática – na dependência de uma ciência da natureza humana.

Na época do Iluminismo do século XVIII diversos autores investigaram a natureza humana com a esperança de fundar uma Ciência do Homem que correspondesse ao

³⁴ Inclusive o fato de Husserl recorrer a psicologia para explicar os princípios lógicos e matemáticos não constitui um traço isolado; indica, antes, a tendência dominante entre os lógicos da época que pretendiam fundamentar a lógica numa ciência positiva.

³⁵ APUD: SANTOS, José Henrique. *Do Empirismo à Fenomenologia: A Crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 39.

que Newton havia feito em relação às Ciência da Natureza. O próprio Kant ao formular as questões diretivas de seu pensamento – o que posso conhecer?, O que devo fazer?, O que me é permitido esperar? – procurou unificá-las na questão “O que é o Homem?”, ou seja, numa teoria filosófica acerca do ser humano, numa Antropologia Filosófica.

Feitas essas observações, iremos analisar brevemente o psicologismo em Locke, Berkeley, Hume e Mill, bem como a crítica de Husserl sobre eles.

1- Locke: o objetivo que faz com que Locke escreva o “Ensaio sobre o entendimento humano” foi, sobretudo “investigar a origem, a certeza e a extensão do conhecimento humano, juntamente com as razões e os graus de crença, opinião e assentimento³⁶”. Sendo assim, Husserl não vê a teoria lockeana do psicologismo como algo que vai além da indução, isto é, a ciência lockeana permanece sempre prisioneira do empirismo, deitada sobre a fria pedra da experiência sensível.

A produção de ideias se dá pela apreensão das qualidades primárias e secundárias e elas se dividem em ideias simples e complexas. Todo problema consistirá em explicar como as chamadas ideias simples (que coincidem com as sensações) se unem, como as partes de um todo, para formar as ideias complexas, a partir das definidas como gerais e abstratas.

O trecho abaixo conclui as críticas feitas por Husserl – segundo José Henrique Santos - a Locke e aos empiristas em geral:

Nem Locke nem os demais empiristas – apesar de terem descoberto as descrições imanentes – conseguem efetuar análises corretas da consciência. Embora procurem descrever o que é experimentado na experiência interna, escapa-lhes o verdadeiro sentido da análise intencional; e como ficam prisioneiros da concepção naturalista das impressões e ideias singulares não conseguem avançar até uma doutrina do pensamento abstrato e da universalidade das ideias³⁷.

Sobre isso podemos ainda colocar a seguinte questão: como a ideia da tabula rasa apreende a complexidade dinâmica da consciência? A questão é que ela deixa de lado um elemento importante: o conceito de intencionalidade.

Mas o empirismo é contra qualquer forma de síntese intencional da consciência, qualquer forma de ego. Para o empirista inclusive, o objeto intencional é absurdo, pois, não pode ser experimentado.

2- Berkeley: está de acordo que o conhecimento se dá a partir da articulação das ideias, porém, para ele a idéia é imagem e a imagem é essencialmente particular. Não existem

³⁶ LOCKE, John. *An Essay Concerning the human Understanding*. Collated and annotated by Alexander Campbell Fraser. New York, 1959, p. 26.

³⁷ SANTOS, José Henrique. *Do Empirismo à Fenomenologia: A Crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 51.

ideias universais-abstratas, a colocação e a existência do objeto se dá segundo a célebre proposição: “Esse est percipi”. Isto é, existem na medida em que são percebidas ou podem ser percebidas. O empirismo berkeliano é mais fundamentalista do que o lockeano, pois, em Berkeley caem duas ideias lockeanas:

Em primeiro lugar, é suprimida a distinção de qualidades primárias e secundárias. Segundo Locke as qualidades secundárias (cor, sabor, cheiro, som, dureza) não existem como tais fora do sujeito pensante, enquanto as qualidades primárias existem objetivamente nas coisas. Para Berkeley, isso não é verdade, porque em primeiro lugar extensão, movimento, figura e qualidades primárias, são percebidas através de qualidades secundárias. Se nós abstraíssemos destas (as secundárias) as primárias ficariam ininteligíveis, em segundo lugar, as qualidades são as ideias e como tais sua existência está no fato de serem percebidas.

Em segundo lugar é suprimida a necessidade da hipótese de um substrato ou substancia material das coisas uma vez que a existência delas consiste no “percipi”. Logo se torna desnecessário hipotizar um substrato metafísico do qual não temos a menor ideia.

Contudo Husserl pensa, com razão, que Berkeley confunde a coisa sempre experimentada, idêntica a si mesma, permanente, com os momentos subjetivos acústicos, sensíveis, táteis etc.; sem se dar conta de que na continuidade da experiência uma coisa pode ser dada como síntese de identidade, como unidade, precisamente das modificações subjetivas; escapa-lhe, sem dúvida a evidente distinção, que pode ser apreendida nos limites da própria imanência, entre o transcorrer dos modos da aparência, aos aspectos que se sucedem, cada qual relacionado a uma característica particular da coisa, e a própria coisa que aparece, com suas características que aparecem, consideradas puramente enquanto tais.³⁸

O grande problema se dá pela falta de explicação acerca da unidade sintética de diversos momentos da vida do sujeito que unifica todos os vários momentos particulares e contingentes. Para solucionar esse problema, o empirismo busca a idéia de associação. Porém, o psicologismo não acarreta somente a naturalização da consciência, acarreta também, a subjetivação da natureza, com a consequente redução de suas leis a estados de consciência, a associação de ideias e hábitos psicológicos.

3- Hume: de todos os empiristas Hume é aquele que mais valoriza e solidifica o método empirista. Para Hume todo conhecimento vem da experiência. O ponto de partida é a impressão que é um dado imediato da experiência vinculada pela sensação. As sensações se fixam na memória e na imaginação em forma de imagens e formam as ideias. Então as ideias são pura e simplesmente as imagens retidas na imaginação. Neste caso, as impressões são

³⁸ *Ibid.*, p. 55/56.

mais vivas e nítidas do que as ideias ou, o que é o mesmo, estas são mais fracas e menos nítidas que as impressões.

A esta altura Hume faz uma distinção entre impressões de sensação e impressões de reflexão. Com um exemplo é fácil entender o que Hume pensa. Tenho uma impressão de calor acompanhada por um mal estar; é a impressão da sensação. A impressão da sensação permanece na mente também quando a sensação cessa. O que permanece é a idéia de calor. Ora esta idéia por sua vez gera outra impressão, por ex., a impressão de repulsão. Esta é a impressão de reflexão³⁹.

Hume chega mesmo a duvidar da existência dos corpos cuja aparente evidência ele interpreta como mera crença, como um ato de fé.

Sobre a tese de Hume podemos considerar a partir de Henrique Santos que:

Hume começa com a sensação e tenta explicar como a partir daí se constituem nossas ideias. Repete, pois, a explicação genética de Locke. O princípio de explicação genética será mais tarde também acolhido pelo método fenomenológico de Husserl. Este, porém, não partirá da sensação para tentar construir o conhecimento humano. Husserl pretendia ao contrário, explorar a consciência já de forma imediata, tomando-a como tema de investigação, como algo já estruturado, concreto, que não necessita ser constituído a partir da sensação⁴⁰.

Hume ao valorizar sobremaneira a sensação, esqueceu alguns elementos que serão importantes para a fenomenologia husserliana, o que deixa o seu sistema fraco. O sistema empirista é mecânico e material, não leva em conta a consciência estrutural na imaginação, na formação das ideias, na psicologia do conhecimento. Sendo assim, Husserl nos atesta que somente uma psicologia fenomenológica é capaz de fundamentar o processo cognitivo da consciência, pois é uma psicologia pura, não é empirista e por isso está para além de qualquer subjetividade e representatividade. O empirismo inglês torna o conhecimento científico cético, pois, acaba com a idéia de causalidade.

Portanto, embora o termo fenomenologia signifique “estudo do fenômeno”, a finalidade maior do método fenomenológico é fundamentar o conhecimento de forma segura, mostrando como se forma o conhecimento, tendo como base, ideias importantes como consciência, epoché, essência, intencionalidade, etc. Iremos ver agora a formação da experiência.

³⁹ Veja o esquema: impressão de sensação – idéia – impressão de reflexão.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 64.

1.1.1 A formação da experiência

A formação da experiência refere-se à formação do conhecimento, contudo, como veremos, o projeto fenomenológico vai além de qualquer teoria do conhecimento⁴¹. Nesse ponto iremos analisar a formação da experiência, e para tanto, é de extrema necessidade uma reflexão acerca das ideias de intencionalidade, de temporalidade e da passagem do mundo da condição pré-filosófica para a concepção filosófica. Também abordaremos o processo da experiência pelos modos da percepção, memória e imaginação; palavras, retratos e símbolos; intenções e objetos categoriais, terminando o ponto com a fenomenologia do si (self).

Na introdução deste capítulo começamos a conceituar a fenomenologia, porém, falta-nos aprofundar este conceito. De início, gostaria de salientar a importância do método fenomenológico proposto por Husserl; pois, embora seja um método contemporâneo, a fenomenologia tem a pretensão de ser um método contrário muitas vezes a algumas ideias modernas sobre o conhecimento e, indo contra a idéia cética instaurada pela filosofia empirista. A afirmação do homem, ou melhor, da consciência, que torna o homem um ser que busca a verdade, a veracidade e a correção. A razão humana é orientada para a evidência e a verdade, isto é, nossa consciência é intencional.

O aprofundamento da fenomenologia se dá pela análise do centro desse projeto que é a idéia de intencionalidade. Por que a intencionalidade é tão importante? Primeiro porque o é o termo mais intimamente associado a fenomenologia uma vez que “a doutrina nuclear em fenomenologia é o ensinamento de que cada ato de consciência que nós realizamos, cada experiência que nós temos, é intencional: é essencialmente consciência de ou experiência de algo ou de outrem”⁴². Quando falamos em intencionalidade da consciência, relacionamos imediatamente esse termo à fenomenologia, isto significa que o inicio da fenomenologia é o conceito de intencionalidade.

No primeiro capítulo da primeira seção das “Investigações Lógicas”, Husserl elabora o conceito de intenção, associado este ao preenchimento de significação; assumindo de início a tese de que o conhecimento é síntese de preenchimento. No trecho a seguir Husserl aclara em que sentido consideramos a idéia de intencionalidade como fundamental para o projeto fenomenológico:

⁴¹ Teoria do conhecimento como filosofia primeira.

⁴² SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 17.

Vamos caracterizar fenomenologicamente os conceitos totalmente gerais de significação e intuição, recorrendo aos fenômenos do preenchimento, e enveredar na análise, fundamental para a alucidação do conhecimento; das diferentes espécies de intuição, a começar pela intuição sensível. Entraremos então na fenomenologia dos graus do conhecimento, para aclarar e determinar com firmeza uma série de conceitos fundamentais do conhecimento, a ela relacionados. Com isso surgirão novos conceitos de conteúdo, aos quais aludimos de passagem nas análises precedentes: O conceito de conteúdo intuitivo e o conceito de conteúdo representativo (apreendido). Ao já conhecido conceito de essência intencional virá juntar-se o de essência cognitiva, na qual distinguiremos a qualidade intencional, a matéria intencional enquanto sentido da apreensão, a forma da apreensão e o conteúdo apreendido. Com isso ficará determinado o conceito de apreensão ou representação apreensiva, como unidade de matéria e conteúdo representante-apreendido produzido pela forma de apreensão⁴³.

O trecho acima revela-nos o vocabulário típico da ciência fenomenológica, na medida em que Husserl está situado na tradição transcendental e também cognitiva. Quando lemos seu texto, percebemos que a sua preocupação está em fundamentar o conhecimento de uma forma transcendental.

Nesse texto, Husserl coloca a intencionalidade ou a matéria intencional como sentido de apreensão, ao percebemos um objeto o estamos apreendendo e isto é a matéria intencional, enquanto que a consciência é predicativa, ou seja, ela está para o objeto assim como o objeto está para ela.

Agora, devemos entender melhor o conceito de intencionalidade, pois, pode parecer se considerarmos a linguagem atual que intencionalidade tenha apenas um significado prático-utilitarista, isto é, como propósito que temos em mente quando agimos, por exemplo: “Ele comprou aquele carro com a intenção de lazer”. O termo intencionalidade refere-se aqui a um conceito puramente teórico, ou seja, referente à teoria do conhecimento ou à metafísica.

Na fenomenologia, portanto, intenção significa a relação de consciência que nós temos com um objeto. Nesse caso o fenomenólogo irá analisar e conceituar diversos tipos de intencionalidades, pois, existem diversos tipos de objetos e diversas formas de relação entre consciência-objeto.

A intencionalidade vai contra o predicamento egocêntrico, abordando a mente como estruturalmente aberta para o objeto e, num certo sentido, como “fora-de-si”. Quando falarmos sobre a passagem da naturalidade para a fenomenologia exporemos a dignidade da razão diante do contexto intencional. Por hora fixaremos nossa reflexão sobre a idéia egocêntrica do conhecimento do mundo a partir da qual, a teoria do conhecimento no final do

⁴³ HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Sexta Investigação*. São Paulo: Abril Cultural (col. Os Pensadores), 1980, p. 59.

século XIX enveredou para a idéia de psicologismo. Talvez possamos tomar como ponto de partida o “penso, logo existo” cartesiano e o solipsismo de tipo kantiano.

De um lado temos o racionalismo de tipo cartesiano, que coloca a consciência como consciência de si. Nesse caso é uma consciência que se volta para si mesmo e dá as costas para o mundo. Desde a exposição do método, Descartes já mostra uma filosofia egocêntrica, na qual, não leva em conta o mundo, o outro e por isso deixa de lado elementos importantes como a linguagem e a cultura: “Assim meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo procurei conduzi a minha” ⁴⁴.

O caráter egocêntrico da filosofia cartesiana é debatido por Sartre na “Transcendência do Ego”, obra essa que falaremos no segundo tópico. De início, podemos já afirmar uma transcendência do ego em Sartre, isto é, que o eu se faz no mundo transcendendo-o.

O psicologismo é uma herança remota desse egocentrismo da consciência, pois, a corrente empirista é contra a idéia do inatismo das ideias, mas afirma que a consciência é consciência das ideias construídas pela nossa mente, isto é, somos conscientes da representação. A consciência é tomada por ser como uma ilusão ou um gabinete fechado; a mente vem em uma caixa. Essa idéia é levada a cabo até hoje, sobretudo, pela filosofia da mente, na qual, alguns filósofos desse grupo dizem que a consciência é uma mera ilusão e todas as coisas conhecidas são representações; o que vale é a matéria ou as impressões formadas pelos atos cognitivos. É de considerar a idéia de Searle a respeito da consciência, quando ele fala sobre a irreduzibilidade da consciência, expondo a conexão entre mente-linguagem e sociedade, para ele isso constitui a filosofia no mundo real.

Robert Sokolowski disse no seu livro “Introdução à Fenomenologia” que às vezes parece que sabemos e não podemos negar que estamos para além de qualquer subjetividade, ou seja, existem muitas outras coisas para além de nossos estados cerebrais e mentais internos. O problema é que a cultura do solipsismo é muito forte, porque, desde Descartes tudo que está para além do Eu parece ser uma ilusão, motivo de dúvida, eis, portanto um paradoxo no sistema: não podemos negar o mundo, mas não conseguimos sair de nós mesmos, não conseguimos colocar de forma correta a existência do mundo. Até porque quando observo as grandes teorias filosóficas, científicas tenho a impressão de que todos querem criar um mundo, ou explicar o mundo de forma egocêntrica. Husserl não pretendia

⁴⁴ DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 7.

explicar ou formular o mundo, mas explicar de que forma acontece o conhecimento do mundo.

Partindo da reflexão sartreana podemos dizer que até mesmo Hegel, através do seu idealismo – embora muitos não concordem – não conseguiu sair do solipsismo, pois, ele simplesmente mostrou a idealidade do mundo real. Hegel mostrou que o mundo é uma simples projeção objetiva, na qual, entende-se que tudo está dentro, isto é, na consciência. Resumindo: “Quando tentamos pensar sobre a consciência humana, começamos com a premissa de que estamos inteiramente dentro, e ficamos enormemente surpresos de como podemos alcançar o fora”⁴⁵.

Falamos sobre o problema do materialismo na filosofia da mente, pois, o materialismo é um filão que concebe a mente como produto do cérebro, resultado de uma conexão entre os neurônios. Também a separação entre mente e corpo vincula uma espécie de isolamento da mente com o mundo.

A intencionalidade nos levou a considerarmos a publicidade da mente, esta declaração vai contra as teses solipsistas, pois, estamos afirmando que a consciência é consciência de objetos. Quando buscamos uma explicação teórica para a fundamentação da ética em Sartre pela liberdade, estamos buscando as suas raízes nessa doutrina fenomenológica, ainda mais no xeque-mate que a fenomenologia dá na doutrina cartesiana. Expurgamos da consciência todas as ideias do mundo e as colocamos no mundo, esvaziamos a mente de ideias inatas e representativas, a consciência não é o mundo, mas está voltada para o mundo, isto é, a mente e o mundo são correlatos entre si, e mais, compartilhamos o mundo com os outros. Discutindo a intencionalidade, a fenomenologia ajuda-nos a reivindicar um sentido público ao pensamento, ao raciocínio e a percepção.

A consciência fechada do modelo cartesiano-empirista possui um termo unívoco, isto é, não há estruturas diferentes dentro da consciência, há apenas consciência pura e simples. Mas, com o conceito de intencionalidade da fenomenologia, a consciência possui diferentes tipos de intencionalidade correlacionados com os diversos tipos de objetos, com isso, estamos diante do núcleo da fenomenologia, como nos diz Sokolowski: “separar e diferenciar todas essas intencionalidades, como também os tipos específicos dos objetos correlatos a ela, é o que é feito pelo que a filosofia chamou de fenomenologia”⁴⁶. A fenomenologia ajudou o homem a aprofundar e entender o conhecimento, bem como, os muitos modos com que podemos nos relacionar com os muitos objetos da experiência.

⁴⁵ SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 19.

⁴⁶ SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 22.

A fenomenologia é, portanto, uma atividade de apreender o que nos é dado, fornecendo um *lógos* de vários fenômenos, dos vários modos em que as coisas podem aparecer. Todos esses fenômenos podem ser explorados quando possuímos o entendimento de que a nossa consciência não está presa, mas ela está relacionada com o mundo. Com isso, Husserl quer nos apresentar um modo seguro para explorar e conhecer o método das ciências, bem como, o significado de cada fenômeno.

O conceito de intencionalidade é fundamental para entendermos o processo da formação da experiência.

Quando experienciamos, por exemplo, um cubo, o experimentamos por um ângulo, através de uma perspectiva. Não vemos o cubo completamente de uma só vez, vemos partes do cubo seja por uma base psíquica ou física. Porém, intencionamos o lado, o ponto no qual estão escondidos. Neste, os dados ausentes fazem parte do que experenciamos, pois, temos uma relação de consciência com os objetos ausentes do cubo. Como isso acontece? Isso ocorre porque a coisa sendo vista envolve uma mistura do presente e do ausente. Subjetivamente, nossa percepção, nossa visualização, é uma mistura composta de intenções cheias e vazias. Nossa atividade de perceber, então, também é uma mistura; partes intencionam o que está presente, e outras partes intencionam o que está ausente, os outros lados do cubo. Inclusive para alguns autores outros tipos de objetos teriam ainda outros tipos de mistura além da presença e ausência⁴⁷.

Tudo isso só é possível porque nossa percepção é dinâmica, pois, quando olhamos uma parte do cubo, o nosso olhar busca inconscientemente a parte ausente do cubo e o que era vazio se torna cheio e o que era cheio se torna vazio. O vazio era potencialmente percebido, e então, ele se torna ato quando o percebemos inteiramente.

Vamos demonstrar os resultados dessa experiência visual⁴⁸ do cubo, a qual faz parte da formação da experiência:

- 1) “Há os dois lados do cubo, seis deles. Cada lado pode ser dado sob diferentes perspectivas”⁴⁹.
- 2) “Chamemos cada um dos modos nos quais o lado é um de seus aspectos”⁵⁰.

⁴⁷ Cf.: SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 25-28.

⁴⁸ Digo apenas visual pois é interessante notar, que só a visão e o tato apresenta, o objeto como um cubo; o ouvir, o degustar e o cheirar presentam o material de que o cubo é feito, não seu caráter de ser formado como um cubo.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 27.

3) “Podemos visualizar um aspecto particular num dado momento, isto é, o aspecto possui diferentes perfis, dependendo a nova visão que possuímos do objeto”⁵¹.

Sokolowiski cita um exemplo interessante para a nossa compreensão: quando uma pessoa está visualizando um prédio e pede para você visualizar este mesmo aspecto que ela visualizou, você verá o mesmo aspecto que ela viu, porém, com um perfil diferente, pois, o perfil é uma apresentação momentânea, temporal.

O objeto possui uma identidade própria, isto é, mesmo com diferentes aspectos e perfis, estamos apresentando um mesmo objeto. Isto é possível, porque a identidade nunca se mostra como um lado, um aspecto ou um perfil, mas é ainda apresentada para nós precisamente como a identidade em todos eles. Então, quando dizemos que o cubo é apresentado para nós, entendemos que sua identidade nos é dada. A identidade do objeto é intencionada e dada.

Na concepção empirista na qual, tudo é interno a nós, tudo que seria dado para nós seriam perfis. Isso significa que atrás e dentro dos lados, aspectos e perfis há também a unicidade do objeto mesmo, a identidade que é dada para nós. A identidade é pública e disponível para todos, não é apenas algo que projetamos nos aparecimentos. A formação da experiência, portanto, se dá através da intencionalidade da consciência, na qual adquirimos a identidade do objeto experimentado.

1.1.2 O Mundo Fenomenal

A formação da experiência nos levou ao conceito de intencionalidade da consciência, à fenomenologia circunscrita, na qual, podemos adentrar no mundo fenomenal, no método da investigação sistemática da consciência e seus fenômenos mentais em relação ao mundo real. A fenomenologia analisa de forma rigorosa a experiência humana, propondo uma reflexão que torne possível observar as coisas tal como elas se manifestam em sua pureza original, bem como descrevê-las. Para tanto, Husserl propõe a suspensão de qualquer julgamento e a elaboração rigorosa e sistemática do método fenomenológico.

No início desse capítulo falamos sobre a diferença existente entre o mundo natural (atitude natural) e o mundo fenomenal (atitude fenomenológica), também podemos considerar a diferença entre o método husserliano e os métodos catersiano e empirista; isto significa que de um lado temos o mundo fenomenal com a sua estrutura e metodologia, de outro lado temos

⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

o mundo da coisa em si ou da representação. Portanto, consideremos abaixo a distinção feita por Sokolowski:

A atitude natural é o foco que temos quando estamos imersos em nossa postura original, orientada para o mundo, quando intencionamos coisas, situações, fatos e quaisquer outros tipos de objetos. A atitude natural é, podemos dizer a perspectiva padrão, aquela da qual partimos, aquela que estamos originariamente. Não viemos para ela de nenhuma coisa mais básica. A atitude fenomenológica por outro lado, é o foco que temos quando refletimos sobre a atitude natural e todas as intencionalidades que ocorrem dentro dela. É dentro da atitude fenomenológica que levamos a cabo as análises filosóficas. A atitude fenomenológica é também algumas vezes chamada de atitude transcendental⁵².

Somos rodeados por objetos, aquilo que Sartre chama de arredores, fazemos parte do mundo, por isso não podemos negar esses objetos que estão para nós. Todas essas coisas em suas identidades são correlatas com nossas intencionalidades, fazem parte portanto, do nosso mundo. Porém, esse mundo não é o mundo da astronomia, ou um conjunto de coisas-utensílios, mas, um contexto, um plano no qual estão todos os objetos que são correlatos a nós. O mundo é a configuração última para nós mesmos e para todas as coisas que experenciamos. O mundo é o concreto e o todo atual de nossa experiência.

Esse mundo é organizado por nós, isto é, o nosso ego configura o mundo, nunca poderemos imaginar a existência do mundo sem a nossa própria existência, então, vemos aqui um círculo, pois, sabemos da nossa existência colocando a existência do mundo e a existência do mundo depende de nós, do nosso Eu. Desde Kant, com a sua “revolução copernicana” do conhecimento, o Eu está no centro do mundo. O Eu, portanto, é a identidade para a qual o mundo e todas as coisas nele podem ser dadas, aquele pólo subjetivo que recebe o mundo através do conhecimento.

O conhecimento do mundo, o modo como aceitamos as coisas e o mundo se dão pelo modo de crença. É estranho colocarmos esse conceito, tendo em vista que estamos em um mundo cujo significado é científico; contudo, devemos perceber e entender que o conhecimento científico também se dá sob um modo de crença. Antes da revolução científica moderna, acreditava-se no paradigma da Terra como centro do universo. Essas mudanças são feitas de forma gradual, porque, gradualmente descobrimos que as coisas não são sempre como elas aparecem; uma distinção entre ser e parecer entra em jogo, porém, essa distinção necessita de uma grande atividade cognitiva para produzi-la.

Inclusive, para Sokolowski nossa crença no mundo está construída até mesmo antes do nascimento. Essa idéia do mundo como crença é mais uma ruptura do sistema

⁵² *Ibid.*, p. 51.

solipsista. Fazendo parte do mundo, somos um conjunto, isto é, intencionamos o mundo e a nós mesmos.

Portanto, sobre a atitude natural podemos concluir que:

Somos dirigidos para todos os tipos de coisas, mas somos também dirigidos para o mundo como horizonte ou contexto para todas as coisas que podem ser dadas, e correlativo ao mundo está o si-mesmo ou ego, o agente da atitude natural, aquele para quem o mundo e suas coisas são dadas, que, simultaneamente, é parte do mundo e ainda está na posse intencional do mundo⁵³.

Veremos agora a atitude fenomenológica, suas características e depois sistematizaremos a redução fenomenológica como método primordial.

A primeira característica da atitude fenomenal é que ela é mais radical e abrangente, pois, na atitude natural o sujeito possui diversos pontos de vista referentes ao seu mundo da vida cotidiano. Há o ponto de vista do médico, do cientista, do padeiro etc.

A segunda característica diz respeito a uma elevada reflexão que possuímos ao assumirmos a atitude fenomenológica. Desprendemo-nos do mundo natural; refletindo sobre esse mesmo mundo natural e suas crenças. Isto significa que do ponto de vista fenomenológico, olhamos e descrevemos analiticamente todas as intencionalidades particulares e seus correlatos, bem como a crença no mundo, tendo o mundo como seu correlato.

A terceira característica é a suspensão de todos os juízos construídos na atitude natural, porém, devemos ter boas razões para fazermos essa transposição, realizarmos a passagem da certeza para a dúvida ou, antes, colocarmos as certezas da atitude natural entre parênteses.

A quarta característica é a contemplativa no sentido de que nos distanciamos de nossa implicação imediata com nossas vivências e tomamos consciência do modo em que apreendemos o mundo.

Quando nos movemos na atitude fenomenológica, nos tornamos algo como observadores imparciais da cena que passa ou como espectadores de um jogo. Nós nos tornamos espectadores. Contemplamos os envolvimentos que temos com o mundo e com as coisas nele, e contemplamos o mundo em seu envolvimento humano⁵⁴.

⁵³ *Ibid.*, p. 56

⁵⁴ *Ibid.*, p. 57

A principal característica dessa idéia é que deixamos de ser apenas parte desse mundo e nos tornamos contempladores dele, analisamos e refletimos sobre esse nosso envolvimento com o mundo, os fenômenos e intencionalidades que ocorrem.

O interessante da atitude fenomenológica é a separação que o filósofo faz entre o mundo natural e fenomenal, dessa atividade podemos distinguir o filósofo do homem comum, pois, o homem comum não percebe essa diferença e consequentemente não efetua a separação.

Neste caso, o filósofo fenomenológico realiza uma “redução fenomenológica,” que significa uma retirada dos alvos naturais do nosso interesse; em direção ao que parece ser mais um ponto de vista restritivo, simplesmente um daqueles das intencionalidades mesmas⁵⁵.

Neste princípio da epoché, da suspensão do juízo, podemos encontrar o ponto máximo da nossa investigação acerca do fenômeno e da ontologia: “assim quando entramos na reflexão fenomenológica, não restringimos nosso foco apenas ao lado subjetivo da consciência; não focalizamos somente nas intencionalidades. Também focalizamos nos objetos que são dados para nós, mas os focalizamos como aparecem para nós em nossa atitude natural”⁵⁶. A partir desses objetos que se manifestam, nós os teorizamos, elevando-os sobre uma perspectiva transcendental. Segundo Marek J. Siemek, da Universidade de Varsóvia, os tópicos da filosofia de Husserl que sobressaem à frente da sua filosofia, tornam-se hoje atuais. E são esses tópicos também que unem Husserl à herança do passado, em particular a tradição da filosofia transcendental de Kant e Fichte. Vejamos:

...Todos os momentos filosóficos mais significativos da fase tardia da definição de fenomenologia por Husserl remetem diretamente para a herança kantiano-fichtiana da filosofia transcendental e da descoberta da subjetividade transcendental na sua estrutura pura, através do estudo da intencionalidade e da co-relatividade dos seus atos primordiais. E aparecem, em especial, na constituição das significações fundamentais, tanto subjetivas como objetivas, do mundo humano realizada naqueles atos, até o surgimento das funções transcendentais da corporeidade humana, enquanto tornamos exterior significante e senso-formativo de Egos

⁵⁵ Redução, com a raiz latina *re-ducere*, é um conduzir de volta, uma retenção ou um retraimento. Quando entramos nesse novo ponto de vista, suspendemos as intencionalidades que agora contemplamos. Essa suspensão, essa neutralização de nossas modalidades dóxicas, é também chamada epoché, um termo tomado do ceticismo grego, em que significa a retenção que o céítico dizia que deveríamos ter com respeito a nossos juízos sobre as coisas; eles diziam que deveríamos reter o juízo até que a evidencia fosse clara. Embora a fenomenologia tome esse termo do ceticismo grego, a implicação céitica do termo não é preservada. A epoché na fenomenologia é simplesmente a neutralização das intenções naturais que deve ocorrer quando contemplamos essas intenções. Cf. sokolowski, p..58.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 59.

subjetivos. E também pela análise das estruturas fundamentais das formas intersubjetivas que se realizam por meio de sua corporeidade⁵⁷.

A análise transcendental da filosofia de Husserl é derivada da redução fenomenológica, na qual, marca a nossa reflexão acerca do mundo fenomenal, isto é, a redução é um método primordial da fenomenologia.

Antes disso, devemos resumir o que foi dito até agora, sobretudo porque nossa intenção foi mostrar marcas e aspectos do mundo fenomenal. A principal “marca” que podemos considerar a partir dos comentários de Natalie Depraz é a fenomenologia como retorno à experiência do sujeito. Nessa experiência refletimos sobre as coisas mesmas e a intuição como doadora de sentido.

A reflexão sobre as coisas mesmas⁵⁸ não significa um retorno ingênuo às coisas físicas, como diz Depraz, “este termo ‘coisas’ remete ao alemão *Sachen* e não *Dinge*. Enquanto *Ding* corresponde à coisa física (a *res* de Descartes), *Sache* designa o problema, a questão, a aposta de um pensamento”“não se refere a um conceito físico, mas, a um conceito *sache* que designa o problema, a questão, a aposta de um pensamento. Neste caso, deixamos os dogmas de lado em proveito das interrogações nativas, das quais nossa viva reflexão se alimenta”⁵⁹.

Neste caso, Husserl afirma a tese da intuição doadora originária que se desenvolve na reflexão sobre as formas da evidencia intuitiva como verdade.

O propósito da redução fenomenológica é a apreensão das coisas mesmas como elas se dão à nossa consciência. Uma vez definidos os traços próprios a fenomenologia (o requisito de um retorno a experiência, o privilégio da atitude descritiva), convém insistir em

⁵⁷ SIEMEK, Marek J. *Husserl e a Herança da Filosofia Transcendental*. Belo Horizonte: Revista Síntese, v.28, n.91, mai./ago. 2001. p 202

⁵⁸ Contra o formalismo simbólico Husserl também se insurge contra um método que se contentaria com simples palavras, quer dizer, com uma compreensão simbólica das palavras, e que se fecharia em uma posição auto coerente interna regida por uma concepção formal da verdade. Ao contrário de todo pensamento simbólico, cujo sentido se acha desinvestido apenas na forma abstrata. Como é o caso da lógica pura, ele se pleiteia os direitos de um pensamento cuja sua fonte e alimento são as lições da própria experiência, e de seu critério interno: a intuição, significados que não fossem vivificados senão por intuições distantes e imprecisas, inautênticas – se realmente o forem por intuições distantes-, não poderiam nos satisfazer. Husserl assim apostava na força intuitiva do conhecimento. Um objeto não é conhecido, no sentido forte do termo, a não ser que ele me seja dado em uma evidencia intuitiva que resulte de uma atestação em primeira pessoa.

Contra o construtivismo neokantiano: é por isso que o fundador da fenomenologia não pode ter senão desconfiança e reserva em relação à epistemologia dos neokantianos. A experiência sensível e intuitiva é aí uma dimensão secundária, derivada de conceitos a priori, aos quais, ela apenas pode ser aplicada. A esse respeito, quer se trate de H.Cohen, de P. Natorp ou mesmo de E. Cassirer, todos defendem, embora com estilos diferentes, os direitos dos conceitos a priori contra a intuição receptora. Conhecer equivale a conhecer por conceitos, o que implica definições propostas previamente ao invés de provadas de acordo com nossa experiência de sujeitos. P

28

⁵⁹ DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 27.

sua originalidade: seu alcance metódico, em primeiro lugar redutivo. Com efeito, é a redução que forma a pedra angular do edifício fenomenológico, até mesmo nas suas diferentes formas: 1) a conversão reflexiva; 2) variação eideitica; 3) a epoché transcendental.

Não iremos aprofundar acerca do estudo da redução fenomenológica, mas podemos refletir sobre sua importância como projeto filosófico e sua pertinência para o nosso trabalho.

A fenomenologia é muito mais do que um projeto dentro da teoria do conhecimento, pois sua reflexão vai além do problema da verdade e de que forma possuímos o conhecimento do mundo real. Como vimos, a fenomenologia é transcendental uma vez que o projeto filosófico da fenomenologia se apropria do pensamento moderno, mas rompe com ele, elaborando métodos e temas que são originais como a própria redução fenomenológica e aplicando o método fenomenológico para descrever e apreender a essência das próprias operações fundamentais do psiquismo como, por exemplo, o tema da imaginação.

A fenomenologia considera a experiência pré-filosófica, o primeiro contato com o mundo, pois, se a filosofia tenta substituir o pensamento pré-filosófico, o resultado é a adoção do racionalismo, como o tipo de racionalismo abstrato introduzido na filosofia moderna por Hobbes no que diz respeito à vida moral e política, e por Descartes nos assuntos teóricos. A fenomenologia valorizou a cultura, a vida intelectual, a verdade e a experiência do homem.

Com isso queremos afirmar que a fenomenologia pretende não anular a vida pré-filosófica, mas, completá-la, explicá-la como sendo uma busca pelo ser, como nos diz Sartre acerca da ontologia e da verdade.

Com a doutrina da epoché, com a distinção entre atitude natural e fenomenológica e a idéia de neutralização das intenções da atitude natural, temos um esclarecimento do mundo, não modificamos o mundo, mas o vemos com o olhar filosófico e assim instauramos o mundo fenomenal.

A grande consequência disso é a elaboração da nova metafísica de Husserl:

Ser não é apenas “como-coisa”; o ser envolve manifestação ou verdade, e a fenomenologia olha para o ser primariamente sob sua rubrica de ser verdadeiro. Olha para o ser “humano” como o lugar em que a verdade ocorre⁶⁰.

Essa idéia foi fundamental para que Sartre fundasse uma nova ontologia, uma ontologia fenomenológica, que como Husserl rompe com Descartes, pois retira da consciência todas as coisas e as coloca na coisa mesma.

⁶⁰ SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 73.

1.2 A apropriação sartreana da fenomenologia

Os biógrafos concordam entre si sobre a influência da filosofia husseriana nas obras filosóficas de Sartre. Nosso filósofo passou a conhecer a filosofia alemã, sobretudo a de Husserl, a partir do estudioso alemão Raymond Aron, em um bar parisiense, em 1932. Aron que havia sido colega de Sartre na Escola Normal apresentou ao jovem filósofo suas últimas leituras feitas na Alemanha, principalmente a obra de Husserl. A descoberta dos fenomenólogos alemães prescreveria o percurso de Sartre, que se muda para Berlim com o intuito de dominar os conceitos-chave da doutrina fenomenológica. As ideias de Husserl – sobretudo a sua teoria da intencionalidade para o qual o centro da reflexão é a consciência enquanto consciência de algo – vêm ao encontro dos dilemas de Sartre, insatisfeita diante dos postulados idealistas e realistas que dominavam o debate intelectual francês do período. Por isso, as obras de Sartre até a construção de “O Ser e o Nada” são uma reação antipositivista, tomando a posição de uma psicologia fenomenológica. Isto significa que a filosofia francesa sem o método husserliano estava ultrapassada e por isso não conseguia abordar de modo conveniente o tema da consciência, da imaginação e muitos outros, que podem ser elaborados a partir da fenomenologia.

Portanto, iremos verificar os elementos nas obras de Sartre que confirmam a sua apropriação do método fenomenológico, porém, devemos mostrar através da passagem da psicologia à fenomenologia, como Sartre se propõe ir além da filosofia de Husserl visando construir uma ontologia fenomenológica.

Na obra “A Transcendência do Ego”⁶¹, considerada a primeira obra filosófica de Sartre, encontramos claramente o método fenomenológico, porém, há uma separação que por hora não nos interessa. Já no título da obra, encontramos o método fenomenológico, a intenção de Sartre ao escrevê-la é descrever o Ego a partir da fenomenologia. Com isso, Sartre pretende continuar o trabalho fenomenológico de Husserl; tirando da consciência até mesmo o ego, que em Descartes existia de forma necessária no “interior” da consciência. O Eu Penso como condição de possibilidade da existência.

O ego como forma subjetiva que nasce da reflexão, necessita de uma elucidação acerca de sua constituição, essa constituição do ego feita por Sartre ultrapassa a noção egológica de Kant, Descartes, dos psicólogos e até mesmo de Husserl. Franklin Leopoldo elabora essa separação de forma clara:

⁶¹ A diferença entre essa obra e O Ser e o Nada se dá pelo deslocamento, isto é, lá Sartre desloca o problema de seu viés de origem, essencialmente epistemológico, para um âmbito ontológico.

Tornou-se lugar comum na filosofia a idéia de que o Ego seria a instância que deveria garantir a unidade de todas as representações do sujeito. Em Descartes isso ocorre na medida em que o Eu Penso é estabelecido como núcleo essencial e substância a partir da qual se compreendem todas as modalidades de pensamentos como variações dessa unidade fundamental. Em Kant, o eu penso aparece como elemento unificador de todas as funções de unidade do entendimento, o que fica patente quando nos damos conta de que as unificações distributivas realizadas pelas categorias dependem formalmente do que Kant denomina apercepção sintética a priori, que é o sujeito transcendental unificador de todo conhecimento. O enunciado dessa função da subjetividade transcendental em Kant tornou-se célebre: “o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Assim como as categorias da lógica transcendental, esse eu penso é concebido por Kant como formal⁶².

Nesse caso, o Eu seria o princípio vazio que opera o conhecimento. Em Descartes o Eu Penso ainda é mais emblemático do que em Kant, porque ele é substancializado, não é apenas formal:

O filósofo critica severamente, nos Paralogismos da Razão, a concepção cartesiana, substancial e metafísica do Eu, mostrando que não há intuição empírica correspondente a realidade do eu, o que invalida o estatuto que Descartes lhe atribui⁶³.

A outra crítica sartreana é dirigida aos psicologistas, que afirmam a presença material do Ego como mentor de nossos afetos e ações morais, explicando dessa forma a teoria do amor próprio:

Para Kant e Husserl o Eu é uma estrutura formal da consciência. Nós tentamos mostrar que um Eu nunca é puramente formal, que ele é sempre, mesmo abstratamente, concebido como uma contração infinita do Eu material. Mas é nos necessário, antes de irmos adiante, desembaraçarmo-nos de uma teoria psicológica que afirma, em virtude de razões psicológicas, a presença material do “Mim” em todas nossas consciências. É a teoria dos moralistas do amor-próprio. Segundo eles, o amor de si – e por consequência o “Mim” – estaria dissimulado em todos os sentimentos sob mil formas diversas⁶⁴.

A superação dessas ideias se dá pela apropriação fenomenológica. Segundo Sartre, a fenomenologia permite repor a questão do Ego de forma a escapar do intelectualismo e do substancialismo característicos da interpretação dos neokantianos.

Podemos considerar que o primeiro ponto dessa apropriação é a intencionalidade, na qual, vimos que ela é o núcleo do projeto fenomenológico:

Contra a filosofia digestiva do empírio-ceticismo, do neo kantismo, contra todo psicologismo, Husserl também não cessa de afirmar que não se pode dissolver as

⁶² SILVA, Franklin Leopoldo. *Ética e Literatura em Sartre*. São Paulo: Editora Unesp, 2003. p. 34.

⁶³ *Ibid.*, p.34.

⁶⁴ SARTRE, Jean Paul. *A Transcendência do Ego – Esboço de uma descrição fenomenológica*. São Paulo: Cadernos Espinosianos XXI, s/d. p. 197.

coisas na consciência. Vemos uma árvore. Mas a vemos lá mesmo no lugar em, que se encontra: na margem da estrada, no meio da poeira, solitária e vergada pelo calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não poderia entrar na nossa consciência, pois não é da mesma natureza. A consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo é exterior, por essência, à natureza, o mundo é, por essência, relativo a ela⁶⁵.

A retirada dos objetos da consciência é o ponto de partida para Sartre construir o Ego. Porém, como podemos perceber, Husserl coloca o ego ainda como condição formal a priori do cogito da consciência.

Por isso, Sartre deverá por no seu sistema a idéia de reflexão, isto é, o cogito tem como característica principal a reflexão. Mas também Sartre admite que Husserl fosse o primeiro a reconhecer que um pensamento sofre uma mudança radical tornando-se reflexivo. O filósofo então diferencia as consciências:

1- “Consciência irrefletida: que é apenas consciência do objeto transcidente”⁶⁶.

2- “Consciência reflexionante: que reflete sobre a consciência irrefletida”⁶⁷.

“Destas, a consciência de consciência é chamada reflexionante, e a outra refletida. Ora, se o cogito é obtido como resultado da reflexão, então o Eu do “Eu Penso” é o eu da consciência refletida e não da consciência reflexionante, isto é, o Eu afirmado no cogito é o Eu que aparece como objeto para a consciência reflexionante. Há, portanto, razões para distinguirmos pelo menos dois níveis, fazermos a divisão acima”⁶⁸ (Como foi feito acima).

Portanto, compreender a diferença entre consciência refletida e consciência irrefletida é de extrema importância para entender o funcionamento do cogito.

Percebe-se ainda que não há eu na consciência irrefletida, essa idéia é a tese da ruptura com o pensamento husserliano e a elaboração da teoria da transcendência do Ego.

Neste sentido Sartre conclui que o Ego é transcidente, vejamos:

O ego não é diretamente unidade das consciências refletidas. Existe uma unidade imanente destas consciências, é o fluxo da consciência em se constituindo ele próprio como sua própria unidade – e uma unidade transcendentais: os estados e ações. O Ego é unidade de estados e ações – facultativamente de qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e ele próprio transcendentais. É um pólo transcendentais de unidade sintética, como o pólo-objeto da atitude irrefletida. Apenas este pólo não aparece senão no mundo da reflexão⁶⁹.

⁶⁵ SARTRE, Jean Paul. uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade, 1986. P.29.

⁶⁶ SILVA, F. Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p.40.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁹ SARTRE, Jean Paul. *A Transcendência do Ego – Esboço de uma descrição fenomenológica*. São Paulo: Cadernos Espinosanos XXI, s/d. p. 201.

