

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO PAULO HENRIQUE RIBEIRO

**SOBRE A AÇÃO E A EXISTÊNCIA EM SARTRE:
POR UMA MORAL DA RESPONSABILIDADE**

Uberlândia
2012

JOÃO PAULO HENRIQUE RIBEIRO

**SOBRE A AÇÃO E A EXISTÊNCIA EM SARTRE:
POR UMA MORAL DA RESPONSABILIDADE**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass.

Uberlândia
2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

H519 Henrique-Ribeiro, João Paulo,
s
2012

Sobre a ação e a existência em Sartre: por uma moral
da responsabilidade / João Paulo Henrique Ribeiro. - 2012.

108 f.

Orientador: Simeão Donizeti Sass.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa
de Pós-graduação em Filosofia.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980 -
Crítica e interpretação - Teses. 3. Filosofia moderna - Séc.
XX - Teses. 4. Filosofia francesa - Séc. XX - Teses. 5.
Existencialismo - Teses. I. Sass, Simeão Donizeti, 1966- II.
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

CDU: 1

JOÃO PAULO HENRIQUE RIBEIRO

**SOBRE A AÇÃO E A EXISTÊNCIA EM SARTRE:
POR UMA MORAL DA RESPONSABILIDADE**

Dissertação defendida e aprovada em 16 de março de 2012, pela Banca
Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass.
Orientador.

Prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva.
Banca.

Prof. Dr. Jairo Dias Carvalho.
Banca.

À minha família – especialmente ao Papai, a Mamãe, aos meus irmãos, ao Meu bem e a Clarinha – com os quais vivi e continuo vivendo os mais preciosos momentos dessa intrigante situação que é a existência.

Aos que existindo se inquietam, inquietos questionam, e,
imersos em dúvidas, buscam respostas...

AGRADECIMENTOS

Há muito a agradecer, pela imensa ajuda que recebi e por esse trabalho ter chegado até aqui.

Agradeço primeiramente a Deus, por Seu amor e providência, pela vida e por aqueles que Ele permitiu que me ajudassem, das mais diversas formas, na realização dessa vitória.

Aos meus pais, Oberdan e Márcia, pelo amor, cuidado e educação
e por me ensinarem sobre a vida.

Aos meus irmãos, Júnior e Juliana, por me ensinarem desde cedo o valor das relações com o
outro e pela amizade construída.

Ao Meu Bem, em especial, por seu amor que tudo crê, espera, suporta e perdoa; pela
paciência e compreensão, por sempre acreditar em mim e pela nossa linda Clarinha...

À Maria Clara, em especial, pela vida, pelo carinho e pela confiança de quem, mesmo sem
compreender o trabalho do papai, contribuiu muito, e de muitas formas, para a sua realização.

Aos amigos mais queridos...

À Marli, pelo apoio, compreensão e pela valiosa revisão do francês.

À Kátia pela paciência, apoio e contribuições e ao Cleysler pelas preciosas contribuições.

Ao Prof. Astrogildo pela atenção e importantes sugestões.

Ao Prof. Simeão, meu orientador, primeiramente, por acreditar nesse projeto. E, ao longo da
convivência, pela paciência, pelas preciosas orientações e por respeitar minhas limitações.

Agradeço ao Instituto de Filosofia, nas pessoas de seus professores, em especial, Prof. Marcos
Seneda e Prof^a. Geórgia, e funcionários, especialmente, o sempre atencioso Ciro, o simpático
Ericken, e aos colegas de curso, especialmente, à amiga Regiani.

Aos professores Luciano Donizetti e Jairo por terem aceito o convite para esta banca
examinadora.

Ao programa desenvolvido pela Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal
(Capes), por ter concedido uma bolsa de estudos para que eu pudesse elaborar a pesquisa.

*Os covardes morrem muitas vezes antes da morte.
O valente experimenta o gosto da morte somente uma vez.*
Shakespeare. Julio Caesar, II:ii

Ninguém pode ser considerado feliz antes de sua morte.
Provérbio grego

A escolha livre que o homem faz de si mesmo se identifica absolutamente com o que se chama de destino.
Sartre - Baudalaire

[...] é insensato pensar em queixar-me, pois nada alheio determinou aquilo que sentimos, vivemos ou somos. [...] O que acontece comigo acontece por mim [...] estou sempre à altura do que me acontece, enquanto homem, pois aquilo que acontece a um homem por outros homens e por ele mesmo não poderia ser senão humano.
Sartre, SN, p. 678

RESUMO

HENRIQUE-RIBEIRO, J. P. Sobre a ação e a existência em Sartre: por uma moral da responsabilidade. 2012. 108 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia, Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012.

A filosofia de Sartre pode ser definida, segundo o autor de *O Ser e o nada*, como uma filosofia da ação que busca compreender a existência concreta dos homens no mundo. Na célebre conferência *O Existencialismo é um humanismo* a ação aparece como o primeiro princípio do existencialismo, a partir do qual as demais noções se sobrepõem.

Em vista dessas afirmações, nos propomos investigar, tendo como fio condutor a ação, como o filósofo define a condição humana e a própria existência do para-si, buscando discutir algumas das noções fundamentais da filosofia sartreana, tais como, a consciência, o corpo, a liberdade, a escolha, a alteridade, a má-fé e a autenticidade. Essas noções remetem, na verdade, ao primado da existência sobre a essência, um dos pontos de partida da filosofia existencialista, o qual determina o modo como o homem existe no mundo e o que ele faz de sua existência, enquanto um ser livre e responsável.

Com base na discussão desses temas, tomados em relação a questão do agir, pretendemos ainda investigar a possibilidade de se conceber, direta ou indiretamente, a partir da obra de Sartre, uma ética sartreana da responsabilidade que possa enfrentar e, talvez até superar as contradições e ambiguidades da existência do para-si.

Palavras-chave: Ação. Ética. Existencialismo sartreano. Liberdade. Responsabilidade.

RESUMÉ

HENRIQUE-RIBEIRO, J. P. Sur l'action et l'existence avec Sartre: pour une morale de la responsabilité. 2012. 108 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia, Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012.

La philosophie de Sartre peut être définie, selon l'auteur de l'Etre et le Néant, comme une philosophie d'action qui vise à comprendre l'existence concrète de l'homme dans le monde. Dans la célèbre conférence *L'existentialisme est un humanisme* l'action apparaît comme le premier principe de l'existentialisme, à partir duquel toutes les autres notions se chevauchent.

Compte tenu de ces déclarations, nous proposons d'étudier, avec le fil de l'action, comme le philosophe définit la condition humaine et l'existence même du pour-soi, et de discuter quelques-unes des notions fondamentales de Sartre, comme la conscience, le corps, la liberté, le choix, l'altérité, la mauvaise foi et l'authenticité. Ces notions se réfèrent, en fait, la primauté de l'existence sur l'essence, l'un des points de départ de la philosophie existentialiste, qui détermine la façon comme l'homme existe dans le monde et ce qu'il fait de son existence en tant que libre et responsable.

Basée sur la discussion de ces sujets, prises sur la question de l'acte, nous avons l'intention de continuer à étudier la possibilité de concevoir, directement ou indirectement, à partir des œuvres de Sartre, une éthique 'sartreana' de la responsabilité de se rencontrer et peut-être même de surmonter les contradictions et les ambiguïtés de l'existence du pour-soi.

Mots-clés: Action. Etique. Existentialisme sartreanne. Liberté. Responsabilité.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 EXISTÊNCIA E AÇÃO: O FAZER-SE COMO DEFINIÇÃO DE SI	22
1.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS: O HOMEM COMO ABSOLUTO	22
1.2 O PONTO DE PARTIDA DO EXISTENCIALISMO: A SUBJETIVIDADE	24
1.3 O PRIMEIRO PRINCÍPIO DO EXISTENCIALISMO: O HOMEM É O QUE ELE FAZ	28
1.4 EXISTÊNCIA E AÇÃO: O CARÁTER ÉTICO DA FILOSOFIA EXISTENCIALISTA SARTREANA	33
1.5 AS NOÇÕES EXISTENCIALISTAS DE PROJETO E COMPROMISSO	37
2 ONTOLOGIA DA AÇÃO HUMANA: AS NOÇÕES DE CONSCIENCIA (DE SI E DO OUTRO), DE CORPO E DE FACTICIDADE	40
2.1 O PRIMEIRO ESFORÇO DO EXISTENCIALISMO: CONSCIÊNCIA E RESPONSABILIDADE	41
2.2 A CONSCIÊNCIA POSICIONAL: A NOÇÃO DE INTENCIONALIDADE E A INFLUÊNCIA DE HUSSERL	43
2.3 A CONSCIÊNCIA DE SI ENQUANTO PARA-SI	46
2.4 A CONSCIÊNCIA DO OUTRO (PARA-OUTROS) E AS NOÇÕES DE CORPO E FACTICIDADE	53
3 A LIBERDADE SITUADA: ENTRE A AÇÃO, A NECESSIDADE DA ESCOLHA E A ANGUSTIA DO PARA-SI.....	59
3.1 A LIBERDADE COMO O MODO DE SER DO HOMEM	60
3.2 LIBERDADE E AÇÃO	64
3.3 LIBERDADE E SITUAÇÃO	68
3.4 LIBERDADE COMO CONDENAÇÃO E ESCOLHA	75
3.5 LIBERDADE, ANGÚSTIA E VALOR	77
4 AS ATITUDES DO PARA-SI COMO LIBERDADE: MÁ-FÉ E AUTENTICIDADE – DISCUSSÃO EM TORNO DE UMA ÉTICA EM SARTRE.....	82
4.1 A MA-FÉ: UMA POSSIBILIDADE ONTOLOGICA DO PARA-SI	83
4.1.1 <i>O exemplo do garçom do café</i>	87
4.2 A AUTENTICIDADE: CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA MORAL DA RESPONSABILIDADE	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	99
REFERENCIAS	104

LISTA DE ABREVIAÇÕES¹

EH - O Existencialismo é um humanismo. Tradução de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

LEH - L'existentialisme est un humanisme. Paris: Nagel, 1946.

EN - L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Gallimard, 2004.

SN - O Ser e o Nada – ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução e Notas de Paulo Perdigão. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

CpM - Cahiers pour une morale. Paris: Gallimard – NRF, 1983.

CRD - Critique de la raison dialectique - tome 1: théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1960.

QM - Questão de método. Tradução de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

DGE - Diário de uma guerra estranha - Novembro de 1939 - Março de 1940. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

MA - Por uma moral da ambiguidade. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

¹ Afim de simplificar as referências às obras de Sartre, utilizamos durante todo o texto as abreviações acima enumeradas. Além disso, buscamos colocar em nota de rodapé o texto original em francês das citações de Sartre traduzidas para o português, referenciando as duas edições. Quando não tivemos acesso ao texto em francês, limitamo-nos a colocar a página do original ou, pelo menos, o autor em que a citação aparece. Nesse mesmo sentido, procuramos indicar quando a tradução foi feita por nós.

INTRODUÇÃO

Esse é um trabalho sobre Sartre, ou melhor, sobre a filosofia sartreana. Mais precisamente, sobre o tema da ação na filosofia de Sartre. Nossa proposta é investigar, tendo como fio condutor a ação, como o filósofo define a condição humana e a própria existência do para-si, buscando discutir noções fundamentais do existencialismo, tais como, consciência, liberdade, escolha, alteridade, má-fé e autenticidade. Em vista desses temas, e, sobretudo a partir da questão do agir, pretendemos, ao mesmo tempo, investigar a possibilidade de se conceber, direta ou indiretamente, uma ética em Sartre, ou pelo menos, a partir da obra sartreana.

Cabe remontar, inicialmente, nessa introdução, à questão “O que é a filosofia?” que, por si só, já motivou, durante séculos, incontáveis reflexões ao longo de sua história que se caracteriza, segundo Aristóteles, por uma investigação das causas primeiras e das essências dos seres. Se essa questão é bastante complexa e, como tal, vai muito além de nossa insegura e ainda tímida capacidade reflexiva e dos limites desse escrito, interessa-nos mais, especificamente, perguntar: “O que é a filosofia de um autor?”. No caso, “de um filósofo?”. Se, a primeira vista, a questão parece ter sido simplificada consideravelmente, um olhar mais atento poderá revelar que as dificuldades ainda existem e que as incertezas estão longe de desaparecer.

Considerando, pois, essa questão, responderíamos: “Ora, a filosofia de um autor é a sua obra!”. Essa resposta rápida demonstra aquela típica atitude de quem não se aprofunda diante de uma pergunta aparentemente simples e se contenta em logo encerrá-la, por uma via tida por óbvia, fazendo com que a própria questão pareça descabida. No entanto, essa atitude se mostra, normalmente, contrária à reflexão filosófica. Tentaremos aqui assumir outra².

Aceitando que a filosofia de um autor seja aquilo que ele produziu em vida, ou seja, o que ele escreveu e publicou, nos casos da época moderna e contemporânea³, teríamos, ainda assim, em quaisquer dos casos, algumas dificuldades em precisar o que deve fazer parte do conjunto da obra de um filósofo. Não deve ser uma tarefa fácil sintetizar as principais ideias de um autor, recolhidas entre obras escritas e publicadas, escritas e incompletas, rascunhos e,

² Acreditamos que um trabalho sobre a filosofia de Sartre, mesmo “preso” nas normas e técnicas acadêmicas, próprias de uma Dissertação de Mestrado, deva também buscar refletir sobre essas questões, ainda que em forma de ensaio. É o que buscamos fazer nessa introdução.

³ Se pensarmos na Antiguidade, deveremos considerar também conteúdos não escritos, transmitidos oralmente a discípulos, formando algum tipo de tradição, como nos casos de Platão e Sócrates.

considerando as diferenças cronológicas, as várias formas de produção não escrita, desde diálogos e discursos não registrados a entrevistas e conferências editadas posteriormente e, muitas vezes, por terceiros. E, mais do que isso, seria bastante difícil precisar o valor de cada uma dessas obras no interior de um edifício filosófico. Todavia, por mais interessante que possa parecer essa investigação, também não será nossa intenção aqui discutir a produção filosófica escrita ou oral de um filósofo.

Retomemos nossa reflexão. Ora, a filosofia de um autor é aquilo que ele escreveu e, na maioria das vezes, publicou. Em outras palavras, poderíamos dizer: são os projetos de escrita que ele executou durante a vida. E, além disso, mais do que considerar o que ele escreveu, cabe também ter em vista o que ele, depois de ter escrito, decidiu publicar como obra sua, provavelmente porque se reconheceu em sua produção.

A publicação da obra passa a ter, então, bastante valor nesse caso. Ela aparece como um ato no qual o autor opta por transmitir sua obra ao público. E, ainda que essa opção, por ser uma escolha humana, esteja sujeita a transitoriedade e a imperfeição, próprias do autor, que pode a qualquer momento simplesmente mudar de ideia sobre a obra publicada, deve-se á considerar também o momento da publicação da obra, a visão do próprio autor sobre sua obra, em comparação com sua análise posterior, talvez num período de maior maturidade. No entanto, é preciso dizer também que nosso propósito aqui não será o de discutir o valor da publicação no contexto das obras filosóficas. Nesse sentido, e para além do âmbito da publicação, poderíamos questionar: E os casos de obras incompletas? Como considerá-las para a análise de uma filosofia?