Antes do Ego ser unidade de consciência refletida, ele é unidade imanente, ou seja, de estados e ações. Isso significa que o fluxo das consciências se unifica a si próprio na medida em que a consciência nele se transcende para alcançar os objetos. O que pode ser dito em outras palavras: O eu é um existente e sua realidade transcende a consciência, tal como a realidade dos objetos, dos quais ele evidentemente se diferencia. Tenho, portanto, intuição⁷⁰ do eu, que é também diferente da intuição dos demais objetos. Qual é então a diferença intuitiva do Eu com os demais objetos? Sobre isso afirma Franklin Leopoldo:

Tenho, portanto, intuição do Eu, que é também diferente da intuição dos demais objetos. É uma intuição que ocorre na consciência refletida, quando captamos o nosso próprio Eu de maneira fugidia – com o “rabo do olho”, como diz Sartre. É certo também que o Eu somente aparece num ato reflexivo: é o objeto transcendente de um ato reflexivo. Assim, ao contrário do que pensa o próprio Husserl, não há razão para o Eu escapar da redução fenomenológica. Afinal, contra a própria índole da Fenomenologia, Husserl concebe um Eu transcendental que não é tão diferente do de Kant: unifica e sintetiza, permanecendo como núcleo invariável no interior da consciência⁷¹.

Portanto, vimos até agora dois pontos: a apropriação sartreana da fenomenologia através do conceito de consciência intencional, avançando este conceito através da idéia da transcendência do Ego pelo ato da consciência reflexiva.

Outro avanço se dá através do conceito de espontaneidade da consciência egológica, isto é, a consciência é ativa, criadora, o ego neste caso é difícil de ser captado pelo seu caráter fugido como já dissemos. Ele é unidade de estados e ações que são sempre novos e que se dão sob a perspectiva do ser no mundo. Disso decorre mais uma vez a necessidade de separarmos a consciência reflexiva e consciência irrefletida, na medida em que é preciso também ordená-los, isto é, para Sartre é absurdo colocar a consciência reflexiva antes da consciência irrefletida:

A consciência irrefletida é primeira e autônoma: não depende da consciência reflexiva para existir. O que significa que primeiro há: Pedro de quem se deve ter compaixão, ou aquele que deve ser socorrido (consciência irrefletida), depois o Eu como referente de um certo incômodo diante do sofrimento de Pedro, e que interpreta a consciência espontânea de Pedro sofredor como efeito dessa reflexão: “O Eu não deve ser procurado nos estados de consciências irrefletidas nem por trás

⁷⁰ Vários problemas fenomenológicos como a teoria do Ego e da Imaginação, não estão na linha da intuição. Diz Husserl: o pensamento que confere a significação é fundado na intuição e se relaciona, por meio dela, a seu objeto. Por exemplo, falo do meu tinteiro e ao mesmo tempo, o próprio tinteiro está na minha frente, eu o vejo. O nome nomeia o objeto da percepção e o faz por meio de um ato significativo, estampado, em forma e espécie, na forma do nome.

⁷¹ SILVA, F. Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p.41.

deles. O Eu só aparece como ato reflexivo e como correlato noemático de uma intenção reflexiva⁷².

Pensemos no ódio. O ódio é uma vivência de repulsa, essa repulsa ocorre quando nos transcendemos a um objeto, neste caso, a pessoa que se odeia. Nessa pessoa, está o pólo transcendente de unificação dos vividos de repulsa. Essa unificação é chamada de ódio. Portanto, a repulsa (unidade transcendente no outro) é chamada depois da reflexão de ódio. Este não corresponde ao vivido, mas ao sentido que a reflexão atribui à pluralidade dos vividos.

Por isso que o erro dos psicólogos como já afirmamos é entender que o vivido é manifestação desse sentimento de ódio, que seria sua causa anterior, como se a reflexão pudesse anteceder o vivido. O estado (de ódio) é a unidade dos vividos.

Neste sentido que podemos apresentar o Ego sartreano nos moldes da fenomenologia husserliana, ou seja, apesar dos avanços realizados pela filosofia criativa de Sartre, o conceito de intencionalidade coloca, assim como os outros objetos do mundo, o ego, porém, como objeto sintético:

O psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva, e também é o objeto da ciência chamada psicologia. O Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente realizando a síntese permanente do psíquico. O Ego está do lado do psíquico. Notaremos aqui que o ego que nós consideramos é psíquico e não psico-físico. Não é pela abstração que separamos estes dois aspectos do Ego. O mim psico-físico é um enriquecimento sintético do Ego psíquico que pode suficientemente bem (sem nenhum tipo de redução) existir em estado livre. É certo, por exemplo, que quando se diz: "Eu sou um indeciso" não se visa diretamente o "Mim" psico-físico. Seria tentador constituir o Ego em pólo sujeito como este pólo-objeto que Husserl coloca no centro do núcleo noemático. Este pólo objeto é um X que suporta as determinações⁷³.

A síntese do Ego como podemos analisar acima, é uma síntese total: "O sujeito do predicado será neste caso a totalidade concreta e o predicado será uma qualidade abstratamente e separada da totalidade e que não assume todo seu sentido senão se ele é ligado novamente à totalidade"⁷⁴.

Percebe-se que o estudo do Ego tem origem no estudo fenomenológico feito por Sartre. Outro tema que preocupava o nosso filósofo é o tema da imaginação, tema esse que segundo Sartre era mal elaborado pelos psicólogistas, inclusive por Husserl. Toda essa temática, o Ego, a imaginação, são temas fenomenológicos ou de psicologia fenomenológica e

⁷² *Ibid.*, p. 42.

⁷³ SARTRE, Jean Paul. *A Transcendência do Ego – Esboço de uma descrição fenomenológica*. São Paulo: Cadernos Espinosanos XXI, s/d. p. 208.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 210.

que em “O Ser e o Nada” se tornaram também ontológicos. Ambos os temas estão relacionados com o problema da consciência, da formação da experiência, elevando-os a um problema elaborado por Sartre posteriormente: o ser. É muito importante observarmos essas “viradas”, pois, Sartre é um filósofo que elabora a sua filosofia conhecida como existencial, sob o prisma da psicologia, da fenomenologia e da ontologia, estudando o psíquico, o ser, a consciência, o ego e a imaginação.

O estudo sobre a imagem inicia com sua obra de cunho crítico: “A imaginação”, na qual de início ele já tenta caracterizar a consciência afirmando que ela não é uma coisa, um em si, mas, é um para si. Ela aparece como uma pura espontaneidade em face do mundo das coisas que é pura inércia. Ele chega a esse conceito a partir do exemplo de uma folha em branco:

Olho esta folha branca posta sobre minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição. Essas diferentes qualidades têm características comuns: em primeiro lugar, elas se dão a meu olhar como existência que apenas posso constatar e cujo ser não depende de forma alguma do meu capricho. Elas são para mim, não são eu. Mas também não são outrem, isto é, não dependem de nenhuma espontaneidade, nem da minha, nem da de outra consciência. São, ao mesmo tempo, presentes e inertes. Essa inércia do conteúdo sensível, freqüentemente descrita, é a existência em si. De nada serve discutir se esta folha se reduz a um conjunto de representações, ou se é ou deve ser mais do que isso. O certo é que o branco que constato não pode ser mais do que isso⁷⁵.

Mais uma vez estamos diante da tese fenomenológica da não representabilidade da coisa, isto é, a consciência não produz a coisa, pois ela é para si. Porém, o que é a imagem? De certa forma poderemos afirmar a existência da imagem, pois, parece que ela existe em nossa consciência como uma coisa que se dá logo após a visualização do objeto material. Contudo, para dizer o que é a imagem, é preciso uma experiência reflexiva, pois, estamos diante de uma confusão, parece que a folha real e a folha em imagem são as mesmas.

Antes dessa confusão, Sartre tenta esclarecer a diferença clássica entre essência e existência. A folha que apareceu em minha mente tem uma identidade de essência. Nossa filósofo entende por essência não somente a estrutura, mas a individualidade mesma, um conceito que é retirado da metafísica clássica, “aquilo que é”. Porém, essa identidade de essência não vem acompanhada pela identidade de existência, isto é, a imagem da folha existe de outro modo. Pois, não a vejo, ela não se impõe como um limite à minha espontaneidade; tampouco é um dado inerte existindo em si. Em uma palavra, ela não existe de fato, existe em imagem. Com essa afirmação, mais uma vez vislumbramos a ruptura sartreana em relação a

⁷⁵ SARTRE, Jean Paul. *A Imaginação*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967. p 5

todo sistema filosófico ocidental. Pois, como veremos, a imagem desde a filosofia antiga possui um caráter existencial, como uma coisa que habita a consciência. Neste sentido que a obra “A Imaginação” consiste em ser uma obra crítica que perpassa a filosofia de Descartes, Hume, Leibniz e dos psicólogos. Esses autores apesar de suas especificidades possuem características comuns no que se refere à teoria imaginativa:

O mote central da crítica será a observação de que as diferentes doutrinas, malgrado as diferenças específicas, partilham todas de certa “metafísica ingênua” que consiste em conceber a imagem como coisa, como um quadro, um Picture na consciência. A imagem bem mais que a sensação, é a fonte da iluminação da imanência; sem nos darmos conta, pensamos que a imagem está na consciência, transformando essa última num lugar povoado de pequenos simulacros⁷⁶.

Antes de chegar a conceber essa conclusão, Sartre expõe o pensamento de cada filósofo sobre a imagem e depois analisa as contradições da concepção clássica. Feito isso, Sartre se apropria mais uma vez da fenomenologia husserliana.

A idéia de Husserl consiste em dizer que a experiência nunca dará mais do que informações obscuras e contraditórias⁷⁷. Por isso o que Husserl escreve da física pode ser repetido a respeito da psicologia. Esta fará o maior progresso, quando, renunciando a se embarazar com experiências ambíguas e contraditórias e começar a se dar conta exatamente das estruturas essenciais que constituem o objeto de pesquisa. *A psicologia é um empirismo que procura ainda os seus princípios eidéticos.* Somente uma ciência descritiva poderá pesquisar e conceituar o objeto da psicologia, dizendo sem mais o que é a imagem. Sartre chega a formular um princípio básico para a psicologia fenomenológica:

“... o psicólogo deve constituir antes de tudo uma psicologia eidética. Essa psicologia, naturalmente, não tomará de empréstimo os seus métodos às ciências matemáticas que são dedutivas, mas às ciências fenomenológicas que são assertivas. Será uma psicologia fenomenológica; efetuará no plano intramudano pesquisas e fixações de essências como a fenomenologia no plano transcendental. E, certamente, deve-se aqui falar ainda de experiência, na medida em que toda visão intuitiva de essência continua sendo experiência. Mas é uma experiência que precede toda experimentação⁷⁸.

Em “O Ser e o Nada” Sartre consegue esboçar uma psicologia ainda mais ontológica, através do princípio da psicanálise existencial:

Esta comparação nos permite compreender melhor que deve ser uma psicanálise existencial, caso possa existir. É um método destinado a elucidar, com uma forma

⁷⁶ SARTRE, Jean Paul. *O Imaginário*. São Paulo: Editora Ática, 1996, p. 6.

⁷⁷ O objetivo de Hume era racionalizar os dados sensíveis.

⁷⁸ *Ibid.*, p.42.

rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo aquilo que ela é. Uma vez que o método busca uma escolha de ser, ao mesmo tempo que um ser, deve reduzir os comportamentos singulares às relações fundamentais, não de sexualidade ou de vontade de poder, mas sim de ser, que expressam nesses comportamentos⁷⁹.

Essa passagem acima mostra a crítica de Sartre a correntes psicológicas como a psicologia comportamental e a psicanálise freudiana, mas ao fazê-lo, propondo uma psicanálise existencial, vemos que sua investigação fenomenológica anterior já continha uma clara orientação ontológica.

Para além do método investigativo, mais uma vez a idéia de intencionalidade é apropriada pela filosofia sartreana, pois, ela está destinada a renovar a noção de imagem. Toda consciência é consciência de alguma coisa. Esse conceito revela o erro do psicologismo com sua noção de “representação do mundo”. Husserl começa a colocar a árvore fora de nós. Também a imagem intencional: toda imagem é imagem de alguma coisa. O estado de invenção é estado de invenção desse centauro. Apesar de Husserl tirar um peso do mundo psíquico, ele não vai, além disso. Falta descrever: qual é a diferença intencional entre a imagem e a percepção? Qual é a natureza da intenção da imagem? Como encontrar as características da imagem verdadeira?

Antes de tudo, Sartre afirma a necessidade de separar radicalmente a imagem-lembança da imagem ficção, confusão essa realizada pelos psicologistas⁸⁰. Além desses problemas que não foram solucionados por Husserl; por causa das limitações do seu sistema filosófico e acaba caindo no erro dos psicologistas que queria evitar. Sendo assim, Sartre terá que reelaborar a teoria da imagem:

Husserl, na verdade, limitou-se a fornecer os métodos, deixando a questão em aberto. Ele apenas abre o caminho, mas tudo ainda está por fazer, e *O Imaginário* foi até então o texto mais ousado de Sartre. além disso, o próprio Husserl nas poucas observações incidentais que faz sobre a imagem, parece ele próprio vítima da ilusão da imanência, caindo no mesmo erro que o estudo crítico denunciara nos clássicos. De modo que é uma obra também contra Husserl, ainda que se sirva de instrumentos fornecidos por ele. Segundo Sartre, o imaginário é escrito contra Husserl, mas apenas na medida em que um discípulo pode escrever contra o seu mestre⁸¹

⁷⁹ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 703.

⁸⁰ Será conveniente também comparar a consciência de imagem com a consciência de signo, a fim de libertar definitivamente a psicologia desse erro inadmissível que faz da imagem um signo e do signo uma imagem.

⁸¹ SARTRE, Jean Paul. *O Imaginário*. São Paulo: Editora Ática, 1996. p. 7.

Para tanto, Sartre volta-se ao conceito de consciência como ato, isto é, a partir da análise fenomenológica da imagem é possível uma certeza⁸² sobre ela, seguindo a estrutura intencional dela mesma. Dessa forma, chegamos a uma primeira característica da imagem que pode responder a questão acerca da diferença intencional entre imagem e percepção: a imagem é uma consciência; isto significa que o objeto se dá à consciência como imagem, são estruturas que chamamos consciências imaginantes. A imagem pertence a consciências espontâneas, que criam seus objetos sem colocar a existência deles, já o objeto sensível da consciência limita-a, pois é de certa forma imutável. Para terminar esse assunto⁸³, afirmamos que o único modo segundo Sartre de encontrar a natureza da imagem é encontrando a natureza do analogon⁸⁴ na imagem mental, na qual Sartre deixa de lado o certo oriundo da fenomenologia para o provável que se dá pelo método da psicologia experimental.

A partir do estudo do Ego e do Imaginário em Sartre, podemos ter a certeza da apropriação da fenomenologia feita por ele. A filosofia de Husserl foi de extrema importância para os filósofos franceses não só para Sartre, como para Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, e tantos outros que partiram do rigor da filosofia alemã e elaboraram suas filosofias com a leveza da filosofia francesa.

A fenomenologia foi decisiva para Sartre elaborar a sua filosofia sobre o ser, a alma e o mundo. A partir da fenomenologia até a análise do ser, podemos considerar três características da filosofia sartreana que partem da fenomenologia:

Primeira característica: a transcendência do ego é uma subjetivação do ser, um primeiro ponto do existencialismo. O Ego sendo um objeto transcidente é síntese dos objetos que não estão no mundo, por isso ele é passivo à consciência, a consciência produz-se diante dele, vai ao seu encontro. Essa tese da passividade do Ego encontra fundamento na falta de espontaneidade do Ego: “A espontaneidade do Ego escapa ao próprio Ego à medida que o ódio do Ego, ainda que não possa existir por ele próprio, possui, malgrado tudo, uma

⁸² O certo parte do método descritivo da imagem, é o ato reflexivo que permite o julgamento: “eu tenho uma imagem”. Segundo Descartes o ato reflexivo nos dá elementos certos. O psicólogo deve descrever essa imagem, buscando sua essência. Portanto, o método é produzir em nós imagens, refletir sobre essas imagens, descrevê-las, isto é, tentar determinar e classificar seus traços distintos.

⁸³ O problema da imagem em Sartre é vasto e não é necessário entrarmos em mais detalhes, pois, não pertence ao nosso tema central.

⁸⁴ Sartre diz que o que é necessário para o processo imaginário que ocorre é um análogo, isto é, um equivalente de percepção. Esta pode ser uma pintura, uma fotografia, um desenho, ou mesmo a imagem mental que conjurar quando pensamos em alguém ou algo. Através do processo imaginário, o analogon perde seu sentido próprio e assume o sentido do objeto que ele representa. Novamente, não estamos iludidos. Mas em algum nível a fotografia do meu pai deixa de ser apenas cores em papel e em vez disso remete para meu pai ausente. Em seguida, tenho a tendência de atribuir os sentimentos que tenho sobre meu pai para a foto dele. Assim, um análogo pode assumir novas qualidades com base na minha própria intenção em direção a ela.

certa independência em relação ao Ego”⁸⁵. Por conseguinte, a consciência deve realizar um empreendimento para com o objeto Ego: “Segue-se que a consciência projeta sua própria espontaneidade no objeto Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário”⁸⁶. Desse modo o Ego é afetado por ele mesmo, tendo como bojo o comprometimento: “Em virtude dessa passividade, o Ego é suscetível de ser afetado. Nada pode agir sobre a consciência porque ela é causa de si. Mas, contrariamente, o Ego que produz sofre o contra-choque do que ele produz. Ele está “comprometido” porque ele produz”⁸⁷. A coisa produzida pelo Ego é conhecida através da consciência reflexiva. Portanto, o diferencial que existe entre o Ego e a consciência é importante para a demonstração da contingência da consciência e a individualidade do Ego.

Com essa afirmação colocamos um primeiro elemento para a nossa análise ética da filosofia sartreana, pois, há uma questão ética envolvida na representação da opacidade do Ego em contraposição com a transparência da consciência.

Daí também brota a angústia que falaremos mais tarde, pois, é angustiante pensar que o que somos se constitui fora de nós, na contingência das coisas e da história. Porém, essas dificuldades nos ajudam a nos narrarmos de forma nova e autêntica, buscando sempre a subjetividade mais diretamente atravessada pelas exigências éticas de representação do humano.

A segunda característica diz respeito à idéia futura do nada, essa idéia brota da relação entre consciência e vida imaginária, pois, a consciência imaginária é criadora, é um nada, pois, nega o ser, o mundo. Porém, não podemos negar a consciência imaginária, pois, é como se negássemos o cogito, e isso é absurdo.

A terceira e grande característica refere-se à unidade existente entre o método fenomenológico e a ontologia heideggeriana, na qual, uma vez estabelecida a consciência como puro ato, espontaneidade sem conteúdos inertes, Sartre procura descrevê-la no horizonte do “Ser-no-Mundo”, e a conclusão é o primeiro esforço de pensar o In-der-welt-sein sem abandonar a consciência. Neste sentido, Sartre lançou a suspeita de que o Dasein estaria destituído da consciência-de-si. É neste sentido que a pesquisa sobre o ser em Sartre é de cunho teórico existencial, assumindo a diferença entre Husserl e Heidegger e recorrendo à união desses dois teóricos:

⁸⁵ SARTRE, Jean Paul. *A Transcendência do Ego – Esboço de uma descrição fenomenológica*. São Paulo: Cadernos Espinosanos XXI, s/d. p213.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 213.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 214.

Husserl projetara a fenomenologia para ser uma ciéncia pré-teórica; Heidegger radicalizou essa compreensão de Husserl, Trans-significando o princípio metodológico fundamental de tomar simplesmente como se dá e dentro dos limites em que se dá tudo o que se refere à intuição originária. Heidegger toma esse princípio como começo absoluto, o qual não é de natureza teórica a isso está intimamente ligada a oposição husserliana entre vivência vivenciada e vivência visada. Decididamente, Heidegger identifica “o princípio dos princípios” com a intenção originária da verdadeira vida em geral, a postura originária do vivenciar e viver enquanto tais, a simpatia-da-vida absoluta, idêntica com o próprio vivenciar. Assim, o princípio fenomenológico da evidéncia não é de natureza teórica, para Heidegger, quer dizer exatamente que não está orientado para mostrar o que constitui genética e sistematicamente o sentido de todo dado na consciéncia transcendental purificada de um eu originário, mas (está orientado) para a genuína exibição de si mesmo, do modo como esta se arranja originariamente na vivência do mundo circundante⁸⁸.

Todo este estudo introdutório feito por Sartre o leva, assim como toda a tradição filosófica, a buscar o ser, porém de forma diferente, pois o ser através do qual o nada vem ao mundo tem que ser seu próprio nada, no qual todos os problemas até aqui elucidados são resolvidos a partir de uma ontologia fenomenológica.

1.3 O projeto de uma ontologia fenomenológica

A filosofia de Sartre é uma rede de interconexões. Nos itens acima analisamos a filosofia de Sartre buscando a identificação do método fenomenológico. Entretanto, é mister observarmos que os estudos de Sartre anteriores a “O Ser e o Nada” já indicam uma preocupação ontológica do autor. O projeto de uma ontologia⁸⁹ fenomenológica como poderemos observar é fundamental no projeto filosófico sartreano, pois, na introdução da sua obra, encontramos toda a base ontológica que será articulada no decorrer do livro e já encontramos as críticas feitas por Sartre à filosofia de Husserl e Heidegger, no que diz respeito a ontologia, o estudo do ser.

Sartre também não só considera, mas, adota o método fenomenológico, como sendo o marco teórico que possibilitou um novo olho sobre o ser: “o pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visavam-se com isso suprimir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia e

⁸⁸ ARENHART, Lívio Osvaldo. *Ser-No-Mundo e Consciéncia-De-Si*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p.18.

⁸⁹ Santino Cavaciut define o significado do termo ontologia em Sartre: per ontologia egli intende la descrizione Del fenômeno d'essere quale si manifesta in se stesso, cioè senza intermediari. Come appare dal passo citatom l'ontologia, secondo Sartre, há carattere deescritivo, constatativo; descriptivo, precisamente, del fenômeno d'essere; dove è dato comprendere, almeno in parte, obesto carattere descriptivo, in quanto per Sartre l' ontologia, più Che mediare Il dato nel concetto di essere, identifica semplicemente Il dato, Il fenômeno, com essere.

substituí-los pelo monismo do fenômeno”⁹⁰. Toda a história da filosofia antes da fenomenologia fora caracterizada pelo monismo metafísico, os primeiros filósofos já faziam a distinção entre o ser e o aparecer. Com Platão essa idéia se firma e com ele todo surge toda uma tradição que se orienta numa direção idealista ou realista.

Segundo Sartre a concepção realista segue a teoria da “invasão” fenomenológica à consciência, de acordo com a teoria do conhecimento, isso significa que é o objeto que determina a consciência do sujeito, na qual, como já vimos, a consciência representa o objeto na consciência, como se ele fosse uma coisa na consciência. Ao estudar a consciência, Sartre conclui que “pelo exame da consciência não posicional (de) si, concluímos, com efeito, que o ser do fenômeno não poderia de modo algum agir sobre a consciência. Com isso descartamos uma concepção realista das relações do fenômeno com a consciência”⁹¹. Sendo assim, tanto o realismo metafísico quanto o empírico não conseguem encontrar a verdade sobre o ser.

Por outro lado existe o filão que segue a teoria idealista, isto é, a consciência é capaz de “invadir” o fenômeno. Essa concepção é expressa na filosofia cartesiana, na qual, concebe a consciência como substância inerte, pesada em seu ser. Porém, ao analisar novamente a consciência e considerar um ponto nodal da sua estrutura que é o cogito pré-reflexivo, Sartre afirma que “pelo exame da espontaneidade do cogito não reflexivo, que a consciência não poderia sair de sua subjetividade se esta lhe fosse previamente dada, nem agir sobre o ser transcendente ou suportar sem contradição os elementos de passividade necessários para constituir a partir deles um ser transcendente: assim, descartamos a solução idealista do problema”⁹².

Os problemas⁹³ que impedem uma conceitualização do ser, isto é, encontrar o sentido do ser, são por Sartre resolvidos a partir do verdadeiro método fenomenológico, na qual, poderemos encontrar uma verdadeira ontologia, isto significa que o ser deve ser analisado fenomenologicamente.

⁹⁰ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998. p. 15.

⁹¹ *Ibid.*, p. 36-37.

⁹² *Ibid.*, p. 37.

⁹³ Existe também um terceiro problema, questão essa que se refere ao ateísmo sartreano, é o problema de analisar e conceituar o ser através da perspectiva divina: “a clara visão do fenômeno de ser é frequentemente obscurlecida por um preconceito generalizado que chamaremos de criacionismo. Como se supunha que Deus havia dado o ser ao mundo, o ser parecia sempre afetado por certa passividade. Mas uma criação ex nihilo não pode explicar o surgimento do ser, o qual, concebido em subjetividade, divina que seja, permanece como modo de ser intra-subjetivo. Essa subjetividade não poderia sequer ter a representação de uma objetividade e, em consequência, ser afetado por essa vontade de criar um objeto. Por outro lado, o ser, mesmo colocado subitamente fora do subjetivo pela fulguração de que fala Leibniz, só pode afirmar-se como ser para e contra seu criador, senão iria fundir-se com este: a teoria da criação contínua, tirando do ser o que os alemães chamam de “Selbstständigkeit, faz o ser desvanecer-se na subjetividade divina”.

Apesar de avançarem no método e no estudo sobre o ser, Heidegger e Husserl, não conseguiram exprimir de forma adequada o ser. Heidegger em relação com os demais avançou no conceito de ser, elaborando uma ontologia antropológica, a partir do conceito de Dasein. Esse conceito foi fundamental para solucionar a confusão existente entre ente e ser. Porém, Heidegger não conseguiu formular um conceito articulado sobre o ser, porque, fixou-se no mistério do ser.

O problema da filosofia de Husserl, como já refletimos, é fixar-se no método e não estendê-lo ao estudo aprofundado do ser, ou melhor, o ser de Husserl situa-se praticamente no mesmo nível do conceito do ser dos antigos, porém, Husserl atualiza esse conceito com a redução. Contudo, a redução fenomenológica e a época analisam o ser a partir de uma série finita de aparições, isto é, o ser nunca consegue ser estudado em si mesmo, pois, está aprisionado numa série de manifestações para o sujeito. Sobre isso diz Sartre:

Conseguimos suprimir todos os dualismos ao reduzir o existente às suas manifestações? Parece mais que os convertemos em novo dualismo: o do finito e infinito. O existente, com efeito, não pode se reduzir a uma série finita de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança. Mesmo que um objeto se revelasse através de uma só “Abschattung”, somente o fato de tratar-se aqui de um sujeito implica a possibilidade de multiplicar os ponto de vista da “Abschattung”⁹⁴.

Para Sartre a série infinita de aparições, revela a complexidade do ser, isto é, para buscar o ser será necessário a elaboração e discussão sobre diversos conceitos, um deles é a consciência.

1.3.1 A busca do ser

A pergunta que sempre motivou a filosofia foi: “Por que existe algo”? Essa pergunta torna-se ainda mais complexa quando colocamos o nada: “Por que existe o ser ao invés do nada”? Desde Tales não só a filosofia, mas também as ciências naturais buscam o ser, em uma linguagem científica poderíamos perguntar: Por que existe a matéria?

Tivemos diversas respostas, metodologias para estudar o ser, propostas religiosas, filosóficas ou científicas e uma gama de questões que até hoje parecem insolúveis. Kant chegou a suspender a questão, afirmando a impossibilidade de conhecer o ser. Porém, Heidegger ao estudar o ser do homem, deu um novo ânimo ao estudo do ser, impulsionando novas formas de pensar como fez Sartre na buscar pelo conhecimento do ser.

⁹⁴*Ibid.*, p. 17.

Para buscar esse ser, Sartre parte do fenômeno, a partir desse conceito ele encontra diversas outras questões que o levam a um estudo sobre o ser de forma rigorosa e sistemática. Depois refletiremos sobre o nada, na qual, veremos que as implicações para o estudo do ser levaram Sartre a analisar o não-ser e perceber qual é a sua relação com o ser.

A introdução de “O Ser e o Nada” com o título: “Em busca do ser” é uma leitura obrigatória para o entendimento da obra total, pois, além de chegar ao conceito de ser-em-si, essa introdução expõe o método, as implicações sobre o estudo do ser e dentro dessas implicações encontramos o conceito de consciência, que será desenvolvido em toda a sua obra⁹⁵.

Como afirmamos, Sartre se apropria da fenomenologia husserliana, na qual a ideia de fenômeno é o início do estudo do ser. Para o nosso autor, o ser se dá a partir do aparecer, isto significa que tudo está em ato: “Tudo está em ato. Por trás do ato não há nem potência, nem “hexis”, nem virtude⁹⁶”.

Porém, se o aparecer não anula o ser, para chegarmos ao ser, será necessário definir o ser desse aparecer, isto é, o ser do fenômeno: “se a essência da aparição é um “aparecer” que não se opõe a nenhum ser, eis aqui um verdadeiro problema: o do ser desse aparecer”⁹⁷.

Neste sentido, Sartre encontra o primeiro ser: existe um ser da aparição. Portanto, primeiramente existe o fenômeno de ser e depois o ser do fenômeno.

O fenômeno de ser é uma aparição, o fenômeno é o que se manifesta, não podemos negar que o ser se manifesta a todos de algum modo, ele pode ser descrito, por isso, não podemos negar o fenômeno desse ser, pois, seria absurdo, mas e o ser do fenômeno, da aparição?

O ser nos é dado por diversas vias de acessos: angústia, náusea, o tédio, etc; Kant se esqueceu delas, pensou que a única via de acesso para o ser seria o pensar, porém, o pensar está apenas como uma dessas vias de acesso ao ser. Que o ser nos aparece já está provado, contudo o que intriga Sartre é saber se o fenômeno de ser assim alcançado é idêntico ao ser dos fenômenos, isto é, a natureza do fenômeno é a mesma da natureza do existente?

⁹⁵ A Obra Ser e Nada é possui uma originalidade que marcou a historia do pensamento ocidental, sobretudo porque o estudo do ser em Sartre é uma ruptura com a ontologia de até então.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 18.

Para tanto, será necessário, transcender o existente rumo ao fenômeno de ser, porém, essa metodologia é realizada com um objeto particular que é transcendido até a sua essência. Portanto, ela pode ser aplicada ao existente?

A resposta à essa questão desenvolve-se a partir da tese que afirma que o objeto não possui e nem mascara o ser. Sendo assim: “O existente é fenômeno, quer dizer, designa-se a si como conjunto organizado de qualidades”⁹⁸. Esse existente mostra as suas afecções, mas não o seu ser. Neste sentido, o ser é somente a condição de todo desvelar, como diz Sartre: é ser-para-desvelar. Temos, portanto, uma transcendência como queríamos, isto é, transcendemos a cadeira para seu ser, porém, estamos diante do fenômeno-ser e não do fenômeno cadeira, esse ser desvelado, aparecido, necessita de um ser como base no qual possa desvelar-se, pois, o fenômeno-ser já não é mais condição de desvelamento.

Portanto, o fenômeno de ser necessita de um fundamento para se desvelar, pois, ele não se reduz ao ser do fenômeno, da aparição, algo que seja transfenomenal:

Em resumo, o fenômeno de ser é ontológico, no sentido em que chamamos de ontológica a prova de Santo Anselmo e Descartes. É um apelo ao ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento, um fundamento que seja transfenomenal. O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser. Não significa que o ser se encontre escondido atrás do fenômeno (vimos que o fenômeno não pode mascarar o ser), nem que o fenômeno seja uma aparência que remeta a um ser distinto (o fenômeno é enquanto aparência, quer dizer, indica a si mesmo sobre o fundamento do ser). As precedentes considerações presumem que o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica – na qual alguma coisa só existe enquanto se revela – e que, em consequência, ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem⁹⁹.

Desse modo chegamos a um princípio sobre o ser: o ser de um existente é o que aparece. Essa afirmação não quer significar como já ficou bastante claro que o objeto esconde o seu ser, mas que, o ser está no fenômeno e é a condição de todo desvelar.

A questão sobre a fundamentação do desvelar começa a ser resolvida a partir da teoria do cogito pré-reflexivo e o ser do percipere; a partir dessa tese, Sartre vai além da idéia de Berkeley, na qual afirmava que ser é ser percebido¹⁰⁰. O problema, segundo nosso filósofo, está na primazia da gnoseologia dos idealistas, pois, afirmam que toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, quando logicamente ocorre que toda teoria do conhecimento presume uma metafísica. A dificuldade se dá a partir da redução do ser ao conhecimento, isto é, o ser se dá através do ato cognoscente, entretanto, essa fórmula leva Sartre a considerar que

⁹⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁰ esse est percipi.

se deve nesse caso comprovar de algum modo o ser do conhecimento. Para ele, se colocamos o ser do conhecimento como algo já dado, sem fundamentação, caímos num círculo vicioso.

Esse embaraçoso problema é solucionado com o conceito sartreano de consciência, esse conceito se torna primordial, isto significa que é necessário deixar de lado a primazia do conhecimento para poder fundamentá-lo. Mas, a consciência não é conhecimento?

A consciência é conhecimento de si, ou seja, se volta para si. Voltamos, portanto, à velha fórmula da intencionalidade: “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”¹⁰¹.

Neste sentido, a consciência é apenas posicional, essa idéia, não é aceita pelos idealistas, pois o conhecimento do ser é possível na medida em que todos os objetos conhecíveis estão de forma a priori na minha consciência. Por isso para eles a relação entre metafísica e teoria do conhecimento é tão necessária e até mesmo Kant não abandonou essa diáde, ao colocar o sujeito transcendental como filosofia primeira. Portanto, para muitos o ser, o agir e o conhecer são inseparáveis.

Na definição da consciência, Sartre elabora um conceito universal para a consciência, isto é, válido para todos os tipos de consciência. Porém, nem toda consciência é conhecimento, como por exemplo, a consciência afetiva do ódio. O outro tipo de consciência é a cognoscente, essa categoria toma como juízo universal a seguinte proposição: toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto.

A consciência cognoscente pressupõe como condição necessária para exercer tal ato que é a consciência de si, ou, consciência de consciência. Porém, não podemos aceitar essa formulação, porque reduzimos a consciência ao fato do conhecimento e a dualidade sujeito-objeto, isto é, tomamos a consciência como objeto dela mesma¹⁰².

Para tanto, existe algo anterior a consciência reflexiva que fundamenta o conhecimento, que é a consciência não reflexiva, ou seja, o cogito pré-reflexivo. Sartre elabora de forma coerente a sua teoria:

...a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano. Ao mesmo tempo, a consciência não-tética de contar é condição mesmo de minha atividade aditiva. Senão, como a adição

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰² Embora Sartre admita o uso dessa diáde: “por outro lado, a consciência reflexiva posiciona como seu objeto a consciência refletida: no ato da reflexão emito juízos sobre a consciência refletida, envergonho-me ou orgulho-me dela, aceito-a ou a recuso.

seria tema unificador de minhas consciências? Para que este tema presida toda uma série de sínteses de unificações e reconhecimentos, é necessário que esteja presente a si, não como coisa, mas como intenção operatória que só pode existir enquanto “reveladora-revelada”, para empregar expressão de Heidegger. Assim, para contar é preciso ter consciência de contar¹⁰³.

Essa consciência não é conhecimento e nem posicional, ela defini-se como consciência de percepção, ela caracteriza-se por causa de sua plenitude, ela é absoluta. Neste sentido, a percepção dos afetos é plena, não é uma representação ou qualidades distintas, é um ser total. Isto é: “o prazer é o ser da consciência de si e a consciência de si é a lei de ser do prazer”¹⁰⁴.

Com essa idéia breve aqui apresentada, chegamos à definição do ser do cognoscente e isso só foi possível a partir da retirada da primazia do conhecimento, chegando ao cogito pré-reflexivo que, nos levou ao conceito do absoluto. Esse conceito apresentado na forma da filosofia sartreana é permanente, pois o absoluto não é abstrato, lógico, mas é concreto.

Discutimos essa parte da introdução do “O Ser e o Nada” de forma profunda, pois o cogito pré-reflexivo é o ponto inicial que leva à discussão do ser do percipi, da prova ontológica e do ser-em-si. Vimos de antemão o ser daqueles que percebem, mas qual é o ser das aparências, ou seja, do percebido? Aparentemente seria a passividade ou a relatividade, porém, essas determinações dizem respeito às maneiras de ser, não ao ser. O ser transfenomenal da consciência não pode fundamentar o ser transfenomenal do fenômeno.

A prova ontológica da consciência é a tese da transcendência, isto é, uma consciência que transcende rumo ao mundo, aos objetos, ela nasce tendo por objeto um ser que ela não é. Através da consciência possuímos o ser, pois ela mesma possui um ser que está para além de qualquer aparência:

Partimos assim da pura aparência e chegamos ao pleno ser. A consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige um ser. O ser está em toda parte. Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao Dasein e dizer que é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, mas seria preciso completá-la mais ou menos assim: a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo¹⁰⁵.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 35.

A ética existencialista inicia-se com a idéia da descoberta de si, isto é, a descoberta de si como ser no mundo implica que o homem seja o único capaz de desvelar-se e de desvelar as coisas. Essa experiência humana revela que a existência e a consciência são as mesmas coisas, existir é ter consciência de que existe, quer dizer, a consciência mais uma vez possui a primazia no lugar do conhecimento. O conhecimento é sempre ideal, sendo assim, tendemos a conceber o homem a partir de uma essência pré-estabelecida. Para ser subjetividade pura ou consciência (de) consciência, implica que ela seja, então, intuição revelante que não pode se constituir senão frente ao revelado.

A consciência é um nada, é o modo de ser do “Ser-Para-Si”, tornando o homem sujeito, sem determinações. Essa consciência vazia se faz no seio do mundo, ela está para o ser, toda consciência implica um ser, mas esse ser não é aparente, deve ser um “Ser-Em-Si”.

O “Ser-Em-Si” é o ser que se identifica absolutamente consigo mesmo. Nele não há nenhuma dualidade. É uma densidade pura. Sartre oferece dois modos para o entendimento do em-si: no primeiro, afirma que a compreensão do ser só é válida para o ser do fenômeno; no segundo, parte da idéia da distinção das duas regiões do ser absolutamente separadas: o ser do cogito pré-reflexivo e o ser do fenômeno.

Embora não seja o desejo de Sartre, essa cisão, que ele reconhece como necessária, é tida como presença do dualismo racionalista.

O em-si é inciado. Qualquer possibilidade de criação ex-nihilo é descartada por Sartre. Ele vem do nada, de parte alguma. Porém, sendo inciado, não é causa de si mesmo, não é *causa sui*. Ele é em si, simplesmente é: o ser que é o que é: opaco a si, empastado de si, pleno de si mesmo: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é. Eis as três características que o exame provisório do fenômeno de ser nos permite designar no ser dos fenômenos”¹⁰⁶.

Encontramos dois seres: o “Ser-Em-Si” e o “Ser-Para-Si”. A relação entre esses dois seres e o sentido de ambos é a principal preocupação de Sartre ao escrever *O Ser e o Nada*. Qual é a relação existente entre o ser e o não-ser? O que é o ser e o nada?

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 40.

1.3.2 O Ser e o Nada

A chave para podermos analisar a relação entre o ser e o nada é a negação, pois a consciência concebida por Sartre é fundamentalmente um não-ser em relação ao ser que existe como uma negação do ser. Portanto, iremos refletir sobre a origem da negação.

Antes da negação existe a interrogação, ou seja, interrogamos sobre o ser, a intenção da interrogação é interrogar o ser sobre seu próprio ser e sobre suas maneiras de ser, logicamente que essa interrogação caracteriza-se também pela espera, esperamos a revelação do ser. A resposta pode ser positiva ou negativa.

Essa idéia implica já o componente do não ser, por três motivos: o não saber do homem, o não ser do ser e o não ser limitador.

Agora devemos desenvolver o ser da negação, pois, vimos a interrogação como atitude humana e essa interrogação trouxe a existência da negação.

A negação não é proveniente do juízo e nem da subjetividade, a negação é um fato objetivo, concreto, não é um simples pensamento. Por isso, é o juízo de negação que está condicionado e sustentado pelo não-ser. Segundo Sartre, para que exista o nada é preciso existir o ser, isto é, o nada infesta o ser através da negação. Então podemos afirmar que o nada é intuído no homem. O nada é intuído quando busco um ser e os outros seres são um não ser.

Analizando as características do nada chegamos à negação, a fundamentação da negação nos levou à intuição do nada; mas, o que é o nada?

Segundo Sartre existe duas respostas, ou, duas concepções do nada: a concepção dialética e a fenomenológica.

A concepção dialética é desenvolvida por Hegel. Para ele toda determinação é negação, o ser é pura indeterminação e vazio. Porém, Sartre lembra o conceito de “Ser-Em-Si”, isto é, o ser é e o nada não é; o problema de Hegel foi colocar o ser como abstrações vazias infinitamente, sem levar em conta que o nada nasce no bojo do ser. Temos de recusar colocar ser e não ser no mesmo plano, como também, devemos evitar colocar o nada como abismo original de onde surgiria o ser, pois, é o ser que fundamenta o nada.

A concepção fenomenológica do Nada surge com Heidegger, pois, ele considera o nada como nada, isto é, o ser é e o nada não é. A realidade humana surge na exata medida da emergência do ser no não ser, na qual, o mundo se encontra em suspenso, essa operação é realizada pela transcendência do homem.

Dessa forma, a realidade humana, para Sartre, só pode parecer uma totalidade organizada, como mundo, transcendendo-o. Essa transcendência é condição do surgimento do mundo, que é operação do *Dasein*. Nesse ato, o homem apreende-se e transcende a si mesmo, realizando o seu ser numa permanente ultrapassagem do movimento sobre o mundo e do mundo sobre o movimento. Aqui se daria o processo no qual o homem vive permanentemente: por um lado é a emergência do mundo, por outro, encontra-se suspenso no nada. Nessa separação reside a perpétua nadificação: a suspensão do mundo no nada e a emergência do ser no não ser.

Concebendo assim o nada que emerge no coração do homem, Sartre funda a negação como um ato, porque, ela é a negação como ser. E o nada não pode nadificar-se senão sobre parte do ser; o nada não é nem antes nem depois do homem, tampouco fora dele, mas no seio dele, em meio as suas entranhas, como um verme¹⁰⁷!

A condição para a transcendência é a prevalência da existência sobre a essência, isto é, o homem se faz, pois, o seu ser que é a consciência é um nada de ser, disso decorre o surgimento da liberdade e da angústia, pois, segundo Sartre a angústia está na origem do nada e ela é a prova da existência da liberdade.

Embora os psicólogos analisem a angústia¹⁰⁸ como uma patologia, ou um sofrimento que possa ser dissolvido, Sartre coloca a angústia como algo necessário em se tratando de um ser totalmente livre, ou seja, a angústia assim como o nada está no coração do homem. Na maioria de suas obras literárias Sartre explora o tema da angústia e da náusea, seus personagens vivem intensamente essas realidades existenciais.

Interessa-nos nesse estudo ético a fundamentação da liberdade, tema esse que será desenvolvido no próximo capítulo. A liberdade é uma categoria do ser-para-si, na qual, temos consciência da liberdade através da angústia. Portanto, assim como o nada, a angústia fundamental nasce da interrogação, da questão primeira da existência do homem que põe em questão a si mesmo, que experimenta a nadificação de si e das coisas. O homem como já afirmamos não é como um “Ser-Em-Si”, um ente pronto, opaco e acabado, mas, está por se fazer e, assim, desnudado e sem ser ele busca sentido para a sua existência, por conseguinte a angústia é experimentada a todo o momento e não se define objetivamente:

¹⁰⁷ Cf.: SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 64.

¹⁰⁸ A náusea pertence à mesma dimensão da angustia, Esses processos psíquicos se dão pela realidade humana de ser-no-mundo. A náusea é a consciência da contingência do mundo e pelo fato dos objetos presentes no mundo contornarem e sufocarem o homem, tudo aquilo que não é consciência e dentro do qual a pessoa está condenada a viver.