Avancemos um pouco mais, já bem próximos de nosso escopo. E quando um autor, em determinado momento de sua vida, por exemplo, na velhice, analisa sua obra e declara – pelo menos segundo os indícios apontam, em suficiente estado de lucidez – que se deve considerar alguns pontos de sua filosofia em detrimento a outros, os quais até então eram tidos como fundamentais para seus intérpretes? Como avaliar tal situação em que próprio autor se contradiz? Como julgar entre obras escritas e publicadas e entrevistas ou conferências concedidas e assinadas por ele? Deve-se seguramente afirmar que esse julgamento não poderá ser feito sem a devida ponderação e uma criteriosa investigação. A partir disso, é preciso dizer: esse é o caso, particularmente interessante, de Jean-Paul Sartre (1905-1980), que, pouco antes de morrer, numa entrevista bastante polêmica a um de seus discípulos, avaliou o conjunto de sua obra e, surpreendentemente, redefiniu a importância de algumas noções e

apontou certas questões que dominavam sua reflexão filosófica naquela fase⁴. É esse autor que buscamos aqui investigar. Não tanto o Sartre, já velho, doente e parcialmente cego, que se revelou espantosamente na entrevista, mas aquele d'*O Ser e o Nada* (SN), marcado pelas

⁴ A entrevista foi concedida a Benny Lévy, em fevereiro de 1980, portanto, pouco antes da morte do filósofo, que ocorreria em abril daquele ano. Na ocasião, Sartre, refletindo sobre o conjunto de sua obra, retoma algumas questões que orientaram sua reflexão filosófica, tais como a finalidade da ação, a liberdade e o malogro existencial, além da violência e das relações com outrem e da formação de um novo homem, e admite, surpreendentemente, que alguns desses temas não possuem mais significado para ele naquele momento. Essas revelações foram recebidas com bastante perplexidade por todos que se aproximavam do filósofo, os quais testemunharam com muito estranhamento esse "outro" Sartre, que se mostrou na entrevista. Viu-se, por um lado, um homem já praticamente cego, marcado pela velhice e por uma série de outros limites e incapacidades físicas e motoras, responder, pacientemente, as questões que lhe eram postas, buscando de maneira bastante sincera revelar-se. Ao mesmo tempo, era admirável perceber a enorme energia e disposição que impulsionavam o filósofo a viver naquele estado, buscando ainda avançar suas reflexões e manter-se coerente consigo mesmo. Foi com esse espírito renovado e para espanto de muitos, que Sartre tratou de temas como a fraternidade, a redescoberta positiva de um certo judaísmo e o caráter injustificável e inevitável da esperança, os quais, segundo ele, dominavam, naquele momento, seus pensamentos. Deve-se dizer ainda que essa entrevista foi alvo de muitas críticas entre os intérpretes, discípulos, críticos e amigos de Sartre, os quais, de diversas maneiras, expressaram seu espanto diante das declarações do filósofo, seja interpretando-as como evolução e transição nas suas ideias e concepções, seja vendo, a partir delas, uma forte manipulação de seu interlocutor, ou ainda, uma possível confusão ou desequilíbrio de Sartre. Cabe destacar ainda, como um atestado das críticas em torno da entrevista, o importante relato de Simone de Beauvoir sobre os últimos anos de vida ao lado de Sartre, que, em vários momentos, faz algumas referências à entrevista com Benny Lévy, conhecido por ela como Victor. Simone relata: "[...] ele retomou seu trabalho com Victor. Estava um pouco preocupada com isso. Quando lhe perguntei durante três dias seguidos: 'Trabalhou bem?' – ele me respondeu no primeiro dia: 'Não. Discutimos a manhã inteira a propósito de... (este ou aquele assunto).' No segundo dia, respondeu: 'Não. Não estamos de acordo.' No terceiro dia, disse-me: 'Conseguimos entender-nos.' Eu temia que ele fizesse muitas concessões. Teria gostado bastante de estar a par dessas entrevistas; mas eram gravadas e Arlette, encarregada de transcrevê-las e datilografá-las, trabalhava lentamente. [...] Pude finalmente tomar conhecimento desta entrevista [...] fiquei consternada; não se tratava, em absoluto, do 'pensamento plural' que Sartre mencionava em *Obliques*. Victor não exprimia diretamente nenhuma de suas opiniões: fazia com que Sartre as endossasse, representando, em nome de não se sabe que verdade revelada, o papel de procurador. Seu tom, a superioridade arrogante que assumia em relação a Sartre revoltaram todos os amigos que tomaram conhecimento do texto antes de sua publicação. Ficaram, como eu, aterrados com o conteúdo das declarações extorquidas a Sartre. Na verdade, Victor mudara muito desde que Sartre o conheceu. [...] voltara-se para Deus: o Deus de Israel, já que era judeu; sua visão do mundo tornara-se espiritualista e até religiosa. [...] Sartre torcia o nariz, [...] manifestara seu descontentamento: 'Victor quer absolutamente que toda a origem da moral esteja na Torá! Mas eu não penso isso de modo algum!' [...] Eu já mencionei que durante dias lutara com Victor, e depois de longa resistência, cedia. Victor, ao invés de ajudá-lo a enriquecer seu próprio pensamento, pressionava-o para que o renegasse. Como ousar pretender que a angústia fora, para Sartre, apenas uma moda, quando este jamais se preocupou com modas? Como enfraquecer assim a noção de fraternidade, tão forte e tão dura em *Critique de la raison dialectique*? Ele ficou surpreso com isso: esperava algumas críticas, não essa oposição radical. Disse-lhe que toda a equipe de *Les Temps Modernes* me apoiava. Mas ele apenas se obstinou mais ainda em fazer publicar imediatamente a entrevista. Como explicar este 'desvio de velho', segundo as palavras de Oliver Todd (ele que não recuou ante o desvio de um morto?) [...] essa filosofia vaga e frouxa que Victor lhe atribuía absolutamente não estava de acordo com ele. Por que aderira a isso? Ele que jamais se submeteu a nenhuma influência sofria a de Victor: ele indicou o por quê. Mas é um ponto que é preciso aprofundar. Sartre sempre vivia para o futuro: não podia viver de outra maneira. Reduzido ao presente, considerava-se como morto. Idoso, ameaçado em seu corpo, semidefeito, o futuro estava fechado para ele. Recorreu a um *ersatz*: militante e filósofo, Victor realizaria o 'novo intelectual' com que Sartre sonhava e que contribuía para fazer existir. [...] Assim, apesar de todas as suas resistências, optara por acreditar nele. Tinha ideias, pensava, mas lentamente. E Victor era volátil, atordoava-o com palavras, sem deixar-lhe o tempo que seria necessário para situar-se. Finalmente, o que foi, creio eu, muito importante, Sartre já não podia ler, reler-se. [...] Só controlou o texto em questão com os ouvidos. [...] faltava a Sartre a distância que apenas uma leitura reflexiva e solitária lhe teria proporcionado: então cedia. Uma vez publicada a entrevista, ficou surpreso e triste ao saber que todos os sartrianos, e mesmo, de um modo geral, todos os seus amigos, compartilhavam de minha consternação." (BEAUVOIR, 1974, p. 160-164).

terríveis experiências da guerra e da relação com os outros. Tentamos compreender, no interior da filosofia sartreana, o nascimento do intelectual que se abriu ao engajamento e passou a ver, cada vez mais, nos atos e escolhas por ele realizadas, uma forma de se comprometer existencialmente consigo mesmo e com a humanidade inteira. Ao mesmo tempo, procuramos compreender esse autor que buscou, ao longo de sua vida, viver de modo coerente e autêntico em seus atos e escolhas, elegendo para si a liberdade como valor absoluto, buscando vivenciá-la concretamente no interior de cada situação.

Como se sabe, o filósofo francês é considerado o maior expoente de uma filosofia que tradicionalmente ficou conhecida por existentialismo⁵. Mesmo não sendo o fundador dessa filosofia, Sartre, sem dúvidas, foi um dos autores que mais contribuíram para sua popularização. Se essa corrente ganhou tamanha notoriedade e repercussão por toda a Europa, ao longo das décadas que sucederam a Segunda Guerra, isso se deve muito a Sartre, que gozou nesse período, o *status* de uma verdadeira celebridade mundial, seja por suas obras filosóficas, literárias e teatrais, seja por sua atuação política, como intelectual engajado.

Nesse sentido, interessa muito, especificamente no caso de Sartre, buscar compreender as ações e as escolhas que o filósofo realizou em sua vida, na medida em que ele se colocava como o primeiro a tentar viver, efetivamente, sua obra, isto é, a filosofia da ação e da autenticidade, contra a comumente atitude da má-fé. Assim, investigar a relação entre as suas obras e a sua vida, é buscar compreender os atos, escolhas e projetos⁶ com os quais o autor se comprometeu durante sua existência. Como ele mesmo afirma:

[...] o mundo, desde o surgimento de meu Para-si, desvela-se como **uma indicação de atos a fazer, atos esses que remetem a outros atos, esses a outros, e assim sucessivamente.** [...] A percepção se transcende

⁵ O termo "existencialismo", segundo Huisman (2001, p. 8), remete, de um modo bastante abrangente, "(...) a uma filosofia não sistemática, uma corrente de pensamento que privilegia o concreto, o singular, o 'vivido' em relação ao nocional, aos conceitos, às generalidades vagas.". Opondo-se ao "essencialismo" tradicional, que priorizada o conceito e a ideia, a filosofia da existência, como costuma ser melhor designada, prioriza o "(...) fazer e, ao fazer, fazer-se e não nada senão o que se faz.". (SARTRE, 1944, *apud* HUISMAN, 2001, p. 8). De qualquer forma, retomando Huisman (2001, p. 10), essa filosofia tem origem em Kierkegaard, que seria, talvez, seu maior precursor, e começa a se desenvolver com Husserl, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Marcel, que, respeitadas as enormes diferenças conceituais, produziram, cada um a seu modo, uma filosofia que tinha a existência como uma de suas principais questões. O próprio Sartre foi, talvez, um dos maiores responsáveis pela "moda" existentialista que contagiou a França nos anos 40 e, especificamente, pela propagação do termo "existencialismo" no tocante à sua filosofia. Este termo, segundo ele, era utilizado "vulgarmente" e acabara por se tornar "vazio de significado". (SARTRE, 1973, p. 10). Numa entrevista concedida à Michel Contat, publicada no ano de 1975, o filósofo afirmou que o termo "existencialismo" não foi por ele escolhido, embora ele o tenha aceito. Acrescentou que, naquele momento, ele não o aceitaria mais; porém, se tivesse de optar absolutamente por uma etiqueta entre existentialista e marxista, preferiria a de existentialista. (Cf. SARTRE, 1976, p. 192).

⁶ Para utilizar noções que o próprio Sartre desenvolve em sua filosofia.

naturalmente rumo à ação, ou melhor, só pode **desvelar-se em e por projetos de ação**. (SARTRE, 1997, p. 407, grifo nosso)⁷.

Existir é, para o homem, estar no mundo, não de qualquer jeito, mas submetido às leis e determinações do mundo, às suas contingências e facticidades. Contudo, é no interior dessa condição que o homem é livre, que ele deve fazer-se, escolher-se, vivendo. Dito de outro modo, existir é estar, a cada instante, pronto a escolher. Na verdade, existir é escolher, é agir, ou melhor, é escolher e agir, sempre a partir das facticidades do mundo, ou seja, daquilo que o sujeito não pode escolher. Perdigão (1995) comenta a situação do homem perante o mundo e perante a si mesmo.

Não há valores inscritos no mundo que possam lhe (ao homem) servir de base, nem sequer a mais ínfima essência originária em si mesmo que o ajude a determinar suas decisões. Sem ter em que se apoiar, nem fora nem dentro de si, o homem fica obrigado a **suportar o peso da sua liberdade**, solitário e sem ter em que se agarrar, **sem nenhuma lei universal que o force a agir e pensar dessa ou daquela maneira**. Nada pode “salvá-lo” de si próprio. Resta-lhe **ser o único responsável por sua vida**, definindo-a tal como a si próprio vier gradativamente a decidir se fazer, à exemplo de um jogador que inventa as regras de seu jogo. (PERDIGÃO, 1995, p. 90, grifo nosso).

Escrever sobre Sartre é tratar de um filósofo que refletiu bastante sobre a produção literária, sobre o ato propriamente de escrever e a relação entre obra, autor e público, e ainda sobre outras questões relacionadas. Desse modo, para se investigar a sua filosofia, deve-se, segundo as próprias palavras do autor, ter em vista as várias nuances de sua obra, tarefa que, sem dúvidas, se mostrará bastante árdua.

Como é comum acontecer em autores muitos estudados, no caso de Sartre, também se desenvolveram ao longo dos anos algumas vertentes interpretativas que, visando compreender o pensamento sartreano, acabaram por priorizar um determinado aspecto (ou objeto filosófico) na interpretação de sua filosofia. A seguir, tentaremos rapidamente passar por três dessas principais linhas, seguindo, num primeiro momento, a discussão feita por Joannis (1997, p. 5-44) – num capítulo que trata das interpretações históricas em torno de Sartre –, e posteriormente, por um outro viés, a reflexão desenvolvida por Bornheim. Acreditamos poder assim apresentar melhor algumas das principais questões em torno das interpretações existentes sobre Sartre e indicar qual será a linha privilegiada por nós nesse estudo.

Segundo Joannis, a primeira perspectiva considera a moral como o principal objeto de investigação da filosofia de Sartre. Essa linha interpretativa foi impulsionada pelo célebre

⁷ "[...] le monde, dès le surgissement de mon pour-soi, se dévoile comme indication des actes à faire [...] comme l'esquisse énorme de toutes mes actions possibles. La perception se dépasse naturellement vers l'action; mieux, elle ne peut se dévoiler que dans et par des projets d'action". (SARTRE, 2004, p. 361-362).

estudo *Le problème morale et la pensée de Sartre*, de Francis Jeanson, publicado em 1947, acompanhado por um simpático prefácio escrito pelo próprio Sartre, destacando a “[...] fidedignidade do relato e da interpretação [...]”⁸ de Jeanson. Além disso, contribuíram ainda para reforçar essa interpretação ética da obra sartreana⁹ a publicação, também em 1947, de *Pour une morale de l'ambiguïté*, de Simone de Beauvoir, companheira inseparável de Sartre que, de certa forma, buscou seguir os caminhos apontados pelo SN de 1943.

Em contrapartida, essa perspectiva tem que lidar, inevitavelmente, com o fato de Sartre, ele mesmo, jamais ter publicado uma obra que tratasse de maneira rigorosa sobre a questão moral, tal como se podem encontrar escritos do filósofo sobre a ontologia, a literatura ou a política. O tema da ética perpassa o conjunto da obra sartreana, na medida em que está presente, de modo desorganizado, em alguns pontos de suas obras¹⁰.

Uma segunda linha interpretativa privilegia o aspecto político na leitura da obras sartreanas, relacionando-as à atividade política do filósofo. Segundo Joannis (1997, p. 11) “[...] a questão política parece ser, com efeito, a preocupação principal de Sartre, a partir do pós-guerra.”. Essa afirmação se embasa, de maneira geral, pela própria vida militante do filósofo, a partir de sua experiência de alistamento, prisão, tortura e libertação da Alemanha nazista, entre o fim dos anos 30 e início dos anos 40. Tendo sido libertado, em abril de 1941, Sartre passa a exercer, contra qualquer resignação ou enclausuramento intelectual, uma intensa atividade prática, politicamente engajada, que inclui desde a participação em debates e entrevistas, reuniões editoriais (como a revista mensal *Les Temps Modernes*, lançada em 1945 e por ele dirigida), a conferências e viagens pelo mundo, além de resenhas, artigos, peças de

⁸ Ref. a carta de Sartre à Jeanson na ocasião da publicação de seu livro, especialmente, a dedicatória parabenizando o intérprete pela “fidedignidade no relato e da interpretação”.

⁹ SEEL (2005), nessa linha da interpretação ética, propõe, aparentemente de um modo muito interessante e fiel a obra de Sartre, uma reconstrução da filosofia sartreana e aponta que o filósofo mesmo, em algumas entrevistas concedidas já no fim da vida, distingue, não uma, mas três fases no desenvolvimento de sua filosofia moral, a quais, por sinal, divergem entre si sobre pontos importantes.

Nesse sentido, haveria, pois, uma primeira fase, chamada por Sartre de "La Morale", que agruparia SN, EH e CpM. Esta, tradicionalmente a fase mais conhecida, seria mais tarde desqualificada pelo filósofo como uma moral idealista ou mística. Uma segunda fase seria a do Realismo e remeteria aos anos de 1960-65, mais precisamente, a CRD – escrita nesse período, mas publicada parcialmente em tomos –, a conferência Determinismo e liberdade, de 1964, e a entrevistas que o filósofo concedeu nesse período a Michel Sicard, quando da preparação de uma série de outras conferências que Sartre apresentaria em universidades americanas, as quais, em função da guerra do Vietnã, nem chegaram a acontecer, mas conservaram-se cerca de 600 páginas de manuscritos. Por fim, teríamos ainda uma terceira fase, que poderia ser denominada "Futuro e liberdade", marcada pela produção do filósofo em torno de 1975, portanto, já bem próximo da morte. Restam, desta fase, talvez em torno da qual haja mais confusão, apenas algumas entrevistas, como as contestadas a Benny Lévy e a Michel Sicard. Além disso, Seel distingue ainda três níveis na reflexão ética sartreana, um da moral externa, outro da interna e, ainda, um terceiro da moral histórica, que distinguiriam entre si pela consideração dos âmbitos ontológico, social e histórico.

¹⁰ Talvez se pudesse argumentar que os *Cahiers pour une morale* seja uma obra que trata exclusivamente da questão ética. Contudo, esse escrito é, na verdade, uma série de anotações feitas entre os anos de 1947 e 1948, que foram reunidas e publicadas postumamente. Ao longo da dissertação, retornaremos a essa discussão.

teatro e das obras filosóficas. Trata-se de uma vida marcada por polêmicas, tanto intelectuais, quanto políticas e amorosas, que renderam a Sartre bastante prestígio e notoriedade e, ao mesmo tempo, alguns importantes inimigos¹¹.

A dificuldade que essa perspectiva terá que enfrentar é o fato de que, mesmo considerando a intensa atividade política de Sartre e sua militância engajada a partir da experiência da guerra, resta ainda definir a fundamentação teórica conceitual sartreana acerca da condição humana e da ação, estas que justamente alicerçam suas escolhas e os compromissos por ele assumidos no âmbito prático da existência. Caberia afirmar que Sartre mesmo buscou efetivar concretamente os valores que elegeu para sua existência, ainda que tenha, por muitos momentos, alterado projetos e convicções pessoais. Contudo, tal fato (da alteração de projetos e convicções) parece ser, por si mesmo, uma consequência da instabilidade e da carência que caracterizam ontologicamente o para-si. Assim, numa rápida análise poderíamos dizer que a interpretação política parece operar uma inversão entre os âmbitos prático e teórico, subjugando este a aquele.

Por último, há ainda a interpretação, diga-se, a mais conceituada, que privilegia a questão ontológica como a preocupação filosófica dominante de Sartre. Em torno dessa vertente interpretativa, há muitos elementos que poderiam justificar tal viés, tanto pelo caminho que vai de acordo com a ontologia tradicional, quanto pelo que a critica e, em seu lugar, propõe uma nova ontologia, atéia e crítica em relação aos problemas ontológicos tradicionais.

Na sequência, Joannis enumera e examina as principais questões do debate ontológico tradicional, a saber, a relação entre a fenomenologia e a ontologia, entre existência e essência, e entre o ser e o não ser, os quais formariam, tradicionalmente, a dialética binária. Em vista de nossa proposta, não acompanharemos a análise feita por Joannis acerca de cada questão, limitando-nos apenas a apontar, rapidamente, tal como fizemos com as outras vertentes interpretativas, algumas dificuldades que esse a interpretação ontológica deverá enfrentar.

Qualquer estudo sobre a ontologia em Sartre deve, necessariamente, passar pelo SN¹², obra na qual o filósofo realizou uma investigação rigorosamente mais apurada acerca das principais questões de sua filosofia, estabelecendo as bases de seu pensamento. Contudo, esse tratado, já marcadamente influenciado pela fenomenologia husseriana, se propõe, por seu próprio subtítulo, um ensaio de ontologia fenomenológica, estabelecer a possibilidade de uma

¹¹ Nesse parágrafo, seguimos também a apresentação de Sartre feita por Perdigão (1995, p. 17).

¹² Não se pode negar que em obras anteriores, tais como *A Imaginação, A Transcendência do Ego e O Imaginário*, já contém reflexões acerca dos principais problemas da filosofia de Sartre, inclusive aqueles de ordem ontológica.

ontologia, que seja fenomenológica, ou, por outras palavras, estabelecer uma filosofia que consiga superar a oposição fundamental entre o ser e não-ser (nada). Essa tentativa, na contramão da ontologia tradicional, carrega consigo uma série de dificuldades, as quais Sartre buscou enfrentar no decorrer das mais de 800 páginas que obra possui.

Além da dificuldade esboçada acima, segundo Joannis, pesa ainda contra a interpretação ontológica questões que remetem a própria oposição estabelecida pela filosofia sartreana entre o ser e o nada e sua possibilidade de superação. Se o ser é opaco e idêntico a si mesmo, toda a ontologia seria constituída acerca do nada, mais precisamente, da existência do nada no mundo. Nesse sentido, teríamos o paradoxo da possibilidade de constituição de uma ontologia sem ser. Poderíamos supor, uma ontologia da existência do nada no mundo.

Como se pode ver, nenhuma das vertentes interpretativas estará livre de questionamentos e críticas, as quais, na verdade, foram feitas primeiramente ao próprio Sartre, ainda durante a constituição de sua filosofia. De qualquer modo, tendo sido feita essa primeira enumeração das interpretações históricas em torno do pensamento de Sartre, a partir do estudo de Joannis, esboçaremos a seguir, rapidamente, uma outra divisão possível das obras do filósofo, a qual foi operada por Bornheim, num prefácio escrito à livro *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, de Paulo Perdigão.

Segundo Bornheim, poderíamos dividir o pensamento de Sartre nas chamadas obras da juventude¹³, que remeteriam a *um primeiro Sartre*, as quais se concentram em torno das noções de “indivíduo, consciência e liberdade”, e estão marcadas pelas raízes de um autor, ainda com espírito burguês, que discute os “caminhos do homem moderno” na instalação e na exploração do mundo.

Segue a esse primeiro momento, a “tardia descoberta da História”, inevitável ao próprio projeto de dominação burguesa. Indubitavelmente, a aspecto histórico marca, profundamente, o que poderia ser considerado, a *segunda fase* nos escritos de Sartre¹⁴, na qual o filósofo “[...] retoma as categorias básicas de seu pensamento e repensa-as em função de novas necessidades, tais como o conceito de processo totalizador ou o de razão dialética.” (BORNHEIM, prefácio à obra de PERDIGÃO, 1995, p. 10).

¹³ A maioria dos intérpretes concordam em reunir nessa fase, desde as primeiras obras do filósofo até o SN, que seria síntese das ideias esboçadas nesse período. Por outro lado, alguns apontam já no SN e até mesmo em outras obras o germe de algumas questões que ocuparam os momentos seguintes da reflexão filosófica sartreana.

¹⁴ A essa fase pertenceriam as obras posteriores ao SN – a partir da conferência EH, na qual já encontramos de maneira mais forte as questões referente a existência com os outros, seus conflitos e possibilidades de superação –, até a *Crítica da razão dialética* (CRD), a qual marca, de maneira definitiva, a penetração da História no existentialismo sartreano.

Bornheim enumera ainda uma terceira fase, dita biográfica, marcada pela obra *O Idiota da Família* (IF), uma biografia sobre Gustav Flaubert que, curiosamente, é o mais extenso dos livros escritos por Sartre, e que, de maneira espantosa, concentra-se apenas na infância e na juventude do romancista moderno.

Em consonância com a CRD, na obra IF, Sartre põe em prática o método progressivo-regressivo enunciado em *Questões de método* (QM), que concretiza as análises lá esboçadas acerca de uma existência particular, buscando compreender de maneira singular e única os projetos e escolhas de um para-si. Sartre volta-se, finalmente, para o indivíduo, ou, para um indivíduo concreto, tal como havia já indicado em suas mais jovens aspirações.

Após ter apresentado cada uma das fases, Bornheim discute as complicações que marcam momentos essenciais dos três períodos. A principal delas, a qual nos limitaremos a apontar nessa introdução, é que Sartre não conclui as suas obras no ápice de cada uma dessas fases¹⁵. O filósofo acaba por, ou abandonar alguns dos projetos anunciados ou, simplesmente, substituí-los por outros¹⁶. Esse dado remete, sem dúvidas, a dificuldades nas quais o próprio autor se esbarrou na construção de seu pensamento, e ao fato de que muitas vezes Sartre, imerso em meio ao obstáculos, aparentemente incontornáveis, estacionava tal projeto, talvez visando retomá-lo, noutro momento sobre outra ótica.

Diante dessa rápida enunciação acerca das interpretações e possibilidades de leitura da obra sartreana, é preciso esclarecer que nesse trabalho buscamos fazer uma investigação a partir da perspectiva moral da obra de Sartre. Mais precisamente, sobre a relação entre o ser, ou, dito de outra forma, os modos de ser ou de existir (a ontologia) e a ação (a ética) no pensamento do filósofo. Na verdade, tentamos nos deter, de maneira mais rigorosa, no tema da ação no pensamento de Sartre, visando explicitar sua importância e seus desdobramentos. Buscamos, a partir desse conceito, compreender as noções de consciência, Em-si, Para-si,

¹⁵ Essa caráter de incompletude foi também destacado por Bento Prado Júnior num prefácio que ele escreveu à edição brasileira de *Situações I* de Sartre. Cabe citar Prado Júnior: "[...] em lugar da 'Moral', prometida como continuação de *O ser e o nada*, apareceram o volumoso *São Genet, comediante e mártir* [1952] e, na sequencia da *Crítica da razão dialética*, em lugar de suas eventuais consequências políticas ou práticas, o enorme *O idiota da família* [1971]. Num caso como no outro, em continuidade com o esforço teórico mais sistemático, temos o esforço de compreensão de uma obra literária e de uma vida. Compreender o *outro* é a única maneira de desarmar as armadilhas da *mauvaise foi* para poder compreender-se a si mesmo." (PRADO JÚNIOR, prefácio à obra de SARTRE, 2005, p. 13, nota de rodapé).

¹⁶ É preciso anotar, sobre essa discussão de fases ou momentos da filosofia de Sartre, a interpretação de Silva (2005), que se opõe a essas divisões. Em sua tese, Silva, buscando analisar o pensamento de Sartre, entre o existencialismo e o marxismo, a partir das noções de liberdade e história, nega haver qualquer ruptura brusca na obra sartreana que permita falar em momentos distintos. Através da análise de algumas das principais noções do SN e da CRD e da passagem entre essas obras, o autor busca demonstrar que há um necessário desdobramento do ensaio de ontologia fenomenológica de 1943 à Crítica de 1960. (Cf. Silva, p. 48-49). Infelizmente tivemos acesso a essa obra já na etapa final dessa pesquisa, o que nos impossibilitou de acrescentar essa interpretação em nossa discussão.

Para-outrem, corpo, liberdade, má-fé e autenticidade, visando investigar a possibilidade e a efetivação de uma ética sartreana, senão diretamente, pelo menos, a partir da obra de Sartre.

Se considerarmos a divisão do pensamento sartreano em fases ou momentos distintos de produção, é preciso dizer que, basicamente em todo o texto, nos concentramos no “segundo” Sartre. Aquele autor da conferência EH, que visava defender a filosofia sartreana e esclarecer algumas de suas noções fundamentais, e, ao mesmo tempo, o autor de SN, esse gigantesco ensaio de ontologia fenomenológica que contém mais de 700 páginas e engloba toda uma filosofia viva e incrivelmente abrangente.

Desse modo, nosso objetivo no primeiro capítulo foi investigar a importância da noção de **ação** para o existencialismo de Sartre, definida como o primeiro princípio de sua filosofia. A discussão foi realizada a partir, principalmente, do texto da conferência EH, buscando, por um lado, explicitar uma primeira abordagem sobre a condição existencial que caracteriza o homem no mundo e, por outro, introduzir a discussão sobre seu caráter ontológico de agente moral.

A partir disso, o capítulo segundo se concentrou na discussão fenomenológica acerca da apreensão de si e do outro em Sartre, ou seja, buscou discutir as noções de consciência e de corpo. Nossa objeto de estudo foi, mais uma vez, o texto da conferência EH, agora, em contraponto ao SN. Com base nessas obras, buscamos explicitar, primeiramente, a noção de consciência, enquanto consciência de si, ou, para-si, e consciência do outro, para-outro. Em seguida, com base na discussão acerca da alteridade, tratamos do corpo e da facticidade do homem, sempre tendo em vista a ação.

No terceiro capítulo, nos concentramos na noção sartreana de liberdade e em algumas das principais noções que lhe são correlatas. Para tanto, considerando as dificuldades que circundam essa noção, decidimos inverter a ordem histórica da constituição desse conceito, e, assim como temos feito ao longo de todo o trabalho, iniciarmos a discussão pelo modo como tal noção aparece na conferência EH. Acreditamos que esse texto coloca a questão de uma forma mais fácil e considera seus aspectos mais fundamentais. Foi, portanto, a partir da colocação dessas questões e cada vez mais imersos em SN, que passamos, num segundo momento, à análise da noção de liberdade e de algumas noções que lhe são subordinadas.

Por fim, essas discussões realizadas nos três primeiros capítulos nos permitiram, no quarto e último, tratar das atitudes do para-si como liberdade e da experiência ontológica e existencial da angústia. Nesse sentido, buscamos, a partir da análise da má-fé e da autenticidade e estando já no interior da discussão acerca da responsabilidade, desdobrar algumas reflexões em torno da necessidade de uma ética em Sartre e de sua possibilidade de efetivação no interior da filosofia existencialista.

1 EXISTÊNCIA E AÇÃO: O FAZER-SE COMO DEFINIÇÃO DE SI

"Ainsi la réalité-humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être.". (SARTRE, EN, p. 521)

O objetivo desse capítulo é investigar a importância da noção de **ação** para o existencialismo de Sartre, a partir, principalmente, do texto da conferência EH, buscando, por um lado, explicitar uma primeira abordagem sobre a condição existencial que caracteriza o homem no mundo e, por outro, introduzir a discussão sobre seu caráter ontológico de agente moral.

Na ordem das noções que serão explicitadas nesse capítulo, podemos reunir a seguinte estrutura argumentativa: a noção de **subjetividade** é o ponto de partida do existencialismo e fundamenta a crítica do filósofo à ideia de Deus e de natureza humana, afirmando o **primado da existência** sobre a essência. A partir dessa primeira definição, Sartre, penetrando na discussão sobre a filosofia da ação, explicita o primeiro esboço da ideia de um **fazer-se existencial**, que resultará, em seguida, na afirmação do **primeiro princípio do existencialismo** que define a pessoa humana pela sua **ação**. O sujeito, existindo, experimenta o mundo, age intencionalmente, escolhendo-se livremente, fazendo-se a cada dia. Essa é sua condição existencial, da qual ele toma consciência enquanto vive. A noção de ação, tema principal desse trabalho, remeterá à primeira enunciação da tese que relaciona diretamente o **aspecto moral em Sartre à sua ontologia existencialista**, que parece, necessariamente, exigir uma moral. Retornaremos e discutiremos posteriormente essa relação. Trataremos ainda as noções de **projeto** e de **compromisso**, que nos ajudam a compreender melhor a existência humana enquanto agente moral e legislador.