Estou só e desnudado, como na véspera de uma tentação, depois de construir pacientemente barreiras e muros, depois de encerrar-me no círculo mágico de uma decisão, percebo com angústia que nada impede jogar. E a angústia sou eu, pois que, pelo fato de que me transporto à existência como consciência de ser, eu me faço não-ser esse passado de boas decisões que eu sou¹⁰⁹.

O nada, portanto, assim como o ser está em toda parte, prova disso é o ser do homem que se faz como nada, por isso a pergunta ética “O que devo fazer?” não possui um conteúdo *a priori*, pois, como vimos nesse capítulo, a partir da reflexão sobre o método fenomenológico e sobre o ser, que não há nada na consciência. Nesse caso o homem se faz, essa é a condição do ser homem. Portanto, a liberdade é o ser construído pelo eterno fazer do homem.

Nossa pesquisa tem também um caráter de fundamentação moral, não no sentido de buscar o seu fundamento objetivo e racional, pois a base do nosso trabalho está em realizar uma reflexão que coloca a liberdade num lugar primordial, ou seja, o fundamento da ética se encontra na condição existencial do homem como ser “sem fundamento”, como ser irremediavelmente livre. Tal reflexão é originária no sentido em que buscamos através de Sartre resolver um problema fundamental da Ética.

¹⁰⁹ SARTRE, Jean Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phenomenologique*. Paris: Gallimard, 1994. Tradução de Nelio Vieira de Melo.

CAPÍTULO II

A LIBERDADE COMO ÚNICO FUNDAMENTO MORAL VÁLIDO

Terminamos o primeiro capítulo, tentando mostrar a relação entre fenomenologia e ontologia. Concluímos que através do método fenomenológico, Sartre apresenta a concepção do ser do homem em contraposição ao ser dos outros entes, isto é, como “Ser-Para-Si”. Vimos também alguns direcionamentos que nos apontam para o problema ético, melhor dizendo, o problema ontológico em Sartre revela a dificuldade de uma fundamentação da ética e por isso tantos filósofos e comentadores não cessam de afirmar a falta de um conteúdo moral na filosofia ética sartreana. Porém, devemos entender que isso se dá pelo modo com que Sartre analisa e fundamenta o ser.

Também compreendemos a falta de um princípio moral universal em Sartre, princípio este que poderia colocá-lo no filão dos filósofos morais racionalistas. A falta de universalidade é alvo de crítica dos filósofos atuais, inclusive Karl Otto Apel, o qual, afirma a importância de uma moral universal como único modo de resolver os problemas atuais:

As subjetivas decisões de consciência de cada um, exigidos pela tradição cristã, secularizada no liberalismo e no existencialismo, são agora mediados pela exigência de validade intersubjetiva *a priori*- de modo a cada um reconhecer, desde logo, a argumentação pública como explicação de todos os possíveis critérios de validade, e, assim, também na formação racional da vontade. Dessa forma, o solipsismo metódico é também superado na esfera ética¹¹⁰.

Apel no trecho acima considera a filosofia de Sartre assim como a de Kant, solipsista, isto é, mesmo que a filosofia moral kantiana possua um caráter universal – a partir do imperativo categórico – ela é subjetiva. A filosofia de Sartre além de não poder ser universal, também é subjetiva por natureza. Porém, nosso objetivo é mostrar alguns pontos da filosofia de Sartre que podem ser considerados como máximas morais e sua importância para uma conscientização da problemática fundacional da ética.

A princípio o problema de uma fundamentação moral em Sartre se dá pelo modo como ele comprehende o agir humano. No existencialismo sartreano, como veremos, o fazer é condição primordial para o ser, o ser não é, ele se faz. Essa é a principal característica do Para-si. Nossa filósofo não consegue conceber um agir moral que apenas constrói ou segue

¹¹⁰ APEL, Karl Otto. *Estudos de Moral Moderna*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994, p. 151.

princípios éticos, mas a ética para ele é a perseguição do ser. As virtudes (aristotélicas) ou o dever (Kant) são para Sartre um modo de ser, um ato que busca o ser a partir da liberdade. Portanto, as regras morais e as escolhas existenciais estão em uma mesma categoria. Neste sentido, podemos entender a moralidade não como um conjunto de regras que nos impedem de fazer determinada ação, mas, como algo que pode complementar o “Ser-Para-Si” do homem:

Quanto ao ser que é objeto desse desejo, sabemos a priori qual é. O Para-si é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser. E o ser que falta ao Para-si é o Em-si. O Para-si surge como nadificação do Em-si, e tal nadificação se define como projeto rumo ao Em-si: entre o Em-si nadificado e o Em-si projetado, o Para-si é nada. Assim, o objetivo e o fim da nadificação que sou é o Em-si. Logo, a realidade humana é desejo de ser Em-si. Mas o Em-si que ela deseja não poderia ser puro Em-si contingente e absurdo, comparável em todos os aspectos ao Em-si que ela encontra e nadifica. A nadificação, como vimos, assemelha-se, de fato, a uma revolta do Em-si que se nadifica contra sua contingência¹¹¹.

Terminamos o primeiro capítulo falando sobre isso: o nada. A nadificação como característica essencial do “Ser-Para-Si”, isto é, consciência de si. Sem mais, precisamos sintetizar os princípios do existencialismo, sendo estes princípios a causa da liberdade absoluta como sendo para Sartre o único fundamento moral válido.

A) A Ontologia¹¹²: como vimos, Sartre abandona o conceito de essência (da filosofia Clássica) e prioriza o conceito de existência.

O método fenomenológico sem dúvida contribuiu muito para a nova ordem ontológica, pois, por esse método o ser é descrito tal como aparece. Neste sentido, a constatação do absurdo ou da primazia da existência se dá através da psicanálise existencial, através dos sentimentos: angústia, tédio e náusea¹¹³. Segundo Heidegger, esses sentimentos revelam o existente em sua totalidade.

¹¹¹ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998. p. 692. Texto na língua original: Quant à l' être qui est l' objet de ce désir, nous as vons a priori ce qu' il est. Le pour – soi est l'etre qui est a soi-même son propre manqué d'être. Et l'être dont manque le pour –soi, e'est l'ensoi. Le pour-soi surgit comme néantisation de l'en-soi et cette néantisation se définit comme pro-jet vers l'ensoi : entre l'en-soi néant et l'en soi projeté, le pour-soi est néant. Ainsi le but et la fin de la néantisation on queje suis, c'est l'en-soi. Ainsi la réalité humaine est dévir d'être –en-soi. Mais l'em-soi qu'elle désire ne saurait être pur en-soi contingent et absurd, com parable em tout point à celui qu'elle rencontre et qu'elle néantiti la néantisation, nous l'avons vu, est em effet assimilable à une revolte de l'en soi qui se néantit contre as contingence

¹¹² Foi em L' etrê et le Neant que Sartre fez a mais completa e sistemática exposição de sua filosofia. Essa obra tem o subtítulo de Ensaio de Ontologia Fenomenológica, para assinalar, a um tempo, o intuito essencial, que é ontológico, e o método, o da fenomenologia, mas transformado profundamente pela perspectiva existencial, em que o conceito de existência se torna a noção fundamental, substituindo a “consciência” da filosofia clássica.

¹¹³ De fato, podemos encontrar em Sartre duas exposições de sua doutrina sobre a náusea: a primeira de tipo romanesco aparece em *La Nausée* (1938) e *Le Mur* (1939), enquanto que a outra, técnica e pesada, vem em *L'etrê et le Neant*. As duas apresentações completam-se e esclarecem-se mutuamente, podendo *La Nauseé* servir

Sem dúvida, estes sentimentos são provas da absoluta liberdade que é como veremos, a “essência” do ser humano.

Entretanto, essa “essência” é um Nada, não possui nenhuma determinação, pois, ela mesma (a liberdade) não possui essência. Por isso, o princípio da existência está numa opção profunda, completamente gratuita, pela qual os homens mesmos se escolhem¹¹⁴ de modo absoluto. Dessa forma, não podemos compreender em Sartre uma moral que não esteja ligada às escolhas do sujeito, que são constitutivas para a vida daquele que escolhe.

A aceitação da existência livre e contingente é denominada ironicamente por Sartre de “trapaça”, pois, ao optar pela existência autêntica, o homem estará “burlando” os conceitos chaves da tradição cultural e moral. É necessário banir da consciência qualquer construção social ou outra coisa que traga constrangimento para o homem. Dessa forma, assumimos todas as vicissitudes da existência e, então, realizamos a liberdade. Uma liberdade, comenta Simone de Beauvoir, que nada absolutamente nada deve intimidar, nem as nobrezas de alma, nem as éticas intemporais, nem os grandes princípios, nem os idealismos, nem os humanismos¹¹⁵.

Porém, essa forma é negativa, a trapaça consiste na revelação que traz e que nos permite ver coisas que não podem existir para os “sórdidos”, isto é, por aqueles que não compreenderam a existência de forma filosófica, dessa forma há uma espécie de manifestação ontológica, assinalando o ponto culminante da experiência existencial e cujo sentido é que “as coisas podem ser seja o que for”, que não possuem estabilidade alguma e que, se não mudam, é somente por causa de nossa preguiça e da inércia social. A náusea resulta dessa visão da existência absurda, desprovida de toda e qualquer razão ou necessidade. Desdobra-se em horror e pavor quando nos revela o último fundamento do mundo, que é a potência de

de introdução as explanações de L'estré et le néant. Cf.: JOLIVET, Régis. *Sartre ou a teologia do absurdo*. São Paulo: Editora Herder, 1968.

¹¹⁴ A opção pela liberdade, revela a total problematicidade da vida humana. É essa liberdade que os personagens de Sartre ilustram, especialmente Antônio Roquetin, em *La Nausée*, Pedro, em *La Chambre* e os *Les Chemins de la liberté*, sobretudo Mateus. Duas posições são possíveis: resistir a certas impressões e recalcá-las, como fazem os chamados “normais”, ou entregar-se de todo a elas, para recomeçar da estaca zero, livres de qualquer determinação imposta, assumindo-se completamente a partir de si próprios, ou seja, da liberdade. Os personagens de Sartre escolhem a segunda posição, com a esperança de chegar a uma verdade inacessível ao homem “normal”, o qual não cessa de alienar-se nas leis, regras e princípios que o transforma em coisa. É a atitude que Sartre denomina trapaça, devido ao que há de consentido e voluntário na sua sistemática negação do mundo “normal” ou “burguês”. Os trapaceiros, visando afundar-se na náusea resultante do sentimento da radical absurdade do mundo, distinguem-se, por isso mesmo, dos outros indivíduos, embrutecidos, vivendo plácida e confortavelmente, envoltos nas amarras de seus tranqüilizadores princípios, amigos da ordem, abominando a solidão, fugindo da angústia que acompanha todo compromisso e, como Brunet, em *Les Chemins de la Liberté*, tornando-se robôs para sempre. Cf.: JOLIVET, Régis. *Sartre ou a teologia do absurdo*. São Paulo: Editora Herder, 1968.

¹¹⁵ JOLIVET, Régis. *Sartre ou a teologia do absurdo*. São Paulo: Editora Herder, 1968, p. 24

proliferação, indefinida e sem leis, de todas as coisas, não tendo outra razão senão o impulso inicial também sem razão nenhuma.

O que refletimos até aqui provém da estrutura ontológica que Sartre elaborou em *L'être et le Néant*, na qual, falamos no final do primeiro capítulo. Sem mais, podemos afirmar que a contraposição entre o Ser-Em-si e o Ser- Para-si revelam a falta de razão ou sentido do ser, onde percebemos que Sartre levou às últimas consequências o *Dasein* de Heidegger.

B) A teologia do Absurdo: a liberdade como fundamento ético toca um ponto essencial: o problema de Deus. Embora Sartre nunca tenha se preocupado exaustivamente com a questão de Deus, pois, para ele, a sua não existência deve ser intuída e não argumentada, constatamos que ao afirmar a liberdade do homem, Sartre está negando a existência de Deus, mesmo não discursando sobre esse ser, de maneira implícita ou explícita. Dessa forma, entendemos que tal problemática é a chave da questão ética e existencial:

O problema de Deus é um problema humano que diz respeito à relação dos homens entre si, um problema total para o qual cada um traz solução mediante toda a sua vida, e essa solução reflete a atitude que se escolheu relativamente aos outros homens e a si próprio¹¹⁶.

A ideia de Deus como Sartre coloca acima, se dá pela unidade entre as consciências. Primeiro temos uma consciência que deseja Deus e Ele nos é dado por meio das outras consciências. A religião é o conjunto de consciências que se dobram diante da grandeza divina.

Observemos os seguintes trechos autobiográficos: “No fundo, conclui o filósofo, tudo isso me enfadava: fui levado à descrença, não pelos conflitos dos dogmas, mas pela indiferença de meus avós”¹¹⁷. Entretanto ainda tinha fé: “De camisola, ajoelhado sobre o leito, fazia todos os dias minha oração, mas sempre mais raramente pensava em Deus”. Uma só vez teve a sensação da existência de Deus, por ocasião de um pecadilho que tentava esconder: “Repentinamente, senti o olhar de Deus no interior da minha cabeça e sobre minhas mãos. Mas a indignação salvou-me: enfureci-me contra uma tão grosseira indiscrição e blasfemei: Deus nunca mais me olhou”¹¹⁸.

Estas três evocações de Sartre revelam a sua rejeição precoce da religião uma vez que nos ritos, nas ilusões e na culpabilização provenientes dela os homens se alienam de sua liberdade. O problema moral se encontra em íntima ligação com a questão religiosa. Nem

¹¹⁶ SARTRE, Jean Paul. *Les Temps Modernes*, N° 65 (março de 1951)

¹¹⁷ SARTRE, Jean Paul. *As Palavras*. Trad. De Guisburg. 4. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 66.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 65.

mesmo a ética de Kant conseguiu excluir a idéia de Deus do sistema moral. Para Sartre a ideia de Deus está na base de uma consciência moral que nega a liberdade humana. Por isso a crítica da idéia de Deus é imprescindível para uma ética da liberdade. Em *L'être et le néant*, Sartre critica em Leibniz a afirmação de que o ato de Adão foi o resultado de sua essência e que esta não foi escolhida por Adão, mas dada por Deus :

A compreensão dos resultados obtidos por esta análise será mais fácil para o leitor se os compararmos a outra teoria da liberdade, a de Leibniz por exemplo. Para Leibniz, como para nós, quando Adão colheu a maçã, teria sido possível que não a colhesse. Mas, para Leibniz, como para nós, as implicações desse gesto são tão numerosas e tão ramificadas que, em última análise, declarar que teria sido possível que Adão não colhesse a maçã equivale a dizer que teria sido possível outro Adão. Assim, a contingência de Adão identifica-se com sua liberdade, pois esta contingência significa que este Adão real está rodeado por uma infinidade de Adãos possíveis, cada um dos quais se caracteriza, com relação ao Adão real, por uma alteração leve ou profunda de todos os seus atributos, ou seja, em última análise, de sua substância. Para Leibniz, portanto, a liberdade exigida pela realidade humana é como a organização de três noções diferentes: é livre aquele que, 1º, racionalmente determinar-se a executar um ato, 2º, é de tal ordem que este ato comprehende-se plenamente pela própria natureza daquele que o executou; 3º, é contingente, ou seja, existe de tal modo que teriam sido possíveis outros indivíduos executando outros atos a propósito da mesma situação. Mas, devido à conexão necessária dos possíveis, outro gesto de Adão só teria sido possível para e por outro Adão, e a existência de outro Adão implicaria na existência de outro mundo. Reconhecemos com Leibniz, que o gesto de Adão compromete a pessoa de Adão inteira, e que outro gesto de Adão seria compreendido à luz e nos limites de outra personalidade de Adão. Mas Leibniz incide em um necessitarismo totalmente oposto à idéia de liberdade ao colocar no ponto de partida a própria fórmula da substância de Adão como premissa que conduzirá o ato de Adão enquanto uma de suas conclusões parciais, ou seja, ao reduzir a ordem cronológica a mera expressão da ordem lógica¹¹⁹.

Portanto, a idéia cristã do livre arbítrio não possui nenhum sentido real, pois, a experiência mostra que a liberdade só pode ser total. A complexidade da idéia de Deus segue essa linha da experiência existencial, pela qual a experiência da liberdade incondicional expressa de forma lógica a não existência de Deus; se ele existe não somos livres, mas se ele não existe, a liberdade torna-se essencial no ser do homem.

Em algumas obras Sartre fala sobre a não existência de Deus, pela qual podemos ver as razões e estrutura desse ateísmo; a inexistência de Deus lhe parecia tão necessária quanto o respirar, independente de qualquer prova ou demonstração. Esta sobrevém apenas pelas exigências de uma exposição filosófica que pretende ser completa. Mas a recusa de Deus, que, para Sartre, poderia dispensar argumentos, satura e orienta toda a sua obra, que

¹¹⁹ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998. p. 577.

assim se torna uma teologia do absurdo, na qual, o autor tenciona provar a possibilidade de suprimir Deus e construir até sobre essa ausência um sistema coerente do homem e do mundo.

Uma série de argumentos tende provar que Deus é contraditório tanto em seu conceito como enquanto criador do mundo. O argumento mais geral consiste em dizer que “se Deus existe, é contingente”. De fato, diz Sartre, todo em-si é contingente, não apenas enquanto pode fundar, por ser de per si pleno, imóvel e sem fissura, mas também enquanto não pode fundar-se a si próprio senão dando-se a modificação do para-si; mas por isso mesmo deixando de ser em-si. Quanto a dizer, recorrendo à argumentação fundada nas exigências da razão, que todo contingente exige um necessário que o explique e justifique em seu ser, seria apenas a expressão de um desejo de fundamentar, mas, de modo algum, “a ligação explicativa a um fundamento real”, e, de qualquer forma, não poderia dar a razão de uma contingência singular, mas somente da idéia abstrata da contingência em geral.

Sartre apresenta um outro argumento que pretende igualmente provar ser a noção de Deus não é senão o pseudo-conceito, absolutamente impensável, da perfeita identidade do em-si com o para-si. Para apreendermos o sentido dessa argumentação cumpre lembrar que o para-si só se funda enquanto nega, referindo-se a si, um ser ou uma maneira de ser, isto é, o ser-em-si.

Na questão moral, se Deus existe, diz Goetz, o homem é nada; se o homem existe, Deus não é. E dirigindo-se a Hilda: “Digo-te que Deus morreu. Não temos mais testemunhas como és verdadeira desde que ele não é mais”.

Argumento contra a criação divina do mundo:

A compreensão da totalidade seria impossível ao próprio Deus, porque, se ele é consciência (ou para-si), integra-se na totalidade, ao passo que, se o concebêssemos como um em-si que fosse o fundamento de si mesmo, a totalidade se lhe anteporia, sejam como um objeto e, por conseguinte, como um limite de seu para-si, seja como um sujeito e, consequentemente não sendo ele esse sujeito, não poderia senão experimentá-la, sem conhecê-la. Nos dois casos, ei-lo limitado pela totalidade, ou seja, pelo mundo, o que contradiz o conceito de Deus. O criador se colocaria como absoluto, autônomo e independente: Deus, criando-se, negar-se-ia e destruir-se-ia a si mesmo.

Um outro argumento tende a estabelecer que a criação é impossível da parte de Deus e, por conseguinte, que a idéia de Deus, já qualificada de contraditória em si mesma, é um conceito inútil, uma hipótese injustificada e gratuita. Realmente, diz Sartre, a criação ex nihilo não pode explicar o surgimento do ser, porque o ser universal deveria (por hipótese) ser

concebido primeiro pela subjetividade divina, e por isso mesmo ficaria sendo um modo de ser intra subjetivo, sem admitir nem sequer a simples representação de uma objetividade possível, nem, por consequência, a vontade de criar seres¹²⁰.

C) A crítica do materialismo: Sartre critica tanto o idealismo – instaurado desde a filosofia de Descartes – quanto o materialismo. O idealismo viu que o ser é reduzido ao fenômeno e coextensivo a ele, pois na subjetivação do fenômeno feito pelo idealismo está também a subjetivação do ser, porém:

O ser de um existente é precisamente o que ele aparece. A aparência, ou seja, a objetividade do fenômeno, é toda a realidade da coisa. É um relativo-absoluto. Relativo enquanto se refere a alguém a quem aparece, mas absoluto enquanto não indica nada fora de si mesmo. O que o fenômeno é, é-o absolutamente: desvenda-se como é, podendo ser estudado e descrito como tal. Essa descrição será uma ontologia, desde que visa o ser, mas uma ontologia fenomenológica, enquanto o ser nada mais é que a objetividade do fenômeno¹²¹.

De forma inerente e clara Sartre desvela a ontologia fenomenológica: o ser é objetivado e por isso absoluto através do fenômeno, está fora da consciência, por isso, não é uma invenção dela, se fosse seria relativo, mas é absoluto na medida em que está para além da consciência.

Podemos questionar dizendo que Sartre valoriza demasiadamente a subjetividade, podendo até configurar um idealismo. Contudo, a noção de subjetividade apenas impõe a noção de uma subjetividade que não pode bastar-se a si mesma, devendo, portanto, definir-se pela “transcendência” ou abertura para o mundo. Sendo assim:

Ora, se é verdade que a “transcendência” assim definida não significa outra coisa senão o além da subjetividade, segue-se que o duplo aspecto permite reencontrar tanto uma estrutura ontológica como uma universalidade, sem a qual não existe filosofia, e, continuando na mesma linha, fundamentar uma especulação orientada para uma transcendência capaz de explicar a existência humana e o mundo, dentro do qual ela se desenvolve¹²².

Porém, percebe-se que mesmo com essa interpretação apresentada por Jolivet, o idealismo não consegue explicar o homem e o mundo de forma consistente, inclusive Descartes com sua *Mathesis Universalis* não conseguiu reconstituir o sistema filosófico do mundo.

¹²⁰ Cf.: JOLIVET, Régis. *Sartre ou a teologia do absurdo*. São Paulo: Editora Herder, 1968.

¹²¹ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998. p. 11-12.

¹²² JOLIVET, Régis. *Sartre ou a teologia do absurdo*. São Paulo: Editora Herder, 1968. p.62.

Sartre se coloca para além do idealismo e do realismo. Não obstante, se observarmos o estatuto da existência posto por Sartre, isto é, injustificado e injustificável, podemos dizer que Sartre – metafisicamente falando – é um realista absoluto.

A principal tese que desestrutura as bases do idealismo e também do realismo tradicional é a velha fórmula que já foi enunciada nessa pesquisa: toda consciência é consciência de alguma coisa, e o que aparece à consciência é o ser. Por isso mesmo o realismo de tipo kantiano, se é que se pode falar de realismo kantiano, é falso, pois, para ele, por trás do fenômeno existe o ser enquanto *coisa-em-si*, que é incognoscível.

Sobre o materialismo, podemos colocar uma questão problemática: o mundo do em si não é material? A princípio vejamos o conceito de materialismo segundo Jolivet: “Denominamos materialista toda doutrina segundo a qual a realidade do ser se reduz à matéria e suas modificações, com exclusão de qualquer princípio de natureza imaterial ou espiritual (alma ou espírito)”,¹²³.

Sendo assim, o materialismo¹²⁴ é anti-metafísico, isto é, não aceita nenhuma interpretação metafísica da ordem vital e especialmente da realidade humana.

Filosoficamente Sartre “destrói” os argumentos materialistas através da contradição performativa. Ao reduzir o espírito à matéria, os materialistas estão fazendo metafísica, isto é, buscando um fundamento por trás dos fenômenos. Porém, o materialismo é uma metafísica que, ao recusar os princípios da metafísica, tira todo o fundamento de suas próprias afirmações.

Sistematicamente Sartre formula dois argumentos contra o materialismo:

Em primeiro lugar mostra que esse sistema reduz a consciência a uma coisa, ou seja, à matéria, o que equivale a supor gratuitamente o que está em questão, pois que a explicação da consciência pela matéria já pressupõe consciência, visto que só uma consciência pode “explicar”. De outro lado, o materialismo faz da consciência um simples reflexo. Nesse caso, como compreender que tal reflexo reflete o conjunto dos objetos? Em outras palavras, para falar como Bergson, se meu cérebro é apenas uma parte do mundo, não se vê de que forma este estaria no meu cérebro (pelo pensamento): seria preciso admitir que o todo se acha contido na parte, o que é absurdo¹²⁵.

De fato o tema da consciência coloca os monistas idealistas e materialistas em situação difícil. O materialismo ganha grande força na década de 1970, quando o filósofo

¹²³ *Ibid.*, p. 63.

¹²⁴ Do ponto de vista psicológico, portanto, será materialista qualquer doutrina conforme a qual a realidade humana consiste apenas no corpo e em seus mecanismos fisiológicos, concebendo-se assim os fatos ou estados psicológicos como epifenômenos ou “reflexos do ser”, uma simples “modalidade de energia”, ou uma função o cérebro.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 65.

americano Hilary Putnam fundamentou o funcionalismo quando publicou o célebre artigo “minds and machines” (mentes e máquinas). O funcionalismo de forma geral busca analogia entre mentes, cérebros e computadores digitais. Assim, a analogia consistiria basicamente em estabelecer uma correlação entre os estados mentais (pensamento) e o software (conjunto de instruções da máquina ou programa do computador) de um lado, e entre os estados cerebrais e o hardware ou os diferentes estados físicos pelos quais passa a máquina ao obedecer às instruções. Essa correlação dispensaria qualquer tipo de pressuposição metafísica responsável pela possibilidade de interação entre o físico e o mental.

Esse tema da consciência é a chave para a compreensão ontológica colocada por Sartre. Os três princípios expostos até aqui têm como base a consciência, pois, a negatividade éposta pela consciência e a idéia do nada é fundamental na construção da ontologia fenomenológica sartreana.¹²⁶

Sendo assim, devemos mostrar a correlação entre o nada e a consciência, daí podemos pensar a liberdade como manifestação ou prova ontológica dessa correlação.

No primeiro capítulo, refletimos sobre a consciência a partir do método fenomenológico e vimos que a consciência é constitutiva da realidade humana, isto é, do “Ser-Para-Si”; e é bom lembrar que a afirmação do “Ser-Para-Si” se dá pela busca do ser pela realidade humana.

Vimos também que o sentido da consciência é dado também pela fenomenologia, isto é, como diz Husserl: “toda consciência é consciência de alguma coisa”, dessa forma ela é posicional, ou seja, coloca os objetos do mundo sem se “desmanchar” no mundo e sem conceber os entes em-si do mundo como sendo ela mesma. Outro princípio importante é o da irreduzibilidade da consciência, isto é, a consciência não pode colocar a si mesma como objeto de investigação, á maneira com que faz perante os objetos, o que significa que a consciência é não posicional em relação a si própria, dessa forma, o homem não pode pensar a si mesmo, caso contrário, ele depara com o nada.

A consciência é “cheia de nada”, a realidade humana é caracterizada pela falta, por isso, é também marcada pela busca do ser como busca de sentido. Em contraponto a consciência sartreana, encontramos a consciência religiosa, isto é, “cheia de Deus”, também como já falamos, encontramos a consciência moral, onde a piedade natural já está disseminada em todas as consciências. Neste caso tudo já está determinado, pois, já temos

¹²⁶ Inclusive, muitos consideram Sartre um materialista por causa do seu ateísmo, porém, o princípio do ateísmo sartreano é metafísico, estamos diante do problema ontológico do Nada. Além do mais, toda filosofia é transcendental.

plena consciência daquilo que somos, pois estamos de certa forma pré-determinados pela essência que nos é dada e não escolhida por nós.

Contudo, a experiência nos mostra através da liberdade que estamos por nos fazer, pois o ser humano se constitui como ser dos possíveis.

Portanto, o reflexo do nada é a liberdade, entendida como autonomia de escolha. A liberdade corresponde à possibilidade de ser, proporcionando uma total responsabilidade do Para-si diante dela, tanto na escolha de ser, como na relação com o mundo, frente aos próprios atos, pois nada os justifica, a não ser o próprio indivíduo. Se a liberdade é a prova do nada, a angústia que está paralela à liberdade é prova dessa total autonomia do homem. Assim, para Sartre o homem se define num fazer, não havendo nele nada a priori que o constitua, mas apenas a liberdade, que o possibilita criar a si mesmo.

2.1 Ser e Fazer: a dimensão da liberdade

O ser em Sartre se estrutura a partir das três dimensões fundamentais de sua ontologia: o “Ser-Em-Si”, o “Ser-Para-Si” e o “Ser-Para-Outro”. Do “Ser-Para-Si” surgem às dimensões humanas, isto é, frutos da estrutura do ser: transcendência e temporalidade. A partir daí temos ainda as categorias da existência:

Ter, fazer e ser são categorias cardeais da realidade humana. Classificam em si toda as condutas do homem. O conhecer, por exemplo, é uma modalidade de ter. Essas categorias não carecem de conexões mútuas, e muitos autores insistiram em tais relações. Foi uma relação dessa espécie que Denis de Rousemont deixou clara ao escrever em seu artigo sobre Don Juan: Ele não era suficientemente o seu próprio ser para poder ter. E é também semelhante conexão que transparece quando mostramos um agente moral que faz para fazer-se e que faz-se para ser¹²⁷.

A filosofia moral tradicional tem como princípio o fazer-se para ser tendo já em vista um ser pré-fixado. Sartre cita o exemplo dos Estoicos e de Spinoza. Ambos confiaram na razão filosófica para agir de acordo com uma ordem natural, isto é, fazer para fazer-se, o homem se faz quando enxerga todas as coisas como um todo, neste caso, o fazer é circular, englobado no ser. Segundo Spinoza o bem é “o que sabemos com certeza ser meio para nos aproximarmos cada vez mais do modelo da natureza humana que nos propomos”¹²⁸.

¹²⁷ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p.535.

¹²⁸ SPINOZA, B. *Ética*. São Paulo: Nova Cultural, 1973, p. 162.

O fazer é sempre absorvido pelo ser, este é o valor maior da ação pela qual constitui o sistema moral tradicional. No trecho abaixo Sartre fala da passagem do objetivo moral que é o ser para o objetivo moral que é o fazer:

Todavia, tendo triunfado na filosofia moderna a tendência anti-substancialista, a maneira dos pensadores tentou imitar no campo das condutas humanas aqueles predecessores que, em física, haviam substituído a substância pelo simples movimento. O objetivo da moral foi por longo tempo prover o homem com o meio de ser. Tal era a significação da moral estóica ou da Ética de Spinoza. Mas, se o ser do homem há de reabsorver-se na sucessão de seus atos, a meta da moral já não será elevar o homem a uma dignidade superior. Nesse sentido, a moral kantiana é o primeiro grande sistema ético que substitui o ser pelo fazer como valor supremo da ação¹²⁹.

A passagem da moral antiga para a moral kantiana significa também a passagem da moral teleológica para a moral deontológica cujo princípio é o dever. Inclusive Kant não pergunta o “que devo fazer para ter uma vida boa ou ser feliz”, mas, sua questão é simples: “O que devo fazer?” O homem feliz da idade antiga e o homem santo da idade média é substituído pelo homem digno da moral kantiana.

A concepção transcendental kantiana para a moral consiste na razão pura prática, ele não aceita qualquer substancialização da moral. Kant afirma categoricamente que uma ação boa é uma ação moral praticada:

Uma metafísica dos costumes é pois rigorosamente necessária, não só por motivo de necessidade da especulação, a fim de indagar a origem dos princípios práticos que existem a priori em nossa razão, mas também porque a própria moralidade está sujeita a toda espécie de perversões, enquanto carecer deste fio condutor e desta norma suprema de exata apreciação. Com efeito, para que uma ação seja moralmente boa, não basta que seja conforme a lei moral; é preciso, além disso, que seja praticada por causa da mesma lei moral; de contrário, aquela conformidade é apenas accidental e muito incerta, visto como princípio estranho à moral produzirá, sem dúvida, de quando em quando, ações conformes com a lei, mas muitas vezes ações que lhe são contrárias¹³⁰.

Neste caso a razão prática deve postular leis práticas que deverão ser praticadas tendo por objetivo moral a dignidade humana.

Porém, Sartre deixa a questão em suspenso: “Quem tem razão? O valor supremo da atividade humana é um fazer ou um ser? E, qualquer que seja a solução adotada, que será do ter?”¹³¹

¹²⁹ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 535.

¹³⁰ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. p. 3.

¹³¹ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 535.

De imediato a única certeza é a de que o Para-si é o ser que se define pela ação. O restante do Ser e Nada será “o estudo da ação em geral e das relações essenciais entre o fazer, o ser e o ter”¹³².

A liberdade está na tensão entre o fazer e o ser, como dimensão determinante de todo fazer que visa um ser.

2.1.1 Ação e Liberdade

Antes de falar sobre a liberdade como condição primordial da ação, se faz necessário uma reflexão acerca do determinismo em Sartre. De alguma forma a filosofia moral não aceita nenhuma forma de determinismo, nenhum ato externo que possa controlar o agir humano, neste sentido, a *liberdade* juntamente com a *consciência* sempre foram condições de possibilidade para um agir moral autêntico.

Todavia o conhecimento humano também avançou, em detrimento da filosofia moral, em direção à afirmação do determinismo e à negação da liberdade. Nessa perspectiva se desenvolveu a investigação dos princípios determinantes para o seu agir, princípios estes que possibilitam ao homem a não escolha de seu ser. Em geral existem diversas formas de determinismo: histórico, metafísico, religioso, moral, psicológico e biológico.

Para entendermos a falta de consistência do determinismo, precisamos compreender o que é o ato. A dificuldade para tal compreensão está no fato de que o conceito de ato possui diversas significações o que exige alguma elucidação. Segundo Sartre:

O conceito de ato, com efeito, contém numerosas noções subordinadas que devemos organizar e hierarquizar: 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 previsto¹³³.

O conceito de ato descrito acima é analítico, e ainda, não contribui decisivamente para a compreensão da ação humana. Por detrás desse conceito de ato encontra-se a condição de possibilidade para o próprio ato, ou seja, seu sentido.

O que devemos enfatizar, antes de tudo, é que, “uma ação é por princípio intencional”¹³⁴. Antes de modificar a figura do mundo se faz necessário uma intenção¹³⁵.

¹³² SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 536.

¹³³ *Ibid.*, p. 536.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 536.

Segundo Sartre, na intenção não estão previstas todas as consequências do ato, na maioria das vezes as consequências do ato são maiores do que a intenção. Sendo assim, o ato é a união do resultado da ação com a intenção.

Porém, a intenção não é ainda a essência do ato, para tanto, Sartre diz que a condição da ação é a negatividade:

(...) 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. A intenção de suscitar uma rival para Roma só pode advir a Constantino pela captação de uma falta objetiva: Roma carece de um contrapeso; a esta cidade profundamente pagã era preciso opor uma cidade cristã, que, no momento, fazia falta¹³⁶.

Mais uma vez o nada aparece como articulação necessária na filosofia de Sartre. Por isso, o fazer, o ser e o ter são categorias que existem por causa do nada, brotando da experiência do Para-si como consciência nadificadora de si e do mundo.

Portanto, a ação configura-se como falta, como um não “Ser-Em-Si”, como algo previamente determinado. A moral existencialista neste sentido consiste em afirmar “uma intencionalidade que busca sentido”, não uma intencionalidade que já vislumbra o fim último já estabelecido. Como ocorre, por exemplo, com Santo Tomás de Aquino que considera o ato moral como movido por uma intenção que deve ser configurada à moral cristã, isto é, aos ensinamentos de Cristo e da Igreja.

Sendo assim, Cristo é a possibilidade que subordina todas as outras. Para Sartre, a possibilidade é aquilo que outrora não foi realizado, por isso, essa possibilidade não pode ser separada do desejo:

Criar Constantinopla só pode ser compreendido como ato se, primeiramente, a concepção de uma cidade nova precedeu a própria ação, ou, ao menos, esta concepção tenha servido de tema organizador a todos os trâmites ulteriores. Mas esta concepção não poderia ser a pura representação da cidade como possível, e sim a apreensão da mesma em sua característica essencial, que é a de ser um possível desejável e não realizado¹³⁷.

¹³⁵ Segundo o dicionário Abagano intenção é: propriamente, a intencionalidade no domínio prático, ou seja, a referência de uma atividade prática (desejo, aspiração, vontade) ao seu próprio objeto. Nesse significado, a intencionalidade do ato moral pode ser reconhecida por qualquer doutrina moral.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 536-537.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 537.

Para caracterizar o desejo, Sartre retoma o tema da consciência¹³⁸ como transcendência, pela qual, a consciência abandona o mundo atual e se dirige rumo aos mundos possíveis.

Afirmamos que a ação é intencional e se configura como falta, ou como não ser. Esse não ser como já falamos é posto pela transcendência da consciência, pois, esta é “remetida do ser ao ser e não poderia encontrar no ser um motivo para descobrir o não ser”¹³⁹. No trecho abaixo Sartre explica essa tese:

Mas tal difusão só aparece desse modo, justamente, se a transcendência rumo a uma situação – limite colocada a priori como valor – por exemplo, rumo a certo ritmo das conversões religiosas, a certa moralidade de massa; e esta situação limite não pode ser concebida a partir da simples consideração do estado real das coisas, pois, assim como a jovem mais bela do mundo não pode dar mais do que tem, também a situação mais miserável só pode ser designada por si mesmo como é, sem qualquer referência a um nada ideal¹⁴⁰.

Esse nada ideal é a escolha original do ser. Quando Sartre fala sobre a situação real, ele está querendo dizer que somente o homem livre, isto é, criador de seu futuro, poderá imaginar o mundo de outro modo:

Pois é preciso inverter aqui a opinião geral e convir que não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e decidimos que são insuportáveis¹⁴¹.

Por isso a ação só pode ser determinada pela consciência, em outras palavras, a liberdade é a fonte de toda ação.

Sartre mostrou que a ação é definida pela falta, ou seja, por uma liberdade incondicional.

Como já afirmamos, o conceito de liberdade se dá pela nadificação, isto é, o posicionamento do fim é realizado a partir do processo de negação engendrado pela consciência que nadifica o presente e o passado colocando um fim que ainda não existe, este fim não efetivamente existente, mas possível só pode ser posto livremente.

O problema do determinismo é não aceitar o nada da existência, ou melhor, os defensores dessa tese acreditam que o motivo determina suficientemente o fim de uma ação.

¹³⁸ Afirma Sartre: Enquanto algo considerado exclusivamente em seu ser, a consciência é remetida permanentemente do ser ao ser e não poderia encontrar no ser um motivo para descobrir o não ser.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 537.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 538.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 538.

Além do mais na maioria das vezes esses motivos escapam da liberdade, isto é, são motivos pré-estabelecidos por outrem.

Por outro lado, também a liberdade de indiferença é problemática, pois, não considera o motivo, podemos dizer que é uma liberdade metahistórica. Porém, para Sartre, “todo ato possui um motivo. O fim ou temporalização de meu futuro implica um motivo, ou seja, remete a meu passado, e o presente é surgimento do ato”¹⁴².

Sartre se esforça em mostrar que o princípio da ação é a liberdade, porém, o falso entendimento da liberdade é problemático para a compreensão dessa dimensão fundamental da existência, da mesma forma que o determinismo deve ser criticamente problematizado.

Mas, o motivo não significa determinação? Não estariam os deterministas certos em seu modo de pensar?

No trecho seguinte Sartre esclarece o conceito de motivo:

A questão essencial, com efeito, acha-se além da organização complexa “motivo-ato-fim”: devemos indagar, com efeito, como o motivo (ou móbil) pode ser constituído como tal. Bem, acabamos de ver que, se não há ato sem motivo, não é absolutamente no sentido em que se diz que não há fenômeno sem causa. Para ser motivo, com efeito, o motivo deve ser experimentado como tal. Certamente, não significa, de modo algum, que deve ser tematicamente concebido e explicitado, como no caso da deliberação. Mas, ao menos significa que o Para-si deve conferir-lhe seu valor de móbil ou motivo¹⁴³.

Essa escolha do móbil como valor se faz pela liberdade. Inclusive, este móbil encontra-se idealmente, isto é, o motivo só tem sentido fora de si. Neste caso é também posto no fim, ou seja, o motivo está na finalidade da ação, vejamos o exemplo: “se aceito um mísero salário, é sem dúvida por medo – e o medo é um móbil. Mas é medo de morrer de fome; ou seja, este medo só tem sentido fora de si, em um fim posicionado idealmente, que é a conservação de uma vida que apreendo como perigo”¹⁴⁴.

Podemos sintetizar a questão sobre o móbil a partir da idéia de significação, o motivo deve ter um significado para o Para-si, somente dessa forma é que o motivo possui o seu devido valor.

A reflexão sobre o motivo e a ação se dá pela tentativa sartreana de mostrar a total fundamentação do ato pela liberdade. “Todavia, não podemos nos deter nessas considerações

¹⁴² *Ibid.*, p. 540.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 540.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 540

superficiais: se a condição fundamental do ato é a liberdade, precisamos tentar descrever a liberdade com maior precisão”¹⁴⁵

O problema é que descrever significa desvelar a essência de uma coisa. Porém, a liberdade é a essência do homem enquanto existência, portanto, ela é indefinível e inominável. Entretanto, Sartre nos garante que a liberdade é descritível.

Ela é descritível na medida em que é fundamento das essências, isto é, assim como o *cogito*, a liberdade pode ser experimentada por todos os homens. Essa experiência é adquirida de forma singular, observe o raciocínio de Sartre:

Ao contrário a liberdade é fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias. Mas trata-se, de fato, de minha liberdade. Igualmente, além disso, quando descrevia a consciência, não podia tratar-se de uma natureza comum a certos indivíduos, mas, só de minha consciência singular, a qual, como minha liberdade, está além da essência, ou – como mostramos várias vezes – para a qual ser é ter sido. Para alcançar esta consciência em sua existência mesmo, dispúnhamos precisamente de uma experiência particular: o *cogito*¹⁴⁶.

Descartes considera o bom senso (razão) como a coisa mais bem distribuída no mundo. A noção de *cogito* é de extrema importância para uma descrição correta e exata da liberdade:

É também ao *cogito* que vamos nos dirigir para determinar a liberdade como liberdade que é a nossa, como pura necessidade de fato, ou seja, como um existente que é contingente, mas que não posso não experimentar¹⁴⁷.

Portanto, pelo *cogito* descrevemos a liberdade como algo que está no ser, “sou consciência de liberdade”¹⁴⁸. Não podemos negar a liberdade, pois, negamos o nosso ser, caindo em contradição performativa.

A descrição da liberdade é feita de forma fenomenológica, Sartre não diz o que a liberdade é, mas, apenas descreve a sua aparição, concluindo que ela é o fundamento do Para-si, essa idéia é a primeira descrição da liberdade.

A segunda descrição é a facticidade da liberdade: “não posso não ser livre”. Essa descrição revela também a não fundamentação da liberdade, pois a liberdade é um escapar a um comprometimento no ser, é nadificação de um ser que ela é. Portanto, a liberdade é o nada

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 541.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 541

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 543.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 543

do ser. O homem sendo para si (nada) é liberdade, logo, ele não pode deixar de ser livre. Eis, portanto, o destino do homem:

Estou condenado a existir para sempre e 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 livres¹⁴⁹.

Por “natureza”, Sartre entende que o homem é livre porque “o ser que é o que é não poderia ser livre”¹⁵⁰. Como já afirmamos, a liberdade é a nadificação do em-si, sendo o nada constitutivo do homem, um eterno fazer pela liberdade, buscando o ser que sempre escapa das mãos do homem.