1.1 Considerações iniciais: o homem como absoluto

Sartre definiu sua filosofia como uma filosofia da ação, que parte da subjetividade, a qual pode, num primeiro momento, ser entendida pela afirmação da existência do homem no mundo, de sua condição como existente e da situação em que está inserido¹⁷. Por enfatizar

¹⁷ Essa afirmação, entre outras contidas nesses primeiros parágrafos, são eminentemente introdutórias e serão retomadas e devidamente discutidas ao longo do capítulo.

questões relacionadas à vida do homem ou, mais precisamente, à sua existência, essa filosofia passou a ser designada por Existencialismo e acabou inserida numa tradição de pensamento existencialista, segundo a qual importa, fundamentalmente, investigar o homem, enquanto um ser que possui consciência de sua existência e pode, assim, refletir sobre sua condição e situação no mundo.

Segundo a filosofia sartreana, existir no mundo significa agir no mundo, modificar a si próprio e a estrutura do mundo, isto é, agir sobre as condições em que a existência está inserida. Desse modo, o homem é tomado como absoluto, sempre em relação ao seu contexto, à condição da qual ele faz parte. É sempre no interior de cada situação que devemos agir, imersos numa época histórica, com costumes e regras definidas, o que quer dizer, será em meio às circunstâncias concretas que deveremos escolher, ou seja, nos posicionar diante da situação e, consequentemente, nos comprometer, de modo efetivo, com os nossos atos. Nas palavras de Sartre,

[...] bem longe de sermos relativistas, proclamamos com firmeza que **o homem é um absoluto**. Mas **ele o é na sua hora, no seu meio, na sua terra...** Não será correndo atrás da imortalidade que nos tornaremos eternos [...] mas porque **combatemos apaixonadamente em nossa época porque a amamos apaixonadamente** e porque teríamos inteiramente aceito morrer com ela. (SARTRE apud CAMPBELL apud LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 30, grifo nosso).

Desde já, podemos dizer que, para a doutrina existencialista, tomar o homem como absoluto será tê-lo como objeto fundamental de investigação e não buscar nada além dessa realidade¹⁸. Contra qualquer “salto” em busca da imortalidade, o filósofo se fixará no âmbito concreto da historicidade, da existência cotidiana na qual estamos inseridos e da qual não podemos escapar.

Essa restrição, quanto ao objeto de análise, será uma marca importante da concepção sartreana de filosofia e resultará na célebre afirmação de que a **existência precede a essência**, a qual se tornará, pela tradição filosófica, um dos pilares do existencialismo de Sartre, que foi por ele definido como ponto de partida das escolas existencialistas. Será a partir dessa máxima que iniciaremos nossa investigação, tendo sempre em vista, como fio condutor, o tema da **ação**, mais precisamente, de **uma teoria da ação em Sartre**.

Posto nosso objetivo, é preciso justificar a escolha, ainda que como ponto de partida da discussão, do texto da conferência EH, publicada em 1946. É preciso dizer, inicialmente,

¹⁸ O relato de Simone Beauvoir aponta o centro de interesse de Sartre: “[...] O que interessava antes de tudo eram as pessoas. À psicologia analítica e empoeirada que ensinavam na Sorbonne, ele desejava opor uma compreensão concreta, logo sintética, dos indivíduos.” (BEAUVOIR, 1960, p.52-53).

que esse texto ocupa um lugar bastante interessante no conjunto da obra sartreana. Por um lado, trata-se de uma síntese da filosofia existencialista elaborada pelo próprio Sartre, que contém, particularmente, algumas reflexões importantes sobre a ação e a responsabilidade, noções que podem servir de base para se pensar uma ética a partir do existencialismo sartreano. Em contrapartida, negativamente, esse opúsculo acabou gerando bastante polêmica entre o público acadêmico e, posteriormente, entre os intérpretes do filósofo, tornando-se alvo de numerosas e contundentes críticas que denunciaram a falta de rigor do autor na apresentação das ideias e os resultantes problemas conceituais do texto¹⁹.

Considerando as mencionadas particularidades dessa conferência, desenvolveremos nossa discussão, com vistas a outras obras do filósofo, sobretudo SN, o consagrado ensaio de ontologia fenomenológica de 1943, em que Sartre elabora, de maneira mais apurada, as principais noções de sua filosofia. Acreditamos que, em muitos momentos, essa comparação entre as obras nos possibilitará uma discussão mais rica e uma melhor compreensão das noções abordadas²⁰. De maneira geral, procuraremos discutir como Sartre define a condição humana, a relação dessa definição com a ação e, a partir da discussão dessas questões e de algumas das mais importantes noções da filosofia sartreana, investigaremos a possibilidade de se conceber uma moral em Sartre.

1.2 O ponto de partida do existencialismo: a subjetividade

Para chegar à discussão sobre a ação na filosofia existencialista, a partir do texto da conferência EH, convém antes desenvolver algumas das noções que lhe antecedem nesse opúsculo. Iniciaremos, pois, nossa discussão pela noção de “subjetividade”, tal como ela é explicitada pelo filósofo na citada conferência, proferida em Outubro de 1945 e publicada, com algumas alterações feitas pelo autor, em 1946. Sartre, diante de um auditório lotado que

¹⁹ A conferência EH, realizada com vistas a ser um texto de defesa e esclarecimento do existencialismo, contradicoratoriamente, acabou por gerar ainda mais confusão e suscitar uma série de mal-entendidos em torno das ideias sartreanas. Trata-se de uma obra “[...] centrada principalmente no problema moral, que populariza, a preço de simplificações que escondem um tipo de moralismo, as teses proeminentes do existencialismo. Este é o único volume que Sartre teria em grande parte renegado.” (CONTAT E RYBALKA, 1970, p. 132, tradução nossa).

²⁰ É preciso anotar, também em vista de nosso objetivo, que optamos por não nos deter na análise de nenhum romance, conto ou peça de teatro de Sartre, ainda que nessas obras a filosofia sartreana se mostre, igualmente, de maneira bastante clara no interior de uma situação concreta, tal como a intenção do filósofo. Contudo em vista do percurso que buscamos desenvolver nessa dissertação, do desenvolvimento das noções em cada capítulo e do tempo que dispúnhamos para a realização desse trabalho, optamos por deixar a consideração dessas análises para uma próxima pesquisa.

ansiava por ouvir o já famoso autor de *Les mouches*, *Le Mur*, *Huis clos* e *La nausée*²¹, busca redefinir filosoficamente o existencialismo, visando desfazer uma série de críticas que lhe haviam sido feitas²² e desconstruir a “moda” existencialista (cujo maior responsável era ele próprio) que acabou gerando, segundo o autor, a popularização de um conceito vazio de significado.

Em sua fala, Sartre, após uma rápida análise histórica da tradição do pensamento existencialista, define a subjetividade como ponto de partida comum entre as escolas existencialistas²³. O filósofo afirma que “[...] essas escolas têm em comum simplesmente o fato de admitirem que a **existência precede a essência**, ou se se quiser, que **temos de partir da subjetividade**.” (SARTRE, 1973, p. 11)²⁴.

A análise dessa passagem sobre a subjetividade e o ponto de partida das escolas existencialistas resulta, sem muita dificuldade, na constatação de que essa afirmação feita por Sartre é, ela mesma, profundamente cartesiana. Nesse sentido, se se pretende apontar influências na filosofia sartreana, sem dúvidas, o primeiro destaque a ser feito, deve ser o resgate do “pai” da filosofia moderna, René Descartes (1596-1650). Partir da subjetividade, para Sartre, é retomar a verdade do *cogito* cartesiano, como ponto de partida pelo qual a consciência apreende a si mesma. O autor da conferência de 1946 retoma, na parte final de sua fala, a questão do ponto de partida de sua filosofia.

O nosso ponto de partida é, com efeito, a **subjetividade do indivíduo**, e isso por razões estritamente filosóficas. Não por sermos burgueses, mas por querermos uma doutrina baseada na verdade e, não um conjunto de teorias bonitas, cheias de esperança, mas sem fundamentos reais. Não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão esta: **penso, logo existo**; é aí que se atinge a si própria a **verdade absoluta da consciência**. Toda teoria que considera o homem fora deste momento é antes de mais uma teoria que

²¹ Já na época da conferência, Sartre gozava de notória fama como autor dramático, pela encenação das peças de teatro *O Muro* (em janeiro de 1939), *As moscas* (em abril de 1943) e *Entre quatro paredes* (março de 1945), as quais fizeram com que o público redescobrisse o romance *A Náusea*, publicado em março de 1938.

²² As censuras podem ser resumidas na crítica comunista (acusava o existencialismo por incitar o imobilismo e o desespero, declarando a ação humana impossível e afirmava uma filosofia contemplativa), a crítica filosófica (aponta a ênfase exagerada na ignomínia humana, no sórdido, no equivoco, negligenciando a beleza e a solidariedade do homem) e a crítica cristã (ênfase na pura gratuidade, negando os mandamentos de Deus e os valores eternos).

²³ Sartre estabelece uma distinção entre os existencialistas cristãos, entre os quais inclui Jaspers e Gabriel Marcel, e os ateus, Heidegger e ele próprio. Em vista de nossa proposta, não adentraremos aqui na discussão dos pontos relacionados a essa classificação, tampouco abordaremos os equívocos cometidos pelo filósofo que considerou, por exemplo, Jaspers no grupo dos cristãos. Cabe anotar somente que o próprio Heidegger não se considerava um existencialista e, em resposta a uma carta que lhe foi escrita por Jean Beaufret, pedindo que o pensador alemão esclarecesse qual significado poder-se-ia dar ao humanismo naqueles tempos de guerras, Heidegger responde, no que acabou se tornando, a célebre *Carta sobre o humanismo*, diferenciando sua filosofia corrente dita existencialista.

²⁴ “[...] Ce qu’ils ont en commun, c’est simplement le fait qu’ils estiment que l’existence précède l’essence, ou, si vous voulez, qu’il faut partir de la subjectivité. (SARTRE, 1962, p. 17).

suprime a verdade, porque, fora deste *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis, e uma doutrina de possibilidades que não está ligada a uma verdade desfaz-se no nada; para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro. Portanto, para que haja uma verdade qualquer, é necessário uma verdade absoluta; e esta é simples, fácil de atingir, está ao alcance de toda gente; consiste em **nos apreendermos sem intermediário**. (SARTRE, 1973, p. 21, grifo nosso)²⁵.

No âmbito epistemológico, deve haver uma verdade primeira e absoluta – que seja simples, fácil de ser atingida e, portanto, que esteja acessível a todos – que fundamente todo o edifício dos conhecimentos prováveis. Essa verdade remete ao próprio indivíduo, mais precisamente, à consciência de si, ou seja, a verdade do *cogito* cartesiano: o **penso, logo existo**. Através desse ato, a consciência atinge a si própria, em sua verdade absoluta. Qualquer teoria que desconsidera esse momento suprime a verdade da certeza indubitável da consciência de si, ou seja, da apreensão de si por si. Pelo *cogito*, a consciência apreende a si mesma, sem intermediário, num testemunho de si, poderíamos dizer. É o próprio indivíduo tomando consciência de sua existência, desse *factum* que é o existir²⁶. O *cogito* me revela que existo, revela o *Dasein* heideggeriano²⁷, quer dizer, revela o meu **ser-áí**, um ser que simplesmente está no mundo, lançado sem justificativas nessa condição.

Esse ponto de partida, acreditamos, merece bastante destaque devido a sua importância para a filosofia existencialista sartreana. Segundo o filósofo, fora dele, isto é, não partindo da verdade inabalável do *cogito*, não pode haver conhecimento certo, indubitável, pois os objetos serão apenas prováveis e qualquer doutrina de possibilidades que esteja desligada de tal verdade (o *cogito*), não teria nenhum ponto certo no qual se fundamentar e, portanto, estaria fadada a se desfazer no nada. Moutinho (1995) afirma, comentando essa passagem, que, para Sartre, não se pode querer definir o provável, senão de posse do verdadeiro.

²⁵ "Notre point de départ est en effet la subjectivité de l'individu, et ceci pour des raisons strictement philosophiques. Non pas parce que nous sommes bourgeois, mais parce que nous voulons une doctrine basée sur la vérité, et non un ensemble de belles théories, pleines d'espoir mais sans fondements réels. Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci : *je pense donc je suis*, c'est là la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même. Toute théorie qui prend l'homme en dehors de ce moment où il s'atteint lui-même est d'abord une théorie qui supprime la vérité, car, en dehors de ce *cogito* cartésien, tous les objets sont seulement probables, et une doctrine de probabilités, qui n'est pas suspendue à une vérité, s'effondre dans le néant ; pour définir le probable il faut posséder le vrai. Donc, pour qu'il y ait une vérité quelconque, il faut une vérité absolue ; et celle-ci est simple, facile à atteindre, elle est à la portée de tout le monde ; elle consiste à se saisir sans intermédiaire." (SARTRE, 1962, p. 63-65).

²⁶ Retornaremos, no segundo capítulo, à noção de *cogito*, nos âmbitos, tanto do sujeito e da consciência de si, quanto em vista do outro (ou da consciência do outro) que surge como verdade imediata à consciência, também a partir desse ponto de partida.

²⁷ Sobre o *Dasein*, é preciso destacar que em Heidegger, essa noção vai muito além do sentido de sujeito ou consciência, e pode ser melhor compreendida como “realidade humana”. Quanto à influência desse autor na filosofia de Sartre, ver, a seguir, nota de rodapé 30.

Na verdade, definir o *cogito* como ponto de partida do existencialismo é tomar o homem como absoluto, um ser autônomo, e não como mero resultado, efeito ou produto da história, de alguma crença ou de uma essência que o teria causado. O humanismo existencialista definirá que tudo o que existe, existe pelo e para o homem. Não há nada que anule a sua liberdade, que o determine totalmente, fazendo-o existir como um objeto²⁸, sem que ele o permita. De fato, Sartre reconhece que várias coisas no mundo exercem bastante influência no modo de viver do homem – tais como o modo de produção capitalista, a própria história, a cultura e os costumes de cada sociedade, o sistema lingüístico e a estrutura dos idiomas –, a ponto de, muitas vezes, essa determinação, aparentemente, submeter sua liberdade. Contudo, afirma o filósofo, mesmo determinado, o homem possui autonomia para se colocar diante do sistema e escolher livremente, agir, a partir dessas determinações²⁹.

Sobre esse ponto, deve-se dizer ainda que, ao contrário de Descartes, a consciência em Sartre é situada, ou seja, existe historicamente numa sociedade com costumes e organização própria. Além da determinação histórica, a consciência, inevitavelmente, é marcada pela contingência em sua condição; o indivíduo que existe, vivencia, concretamente, o drama existencial. Como dirá Sartre, mais a frente na conferência, diferentemente de Descartes e de muitos que consideraram o homem criatura ou possuidor de alguma natureza, “[...] estamos sós e sem desculpas.” (SARTRE, 1973, p. 15). No existencialismo sartreano, existir significa viver a condição de desamparo à qual o homem está submetido, sem justificativas para suas escolhas, e, a partir dessa condição, cada indivíduo é o único ser capaz de salvar a si próprio.

Ao partir da subjetividade, o existencialismo de Sartre não aceita que haja alguma essência que determine a existência humana. A crítica sartreana se direciona, na verdade, à tradicional ideia de um Deus criador e artífice. Em suas próprias palavras,

[...] se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a **existência precede a essência**, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. (SARTRE, 1973, p. 21, grifo nosso)³⁰.

²⁸ Na ontologia fenomenológica do SN, as noções de “objeto” e “coisa” serão designadas pela noção de Em-si. Trataremos dessa noção no segundo capítulo.

²⁹ Sartre define essas determinações por *facticidade*. Discutiremos essa noção no próximo capítulo.

³⁰ “[...] si Dieu n’existe pas, il y a au moins un être chez qui l’existence précède l’essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et cet être c’est l’homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine.” (SARTRE, 1962, p. 21). Sobre a referência a Heidegger e a noção heideggeriana de “realidade humana”, Sartre admitiu, anos mais tarde, numa entrevista de 1980, que sua obra foi marcadamente influenciada pelo filósofo alemão. Para saber mais sobre essa influência, cf. Cranston (1966), Contat e Ribalka (1970), Renaut (1993) e de Seel (1995), além das dissertações de Castro (2005) e Miranda (2006).

Considerando seu ponto de partida e sua proposta, a filosofia existencialista se volta para a realidade humana e busca, a partir desse objeto, investigar a existência concreta dos seres em que a existência precede a essência, ou seja, aqueles que existem nessa mesma condição. Não será objeto de investigação para Sartre as possíveis causas da existência do homem, nem tampouco questões relacionadas ao sentido da existência ou crenças em vida após a morte, consideradas pelo filósofo como metafísica e cuja investigação filosófica não pode produzir avanços coerentes.

Portanto, desde sua constituição, o existencialismo de Sartre privilegiará a investigação das pessoas que existem concretamente no mundo. E, nesse sentido, existir, para o homem, significa estar na condição de um ser desprovido de qualquer conceito ou natureza que determine a sua existência, o que poderia ser chamado, tradicionalmente, de essência, ou algum tipo de substância, necessária ao ser para que ele exista e que, portanto, sem ela (essa substância ou essência), não seria possível existir. É isso que define a realidade humana, ou seja, caracteriza a sua condição de existente.

Até esse ponto, parece certo que a argumentação sartreana carece de mais esclarecimentos. Pois, ainda que se aceite, segundo o existencialismo ateu de Sartre, a constatação do *factum* da existência, de suas contingências, e as implicações dessa constatação, ou seja, a recusa em aceitar que haja alguma causa que justifique o existir e a esperança em alguma continuação dessa existência noutra vida; ainda assim, permanece aberta, até aqui, pelo que já foi discutido, a questão prática do que fazer com essa existência. Desse modo, adentramos no âmbito da ação, do fazer-se existencialmente. Esse tema será, na seqüência, nosso objeto de análise.

1.3 O primeiro princípio do existencialismo: o homem é o que ele faz

Ao se propor construir uma filosofia existencialista, Sartre colocou-se no âmbito do tradicional debate sobre certas questões que envolvem o drama existencial, ao qual o homem está submetido. Existir, para esse ser que tem consciência de si, de sua condição e situação no mundo, é também se questionar: o que fazer com essa existência que lhe é dada na medida em que o sujeito foi lançado no mundo e precisa viver sob condições as quais não escolheu? Ou ainda, o que se pode esperar dessa existência em meio a tantas dúvidas e incertezas? Na verdade, essas questões remetem à questão existencial por excelência: Qual o sentido da existência humana? Ou, por outras palavras, tendo em vista a sua condição e a sua conduta interrogante, o que o homem deve buscar, enquanto existe? Em quais projetos se lançar? Com

que se envolver? E, se não bastasse o grau de incertezas alcançado, há ainda uma outra questão bastante incômoda que se impõe à consciência: E a morte, que finaliza bruscamente o processo existencial, como considerá-la? Um bem necessário e transcendente? Ou um mal inevitável e absurdo? E o que fazer diante dela?

Por ora, pode-se apontar apenas, pelo que já foi discutido, que o primado da existência nega qualquer essência que faça o homem a ser de um determinado modo. A existência é tomada como dado primeiro e original a partir do qual o indivíduo deve buscar, imerso na condição e na situação que o caracteriza, descobrir-se, compreender-se diante mesmo de sua conduta interrogante. Para além disso, o próprio Sartre nos auxilia na investigação, quando se questiona sobre o sentido da subjetividade.

Que significa aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que **o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define**. O homem, tal como o concebe o existentialista, se não é definível, é porque **primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer**. (SARTRE, 1973, p. 12, grifo nosso)³¹.

O homem, enquanto existe, ou seja, segundo Sartre, tendo surgido e estando no mundo, coloca-se a si mesmo a questão sobre si, sobre sua existência e busca compreender sua condição e sua situação. É a partir daí, dessa característica questionadora, que o indivíduo vai, num primeiro momento, aproximando-se cada vez mais daquilo que o constitui, enquanto existência no mundo, e, a partir dessa constatação, vai tomando consciência de si e do que ele pode fazer existindo, quer dizer, das possibilidades que estão ao seu alcance.

Na verdade, o que está sendo criticado por Sartre, contra séculos de uma tradição filosófico-epistemológica, é a ideia moderna de uma natureza humana³² que faça parte da constituição do sujeito. Com base nessa noção angular, foram construídos inúmeros edifícios filosóficos que partiram de uma teoria do conhecimento³³. A filosofia sartreana nega qualquer

³¹ "Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait." (SARTRE, 1962, p. 21-22).

³² Contra a ideia de natureza humana, Sartre falará em condição humana, noção que acabará por suscitar críticas e mal entendidos, quanto a uma possível semelhança desses termos. Em contrapartida, o filósofo francês buscará esclarecer que a condição humana remete a uma noção aberta e própria do para-si, semelhante a noção de liberdade, e nada tem a ver com o conceito tradicional de natureza humana. A constatação da condição existencial do homem é feita a partir da observação das condutas particulares das pessoas. Contudo, no decorrer das obras de Sartre, em muitos momentos pode ser questionado até que ponto se possa ou não fazer uma associação entre condição e natureza humana. Tal problema, será retomado mais a frente na nota de rodapé 176.

³³ Sartre faz referência à Diderot, Voltaire e Kant, filósofos ateus do séc. XVIII que, mesmo negando a existência de Deus, afirmam uma natureza humana na constituição do homem. (SARTRE, 1973, p. 11). É

tipo de estrutura primária, aparelho representacional ou mesmo cognitivo que constitua a espécie humana de modo geral, que possa caracterizar algum tipo de essência do homem. Não há nada anterior à existência e, existindo, o homem toma consciência de si, ou seja, toma consciência do nada³⁴ ou do vazio essencial que caracteriza a sua condição no mundo³⁵.

Cabe investigar melhor a noção de “nada”, no contexto que ela é apresentada por Sartre. A partir da citação acima, o homem é definido como “um nada”, justamente no sentido de que ele existe de um modo diferente de um “corta-papel” ou de uma “couve-flor”, quer dizer, diferente de qualquer objeto em-si do mundo³⁶. Sartre afirma que “[...] a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo” (SARTRE, 1997, p. 68)³⁷. Existir como nada significa, aqui, não possuir nenhuma essência que o determine a ser de um certo modo, ou seja, de um modo fixo, fechado, acabado, inerte. Diante dos seres “fabricados” e inertes, o homem de fato não é definível justamente por não ser nada.

Em SN, Sartre desenvolveu de modo bastante interessante essa discussão acerca da essência, em contraponto com a realidade humana, definida como nada. Cabe citar uma pequena mas rica passagem dessa reflexão.

A essência é tudo que se pode indicar do ser humano por meio das palavras: isso é. Por isso, é a totalidade dos caracteres que explicam o ato. Mas **o ato está sempre além dessa essência**, só é ato humano quando transcende toda explicação que se lhe dê, precisamente porque tudo que se possa designar no homem pela fórmula “isso é”, na verdade, por esse fato mesmo, é tendo sido. O homem leva consigo, continuamente, **uma compreensão pré-judicativa de sua essência, mas, por isso, acha-se separado dela por um nada**. A

³⁴ possível apontar que tanto em Descartes, quanto em Hume, Locke ou Kant, possa ser identificado algum tipo de aparelho representacional que faça parte da constituição do sujeito e a partir do qual ele conhece o mundo.

³⁵ Nesse ponto Sartre se fixa na distinção entre existência e essência ao tratar da realidade humana e das coisas do mundo. No texto da conferência, tendo em vista a intenção do autor e o público que o ouvia, as noções da sua ontologia fenomenológica (Em-si, Para-si, Para-outrem e Nada) são citadas apenas brevemente, sem o mesmo rigor que aparecem no SN. Optamos por restringir a discussão dessas noções ao próximo capítulo.

³⁶ Em SN, Sartre, imerso na descrição onto-fenomenológica sobre os modos de ser, explicita como o sujeito, por sua conduta interrogante, toma consciência de sua diferença fundamental em relação às coisas EM-SI do mundo. A questão posta sobre si leva o indivíduo, num primeiro momento, à consciência do NADA, que pode ser entendido pela capacidade negativa do homem, este ser que vivencia a negação do mundo e das coisas à sua volta e, consequentemente, a própria negação de si, enquanto essência pré-definida. Posteriormente, o sujeito toma consciência ou apreende-se enquanto PARA-SI, um ser inacabado que existe, na verdade, como projeto de ser no mundo. Existir é, muitas vezes para o homem, negar e negar-se, enquanto uma atitude questionadora própria de seu ser. De qualquer forma, em vista de nossos objetivos para esse capítulo, não adentraremos na exposição dessas noções da ontologia sartreana do tratado de 1943, que serão tratadas no segundo capítulo.

³⁷ Sartre utiliza, no texto da conferência, as expressões “corta-papel” e “couve-flor” para referir-se aos objetos e coisas do mundo, que em SN, haviam sido chamados de seres em-si, os quais serão aqui tratados no segundo capítulo.

³⁸ “[...] le rapport de l'existence à l' essence n'est pas chez l'homme semblable à ce qu'il est pour les choses du monde.” . (SARTRE, 2004, p. 59).

essência é tudo que a realidade humana apreende de si mesmo como *havendo sido* (SARTRE, 1997, p. 79, grifo nosso)³⁸.

Nessa citação, o filósofo distingue, mais claramente, o tradicional conceito de essência, da noção de realidade humana, enquanto modo de existir. Essa distinção é feita pelo viés da temporalidade, segundo o qual a essência remete necessariamente ao passado e ao acabamento (respectivamente expressos pelo “isso é” e pelo “tendo sido”), em contraposição à realidade humana, constituída pela ação, que é sempre presente e atual. O homem vive, assim, contraditoriamente, entre uma compreensão pré-julgada de sua essência e um nada que o separa dessa compreensão fechada de si e o impulsiona, negando as coisas do mundo, na busca por si mesmo.

Ao contrário, estando lançado no mundo e não possuindo nenhuma essência que o determine, o homem será alguma coisa, ou, poderíamos dizer, será qualquer coisa “tal como a si próprio se fizer”. Assim, o indivíduo, vivendo no mundo, vai se fazendo a partir, de maneira geral, de sua condição e da situação em que está inserido e, de modo particular, de cada situação concreta que experimenta ao longo da existência.

É por não possuir qualquer essência que o homem se caracteriza como nada e precisa se preencher por algo. Segundo uma definição que Sartre desenvolve mais a frente no texto da conferência, o homem precisa se construir, quer dizer, se projetar rumo a algo para tentar preencher esse vazio de ser que lhe caracteriza³⁹. E como ele pode fazer isso? Pela afirmação de Sartre, o homem será aquilo que fizer de si. Contudo, resta ainda responder como esse mesmo homem poderá fazer-se, não tendo nada que o determine essencialmente a existir de um mesmo modo, fixo e acabado.

A resposta a essa questão, acreditamos, aponta diretamente à filosofia da ação, que, segundo nossa proposta, é uma das noções mais fundamentais do existentialismo de Sartre, utilizada aqui como fio condutor para a investigação sobre um projeto de uma moral sartreana.

De fato, será justamente por não ser nada e, consequentemente, por não estar fechado em algum conceito acabado, que o homem será definido pela sua ação, ou seja, pelo que fizer de si no desenrolar da sua existência. A fala de Sartre evidencia o papel fundamental que a

³⁸ “L' essence, c'est tout ce qu'on peut indiquer de l'être humain par les mots: cela *est*. Et de ce fait, c'est la totalité des caractères qui *expliquent* l'acte. Mais l'acte est toujours par delà cette esesnce, il n'est acte humain qu'en tant qu'il dépasse toute explication qu'on en donne, précisément parce que tout ce qu'on peut désigner chez l'homme par la formule: cela est, de ce fait même *a été*. L' homme emporte avec lui continuellement une compréhension préjudicative de son essence mais de ce fait même il est séparé d'elle par un néant. L' essence, c'est tout ce que la réalité-humaine saisit d'elle-même comme *ayant été*.” (SARTRE, 2004, p. 70).

³⁹ Mais precisamente na página 12 do texto EH. Discutiremos essa noção mais a frente, a partir da p. 37.

ação representará na constituição do próprio sujeito. Em outras palavras, inevitavelmente, o homem será o resultado dos seus atos, ou, o que equivale dizer, será aquilo que praticar.

A citação seguinte nos ajudará a compreender mais claramente essa definição. Nela, Sartre, ainda se referindo ao que caracteriza a condição humana, enuncia explicitamente o primeiro princípio de sua filosofia.

O homem é, não apenas como ele se concebe, mas **como ele quer que seja**, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; **o homem não é mais que o que ele faz**. Tal é o **primeiro princípio do existencialismo**. (SARTRE, 1973, p. 12, grifo nosso)⁴⁰.

Salta aos olhos o impactante enunciado sartreano: “o homem não é mais que o que ele faz”. O filósofo faz questão de anotar que o exposto anteriormente se trata do “primeiro princípio de sua filosofia”. Enquanto o ponto de partida do existencialismo afirma o **primado da existência**, contra qualquer essência que constitua o sujeito, seu **primeiro princípio identifica o homem à sua ação**, aos atos que pratica no decorrer dessa existência. Na verdade, existindo enquanto negatividade, o homem age no mundo, quer dizer, se envolve em situações nas quais precisa escolher a agir de determinado modo. Assim ele se constitui, enquanto negação e busca por si, enquanto afirmação de sua existência, e não como algum ser acabado. Em outras palavras, a partir do impulso existencial, resta ao homem, imprescindivelmente, agir no mundo, ou seja, determinar a sua conduta de uma maneira concreta em cada situação, diante de si e dos outros.

É desse modo que Sartre concebe a realidade humana, como uma luta pelo fazer-se em cada situação, a partir das escolhas e das ações do sujeito. Em SN, o filósofo define a existência do homem pelo agir.

Ser ambicioso, covarde ou irascível é simplesmente **conduzir-se desta ou daquela maneira em tal ou qual circunstância**. [...] Assim a realidade humana não é primeiro para agir depois; mas sim que, **para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser**. (SARTRE, 1997, p. 587, grifo nosso)⁴¹.

Nesse sentido, o homem não se constitui como ambicioso, covarde, irascível, amoroso ou de algum outro modo acabado, por algum fator determinante, seja ele um temperamento,

⁴⁰ "L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence ; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existencialisme." (SARTRE, 1962, p. 22).

⁴¹ "Etre ambitieux, lâche ou irascible, c'est simplement se conduire de telle ou telle manière, en telle ou telle circonstance. [...] Ainsi la réalité-humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être.". (SARTRE, 2004, p. 521).

um caráter ou algo do tipo, tal como se costuma acreditar, mas, como uma série de ações ou condutas que podem ser interpretadas de um modo ou de outro, especificamente. Assim, uma ação covarde em determinada situação, ou mesmo uma série delas, não garante, de modo algum, que, numa outra situação semelhante, o sujeito agirá também de maneira covarde. Pois, como temos visto, não há nada que defina previamente o sujeito, algo como uma natureza ou um gênio. Em cada situação, enquanto um ser existente, ele escolhe e age de maneira concreta, efetivando sua liberdade. No entanto, resta ainda saber de que modo o sujeito poderá concretamente fazer-se, ou seja, agir diante de si e dos outros da melhor maneira possível, não tendo nenhuma natureza que o defina de um modo determinado, já que se constitui como ausência de ser.