2.1.2 A fundamentação da vontade pela liberdade

A vontade sempre foi um pressuposto ético. De acordo com a tradição comum a “a vontade é a faculdade de representar mentalmente um ato que pode ser ou não praticado em obediência a um impulso ou a motivos ditados pela razão”¹⁵¹, dessa maneira a vontade é determinada, isto é, depende da deliberação da razão para acontecer. Kant está basicamente de acordo com isso e fundamenta filosoficamente a sua concepção de vontade. Segundo ele para que um ato possa ser considerado moral é necessário que se tenha uma boa vontade, isto é, não pode ser qualquer vontade:

Não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrição possa ser considerado boa, a não ser uma só: uma BOA VONTADE. A inteligência, o dom de apreender as semelhanças das coisas, a faculdade de julgar, e os demais talentos do espírito, seja qual for o nome que se lhe dê, ou a coragem, a decisão, a perseverança nos propósitos, como qualidades do temperamento, são sem dúvida sob múltiplos respeitos, coisas boas e apetitíveis; podem, no entanto, estes dons da natureza tornar-se extremamente maus e prejudiciais, se não for boa vontade que deles deve servir-se e cuja especial disposição se denomina caráter. O mesmo se digam dos dons da fortuna. O poder, a riqueza, a honra, a própria saúde e o completo bem-estar e satisfação do próprio estado, em resumo o que se chama felicidade, geram uma confiança em si mesmo que muitas vezes se converte em presunção, quando falta a boa vontade para mediar e fazer convergir para fins universais tanto a imprudência que tais dons exercem sobre a alma como também o princípio da ação¹⁵².

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 543.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 545.

¹⁵¹ Dicionário Aurélio

¹⁵² KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, p.3.

Como podemos ver a boa vontade é válida, pois segue princípios universais da razão. Desse modo a vontade é livre enquanto determinada pela razão.

Também Descartes entende a vontade como liberdade, porém afirma a existência do determinismo por causa dos desejos, isto é, a agitação da alma causada pelos espíritos que a dispõem a querer no futuro as coisas que a ela se afiguram convenientes.

Todavia, Sartre rejeita não somente essa ideia cartesiana, mas também a ideia kantiana da vontade determinada pela razão porque para ele o ser para-si consiste na pura negatividade, numa liberdade prévia a toda determinação e afirmar o contrário é contradizér-se. Isto é, ou o homem é livre ou ele é determinado, não pode ser os dois. Vejamos:

Como conceber, com efeito, um ser que fosse uno e que, todavia, constituir-se-ia, por um lado, como uma série de fatos determinados uns pelos outros, logo existentes em exterioridade, e, por outro lado, como uma espontaneidade que determinasse por si mesmo a ser dependente apenas de si? A priori, esta espontaneidade não seria capaz de qualquer ação sobre um determinismo já constituído; sobre que poderia agir? Sobre o próprio objeto (o fato psíquico presente)? Mas como poderia modificar um *Em-si* quem, por definição, é e só pode ser aquilo que é? Sobre a lei mesmo do processo? É contraditório. Sobre os antecedentes do processo? Mas isso equivale a agir sobre o fato psíquico presente para modificá-lo em si mesmo, ou a agir sobre ele para modificar suas consequências¹⁵³.

A grande dificuldade está em conceber a unidade entre o *em-si* e o *para-si*. O *em-si* é pura exterioridade, deixando de ser consciência, o que é absurdo; então, devemos conceber o homem como liberdade e todo desejo que é um *pathos* é exterior à consciência, sendo captado somente pela transcendência: “esta negação interna só terá por efeito, portanto, fundamentar o *páthos* no mundo, e tal *páthos* existiria, para uma livre espontaneidade que fosse ao mesmo tempo vontade e consciência, como um objeto qualquer no meio do mundo”¹⁵⁴.

Dessa forma a vontade que é determinada pela liberdade não é um fato psíquico dado, um *em-si*. Na última citação vimos a impossibilidade de uma fundamentação real do *páthos*, pois, como já afirmamos inúmeras vezes, a consciência não é objeto, mas está para um objeto do mundo, neste caso, *páthos*.

Outro argumento importante contra o determinismo é que a vontade e o desejo são negatividades e potências de nadificação, pois, a vontade é liberdade, ela só tem sentido e fundamento através do ato livre.

¹⁵³ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 546.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 547.

Sartre afirma categoricamente que o psíquico em geral é uma nadificação, na qual, o desejo é um projeto e um empreendimento da consciência.

Portanto, a partir do argumento da não substancialidade da vontade, Sartre conclui que a vontade não produz fins, pois, ela depende da liberdade para existir:

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. A paixão pode posicionar os mesmos fins. Por exemplo, frente a uma ameaça, posso fugir correndo, por medo de morrer. Esse fato passional não deixa de posicionar implicitamente como fim supremo o valor da vida¹⁵⁵.

A vontade é a maneira de ser diante do fim posto pela liberdade; o que importa é a total liberdade: “Assim, a liberdade, sendo assimilável à minha existência, é fundamento dos fins que tentarei alcançar, seja pela vontade, seja por esforços passionais”¹⁵⁶. A partir do exemplo indicado na penúltima citação, percebemos que o desejo (paixão) é posto em cena dependendo do fim, sendo assim, o desejo e a vontade são nadificações que necessitam de uma significação humana.

Essa significação é também uma decisão minha, quer dizer, os fins são posicionados pela liberdade, resta apenas determinar a maneira como irei conduzir-me em relação a eles. Serei voluntário ou apaixonado? O que serei será decidido por mim mesmo. Em ambos os casos está a liberdade:

O para si é responsável tanto por uma quanto por outra, porque ele só pode ser caso tenha se escolhido. Aparece, pois, como livre fundamento tanto de suas emoções quanto de suas volições. Meu medo é livre e manifesta minha liberdade; coloquei toda minha liberdade em meu medo, e escolhi-me medroso nessa ou daquela circunstância; em outra, existirei como voluntário e corajoso, e terei posto toda minha liberdade em minha coragem. Em relação à liberdade, não há qualquer fenômeno psíquico privilegiado. Todas as minhas maneiras de ser manifestam igualmente a liberdade, pois todas são maneiras de ser meu próprio nada¹⁵⁷.

Sobre o determinismo da vontade não há dúvida sobre sua falsidade, porém, existe uma outra forma de determinismo: o moral. A moralidade toma a vontade como coisa e as paixões como substâncias. As paixões da alma colocadas por Descartes estão presentes substancialmente na consciência. A vontade sempre foi uma coisa que impulsiona um agir moral. Para Kant, como já falamos, a vontade deve ser boa, ou seja, moral. A filosofia moral é

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 548.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 548.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 550.

justamente a passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico, isto é, a passagem da vontade para a boa vontade.

A vontade boa segundo Kant possui um valor supremo, pois, é uma vontade sem fins empíricos, mas que obedece às leis da razão. Portanto, percebe-se uma vontade já determinada, sendo assim uma coisa já estruturada pela razão pura prática:

Após ter despojado a vontade de todos os impulsos capazes de nela serem suscitados pela idéia dos resultados provenientes da observância de uma lei, nada mais resta do que a conformidade universal das ações a uma lei geral que deva servi-lhe de princípio. Noutros termos, devo portar-me sempre de modo que eu possa também querer que minha máxima se torne lei universal¹⁵⁸.

Essas considerações kantianas merecem uma reflexão profunda se confrontadas com as ideias sartreanas sobre a moralidade, mas sobre isso falaremos mais tarde. O ponto aqui em questão consiste em mostrar que a vontade não é uma coisa, pois, como já sinalamos, ela não possui ser. Neste caso, a vontade sempre dependerá dos fins postos pela liberdade.

Sartre chama o termo vontade-coisa e paixão – substância de maniqueísmo psicológico, não tendo sustentação filosófica.

Porém, o motivo é uma apreciação objetiva da situação, acontece quando postos os fins, a pessoa justifica-os através de motivos que se dão por uma reflexão da facticidade, 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 esse fim”¹⁵⁹. Não há motivos se o homem não tentar ver o mundo de outra forma. A conformidade do para-si com o ser que ele é confere um motivo na medida em que essa conformidade é um ato de liberdade e pode ser justificado subjetivamente.

É importante observarmos que as tentativas de uma determinação da vontade e do desejo se dão pela vontade/desejo de ser um em-si. Na parte da psicanálise existencial, Sartre declara que o ser, o fazer e o ter configuram-se como desejo de ser, porém, como ele mesmo diz, essa tentativa é inútil, pois, o homem é o ser que é o que é e é o que não é, ou seja, o não ser ou a liberdade constituem o horizonte de sentido para qualquer ato humano.

Filósofos como Schopenhauer e Nietzsche afirmam que a vontade e o desejo possuem a mesma essência e nada têm de racional.

Segundo Schopenhauer, a vontade é a vida, ou seja, vontade de viver. O que a vida quer é a vida, justamente porque a vida é apenas o manifestar-se da vontade cega na

¹⁵⁸ KANT. I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. p. 8.

¹⁵⁹ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 551.

representação, e é simplesmente pleonasmo dizer vontade de viver em vez de simplesmente vontade.

Nietzsche fala sobre a vontade de potência, um impulso fundamental que nada tem de causação racional. Para ele a vida aspira ao máximo sentimento de potência sensível. A maior vontade de potência é o desejo de imortalidade.

Na perspectiva sartreana essas concepções, aqui brevemente aludidas, também convergem na vontade de ser. O viver e o poder buscam cada vez mais um ser-em-si, pois, como já dissemos no primeiro capítulo, o ser em si é pleno, cheio e nele a vida encontraria supostamente a sua plenitude. Deus é pleno porque é fruto desse desejo de ser um “Ser-Em-Si-Para-Si”, que é uma unidade absurda e, portanto impossível.

A vontade é um tema ético que foi visto pelos moralistas e psicólogos como uma coisa ou um passado eterno, porém, Sartre mostrou que a vontade é a nadificação que aspira um fim próximo possível.

Ao analisar a liberdade surge uma questão: existe limite para a liberdade?

2.1.3 Os possíveis limites da liberdade

Terminamos o item anterior falando um pouco sobre a tese levantada por Nietzsche sobre a vontade de potência. Quando o homem não consegue desenvolver essa vontade, ele se vê diante da impotência humana e começa a questionar a liberdade. O existencialismo ao analisar sistematicamente a existência humana, além de provar o fato de que a existência precede a essência, torna ainda evidente a “miserabilidade” do homem. O senso comum como fala Sartre, parte da experiência da vida humana – guerras, fome, morte, doenças, desemprego – para mostrar a impotência humana diante do mundo. Parece que tudo está determinado não somente por algum tipo de ordem, que pode ser natural, divina, moral, histórica e psicológica, mas, também pela situação. A situação revela um destino que é difícil de ser superado:

O argumento decisivo empregado pelo senso comum contra a liberdade consiste em lembrar-nos de nossa impotência. Longe de podermos modificar nossa situação ao nosso bel prazer, parece que não podemos modificar-nos a nós mesmos. Não sou livre nem para escapar ao destino de minha classe, minha nação, minha família, nem sequer para construir meu poderio ou minha riqueza, nem para dominar meus apetites mais insignificantes ou meus hábitos. Nasço operário, francês, sifilítico hereditário ou tuberculoso¹⁶⁰.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 593

O problema torna-se maior ainda quando esse determinismo passa do plano situacional para o plano do determinismo metafísico-psicológico. Nesse segundo nível, por exemplo, podemos atribuir todas as nossas “mazelas”, comportamentos, acontecimentos e estados a Deus. Neste caso podemos ter posteriormente duas posições:

- a) Conformismo: conformamo-nos à situação e à vontade de Deus.
- b) Revolta: revoltamo-nos contra Deus, mas percebemos que a situação é intransponível.

Mais comumente considera-se como um fato que a situação revela um determinismo de ordem natural, na qual, o homem não se faz, mas é feito:

Bem mais do que parece “fazer-se”, o homem parece “ser feito” pelo clima e a terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e os pequenos acontecimentos de sua vida¹⁶¹.

Mais uma vez estamos diante do determinismo¹⁶². Esse modo de pensar determinista pode se dar de duas formas. A primeira forma é a do senso comum, isto é, as pessoas afirmam de modo geral a total dependência humana e, portanto, a sua impotência diante de sua dependência material. A segunda forma é a transposição científica desse determinismo tal como se vê atualmente na biologia e nas ciências naturais em geral que alegam estar baseadas sobre as leis da natureza.

Todavia, se faz necessário esclarecer novamente o que é a liberdade, pois, dessa forma poderemos mostrar mais uma vez a falácia determinista.

Assim, Sartre procura esclarecer a questão tomando o exemplo de um rochedo. A princípio, um rochedo é um limite à nossa liberdade, pois nos impede de ver o outro lado, contemplar a paisagem que está para além daquele obstáculo. Porém, Sartre chama esse rochedo de neutro, ou seja, espera ser iluminado por um fim de modo a se manifestar como adversário ou auxiliar. Na medida em que eu quero escalá-lo ele é auxiliar, agora, se pretendo “olhar” a paisagem que está por detrás, ele é um adversário. Mas, antes do fim estabelecido, este rochedo não manifesta nada, isto é, ele é indiferente para mim:

Também só pode manifestar-se dessa ou daquela maneira no interior de um complexo-utensílio já estabelecido. Sem picaretas e ganchos, veredas já traçadas,

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 552 ou 592

¹⁶² Se faz necessário distinguir o determinismo metafísico/psicológico do determinismo situacional. O primeiro revela o desejo de ser e se dá a partir dos móveis, o segundo configura como um em-si que é intuído na realidade, pelo qual o homem parece não escapar. Essa segunda forma é perigosa quando é munida da primeira, ou seja, o determinismo natural se torna metafísico com o desejo de ser e realizar-se contra a situação presente.

técnica de escalagem, o rochedo não seria nem fácil, nem difícil de escalar, a questão não seria colocada, e rochedo não manteria relação de espécie alguma com a técnica do alpinismo¹⁶³.

Com isso Sartre coloca a liberdade como constituinte dos limites que irá encontrar depois. Além do rochedo ser neutro, antes de ser colocado como difícil de escalar, o rochedo era considerado escalável, ambos os predicados são colocados à luz de uma liberdade. Sendo assim, consideramos que o fim do rochedo é dado por nós e os limites são também colocados ou descobertos por uma liberdade que já determinou o fim do rochedo.

Um ponto importante é sobre a “atuação” eficiente da liberdade, ou seja, a liberdade ou o determinismo só existem em um mundo resistente, pois a liberdade atua sobre ele. Essa tese se encontra na famosa expressão sartreana: a liberdade não é gratuita, quer dizer, o ato livre é histórico, precisa de elementos para se fazer.

Neste caso, compreendemos que para que aja liberdade é necessário um ser livre (para-si) e um em-si que seja iluminado e confrontado pela consciência livre.

Portanto, projetamos um fim a partir de determinados objetos. Dessa forma, o ser dito livre é aquele que pode realizar os seus projetos?

Sartre observa que a liberdade é poder escolher, pois, como já vimos, é nadificação e escolha dos possíveis. Essa escolha se distingue de qualquer realização de projetos, se entendermos esse termo como êxito:

É necessário, além disso, sublinhar com clareza, contra o senso comum, que a fórmula “ser livre” não significa “obter o que se quer, mas sim determinar-se por si mesmo a querer (no sentido lato de escolher)”. Em outros termos, o êxito não importa em absoluto à liberdade¹⁶⁴.

A escolha sendo determinada pela liberdade é idêntica ao fazer, isto significa que o valor de um projeto se dá a partir de seu fazer-se. Portanto, a escolha pressupõe um começo de realização.

Sendo assim, a intenção está intrinsecamente vinculada ao ato na medida em que a escolha e o fazer são inseparáveis¹⁶⁵, de modo que só podemos exercer a liberdade a partir do fazer: “(...) nossos atos nos revelam nossas intenções, ou seja, permitem-nos desempenhá-los,

¹⁶³ *Ibid.*, p. 594.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 595

¹⁶⁵ Sartre cita o seguinte exemplo: “Assim, não diremos que um prisioneiro é sempre livre para sair da prisão, o que seria absurdo, nem tampouco que é sempre livre para desejar sua libertação, o que seria um truismo irrelevante, mas sim que é sempre livre para tentar escapar(ou fazer libertar) – ou seja, qualquer que seja sua condição, ele pode projetar sua evasão e descobrir o valor de seu projeto por um começo de ação.

esquematizá-los, torná-los objetos em vez de nos limitarmos a vivê-las, ou seja, a tomar delas uma consciência não tética”¹⁶⁶.

Até aqui podemos dizer que não existe liberdade sem situação e não existe situação sem liberdade. Portanto, Sartre conclui dizendo que a liberdade:

A liberdade por seu próprio surgimento determina-se em um fazer. Mas como vimos, fazer pressupõe a nadificação de algo dado. (...). A liberdade é falta de ser em relação a um ser dado, e não surgimento de um ser pleno. (...). A liberdade é esse buraco no ser, esse nada de ser. (...). Portanto, não poderia determinar-se à existência a partir do nada, porque toda produção a partir do nada não poderia ser senão ser-em-si¹⁶⁷.

O trecho acima nos dá sem mais uma descrição clara e forte da liberdade. Podemos dizer que o Para si é livre, mas essa liberdade não é fundamento de seu ser, porque senão o homem seria determinado pela liberdade. A liberdade é o próprio nada do homem, pois, ela é a falta de ser. Porém, a liberdade pressupõe a nadificação de algo dado, visando o ser que nunca é alcançado, mas sempre é nadificado novamente; é nessa perspectiva que Sartre afirma que a liberdade não é um nada, mas um fazer-se mediante o dado.

Dessa forma, afirmamos que a liberdade está no meio do mundo e o fato da liberdade não escapar ao fato é a facticidade da liberdade, isto é, não poder não ser livre.

Portanto, a realidade humana encontra em toda parte obstáculos que não foram criados pela humanidade, mas que possuem significados dados pela liberdade humana que utiliza esses objetos, nadificando-os, dando significados a eles visando um fim.

Sendo assim, a situação ou a facticidade¹⁶⁸ são condições de possibilidade para o exercício da plena liberdade.

Sartre expõe algumas situações que poderiam ser limites à nossa liberdade, mas como veremos, são condições para o ato livre.

A) Meu Lugar

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 596.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 597-598.

¹⁶⁸ A facticidade é a característica de ser um facto. É o nome que filósofos, como Heidegger e Sartre, dão àquele aspecto da existência humana que é definido pelas situações em que nos encontramos, o “facto” que somos forçados a confrontar. Um modo de ser, como um mero objeto de investigação desinteressada, separado de qualquer interesse prático ou pessoal. Tem a ver com as condições contingentes que não dependem das nossas escolhas.

A facticidade inclui todas aquelas minúcias factuais acerca das quais não se tem nenhum controle. É o caso da data do nosso nascimento, os nossos pais, ou os limites do ser humano enquanto tal. Ou o caso de todos termos de morrer um dia. Para Heidegger e Sartre, a facticidade é muito importante, porque constitui a base necessária de todas as nossas ações. Apenas somos livres em situação. A nossa liberdade de ação, a nossa capacidade de transcender as nossas circunstâncias, sempre o foi contra um contexto de facticidade. Segundo Heidegger, é só na facticidade da sociedade, em termos de uma identidade e um sistema de valores, que nós próprios não escolhemos, que exercemos a “decisão” pessoal que define a nossa existência.

Segundo ele, “meu lugar se define pela ordem espacial e a natureza singular dos istos que a mim se revelam sobre o fundo de mundo”¹⁶⁹.

Heidegger chama de lugar o mundo do ser-aí, do Dasein. O ente humano é definido pelo Dasein, um ser que está “jogado” no mundo.

Esse meu lugar não pode ser negado, pois seria absurdo; só os entes divinos não possuem um lugar. Mas, existem duas formas de nadificação que estabelecem o sentido final de lugar:

1º - Devo transcender nadificando meu ser para o meu projeto. Saio de mim mesmo para posicionar meu ser-aí.

2º - Nadificação e negação interna são determinantes sobre o ser aí que sou: essas duas operações se identificam.

Portanto, a facticidade de meu lugar só me é revelada na plena e livre escolha que faço de meu fim.

B) Meu Passado

Sartre problematiza a idéia de passado ao afirmar que o passado não determina o presente, pois, precisa de uma força racional para poder “determinar” o presente e o porvir.

Porém, não estamos negando o passado, pois, todo existente possui um passado. Mas, é o próprio ser que decide o valor do passado como um possível motivo para as minhas ações, nesse valor, o passado se perde na realização do presente e o futuro decide se um passado está vivo ou morto.

Até mesmo o sentido do passado está suspenso, ele passa pelo círculo hermenêutico da razão histórica.

Portanto, assim como meu lugar, o passado necessita de uma valoração dada pelo para-si.

C) Meus Arredores

Segundo ele, “não se deve confundir meus arredores (*entours*) com o lugar que ocupo e do qual falamos anteriormente. Os arredores são as coisas-utensílios que me circundam, com seus coeficientes próprios de adversidade e utensilidade”¹⁷⁰.

Mas esses arredores sempre podem e são mudados, pois, ser livre é ser livre para fazer e ser livre no mundo. A liberdade é que faz com que haja coisas, a partir das utilidades delas para meu fim é que elas se dão como coisas existentes.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 601.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 626.

D) Meu Próximo

Sobre isso falaremos no próximo capítulo. Mas de antemão podemos afirmar que:

Viver em um mundo infestado pelo meu próximo é somente poder encontrar o outro a cada curva do caminho, mas também encontrar-me comprometido em um mundo cujo complexos-utensílios podem ter uma significação que não foi primeiramente conferida pelo livre-projeto¹⁷¹

De início vemos que o outro é aquele que já trás por si mesmo significações, como, por exemplo, a linguagem, porém, é através do meu ser que considero aquela significação como necessária.

E) Minha Morte:

Analiticamente minha morte já constitui um limite, sendo também um não ser e uma série unificada de significações.

Segundo Heidegger, a morte é um projeto realizável e já antecipado, pois, “somos seres para a morte”. É a possibilidade que aniquila todas as outras. Essa possibilidade segundo ele pode ser encoberta, pois, a morte é uma presença cotidiana, mas, impessoal. Isto significa que ela pode ser encoberta pelo sujeito:

Escapar da morte, encobrindo-a, domina, com tamanha teimosia, a cotidianidade que, na convivência, os “mais próximos” freqüentemente ainda convencem quem “está à morte” do que ele haverá de escapar da morte e, assim, retornar à cotidianidade tranquila de seu mundo de ocupações¹⁷².

Embora Heidegger considere a morte como uma certeza impessoal, que não pode ser desvelada pessoalmente e experimentada, ele busca um sentido ontológico para o “Ser-Para-a-Morte”; como resultado, Heidegger afirma que a possibilidade mais própria é irremissível, sendo a morte antecipada e sempre presente à consciência humana.

Porém, a morte para Sartre é igual ao nascimento, vem de fora e nos toma por dentro. Portanto, não é uma possibilidade e sendo assim não pode ser esperada, porque só espero e antecipo aquilo que planejo. A morte então é um obstáculo, pois ela é apenas um destino final em outra parte.

Podemos ver, por conseguinte, que a situação é uma posição apreendida pelo para-si que sempre está em situação. O para si continua o mesmo, isto é, uma pessoa não é simples, nem complexa; a situação que pode ser uma coisa ou outra. O homem é responsável

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 626.

¹⁷² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006, p. 329.

por essa situação, ele não pode agir de má fé, pois, o ser humano é responsável pelo ser, de maneira que esse ser não é fundamento do homem.

2.2 O princípio supremo da liberdade

A reflexão sobre o ser e o fazer nos levou a admitir uma liberdade radical, na qual toda finalidade éposta por esse “Ser-Para-Si” do homem. Portanto, nunca a liberdade teve um conceito tão radical como em Sartre. Essa liberdade constitui a realidade humana.

Esse desvelar não é fácil, pois, a realidade é desnudada de toda forma de determinismo. A total gratuitade da coisa, ou seja, a contingência é descoberta pela náusea. Através da náusea somos inseridos em um mundo metamorfoseado, isto é, a trama da vida é escrita por nós mesmos e sempre acontece o acaso, algo que nós mesmos não tecemos, então aparece aquela intuição originária de Heráclito a partir da qual ele afirma a instabilidade de todas as coisas. Roquetin, personagem de “A Náusea”, sente a possibilidade da existência e a dificuldade em interiorizar essa realidade humana:

Não posso dizer que me sinto aliviado nem contente; pelo contrário, estou esmagado. Somente, atingi o meu fito: sei o que queria saber; comprehendi finalmente tudo que me vem sucedendo desde o mês de janeiro. A náusea não me abandonou, e não creio que me abandone tão cedo; mas deixei de sofrer com ela, não se trata já de uma doença nem de um acesso passageiro: a Náusea sou eu¹⁷³.

A náusea sendo realidade humana, não é algo circunstancialmente sentido, mas, o próprio sujeito que existindo é tomado pela náusea.

O determinismo nos coloca como um ser dentro de uma estrutura sistemática que está para além de qualquer mundanidade ou desordem natural. Neste sentido nos sentimos tão seguros que nem pensamos sobre a existência como ela deve ser pensada. Heidegger fala sobre a alienação do Dasein, que não se vê como ser-aí, mas, como objeto de uma ordem. A religião e a arte são tentativas de ordenação global, não admitindo a falta de ser:

Há ainda outra felicidade: fora de mim há aquela faixa de aço, a duração limitada da música que atravessa o nosso tempo de lado a lado, e o recusa, e o rasga com as suas partes secas e agudas: há um tempo diferente¹⁷⁴.

Numa passagem de uma novela escrita por Sartre, Roquetin, um dos seus personagens, sentiu-se feliz num momento em que ouvia música, pois, a náusea desapareceu.

¹⁷³ APUD: SILVA, Franklin Leopoldo. *Ética e Literatura em Sartre*. São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 85.
SARTRE, Jean. *La nausée*, 1997, p. 180-1; Ed. Port., 1964, p. 216.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 91.

Todavia, a música termina e a sensação de finitude e contingência reaparecem. Eis, pois, a realidade humana.

“O Ser e o Nada” é a descrição do mundo, das coisas, do homem, isto é, da realidade: Essa realidade como podemos representar através do personagem Roquentin é assustadora e por isso nos parece inaceitável.

O ensaio de ontologia fenomenológica aparentemente mostra o pior lado da humanidade, um pessimismo que não era esperado pela França pós-guerra. Sartre elabora uma filosofia que afirma e aposta em uma moral fragmentária, porém, a França necessitava naquele momento de uma moral universal que pudesse civilizar novamente o mundo europeu abalado pela catástrofe da guerra.

Na época os comunistas possuíam propostas para resolver os problemas, através de uma filosofia da ação, comunitária e prática, na qual, eles vislumbravam um fim esperançoso.

Os cristãos, como sempre, também defendem a moral cristã, baseada nas leis de Deus. Com isso, a filosofia do *Ser e Nada* considerada como niilista e incapaz de propor uma ética foi alvo de inúmeras críticas por parte dos católicos e dos comunistas:

Primeiramente, acusaram-no de estimular as pessoas a permanecerem em certo quietismo desesperançado em uma vez que, sendo as soluções inacessíveis, dever-se-ia considerar que a ação neste mundo é totalmente impossível, e de levar as pessoas a uma filosofia contemplativa, algo que, sendo a contemplação um luxo, nos conduziria a uma filosofia burguesa. Essas são, sobretudo, as críticas dos comunistas. Por outro lado, acusaram-nos de acentuar a ignomínia humana, de expor aos quatro ventos o sórdido, o suspeito, o viscoso, e de negligenciar certas coisas belas, alegres, o lado luminoso da natureza humana; por exemplo, segundo a Senhorita Mercier, crítica católica, teríamos esquecido o sorriso da criança. Uns e outros nos acusam de faltar para com a solidariedade humana, e considerar o homem um ser isolado, em grande parte, porque nós partíramos, dizem os comunistas, da pura subjetividade, quer dizer, do eu penso cartesiano, e do momento em que o homem se encontra consigo em sua solidão, o que nos tornaria incapazes, em consequência, de retornar à solidariedade com os homens que estão fora de mim e que não posso atingir no cogito. E, na ótica cristã, somos acusados de negar a realidade e a seriedade dos empreendimentos humanos, pois, se suprimimos os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, não resta mais que a estrita gratuidade, podendo cada um fazer o que quiser, e sendo incapaz, a partir de seu ponto de vista, de condenar os pontos de vista e os atos dos outros¹⁷⁵.

Essas acusações motivaram um texto de Sartre que, por sua clareza e concisão, ao contrário do grande tratado de ontologia fenomenológica, foi amplamente difundido. “O existentialismo é um humanismo” é uma conferencia ministrada por Sartre que logo depois

¹⁷⁵ SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 20.

foi publicada. Esta obra está entre “O Ser e o Nada” e a “Crítica da Razão Dialética”, mostrando um Sartre preocupado e engajado com as questões sociais.

Esse engajamento só é possível através de uma filosofia existencial que permitiria ao homem construir sua história. Dessa forma, o existencialismo é uma “doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana”¹⁷⁶. Provavelmente os críticos do existencialismo não entenderão que toda reflexão é teórica e que a prática depende dela. A realidade humana exposta pelo existencialismo revela e necessita de uma reflexão moral. Sartre afirma que o existencialismo não é uma moda, mas, uma filosofia, sendo assim, comporta uma preocupação com a verdade.

Nossa pesquisa tem como objetivo a ética e pretende mostrar em que sentido a reflexão moral feita por Sartre decorre de sua ontologia fenomenológica que concebe o homem como Para-si, como liberdade radical.

Sartre pretende que sua filosofia possibilite uma moralidade efetiva. O existencialismo surge em meio às guerras mundiais, mostrando a ineficácia dos princípios éticos que norteavam as sociedades; inclusive, estes princípios tornam-se inconsistentes quando o horizonte metafísico-religioso foi destruído. Diante dessa situação, o homem busca um sentido, põe em questão a existência humana e a urgência de uma ética eficaz. O humanismo do existencialismo tem como preocupação a liberdade. A liberdade torna o humanismo possível, mesmo trazendo à tona a condição sombria da realidade humana, mesmo porque a análise dessa realidade nos faz pensar o homem como ser finito e responsável pela sua existência.

Essa liberdade é realizada em condições existenciais determinadas, o homem constrói sua liberdade historicamente, libertando-se da fome e da exploração, buscando a construção de um mundo autenticamente humano. É interessante observarmos aqui um paradoxo: de um lado o homem teme a liberdade por sentir-se seguro no determinismo, por outro lado, busca a todo momento libertar-se. Neste sentido, Sartre afirma uma práxis individual que deve buscar – mesmo não encontrando – o ser ou a falta de ser através da liberdade e ao fazê-lo descartar toda forma de determinismo. Portanto, essa insistência sartreana mostra que a moralidade é um tema constante em seu pensamento, perpassa todos os seus escritos ainda que, às vezes, de modo latente.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 20.

Pelo tema da liberdade podemos afirmar que o existencialismo de Sartre é uma filosofia moral. É possível extrair uma ética das considerações ontológicas estabelecidas por Sartre da realidade humana por três motivos:

1º O próprio tema ontológico da liberdade, pois, ela é o fundamento de toda reflexão moral e se constitui como um princípio supremo que norteia a vida humana. Neste sentido, a liberdade pensada radicalmente implica num repensar também radical da moralidade.

2º A liberdade, tal como Sartre a concebe, implica noções éticas e humanistas como: responsabilidade, engajamento e ação.

3º a partir dessas noções que ainda não são normas, mas, pressupostos lógicos da liberdade, poderemos estabelecer regras morais para a ação.

A escolha é prova e a manifestação da liberdade e da responsabilidade, se escolho é porque sou livre. O que amedronta no existencialismo é que ele oferece ao homem possibilidade de escolha e ao fazê-lo desvela sua enorme responsabilidade.

2.2.1 A Escolha

A moral ontológica condicionou a escolha à obediência de normas e regras estabelecidas a priori. O existencialismo postula o condicionamento da escolha pelo sujeito da ação. O homem é impossibilitado de ultrapassar a subjetividade, com isso, a subjetividade não é somente uma escolha do sujeito individual por ele mesmo; a escolha é consequência da impossibilidade de ultrapassar a finitude da condição humana. Mas o que é a escolha?

A princípio podemos dizer que a escolha é uma descrição da liberdade, pois, a “liberdade é autonomia em escolher”. Dessa forma, escolha é posicionamento dos fins, esses fins são postos pelo próprio homem: “o homem faz a escolha por si mesmo”¹⁷⁷. Neste sentido a escolha revela o princípio moral da liberdade, pois, ao escolher também escolhemos a liberdade. Mas, nos interessa agora mostrar o princípio moral pressuposto na escolha.

A escolha não é somente uma ação individual, mas também implicitamente coletiva:

Quando dizemos que o homem faz a escolha por si mesmo, entendemos que cada um de nós faz essa escolha, mas, com isso, queremos dizer também que ao escolher por si, cada homem escolhe por todos os homens. Com efeito, não existe um de

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 27.

nossos atos sequer que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem conforme julgamos que ele deva ser¹⁷⁸.

Essa imagem do homem revela a angústia, essa é a prova da liberdade e também do conjunto de consciências que formam a humanidade. Em cada escolha colocamos a seguinte questão: o que o outro faria se estivesse no meu lugar? A busca dessa resposta traz à tona a imagem do homem como um todo, isto é, o bem que todas as consciências são capazes de criar e buscar. O homem como sendo construtor da história tem diante de si o outro que é condição de realização e obstáculo para minha liberdade. O outro como condição me ajuda à buscar o bem e por isso a escolha sempre está relacionada com a responsabilidade, pois sou responsável pela humanidade, pelo mundo e pelo outro, escolhendo sempre o bem estamos afirmado um valor:

Fazer a escolha por isto ou aquilo equivale a afirmar ao mesmo tempo o valor daquilo que escolhemos, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem sê-lo para todos. Se a existência, além do mais, precede a essência, e nós queremos existir ao mesmo em que moldamos nossa imagem, tal imagem é válida para todos e para nossa época inteira. Assim, nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela envolve a humanidade como um todo¹⁷⁹.

Essa responsabilidade envolve toda a humanidade, portanto, todo ato humano é universal, pois, ele age através de uma imagem do bem, escolhendo por toda uma humanidade e buscando um humanismo através da construção da história pela liberdade, na escolha escolhemos o nosso ser escolhendo o que será toda a humanidade.

Pode parecer que essa imagem do bem seja *a priori* e por isso determinar as ações humanas. Porém, Sartre entende que tal imagem é contingente e, portanto, histórica; inclusive, a sociedade é construída somente *a posteriori* através da liberdade. A liberdade originária só pode ser realizada a partir de uma escolha radical de um projeto a ser realizado em um mundo contingente.

Falamos no item anterior sobre a situação, isto é, toda escolha se faz mediante a um fato concreto, uma situação. Por isso Sartre diz que a liberdade é sempre situada. Diante de uma determinada situação negamos e afirmamos livremente, tendo como horizonte a imagem da humanidade.

O agir, portanto não é gratuito, mas é um reagir diante da facticidade. O existentialismo sartreano não propõe uma liberdade que seja pura e simples fruição da

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.27.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.27.

espontaneidade da consciência, mas, nos coloca em confronto com as adversidades, a fim de vencê-las para realizar autenticamente um projeto livre de ser.

Porém, devemos reconhecer que toda escolha é contingente, porque a história revela uma fluidez essencial, a temporalidade é a dimensão humana que abole a presentidade derivada da metafísica clássica.

2.2.2 A vontade de liberdade

A escolha demonstra duas realidades ou dimensões humanas: a primeira é a liberdade uma vez que esta é subjacente a toda escolha; a segunda é a Intersubjetividade, pois ao escolher reconhecemos que estamos diante de inúmeras consciências. Como veremos no terceiro capítulo, ao mesmo tempo em que pelo olhar os outros procuram determinar a nossa ação, mas também, nossas ações se inserem num ideal comum, pois o homem somente se realiza na sociedade. Sendo assim, toda escolha é engajada e comprometida.

Todavia, o centro de toda reflexão moral em Sartre é a liberdade, pois é essa dimensão humana que coloca os fins que perseguimos e todas as outras noções morais – engajamento, ação responsabilidade, imagem do bem – são pressupostos do ato livre¹⁸⁰.

Colocar a liberdade como único fundamento moral válido é considerado para muitas pessoas como um absurdo, pois a liberdade é simplesmente a condição para que um ato seja considerado moral ou imoral. Entretanto, devemos entender por liberdade a capacidade de autonomia nas escolhas, isto é, uma criação constante de fins e valores¹⁸¹, sem nenhuma lei *a priori* que possa regê-la. Neste sentido, a liberdade em Sartre é o princípio moral por excelência, o ponto de inicio e o fim da vida moral.

Essa disposição da liberdade é a tentativa de Sartre explicar o existencialismo como sendo um humanismo, um princípio moral que visa antes de tudo a liberdade. Faz parte de sua explicação uma reflexão, utilizando a lógica para colocar os pressupostos da liberdade. A liberdade é certamente o pressuposto da moralidade, mas só pode ser realizada através da Intersubjetividade, pois não posso ser livre sem pensar na liberdade dos outros:

¹⁸⁰ É preciso enfatizar que a moralidade entendida pela tradição é possível pela escolha livre e desenvolvida *a posteriori*, isto é, através da ação e do engajamento. A escolha individual é dada pela liberdade que pensa o bem ideal, porém, sempre subjetivo. Toda ação deve ter como princípio e objetivo a liberdade.

¹⁸¹ Devemos compreender o homem como sujeito, isto é, liberdade: “O homem é, inicialmente, um projeto que se vive enquanto sujeito, e não como um musgo, um fundo ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a esse projeto.

Quando declaro que a liberdade, em cada circunstância concreta, não pode ter outro fim que procurar a si mesma, se o homem reconheceu, a certa altura, que estabeleceu valores no desamparo, ele não pode querer outra coisa senão a liberdade como fundamento de todos os valores¹⁸².

Dizemos que a liberdade é um pano de fundo dos atos morais, isto é, uma vontade abstrata. Porém, essa liberdade é buscada no concreto:

Isso não significa querê-la abstratamente. Significa, simplesmente, que os atos dos homens de boa fé têm como última significação a busca da liberdade enquanto tal. Um homem que adere a determinado sindicato, comunista ou revolucionário, tem objetivos concretos; esses objetivos implicam uma vontade abstrata da liberdade; mas tal liberdade sequer no concreto. Nós queremos a liberdade para a liberdade e através de cada circunstância particular¹⁸³.

Neste sentido, a liberdade coloca as regras morais, tendo em vista a própria liberdade em uma circunstância particular e acima de tudo contingente. Através dessa afirmação podemos compreender o fato de não existir moral absoluta e universal, mas, sempre situacional, pois, a busca pela liberdade é condicionada por fatores históricos.

Toda circunstância particular assim como toda escolha se dá diante do outro, dessa forma, a vontade de liberdade não está na consciência de todos - pois, como já vimos, não há nada na consciência – mas parte de uma reflexão sobre o nada da própria consciência, ou seja: todos buscam a liberdade:

E querendo a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Obviamente, a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas desde que existe o engajamento, eu sou obrigado a querer, ao mesmo tempo que a minha liberdade, a liberdade do outro; e não posso ter como fim a minha liberdade sem ter a dos outros como fim¹⁸⁴.

Ora, se todos buscam a liberdade, então, todos devem reunir (sindicatos, etc) para buscá-la de forma comunitária. Esse é o engajamento convencional. Temos também o engajamento natural, isto é, quando nascemos já pertencemos a um grupo, nação, religião, etc. Nessa rede de relações não tem como pensar a nossa liberdade sem pensar a dos outros. Essa tese já havia sido proposta por outros filósofos anteriores como por exemplo Kant, Hegel e Marx.

No imperativo categórico Kant desenvolve a idéia de que o outro deve ser visto não como meio, mas como fim. O outro como sujeito, ou seja, como liberdade, deve ter sua

¹⁸² *Ibid.*, p. 55.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 55.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 55.

subjetividade respeitada, pois, sua objetivação poderá ser recíproca e isso é absurdo na medida em que buscamos e teorizamos a liberdade como vontade universal.

Na “Dialética do Senhor e Escravo”, Hegel apresenta o confronto entre uma consciência de si independente e outra dependente.

A princípio as consciências de si – chamada por Sartre de para-si – estão em si mesmas, tendo certeza somente de sua verdade. A consciência de si neste sentido é caracterizada pela desigualdade e pela ausência de reciprocidade.

Toda consciência busca reconhecimento, isto é, autenticidade perante as outras consciências. Porém, esse reconhecimento se dá pelo confronto, pela disputa entre elas. A partir daí, toda consciência derrotada ou medrosa se qualifica como escrava e toda consciência dominante e corajosa se qualifica como senhor.

Essa reflexão hegeliana sobre a disputa pelo reconhecimento, aqui apenas brevemente aludida, nos faz chegar a um ponto relevante para a reflexão moral sartreana: o fato de que a consciência arrisca a sua vida para preservar algo maior e além dela – a liberdade.

A busca pelo reconhecimento se dá em dois níveis: no nível social e político e no nível individual. Na perspectiva individual, a dialética do reconhecimento faz parte da condição humana, das experiências fundamentais do indivíduo, que busca sempre para além da satisfação do seu desejo ser também reconhecido. Nesse sentido, para Hegel, o Estado, nas suas relações, tem os mesmos anseios dos indivíduos, ou seja, lutar, com todos os recursos, pelo seu reconhecimento:

Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante e pôr a vida em risco, a liberdade (se conquista); e se prova que a essência da consciência de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida, mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca a vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como um outro, está fora dele; deve suprassumir seu ser fora de si. O outro é uma consciência essente e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir seu ser-outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta¹⁸⁵.

Portanto, para Hegel a busca pelo reconhecimento e, portanto, pela liberdade, se dá no primeiro momento pelo conflito, é negando o outro que me afirmo; essa negação significa fortemente a “morte” do outro.

¹⁸⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p.129.

Contudo, essa é a primeira parte do processo de reconhecimento em Hegel. Pois, o reconhecimento e então a liberdade passam pelo outro, isto é, preciso do outro para saber quem sou eu. Neste sentido se faz necessário um movimento de suprassunção, ou seja, ir além da negação, assim, temos um reconhecimento recíproco, simétrico e livre.

Reconheço o outro e me reconheço, dessa reciprocidade brota a liberdade.

Na linha da reflexão hegeliana o filósofo alemão Axel Honneth busca uma concepção formal da eticidade a partir das condições intersubjetivas da integridade social a partir da estrutura das relações sociais de reconhecimento. Na sua obra “Luta por Reconhecimento”, Honneth traça uma linha histórica e estrutural sobre a grande batalha que é travada em busca de reconhecimento. Entende-se que somente uma filosofia social é capaz de sistematizar uma moral do reconhecimento intersubjetivo. Para Honneth encontramos em Sartre e também em Marx e Sorel vestígios de uma tradição da filosofia social crítica. Para ele:

É verdade que a corrente de pensamento caracterizada exemplarmente por Marx, Sorel e Sartre acrescentou ao modelo de uma luta por reconhecimento, que com arrojo Hegel havia contraposto em seus escritos de Jena à filosofia social moderna, uma série de novas ideias e ampliações: Marx conseguiu, pelo conjunto inteiro de seus conceitos básicos, tornar transparente o trabalho como médium central do reconhecimento recíproco, malgrado a sobrelevação da filosofia da história; Sorel foi capaz de patentear, como aspecto afetivo do processo de luta que Hegel colocara em vista, os sentimentos coletivos do desrespeito sofrido, dos quais só raramente as teorias acadêmicas tomam conhecimento; e Sartre, finalmente, com seu conceito de neurose objetiva, pôde preparar o caminho para uma perspectiva na qual parece possível penetrar as estruturas sociais de dominação, considerando-as uma patologia das relações de reconhecimento¹⁸⁶.

Portanto, segundo Honneth a questão acerca da Intersubjetividade em Sartre se dá a partir de uma aplicação do dualismo ontológico entre o em-si e o para-si. Para o filósofo francês, como mostra Honneth, tentativa de objetivação do outro que se estabelece a partir do reconhecimento é um comportamento neurótico que tenta anular a sua subjetividade.

Sartre está ligado, portanto, a uma importante tradição da filosofia social que – na trilha de Rousseau e Marx – concebe o ser humano como fundamentalmente livre. Em todos os casos a liberdade é condição da vida humana, finalidade, condição de possibilidade para fazer, horizonte ético que estabelece as normas morais a partir da finalidade maior que é a própria liberdade.