Tal questão e sua resposta remetem, no interior da filosofia de Sartre, à tríade ação-escolha-liberdade. Primeiramente no sentido de que a ação é determinada pela escolha. Ao passo que esta (a escolha) é, ela mesma, fundamentada na liberdade⁴². Na verdade, a ação é o resultado da escolha, que, por sua vez, é exercida pelo sujeito livre. É por ser livre que o indivíduo escolhe e, ao escolher, dirá Sartre, afirma algo como bom, para si e para a humanidade inteira. Nesse sentido, o homem será “como ele quer que seja”, será aquilo que escolheu para si, o conjunto de seus atos, aquilo que a sua vivência concreta e histórica revelar ao longo de sua existência. Poderíamos ainda dizer, ao longo de sua existência, será o que tiver feito com sua liberdade.

Na seqüência, continuaremos discutindo a noção de ação, que Sartre define como o primeiro princípio da filosofia existencialista, visando esboçar algumas primeiras reflexões acerca da questão ética no existencialismo.

1.4 Existência e ação: o caráter ético da filosofia existencialista sartreana

Num artigo publicado em 1944, podemos perceber também essa máxima da ação que a filosofia existencialista elucida. Sartre, mais precisamente, ao falar do homem e de suas possibilidades, declara que cabe a cada indivíduo “fazer e, ao fazer, fazer-se e não ser nada senão o que se faz” (SARTRE, 1944, p. 11 apud HUISMAN, 2001, p. 8). Interessa, pois,

⁴² A liberdade, segundo alguns comentadores, é a noção mais central da filosofia sartreana, em torno da qual as demais noções gravitam (BORNHEIM, 1984, p. 47 e PERDIGÃO, 1995, p. 86). Trataremos dessa noção no terceiro capítulo desse trabalho. Desde já, pode-se afirmar que ação e escolha são noções correlatas à noção de liberdade e que a complementam. As três noções, na verdade, remetem ao modo de ser do homem, caracterizando sua existência nesse mundo. Nesse momento da discussão, pretende-se apenas encadear coerentemente uma primeira abordagem em torno da noção de ação.

atentar para o que cada pessoa faz da sua existência. E isso se descobre em vista das decisões que ela toma na vida, estas que são concretamente visualizadas nos seus atos. Segundo Sartre,

Assim, o mundo, desde o surgimento de meu Para-si, desvela-se como **uma indicação de atos a fazer, atos esses que remetem a outros atos, esses a outros, e assim sucessivamente.** [...] Assim, o mundo, como correlato das possibilidades que sou, aparece, desde meu surgimento, como o enorme **esboço de todas as minhas ações possíveis.** A percepção se transcende naturalmente rumo à ação, ou melhor, só pode **desvelar-se em e por projetos de ação.** (SARTRE, 1997, p. 407, grifo nosso)⁴³.

Quer dizer, existir é estar aberto a esse mundo que nos aparece como uma indicação de atos a fazer. Essas ações remetem a outras e outras, de maneira sucessiva, ininterruptamente. Assim, será através das ações, ou, mais precisamente, de cada ação concreta que o sujeito definirá os valores que elegerá para si, os quais deverão ser, necessariamente, efetivados e reafirmados em cada nova situação a que for submetido o agente moral.

Sartre, ao falar da ação e da intenção do sujeito e de como ele se vê e escolhe seus projetos em cada situação, faz já uma referência ao processo de “tomada de consciência”, o qual todo indivíduo realiza em sua existência⁴⁴. Mais do que a situação dada, importa bastante à Sartre a postura do agente diante da situação, ou seja, como ele vislumbra as possibilidades de mudanças e como ele se vê reagindo a partir dos dados. Nesse sentido, a ação do sujeito será o resultado de uma escolha pessoal sua, a qual, por sua vez, será derivada de como ele se vê na situação, se se considera um ser “fechado” e fadado a permanecer do mesmo modo (como um ser-em-si), agindo sempre da mesma forma por uma “suposta” natureza que o defina, ou, ao contrário, como um ser-projeto, sempre aberto e disposto a mudanças de comportamento, a agir de forma diferente (ser-para-si), pois acredita ser capaz de reinterpretar e mudar cada situação, independente dos dados e dos sujeitos envolvidos.

Essa discussão sobre a tomada de consciência de si e sobre a ação do sujeito carece ainda de muitos desdobramentos. Nesse momento, de modo bastante precário, foi feita apenas uma primeira abordagem sobre esses temas, que serão ainda bastante retomados mais a frente⁴⁵.

⁴³ “Ainsi le monde, dès le surgissement de mon pour-soi, se dévoile comme indication d'actes à faire, ces actes renvoient à d'autres actes, ceux-là à d'autres et ainsi de suite. [...] Ainsi le monde, comme corrélatif des possibilités que je suis, apparaît, dès mons surgissement comme l'esquisse énorme de toutes mes actions possibles. La perception se dépasse naturellement vers l'actioin; mieux, elle ne peut se dévoiler que dans et par les projets d'action.”. (SARTRE, 2004, p. 361-362).

⁴⁴ Trataremos da noção de consciência, sob diversos âmbitos, no segundo capítulo.

⁴⁵ Essa primeira abordagem foi feita em vista da citação de Sartre que relaciona a intenção do sujeito e como ele se vê à definição do homem como sendo a sua ação. Enquanto no segundo capítulo, trataremos da noção de consciência, tanto de si, quanto do outro; no terceiro, retomaremos e aprofundaremos a discussão sobre a ação, em vista da liberdade.

Na sequência, de volta à conferência de 1946, cabe destacar que a questão da ação aparece já nas considerações iniciais desse texto. Sartre antecipa que sua exposição procurará explicitar que o existencialismo é “[...] uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda a ação implicam num meio e uma subjetividade humana” (SARTRE, 1973, p. 10)⁴⁶. Quer dizer, a filosofia existencialista torna possível a vivência da autenticidade enquanto busca fazer com que cada sujeito se coloque no verdadeiro domínio de sua condição e viva de acordo com seus projetos, reconhecendo-se em seus atos e estando sempre consciente da liberdade que o caracteriza e da responsabilidade que ele carrega diante de si e da humanidade inteira. É assim que o homem deve se construir existencialmente no mundo, a partir de suas ações e escolhas, livremente realizadas.

Nessa perspectiva, parece bastante lúcido apontar que o aspecto moral surge na definição da própria situação do homem no mundo. O existencialismo sartreano afirmará a necessária e fundamental relação entre o caráter ético da existência e a ontologia da condição humana⁴⁷. Leopoldo e Silva (2004, p. 15 e 16) chega a afirmar que “[...] talvez se possa dizer que não há uma só afirmação em toda a obra de Sartre que não possua ressonância ética”.

Ainda que, de imediato, essa afirmação possa ressoar demasiadamente forte e exagerada àqueles que não se aprofundaram na leitura da obra sartreana, ela parece poder, num segundo momento, ser atestada através de um estudo mais rigoroso sobre a condição humana e suas possibilidades⁴⁸. O homem, enquanto existente no mundo, não sendo nada, ou, sendo vazio de ser, será o que fizer de si, ou ainda, será definido pelo conjunto dos seus atos. Sartre (1973, p. 15), sobre essa questão, afirmará que “[...] estamos sós e sem desculpas”⁴⁹. Nesse sentido, caberá unicamente a cada homem agir no mundo, quer dizer, escolher-se, enquanto escolhe seu futuro. Essas são contingências das quais ele não pode escapar. Caberá ainda, a cada sujeito, ser totalmente responsável por sua existência, pelo que fizer de si, ou seja, por suas ações, projetos e escolhas. Essa responsabilidade será, como veremos no terceiro capítulo, o passo mais importante e complexo na argumentação filosófica sartreana.

⁴⁶ “[...] une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute la vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine.” (SARTRE, 1962, p. 12).

⁴⁷ Esse é um dos maiores méritos do texto da conferência de 1946, a saber, o desenvolvimento da relação entre ontologia e moral. É interessante notar que a fala de Sartre enfatiza bastante a condição humana, sempre em vista do campo moral. Apesar dos problemas conceituais e das polêmicas que o opúsculo acabou gerando, ele aponta que uma moral sartreana pode ser pensada pela via da responsabilidade, a partir da ontologia que caracteriza a condição do homem (seu modo de existir no mundo).

⁴⁸ Tentaremos explorar rigorosamente essa questão, no decorrer dessas páginas, buscando explicitar ao máximo seus desdobramentos.

⁴⁹ “Nous sommes seuls, sans excuses.” (SARTRE, 1962, p. 37).

Na verdade, de maneira geral, podemos afirmar que parece haver em Sartre uma exigência ética. O sujeito-agente se encontra como que fadado na tentativa de fundar uma moral para si e para os outros. Toda a obra sartreana parece atestar uma ética que se procura, sem, contudo, se concretizar⁵⁰. Seus escritos, sobretudo romances e peças de teatro, são relatos de situações concretas nas quais o sujeito precisa, necessariamente, escolher e agir de alguma forma, no interior de uma situação perante si e a outros homens e diante de interesses diversos e contrapostos. A ação e a escolha são inevitáveis ao sujeito existente. Ele não pode escolher não escolher ou não agir, ainda que opte por permanecer indiferente. A indiferença é também uma escolha consciente e uma ação intencional. Segundo o filósofo, “[...] posso sempre escolher, mas devo saber que se eu não escolher, escolho ainda” (SARTRE, 1973, p. 23)⁵¹.

Em Sartre, originariamente, essa busca por uma moral, como não poderia ser diferente, constitui-se uma atitude negadora, na medida em que o sujeito que a busca sabe bem aquilo que não pode aceitar como modelo ético. O existencialista sabe a quem precisa combater. É contra a moral burguesa que se filosofa. Sartre sempre deixou claro que a considera uma “moral de porcos”⁵² e nunca escondeu que busca combater esse modelo ético do dever no qual há, na maioria das vezes, uma enorme distância entre a lei, que é aclamada como referencial inabalável, e a ação praticada pelo sujeito moral. O indivíduo que elege uma lei como modelo de perfeição não age, quase sempre, ele mesmo, concretamente em sua existência, de acordo com essa lei por ele defendida.

Retomaremos enfaticamente, no decorrer do trabalho, essa discussão acima esboçada sobre a necessidade ética na filosofia existencialista de Sartre. Por ora, nos limitaremos a essa primeira e rápida abordagem. Na sequência, continuaremos a discussão em torno da ação no interior da filosofia existencialista, visando embasar uma discussão sobre as principais noções do existencialismo que nos servirão de base para a investigação sobre um projeto ético em Sartre.

⁵⁰ Essa discussão sobre a aparente exigência de uma moral em Sartre e sua possibilidade de efetivação será realizada alternadamente ao longo dos capítulos e aprofundada de maneira mais rigorosa no quarto capítulo, a partir da análise das noções de má-fé e de autenticidade e dos desdobramentos dessas noções em relação ao agir intencional e a liberdade do homem.

⁵¹ “Je peux toujours choisir, mais je dois savoir que si je ne choisis pas, je choisis encore.” (SARTRE, 1962, p. 73). A noção de escolha e sua necessidade para o homem será ainda bastante retomada ao longo dos capítulos.

⁵² Sartre sempre repudiou a sociedade burguesa, por seus hábitos e valores, e, sobretudo, pela sua hipocrisia.

1.5 As noções existencialistas de projeto e compromisso

Destacaremos, a seguir, a identificação que Sartre faz da condição humana a uma realidade inacabada ou aberta. Essa constatação pode ser melhor compreendida através da noção de *projeto* – que é apresentada pelo filósofo na seqüência de sua fala na conferência – e carrega consigo a ideia de movimento, de um lançar-se num futuro.

Que queremos dizer nós com isso, senão que o homem tem uma dignidade maior do que a da pedra ou uma mesa? Porque o que nós queremos dizer é que o homem primeiro existe, ou seja, que **o homem, antes de mais nada, é o que se lança para um futuro, e o que é consciente de se projetar no futuro**. O homem é, antes de mais nada, **um projeto que se vive subjetivamente**, em vez de ser um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível, **o homem será antes de mais o que tiver projetado ser**. (SARTRE, 1973, p. 12, grifo nosso)⁵³.

Contra as acusações de ser uma doutrina pessimista e fatalista, a filosofia da existência, concebida pelo autor francês, segundo a citação acima, possibilita uma alternativa ao homem, ao lhe conferir uma dignidade maior que a dos objetos Em-si (como a pedra, a mesa, uma coisa podre ou uma couve-flor). É a dignidade da liberdade, da consciência de si, enquanto um ser livre. E esse ser, existe, na verdade, contraditoriamente, como vazio de ser, como uma liberdade que se define como **projeto**, uma realidade inacabada, aberta, quer dizer, como um lançar-se consciente rumo a um futuro, ainda que este futuro seja incerto e que não haja garantia de êxito. A realidade humana pode ser definida, ao contrário das coisas inertes do mundo, como um constante movimento em direção a..., no qual cada ação praticada efetiva, concretamente, um projeto livre e conscientemente escolhido.

É nesse sentido que o projeto é vivido subjetivamente pelo sujeito no decorrer de sua existência, sem nada que o engesse ou fixe em algum conceito acabado. Existir é estar sempre aberto a..., no sentido de que o indivíduo, a cada instante, se lança novamente em direção a um fim, uma série de escolhas particulares que manifestam “uma escolha mais original”, a qual é, ela mesma, atualizada, ou mesmo, modificada muitas vezes, dependendo das ações praticadas, ao longo da existência. Para dizer o que é o homem, ou, mais precisamente, um homem, em particular, deve-se compreender a sua história pessoal, aquilo que ele praticou

⁵³ "Mais que voulons nous dire par là, sinon que l'homme a une plus grande dignité que la pierre ou que la table ? Car nous voulons dire que l'homme existe d'abord, c'est-à-dire que l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur ; rien n'existe préablement à ce projet ; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être." (SARTRE, 1962, p. 22-23).

durante toda a vida, suas escolhas e projetos, por ele escolhidos, e aquilo que esteve por trás dessas escolhas, como uma escolha original.

De maneira bastante concreta, Sartre (1973, p. 20) afirma que “[...] um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem estes empreendimentos”⁵⁴. Isso significa que uma existência se constrói, por um lado, pelo conjunto de projetos ou empreendimentos com os quais o indivíduo se envolveu e se comprometeu durante a vida, por outro, pela forma com que ele organizou esses projetos, e ainda, pelas relações que ele estabeleceu para realizá-los.

E como saber os projetos mais íntimos que uma pessoa carregou ao longo da vida? Segundo Sartre, o que revela o compromisso da pessoa com esses projetos ou empreendimentos são as ações que ela tiver praticado ao longo da existência. É pelo **ato** que o indivíduo efetiva um projeto, ou seja, que se lança cada vez mais na direção de realizá-lo. De forma semelhante, são os atos que revelam como a pessoa organizou seus projetos e as relações que ela estabeleceu ao agir, as situações nas quais ela se envolveu durante a existência. Em última instância, importará, para a investigação de uma existência concreta, o que o homem tiver praticado na vida, como ele tiver organizado suas ações conforme seus projetos e as relações por ele estabelecidas; a soma de tudo isso revelará as suas escolhas mais originais.

Como pode ser visto, as afirmações de Sartre parecem atestar, cada vez mais, o papel fundamental que a ação desempenha para a filosofia existencialista. O filósofo se ocupa em mostrar que o existencialismo, o qual a conferência visa apresentar e defender, opõe-se, radicalmente, a qualquer forma de quietismo na medida em que declara que “[...] só há realidade na ação” (SARTRE, 1973, p. 19)⁵⁵ e, mais do que isso, ao acrescentar que “[...] o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que a sua vida.” (SARTRE, 1973, p. 19)⁵⁶. Nesse sentido, e finalizando a discussão desse capítulo, citaremos novamente uma passagem da conferência de 1946 em que Sartre afirma que, o que importa, verdadeiramente, “[...] é o compromisso total, e não é um caso particular, uma ação particular que vos liga totalmente.” (SARTRE, 1973, p. 21)⁵⁷.

⁵⁴ “[...] un homme n'est rien d'autre qu'une série d'entreprises, qu'il est la somme, l'organisation, l'ensemble des relations qui constituent ces entreprises.” (SARTRE, 1962, p. 58).

⁵⁵ “[...] il n'y a de réalité que dans l'action.” (SARTRE, 1962, p. 55).

⁵⁶ “[...] l'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que sa vie.” (SARTRE, 1962, p. 55).

⁵⁷ “[...] c'est l'engagement total, et ce n'est pas un cas particulier, une action particulière, qui vous engagent totalement.” (SARTRE, 1962, p. 62).

Assim, compreender que o homem é, enquanto um ser existente, definido por sua ação no mundo, ou mais precisamente, define-se por sua ação no mundo significa tomá-lo como para-si, um ser consciente de sua condição inacabada, precária que busca a todo instante superar essa sua carência. Nesse sentido, a ação, não apenas parece possibilitar uma ética em Sartre, mas, antes mesmo disso, constitui um dos principais pilares da ontologia no filósofo. Existir é, para o homem, agir no mundo. Segundo Sartre (1973, p. 21), “[...] não há esperança para o homem fora da ação” e não há nada que “permite ao homem viver”, senão o ato⁵⁸. Poderíamos dizer que essa sentença resume toda a discussão desenvolvida nesse capítulo. Resta ao homem agir..., a todo instante, e, ao mesmo tempo, ele não pode deixar de agir, ainda que busque viver segundo um modo diferente daquele que lhe é próprio. Mesmo uma escolha de fuga de si, tal como essa, precisará também ser reafirmada e exigirá do sujeito agente ações e mais ações a serem feitas, efetivando seu projeto.

Ao final desse primeiro capítulo, buscamos desenvolver uma primeira reflexão sobre o existentialismo, a partir de seu ponto de partida, a noção de subjetividade, e de seu primeiro princípio, a ação. Além disso, com base nas noções desenvolvidas, introduzimos a discussão ética em torno da filosofia de Sartre, a partir do texto da conferência de 1946. Contudo, falta ainda explorar um longo trajeto em nossa investigação. Por ora, remetendo aos próximos temas a serem investigados, deve-se dizer que a própria noção de ação, ela mesma, pressupõe uma série de outras noções que lhe são correlatas. Será a partir da necessidade de explorá-las que, trataremos, no próximo capítulo, da noção sartreana de “consciência”, enquanto consciência de si e de outrem, e das noções de corpo e facticidade.

⁵⁸ “[...] il n'y a d'espoir que dans son action.” (SARTRE, 1962, p. 63, texto adaptado por nós).

2 ONTOLOGIA DA AÇÃO HUMANA: AS NOÇÕES DE CONSCIÊNCIA (DE SI E DO OUTRO), DE CORPO E DE FACTICIDADE

"C'est tout entier que l'être-pour-soi doit être corps et tout entier qu'il doit être conscience : il ne saurait être uni à un corps." (SARTRE, EN, p. 344).

Tendo sido estabelecido, no primeiro capítulo, o ponto de partida da filosofia existencialista (a subjetividade ou a afirmação de que a existência precede a essência) e o seu primeiro princípio (a ação ou o fazer-se como aquilo que define o homem, enquanto existente)⁵⁹, caberá tratar, neste capítulo, das noções de *consciência* (*enquanto consciência de si e do outrem*) e de *corpo* e *facticidade*, retomando a discussão sobre a *ação*. A partir dessa noção, que foi escolhida por nós como fio condutor dessa investigação, buscaremos avançar na compreensão das principais noções do existencialismo de Sartre, visando poder discutir a possibilidade de se pensar uma ética sartreana.

Nesse sentido, uma organização estrutural das noções discutidas ao longo do capítulo pode ser assim expressa: a discussão se inicia com uma citação da conferência de 1946, na qual Sartre explicita o que, segundo ele, é considerado o **primeiro esforço do existencialismo**. Essa citação organiza a discussão dos principais temas no decorrer do capítulo – agrupados, de maneira geral, no binômio **consciência - responsabilidade** –, que é feita, tendo sempre em vista a **ação**, seguindo a nossa proposta. Assim, o exame do primeiro esforço do existencialismo remete, primeiramente, à noção de **consciência**, que é investigada a partir do retorno a **Husserl** e ao seu **princípio da intencionalidade**. Tendo sido feito esse resgate, a discussão acerca da consciência é feita em dois níveis: o primeiro, o do próprio sujeito, a partir da **consciência de si (ser-para-si)**; e o segundo, o de outrem, a partir da investigação sobre o tema do **outro (ser-para-outro)**. Nesse segundo aspecto, incluímos na investigação a temática do **corpo** e de sua **facticidade**, igualmente cruciais para a filosofia existencialista.

⁵⁹ Retomando as palavras de Sartre durante a conferência EH, citadas no capítulo anterior, o ponto de partida do existencialismo é “a subjetividade ou afirmação de que a existência precede a essência” e o primeiro princípio dessa filosofia é que “o homem não é mais que o que ele faz”.

2.1 O primeiro esforço do existencialismo: consciência e responsabilidade

Seguindo a nossa proposta de investigar alguns dos principais temas da filosofia de Sartre a partir da noção de ação, buscando investigar um projeto de uma moral sartreana, e, considerando as reflexões desenvolvidas no capítulo anterior, tomaremos novamente o texto da conferência EH, de 1946, para iniciar essa discussão. Tendo em vista as particularidades dos temas que serão trabalhados nesse capítulo, utilizaremos, com mais freqüência, citações de outras obras de Sartre, principalmente SN. Desse modo, buscaremos, na medida do possível, penetrar verdadeiramente na ontologia fenomenológica sartreana, que serve de fundamento para a ação, definida como o primeiro princípio dessa filosofia.

A discussão acerca da noção de consciência no existencialismo sartreano surge como uma das principais da ontologia do filósofo e acompanha, em meio a diferenças conceituais e circunstanciais, os diversos momentos de sua produção intelectual. Pode-se dizer que esse tema perpassa o conjunto da obra de Sartre⁶⁰, na medida em que, de algum modo, tudo o que o autor escreveu sobre a realidade humana depende, necessariamente, da condição existencial a qual o homem está submetido e das suas possibilidades a partir dessa condição. Mais precisamente, o homem se caracteriza fundamentalmente pela consciência de si, de sua condição e situação no mundo, ou, na terminologia fenomenológica, pela tomada de consciência (de), de si e do mundo⁶¹.

Como veremos a seguir, ao tratarmos da intencionalidade em Sartre, a consciência aparece como relação a um sujeito. Na verdade, ela existe na medida em que aparece, ou seja, aparece a um sujeito que a percebe, aparece a si própria, se experimenta, em sua vivência, enquanto se relaciona com o mundo, apreendendo-o. Enquanto não possui essência ou algum conteúdo substancial, a consciência é pura aparência no sentido de que só existe na medida em que aparece a um sujeito. Assim, será a partir do empreendimento de investigar aquilo que aparece (o fenômeno) e aquele que percebe esse “aparecido” (a consciência), e de descrever as características de cada modo de ser (do percebido e do que percebe), que Sartre formará seu edifício ontológico. Em sua argumentação, ele distinguirá os objetos do mundo (seres-em-

⁶⁰ Desde *A imaginação*, publicada em 1936, *A transcendência do ego*, de 1937, e *A néusea*, 1938, passando por *O Ser e o nada*, de 1943, *Crítica da razão dialética*, de 1960 até o fim da vida, incluindo textos políticos, sobre o marxismo, conferências e entrevistas.

⁶¹ Essa característica fundamental é seguida de alguns desdobramentos que também fazem parte da condição humana: a consciência de si, enquanto liberdade e projeto de ser que se define necessariamente por sua ação no mundo; a precariedade ou a carência ontológica do homem, que existe como Para-si; a existência do outro e a relação entre para-si e o para-outro. Ao longo da dissertação, passaremos uma a uma, como que num vai e vêm, por todas essas noções que se correlacionam e se complementam entre si e formam as bases do pensamento de Sartre.

si, fechados, opacos e inertes) da realidade humana (ser-para-si-para-outrem). Enquanto aqueles são opacos e inertes, o homem existe como projeto de ser, como uma consciência que se define por um movimento em direção ao mundo e a si mesma, num movimento que oscila entre aproximação e distanciamento.

Não esqueçamos que o ponto de partida filosófico de Sartre é o primado da existência sobre a essência, ou, a própria subjetividade. Esta que será retomada, a seguir, a partir do texto da conferência de 1946, e introduzirá a discussão, nesse capítulo, das noções de consciência de si e de outrem, de corpo e de facticidade, e nos próximos capítulos, da liberdade e das atitudes da consciência existindo como liberdade, o que nos conduzirá a noção de responsabilidade. Vale notar que é a partir da noção de subjetividade, que Sartre insere o que ele chama de "primeiro esforço do existencialismo".

[...] se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de **pôr todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência**. (SARTRE, 1973, p. 12, grifo nosso)⁶².

Essa atitude de “por todo o homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência” parece ser fundamental para a filosofia existencialista de Sartre⁶³. Não retomaremos aqui os apontamentos feitos no primeiro capítulo acerca da construção do texto da conferência de 1946. Naquele momento, foram mencionados aspectos relacionados à forma e ao rigor com que Sartre articula as suas ideias nesse texto – considerando a sua proposta de defender a teoria existencialista de uma série de críticas que lhe haviam sido feitas –, além das complicações e críticas que essa obra suscitou aos intérpretes do filósofo, as quais, muito provavelmente, contribuíram para que o próprio Sartre corrigisse e renegasse grande parte desse opúsculo.

Isso posto, anotaremos rapidamente, mesmo contra a proposta que definimos para esse capítulo, um aspecto da responsabilidade elucidado na citação acima. Segundo o filósofo, a afirmação do primado da existência remete, necessariamente, ao tema da responsabilidade. Ora, se o primeiro princípio do existencialismo é a afirmação de que a existência precede a essência, então o homem é responsável por si. Ou seja, se aceitamos que não há natureza humana ou, em outras palavras, se recusamos haver alguma essência que determine o homem a ser de um modo

⁶² “[...] si vraiment l’existence précède l’essence, l’homme est responsable de ce qu’il est. Ainsi, la première démarche de l’existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu’il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence.” (SARTRE, 1962, p. 24).

⁶³ Acreditamos que essa citação do primeiro esforço do existencialismo sintetiza algumas das principais noções da filosofia sartreana, tais como, a consciência (de si e do outro), a facticidade, a liberdade, a má-fé e a responsabilidade, que serão discutidas ao longo desse trabalho.

fechado em si, então, será forçoso aceitar que dependerá de cada homem construir a sua história pessoal, fazer-se. Assim, cada um será responsável por sua existência ou pelo que ele fizer de si, o que quer dizer, em última instância, pelos seus atos. Nesse sentido, Sartre (1997) afirma:

Ser ambicioso, covarde ou irascível é simplesmente conduzir-se desta ou daquela maneira em tal ou qual circunstância [...]. Assim a realidade humana não é primeiro para agir depois; mas sim que, **para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser** (SARTRE, 1997, p. 587, grifo nosso)⁶⁴.

Não há dúvidas, **a ação é o que define a existência humana**, e, existir é ser responsável por si, pelos atos que o sujeito praticou, os quais, pela própria definição de ação, foram escolhidos livre e conscientemente. Isso ainda será bastante retomado ao longo do capítulo. Deixando de lado, por ora, o tema da responsabilidade, e ainda tendo em vista a citação da página anterior, notemos que Sartre estabelece o que ele denomina ser o “primeiro esforço de sua filosofia”, qual seja, “o de pôr todo homem no domínio do que ele é e lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência”. Esse esforço pode ser definido, segundo a nossa interpretação, pelo binômio **consciência - responsabilidade**. A seguir, nos apoiaremos nessa passagem da conferência⁶⁵, para tratar das noções de **consciência de si e do outro, de corpo e facticidade**, tal como nos propomos nesse capítulo.

2.2 A consciência posicional: a noção de intencionalidade e a influência de Husserl

A tarefa de colocar o homem no “domínio do que ele é”, apontada por Sartre como a primeira parte do que o filósofo considera importante para o existentialismo, remete, como discutiremos a seguir, à atitude “tomada de consciência”, tão cara à filosofia existentialista. Por meio desse processo, o homem deve tomar consciência de sua condição existencial, ou seja, daquilo que define o seu modo de viver no mundo. Em outras palavras, retomando a

⁶⁴ "Etre ambitieux, lâche ou irascibel, c'est simplement se conduire de telle ou telle manière, en telle ou telle circonstance. [...] Ainsi la réalité-humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être.". (SARTRE, 2004, p. 521).

⁶⁵ A expressão “primeiro esforço do existentialismo”, utilizada por Sartre, não é retomada em nenhum outro de seus textos. Se, por um lado, trata-se mais de um argumento retórico que visa enfatizar as ideias que serão elucidadas; por outro, como veremos na seqüência do capítulo, o esforço do existentialismo resume, na verdade, uma das principais noções da filosofia sartreana, a **consciência**, esta que, por sua vez, está diretamente relacionada ao que pode ser considerado o núcleo central do pensamento sartreano, formado pelas noções de **intencionalidade, ação, liberdade e responsabilidade**, as quais essa dissertação visa discutir e explicitar. Destas, as noções de liberdade e responsabilidade serão discutidas nos próximos capítulos. Além disso, cabe notar que a noção de corpo foi inserida por Sartre no interior da discussão sobre o outro. Segundo o filósofo, o corpo é, ao lado da consciência, uma noção fundamental para se compreender a realidade humana. (SARTRE, 1997, p. 388). Trataremos das noções de outro e de corpo a partir da página 53.

terminologia da conferência de 1946, para que o homem seja colocado, ou melhor, para que ele se coloque nesse “estado” de consciência, é necessário que ele se apreenda (tome consciência de si) enquanto um sujeito livre para agir no interior das situações em que está inserido.

Segundo Sartre, faz parte da “realidade humana”⁶⁶ ser consciência ou, mais precisamente, estar consciente de alguma coisa e, de modo especial, por sua conduta interrogante, estar consciente da condição que caracteriza a sua existência. O filósofo francês, retomando Heidegger, considera que o homem constitui um ser no qual a existência está sempre em questão para seu ser⁶⁷, ou, em outras palavras, enquanto existe, cada homem vivencia um constante processo de tomada de consciência de alguma coisa⁶⁸.

Essa noção de *tomada de consciência* que envolve tanto o âmbito ontológico da condição humana, quanto o âmbito prático da ação concreta no mundo, remonta, na verdade, a Edmund Husserl (1859-1938) e a sua fenomenologia. Sartre, contra toda uma tradição filosófica ensinada na França de sua época que, segundo ele, “transformou a filosofia em epistemologia”, encontrou em Husserl um meio de escapar dessa filosofia “alimentar” e “digestiva” do “Espírito-Aranha que atraia as coisas para sua teia, as cobria de uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzia-as à sua própria substância.” (SARTRE, 2005, p. 55). Como se sabe, foi a partir do célebre encontro em Paris, no ano de 1933, com R. Aron (1905-1983)⁶⁹ e do novo horizonte filosófico que se abriu a Sartre diante dessa conversa, que

⁶⁶ Sartre utiliza as noções de “realidade humana” e “modo de ser do homem” para designar, em sua ontologia fenomenológica, a condição existencial do homem. O filósofo distingue esses termos, que, segundo ele, são noções abertas própria para se tratar do para-si, do tradicional conceito de “natureza humana”, este fechado em si mesmo, que acaba por engessar o homem em si, como um ser-em-si.

⁶⁷ Mais precisamente, Sartre afirma, em SN, que “a consciência é um ser para o qual em seu ser se trata de seu ser enquanto esse ser implica um outro ser que não ele” (SARTRE, 1997, p. 233).