¹⁸⁶ HONNET, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 250-251.

O homem está condenado a ser livre como nos afirma Sartre. Já falamos sobre isso diversas vezes, porém, falta sublinhar que a liberdade possui uma lógica necessária que é também a lógica humana que não pode ser negada sem cair em contradição performativa ou no erro. Não podemos negar que a liberdade é ato, condição e projeto autônomo. Vejamos:

A) Liberdade como Ato:

Em “O existencialismo como humanismo” Sartre considera que ser, fazer, escolher, ação e projeto se relacionam com a liberdade. A liberdade como representação do nada do homem projeta todos os atos, é fazendo que o homem se torna o que ele é.

A liberdade como projeto se dá pela ação, isto é, existe uma hierarquia de significados que são articulados por Sartre:

Atuar é modificar a figura deste mundo, dispor de meios com vistas a um fim, produzir um complexo instrumental e organizado de tal modo que, por uma série de encadeamentos e reflexões, a modificação alcançada em um dos encadeamentos traga modificações dispostas em toda série e, para terminar, produza um fim previsto¹⁸⁷.

No item anterior falamos muito sobre os pressupostos que acompanham uma escolha: motivo-intenção-fim. O que queremos mostrar é que a liberdade como escolha de si e do mundo, teria uma dupla ação: de nadificar o que é e de criar o que ainda está para ser. Tal liberdade só se revela nos atos: “o ato é a expressão da liberdade”. Estaria aí, de acordo com a lógica do pensamento de Sartre, o porquê da liberdade não poder ser definida: ela seria um ato que realiza a existência sem essência, agindo, o homem cria a si próprio e nadifica toda tentativa de reduzir-se a um conceito e repousar no Ser-em-si.

B) Liberdade como Condição:

O determinismo não condiz com a realidade humana, pois, está sempre para além de toda realidade humana, isto é, toda forma de determinismo é transcendente e nasce de uma reflexão desejosa de ser um em-si consciente e livre, o que é absurdo: “Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre”¹⁸⁸.

Sartre justifica a partir do argumento ontológico, por ele reinventado, no qual as tentativas do para-si de mascarar seu nada e incorporar o em-si, como seu verdadeiro ser, atesta também contra sua própria liberdade. A tentativa do determinismo é estabelecer no homem uma continuidade sem fissuras de uma contraditória existência em-si.

¹⁸⁷ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 477.

¹⁸⁸ SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, (s/d), pp. 253, 254.

Todavia Sartre diz que o homem é livre porque não é mais sua presença a si mesmo. O ser que é o que é não seria livre.

C) Liberdade como projeto autônomo

A existência humana é fissurada, ou seja, o segredo da liberdade reside na interioridade do projeto originário que é o próprio para-si cindido pelo nada. O homem cria seu próprio mundo e dá sentido às coisas. É no estrito da existência humana fissurada que a liberdade se faz, também, projeto autônomo.

A existência humana é um projeto, isto é, um ainda não que é colocado pela liberdade.

O termo projeto foi tirado de Heidegger (*Entwurf*) para designar a unidade em oposição, isto é, a existência humana é a unidade em oposição do ser factual e do poder-ser, do já e do ainda não, da temporalidade e da instantaneidade. O *Dasein* é constituído pelo projeto.

O homem é um projeto que se constitui e se realiza no mundo. Na ipeisidade vemos que o mundo só existe porque há humanidade e o homem só existe na medida em que há mundo. Neste sentido o projeto humano é também projeto do mundo; por isso, existem diversos mundos, pois, existem diversos projetos.

Segundo Sartre, Descartes¹⁸⁹ foi o primeiro a argumentar sobre a liberdade que se fundamenta na autonomia do *cogito*, ou seja, a liberdade é o exercício de um pensamento independente e não tanto a produção de um ato criador. O problema é que esse tipo de concepção sobre a liberdade se encontra somente no nível do julgar, pois, é uma liberdade que atua no pensamento:

Descartes compreendeu melhor do que ninguém que a mais pequena atividade do pensamento, afeta todo o pensamento, um pensamento autônomo que se fundamenta, em cada um dos seus atos, na sua independência plena e absoluta¹⁹⁰.

Porém tudo está como que prescrito pela ordem divina, por isso as verdades apreendidas pela razão humana devem ser submetidas à vontade divina, o homem não produz ideias, apenas as contempla, a autonomia do homem só é salvaguardada dentro de um sistema rigoroso de ideias, por si só o homem tem a responsabilidade de julgar e decidir a sós o verdadeiro do falso.

¹⁸⁹ Por isso justifica Sartre, é que os filósofos franceses, depois de três séculos, vivem a custa da liberdade cartesiana.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 283.

O importante dessa idéia cartesiana está na possibilidade de um primeiro passo para uma liberdade total; na qual temos uma tarefa humana: fazer com que uma verdade exista no mundo, fazer com que o mundo seja verdadeiro.

Contudo, percebe-se em Descartes uma estranha liberdade. Essa liberdade argumentada por Descartes decompõe em dois tempos: no primeiro é negativa e autônoma, buscamos a verdade negando, porém, existe um princípio sistemático que nega nosso assentimento ao erro e aos pensamentos confusos. No segundo, muda de significado, é adesão positiva, mas, neste caso como a vontade perde a sua autonomia a verdade penetra o entendimento e domina a vontade. Mais uma vez – a primeira foi religiosa – o livre arbítrio perde o seu sentido diante de um sistema determinante e necessário, portanto, a liberdade cartesiana¹⁹¹ está no meio entre a liberdade absoluta e o determinismo cristão.

O cristianismo e outras religiões são, portanto, a inversão da liberdade humana, ou seja, Deus é um ser totalmente livre-autônomo em uma liberdade absoluta. O Deus cartesiano é o mais livre e soberano dos deuses que o pensamento humano já forjou, é o único criador. A liberdade divina cria, ordena e estabelece as regras de tudo. A liberdade humana está fundamentada nessa liberdade absoluta divina.

Devemos compreender o fato de que a liberdade do homem está perante a liberdade de Deus, tanto a liberdade humana, quanto a divina são o fundamento do ser. Porém, a liberdade do homem é limitada, pois, não cria. Somente a partir do existencialismo possuímos a consciência de que também somos criadores: “O homem é o ser cuja aparição faz com que o mundo exista”¹⁹².

Sartre afirma categoricamente que atribuímos a Deus o que é nosso de direito.

Portanto, a liberdade é o princípio e o fim de todo o ser humano, é ela que deve reger toda vida humana-planetária, entendendo que, o homem é absolutamente livre na exata medida em que é o que não é.

Diante de tudo aquilo que já falamos sobre a liberdade-ato, condição e projeto autônomo – podemos afirmar, na perspectiva sartreana, que se negamos a liberdade estamos negando o mundo e o homem.

¹⁹¹ Descartes, com a dúvida metódica, abriu possibilidade para que a liberdade fosse concebida como ato criador, pois o sujeito que pensa apreende o mundo com uma ambição: fazer a vida se tornar um empreendimento seu. A liberdade que ele inventou só tinha um grande defeito: era esmagada pela ordem pré-estabelecida das verdades eternas e pelo sistema de valores criados por Deus. A sabedoria cartesiana mistura-se com a rigidez do dogma cristão, fazendo coincidir os seus princípios morais: o homem não é capaz de inventar o seu bem, só tem direito ao erro, o homem só é livre para o mal, para o erro, e não para o bem, para a verdade. Cf.: Sartre, p. 297.

¹⁹² *Ibid.*, p. 61-301.

A liberdade definida por Sartre não reduz, finalmente a existência a uma errância sem sentido? Ou melhor, não negaria ela a questão do sentido da existência, que estaria inexoravelmente encaminhada ao absurdo? Nesse caso é possível falar de ética? Como podemos sintetizar a ética sartreana? Por que é impossível uma moral abstrata-universal? Por que Sartre não consegue formular uma ética nos moldes tradicionais?

Todas essas questões revelam de antemão um paradoxo na filosofia de Sartre. A princípio a ética que queremos mostrar é revelada a partir de elementos que nascem de uma lógica interna no pensamento do nosso autor. Nesse caso, se a liberdade é o único horizonte moral válido, a falta de uma filosofia moral indica a impossibilidade de uma significação moral da ação humana o que nos levaria ao questionamento da própria liberdade.

2.2.3 A moralidade sartreana: correção e lógica

Uma das condições que ressalva uma teoria moral ou elementar é a possibilidade de correção. Na ética aristotélica podemos dizer que o sujeito anti-ético e que merece correção é aquele vicioso, ou seja, que age contrariamente às virtudes. Nas reflexões anteriores sobre a fundamentação moral em Sartre, vemos que a impossibilidade de uma moral universal se dá em decorrência do princípio da liberdade.

Nessa perspectiva podemos considerá-la como uma ética da autenticidade, isto é, julgamos moralmente por não serem autênticas, pois mascaram ou negam a liberdade – que não pode ser negado, em princípio, uma vez que constitui o próprio ser do humano enquanto Para-si – e ao fazê-lo escamoteia a sua responsabilidade moral.

Para Sartre, a falta de autenticidade é um problema ético que ele designa como má-fé. Em “O existencialismo é um humanismo” encontramos o problema da má-fé em dois níveis:

1º No nível social: como vimos, toda ação envolve a humanidade inteira, nesse caso, agir de má-fé é mascarar a angústia que nos assalta diante do imperativo da escolha: “o que aconteceria se todos agissem do mesmo modo?”¹⁹³ Fugindo da angústia o ser pensante diz que nem todos agem da mesma maneira:

Aquele que mente e se escusa dizendo que nem todo mundo age assim é alguém que não está nem à vontade com sua consciência, pois o fato de mentir implica um valor universal atribuído à mentira. Mesmo mascarada a angústia se manifesta¹⁹⁴.

¹⁹³ SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 29.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 29

Nesse primeiro caso, portanto, a má-fé está relacionada com a angústia, sendo ela manifestação da liberdade, agora, porém, da liberdade coletiva.

2º A má-fé consiste em escamotear a escolha sob a justificativa do determinismo e esse segundo ponto é o mais importante, pois, nos ajuda a compreender porque a ética sartreana comporta o juízo moral e a correção. Vimos que a moral em Sartre está no nível da lógica inerente à sua ontologia fenomenológica¹⁹⁵ e agir mascarando essa “lógica” da condição ontológica do ser humano comporta correção, pois podemos julgar como imoral um sujeito que age de má-fé:

(...) pode-se, sim, emitir julgamentos, porque como lhe disse, fazemos escolhas perante o outros. Pode-se julgar antes de tudo (e não se trata, acerto de um julgamento de valor, mas de um julgamento lógico), que algumas escolhas se fundamentam no erro, e outras na verdade. Pode-se julgar um homem afirmando que ele age de má-fé. Ao definirmos a situação humana como sendo de uma escolha livre, sem escusas e sem auxílios, todo homem que refugia por trás das desculpas de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo é um homem de má-fé¹⁹⁶.

O homem que age de má-fé escolheu ser um homem de má-fé, porém, esse ato pode ser julgado como um erro à luz da reflexão moral fundada ontologicamente ainda que o valor, como veremos posteriormente, esteja alinhado com a escolha individual.

Mas, como podemos então encontrar elementos éticos na estrutura elaborada por Sartre? A questão fundamental que reiteramos no decurso dessa dissertação consiste no conceito de liberdade, ele é a chave de todo comportamento humano autêntico. A má-fé nos dá a exata noção do erro e da mentira, embora veremos que a má-fé se distingue da mentira. Essa noção nos torna responsável pelos nossos atos, pois, somos livres e nossos atos em última instância são injustificáveis. Portanto, a virtude está em ser autêntico, buscando e concretizando a liberdade.

A ética da autenticidade nos levou a uma reflexão sobre a má-fé. Mas, o que é isso?

Podemos dizer que a má-fé está contida na própria atividade negativa do homem. Refletimos anteriormente sobre a negação ou o nada que vem ao mundo pela existência humana: “o ser humano é o ser que traz atitudes negativas ao mundo”¹⁹⁷. Inclusive para afirmar o homem nega, isto é, a ironia é forma de afirmar negando. A célebre frase de

¹⁹⁵ Utilizando o método fenomenológico Sartre analisa de forma real o agir humano a partir do horizonte ontológico do para-si, isto é, da liberdade.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹⁹⁷ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 92.

Sócrates: “só sei que nada sei”, revela uma afirmação que passa pela negatividade. Sartre chama esse homem de “o homem de ressentimento”, o homem do não.

Na má-fé diz Sartre, “a consciência volta sua negação para si, em vez de dirigi-la para fora”¹⁹⁸. O homem de má-fé mente para si mesmo, enquanto que a mentira está do lado de fora da consciência. Portanto, há diferença entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir.

A partir disso Sartre se vê obrigado a distinguir a má-fé da mentira: “admitamos que a mentira é uma atitude negativa. Mas esta negação não recai sobre a consciência, aponta só para o transcendente”¹⁹⁹. O mentiroso nega – sabendo que o que está negando é verdade – a verdade do mundo, não de si. Neste sentido a mentira é uma conduta de transcendência, isto é, negamos os objetos que estão além da consciência (transcendentais) a partir de uma transcendência da consciência.

Após clarificar a diferença entre má-fé e mentira, podemos perceber que a diferença está na coisa negada, mas a estrutura é a mesma: “A má-fé tem a estrutura da mentira: na má-fé eu mesmo esconde a verdade de mim mesmo. A consciência se afeta a si mesma de má-fé”²⁰⁰.

A grande diferença que vale ressaltar é que na má-fé eu esconde a verdade de mim mesmo. Dessa forma, a consciência por si mesma é tomada pela má-fé; não existe a dualidade como na mentira entre o enganado e o enganador:

Não se sofre a má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado. A consciência se afeta a si mesma de má-fé. São necessários uma intenção primordial e um projeto de má-fé, esse projeto encerra uma compreensão da má-fé como tal e uma apreensão pré-reflexiva (da) consciência afetando-se de 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 é-me disfarçada enquanto enganado. Melhor dito, devo saber muito precisamente essa verdade, para poder ocultá-la de mim com o maior cuidado; e isso se dá em dois momentos diferentes da temporalidade e o que, a rigor, permitiria restabelecer um semblante de dualidade – mas na estrutura unitária de um só projeto²⁰¹.

Se a dualidade acima referida for suprimida – levando em consideração que ela é a condição de possibilidade da mentira – então, a mentira é frágil e não consegue subsistir.

Da mesma forma a má-fé é instável, frágil, pois diante da consciência a mentira sobre mim mesmo está aniquilada e a atividade consciente possui a clareza do Eu:

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 93.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 93.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 94.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 95

Com efeito, se tento deliberada e cinicamente mentir a mim mesmo, fracasso completamente: a mentira retrocede e desmorona ante o olhar; fica arruinada, por trás, pela própria consciência de mentir-me, que se constitui implacavelmente mais aquém de meu projeto como sendo sua condição mesma. Trata-se de um fenômeno evanescente, que só existe na e por sua própria distinção. Decerto, tais fenômenos são freqüentes²⁰².

Embora a má-fé seja instável, existem muitas pessoas que vivem de má-fé, têm momentos de consciência, mas, de forma constante e particular optam pela má-fé.

A questão levantada por Sartre é: por que o homem age de má-fé? Através da descrição das condutas de má-fé é possível chegarmos a uma resposta coerente.

Nesta questão, Sartre elabora exemplos de conduta de má-fé, mostrando aspectos dessa realidade. Para nós interessa os resultados de tal experiência. A princípio podemos afirmar que a possibilidade da má-fé se dá pela estrutura do Para-si, a saber, facticidade e transcendência. Portanto, essa dupla propriedade do ser humano torna a má-fé uma possibilidade irremediável. Através dessa estrutura humana, Sartre pretende mostrar que a má-fé é algo radicado ontologicamente, pois até mesmo o seu contrário – a sinceridade – possui elementos de má-fé.

Antes de entrarmos neste ponto central do problema, vamos analisar os instrumentos da má-fé. O primeiro, como já dissemos, é a facticidade e a transcendência. Segundo Sartre a má-fé não procura superar ou coordenar conceitos, mas busca uma identidade entre ambos: “É preciso afirmar a facticidade como sendo transcendência e a transcendência como sendo facticidade, de modo que se possa, no momento que captamos uma, deparar bruscamente com a outra”²⁰³. O sujeito que age de má fé utiliza desses dois aspectos da realidade humana. A transcendência e a facticidade devem ser coordenados ou superados em uma síntese, o problema é que na atitude de má fé a facticidade depara com a transcendência que faz com que o ser escape á tudo o que é: “... pela transcendência, escapo a tudo que sou”²⁰⁴.

Através da transcendência e da facticidade, o homem escapa á tudo o que é, sendo assim, não pode ser criticado. A frase utilizada como exemplo por Sartre “como a eternidade o transforma nele mesmo”, revela uma busca da facticidade essencial a partir da transcendência, essa busca faz com que o ser do homem possa fugir de si mesmo²⁰⁵.

²⁰² *Ibid.*, p. 95.

²⁰³ *Ibid.*, p. 102.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 103.

²⁰⁵ É interessante observarmos que o que faz com que possa existir a má-fé são certos desvios psicológicos – embora possamos perceber uma certa naturalidade da má-fé – tal como o olhar do outro, que se impõe como crítica e por isso exige do sujeito que é olhado uma fuga. Outro fato importante é a questão do determinismo, isto é, a busca do ser-em-si que faz com que nossas escolhas sejam vistas sobre o horizonte do determinismo, na

O outro instrumento utilizado pela má-fé é o encontro do “Ser-Para-Si” com o “Ser-Para-o-Outro”. Vimos no primeiro capítulo que o homem é um “Ser-no-Mundo”, sendo uma consciência que representa e faz com que o mundo exista, transcendendo-o rumo às possibilidades. Veremos no próximo capítulo que o homem está para o outro homem, isto é, diante de uma outra consciência. Temos, portanto um problema que nos leva à dimensão da má-fé: “A idêntica dignidade de ser que meu ser tem para o outro e para mim permite uma síntese perpetuamente desagregadora e perpétuo jogo de evasão entre para-si e para-outro”²⁰⁶.

Diante do outro e do mundo o “Ser-Para-Si” revela fenomenologicamente sua estrutura: “trata-se de constituir a realidade humana como ser que é o que não é e não é o que é”²⁰⁷. Conseqüentemente entendemos que a condição de existência da transcendência e facticidade é a negação, o ser que tem no seu bojo o nada.

Para que entendamos a maneira que estes conceitos chegam à consciência, faz-se necessário uma análise do estado de sinceridade.

De alguma forma a sinceridade pode ser uma demonstração de má-fé, pois ser sincero significa afirmar o ser que é o que é, ou seja, uma essência factual: “neste caso, se o homem é o que é, a má-fé será definitivamente impossível, e a franqueza deixará de ser seu ideal para tornar-se seu ser”²⁰⁸.

A sinceridade é a tentativa de aprisionar o ser fixando-o em uma determinada possibilidade. Sartre cita o exemplo de um garçom que é o que não é, pois, ser garçom é uma abstração na qual ele não é à maneira dos objetos presentes no mundo: “Por mais que cumpra as funções de garçom, só posso ser garçom de forma neutralizada, como um ator que interpreta Hamlet, fazendo mecanicamente gestos típicos de meu estado e vendo-me como garçom imaginário através desse gestual tomado como *analagon*”²⁰⁹.

Podemos então dizer que o que sou é uma idealidade concreta, na qual, o real (nada) encontra seu ser em um projeto imaginativo e ideal que tomo como real²¹⁰.

qual, podemos utilizar essa tese determinista para explicar nossos fracassos e defeitos. Também a própria transcendência nos leva a fugirmos de nós mesmos. Vejamos: “mas, ao contrário, o sou grande demais para mim, ao mostrar a transcendência transformada em facticidade, é fonte de infinidade de desculpas para nossos fracassos e fraquezas. Da mesma forma, a jovem Coquette mantém a transcendência na medida em que o respeito e a estima manifestadas pelas condutas de seu pretendente já se acham no plano do transcendent. Mas ela detém a transcendência nesse ponto, empastando-a com toda a facticidade do presente: o respeito não é mais que respeito, transcender coagulado que já não se transcende para nada. Ibid., p. 104

²⁰⁶ Ibid., p. 104

²⁰⁷ Ibid., p. 105

²⁰⁸ Ibid., p. 105.

²⁰⁹ Ibid., p. 107.

²¹⁰ Vejamos: se me faço triste, significa que não sou triste: o ser da tristeza me escapa pelo ato e no ato mesmo pelo qual me afeto dela. O ser-em-si da tristeza infesta perpetuamente minha consciência de ser triste, mas como

Dessa forma a consciência do outro é também um nada, ou seja, a consciência que busca ser nunca é apreendida pela consciência do outro:

Assim o fato objetivo do ser-em-si da consciência do outro se Poe para desvanecer-se em negatividade e liberdade: a consciência do outro é como não sendo: seu ser em si do aqui e do agora consiste em não ser²¹¹.

Ao contrário da filosofia essencialista, Sartre diz que a sustentação do ser está no fazer da consciência, não no contrário.

Portanto, Sartre conclui que o ideal da sinceridade é impossível, pois, como podemos refletir em toda a obra existencialista, o devir rumo ao ser em si é sempre fracassado.

A ética sempre valorizou o sujeito sincero, porém, Sartre coloca uma situação paradoxal: de um lado a busca pela sinceridade e o julgamento dos outros a partir desse princípio, por outro lado a impossibilidade de tal ação pela própria estrutura do para-si.

O sujeito sincero diz Sartre, está afirmando sua identidade para poder se culpar e fugir para uma região da boa vontade de todos. Ao reconhecer o que é a pessoa se torna um objeto para si e para o outro, portanto, “má-fé, dizíamos, tem por objetivo colocar-se fora de alcance; é fuga. Vemos agora ser necessário usar os mesmos termos para definir a sinceridade”²¹².

Iniciamos nossa reflexão sobre a má-fé colocando dois tipos expostos por Sartre em “O existencialismo é um humanismo” para ilustrar o significado existencial de sua concepção moral. Em “O ser e o Nada”, ele pretende definir a má-fé tendo em vista a estrutura do ser do homem. Confrontando as duas reflexões, por que podemos dizer que a má-fé é um problema moral? Tendo como pressuposto a idéia de que não é um julgamento moral valorativo, mas, tendo como base as exigências internas de sua ontologia fenomenológica. Diz Sartre:

E qual o objetivo da má-fé? Fazer com que eu seja o que sou, à maneira do não ser o que se é, ou não ser o que sou, à maneira do ser o que se é.

Somente um homem livre é capaz de ser o que é à maneira de não ser. Portanto, um ser em si não pode agir de má-fé: Assim para que a má-fé seja possível, é necessário que a própria sinceridade seja de má-fé. A condição de possibilidade da má-fé é que

valor que não posso realizar, sentido regulador de minha tristeza, e não como sua modalidade constitutiva. *Ser e nada*, p. 108

²¹¹ *Ibid.*, p. 109.

²¹² *Ibid.*, p. 113.

a realidade humana, em seu ser mais imediato, na intra-estrutura do cogito pré-reflexivo, seja o que não é e não seja o que é²¹³.

O grande problema da má-fé para uma reflexão ética que tem como fundamento a liberdade é de que essa estrutura tende levar à auto-justificação por meio do determinismo, isto é, querer que toda escolha e possibilidade seja determinada ou justificada o que expressa uma fuga da responsabilidade pessoal.

Os elementos éticos existencialistas são apresentados como tais primeiramente na obra “O Existencialismo é um Humanismo”. Nessa obra Sartre transpõe alguns problemas do ser e nada para a ética, ele chamou a sua filosofia de humanismo, pois, segundo ele o existencialismo tem a pretensão de tornar a vida humana melhor, a partir da assunção e realização da liberdade.

Nessa obra, Sartre mostra que o existencialismo pretende que a moral abstrata e universal apesar de sua reivindicação de racionalidade seja, na verdade, inconsistente em seu empenho de mascarar ou excluir a liberdade do Para-si enquanto ser que é o que é e que é o que não é. Além do mais, o próprio existencialismo torna a ética mais plausível e efetiva, estabelecendo um humanismo que a partir da própria condição ontológica do homem não nega a liberdade, o engajamento e o compromisso de toda a comunidade humana. A partir desses elementos, Sartre coloca os verdadeiros valores e como eles são estruturados. Uma ética com normas só é possível *a posteriori*, ou seja, a partir do engajamento e da história.

Porém, os moralistas podem indagar perguntando: por que Sartre não concebeu uma ética universal?

Nossa pesquisa não tem como objetivo mostrar a impossibilidade de uma moral universal em Sartre, mas, mostrar um elemento importante para a construção moral: a liberdade. Todavia, nossa reflexão sobre a liberdade impõe uma análise dessa problemática, pois, Sartre não apostou na liberdade como horizonte ético simplesmente por um equívoco, mas, pela impossibilidade de se fundamentar uma ética universal.

Podemos colocar três motivos que mostram tal questão:

1º A significação histórica e filosófica do existencialismo:

O existencialismo assim como toda e qualquer corrente filosófica possui um horizonte histórico. As duas guerras mundiais, que mostraram a ineficácia dos princípios éticos que norteavam as sociedades; a crise da razão e das ciências humanas; a perda de sentido da existência frente às ruínas de humanismos prometedores e instituições veneráveis

²¹³ *Ibid.*, p. 115.

que fizeram estremecer a estrutura cultural do Ocidente. Tudo isto põe em questão a existência humana, dentro da qual o homem busca uma significação para a sua vida.

A partir dessa facticidade, o existencialismo encontra dois pontos que nortearam todo o seu projeto: a liberdade e o outro. Ambos expõem o homem como um ser aberto, finito, repleto de questões e problemas existenciais e psíquicos, imerso em um mundo gratuito, sem sentido e que não encontra se não em si mesmo justificativas para a sua existência. Portanto, o homem é um ser diferente, pois, sua liberdade é sinônima de uma consciência que se define como nada, dessa forma, não é um objeto, não possui uma lei que possa determinar sua existência:

Quando consideramos um objeto fabricado, como um livro, ou um certo papel, por exemplo, esse objeto foi fabricado por um artífice, inspirado em um conceito; ele tinha como base o conceito de corta-papel e, também, uma certa técnica de produção anterior que faz parte do conceito e que, no fundo, é uma fórmula. Desse modo, o corta-papel é simultaneamente um objeto que se produz de determinada maneira e que, por outro lado, possui uma utilidade definida e não se pode supor que um homem produza um corta-papel sem saber para que tal objeto serve. Então dizemos que, para o corta-papel, a essência – ou seja, o conjunto de procedimentos e das qualidades que permitem produzi-lo e defini-lo precede a existência²¹⁴.

Tal concepção formulada é consequência da visão técnica que o homem possui do mundo. Para o homem religioso Deus é o criador do homem assim como o homem cria o corta-papel. Neste sentido, toda a vida do homem já está determinada, possui uma essência, um modo de ser e um modo de agir, esse modo de agir chamamos de ética.

Porém, se o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo, então, a existência precede a essência e nada pode determinar suas escolhas. Portanto, a estrutura do existencialismo impede qualquer forma de essencialismo, inclusive moral.

2º O problema da genealogia da ética e de sua desconstrução:

Através da genealogia da ética e da desconstrução ou destruição das éticas infinitistas ou ôntico-metafísicas proposto por Heidegger, percebemos a fragilidade das éticas universais e a necessidade de uma reestruturação do fundamento moral.

A ética possui diversos conceitos e fundamentos. Seu surgimento se dá na tentativa de uma universalização dos conceitos de bem e mal, buscando um agir uniforme:

A questão ética surge, quando se questionam evidências. A reflexão sobre o que é bom ou mau começa, quando aparecem opiniões contraditórias sobre o que a pessoa deve fazer ou deixar de fazer. Sob esse aspecto, ética é o esforço racional para

²¹⁴ SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 23.

encontrar um critério de validade geral, a partir do qual possamos julgar ações e formas de vida²¹⁵.

O primeiro a fazer tal esforço foi Sócrates, portanto, é na Grécia que as discussões sobre o bem e o mal, o justo e o injusto são debatidas e articuladas, tendo em vista uma ética²¹⁶ universal. Além de universal, a ética socrática é extremamente racionalista, pois, a filosofia para Sócrates era prática e toda prática moral deveria passar pelo crivo da razão filosófica.

Platão e Aristóteles seguem o racionalismo socrático. Ambos elaboram a moralidade tendo em vista a concepção de homem, ou seja, a dicotomia entre a liberdade e razão é resolvida a partir da própria imagem de homem. Platão desenvolve a ética pela idealidade, já Aristóteles, procurou elaborar uma ética mais próxima do homem e da realidade.

Depois de Aristóteles temos uma ética natural, no estoicismo e no epicurismo o fundamento ético remete à natureza e estrutura do Cosmo.

Na idade Média destacamos a ética cristã, que tem como principal característica a relação individual de cada sujeito com Deus, sendo este concebido como criador consciente e onipotente. Deste modo a felicidade não se encontra neste mundo, mas em Deus, e a finalidade da vida moral se efetiva na santidade como seguimento da lei de Deus.

No início da idade moderna, merece destaque a relação entre indivíduo e sociedade, pois o homem sendo egoísta por natureza (Hobbes), se torna um problema social e moral para a sociedade. De uma maneira geral, os moralistas modernos têm como questão fundamental a origem das normas e princípios morais.

Portanto, a idade moderna busca fundamentar a moral não na religião, mas a partir da natureza racional dos homens e das coisas. O ápice do fundamento moral racional-humano está em Kant, que procurou estabelecer os fundamentos éticos a partir do primado da razão prática: “Kant aponta a razão humana como uma razão legisladora, capaz de elaborar normas universais, uma vez que a razão é um predicado universal dos homens. As normas morais têm, portanto, a sua origem na razão”²¹⁷.

O importante para a nossa reflexão é detectarmos os dois grandes paradigmas da ética: Aristóteles e Kant. Porém, já percebemos de antemão que a fundamentação da ética é

²¹⁵ ZILLES, Urbano. Grabriel Marcel e o existencialismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 91.

²¹⁶ De maneira geral, para a filosofia, a palavra ética deriva dos termos gregos *éthos* e *êthos*. O primeiro significa costume, maneira de proceder, o segundo significa morada, toca, maneira de ser, caráter. No entanto por derivar de *Nous*, que significa costume, a ética foi definida com freqüência como doutrina dos costumes

²¹⁷ COTRIM, Gilberto. *Fundamentos da filosofia, história e grandes temas*. 15.ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 275-276.

divergente, não só entre esses dois autores, mas no desenvolvimento de toda história da filosofia ocidental. Apesar de Kant falar em razão prática podemos concluir que, na verdade, a fundamentação da ética é um contínuo campo de batalha pela qual todos tentam à sua maneira chegar a um melhor argumento sobre a moralidade.

Podemos recorrer ao filósofo alemão Ernst Tugendhat para classificar os tipos de justificação das normas morais. Para ele as normas são justificadas de duas formas: “existem dois e somente dois tipos de justificação recíproca de normas: o religioso e o relacionado aos interesses dos membros da sociedade. O primeiro pode ser denominado de justificação vertical (ou autoritária), e o segundo de justificação horizontal”²¹⁸.

Portanto, podemos concluir que a moral do ocidente tenta sua fundamentação na religião ou na antropologia. A comunhão das duas está na linha da restrição, isto é, a moral de certa forma restringe a liberdade dos membros da sociedade, “bom é o que é igualmente bom para todos”²¹⁹.

Percebemos também que ao longo da história o conceito de ética foi agregando significações e houve nuances quanto à fundamentação da ética, ora sendo uma fundamentação horizontal, ora antropocêntrica.

Pela primeira vez na história encontramos um desvio na fundamentação moral, através do existencialismo:

A chamada, mais ou menos justificadamente, ética existencial é, em muitos casos, uma negação de que possa haver uma ética, em todo caso, não parece haver possibilidade de formular normas morais “objetivas”; fundadas em Deus, sociedade, natureza, um suposto reino objetivo de valores ou normas, etc; de modo que o único imperativo ético possível parece ser o de que cada um tem de decidir por si mesmo, em vista de sua própria e intransponível situação concreta o que vai ser²²⁰.

A filosofia moral tradicional aqui referida num brevíssimo esboço pode ser caracterizada como universal, infinitista e ôntico-metafísica. Essa concepção foi criticada por Heidegger e Sartre, pois, para eles esses tipos de ética inviáveis e não condizem com a verdadeira condição ontológica do homem. Portanto, vejamos a crítica desses filósofos.

Sartre no “Existencialismo é um Humanismo” critica tanto a moral cristã, quanto a moral kantiana. Ele inicia a crítica contando uma história nas seguintes circunstâncias: o pai do jovem havia brigado com sua mãe, seu irmão mais velho havia morrido na guerra e ele era

²¹⁸ TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 96.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 96.

²²⁰ MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 215.

o único consolo da mãe. O jovem estava diante de um dilema: ficar com a mãe ou ir para a guerra e vingar seu irmão. Qual moral poderia ajudá-lo a decidir, a moral cristã ou a kantiana?

Sobre isso afirma Sartre tecendo a crítica:

A doutrina cristã diz: sede caridosos, amai o próximo, sacrificai-vos por vosso semelhante, escolhei o caminho mais árduo, etc; etc. Mas qual é o caminho mais árduo? Quais devemos amar como irmão o combatente ou a mãe? Qual a utilidade maior: aquela, vaga, de participar de um corpo de combate, ou a outra, precisa, de ajudar um ser específico a viver? Quem pode decidir a priori? Ninguém. Nenhuma moral estabelecida tem uma resposta²²¹.

Já a moral kantiana afirma: “nunca trate os outros como meio, trate-os como um fim. Muito bem; se eu ficar junto de minha mãe, estarei tratando-a como um fim e não como meio, mas, por isso mesmo, estarei correndo o risco de tratar como meio aqueles que combatem à minha volta e vice-versa”²²².

O centro da crítica está na escolha, pois, como já dissemos, o fundamento da escolha é a liberdade, não existe nenhum dado ou norma *a priori* que possa determiná-la, não existe um caminho pronto, estabelecido. Se todo agir depende de uma situação concreta, então, não existe nenhuma norma abstrata que condicione essa situação, pois, toda situação é nova e exige uma invenção. Segundo Sartre “não se pode aceitar a universalidade da lei moral, por dois motivos: Primeiro, porque a universalidade da lei não reconhece a singularidade do sujeito; segundo, porque ela ignora a contingência original, que se opõe à realização do universal”²²³. Diante disso, o conselho dado por Sartre ao seu aluno foi o seguinte: “você é livre, escolha, isto é, invente. Nenhuma moral geral poderá indicar-lhe o caminho a seguir; não existem sinais no mundo”²²⁴.

Essa invenção se dá pelo fato de que o homem não se encontra com a sua natureza, portanto, ele não é algo pronto e acabado. A liberdade é senão criadora, de modo que, a liberdade tradicional é condicionada e por isso não consegue uma libertação. Portanto, bem e mal são criações, invenções do homem.

O cristianismo impossibilita qualquer escolha ou responsabilidade, pois, tudo já está definido. Os antigos padres da igreja dizem que tudo já foi pensado por Deus: passado, presente e futuro, sendo dessa forma, toda a responsabilidade pelo mundo e pelos atos

²²¹ SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 10.

²²² *Ibid.*, p. 10.

²²³ ALLES, Luis. A ética de Sartre na obra: “O Existencialismo é um Humanismo”: um confronto conceitual com Levinas. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, p. 172.

²²⁴ SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 11.

humanos é divina. Já no caso da ausência de Deus, o homem não tem como escapar do peso angustiante de sua responsabilidade.

Para Heidegger o problema é ainda mais sério, pois, é necessário uma destruição da ética infinitista, para tanto, o filosofo do Dasein recorre à crítica metafísica para expor seu argumento. Segundo ele, a ética é um modo de ser do Dasein, não é uma norma, um saber, mas o próprio ser.

A metafísica pós a moral como um saber técnico, normativo, pelo qual a questão do ser colocada pelos gregos precisa ser posta de novo, como ressurgimento do ser originário, do ser que se revela como verdade, como ethos²²⁵.

Desse modo, Heidegger insiste em uma volta às origens do pensamento e pensar o que não foi pensado, voltar ao ser originário.

Assim, voltar ao Dasein é voltar a pensar o finito.

A palavra infinitismo, como é evidente, advém do infinito, que é justamente a negação ou recusa do finito. Se para a metafísica medieval este último era sinônimo de imperfeição – pois era inerente aos entes criados (criatura) que, por não serem Deus, ser pleno e perfeito, possuíam potência passiva, sinal de limitação na perfeição entitativa –, para Heidegger, ele não tem relação com a perfeição de Deus, o único ser que tem como atributo a infinitude²²⁶.

Mas como e por que a ética se torna infinitista²²⁷?

Vejamos a seguinte explicação dada por Heidegger e interpretada por Cabral:

A ideia de dever-ser, idéia central em toda ética infinitista, funda-se segundo o parágrafo de ser e tempo, na interpretação cotidiana do “ser e estar em débito”. Justamente porque ser-no-mundo é ser com os outros, e justamente porque estes aparecem sempre na lida, na ocupação, a ideia de débito é retirada da relação do Dasein com os entes da ocupação e com os outros. Aí o débito é dívida com o outro ou a responsabilidade por outro ou por alguma coisa. É a partir disto que o Dasein se sente culpado por algo. Esta é a raiz da própria punição do dasein culpado. Se ele é responsável por algo ocorrido, é porque este algo poderia não ter se presentificado; logo, tal dasein é culpado e digno de punição. Esta é a raiz do bem e do mal morais. Estes são sempre realidades dadas, que se relacionam com as expectativas inerentes à ocupação da lida. Atendo-se a esta, a moral conquista terreno firme para haurir seu conceitos. Os valores morais que devem ser realizados são maior para presentificar os entes na lida, para que a dívida com os outros não se instaure. É por isso que as leis morais a serem cumpridas são entendidas como instrumentos que favorecem o

²²⁵ CABRAL, Alexandre. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008, p. 185.

²²⁶ *Ibid.*, p. 185.

²²⁷ O infinitismo presente na ética ôntico-metafísica refere-se, portanto, à negação que a tradição sempre fez da finitude constitutiva da existência. Olvidando-se do ser, concomitantemente, esquecendo-se do mundo, a tradição sempre criou éticas que se enraízam na desconsideração da finitude. O pressuposto destas éticas é a consideração do real como presentidade. Sendo tudo e todos realidades meramente dadas, o homem jamais foi considerado por estas éticas como *Dasein*. Homem, então é um ente subsistente, possuidor de faculdades e potencialidades que devem ser estimuladas para que ele se realize. (*Ibid.*, p.186)

cálculo e as recompensas referentes a cada ato ôntico que se dá na ocupação e preocupação²²⁸.

Todo esse esquema genealógico da ética infinitista que nasce da lida cotidiana e atua nela, busca reduzir o real na ética da presentidade. Tudo isso é possível por uma intuição do sujeito que é abastecida por uma sustentação do real através do infinito, tendo em vista uma ordem da vida prática. Neste sentido, o olhar de Deus, por exemplo, é a presentidade elevada à máxima potência, o divino que é intuído e teorizado, ordenando todo o real.

A ordenação do real é feita por fora, isto é, as éticas infinitistas são sempre metafísicas: “elas se esquecem do mundo que sustenta toda lida e que é a condição de possibilidade do aparecimento do real, inclusive do real considerado como algo simplesmente dado”²²⁹.

Como consequência, a ética não é uma dimensão do Dasein, mas um conjunto de normas que traz a robotização do homem. Temos, portanto, um pensamento técnico que concebe a vida como um empreendimento, um negócio a ser regulamentado e que há de pagar as suas contas.

Para Heidegger é necessário colocar a ética no seu lugar. Assim como para Sartre, a ética está para a existência e não condicionamento do existir. As normas morais não são fundamento da existência, mas, servem à existência, tendo como objetivo – partir da relação entre dasein e ethos – colaborar para que o Dasein, ao delas se utilizar, realize-se plenamente em suas múltiplas dependências: dependiam dos outros e dos demais entes do real. Dessa experiência decorre a verdadeira moral que tem como centro a solicitude. Para Sartre, o cuidado está na plena e absoluta liberdade de si e do outro.

Em ambos os autores se faz necessário uma reconstrução moral, pois, a moral tradicional não condiz com a ética do “Ser-Para-Si ou Dasein.

3º A crítica existencial da universalização da moral:

Antes mesmo da tentativa de tratar explícita e metodicamente a questão da moral, Jean Paul Sartre tentou falar sobre a moralidade. Tanto em “O Existencialismo é um Humanismo, quanto em “O Ser e o Nada”, Sartre expõe alguns tópicos sobre a moral, mas, não a abordou sistematicamente: “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

²²⁸ *Ibid.*, p. 189.

²²⁹ *Ibid.*, p. 190.

próxima obra”²³⁰. Sartre dedicou tempo a essa próxima obra anunciada, mas ele não chegou a ser publicada por ele. Em 1983 a Gallimard publicou “Cahiers pour une morale”. Possivelmente Sartre não publicou sua próxima obra tendo em vista a noção de homem elaborada em “O Ser e o Nada”, ou seja, ele via a realidade humana como algo a ser feito e não dado, acabado, pois é o homem que cria a realidade e fundamenta todos os valores.

A realidade e os valores serão extraídos pela existência, então, a ética é uma criação individual e singular:

A partir do momento em que o homem se capta como livre e quer usar sua liberdade, qualquer que possa ser, além disso, sua angústia, sua atividade é de jogo: ele mesmo constitui, com efeito, o primeiro princípio, escapa à natureza naturada (naturée), estabelece o valor e as regras de seus atos e só admite pagar de acordo com as regras que colocou e definiu²³¹.

Dessa forma, as regras do jogo são criados pelo homem, isto é, as normas morais dependem da situação e tem como fundamento a liberdade. Os elementos da moral sartreana: liberdade, engajamento e responsabilidade, além de fundarem uma moral coerente, já são um princípio ético configurado como humanismo.

Na obra “Verdade e Existência”, encontramos o problema da verdade, isto é, a questão da possibilidade de uma verdade universal inclusive para a ética.

O problema da ética universal é que a verdade não é algo trans-humano, mas, depende da revelação feita pelo para-si. Dessa forma, toda moral é situada, ou melhor, moralidade e história são indissociáveis.

A moral de uma época é a sua historicidade, isto é, expressão de uma época. Para Sartre a historicidade acontece quando colocamos as ações humanas – morais – em perspectiva temporal e espacial, tendo como objetivo a expressão normativa de uma determinada época.

A historicidade só é possível porque o homem é pura historialidade, é o próprio projeto que o para- si faz de si mesmo na história; ela é a ultrapassagem objetiva da época.

Esse projeto é a historialização, ou seja, o agir humano, a moralidade concreta, na qual, o homem realiza um projeto de vida dentro da história, fixando-a ou ultrapassando-a. Esse projeto (historialização) tende a ser expressão de uma época, isto é, historicidade. Essa passagem da historialização à historicidade é chamada por Sartre de historização.

²³⁰ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 765.

²³¹ *Ibid.*, p. 710.

A partir disso Sartre não nega a importância da moralidade, muito pelo contrário, enfatiza o profundo sentido moral do agir humano, porém, ele conclui a partir do argumento da verdade, que a moral é sempre concreta e atual: “eu procuro, portanto, a moral de hoje, isto é, o fato de historialização total. Tento elucidar a escolha que um homem pode fazer de si mesmo e do mundo em 1948”²³². Procurar a moral de hoje é fazer-se humano construindo a história e dentro de uma história, sendo assim, toda escolha supõe: “1) um horizonte ontológico; 2) um contexto histórico; 3) um futuro concreto”²³³.

Isso não implica um condicionamento do agir moral, mas, como já vimos, nenhuma escolha é gratuita; historializar-se (afirma Sartre) é fazer-se histórico contra a história mistificante, ou seja, ir contra a historicidade. O grande problema da historicidade é que ela toma o agir do homem e suas escolhas como destino e a temporalidade como abstração.

Percebe-se então que ao tentar fundamentar a moral, Sartre consegue no máximo uma moral dependente do fator histórico e da verdade que é desvelada pelo próprio para-si que busca o ser: “o homem deve buscar o ser, mas pela historialização. Seu quinhão é a historialização rumo ao ser. O ser é a idéia, o vivido, o domínio da moralidade, é a história para o ser”²³⁴.

2.3 Liberdade e Valor

Aparentemente o que assegura uma norma moral é o valor presentificado em tal norma. Já vimos que toda moralidade está condicionada pela realidade singular do homem, mas, e o valor? Não será universal?

A princípio se considerarmos a liberdade e a existência como valor estaremos indo em direção ao nada, pois, como já refletimos, a liberdade e a existência são resultados da estrutura do para-si, isto é, interrogação e negação da consciência. Dessa forma, a liberdade é um valor que cria valores.

²³² SARTRE, Jean Paul. *Verdade e Existência*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1990, p. 119.

²³³ *Ibid.*, p. 119.

²³⁴ *Ibid.*, p. 118.

2.3.1 A liberdade e o valor

A liberdade não possui fundamento, consequentemente o homem é um ser pelo qual seu próprio ser vem a ser.

Nesse capítulo, nossa reflexão está voltada para a questão da liberdade, essa questão é primordial, pois, a liberdade é um princípio diretor na filosofia de Sartre que orienta de forma categorial o problema moral e do valor. Na obra “O Existencialismo é um Humanismo” Sartre discorre muito sobre o fundamento dos valores, afirmando que todo ato de escolha estabelece um valor vigente e atual, pois, toda escolha que se estabelece a partir da liberdade não é vazia e gratuita. Como afirma Heidegger, toda ação está dentro da lida cotidiana, na situação organizada, em que o homem está implicado: “eu tenho a responsabilidade de uma escolha que, ligando-me por um compromisso, liga também a humanidade inteira”²³⁵.

Já vimos também que toda liberdade está conectada ao fazer, isto é, a liberdade não consiste em contemplar o mundo sem se comprometer com ele, não existe liberdade sem atuação nos dados concretos:

(...) contemplava o seu morto e ria. Durante anos tentara agir em vão: roubavam-lhe seus atos; não lhe davam importância. Mas dessa feita não lhe tinham roubado nada. (...) contemplava seu morto com satisfação; pensava: “este teve o dele, este comprehendeu, ah! Se comprehendeu!” seu morto, sua obra, o rastro de sua passagem pela terra²³⁶.

Vejamos uma passagem do livro “As Moscas”, na qual, Oreste vive uma semelhante situação, após vingar a morte do seu pai, diz Electra:

“ - Sou livre, Electra; a liberdade abateu-me sobre mim como um raio.

- Livre? Eu não me sinto livre. Podes conseguir que tudo isto não tenha acontecido? Sucedeu qualquer coisa que já não temos a liberdade de desfazer. Podes impedir que sejamos para sempre os assassinos da nossa mãe?

- E julgas que me interessa impedi-lo? Pratiquei o meu ato, Electra, e esse acto era bom. Levá-lo-ei aos ombros; como um barqueiro leva os viandantes, fá-lo-ei passar para a outra margem e prestarei contas dele. E quanto mais difícil for de levar, mais contente ficarei, pois é a minha liberdade. Ainda ontem eu andava ao acaso sobre a terra, com milhares de caminhos a fugirem sob meus passos por pertencerem a outros. Todos eles palmilhei, tanto os dos sircadores, ao longo dos rios, como o atalho do almocreve e a estrada calcetada dos

²³⁵ SARTRE, Jean Paul. *O existentialismo é um humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, (s/d), p. 280.

²³⁶ SARTRE, Jean Paul. *Os Caminhos da Liberdade: com as mãos sujas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983, p. 214.

condutores de carros; nenhum porém me pertencia. Mas hoje já não há senão um, que é meu caminho”²³⁷.

Portanto, sem ato não podemos dizer que houve liberdade. Não existe responsabilidade da responsabilidade, pois essa não é senão uma escolha, numa dada situação. Dessa forma o valor (bem) não é preestabelecido, abstrato, universal; mas, depende de cada ato livre presente na situação. Estamos sempre criando e reafirmando valores; estes, nunca chegam a serem universais. O valor é a resposta ao compromisso com o outro na medida em que ele é criado a partir do engajamento social:

Digamos antes que devemos comparar a escolha moral com a construção de uma obra de arte... acaso se censurou já um artista que faz um quadro por não se inspirar em regras estabelecidas a priori? Já se disse alguma vez qual o quadro ele deve fazer? Sabemos bem que não há um quadro definido a fazer; sabemos que não há valores estéticos a priori, mas sim valores que se descobrem na coerência do quadro, nas relações que há entre a vontade de criação e o resultado. (...) O mesmo se passa no plano moral. O que há em comum entre arte e moral, é que, nos dois casos, temos criação e invenção²³⁸.

Voltemos no exemplo do aluno de Sartre que lhe pede uma opinião sobre como agir. Ao escolher ficar com a mãe, o jovem estabeleceu um valor a partir do sentimento: sentimento-valor-ato-instantâneo.

Esse valor estava na decisão subjetiva daquele jovem, algo criado por ele. Segundo Sartre as normas não estão escritas em lugar nenhum, nem na terra e nem no céu, sem Deus, é o homem quem cria os valores. Talvez para outro jovem o valor seria a pátria, portanto, ele escolheria servir seu país a ficar com a mãe.

Mostramos então que todo valor brota da subjetividade, pois, se o para-si é liberdade compreendida como autonomia de escolha, então o valor não poderia apresentar consistência objetiva. Então, concluímos que “o homem é o ser pelo qual os valores existem”²³⁹.

Sabemos então que valor e liberdade constituem uma diáde inseparável, mas, qual é o fundamento do valor?

²³⁷ SARTRE, Jean Paul. *As Moscas*. Lisboa: Ed. Presença, 1986134-135.

²³⁸ SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, (s/d), p. 282-283.

²³⁹ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p 722.

2.3.2 O fundamento do valor

O valor exige um fundamento, porém este é encontrado na livre ação do homem, e nesse sentido é injustificável, pois nada justifica este ou aquele valor. Essa tese sartreana é também lógica, ou seja, o fundamento do valor não poderia ser o ser-em-si, pois, se o fosse, desde que o homem agisse por valor, este comportamento seria de má-fé e então a liberdade seria um projeto inalcançável.

Todo esse esquema está no nível da contingência do mundo. Portanto, a liberdade é o fundamento do valor, sem ser fundamento, pois, como vimos, a liberdade é autonomia de escolha e não é fundamento do ser:

(...) a minha liberdade é o único fundamento dos valores e nada, absolutamente nada me autoriza este ou aquele valor, esta ou aquela escala de valores. Enquanto ser, pelo qual os valores existem, sou injustificável. Minha liberdade se angustia de ser fundamento sem fundamento dos valores²⁴⁰.

Encontramos nessa citação um breve resumo daquilo que falávamos sobre o fazer: nada fundamenta o fazer a não ser a liberdade. Não há indícios do que o homem deve fazer. dessa forma a pergunta kantiana: “o que devo fazer?” não possui uma resposta determinista baseada no mundo das coisas e nem uma resposta fundada numa razão universal. Vejamos o exemplo dado por Sartre:

Quando eu estava preso, conheci um homem impressionante, que era jesuíta. Ele tinha entrado na ordem da seguinte forma: havia passado por uma série de infortúnios bastante dolorosos; ainda criança, seu pai foi morto, deixando-o pobre. Ele foi recebido como bolsista em uma instituição religiosa onde constantemente lhe repetiam que ele tinha sido aceito por caridade; consequentemente, ele não recebeu muitas das distinções honoríficas com que as crianças são gratificadas; depois, por volta dos dezoito anos, teve um fracasso sentimental; enfim, aos vinte e dois anos – coisa pueril, mas que foi a gota d’água que fez o vaso transbordar – ele foi reprovado em sua preparação militar. Portanto, esse rapaz podia achar que tudo tinha dado errado para ele; era um sinal, mas um sinal de quê? Ele podia refugiar-se na amargura ou no desespero, mas avaliou, muito habilmente para seu próprio bem, que esse era o sinal de que ele não fora feito para os triunfos seculares, e que só os êxitos da religião, da santidade e da fé é que estavam ao seu alcance. Assim, viu nisso uma mensagem divina e ingressou nas ordens. Quem não vê que a decisão do sentido do sinal foi tomada exclusivamente por ele?²⁴¹.

Sartre coloca este exemplo mostrando que não existe uma moral geral, simplesmente porque os valores e as normas morais têm seu fundamento na liberdade do homem. Para os católicos o fazer do homem é determinado por sinais dados por Deus e pela

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 73.

²⁴¹ SARTRE, Jean Paul. O Existencialismo é um Humanismo. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 37.

moral prescrita por ele através de Moisés e Jesus Cristo. De todas as morais e sistemas que tentam conceituar o homem como objeto, o cristianismo é o sistema moral que mais polariza a idéia do bem e do mal. A grande questão é que para os cristãos o homem é livre, contudo, o cristianismo coloca essa liberdade para o mal e não para o bem, uma vez que o homem parece que é livre para o erro e não para a verdade. Dessa forma, o livre arbítrio revela um erro, pois, a idéia de bem e mal já estão objetivamente determinados.

O cristianismo, as ciências naturais, o materialismo marxista e a moral tradicional são sistemas que esmagam o ser humano. A seriedade do mundo para eles está no ato do homem de se colocar como objeto desse mundo; novamente estamos diante da má-fé:

De um ponto de vista negativo, a má-fé polariza a grande preocupação dessa doutrina. Sartre busca pensar o fato da subjetividade até os seus limites mais extremos, e para ele isso significa necessidade de excluir a categoria do objeto. Quando o homem se deixa determinar pelo objeto, ou por uma objetividade que se pretende autônomas, assume “l'esprit de sérieux”; parte-se, então, do mundo e se atribui mais realidade ao mundo que a si mesmo²⁴²

Atribuindo realidade ao mundo, o homem coloca o fundamento no próprio mundo e então deixa de ser livre. Todas as instituições sociais e religiosas são de origem determinista, o valor familiar condiciona todo um processo psicológico de um jovem, que, ao se acordar, a partir da psicanálise existencial, encontra-se com o projeto originário e então se liberta.

Uma das intenções do “O Existencialismo é um Humanismo” é libertar o homem dos condicionamentos, mostrando que Bem e Mal, verdade e erro devem ser invenções do homem. Inclusive na obra “Verdade e Existência”, Sartre diz que a condição de existência da verdade é a possibilidade de recusá-la, pois, não podemos nos esquecer da contingência e da liberdade que estão no centro da ontologia sartreana.

Dessa forma o homem precisa se libertar das coisas e de si mesmo:

A) Libertar das coisas: na peça teatral “As Moscas”, o personagem Orestes é libertado do passado, da tradição, da história e, também de Deus. Orestes percebe que é liberdade, ele não se define, pois, não possui uma essência definida. Dessa forma, todo homem deve se libertar das leis, sendo elas representação de mundo objetivo; o homem deve inventar seu próprio caminho: “todo homem que se refugia na desculpa de sua paixão, todo homem que inventa um determinismo é um homem de má-fé”²⁴³.

B) Libertar-se de si mesmo:

²⁴² BORNHEIM, Gerd a. *Sartre*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 125.

²⁴³ *Ibid.*, p. 126.

Estar preso às coisas é tentar um determinismo para o “Ser-Para-Si”, isto é, introduzir o em-si no mundo do para-si, como se coincidisse consigo mesmo, justificando dessa forma na condição de objetividade²⁴⁴.

Porém, a liberdade é um “buraco” no bojo do ser, na qual, não existe aproximação de si, mas uma fuga, disso decorre a angústia de não poder ser: “uma liberdade que se quer como liberdade é um ser-que-não-é-o-que-ele-é e que-é-o-que-ele-não-é que escolhe, como ideal de ser, o ser-o-que-ele-não-é e o não-ser-o-que-ele-é”,²⁴⁵.

Podemos dizer que o homem é um estranho para si mesmo, pois, nunca é aquilo que pensa ser. Somente na morte, diz Sartre, é que o homem poderá ser-para-os-outros um “Ser-Em-Si”.

Podemos concluir que o homem é responsável pelo seu destino. Dessa forma, ele é o criador da moral, dos valores.

Tudo isso é possível pela lógica da liberdade, que é um princípio e uma categoria moral: a liberdade é fundamento do valor e da moral porque é o único valor absoluto.

Os valores decorrentes da liberdade são apenas projeto em curso, isto é, algo transcendente, contingente, factualidade pura, ato sempre consumado que não se torna imutável. O bem e o mal que configuram o valor não são categorias metafísicas, mas dependem do horizonte de sentido da liberdade. O problema da recusa de valores universais é o fato de que a filosofia moral de Sartre não é vista como tal, é para muitos um sistema anti-moral, com pretensões de ser um sistema. Contudo, percebe-se que nosso objetivo é mostrar que a contra regra apresentada por Sartre é na verdade uma regra moral aplicável e coerente.

Para Sartre não existe um bem e mal absoluto, são relativos e dependem do concreto. Portanto, todo ato humano pretende transformar a realidade e a existência, dando sentido a tudo aquilo que é gratuito, sendo um valor.

2.3.3 Valor e Engajamento

Podemos analisar o engajamento de duas formas: a primeira forma diz respeito ao engajamento natural, isto é, já nascemos em meio aos outros, não podemos negar que estamos dentro de uma família, cidade, sociedade, etc; a segunda forma é o engajamento convencional que visa a liberdade de todos os concernidos.

²⁴⁴ Cf.: *Ibid.*, p. 126.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 126.

Neste sentido, estamos novamente diante do princípio supremo da liberdade que é a vontade de ser livre. A liberdade é o fundamento de todos os valores, sendo ela um valor supremo. Essa liberdade que fundamenta todos os valores se dá através das situações concretas. O homem quer a liberdade na medida em que reconhece o ato originário de criação de todos os valores; os fins desejados pelo homem não pode implicar uma liberdade abstrata, mas, uma liberdade que se manifesta de modo concreto.

Em todas as circunstâncias da vida particular, o homem busca a liberdade pela liberdade, mas essa liberdade particular depende da liberdade dos outros e a liberdade dos outros depende da nossa. Podemos então dizer que a liberdade deve ser recíproca, na qual, a objetivação do valor acontece na exata medida em que ocorre a reciprocidade:

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 fim se tomo igualmente a liberdade dos outros como fim²⁴⁶.

Até aqui percebemos que o valor criado pela liberdade existe em um lado concreto, ou seja, no engajamento, diante do outro, na qual, todos buscam e têm como valor a liberdade.

A relação intersubjetiva descrita no trecho acima, revela a reciprocidade. Essa reciprocidade coloca também o valor equitativo de todas as escolhas, isto é, cada escolha em particular possui um mesmo valor. A única forma de julgar uma escolha como valor é se ela foi motivada pela vontade de liberdade. Anteriormente vimos que a má-fé constitui um desvalor, portanto, o valor está na vontade de liberdade que constitui o ser como sujeito autêntico.

A vontade de liberdade também pode ser um princípio valorativo da ação nos atos de escolha de si: escolhendo meu valor, mesmo particular, ele possui validade universal, pois, através do engajamento ele é reciprocamente comprometido com o outro, da mesma forma o outro comigo.

Dessa forma, o reconhecimento da autenticidade da escolha, da liberdade e do valor dos outros são essenciais para a construção da liberdade; o critério para fazer o meu julgamento e a possibilidade de um juízo lógico e não valorativo só são possíveis em nome da vontade de liberdade. Para tanto, Sartre afirma que a razão kantiana é correta ao colocar a liberdade do outro como fim último:

²⁴⁶ SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, (s/d), p. 286-287.

Kant declara que liberdade se quer a si e a liberdade do outro, e traça um princípio que é contra-princípio do juízo do valor, não existe meio para julgar; os conteúdos são sempre concretos e imprevisíveis. O que conta é se a invenção é feita em nome da liberdade²⁴⁷.

A moral existencialista pretende mostrar que não existe ato livre fora dos relacionamentos humanos, o homem é obrigado a relacionar com os outros. Veremos no próximo capítulo que toda escolha é comprometida, através das minhas escolhas eu comprometo o outro e as escolhas do outro comprometem a mim. Esse relacionamento é definido também pela tensão produzida pelo reconhecimento da consciência da liberdade alheia. A ética da autenticidade tem seu fundamento no outro através do reconhecimento. Tal reconhecimento só é possível pelo princípio supremo da liberdade, buscando a plena liberdade para todos.

Nesse segundo capítulo mostramos que a moralidade só é possível através da liberdade. Refletimos que o existencialismo, a tentativa sartreana de fundar uma moral consistente com mora o método fenomenológico e com a condição ontológica do ser humano tiveram como consequência e conclusão a liberdade como único fundamento moral válido.

A liberdade é o princípio supremo, pois, a realidade humana é um fazer, ser se reduz a fazer, agindo o ser humano está sendo. Todo ato é autônomo, não existe um ser que condicione o ato. Sendo autônomo, o ato é uma intenção, na qual, a escolha livre é escolha do fim e o mundo se revela através desse ato. Porém, todo ato se dá por causa de um dado, contudo, esse dado possui seu sentido no próprio ser que escolhe e pode romper com ele. Neste caso a liberdade é comprometida, não é gratuita, mas só existe escolhendo-se, em via de fazer-se.

Chegamos a conclusão que a liberdade é autonomia de escolha, não é fundamento de seu ser. Essa escolha participa da contingência universal do homem e do mundo. Portanto, o projeto da liberdade é fundamental, sendo a liberdade o próprio homem, sendo esse projeto o início e o fim de todo valor e fundamento das relações com o outro.

Portanto, nessa segunda parte da nossa pesquisa, refletimos sobre a liberdade, agora, veremos no terceiro capítulo as consequências do princípio da liberdade, isto é, mostraremos que a responsabilidade e o engajamento são princípios morais e condição para a existência de normas morais. Dessa forma, a ética sartreana tem como fundamento e fim a liberdade, mas, esse princípio pressupõe outros indispensáveis para que possa concretizar o existencialismo humanista e o valor supremo da liberdade.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 289-291.

CAPÍTULO III

CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS DO PRINCÍPIO SUPREMO DA LIBERDADE

Podemos dizer que a consequência da análise fenomenológica do ser foi a tese da liberdade absoluta, fruto do ser que é para-si, consciência-de-si. Neste sentido, Sartre se encontra em um total paradoxo moral, pois, se o homem é livre, ele não pode determinar-se por nada, porque senão a liberdade não teria sentido.

Vimos no segundo capítulo que Sartre não desconsidera a importância da moral, porém, ele questiona a validade da moralidade que não corresponda com a liberdade, isto é, toda moral universal não leva em conta a dimensão da liberdade e da historicidade do “Ser-Para-Si”. Portanto, Sartre é impossibilitado de demonstrar filosoficamente a ciência do *ethos*. Neste sentido, consideramos o existencialismo como um humanismo que possui princípios e elementos que podem fundamentar a vida moral²⁴⁸.

Para tanto, se faz ainda necessário mostrar novamente a consistência da liberdade absoluta, pois, percebe-se que o debate entre deterministas e existencialistas sartrianos é muito forte e neste caso devemos mostrar que a liberdade está estruturada em uma ontologia e não pode ser negada.

No capítulo anterior foi feito uma apologia da liberdade, esta foi feita em face às teorias deterministas, sobretudo, o determinismo moral e psicológico.

Agora, consideramos para nossa reflexão “um dos episódios marcantes da cena intelectual francesa no século XX (que) foi o final da amizade entre Merleau-Ponty e Sartre”²⁴⁹. A nossa referência a Merleau-Ponty se dá pelo fato de que ele assim como Sartre utiliza o método fenomenológico e ambos concordam que a fenomenologia é uma ciência de essências, dessa forma, ela é diferente das outras ciências.

Mas, nesse período, os rumos que tomam o pensamento de cada um mostram uma diferença capital em relação ao método: enquanto para Merleau-Ponty a redução fenomenológica cria um espaço transcendental no qual “o mundo não é aquilo que penso, mas aquilo que eu vivo”, do que decorre que “o método eidético é de um

²⁴⁸ Essa pesquisa pode ser estruturada em duas partes: a primeira parte mostra como e porque as normas morais não possuem fundamento; a segunda parte consiste em estruturar os elementos da ética existencial.

²⁴⁹ SILVA, L. Donizetti da. *Ser-no-mundo, liberdade e negatividade: Sartre, Merleau-Ponty e o rochedo*. In: Temas de Ética e Epistemologia. Teresina: EDUFPI, 2011, p. 68.

positivismo fenomenológico que funda o possível no real”, Sartre afirma que “no plano fenomenológico, isto é, uma vez efetuada a redução parece-nos muito difícil distinguir por sua intencionalidade imagem e percepção, se for a mesma sua matéria”, pois a *hylé* da imaginação e da percepção é a mesma como, “uma vez feita a redução, distinguir o centauro que imagino da árvore em flor que percebo”²⁵⁰.

O método fenomenológico de Merleau-Ponty faz com que a liberdade absoluta defendida por Sartre em “O Ser e o Nada” seja absurda; neste sentido, Merleau-Ponty pretende mostrar que a liberdade absoluta é impossível.

Essa impossibilidade é derivada do método que considera o mundo como afirmação e não como negação. Em Sartre a negatividade é a configuração do “Ser-Para-Si”²⁵¹, neste sentido, “exige que nenhuma particularidade determine a consciência”²⁵². Portanto, o problema está na causalidade, pois, a liberdade sartriana não considera as causalidades anteriores à consciência, bem como os motivos que configuram um determinado ato, “não há nada que possa limitar a liberdade, senão aquilo que ela mesma determinou como limite por suas iniciativas, e o sujeito só tem o exterior que ele se dá”²⁵³.

Como já vimos a liberdade está para além da objetividade do mundo, dessa forma, a crítica de Merleau-Ponty parece ter sentido na medida em que a liberdade absoluta acarreta traços de idealidade, pela qual, não corresponde com a realidade concreta adquirida pela redução fenomenológica. Vejamos a síntese da crítica de Merleau-Ponty:

A crítica de Merleau-Ponty, no sentido de mostrar a impossibilidade prática da noção de liberdade absoluta sartriana, tem no horizonte a necessidade de historização ou de engajamento do ato livre. Tal engajamento, ou o termo sinônimo investimento no mundo, não pode prescindir da determinação – nesse caso política, econômica ou psíquica- , justamente aquelas que Sartre busca superar com a liberdade ontológica de O Ser e o Nada²⁵⁴.

O sujeito é livre na medida em que a liberdade é limitada. A crítica de Merleau Ponty tem como fundamento a ideia de que o julgamento de um ato livre se dá pelo seu contrário, isto é, somente através da possibilidade da não liberdade é que eu posso considerar em um determinado ato a liberdade. A grande crítica está na possível falta de engajamento da liberdade sartreana.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 70.

²⁵¹ Sartre afirma que o para-si necessita do mundo para existir e vice-versa: “De um modo geral, o para-si só pode surgir em combinação com a totalidade do em-si que ele encerra. O para-si retém em si e à sua volta o em-si, como aquilo que ele não é. Precisa do ser para não ser. (...) Essa ligação primeira do para-si à totalidade do em-si, como aquilo que ele não é, é o que chamamos de mundo. Estar no mundo é fazer-se ausentar do mundo”. (APUD, *Ibid.*, p. 69).

²⁵² *Ibid.*, p. 70.

²⁵³ APUD: Merleau-Ponty. *Ibid.*, p. 70

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 71.

Contudo, já refletimos inúmeras vezes, sobretudo, na análise da obra “O Existencialismo é um Humanismo” que não existe liberdade sem engajamento para Sartre. Da mesma forma, nosso autor não descarta os motivos, entretanto, esses só possuem existência a partir da escolha, na qual, a consciência subjetiva considera o motivo como tal: “Sartre reúne temporalmente o motivo, a ação e a finalidade, da seguinte maneira: o fim ou temporalização de meu futuro implica um motivo (ou móbil), ou seja, remete a meu passado, e o presente é surgimento do ato”²⁵⁵. Em uma linguagem ontológica, Sartre afirma que o passado é em-si, pois está fechado em um projeto já realizado; o presente é para-si que tem como estrutura o nada; e o futuro é “Ser-Para-Si-Em-Si” na medida em que busca o ser no presente sem perder a característica de ser “Ser-Para-Si”.

Assim, Merleau-Ponty engana-se ao postular que Sartre coloca estruturas gerais para o ser, não levando em conta as circunstâncias materiais do mundo. Porém, fazer ontologia é estruturar o ser de forma geral.

Com isso, a liberdade está em uma estrutura metafísica, na qual, o “Ser-Para-Si” definiu-se como negação, e é esta negatividade que faz com que existam os seres em suas significações. A liberdade não está fora do mundo, mas, ela só existe na medida em que a realidade objetiva se faz presente. É preciso que exista o mundo para que o para-si possa ser definido como tal, negando o mundo ele se determina.

Ao contrário de Merleau-Ponty, Sartre apresenta o mundo como representação do “Ser-Para-Si”, isto é, o mundo não possui valor por si mesmo, mas, pela negatividade que é própria da dimensão da temporalidade e da transcendência do para-si, somente assim o mundo se configura como tal. Dessa forma, a liberdade faz com que o homem seja responsável pelo mundo. Essa idéia implica uma teorização ética, ou seja, a liberdade tem como consequência o princípio ético da responsabilidade, na qual, o homem é responsável pela criação de sentido e verdade do mundo:

Uma vez que para Sartre o fim almejado é de inteira responsabilidade do indivíduo, além de ser ele também responsável pelo sentido do mundo, ele escolhe livremente escolher baixos salários. O caso da rocha a ser escalada se resolve de maneira parecida: ela não é jamais neutra, mas sempre se insere num contexto pelo qual o homem lhe aplica sentido, e esse sentido é por sua vez inserido num projeto também livremente elaborado pelo homem²⁵⁶.

A partir dessa estrutura do ser elaborado por Sartre podemos notar mais uma vez que ele não aceita que o objeto exista por si mesmo (determinismo), mas também, ao

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 72.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 86.

contrário da opinião de Merleau-Ponty, não aceita que a consciência determine o objeto (idealismo). Mas, é a liberdade do homem que coloca o ponto de origem do mundo. Para Merleau-Ponty o mundo é mais complexo e profundo do que Sartre imagina.

O ponto de destaque dessa consideração sobre a liberdade defendida por Sartre contra Merleau-Ponty é a tese da responsabilidade que será abordada nesse capítulo, como sendo uma das consequências do princípio da liberdade.

Ainda devemos refletir sobre um ponto importante da liberdade: o problema da permissividade. Essa dificuldade surge quando consideramos a idéia de que não existem valores e a liberdade é absoluta. Dessa forma, devemos admitir que qualquer sistema que possua pretensão à moralidade necessita considerar algumas interdições para que o bem aconteça (mesmo que o bem seja singular).

Contudo, a questão sartriana: “Se Deus existe, tudo é permitido?”²⁵⁷, coloca um problema para a moral existencialista. Esse problema tem sua gênese na tese da liberdade do homem e sua comprovação na possibilidade da escolha. Dessa maneira, os valores surgem no momento da escolha. Isso se dá graças à grande tese existencialista: a existência precede a essência. Com isso, só podemos considerar uma escolha concreta e um homem concreto; mas, se a ética tem uma exigência de normas universais que poderiam justificar as interdições, como podemos pensar uma ética a partir da conjectura existencialista?²⁵⁸

No entanto, já vimos que a liberdade possui algumas implicações lógicas, princípios que delimitam o pensar ético do homem.

Também, veremos nesse capítulo as consequências dessa liberdade no domínio do agir humano, isto é, as consequências da liberdade considerada como engajamento e historicidade. Essa idéia foi antes analisada por nós no ponto sobre a facticidade.

O homem que escolhe livremente está inserido no mundo e situado historicamente, além disso, não está sozinho, pois existem outras consciências que possuem a mesma estrutura: “O-Ser-Para-Si”: “Neste sentido, estar no mundo em presença de outros, significa para o homem comprometer-se em um mundo cujas significações não foram determinadas por ele”²⁵⁹.

²⁵⁷ Consideramos Deus como representação de todo sistema moral apriorístico e determinista.

²⁵⁸ A objeção corrente sobre a posição sartreana pode ser formulada do seguinte modo: levando-se em consideração que o ato é sempre livre, a ética fica inviabilizada, pois, não temos como determinar ou impor qualquer tipo de norma para o homem, já que em tese toda conduta é possível para o homem livre.

²⁵⁹ CARVALHO, José Maurício de (org.). *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 236.

A autenticidade tão falada nos dias atuais não acontece sem a presença do outro diante do para-si que somos. Na verdade, quando surge o outro, uma gama de relações são estabelecidas, pois o outro é aquele que nos faz ter consciência daquilo que somos: “O outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo”²⁶⁰. Por outro lado, o outro estabelece significados para o mundo antes mesmo da concretização da minha existência, neste caso, a liberdade acontece na medida em que escolho conscientemente estes significados, dando-lhes um valor subjetivo. Com isso, veremos que Sartre considera o outro como um bem e um mal necessário.

Nessas condições, a descoberta da minha intimidade desvenda-se, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos Intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros²⁶¹.

Portanto, seguindo a tradição moral²⁶² e essas reflexões feitas por Sartre, podemos afirmar que por existir o outro é que podemos pensar numa conduta moral e vislumbrar uma ética sartreana, mesmo não encontrando prescrições morais e códigos éticos em Sartre. Neste sentido, pensamos que a necessidade ética surge por causa da existência do outro, porém, a conduta ética para Sartre não advém apenas por causa do outro, mas é consequência da liberdade e da responsabilidade do indivíduo. Portanto, estamos no caminho certo ao considerarmos a existência da moral sartreana a partir da liberdade e de suas consequências. Se o homem não fosse livre não poderíamos pensar em moralidade, pois, ele agiria conforme à sua natureza, assim como fazem os animais que são determinados pelo instinto. Afirmamos então que a moralidade sartreana se dá de dentro para fora, ou seja, não existem imposições externas, é o próprio sujeito que escolhe a partir de sua existência no mundo, criando os valores a partir da interioridade: “a exigência moral não deve ser procurada num universo abstrato, pois ela só ganha sentido e foge do formalismo por sua inserção na história, o que implica a vivência de uma situação concreta e social passível de mudança”²⁶³.

Além desses pontos, já refletimos no capítulo anterior que: responsabilidade é a maneira de viver de forma autêntica; Deus não mais determina o ser do homem, é preciso que cada vivente busque expressar o que é; o homem é responsável por escolher e inventar seus

²⁶⁰ SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 16.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 16.

²⁶² Segundo a moral tradicional a ética só pode ser articulada intersubjetivamente, isto significa que o solipsismo impede qualquer fundamentação moral. A ética é pensada nas relações humanas.

²⁶³ CARVALHO, José Maurício de (org.). *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 223.

valores; o homem busca a liberdade pela liberdade, tendo como base a vontade de liberdade; a liberdade é buscada de forma engajada e coletiva; fazemos juízos morais consistentes sobre a má-fé.

Disso tudo decorre a possibilidade de uma moral sartreana na perspectiva da liberdade, ou seja, a partir da lógica estabelecida dentro do conceito de liberdade, bem como das suas consequências. Com isso, a questão da permissividade não pode ser aceita, pois, se analisarmos a teoria da liberdade sartreana, percebemos que ser livre não significa poder fazer tudo o que deseja, mas querer fazer tudo o que se pode; esse poder está alinhado com as características do humanismo sartreano, ou seja, toda liberdade é temporal e espacial, além disso, o princípio lógico da liberdade é condição para esse poder. Percebemos também que existe uma grande diferença entre desejar e realizar, assim como existe uma grande diferença entre liberdade de eleição e de obtenção, como vimos anteriormente, pois ser livre não consiste em poder o que se quer, mas em fazer o que se pode a partir de nossa autonomia de escolha. No plano moral o homem é pressionado pelas circunstâncias, é por essa pressão que ele não pode deixar de escolher uma moral, ele não pode não escolher, pois, o ser humano se faz, ele não está pronto.

Portanto, a responsabilidade, o outro e o engajamento/compromisso são princípios morais oriundos do princípio supremo da liberdade e nós vamos a seguir examiná-los brevemente. Iremos analisar agora.

3.1 Ética da Responsabilidade

A ética da responsabilidade foi pensada por Sartre não de maneira sistematizada, mas, ela é hoje uma das expressões mais relevantes da filosofia moral contemporânea, sobretudo a partir das obras de Hans Jonas e Karl Otto-Apel. Apel - assim como Sartre, afirma a importância da dimensão histórica do sujeito. Refletimos sobre isso anteriormente ao afirmar que a liberdade é histórica, engajada e factual. O princípio originário da ética se realiza através da responsabilidade do indivíduo, isto é, o ente livre é inteiramente responsável por si, pelo mundo e pelo outro.

Apel faz uma crítica a Kant, pois, para o filósofo do imperativo categórico, cada um verifica se a sua máxima pode ser elevada à lei universal e esse é um procedimento monológico porque o sujeito é a última instância da filosofia kantiana. Dessa forma, a ética kantiana não considera as circunstâncias e nem as consequências de uma escolha moral, nem

mesmo o outro enquanto tal participa da escolha da máximas morais. Conseqüentemente, a responsabilidade do indivíduo fica comprometida.

No seu artigo ainda não publicado em português “Die Situation des Menschem als ethisches Problem”, Apel afirma a necessidade de uma reconstrução hermenêutico-crítica da evolução cultural humana para fundamentar a responsabilidade do homem, isto é, a situação do homem no mundo é que faz com que seja possível desenvolver a moralidade:

A saber, minha caracterização da situação do homem como problema ético pressupõe já desde o início que nós homens devemos ser morais, isto é, devemos seguir certas normas fundamentais da moral. Se abstraísse consequentemente desta suposição, então se poderia partir também, no sentido de um biologismo ou darvinismo social, do fato de que a situação do homem colocou desde o início e até hoje, igual que a dos animais, só o problema da sobrevivência na “struggle for life” (luta pela vida)²⁶⁴.

O homem não é regido por leis naturais, suas ações não são determinadas por nada externo, mas a liberdade é a condição de possibilidade da ação moral.

Apel assim como Sartre coloca a responsabilidade como ideia central na construção de uma ética relevante para nossa época. A diferença é que Apel afirma uma ética universal e até mesmo transcendental como resultado de sua concepção de racionalidade, ou seja, o ser humano tem pretensões morais universais. Veremos que Sartre vê a situação humana como eminentemente ética, mas, essa continua sendo situacional, até porque não existe uma responsabilidade da responsabilidade.

Hans Jonas é também um dos primeiros a pontuar a responsabilidade como princípio ético fundamental e necessário para a manutenção da vida terrestre – não só da vida humana, mas de toda vida planetária – em tempos de destruição da natureza e de avanço incontrolável da tecnologia. Segundo ele toda lei moral só é válida se e somente se existir um apelo ou um sentimento não só de respeito (como em Kant), mas uma consciência que se configura como responsabilidade perante a totalidade da vida atual e das futuras gerações. Com isso, a relação entre o ser e o dever é franqueada, pois o bem e o dever estão vinculados ao ser, lembrando que essa fórmula significa que o ser busca o ser ao contrário do não-ser. Com isso a axiologia da moral se torna uma parte da ontologia. Sartre também não cessou de afirmar que a configuração do ser garante e interpela uma questão moral. A maior delas é a liberdade acompanhada da responsabilidade: “o ser que é responsável pelo seu ser”. Entretanto, veremos que para Sartre não existe uma responsabilidade natural, mas fundada na

²⁶⁴ APEL, Karl Otto. *Die Situation des Menschem als ethisches Problem*. Tradução do prof. Francisco Javier Herrero, p. 1.

especificidade ontológica do homem enquanto Para-si. Para Jonas o princípio vida revela dois tipos de responsabilidade: natural e contratual:

Natural: “A responsabilidade constituída pela natureza, ou a responsabilidade natural, no único exemplo apresentado até agora (e que é o único familiar) da responsabilidade parental, não depende de aprovação prévia, sendo irrevogável e não-rescindível, além de englobar a totalidade do objeto”²⁶⁵.

Contratual: “A responsabilidade “artificial”, instituída a partir da atribuição e aceitação de um encargo, por exemplo, a assunção de uma função (mas também aquela resultante de um acordo tácito ou da competência) é delimitada pela tarefa”²⁶⁶.

Notamos que a liberdade enquanto autonomia de escolha estabelece muito mais uma responsabilidade artificial. Podemos afirmar também que a responsabilidade natural se dá para Sartre como refletida, isso a partir da ideia que surge da reflexão sobre tudo aquilo que envolve e cerca o “Ser-Para-Si” que está no mundo de forma gratuita e contingente.

3.1.1 Responsabilidade do Para-Si

A responsabilidade do “Ser-Para-Si” se dá de forma radical, pois Sartre chama cada indivíduo à responsabilidade consequente, sendo livre, o homem é inteiramente responsável pelos seus atos. Não existe outro mundo, a não ser aquele que fazemos, vale lembrar, portanto, que somos também responsáveis pelo mundo, além da responsabilidade original pela nossa existência.

Lembramos também que não existe responsabilidade da responsabilidade, isto é, nenhum princípio pode determinar a responsabilidade do sujeito. Por exemplo, quando um indivíduo age ele é inteiramente responsável por aquele ato e não podemos dizer que houve irresponsabilidade só porque acreditamos em condições prévias de determinação.

Na concepção ontológica do para-si encontramos a liberdade como união das categorias ser e fazer, essa liberdade implica justamente em responsabilidade, essa idéia não está somente no plano ético, mas se inscreve na própria constituição do ser humano enquanto existência: “Embora as considerações que se seguem interessam sobretudo aos moralistas, cremos que não seria inútil, depois dessas descrições e argumentações, voltar à liberdade do

²⁶⁵ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2006, p. 170.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 170.

Para-si e tentar compreender o que representa para o destino humano o fato desta liberdade”²⁶⁷.

Na obra “O Ser e o Nada” Sartre apresenta a ideia de responsabilidade de modo dramático, pois fala sobre o peso de carregar nos ombros a responsabilidade pelo mundo e pela existência, uma vez que o mundo é um em-si fechado e sem sentido próprio e a existência humana é dilacerada pela liberdade:

A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. Tomamos a palavra “responsabilidade” em seu sentido corriqueiro de “consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto”²⁶⁸.

A principio podemos perguntar: o que o homem ganha sendo livre? A resposta dada pelo existencialismo afirma que a liberdade não como um privilégio humano, mas como um fardo difícil de carregar, no sentido de que somos responsáveis pelo aparecimento do mundo e por aquilo que somos ou pretendemos ser.

Aquilo que somos e pretendemos ser mostra que a situação adversa e insuportável é obra minha, como um pintor que fabrica sua obra de arte, “portanto, é insensato pensar em queixar-se, pois nada alheio determinou aquilo que sentimos, vivemos ou somos”²⁶⁹.

Porém, Sartre alerta que a responsabilidade é uma reivindicação lógica da liberdade, isto é, se somos livres não podemos negar a responsabilidade. Dessa maneira, a responsabilidade não pode ser resignação, o indivíduo não pode enxergar o mundo como alheio a ele, como se as situações fossem determinadas pelo exterior quando o faz esse indivíduo se revoltar e se deixa afetar, transformando a responsabilidade em resignação, ou seja, tornando-se um sujeito passivo, padecente das injustiças e as maldades do mundo.

“Ser-no-Mundo” não significa apenas fazer parte dele, mas, ser responsável por ele. Os sociólogos afirmam que a sociedade consiste em humanizar o mundo, com isso, o mundo passa a ser humano e estar à altura do homem, portanto, “as mais atrozes situações da guerra, as piores torturas, não criam um estado de coisas inumano; não há situação inumana”²⁷⁰. O caráter insuportável da condição humana e das situações históricas em que vivemos, bem como bem como a dificuldade em se assumir como responsável pelo mundo

²⁶⁷ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p 677.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 678.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 678.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 678.

faz com que o homem considere a de forma determinista ou guiada por uma realidade sobrenatural.

A situação humana é fruto da imagem de mundo escolhida pelo para-si:

(...) a situação é minha por ser a imagem de minha livre escolha de mim mesmo, e tudo quanto ela me apresenta é meu, nesse sentido de que me representa e me simboliza. Não sou eu quem determina o coeficiente de adversidade e até sua imprevisibilidade ao decidir por mim mesmo?²⁷¹.

Sartre cita o exemplo da guerra, nela, não existem vítimas inocentes, todos fazem parte dela, pois, ela foi escolhida e assim sendo, cada indivíduo em particular é inteiramente responsável por ela²⁷². Além disso, ao escolher a guerra, o soldado está escolhendo a ele mesmo, isto é, ele é a guerra que escolheu ser: “viver esta guerra é escolher-me através dela e escolhê-la através de minha escolha de mim mesmo”²⁷³, “(...) sou essa guerra que demarca e torna compreensível o período que a antecedeu”²⁷⁴.

Mostramos até agora que a responsabilidade é consequência lógica da liberdade, do ser que faz o mundo e a si mesmo. Essa escolha é absoluta, pois, escolhendo o mundo estamos escolhendo a nós mesmos. Todavia, Sartre coloca uma questão importante: muitos podem questionar a responsabilidade dizendo que não pediu para nascer. Entretanto, esse é um dado da facticidade, uma condição que surge do fato de que o ser é abandonado no mundo e a existência é gratuita:

Sou responsável por tudo, de fato, exceto por minha responsabilidade mesmo, pois não sou o fundamento de meu ser. Portanto tudo se passa como se eu estivesse coagido a ser responsável. Sou abandonado no mundo, não no sentido de que permanecesse desamparado e passivo em um universo hostil, tal como a tábua que flutua sobre a água, mas, ao contrário, no sentido de que me deparo subitamente sozinho e sem ajuda²⁷⁵.

O nascimento está relacionado com a contingência do mundo, não posso saber a causa do meu nascimento, pois, isso revela um problema metafísico resolvido pela tese do niilismo, isto é, pela falta de sentido e fundamento do mundo e da existência. Mas, não posso

²⁷¹ *Ibid.*, p. 678.

²⁷² Sartre considera que a responsabilidade pela guerra vai além da cumplicidade: “mas essa noção de cumplicidade não tem mais do que um sentido jurídico; só que, neste caso, tal sentido não se sustenta, pois de mim dependeu o fato de que esta guerra não viesse a existir para mim e por mim, e eu decidi que ela existisse”. Cf.: *Ibid.*, p. 679.

²⁷³ *Ibid.*, p. 679.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 680.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 680.

negar que sou responsável pelo meu nascimento, tenho que assumir minha presença no mundo de diversas maneiras: recusando a vida ou dando sentido a ela.

O sentimento daquele que assume a responsabilidade do para-si não é mais o remorso, a resignação ou a desculpa, mas a atitude de ter que escolher e ser responsável por essa escolha que o faz ser aquilo que não é e nunca será.

Vimos a responsabilidade ontológica do “Ser-Para-Si”, mas essa responsabilidade pode ser verdadeiramente ética?

Em “O Existencialismo é um Humanismo” vimos que o homem busca em si mesmo e nos outros a imagem do bem, embora esse bem não possa ter existência metafísica, ele faz com que o homem possa ser responsável por criar esse bem e buscá-lo em suas escolhas. Portanto, o homem é responsável pelos seus atos tendo como fim o bem. A partir desse ideal encontramos a angústia, essa é a prova de que a responsabilidade originária é também ética, ou seja, envolve o outro a partir não só da responsabilidade que temos pelo outro, mas também pela imagem do bem que somos capazes de construir.

3.1.2 Responsabilidade pelo mundo

O mundo na perspectiva sartreana não se limita apenas ao mundo natural (conjunto de coisas materiais), mas, ao mundo da vida, ou seja, ao sentido que o homem dá ao mundo. Nesse ponto queremos refletir sobre o mundo material e o mundo da vida. Considerando que o mundo material denominado por Sartre como conjunto de coisas e utensílios é utilizado pelo homem para que este possa atingir o ser, bem como, esse conjunto de coisas e utensílios possuem sentido na medida em que o homem existe e implica sentido a estes utensílios. O homem é responsável pelo mundo por três maneiras: 1) responsável pelo mundo da vida, ou seja, pelas relações entre as pessoas e pela criação de sentido; 2) responsável pelo mundo material, por utilizar as coisas e utensílios; 3) responsável pelo sentido do mundo material²⁷⁶. Na escolha absoluta essas três formas da responsabilidade são articuladas inseparavelmente.

As coisas do mundo são indiferentes, não possuem sentido e finalidade própria: “e a coisa, enquanto repousa, por sua vez, na quieta beatitude da indiferença e, contudo, indica para-além de si tarefas a cumprir que lhe anunciam o que ela tem-de-ser, é o instrumento ou

²⁷⁶ Podemos utilizar aqui outro sentido de responsabilidade: o dever de cuidar. Mais do que isso, dizemos que o homem pode até descuidar do mundo, destruindo-o, pois, o homem se vê diante do mundo e é totalmente responsável por ele, o mundo não tem dono.

utensílio”²⁷⁷. Pretendemos mostrar que o homem é responsável pelo mundo, mas o “Ser-Para-Si” não é fundamento do em-si, não foi o homem que criou o mundo – nem mesmo Deus – mas assim como a vida, o mundo é gratuito e contingente, neste sentido, somos responsáveis por ele apesar de não o termos criado.

O mundo é visto como obstáculo e utensílio para a realização do fim escolhido, neste sentido as coisas são vistas como um utensílio, um instrumento de trabalho, algo útil: “a coisa não é primeiramente coisa para ser utensílio depois, nem é primeiro utensílio para revelar-se em seguida como coisa: é coisa-utensílio”²⁷⁸.

A responsabilidade pelo mundo depende da responsabilidade do para-si, pois, o “Ser-Para-Si” enxerga o mundo como utensílio e como reflexo do ser que quer ser, sendo responsável pelo seu ser ele apenas projeta no mundo essa possibilidade. Com isso encontramos um problema ético atual: a consciência planetária. Esse problema é solucionado na medida em que o para-si não apenas percebe que o futuro do mundo é de responsabilidade dele, mas é importante salientar o projeto inicial e original do para-si. Essa argumentação é extraída da idéia sartreana sobre a identidade que existe entre o para-si e o mundo:

Ser no mundo não é escapar do mundo rumo a si mesmo, mas escapar do mundo rumo a um para-além do mundo que é o mundo futuro. O que o mundo me anuncia é unicamente “mundano”. Segue-se que, se a remissão ao infinito dos utensílios jamais remete a um para-si que sou, a totalidade dos utensílios é o correlato exato às minhas possibilidades. E, como eu sou minhas possibilidades, a ordem dos utensílios no mundo é a imagem projetada no Em-si de minhas possibilidades, ou seja, do que sou. Mas jamais posso decifrar esta imagem mundana: a ela me adapto na e pela ação; é necessário a cisão reflexiva para que eu possa ser objeto para mim mesmo²⁷⁹.

Dessa forma o mundo revela minhas possibilidades, o ser que escolhi ser é também essa revelação que faz com que exista um mundo:

(...) para a realidade humana, ser-no-mundo é perder-se radicalmente no mundo pela própria revelação que faz com que haja um mundo, é ser remetida sem tréguas, sem sequer a possibilidade de um “propósito de que”, de utensílio em utensílio, sem outro recurso além da revolução reflexiva”²⁸⁰.

A estrutura ontológica do “Ser-no-Mundo” é a negação, isto é, somente um ser que tem como ser a falta necessita das coisas do mundo (utensílios) para poder ser: “Assim,

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 264.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 265.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 265.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 265.

na medida em que o Para-si é sua própria falta como negação, correlativamente a seu ímpeto rumo a si mesmo, o ser lhe desvela sobre fundo de mundo como coisa utensílio”²⁸¹.

Assim, o homem é responsável pelo mundo que procura, mesmo negando-o – a consciência não coincide com o mundo – ele está presente em meio às coisas: “O para-si, portanto, é dupla evasão do mundo: escapa a seu próprio ser-no-meio-do-mundo como presença a um mundo do qual foge”²⁸².

Essa fuga é a transcendência, dimensão própria do “Ser-Para-Si”. Entretanto, Sartre alerta que o homem só pode transcender rumo ao ser que ele é, dessa forma, permanece como “Ser-no-Mundo”.

A utensilidade original discutida em “O Ser e o Nada” impulsiona um agir ético na medida em que o “Ser-no-Mundo” é responsável pelo mundo e isso lhe impõe uma preocupação sobre o que fazemos com as coisas do mundo. Mostramos que a responsabilidade mundana se dá conforme a evasão entre o para-si e o em-si, pela qual são correlatos.

3.1.3 Responsabilidade pelo Outro

Toda reflexão moral passa pelo problema da existência do outro. Nesse ponto não iremos refletir sobre a existência do outro – faremos isso no próximo tópico – mas, a partir da responsabilidade do para-si devemos ressaltar a responsabilidade pelo outro. Já vimos que a nossa existência se dá mediante ao outro: “para obter qualquer verdade sobre mim é necessário que eu passe pelo outro”²⁸³. O autoconhecimento do ser que sou ou pretendo ser passa pela consciência do outro como transcendência transcendida, mesmo porque essa relação é conflituosa e revela nossa identidade do “Ser-para-o-Outro”.

A responsabilidade original pelo outro acontece na medida em que o outro está diante de mim e me relaciono com ele. Sartre afirma que essa relação além de psicológica e biológica é também metafísica, desse modo, sou inteiramente responsável por tudo aquilo que faço com o outro que está no raio do meu olhar.

Dessa forma, toda escolha individual envolve o outro ou os outros, pois, toda escolha é feita diante do outro e afeta a existência do outro: “Assim, nossa responsabilidade é

²⁸¹ *Ibid.*, p. 266.

²⁸² *Ibid.*, p. 267.

²⁸³ SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 47.

muito maior do que poderíamos supor, pois ela envolve a humanidade como um todo”²⁸⁴. Além disso, já vimos que o homem escolhe sempre o bem e esse bem é coletivamente construído, sendo assim a responsabilidade pela construção do bem envolve novamente o outro. Devemos levar em conta que a busca pela liberdade – vontade de liberdade – se dá no engajamento social. Com isso, a idéia de não poder querer a minha liberdade sem pretender a liberdade do outro revela que somos responsáveis pela liberdade dos outros. Heidegger afirma que devemos cuidar do outro, para que este possa ter uma vida livre e autêntica; dessa forma, a ética do cuidado não significa dependência, mas fazer com que o outro conquiste a liberdade.

Tal realidade é fruto do *Dasein*, esse não é mera contemplação desinteressada, mas de forma originária é cuidado. As coisas do mundo e o outro não estão diante de mim como objetos a serem conhecidos e vistos, mas, como relação de construção de sentido, utilidade, de serviço, de cuidado.

O cuidado é uma síntese dos projetos e modos de ser do *Dasein*. Dessa maneira, Heidegger expõe uma forma diferente de se pensar o ser e a ética, modo este que foi retomado pela filosofia existencial. O cuidado é uma nova forma de pensar o ser e articular a eticidade: “O ser do *Dasein* é cuidado. Ele compreende em si facticidade (estar-lançado), existência (projeto) e decadência”²⁸⁵

Conseqüentemente, o homem não faz somente seu próprio destino, mas, ao escolher, está escolhendo e fazendo o destino dos outros:

Se sou operário e escolho aderir a um sindicato cristão em vez de ser comunista, se por esta adesão, eu quero indicar que a resignação é, no fundo, a solução que convém ao homem, e que o reino do homem não se dá nesta terra, eu não estou decidindo apenas meu caso particular; eu quero resignar-me por todos, conseqüentemente, minha escolha envolve a humanidade inteira. E se eu quero algo mais individual, casar-me, ter filhos, embora este casamento dependa unicamente de minha situação, ou de minha paixão, ou de um desejo, com isso eu estou envolvendo não apenas a mim mesmo, mas a toda a humanidade na prática da monogamia²⁸⁶.

Na base de toda escolha está a criação da imagem daquilo que escolho, essa imagem é universal e envolve todos os homens, pois cada um ao colocar-se como ser livre está colocando também o outro. É por essa razão que “perante a humanidade o indivíduo vê-

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 27.

²⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006, p. 71.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 28.

se coagido a realizar ações exemplares e a reconhecer a liberdade alheia como portadora das mesmas prerrogativas que atribui a si mesmo”²⁸⁷.

Portanto, por mais que nossas escolhas sejam subjetivas e possuam significados particulares, já que toda ação implica um meio e uma subjetividade, elas envolvem diretamente os outros, pois, usamos o mesmo ambiente e a partir desse encontro com o outro somos chamados à responsabilidade. Além de envolver o outro, nossas escolhas constroem ideias que partem da prerrogativa do bem e são exemplares, desse modo, a liberdade que é a finalidade primordial deve ser buscada coletivamente.

Diante dessa prerrogativa sobre o significado da Intersubjetividade que busca o bem de forma universal, encontramos em Levinas a ideia de “vulnerabilidade”. A sinceridade intelectual refere-se de forma fundamental à vulnerabilidade. Isso significa que a sinceridade humanística está em “descobrir-se sem defesa alguma, estar entregue”²⁸⁸. Dessa forma, compreendemos que a relação sincera com o outro deve ser entendida como impotência ou humildade do sofrer²⁸⁹ a partir do princípio anterior à causa que é a responsabilidade: “Sofrer pelo outro é ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele. Todo amor ou todo ódio do próximo, como atitude refletida, supõe esta vulnerabilidade prévia: misericórdia, gemido de entranhas”²⁹⁰.

As três formas de responsabilidade formuladas anteriormente derivam da maior responsabilidade de todas: a responsabilidade pelo ser. Partimos do pressuposto de que o homem deve agir. Porém, o homem age não porque existe um ser supremo que esteja lhe olhando, mas, pelo simples fato de que a ação é uma necessidade para o homem. Agir, escolher e fazer-se é a meta do para-si, porém, não existe indicação para qualquer caminho, nem mesmo um mandamento ou orientação de Deus. Com isso, o homem precisa fazer-se, mas não pode contar com nenhuma ajuda para isso. Dessa forma, o para-si é responsável por seu agir que envolve o mundo e o outro.

²⁸⁷ CARVALHO, José Maurício de (org.). *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 244.

²⁸⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993, p. 119.

²⁸⁹ Deve-se levar em consideração que para Levinas essa impotência do sofrer está aquém da passividade de suportar. Dessa forma, a vulnerabilidade é também vista como obsessão pelo outro sem ser representação, mas, presença real.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 120.

3.2 A identidade do Para-Outro

A responsabilidade coloca uma positividade entre o para-si e o outro. Todavia, essa posição articulada em “O Existencialismo é um Humanismo” não é a mesma que encontramos em “O Ser e o Nada”. Desse modo, iremos articular a identidade do para-outro em uma perspectiva moral, mas levando em conta o aspecto ontológico do para-outro. É de extrema importância mostrar essa articulação, pois não podemos ser ingênuos ao pensar a relação para-outro apenas positivamente.

Para Cranston não é fácil precisar a identidade do para-outro, pois, a obra “O Ser e o Nada” coloca de forma diferente do “O Existencialismo é um Humanismo” essa identidade. Esse problema está no fato de que Sartre a princípio estava dedicando sua pesquisa à ontologia, portanto, temos uma análise abstrata do ser e da liberdade. Suas obras posteriores, como por exemplo, “Os caminhos da liberdade” não agradam o próprio autor por analisar a liberdade de forma simplória:

A situação era demasiadamente simples. Não quero dizer que é simples ser corajoso e arriscar-se a própria vida; o que tenho em mente é que a opção era simples demais. As lealdades eram óbvias. Desde então as coisas ficaram muito mais complicadas, e mais românticas, na acepção literária do termo. Há muito mais intrigas e correntes cruzadas. Escrever uma novela cujo herói morre na resistência, dedicado à idéia da liberdade, seria fácil demais²⁹¹.

A ontologia do ser e a falta de uma moral universal fizeram com que o autor fosse um filósofo desengajado, que analisa o ser de forma neutra. Posteriormente, Sartre tentou mostrar em suas obras que o existencialismo é de fato um humanismo, no qual o valor da liberdade é difundido e deve ser buscado. Todavia, a situação da época exigia muito mais do que isso, era necessário um engajamento social e político, bem como, uma posição ideológica clara em relação aos campos de força em confronto. Dessa forma, Sartre inicia um movimento de aproximação com o marxismo que representava a vanguarda da luta social e política,²⁹²:

Sem ainda havê-la traçado claramente. Sartre tentou seguir essa linha de conduta. Em outubro de 1968, assumira a direção do boletim *Interluttes* que, ora mimeografado, ora impresso, circulava entre os comitês ativistas. Ele estivera muitas vezes com Alain Geismar e interessava-se profundamente por uma idéia que este lhe expusera no início de 1969: editar um jornal no qual as massas falariam ás

²⁹¹ APUD Sartre. CRANSTON, Maurice. *Sartre*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966, p. 106.

²⁹² Sartre chega a afirmar que o marxismo é a filosofia da época, ao escrever “A crítica da Razão Dialética”, Sartre faz com que o marxismo seja possível sem desconsiderar as doutrinas existencialistas. Nossa filósofo em estudo sempre aproximou-se do marxismo, pois, o existencialismo era abstrato demais.

massas, ou melhor, o povo, ali onde suas lutas o haviam parcialmente reconstituído, falaria às massas, para engajá-las nesse processo²⁹³.

A partir dessa exigência de engajamento efetivo e de aproximação com o marxismo alguns autores acreditam que haja “uma contradição profunda na teoria moral de Sartre”²⁹⁴. A teoria moral e consequentemente a idéia que ele tem sobre o outro seria contraditória nas duas obras. Assim, por exemplo, Cranston mostra que suas conclusões são diferentes, vejamos as conclusões morais que ele extraí de “O Ser e o Nada”:

De que nunca conseguiremos, em nossas relações com outras pessoas, o reconhecimento mútuo da liberdade da outra; b) de que o princípio kantiano de tratar outras pessoas como fins é inatingível; e c) de que a essência das relações entre os seres conscientes não é o *mitsein* (sentimento de estar junto, comunidade, mutualidade) mas, o conflito²⁹⁵.

Sem dúvida a identidade do para-outro apresentada em “O Ser e o Nada” é o conflito uma vez que a existência do outro é dada pelo olhar e por todas as implicações que este olhar impõe. Não podemos nos esquecer, porém, que essa definição é ontológica e não ética, isso significa que a eticidade implica outras coisas além da ontologia. Nessa obra o outro é apresentado como *em-si*. Essa apresentação se dá na medida em que consideramos a relação do para-si com o *em-si*: marcada pela nadificação e negação: “Aprendemos em primeiro lugar, que o para-si é nadificação e negação radical do *Em-si*; agora, constatamos que, pelo simples fato do concurso do outro e sem contradição alguma, é também totalmente *em-si*, presente no meio do *Em-si*”²⁹⁶

Porém, o para-si ao relacionar com o para-outro e tentar colocá-lo como objeto se depara com outra consciência que reivindica a liberdade: “Mas esse segundo aspecto do para si representa se lado de fora: por natureza, o para-si é o ser que não pode coincidir com seu “*Ser-Em-Si*”²⁹⁷.

Porém, segundo Cranston, o conflito não é a única forma de relação entre os homens apresentada em “O Ser e o Nada”:

Meu próprio parecer a respeito é que a teoria de relações humanas formulada em *L’Être et le Néant* é falsa. Nossas relações com outras pessoas, de fato, amiúde se revestem das formas descritas por Sartre – provavelmente mais amiúde do que nos damos conta, mas também assumem formas não abrangidas nas categorias admitidas

²⁹³ BEAUVOIR, Simone. *A cerimônia do Adeus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, p. 14

²⁹⁴ CRANSTON, Maurice. *Sartre*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966, p. 107.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 108.

²⁹⁶ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p 531.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 532.

pela sua teoria; e a experiência comum da humanidade prova a possibilidade dessas espécies de relações ditas impossíveis por Sartre, a saber: amizade, cooperação, afeição e outros gêneros de amor que não o desejo de a pessoa fazer-se amada. E deveras o próprio Sartre, no ponto mesmo onde se interrompe *Les Chemins de la Liberté*, retratou uma relação desse gênero, excluída por *L'Être et le Néant*²⁹⁸.

Sem dúvida reconhecemos todas essas relações, inclusive, a citação acima afirma que Sartre ao longo de suas obras posteriores conseguiu articular algumas relações positivas entre o para-si e o outro. Portanto, se faz necessário demonstrar o “Ser-Para-Outro”, isto é, a partir da análise da existência do outro frente ao para-si é possível desenvolver uma ética concreta, na qual, se possa reconhecer que o outro é possibilidade positiva e negativa da liberdade²⁹⁹. Essas relações têm origem negativa, pois surgem do conflito, porém esse conflito é superado quando pensamos na lógica da liberdade, pela qual temos a consciência que o conflito surge na medida em que todos buscam a realização de sua própria subjetividade como liberdade. Percebemos também que a objetivação do outro tende ao fracasso, pois, como já vimos, a busca pelo em-si é fracassada.

3.2.1 O problema da existência do outro³⁰⁰

Provar de certa forma a existência do outro não é uma tarefa fácil, pois são vários os obstáculos para que se possa colocar tal existência de forma correta. Em “O Ser e Nada”, Sartre expõe as diversas teorias sobre a posição do outro, que podem resumir-se em realismo, idealismo e solipsismo.

O problema do outro nunca ocupou os realistas. O realista toma tudo como dado, então, o outro possui existência real diante de mim e do mundo. O que é o outro? “O outro é uma substância pensante da mesma essência que eu, a qual não poderia dissipar-se em

²⁹⁸ CRANSTON, Maurice. *Sartre*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966, p. 113.

²⁹⁹ É bom lembrar que o outro é visto por Sartre também como obstáculo, pela qual, na luta pela sobrevivência todo ser humano encontra-se desconfiado: “toda aventura humana, pelo menos até agora, é uma luta desesperada contra a escassez”, “escreve ele. A escassez deixa os homens desconfiados, pois cada um teme que o outro traia o contrato social. As relações entre eles são intranquillas, mesmo quando não se acham em guerra. Ademais as estruturas que os homens impõem ao mundo a fim de fugirem à escassez muitas vezes recuam contra seus inventores e agravam suas dificuldades”. Cf.: CRANSTON, Maurice. *Sartre*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966, p. 122.

³⁰⁰ Até então Sartre havia estudado dois tipos de seres: O ser-em-si e o ser-para-si, contudo a realidade ontológica é muito mais que isso: “Descrevemos a realidade humana a partir das condutas negativas e do cogito. Seguindo esse fio condutor, descobrimos que a realidade humana é para-si. Será tudo que é? Sem sair de nossa atitude de descrição reflexiva, podemos encontrar modos de consciência que parecem indicar, mesmo conservando-se estritamente Para-si, um tipo de estrutura ontológica radicalmente diverso. Esta estrutura é minha; é de mim mesmo que cuido, e, no entanto, esse cuidado (cura) “para-mim” revela um ser que é meu sem ser-para-mim.

qualidades secundárias e qualidades primárias, e cujas estruturas essenciais encontro em mim mesmo”³⁰¹.

A questão aqui é analisar a forma com que o idealista e o realista veem a existência do outro. O realismo vê o outro como parte do real. O outro, portanto, é dado realmente, conheço o outro sem precisar vê-lo, permaneço na minha subjetividade, o outro nos é acessível somente no conhecimento que tenho dele, não preciso me relacionar com ele. Todavia, essa idéia impõe para Sartre um grande problema:

Na verdade, é preciso inverter os termos desta afirmação e reconhecer que, se o outro só nos é acessível pelo conhecimento que temos dele, e se tal conhecimento é apenas conjectural, então a existência do outro também é somente conjectural, e o papel da reflexão crítica consiste em determinar seu grau exato de probabilidade³⁰².

Com isso, o realista posiciona o mundo exterior, mas como vimos no trecho acima o conhecimento do outro é conjectural, ou seja, sem fundamento, pois, o outro não precisa ser fundamentado enquanto for dado como as coisas do mundo. Por isso o realista é forçado a voltar ao idealismo quando encara a existência do outro. Para o idealista o outro é visto como representação da humanidade ideal.

O outro me aparece e se manifesta de forma organizada, através da mímica, atos, conduta. Mas, essencialmente não conseguimos de imediato conhecer o outro.

Na perspectiva idealista o outro é visto como aquilo que constitui o meu conhecimento. Diante do idealismo temos de novo a solução realista que afirma a existência do outro, mas agora fundamentada pelo solipsismo. Frente a tal solução, Kant e a maioria dos pós-kantianos continuam afirmando a existência do outro, caímos em um realismo metafísico.

Dessa forma encontramos um círculo vicioso, assim abandonamos a posição realista do problema somente porque resultava no idealismo e nada ganhamos com isso, pois esta, ao contrário, na medida em que recusa a hipótese solipsista, resulta em um realismo dogmático e totalmente injustificável.

Para Sartre, a idéia de Deus seria uma solução possível para sairmos desse problema. Porém, Deus é o terceiro no idealismo, Deus ao mesmo tempo é e não é eu mesmo e o outro, posto que nos cria. No ato da criação Deus conhece suas criaturas, porém, a criatura reinvidica subjetividade que é também uma afirmação de objetividade.

³⁰¹ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p 289.

³⁰² *Ibid.*, p. 293.

Porém, sobre essa questão surge outro problema: Se Deus é eu e o outro, quem me garante então a minha existência própria? Se a criação deve ser contínua, permaneço eu sempre em suspenso entre uma existência distinta e uma fusão panteísta com o ser criador. Levando em conta a criação original, toda criatura está desprendida do criador, dessa forma, não devo minha existência ao ser criador. Então, há de se concluir que Deus tira a nossa interioridade, ele não é necessário nem suficiente como garantia da existência do outro. Portanto, nem Deus, nem o solipsismo.

Já de início Sartre coloca a sua posição: “A relação de objetividade é a relação fundamental entre o outro e mim, a existência do outro permanece sempre conjectural”³⁰³.

A consciência do para-si encontra-se através do outro não mais isolada, dessa forma, o Eu não é mais o centro do mundo, existem outras consciências que dividem a centralidade do mundo.

Neste sentido, quem é esse outro que possui estrutura semelhante à minha? Segundo Sartre, o outro é aquele que me olha. A partir do outro eu passo a ser, pois, “o ser que sou no para-si é irrefletido, fatual e livre. Com o aparecimento do outro o nexo entre minha consciência irrefletida e meu ego-sendo-visto não é um nexo de conhecimento, mas de ser. Eu sou, para além de todo conhecimento que posso ter, esse eu que o outro conhece”³⁰⁴.

O olhar do outro me faz ser para além de meu ser nesse mundo. No meio de um mundo que é, ao mesmo tempo, este mundo e para além deste mundo:

Esta mulher que vejo andando em minha direção, este homem que passa na rua, esse mendigo que ouço cantar de minha janela são objetos para mim, sem a menor dúvida. Assim, é verdade que ao menos uma das modalidades da presença do outro a mim é a objetividade³⁰⁵.

Portanto, a existência do outro e também a minha éposta pelo olhar. Constatamos que a existência do outro é experimentada com evidência no e pelo fato de minha objetividade. Contra a minha objetivação que se configura como alienação eu apreendo o outro como objeto.

A estrutura do para-outro revela a liberdade, dessa forma, não é incorreto dizer que o “Ser-Para-Outro” é uma consequência ética do princípio da liberdade. Desse modo não posso negar a existência do outro, pois o que seria de meu ser sem o outro? Percebe-se que em Sartre experimento a minha liberdade através da liberdade do outro e reconheço meu ser pelo

³⁰³ *Ibid.*, p. 315.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 327.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 126.

outro. Mesmo que essa relação seja conflituosa, o mundo é o conjunto das consciências, nenhuma consciência consegue ver o absoluto, a totalidade das consciências.

Por um lado exaltamos a existência do outro, pois a relação de dependência realça uma relação positiva entre as consciências. Por outro lado, o conflito que define o “Ser-Para-Outro” não pode ser suprimido, pois sempre encontraremos o próximo objeto e o próximo sujeito. O que resta a fazer é ontologicamente mostrar que a objetivação é absurda e que o caminho é um humanismo como postula Sartre.

3.2.2 O próximo sujeito e o próximo objeto

É no seio da relação intersubjetiva eu Sartre esclarece fenomenologicamente o surgimento do próximo. Através do olhar o outro se apresenta enquanto presença:

3.2.2.1 Próximo-sujeito

Diversas vezes refletimos sobre a idéia da não objetividade do “Ser-Para-Si”, pois é impossível eu ser objeto para mim mesmo. Neste sentido, a objetividade só é possível mediante o outro, é o ser para o qual sou objeto. O olhar do outro torna-me um ser-em-si pertencente ao mundo, esse sujeito não pode ser captado como objeto porque está fora do meu alcance e sem distância, quando me capto como objeto. A única forma de apreender minha objetividade é através do outro: apreendo meu ser objeto mediante o outro.

E, ao experimentar o olhar, ao experimentar-me como objetividade não-revelada, experimento diretamente e com meu ser a subjetividade impossível de apreender do próximo. Pelo olhar do próximo, experimento-me concretamente como sujeito livre e consciente que faz com que haja um mundo ao temporalizar-se até suas possibilidades. O próximo é esse eu mesmo do que nada me separa, absolutamente nada, exceto sua pura e total liberdade, quer dizer, essa indeterminação de si mesmo que só ele será por si e para si³⁰⁶.

Essa maneira que se apresenta o outro nos faz pensar eticamente contra o solipsismo, pois já dissemos que o outro não se dá através do conhecimento, nem mesmo pela projeção de meu eu, nem uma forma de unificação ou categoria. O próximo possui ser e está diante de mim como liberdade estranha que me determina.

³⁰⁶ SARTRE, Jean Paul. *L'Être et le néant: essai d'ontologie phenomenologique*. Paris: Gallimard, 1994, p. 315. (Tradução minha).

Essa primeira relação é originária e ontológica. Temos também uma relação secundária que brota da originária que é a união dos sujeitos que formam o nós. Porém, Sartre afirma que essa experiência é individual e não fundamenta o “Ser-Para-Outro”: “o nós é experimentado por uma consciência particular: não é necessário que todos os fregueses do bar sejam conscientes de ser nós para que eu me experimente enquanto comprometido com eles em um nós”³⁰⁷. É apenas uma generalização subjetiva:

Só devemos notar aqui que nunca cogitamos pôr em dúvida a experiência do nós. Limitamo-nos a mostrar que tal experiência não poderia ser o fundamento de nossa consciência do outro. Está claro, com efeito, que ela não poderia constituir uma estrutura ontológica da realidade-humana: demonstramos que a existência do Para-si no meio dos outros era, na origem, um fato metafísico e contingente³⁰⁸.

O nós-sujeito é marcado pela transcendência comunitária, essa experiência acontece quando os sujeitos possuem projetos e transcendências idênticas: “tenho então a experiência de uma transcendência comum e dirigida a um fim único, do qual não passo de uma particularização efêmera; insiro-me na grande corrente humana que, infatigavelmente, desde que existe um metrô, flui pelos corredores da estação “la Motte-Picquet-Grenelle”³⁰⁹.

A intuição do nós é totalmente psicológica e não ontológica, pois não temos uma unificação real dos para-sis, mas, somente a transcendência à um objeto em comum. Sartre chama esse objeto em comum de ritmo, pois, é o ritmo que faz com que aconteça o nós-sujeito:

Eis precisamente o motivo da experiência do nós-sujeito: trata-se, finalmente, de nosso ritmo. Mas, como se vê, tal só é possível se, previamente, pela aceitação de um fim em comum e de instrumentos comuns, eu constituo-me como transcendência indiferenciada, rechaçando meus fins pessoais para além dos fins coletivos presentemente perseguidos³¹⁰.

Dessa forma, o sujeito que visa e almeja o nós termina sempre na indiferença e no simples símbolo psicológico do nós-sujeito.

³⁰⁷ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p 513.

³⁰⁸ *Ibid.*, p 513.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 525.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 526.

3.2.2.1 Próximo-objeto

Através do olhar o outro que é olhado não tem outra alternativa a não ser reivindicar o seu ser objeto, pois, pelo olhar a transcendência do outro é transcendida e degradada, sendo fixado pelo outro e desse modo, desnudado de sua condição. Essa forma tem seu surgimento na reação, ou seja, o ser que era olhado como objeto reivindica a sua objetividade para tornar aquele que o olhou objeto.

Dessa forma, ele consegue resgatar seu “Ser-Para-Si”, para tanto, é necessário a morte das possibilidades do outro, pois essas dependem agora das possibilidades do para-si sujeito. O conflito está na tentativa de sobrevivência do para-si, isto é, da liberdade individual. Desse modo, aparentemente o sujeito só consegue ser livre quando o outro é objetivado:

Com efeito, a partir do momento em que o próximo se me aparece como objeto, sua subjetividade se converte numa simples propriedade do objeto considerado e se degrada e se define como “conjunto de propriedades objetivas que se me escapam”. O próximo-objeto “tem” uma subjetividade como esta caixa tem “um interior”. E, com ele, me recupero, pois não posso ser objeto para um objeto³¹¹.

A partir da idéia da reação podemos inferir que o próximo objeto e o próximo sujeito não são tão diferentes como pensamos que fossem, pois, o próximo-objeto não é, por princípio, um todo coextensivo à totalidade subjetiva, porque não está totalmente oculto, podendo ser indefinidamente explicitado em relação aos utensílios do mundo. Desse modo, existe uma dificuldade em determinar a subjetividade e a objetividade do “Ser-Para-Si”. A diferença está no nível do conhecimento, pois, o próximo-sujeito não pode ser conhecido como tal, pois, os objetos do mundo não remetem a sua subjetividade, se referem apenas à objetividade do mundo.

Assim, a presença do Próximo a mim como o constitui minha objetividade é experimentada como uma totalidade-sujeito; e, se me volto até essa presença para captá-la, apreendo de novo o Próximo totalidade: uma totalidade objeto coextensivo à totalidade do mundo. Esta apreensão se faz de uma só vez: chego ao próximo-objeto através do mundo inteiro³¹².

Já afirmamos que a existência do outro se dá através da fenomenologia do olhar, como consequência a relação entre as consciências é conflituosa: existe um conflito entre aquele que me vê e quer tornar-me objeto, mas, ao mesmo tempo, posso reagir e voltar a ser

³¹¹ SARTRE, Jean Paul. *L'Être et le néant: essai d'ontologie phenomenologique*. Paris: Gallimard, 1994, p. 328. (Tradução minha).

³¹² *Ibid.*, p. 333.

sujeito, tornando-o objeto. Dessa forma, minha consciência não consegue totalizar a realidade do próximo, mas, cada para-si possui uma instabilidade própria, ora estou em ruína, sendo objeto, ora ressurjo na totalidade da liberdade. Sartre afirma que a total objetividade só é possível para os mortos, ou seja, o morto é aquele que se tornou objeto perpétuo para mim.

Assim como no próximo-sujeito, o próximo-objeto também possui uma coletividade, um nós: “trata-se de uma vergonha comum e uma alienação comum”³¹³. A partir de um terceiro acontece a experimentação de serem objetos para os outros.

Com a aparição de um terceiro, aquele que era sujeito da ação se torna objeto, pelo fato de ter sua transcendência transcendida, julgada e consciente da realidade do ser:

A aparição do terceiro me “desengancha”; o homem franzino já não é mais “homem-a-ser-espancado” nem “homem-a-ser-humilhado; nada mais é do que existência pura, nada mais, sequer mesmo um “franzino”; ou, caso se torne assim novamente, o será pela interpretação do terceiro: irei saber pelo terceiro que era um homem franzino (“Você não tem vergonha de bater num fraco?”); a qualidade de ser franzino lhe será conferida aos meus olhos pelo terceiro; não mais fará parte de meu mundo, mas de um universo em que estou, juntamente com o homem franzino, para o terceiro³¹⁴.

Dessa forma, só posso enfrentar o outro na medida em que não existe um terceiro, isto é, esse outro que aparece destrói nossas possibilidades, através dele e não de nós nasce o conflito, a partir do seu olhar experimentamos e afirmamos nossa realidade determinada: nos enfrentamos.

Neste sentido, temos uma alienação radical, na qual, o para-si se vê comprometido diante do outro de forma totalizada, não mais apenas uma simples relação com o outro: “Neste sentido, o nós é uma busca experiência da condição humana como comprometida entre os Outros enquanto fato objetivamente constatado”³¹⁵.

Essa constatação transcende a realidade concreta pela qual o para-si experimentou sua humilhação coletiva, pois, temos uma alienação radical na medida em que o sujeito que se encontra como nós-objeto visa englobar seu pertencer como objeto à totalidade humana que se configura como objeto: “aquele que se experimenta constituindo um nós com os outros homens e sente-se envolto entre uma infinidade de existências estranhas está alienado radicalmente e sem recursos”³¹⁶.

³¹³ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p 514.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 517.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 519.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 519.

Essa experiência em comum acontece em certas situações próprias. Sartre cita o exemplo do trabalho em comum, na qual, o terceiro vê os trabalhadores em um projeto solidário tendo em vista a construção de um objeto manufaturado. Existe também a consciência de classe, nessa a coletividade é estruturada e seus membros se auto-dominam como miseráveis ou ricos.

Com isso, a relação conflituosa do “Ser-Para-Outro” que coloca o para-si como em-si só possui sentido externo, pelo outro, pois, “por natureza, o para-si é o ser que não pode coincidir com seu ser-Em-si”³¹⁷. Portanto, novamente afirmamos que o ser humano é pura liberdade. Dessa forma, não existem contradições entre as obras de Sartre sobre as relações humanas. Sartre apenas descreve a realidade humana como ela é: existem relações positivas e negativas, na qual, todos buscam e lutam pela liberdade. Ao expor o problema do outro, Sartre também coloca um humanismo e uma ética na medida em que o outro possui ser. Desse modo, o solipsismo não possui sentido, pois, essencialmente nos relacionamos com os outros e não nos sentimos estar no centro do universo como sendo o último sujeito.

Sendo assim, estamos sempre comprometendo os outros, esse comprometimento se dá pelo engajamento, somos engajados socialmente.

3.3 Moralidade e Engajamento

A ética da responsabilidade trouxe a novidade da responsabilização histórica, ou seja, o homem deve ser responsável por si, pelo mundo e pelo outro em um determinado fato histórico. Dessa forma não podemos nos escapar do engajamento, pois, como já refletimos antes, já nascemos engajados em um mundo pelo qual não escolhemos, mas afirmamos seu real significado subjetivo, essa forma de engajamento é sublinhada pelo “Ser-Para-Outro”, pertencemos e estamos engajados em uma comunidade humana. O engajamento social e político se dão na medida em que os homens buscam o bem de forma coletiva. Dessa forma, veremos a originalidade e a estrutura do engajamento/compromisso, bem como mostrar que as normas morais surgem a partir da ação e do engajamento.

Marcelo Fabri, em sua obra “Fenomenologia e cultura”, mostra a ciência do ethos a partir do fenômeno cultural em Husserl e Levinas. Essa idéia brota de certa forma do existencialismo de Sartre, embora nosso autor em estudo não utilize o termo cultura para designar a sociabilidade da raça humana. De certo, todo processo simbólico é denominado

³¹⁷ *Ibid.*, p. 532.

cultura, ou seja, os seres humanos estão engajados em um mundo simbólico, esse engajamento se dá pelo engajamento social, dessa forma, a simbologia do mundo é realizada de forma coletiva:

Para Husserl, os seres humanos estão ligados entre si sob a forma da socialidade ou “acomunamento” (*Vergemeinschaftung*). Eles agem conferindo um sentido espiritual ao mundo que os circunda. De algum modo, aquilo que foi criado culturalmente pode desligar-se de seu próprio criador, pois a cultura se manifesta na realidade física e corporal de uma existência histórica³¹⁸.

Portanto, negar o engajamento ou a cultura³¹⁹ é negar a si próprio. A cultura é o principal exemplo para mostrar a certeza do engajamento, pois, o processo cultural é produto do engajamento primeiro e condição de viver no mundo para o sujeito que se engaja ao existir.

O nosso primeiro argumento para mostrar a originalidade do sujeito engajado é a cultura.

O segundo argumento parte da denominação do ser do homem feito por Heidegger: “Ser-no-Mundo”³²⁰. O *Dasein* está no mundo, engajado nele. A metafísica moderna que ainda não havia desenvolvido o conceito de “Ser-no-Mundo” é caracterizada pela distinção entre sujeito e objeto. De um lado temos a escola empirista representando a determinação do objeto sobre o sujeito, do outro lado, o racionalismo afirma que o sujeito é determinante. Porém, o *Dasein* não é um *eu* isolado, ao qual está fora do mundo: “as suas possibilidades de ser são possibilidades intramundanas, a partir das quais ele deve compreender-se deste ou daquele modo. Trata-se de possibilidades fáticas, já dadas, como o

³¹⁸ FABRI, Marcelo. *Fenomenologia e Cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007, p. 35.

³¹⁹ Definição de Cultura por Husserl: “Por cultura não entendemos outra coisa que o conjunto das ações e operações postas em ato por homens unidos na sua contínua atividade. Tais operações existem e perduram espiritualmente na unidade da consciência da comunidade e da sua tradição mantida sempre viva”. (Cf.: Apud Husserl. FABRI, Marcelo. *Fenomenologia e Cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007, p. 35.

³²⁰ Heidegger em *Ser e Tempo* que o ser-no-mundo é constituição fundamental da presença. O fenômeno do ser-no-mundo é de unidade. “Ao se examinar esse achado, mantendo-se previamente a totalidade do fenômeno, pode-se ressaltar o seguinte: 1. O “em-um-mundo; com relação a este momento, impõe-se a tarefa de indagar sobre a estrutura ontológica de “mundo” e determinar a idéia de mundanidade como tal. 2. O ente que sempre é, segundo o modo de ser-no-mundo. Investiga-se aqui o que indagamos com a interrogação “quem?” Numa demonstração fenomenal devemos determinar quem é e está no modo da cotidianidade mediana da presença. 3. O ser-em como tal; deve-se expor a constituição ontológica do próprio em. Todo destaque de um destes momentos constitutivos significa destacar também os demais, isto é significa ver, cada vez, todo o fenômeno. O ser-no-mundo é, sem dúvida, uma constituição necessária e a priori da presença, mas de forma nenhuma suficiente para determinar por completo o seu ser. Antes das análises temáticas particulares destes três fenômenos, devemos buscar uma caracterização orientadora do momento constitutivo por último mencionado”. C.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006, p. 99.

seu próprio existir, com as quais ele tem de se haver de um ou de outro modo”³²¹. Dessa forma, a ética não pode desconsiderar o mundo, inclusive o “mundo da vida”.

Essa expressão foi salientada por Karl Otto Apel. Aqui encontramos um elemento que é importante para o desenvolvimento do terceiro argumento: a linguagem. De certo a linguagem pressupõe um mundo, na qual, estão inseridos os outros e todo um sistema pragmático de sentido. Desse modo, Apel fala da necessidade de encontrar um jogo lingüístico transcendental. Condições de possibilidade da pragmática empírica; o jogo lingüístico é possível através da pragmática universal: não existe língua sem comunidade. A linguagem supõe comunidade, onde ninguém tem predomínio sobre os outros. Toda língua supõe sujeito falante e todo falante supõe um ouvinte. Portanto, é possível negar o engajamento?

Em Sartre encontramos o argumento decisivo a partir da sua obra “Verdade e Existência”: a historicidade do engajamento, pois, além do “Ser-Para-Si” ser engajado, esse engajamento é histórico. Nossa filósofo parte do princípio já estabelecido no segundo capítulo: a liberdade como projeto se realiza a partir do momento em que o homem tem consciência da descoberta de si como “Ser-no-Mundo”, da escolha do para-si e na escolha do outro. A liberdade é concreta, pois, depende de um mundo concreto para se realizar. Com isso, o homem encontra-se engajado, comprometido com o outro e com o mundo na busca de sua própria realização, todavia, como o homem é uma paixão inútil, suas escolhas são sempre fatuais e contingentes. A contingência universal faz com que o homem busque sentido para a sua ação, bem como, um valor e uma moral.

A responsabilidade e a dignidade humana estão no humanismo sartreano que consiste em afirmar a total liberdade do homem, essa liberdade significa abandono, solidão, ou seja, não existe Deus, nem bens absolutos ou valores universais e transcendentais que possam determinar e dar sentido à existência humana.

A liberdade apresentada acima parece ir contra a defesa do engajamento, pois, o sujeito singular é o deliberador de todas as coisas. Porém, Sartre não nega o engajamento, pois, como dissemos a pouco, o mundo e o outro juntamente com a estrutura do para-si são condições para a busca – mesmo que fracassada – do ser. Além disso, Sartre coloca um sentido real para a história e o engajamento: são contingentes e não devem determinar o para-si.

³²¹ LEITE, Isabela Victor. *Heidegger e a ética da responsabilidade: uma leitura possível*. Dissertação de mestrado apresentada no departamento de filosofia da FAJE, p. 64.

A conduta existencialista perante os problemas sociais e políticos não é a indiferença, pois, a afirmação *a existência precede a essência* revela que o homem é senhor de si e deve lutar por sua liberdade. Portanto, o problema colocado por Sartre para o engajamento histórico é, com efeito, a dificuldade em conceber um sentido para a história, pois, nesse caso a história seria um *em-si* que determinaria o *para-si*: “Se a história tivesse algum sentido, a liberdade humana seria substituída pela simples leitura dos fatos que, estes sim, desenvolver-se-iam com toda soberania”³²². Essa idéia segue um conceito muito caro para os existencialistas: a *imprevisibilidade*, pois, se tudo é contingente e relativo, então, não podemos prevê os acontecimentos dos fatos. Inclusive, em “Verdade e Existência”, Sartre afirma que as teorias científicas estão sempre mudando por causa desse princípio.

O rumo das escolhas humanas são imprevisíveis e indeterminadas. Com isso, as escolhas são sempre livres e não podemos prever as consequências delas: “Ou seja, eu estou entregue ao domínio das possibilidades; mas não se trata de contar com as possibilidades senão na estrita medida em que nossa ação comporta o conjunto desses possíveis”³²³. Percebe-se que a possibilidade é revelação da contingência e só possui sentido e existência na mesma situação da liberdade, isto é, na ação e no engajamento. As possibilidades devem estar no raio da minha ação: “a partir do momento em que as possibilidades que considero não estão rigorosamente engajadas por minha ação, devo desinteressar-me delas, pois, Deus algum, desígnio nenhum poderá adaptar o mundo e seus possíveis à minha vontade”³²⁴. Toda escolha livre está dentro de um mundo que possui significado humano, neste sentido, ao escolher, o homem escolhe dentro de uma realidade mundana os possíveis que realizará por meio de uma ação singular:

Mas, se você vai buscar conselho junto a um padre, por exemplo, você escolheu esse padre e, no fundo, já sabia, mais ou menos, o que ele iria lhe aconselhar. Significa dizer que escolher o conselheiro também implica em um engajamento pessoal. A prova esta em que, se você é cristão dirá: “Consulte um padre”. No entanto, há padres colaboracionistas, padres atentistas, padres resistentes. Qual escolher? E se o jovem escolhe um padre resistente, ou um colaboracionista, na verdade ele já decidiu o tipo de conselho que receberá. Assim, ao vir me procurar, ele já sabia a resposta que eu lhe daria, e eu não tinha outra resposta a dar senão essa: você é livre, escolha, ou seja, invente³²⁵.

³²² BORNHEIM, Gerd A. *Sartre*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 225.

³²³ SARTRE, Jean Paul. O Existencialismo é um Humanismo. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 39.

³²⁴ *Ibid.*, p. 39.

³²⁵ *Ibid.*, p. 37-38.

Dessa forma encontramos uma liberdade que se configura como imprevisibilidade na qual, “tudo é possível”, bem como essa escolha possível se encontra no horizonte da ação e do engajamento, isto é, o homem só pode escolher engajando-se.

Porém, o engajamento a partir de sua dimensão histórica está relacionado com a dupla estrutura do “Ser-Para-Si”: absoluto e relativo. A existência humana é constituída por essa totalidade, essa é a verdade do “Ser-Para-Si” e também a finalidade de toda existência humana; ou seja, o homem busca uma transcendência, mas possui uma contingência radical e é o ser de possibilidades que se realiza somente escolhendo a si e o outro. Dessa forma o engajamento é autêntico quando é um fazer-se continuamente, pela qual, o homem busca permanentemente a sua totalidade, bem como a sua absurdade.

Portanto, não existe um engajamento histórico que determine o presente do para-si. É preciso que o sujeito que se faz histórico para construir sua própria história em um mundo já construído possa atribuir sentido a esse mundo ou negar qualquer sentido já realizado, pois tudo o que é anterior ao homem não existe.

É importante salientar também que o engajamento não está na determinação do processo histórico que objetiva o homem, mas é uma verdade que se conhece pelo *cogito*, assim como acontece com a liberdade, a autenticidade e a historicidade.

Toda essa reflexão nos levou a uma fenomenologia do engajamento, na qual, vimos que não existe liberdade sem engajamento. A relação entre moralidade e engajamento é imprescindível para Sartre. Porém, diferentemente dos autores paradigmáticos da ética, Sartre afirma que não existe moralidade sem engajamento e ação, isto é, todo conjunto de normas morais dependem da situação histórica e do engajamento entre os homens e da relação homem-mundo. Toda moral é acionista, não existem normas abstratas e estáticas. A reflexão sobre o engajamento é de extrema importância, pois Sartre em “O Existencialismo é um Humanismo” tinha a pretensão de traçar linhas diretrizes de uma moral do engajamento. Mas, pelos motivos já apontados por nós, essa intenção não foi concretizada.

A moral do engajamento nasce do princípio da liberdade, pois, em “O Existencialismo é um Humanismo”, Sartre afirma que a realidade humana possui um valor na medida em que ela é liberdade. A liberdade é condição, fundamento e finalidade de toda moralidade. Dessa forma, a moralidade é um movimento humano contínuo de inventar-se: o valor moral nasce da escolha individual, pois o centro não são as normas, mas o indivíduo.

Esse valor moral corresponde ao mesmo tempo à escolha do mundo, de si e do outro. A causalidade dessa afirmação está no fato de que a estrutura da liberdade e do

engajamento traz implicações ao conceito de liberdade. A liberdade é fundamento sem fundamento de todos os valores e está presente em meio ao mundo.

A moral sartreana é absolutamente situacionista, ou seja, ato instantâneo, sem nenhum precedente. Todo ato instantâneo está no presente em vista de um futuro, todavia, essa perseguição de fins sempre foge das nossas mãos, é preciso um enorme esforço para reter o ser no qual perseguimos.

Desse modo a moral do engajamento se define como indefinido, inacabado, incondicionado, autônomo, obrigado a concernir ao outro, injustificável e relativo. Com essa definição o homem encontra a sua dignidade podendo ser senhor da história e do mundo, condicionado apenas pelo projeto da liberdade: **Vontade de ser livre**³²⁶.

Para tanto, é importante considerarmos a interpretação de Jolivet sobre a moral engajada e acionista. Segundo esse intérprete a moral sartreana do engajamento está contaminada pelo formalismo kantiano, mesmo que o existencialismo moral seja contra toda forma de formalismo, legalismo. Contudo, o formalismo existencial parte da lógica da liberdade, não de uma ética transcendental de tipo kantiano.

Jolivet parte da idéia exaltada por nós da Vontade de Liberdade. Segundo ele esse conceito está analogicamente dentro do espírito da moral kantiana da intenção e da interioridade³²⁷. Desse modo, o engajamento sartreano torna-se problemático³²⁸, pois, a moral do engajamento consiste na escolha absurda de si mesmo e da nadificação das possibilidades intersubjetivas que são regidas por leis comuns. Neste caso, o dado fundamental não é o engajamento, mas, sobretudo, a liberdade de todos os homens, pois esse é o ponto fundamental. Essa idéia acaba neutralizando o engajamento ao exaltar a escolha moral a partir do critério de julgamento da sua autenticidade.

Contudo, é preciso adentrar-nos no espírito da filosofia sartreana, pois, o existencialismo tem como última palavra a liberdade. Neste sentido, todo engajamento só

³²⁶ Grifo nosso.

³²⁷ JOLIVET, Regis. *Sartre ou a teologia do absurdo*. São Paulo: Editora Herder, 1968, p. 86.

³²⁸ O existencialismo foi e continua sendo alvo de críticas pela falta de uma teoria intersubjetiva que possibilitesse o engajamento social e político, dessa maneira, superando toda forma de subjetividade e quietismo. Sobre isso vale observar o artigo de Luciano Donizetti, na qual explora a diferença existente entre a filosofia de Sartre e Merleau Ponty: “As decorrências dessas diferenças são exploradas, com muita propriedade, por Marilena Chauí, ao afirmar que “Com Sartre e Merleau Ponty, duas concepções da filosofia e da política estão em choque”; porém, francamente a favor de Merleau Ponty, assevera que não se trata, conforme quer Sartre, da oposição entre uma filosofia sonhadora-solonenta ante uma filosofia como vigília engajada e sem álibis. É certo que a autora se refere às cartas trocadas entre os filósofos que antecedem o fim do diálogo entre eles; mas também ali o problema as diferenças em relação à concepção de mundo, analisada nesse texto, continuam, pois segundo ela, a oposição se daria entre “a concepção da filosofia como consciência clandestina que manobra as posições e opiniões políticas” (Sartre) “e aquela que percebe a consciência mergulhada no mundo, fazendo-se na relação com ele e, portanto, não dispondo da chave da história e da política.

possui autenticidade na medida em que não prejudica a liberdade, mas faz com que ela seja preservada e garantida.

Dessa forma mostramos que o homem é engajado e que toda norma moral depende desse engajamento, pois, o homem sendo livre e construtor de seu ser não segue nenhuma moral abstrata e universal, mas, as normas são construídas a partir da ação e do engajamento e devem buscar a liberdade, desse modo liberdade, engajamento, moralidade e ação se complementam entre si. Então, pode-se considerar a moralidade do existencialismo:

Assim, parece-me, respondemos a algumas críticas relacionadas ao existencialismo. Vocês vêem que ele não pode ser considerado uma filosofia do quietismo, uma vez que define o homem pela ação, tampouco pode ser considerado uma descrição pessimista do homem: não há doutrina mais otimista, pois ela coloca o destino do homem nele mesmo; também não pode ser considerado uma tentativa de desencorajar o homem de agir, já que afirma que não existe esperança senão em sua ação, e a única coisa que permite ao homem viver é o ato. Consequentemente, sobre esse plano, nós temos é que realizar uma moral da ação e do engajamento³²⁹.

No trecho³³⁰ acima Sartre sintetiza todo o que foi dito até agora a respeito da filosofia existencial como sendo uma moral da ação e do engajamento, tentando demonstrar que não existe moralidade sem essas duas fórmulas.

Analisamos o engajamento originário e moral, resta-nos refletir sobre o engajamento com o outro e o engajamento social.

³²⁹ SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 45-46.

³³⁰ Em outros trechos do EH Sartre reafirma o engajamento falando sobre a história e escolha humana, bem como, sobre a ação: “Eu não sei o que será da revolução russa; posso admirá-la e tê-la como exemplo na medida em que hoje ela me prova que o proletariado exerce um papel na Rússia como não exerce em nenhuma outra nação. Mas eu não posso afirmar que ela conduzirá necessariamente a um triunfo do proletariado; devo me limitar àquilo que vejo; não posso ter por certo que camaradas de luta continuarão meu trabalho depois de minha morte para levá-lo à sua máxima perfeição, dado que esses homens são livres e amanhã eles decidirão livremente o que será o homem; amanhã, após minha morte, os homens podem decidir estabelecer o fascínio, e os demais podem ser frouxos e desamparados demais a ponto de deixar que assim façam; nesse momento, o fascínio será a verdade humana e, azar o nosso. Na realidade, as coisas serão exatamente como o homem decidir que elas sejam. Agora, isso significa que devo abandonar-me ao quietismo? Não! Antes de tudo, devo engajar-me, e depois agir de acordo com a antiga fórmula “Não é preciso esperar para começar”. Isto não quer dizer que eu deva pertencer a um partido, mas que não devo alimentar ilusões e sim fazer o que eu puder. Por exemplo, se me perguntar: “A coletivização enquanto tal, ela acontecerá?” Não tenho como saber; sei apenas que eu mesmo farei tudo o que tiver ao meu alcance para fazê-la acontecer; fora isso, não posso contar com nada. O quietismo é a atitude daqueles que dizem: “Os outros podem fazer aquilo que eu não posso”. A doutrina que lhes apresento é exatamente o contrário do quietismo, pois ela afirma: “só existe realidade na ação”. Cf.: SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 41-42.

3.3.1 Engajamento e Compromisso com o outro

A fenomenologia do olhar traz para nós uma compreensão conflituosa entre o para-si e o outro. Porém, essa relação é também de reciprocidade: as consciências têm noção da liberdade, de que são responsáveis pelos seus projetos. Dessa forma, todas as consciências são obrigadas a desvelar a verdade de si e do mundo. Esse desvelamento é feito de forma recíproca, pois, é sendo uma para a outra que o desvelamento acontece. Com isso temos um compromisso originário, pelo qual, cada indivíduo é comprometido com o outro na medida em que, para obter a verdade sobre si mesmo e o mundo, depende da realidade do outro.

Portanto, o primeiro significado do compromisso entre homens livres é a necessidade que tenho do outro para poder ser e representar o mundo.

O outro significado está na linha da responsabilidade. Toda escolha é responsável e comprometida. Estabelecendo o significado dessas relações de comprometimento, Sartre consegue abrir espaço para a vida social.

A princípio devemos salientar que o compromisso aqui expressado não significa sentimento a alguém ou verificação de algo que se fez, mas significa uma ordem de vida abraçada pelo projeto humano.

O compromisso é inerente a liberdade do homem, pois toda escolha é comprometida. Como dissemos a responsabilidade possui a mesma característica do compromisso: “nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda humanidade”³³¹.

Toda escolha compromete não só o outro, mas também o próprio sujeito que escolhe. Sartre chama de *compromisso existencial*, esse compromisso refere-se à escolha originária, na qual o homem está sempre se fazendo e isso é um compromisso consigo mesmo, pois compromete a existência de si.

Novamente, nossa reflexão deve-se direcionar para a angústia, pois agora, além da responsabilidade e da liberdade, temos o compromisso absoluto do para-si. As escolhas humanas são sempre comprometedoras. Neste sentido, toda escolha é angustiante, pois, somos totalmente responsáveis por ela. Da mesma forma que acontece com a responsabilidade, a humanidade revela um compromisso ainda maior, não existe uma escolha que não seja comprometida com toda humanidade, porque todo projeto por mais que seja individual possui um valor universal e por causa do engajamento interfere diretamente no

³³¹ SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Lisboa: Editora Presença, (s/d).

outro. Dessa forma encontramos um primeiro significado para o compromisso: “compromisso pelo qual o homem se realiza, realizando um tipo de humanidade”³³².

O segundo significado está relacionado com a responsabilidade. Como já falamos, a responsabilidade é consequência lógica da liberdade. Somos responsáveis por tudo o que ocorre e comprometido com todos aqueles que diretamente ou indiretamente estão envolvidos na minha ação. Toda forma de fazer é comprometedora.

Primeiramente vimos em Sartre um compromisso que é resultado do processo existencial, no qual o comprometimento com o outro acontece na medida em que a consciência de si, o que ele é, passa também pelo outro. Depois analisamos o primeiro significado de compromisso que é a idéia geral e universal de humanidade. O segundo significado é consequência do engajamento.

Não obstante o terceiro significado de compromisso passa a ser uma introdução para o nosso próximo ponto: o compromisso social-político. Essa forma de compromisso é na verdade uma tomada de consciência. O que Sartre pretende é mostrar que o compromisso fácil com as coisas é um sonho que teve ser abolido, pela qual, o sujeito está comprometido com estruturas sociais e políticas efetivas que são controladas e construídas por elites que detêm a hegemonia do poder. Esse problema é discutido na *Crítica da Razão Dialética*. Essa obra é consequência do envolvimento de Sartre com o marxismo. Ele viu na filosofia de Marx uma alternativa de transformar a realidade, pois Sartre sempre teve dificuldade em construir a partir de sua ontologia um discurso social, político. Essa dificuldade se dá pela preocupação ontológica existencial e por não conseguir articular uma moral universal que pudesse atingir as massas. Porém, na filosofia de Marx, Sartre encontrou inúmeras dificuldades por causa do projeto existencial da liberdade, dessa forma, a “Crítica da Razão Dialética”³³³ é um direcionamento para a “filosofia da época”. Segundo ele, o compromisso existencial faz com que o homem seja transformador de sua realidade, que é também a realidade do outro.

³³² *Ibid.*, p. 277.

³³³ Nessa obra o grande desafio para Sartre é buscar uma inteligibilidade da história a partir da reflexão sobre os fundamentos da dialética, porém, essa totalização deverá ser sem totalizador: “Ao procurarmos as condições da inteligibilidade dos resultados e vestígios históricos é que, pela primeira vez, chegaremos ao problema da totalização sem totalizador e dos próprios fundamentos dessa totalização, ou seja, de seus motores e de sua orientação não circular” (SARTRE, Crítica da Razão Dialética, p. 886). Sem mais, Sartre quer demonstrar que a dialética não subsiste por si só como um sistema natural, mas, aparece quando existe a escassez, isto é, o princípio do conflito: “para nós, o essencial consiste em mostrar que dialética como desenvolvimento regulador da práxis, não pode ter a experiência de si mesma (como constituinte e constituída) a não ser na e pela práxis da luta, ou seja a reciprocidade antagonística” (SARTRE, Crítica da Razão Dialética, p. 873). Portanto “a única inteligibilidade possível das relações humanas é dialética e de que, em uma história concreta cujo verdadeiro fundamento é a escassez, essa inteligibilidade não pode manifestar-se a não ser como uma reciprocidade antagonística” (SARTRE, Crítica da Razão Dialética).

Portanto, o homem se compromete para mudar a face do mundo sem perder a sua subjetividade para uma razão dialética que só tem sentido abstratamente e não naturalmente, pois:

É o homem concreto que ele coloca no centro de suas pesquisas, esse homem que se define, a uma só vez, por suas necessidades, pelas condições materiais de sua existência e pela natureza de seu trabalho, isto é, de que sua luta contra as coisas e contra os homens³³⁴.

O princípio ético do compromisso consiste em afirmar o compromisso que temos com o outro, dessa forma, não podemos aceitar o solipsismo, pois toda ação é comprometedora e deve ter como bem a imagem da humanidade.

3.3.2 Engajamento e Compromisso Social

Fizemos nossa reflexão moral existencial em “O Ser e o Nada” e “O Existencialismo é um Humanismo, mas, não encontramos em EH um tratado social. Todavia, podemos analisar alguns conceitos, sobretudo sobre a liberdade que possam nos direcionar para a demonstração do compromisso social. A grande dificuldade já citada por nós diz respeito ao caráter solitário do para-si em “O Ser e o Nada”, na qual, a única relação que prevalece é o conflito, mas em “O Existencialismo é um Humanismo” encontramos um homem solidário através do processo da liberdade. Neste sentido, o engajamento e o compromisso social só são possíveis na medida em que conseguirmos unir a solidão descrita em “O Ser e o Nada” com a solidariedade do “O Existencialismo é um Humanismo” sem perder o projeto original da liberdade individual. Será isso possível?

Mais uma vez devemos recorrer às implicações do princípio da liberdade. Sartre fala sobre a dependência dos homens livres, pois a minha liberdade depende necessariamente da liberdade dos outros. Liberdade essa que toma o homem não como fim absoluto, pois ele é um projeto inacabado. Portanto, a ética humanista tem como primeiro princípio fundamental a liberdade, pela qual o homem é legislador de todos os seus atos. Neste sentido, Sartre não dita códigos morais, nem escalas de valores.

Porém, a reflexão sobre a liberdade em “O Ser e o Nada” não tem a mesma direção quando descrita em “O Existencialismo é um Humanismo, pois em “O Ser e o Nada”

³³⁴ SARTRE, Jean Paul. *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002, p. 25.

a liberdade do outro é limitada pela minha. Neste caso, percebemos claramente que o homem em “O Ser e o Nada” é um para-si solitário enquanto se opõe ao outro.

Mas, a coletivização em “O Ser e o Nada” acontece a partir da ontologia originária do nós, na qual, os sujeitos solitários percebe que a partir do eu, se encontre o outro; no fundo o outro existe em função do eu: “Constatamos que a existência do outro é experimentada com evidência no e pelo fato de minha objetividade”³³⁵ Essa coletivização é possível na medida em que ocorre uma busca por um fim comunal, um projeto coletivo, uma solidariedade entre membros de uma classe e através das relações de amizade e amor.

Mesmo em “O Existencialismo é um Humanismo” a idéia do compromisso não difere muito da reflexão já feita em “O Ser e o Nada”, pois, em “O Existencialismo é um Humanismo” Sartre afirma categoricamente que o ponto de partida é a subjetividade: “Humanismo, porque lembramos ao homem que não há outro legislador senão ele mesmo, e que é no desamparo que ele decidirá por si mesmo, mas sempre buscando fora de si um fim que consiste nessa liberação, nesta realização particular, que o homem se realizará precisamente como humano”³³⁶. Dessa forma, os críticos de Sartre vão dizer que o existencialismo é individualismo e solipsismo.

Porém, o compromisso existencial só é concebido na relação do para-si com o outro, desse modo, não podemos afirmar que o existencialismo favoreça o solipsismo, pois, o homem só se define em relação com o mundo e com o outro.

A solidão não é para Sartre um estado psicológico, mas uma constatação existencial da liberdade humana, portanto o compromisso social está em fazer com que aconteça a liberdade, pois a liberdade é o único compromisso do homem consigo mesmo e com o outro. É a relação de dependência descrita a pouco que faz com que aconteça o compromisso.

Percebe-se uma ambigüidade, mas que é própria da realidade humana, pois, o ser humano é indefinido, tudo está por ser feito e revela o nada de ser. Neste sentido, o engajamento é ambíguo na medida em que temos uma ambigüidade ontológica.

O compromisso do homem não é primeiramente com as instituições sociais, mas com a liberdade. Sem a liberdade toda instituição social é alienação e não possui um sentido lógico de ser. Falamos muito no segundo capítulo sobre a lógica utilizada por Sartre. Em

³³⁵ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p 384.

³³⁶ SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 61.

nome de uma lógica e coerência da liberdade Sartre não desenvolve qualquer norma ou diretrizes em nome da liberdade, pois cairia em contradição³³⁷.

Portanto, a ação defendida por Sartre visa a liberdade. Neste sentido, a essência do compromisso está na centralidade da nossa pesquisa: *A Vontade de Liberdade*, através dela o homem realiza todos os seus projetos comprometendo com os outros para garantir a liberdade.

As obras literárias e filosóficas de Sartre posteriores ao EH têm como pretensão libertar os homens através das palavras que são articuladas coerentemente.

Destacamos também as obras autobiográficas, as suas intervenções pontuais e os depoimentos das pessoas que rodeavam Jean Paul Sartre. Nelas podemos ver que o nosso filósofo analisa criticamente os problemas sociais existentes nos países em que visitou. Sartre visitou diversas nações do terceiro mundo, tendo como objetivo principal dizer para todos os homens que a liberdade deve ser buscada e garantida, se preciso for, até mesmo através da revolução. Nessas obras encontramos não mais um Sartre fixado em Paris e na filosofia do ser, mas um filósofo engajado que se preocupava com as questões sociais ao perceber as contradições do mundo capitalista, incapaz de ter consciência do valor da liberdade. A sua experiência da Cuba pós-revolucionária é exemplar: “Tudo isso prova que, em certas circunstâncias, em um país da América Latina, ainda é possível a um pequeno grupo fazer revolução contra um governo apoiado em forte exército armado e treinado pelos norte-americanos”³³⁸. Nesse breve trecho Sartre fala sobre a revolução cubana, na qual, um pequeno grupo engajado socialmente é capaz de através dos princípios ético-humanista pensar uma política melhor. Desse modo, não podemos deixar de compreender que a moral existencial sendo inseparável do engajamento é também uma ética que possui desdobramentos políticos e sociais.

Se podemos afirmar a existência de uma ética em Sartre, como tentamos mostrar ao longo desse trabalho, não foi porque dispuséssemos de uma obra moral sistemática escrita pelo filósofo, mas, ela deve ser garimpada através de elementos encontrados em suas obras. Nossa pretensão foi mostrar que a liberdade é o princípio primordial e o valor moral maior que deve guiar a ação humana.

Com isso, Sartre não teve saída a não ser voltar à uma ética originária da finitude e da contingência. Neste sentido, os princípios morais da responsabilidade, do compromisso e do engajamento são consequências lógicas do princípio da liberdade, pela qual, Sartre

³³⁷ É por isso que Sartre ficou por muito tempo desligado de partidos políticos e afirmava que o existencialismo não poderia direcionar as pessoas para aderirem um partido político como o socialismo por exemplo.

³³⁸ SARTRE, Jean Paul. *Furacão sobre Cuba*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1960, p. 194.

desnuda toda a realidade humana: “*Consideramos então toda a existência humana como uma paixão*”³³⁹. Mas a vida humana seria uma “paixão inútil”? Muitas críticas foram endereçadas à concepção sartreana da liberdade radical e os seus possíveis impasses no domínio da ética. Aqui apenas tangenciamos algumas dessas críticas, mas sem a pretensão de desenvolvê-las, assumi-las ou refuta-las frontalmente. Para isso seria necessário um outro trabalho de pesquisa. O que nós pretendemos mostrar foi apenas o *imenso esforço de um autor em pensar a ética e suas consequências políticas a partir da liberdade e da afirmação do caráter irredutível da subjetividade numa época terrível da história que deferia enfrentar o desafio de “reconstruir a humanidade” depois dos escombros deixados pelo nazismo*. Para fazer justiça a Sartre teríamos que continuar a nossa pesquisa seguindo o seu itinerário filosófico nos muitos ensaios posteriores, reunidos nos volumes intitulados “Situações” e ainda ler minuciosamente “Crítica da razão dialética” (1960) obra que foi precedida pelo importante ensaio “Questão de método”. Obviamente é impossível seguir um tão longo itinerário numa dissertação de mestrado. Limitamo-nos a um estudo introdutório – a ser posteriormente aprofundado e completado – sobre uma dos mais marcantes intelectuais do século passado. Figura certamente contraditória, mas igualmente incontornável, pois como afirmou Bernard-Henry Lévy ele é “o ponto de encontro de todas as maneiras de se atravessar o século, de nele se perder, de se conjurarem todas as suas vertentes sombrias”... Por isso alcunhou o filósofo como “o homem-século”.

³³⁹ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p 763.

CONCLUSÃO

Desde o início, nossa pesquisa teve como principal objetivo a tentativa de mostrar a partir de argumentos sólidos uma ética existencial em Jean Paul Sartre. Sabíamos que encontrariámos muitas dificuldades pela frente, pois, além de Sartre não possuir escritos de filosofia moral, nas obras de ontologia fenomenológica vimos a dificuldade do próprio autor em conceber uma ética como nos moldes da filosofia clássica.

Todavia, essa dificuldade decorre do método utilizado por Sartre e o modo com que ele estrutura o ser. A história da filosofia moral mostrou que toda fundamentação ética depende do método, dessa forma, podemos dizer que a ética é inseparável da ontologia. Assim como Heidegger, Sartre não elabora a sua crítica a partir dos modelos éticos, mas a partir da base metafísica das teorias éticas. Sartre afirma que a maioria dos modelos éticos nasceu a partir da idéia de natureza humana proveniente da metafísica do ser-em-si, da idéia de Deus ou das teorias biológicas, sociológicas e psicológicas que concebem as ações humanas como resultado do determinismo natural ou histórico.

O método fenomenológico analisado no primeiro capítulo é o ponto inicial para a desconstrução da metafísica clássica já realizada por Heidegger e a construção de uma nova teoria sobre o ser. A fenomenologia de Husserl é um marco teórico e histórico que rompeu com a psicologia e o empirismo moderno. A apropriação do método fenomenológico por Sartre vai além do mundo fenomenal elaborado por Husserl. Podemos dizer que a análise do ser começa pela análise psicológica da consciência, na qual tudo começa com a distinção entre consciência irrefletida e consciência reflexionante, isto é, o Eu não está na consciência, mas é objeto de reflexão dela. Neste sentido, Sartre conclui que o Ego é transcidente.

Na medida em que Sartre inova o método fenomenológico, a sua crítica à ontologia clássica é também dirigida à filosofia de Husserl e Heidegger. Esse método melhorado possibilitou um novo olhar sobre o ser.

Sartre salienta a importância da filosofia de Heidegger no avanço da análise do ser, porém, Heidegger não conseguiu formular um conceito articulado sobre o ser, porque fixou-se no mistério do ser. Husserl além de fixar-se somente no método não conseguiu articular de forma decisiva a consciência como um nada de ser.

Desse modo, a estrutura ontológica que não foi realizada por Heidegger é feita por Sartre a partir do conceito de consciência. A sistematização da consciência é fundamental para a construção dos conceitos ontológicos de ser-em-si, ser-para-si e ser-para-outro. Vimos que ambos as formas de ser se relacionam de uma forma ontológica e psicológica. O ser-para-si considerado como negação do mundo, relaciona-se com o em-si na busca pelo ser, este problema é articulado na psicanálise existencial. Dessa forma, o ser em si é pleno, mas, inconsciente; já o para-si é vazio, mas consciente. Portanto, a busca pelo ser significa uma busca divina de ser um ser-em-si-para-si, isto é, ser pleno e consciente. Contudo, essa busca é fracassada na medida em que a reflexão nos leva a uma consciência clara de si; daí, encontramos o sentimento psicológico da Náusea.

A análise do ser traz à tona duas conclusões relevantes:

1) O ser, até mesmo o ser-em-si, é contingente, gratuito e finito. “Deus se existe é contingente”. Dessa forma, Sartre escancarou a contingência do mundo. Podemos também refletir que nos dias atuais esse desvelamento do mundo na forma de contingência e finitude é ainda maior, isto é, o homem a partir da filosofia e da ciência abriu a caixa que contém a revelação da brevidade das coisas. O problema está em articular as ações humanas atuais em um nível moral que possa condizer com a situação humana.

2) A única essência humana é a liberdade. Com esse conceito, Sartre abandona o conceito de essência e prioriza o conceito de existência. Podemos dizer que a liberdade é um problema que surge na unidade cognitiva entre o método fenomenológico e a ontologia heideggeriana feita por Sartre. O Dasein de Heidegger é constituído pela ontologia antropológica, na qual, pela primeira vez na história o ser é analisado de forma existencial. O método husserliano considera o ser a partir do aparecer. Com isso, o Dasein para Sartre aparece como liberdade, um nada de ser. Na experiência da contingência, o homem sente náusea. Na íntima relação com a liberdade, o homem é angústia. Com isso percebemos que a ontologia de Sartre tem como meta fazer com que o homem volte às coisas mesmas, como elas são. O ensaio de ontologia fenomenológica é o desvelamento da real estrutura do ser e o nada.

A liberdade é um problema moral, pois, se o homem é livre o que pode determinar suas ações? Essa interrogação nos faz entender a relevância dessa pesquisa. Pois, mesmo que em SN, Sartre não tenha uma finalidade moral, mas tenha como objeto de pesquisa o ser. Nossa autor afirma que a conclusão sobre o ser revela uma questão moral, tanto é que “O Existencialismo é um Humanismo” é uma tentativa de esclarecer os pontos

emblemáticos sobre a existência articulados em “O Ser e o Nada” sobre uma perspectiva moral, pois sempre a humanidade teve como imaginário a idéia de bem. Todavia, os valores, a idéia do bem e a relação entre o para-si e o outro são colocados por Sartre de forma fenomenológica, isto é, como são: os valores e o bem dependem da liberdade e de seus pressupostos, bem como, a identidade do para-outro é sem dúvida o conflito que se estabelece pelo olhar.

O conceito de liberdade se dá pela analítica existencial, pela qual, o ser-para-si é um ser no mundo que age a partir das dimensões de tempo e transcendência e através de categorias de ter, ser e fazer.

O ser-para-si estando distante de qualquer ser determinado, busca este ser através do fazer que só pode ser condicionado pela liberdade. Dessa forma, o homem é o ser dos possíveis e a liberdade é autonomia de escolha desses possíveis.

A reflexão sobre as possibilidades não é ponto central da moralidade existencial como é para Heidegger, pois, para o filósofo alemão a existência humana é um projeto, um poder-ser. Dessa forma, a ética para Heidegger encontra na responsabilidade pelas escolhas dessas possibilidades seu ponto central.

Entendemos que a partir da obra “O Existencialismo é um Humanismo” a liberdade absoluta de “O Ser e o Nada” ganha contornos morais. Entretanto, não encontramos nessa obra normas e regras morais, mas, uma ética humanista que parte da liberdade absoluta e incondicional. Desse modo, podemos concluir que a possibilidade de uma reflexão moral sartreana se dá pela lógica da liberdade que tem como ápice “a vontade de liberdade”. Todos os pressupostos morais são lógicos e não valorativos, não podemos negar que todos buscam a liberdade.

Todos os princípios morais elencados no terceiro capítulo são consequências da liberdade e do ser-para-si, pois, somente um homem livre pode e deve ser responsável por seus atos e escolhas e o ser-para-si encontra-se engajado em um mundo na qual habita o outro e todos os demais objetos do mundo que são denominados por Sartre como utensílios. Se ainda considerarmos a importância e a validade das normas morais, Sartre considera que toda norma moral dever ser situacional: através do engajamento e da ação.

A descoberta da lógica existente no princípio da liberdade e do ser revela uma questão importante e conclusiva: somente podemos entender a moral sartreana a partir do ser, pois este ser revela uma ética originária à maneira de Heidegger. Como vimos, a ética originária parte da finitude do ser, isto é, não temos uma moral anterior ao ser como no

sistema metafísico, mas, a partir da finitude do ser-para-si, consideramos as múltiplas possibilidades do para si a partir da liberdade e de suas consequências.

Dessa maneira, podemos considerar que Sartre contribuiu profundamente para uma reflexão ética que esteja condizente com o ser. É preciso pensar para além dos conceitos pré-estabelecidos, pois, o pensar fundamental está na estrutura do ser e da vida que engloba todo o mundo. Dessa forma, o certo e o errado dependem do ser finito que busca a liberdade pela liberdade.

Todos os princípios morais discutidos nessa pesquisa, bem como, a conclusão sobre a ética originária nos leva a concluir que a ética existencial pode ser sistematizada pelas formas já utilizadas pela ética tradicional:

1) Autenticidade: a virtude existencial

As articulações elaboradas agora partem da idéia de mostrar a falsa impressão da radicalidade do subjetivismo na moral sartreana, pois, uma vez que articulamos de forma lógica e precisa, entendemos que a concepção de Sartre a respeito da ética não é tão radical assim.

Em “O Existencialismo é um Humanismo” vimos que Sartre considera como virtude a vida autêntica. As virtudes tradicionais aristotélicas são excelências de caráter (disposição para o bem) que visam responder a questão sobre “o que devo ter para ser o tipo de pessoa que devo ser?” Neste sentido a resposta sartreana é a autenticidade. Vimos que a autenticidade é expressão da liberdade e a má-fé é um dos únicos problemas e defeitos morais para Sartre, pois, “é uma dissolução da completa liberdade do homem”.³⁴⁰ Todavia, cabe a alerta que a autenticidade é uma virtude lógica e não valorativa, pois, por exemplo, a coragem é uma virtude já estabelecida como valor.

Vimos que a má-fé torna a existência contraditória, pois o homem que age de má-fé não identifica sua vontade com as escolhas, mas condiciona sua vontade ao mundo.

Porém, essa contradição é apenas existencial, pois não podemos dizer que agir de má-fé é mau negócio ou que a autenticidade é um dever moral. Dessa forma, podemos entender a autenticidade como uma virtude existencial e não moral.

2) Liberdade: o valor existencial

Da mesma forma podemos dizer sobre a causalidade da autenticidade: a liberdade. O ato livre possui um valor existencial não moral. A liberdade é o início e o fim de toda ação humana. O sujeito autêntico é aquele que toma a liberdade como valor e fonte de todo valor.

³⁴⁰ SARTRE, Jean Paul. O Existencialismo é um Humanismo. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 19.

Sartre chega à conclusão do valor da liberdade de forma negativa. A má-fé é uma desvalorização da liberdade. O sujeito autêntico toma a liberdade não como um valor específico, mas busca a forma da liberdade que irá conduzir as suas escolhas. A pessoa autêntica necessariamente já considera a liberdade como valor.

Desse modo, concluímos que para Sartre todos os elementos morais da tradição não têm sentido fora do ato livre. A virtude e o valor são apenas formais e lógicos, não correspondem com a idéia de bem e de norma moral.

A grande finalidade de Sartre é a liberdade, suas obras buscam uma libertação para a liberdade, pois, ela é o único fundamento moral válido.

REFERÊNCIAS

Referências Principais

SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis, RJ: vozes, 1997.

SARTRE, Jean Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phenomenologique*. Paris: Gallimard, 1966.

SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SARTRE, Jean Paul. *As moscas*. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

SARTRE, Jean Paul. *As Palavras*. Rio de Janeiro: Editorial Presença, 1986.

SARTRE, Jean Paul. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SARTRE, Jean. *La nausée*, 1997, p. 180-1; Ed. Port., 1964.

SARTRE, Jean Paul. *O Diabo e o Bom Deus*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.

SARTRE, Jean Paul. *La transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin, 1972.

SARTRE, Jean Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Editora Gallimard, 1983.

SARTRE, Jean Paul. *Os Caminhos da Liberdade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

SARTRE, Jean Paul. *A Transcendência do Ego – Esboço de uma descrição fenomenológica*. São Paulo: Cadernos Espinosanos XXI, s/d.

SARTRE, Jean Paul. uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade, 1986. P.29.

SARTRE, Jean Paul. *Diário de uma Guerra Estranha: Novembro de 1939*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

SARTRE, Jean Paul. *A Imaginação*. São Paulo; Nova Cultural, 1987.

SARTRE, Jean Paul. *O Imaginário*. São Paulo: Editora Ática, 1996.

SARTRE, Jean Paul. *Les Temps Modernes*, N° 65 (março de 1951).

SARTRE, Jean Paul. *Verdade e Existência*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1990.

SARTRE, Jean Paul. *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

SARTRE, Jean Paul. *Furacão sobre Cuba*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1960.

Referências Complementares

ABABAGNANO, Nicola. *A Sabedoria da Filosofia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

ALBÈRÉS, R. M. *Jean Paul Sartre*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1958.

ALMEIDA, Fernando José. *Sartre: é proibido proibir*. São Paulo: FTD Editora, 1988.

ARENHART, Lívio Osvaldo. *Ser-No-Mundo e Consciência-De-Si*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

ALLES, Luis. A ética de Sartre na obra: “O Existencialismo é um Humanismo”: um confronto conceitual com Levinas. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da PUCRS.

- APEL, Karl Otto. *Estudos de Moral Moderna*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- APEL, Karl Otto. *Die Situation des Menschem als ethisches Problem*. Tradução avulsa do prof. Francisco Javier Herrero.
- BAUSOLA, Adriano. *Libertà e relazioni interpersonali: corsi universitari*. Brescia: Queriniana, 1973.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- BORNHEIM, Gerd a. *Sartre*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.
- BERNARD, Henri Lévy. *O século de Sartre: Inquérito Filosófico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- BLANC, Charles le. *Figuras do Saber: Kiekegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- BLACKHAM, H. J. *Seis pensadores existencialistas*. Barcelona: Oikotaus.a. ediciones. (s/d).
- CAVACIUTI, Santino. *L' Ontologia di Jean Paul Sartre*. Milano: Marzorati Editore, 1969.
- CARVALHO, José Maurício de (org.). *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- CABRAL, Alexandre. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- CRANSTON, M. *Autores e Críticos: Sartre*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- COTRIM, Gilberto. *Fundamentos da filosofia, história e grandes temas*. 15.ed. São Paulo: Saraiva, 2002.
- DESAN, Wilfrid. *The Tragic Finale: Na Essay on the philosophy of Jean Paul Sartre*. New York Harpe, Torchboock, 1960.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Editora Vozes.

ETCHVERRY, Auguste. *O conflito atual dos humanismos*. 2. Ed. Trad. De M. Pinto dos Santos. Porto: Livraria Tavares Martins, 1964.

FABRI, Marcelo. *Fenomenologia e Cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

GADINER, Patrick. *Kierkegaard*. Col. Mestres do Pensar. São Paulo: Loyola, 2001.

GAGNEBIN, Laurent. “*La Foi*”, in *connaître Sartre*. Paris: Resma, 1972.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

HEGEL, F. *Fenomenologia do Espírito*. Apresentação feita por Henrique Cláudio de Lima Vaz. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

HONNET, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

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

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

KANT, Immanuel. *Realidade e Existência: Lições de Metafísica*. São Paulo: Paulus, 2002.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. p. 3.

LEITE, Isabela Victor. *Heidegger e a ética da responsabilidade: uma leitura possível*. Dissertação de mestrado apresentada no departamento de filosofia da FAJE.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

LILAR, Suzanne. *A Propósito de Sartre et de L'amor*. Paris: Editions Bernard Grasset, 1967.

LOCKE, John. *An Essay Concerning the human Understanding*. Collated and annotated by Alexander Campbell Fraser. New York.

JOLIVET, R. *Sartre et la théologie de l'absurd*, Paris, 1956.

JOLIVET, R. *Sartre ou a Teologia do absurdo*. São Paulo: Herder, 1968.

JOLIVET, Regis. *As doutrinas existencialistas de Kierkegaard a Sartre*. Porto: Tavares Martins, 1961, p. 175.

JEANSON, Francis. *Sartre: par lui-même*. Paris: aux éditions Du sevil, 1955.

MELO, Nelio Vieira. *A escolha de si como escolha do outro*. Recife: Instituto Salesiano de Filosofia, 1959.

MORA, José Ferrater. Dicionário de filosofia. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: vida e obra*. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor, 1975.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e Anti-Humanismos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

MOUTINHO, L.D. *Sartre – psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Ensaio, 1991.

MORRIS, Katherine J. *Sartre*. São Paulo: Artmed, 2008.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e Anti-Humanismos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

PENZO, Giorgio. *Deus na Filosofia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1993.

ROVIGHI, S. Vanni. *I motivi filosofici dell' ateísmo di Sartre*. In studium, 1949.

SPINOZA, B. *Ética*. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

STEFANI, M. *Sartre e Il desiderio di Dio*. In Rivista Rosminiana, 1974.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Ética e Literatura em Sartre*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

SILVA, L. Donizetti da. *Ser-no-mundo, liberdade e negatividade: Sartre, Merleau-Ponty e o rochedo*. In: Temas de Ética e Epistemologia. Piauí: EDUFPI, 2011.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

SANTOS, José Henrique. *Do Empirismo à Fenomenologia: A Crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2003.

SIEMEK, Marek J. *Husserl e a Herança da Filosofia Transcendental*. Belo Horizonte: Revista Síntese, v.28, n.91, mai./ago. 2001.

TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, (s/d).

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ZILLES, Urbano. *Grabriel Marcel e o existencialismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

ANEXO

PRINCIPAIS OBRAS DE JEAN PAUL SARTRE

(POR ORDEM CRONOLÓGICA)

- *L'imagination* (A imaginação), ensaio filosófico - 1936
- *La transcendance de l'égo* (A transcendência do ego), ensaio filosófico - 1937
- *La nausée* (A náusea), romance - 1938
- *Le mur* (O muro), contos - 1939
- *Esquisse d'une théorie des émotions* (Esboço de uma teoria das emoções), ensaio filosófico - 1939
- *L'imaginaire* (O imaginário), ensaio filosófico - 1940
- *Les mouches* (As moscas), teatro - 1943
- *L'être et le néant* (O ser e o nada), tratado filosófico - 1943
- *Réflexions sur la question juive* (Reflexões sobre a questão judaica), ensaio político - 1943
- *Les Lettres Nouvelles* (A República do Silêncio), ensaio filosófico - 1944
- *Huis clos* (Entre quatro paredes), teatro - 1945
- *Les Chemins de la liberté* (Os Caminhos da Liberdade) trilogia, compreendendo:
 - *L'age de raison* (A idade da razão), romance - 1945
 - *Le sursis* (Sursis), romance - 1947
 - *La mort dans l'Âme* (Com a morte na alma), romance - 1949
- *Morts sans sépulture* (Mortos sem sepultura), teatro - 1946
- *L'Existentialisme est un humanisme* (O existencialismo é um humanismo), transcrição de uma conferência proferida em 1946
- *La putain respectueuse* (A prostituta respeitosa), teatro - 1946
- *Qu'est ce que la littérature?* (O que é a literatura?), ensaio - 1947
- Baudelaire - 1947
- *Les jeux sont faits* (Os dados estão lançados), romance - 1947
- *Situations*, vários volumes que reúnem ensaios políticos literários e filosóficos - 1947 a 1965
- *Les Mains Sales* (As mãos sujas), teatro - 1948
- *L'Engrenage* (A engrenagem), teatro - 1948
- *Orphée noir* (Orfeu negro), teatro - 1948
- *Le diable et le bon dieu* (O diabo e o bom deus), teatro - 1951
- *Saint Genet, comédien et martyr* (Saint Genet, ator e mártir), biografia de Jean Genet - 1952
- *Les séquestrés d'Altona* (Os sequestrados de Altona) - 1959
- *Critique de la raison dialectique - Tome I: théorie des ensembles pratiques* (Crítica da razão dialética, Tomo I), tratado filosófico - 1960
- *Furacão sobre Cuba* (escrito juntamente com Fernando Sabino e Rubem Braga) - 1961

- *Les mots (As palavras)*, autobiografia - 1964
- *L'idiot de la famille - Gustave Flaubert de 1821 a 1857* (O idiota de família), biografia inacabada de Gustave Flaubert. Apenas dois dos quatro volumes planejados foram escritos - 1971 (volume I) - 1972 (volume. II)

OBRAS PÓSTUMAS

- *Carnets de la drôle de guerre* (Diário de uma guerra estranha), diário escrito entre setembro de 1939 e março de 1940 - 1983. Reedição ampliada em 1995.
- *Cahiers pour une morale* (Cadernos por uma moral). Esboço inacabado de uma teoria moral existencialista preconizada em *O ser e o nada*. Escrito em 1947 e 1948 - 1983.
- *Lettres au Castor et à quelques autres*. Dois volumes abarcando correspondência de 1926 a 1963. Organizado por Simone de Beauvoir - 1983
- *Le scénario Freud* (Freud, além da alma), roteiro do filme de John Huston realizado por Sartre entre 1959 e 1960 e não utilizado integralmente devido a conflitos com o diretor - 1984
- *Critique de la raison dialectique - Tome II: l'intelligibilité de l'histoire* (Crítica da razão dialética - Tomo II: a inteligibilidade da história), ensaio filosófico. Escrito em 1958 e publicado em 1985.
- Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara. Edição bilíngue (português e francês) contendo a transcrição da conferência na Faculdade de Filosofia de Araraquara em 4 de setembro de 1960 - 1986.
- *Verité et Existence* (Verdade e Existência), fragmentos de um ensaio filosófico escrito em 1948 - 1989
- *Écrits de jeunesse* (Escritos da juventude), textos escritos entre 1922 e 1928 - 1990
- *Le reine Albemarle ou le dernier touriste* (A rainha Albemarle ou o último turista), fragmentos inacabados escritos em 1951 e publicados em 2009 (no Brasil).