⁶⁸ A questão da consciência aparece já na introdução do SN, a partir da investigação acerca do fenômeno do ser e do ser do fenômeno. Segundo Sartre, “o fenômeno exige um fundamento que seja transfenomenal” (SARTRE, 1997, p. 20). O ser do fenômeno não pode ser reduzido a um dos modos de seu aparecer, ele exige um fundamento que vá além do fenômeno, um existente que seja corresponsável pelo modo como o ser pode revelar-se. Esse ser fenomênico remete, pois, a uma realidade necessária ao seu aparecer, ou seja, o sujeito percebedor, que, por sua vez, remete à consciência. A consciência, afirma Sartre, seguindo o referencial fenomenológico husseriano, “[...] não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 1997, p. 22). Ela é posicionamento (consciência posicional) do objeto, visando apreendê-lo e, ao mesmo tempo, como consciência não posicional de si, como consciência (de) si, de consciência. E é sua condição de transparência, ou seja, sua característica de não ser preenchida por nada, que lhe permite esse movimento para o mundo e para-si. (HILGERT, 2011, p. 24-25).

⁶⁹ Simone de Beauvoir e Sartre, passando por Paris, encontraram Aron, que lhes falou sobre as suas recentes leituras sobre a filosofia alemã, especificamente da fenomenologia. Aron comentou que seria possível fazer filosofia sobre aquele copo, sobre aquela mesa. Sartre, logo em seguida, muito interessado, comprou o livro *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*, de Emmanuel Lévinas e iniciou seus estudos em fenomenologia. (COHEN-SOLAL, Annie. Sartre. Revista Cult, no 91, ano VII, abril de 2005, p. 58).

motivaram o filósofo francês a passar uma fecunda temporada de estudos na Alemanha, a qual marcaria definitivamente o seu modo de fazer filosofia.

A partir de seus estudos de Husserl, Sartre reformula o princípio husserliano da intencionalidade⁷⁰ e o estabelece como um dos pontos de partida de sua filosofia, definindo, a partir desse princípio, o caráter posicional da consciência.

Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja **posicionamento de um objeto transcidente**, ou, se preferirmos, que a consciência não tem "conteúdo". [...] Uma mesa não está na consciência, sequer a título de representação. Uma mesa está no espaço, junto à janela etc. [...] O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, **expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo**, a saber, **a consciência como consciência posicional do mundo**. Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para o exterior [...]. (SARTRE, 1997, p. 22, grifo nosso)⁷¹.

Sartre, aproveitando a noção de intencionalidade husserliana, recoloca o debate em torno da questão da consciência e sua relação com o mundo. Na perspectiva sartreana, não há nada (nenhum objeto ou substância) no interior da consciência; na verdade, no tocante à consciência, não se pode falar mais em dentro ou fora. Como o filósofo deixa claro, deve-se, inicialmente, “expulsar as coisas da consciência” e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, ou seja, tomá-la como consciência posicional do mundo e de si.

E não se pode esquecer que o termo “posicional” deve ser compreendido aqui, segundo Sartre, no sentido de um movimento da consciência que se volta para o mundo, para alcançar um objeto no mundo (como consciência de), e para si mesma (como consciência de

⁷⁰ Conforme anota Salzmann (2000, p. 20), o princípio da intencionalidade aparece ao longo de diversas obras sartreanas desse período: SN, TE, A imaginação, e O imaginário. A afirmação de Sartre de que toda consciência é consciência de alguma coisa “[...] significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa [...]” (SARTRE, 1997, p. 34). De qualquer forma, pode-se afirmar que Sartre interpretou de modo bastante livre e original o pai da fenomenologia e acabou se distanciando consideravelmente de Husserl, quando extraiu da descrição feita por este filósofo uma conclusão que não é husserliana: “[...] que a consciência jamais revela a si mesma, mas somente o outro, o conhecido” (ROVIGHI, 1999, p. 408). Sobre a interpretação feita por Sartre de Husserl, Bornheim (1984) afirma que “[...] se Sartre aceita a fenomenologia é com a intenção de radicalizá-la ontologicamente. Seu fascínio pela fenomenologia não se restringe, portanto, a um interesse meramente metodológico [...] tudo se passa como se Husserl teimasse em ficar a meio caminho; daí o seu comprometimento com o idealismo.”. (BORNHEIM, 1984, p. 31). Em vista de nossa proposta, não adentraremos na discussão desse tema.

⁷¹ “Toute conscience, Husserl l'a montré, est conscience de quelque chose. Cela signifie qu'il n'est pas de conscience qui ne soit *position* d'un objet transcendant, ou, si l'on préfère, que la conscience n'a pas de 'contenu'. [...] Une table n'est pas *dans* la conscience, même à titre de *représentation*. Une table est *dans* l'espace, à côté de la fenêtre, etc. [...] La première démarche d'une phisosophie doit donc être pour expulser les choses de la conscience et pour rétablir le vrai rapport de celle-ci avec le monde. Toute conscience est positionnelle en ce qu'elle se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même: tout ce qu'il y a d'*intention* dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors [...]”(SARTRE, 2004, p. 17-18).

consciência). É, nesse sentido, que ela deixa de ter conteúdos, para se “tornar” vazio de ser, ou, segundo o vocabulário ontológico sartreano, “nada”. Acerca dessa noção, veremos mais a frente, como ela caracteriza a sua condição existencial do para-si no mundo.

Essa discussão acerca da intencionalidade da consciência aparece já, antes do ensaio de ontologia fenomenológica de 1943, num pequeno artigo de 1939, intitulado *Uma Ideia fundamental da Fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, em que Sartre sintetiza seus estudos husserlianos e explicita a revolução empreendida por ele, no tocante à consciência.

[...] a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há **nada mais nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si**; se por impossível, vocês entrassem “dentro” de uma consciência, seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois **a consciência não tem “interior”; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa a ser substância, que a constitui como consciência.** (SARTRE, 2005, p. 56, grifo nosso)⁷².

Vejamos que nesse trecho já aparecem algumas das principais características da consciência, que estávamos discutindo acima, a partir da citação do SN. Cabe aqui resgatá-las e enumerá-las ao final desse tópico, antes de prosseguirmos:

- a consciência se caracteriza por uma recusa em ser substância;
- não se pode falar em conteúdos na consciência, nem em regiões (dentro ou fora);
- a consciência se caracteriza por um movimento para fugir, um deslizamento fora de si, uma fuga absoluta, um turbilhão⁷³ em direção a...

2.3 A consciência de si enquanto Para-Si

Pelo que foi já discutido até esse ponto, para o existentialismo de Sartre, a consciência pode ser definida como um movimento, uma fuga ou um deslizamento que se caracteriza como uma constante relação de transcendência na qual a consciência “sai de si” rumo ao objeto transcidente (consciência irrefletida), e “se volta” “para si mesma” (consciência

⁷² “[...] la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi; si, par impossible, vous entrez «dans» une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de ‘dedans’; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience. (SARTRE, 1968, p. 29).

⁷³ Essa imagem da consciência como movimento, fuga, deslizamento é já encontrada em Bergson (1859-1941) para quem, diferentemente de Sartre, a consciência remete a memória, que junta passado e presente e antecipa o futuro (o que ainda não é).

irrefletida⁷⁴). Leopoldo e Silva (2004), na obra *Ética e literatura em Sartre*, também discute esse movimento da consciência e as consequências da interpretação sartreana da teoria da intencionalidade de Husserl. É bastante rica a sua reflexão.

[...] A intencionalidade nos faz entender que a consciência é de si na medida em que é consciência de um objeto que a transcende. A consciência é uma interioridade aberta e translúcida (como um vento, diz Sartre), **inteiramente transparente a si própria**. [...] **a consciência é nada, e por isso é absolutamente si-mesma, transparente a si mesma; e ao mesmo tempo é tudo na medida em que é sempre consciência de e consciência de tudo que pudermos captar como existente** (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 39, grifo nosso).

Segundo sua interpretação, podemos compreender como a consciência pode ser definida como movimento e transcendência. Por sua característica intencional, ela é interioridade, inteiramente transparente a si. Como vimos, já não há conteúdos na consciência, mas, para a consciência. Ela é nada ou vazio de ser, e, ao mesmo tempo, é tudo o que puder ser percebido, na medida em que é posicional, que se volta para o objeto e, ao mesmo tempo, não posicional de si, como consciência de consciência. Moutinho (1995), sobre essa questão, ressalta a espontaneidade da consciência e interpreta a sua caracterização, enquanto consciência do objeto e de si mesma.

[...] deve-se lembrar que a consciência liberada tornou-se um nada [...] Entretanto, pode-se dizer que esse nada é tudo, na medida em que é ‘**consciência de todos os objetos**’. Não é senão **porque é ‘nada’, porque é absolutamente translúcida a si mesma, que a consciência é espontaneidade**” (MOUTINHO, 1995, p. 41, grifo nosso).

É justamente esse caráter posicional de voltar-se para o objeto, ou seja, tomando consciência, ao mesmo tempo, dele e de si mesma, como consciência do objeto e consciência de si, que a caracteriza como consciência. Na verdade, a consciência é, pelo princípio da intencionalidade, movimento em direção ao mundo, ou também, relação de transcendência de si a si, um deslizamento para “fora” de si, que, enquanto tal, se esgota nesta posição.

⁷⁴ Segundo Goes e Silva (1997, p. 68 et seq), “[...] a consciência, qualquer que seja, é, por definição, refletida, mas não necessariamente *reflexiva*. Esta é a consciência que, volvendo-se sobre-si, apreende-se e se estabelece como consciência de qualquer coisa, por oposição ao “(de)” que designa a consciência como pura consciência (de) qualquer coisa ou consciência refletida. A reflexão é o para-si que é consciente de si. [...] Uma vez que o refletido se torna objeto para o reflexivo, é necessário que entre eles haja uma separação aniquilante. Deve-se dizer que o reflexivo é, e não é, o refletido. E é esta precisamente a estrutura ontológica do para-si. Já sabemos que o para-si é o ser que existe como testemunha do ser, o que significa, aqui, que o refletido é aparência para o reflexivo, continuando este a ser testemunha (de) si, e que o reflexivo é testemunha do refletido, que continua a ser em si mesmo aparência. Entretanto, porque refletido e reflexivo tendem, ambos, para a autonomia, qualquer consciência refletida terá de ser uma consciência alterada e dividida, que o para-si realiza por uma aniquilação, que não lhe vem de fora, mas “que ele mesmo tem de ser”.

Essa é sua característica fundamental enquanto consciência intencional: ser consciência do objeto enquanto é consciência de si. O movimento de transcendência se dá ao mesmo tempo nos dois níveis, para o mundo e para si mesma. Segundo Sartre, "[...] a consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo: exterior, por essência, à natureza, o mundo é, por essência, relativo a ela (SARTRE, 1973, p. 29). Por suas vivências objetivas, a consciência se desvela e, ao mesmo tempo, desvela o mundo.

[...] a condição necessária e suficiente para que a consciência cognoscente seja conhecimento de seu objeto é que seja consciência de seu objeto é que seja consciência de si como sendo este conhecimento. É uma condição necessária: se minha consciência não fosse consciência de ser consciência de mesa, seria consciência desta mesa sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferimos, uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente - o que é um absurdo. É uma condição suficiente: basta que eu tenha consciência de ter consciência desta mesa para que efetivamente tenha consciência dela. Não basta, decerto, para que eu possa afirmar que esta mesa existe *em si* - mas sim que ela existe *para mim*. (SARTRE, 1997, p. 23, grifo nosso)⁷⁵.

Eis a autonomia da consciência intencional: que ela seja consciência de si, sendo consciência do objeto que apreende, ou seja, consciência de ter consciência. Do contrário, como afirma Sartre, ela seria uma “consciência ignorante de si”, o que seria um absurdo. Contudo, mais importante do que saber que um objeto existe *em-si*, por ele mesmo, é ter consciência que ele existe *para mim*, ou seja, no interior de uma relação entre uma consciência (de) e um objeto (para). Essa é a **relação fenomenológica fundamental que Sartre encontra em Husserl, a partir da intencionalidade**, e a utiliza como um dos pilares de sua filosofia. A partir dessa relação, a consciência, sendo movimento de aproximação e distanciamento de si, se caracteriza como um projetar-se, seja como posição de algum objeto do mundo, seja como consciência não posicional de si.

Nesse sentido, com base na noção de consciência, podemos compreender uma das oposições mais fundamentais, senão talvez a mais importante de toda a ontologia sartreana. Por um lado, há no mundo seres imóveis, que Sartre chama de **Em-si**. Eles são opacos e idênticos a si mesmos, são plenos de si e neles não há qualquer movimento. Quem pensa numa pedra ou numa mesa, por exemplo, conceberá esses objetos como seres Em-si, nos

⁷⁵ "[...] la condition nécessaire et suffisante pour qu'une conscience connaissante soit connaissance *de son objet*, c'est qu'elle soit conscience d'elle-même comme étant cette conscience. C'est une condition nécessaire : si ma conscience n'était pas conscience d'être conscience de table, elle serait donc conscience de cette table sans avoir conscience de l'être ou, si l'on veut, une conscience qui s'ignoreraient soi-même, une conscience inconsciente – ce qui est absurde. C'est une condition suffisante : il suffit que j'aie conscience d'avoir conscience de cette table pour que j'en aie en effet conscience. Cela ne suffit certes pas pour me permettre d'affirmer que cette table existe *en soi* – mais bien qu'elle existe *pour moi*." (SARTRE, 2004, p. 18).

quais não há nenhuma mobilidade, nenhum nível de consciência de si. Segundo Sartre, pode-se dizer que o Em-si é aquilo que existe de modo acabado, isolado em sua identidade. Como se poderá ver na passagem a seguir, o movimento remete ao Para-si, é, pois, através dessa realidade, a humana, que a contradição se instaura no mundo.

O Em-si não é diverso, não é multiplicidade, e, para que receba a multiplicidade como característica de seu ser-no-mundo, é necessário o surgimento de um ser que seja presente simultaneamente a cada Em-si isolado em sua identidade. **É pela realidade humana que a multiplicidade vem ao mundo**, é a quase-multiplicidade no cerne do ser-Para-si que faz com que o número se revele no mundo. [...] Quando se é o que se é, pura e simplesmente, não há mais que uma só maneira de ser o próprio ser. Mas, **a partir do momento em que não se é mais o próprio ser, surgem simultaneamente diferentes maneiras de sê-lo não o sendo** (SARTRE, 1997, p. 193, grifo nosso)⁷⁶.

Sartre descreve, em oposição ao Em-si, a existência desse outro tipo de ser, denominado **Para-si**, que se caracteriza pela mobilidade (multiplicidade), por um constante movimento em direção a... Segundo a compreensão do filósofo, o Para-si não é determinado por nenhum conceito fechado que o faça idêntico a uma coisa, mas, ao contrário, ele existe como projeto de ser, como multiplicidade e abertura, num movimento de lançar-se em direção ao mundo e a si mesmo. Quando se pensa no homem, por exemplo, se concebe um ser que existe como Para-si, ou seja, um ser para o qual sua existência é uma questão sempre posta a si, um ser que se nega e se busca a todo instante, que se projeta e se lança indefinidamente em busca de um outro.

Seguindo Bornheim (2005), poderíamos afirmar que parece haver, de fato, uma relação necessária entre os dois modos de ser. De um lado, pelas características do Em-si, parece ser forçoso admitir que qualquer afirmação sobre ele é possível somente em relação ao para-si. Por si mesmo, o Em-si é pura identidade consigo, “é em-si, [...] é o que é” (SARTRE, 1997, p. 38), idêntico a si, e sobre ele nada mais poderia ser dito. Por outro lado, abordar a realidade do para-si implica, necessariamente, pelo seu modo de existir, a presença do Em-si, como aquilo que lhe falta e, consequentemente, que busca alcançar. Vejamos o raciocínio de Bornheim.

⁷⁶ “[...] L'en-soi n'est pas divers, il n'est pas multiplicité et pour qu'il reçoive la multiplicité comme caractéristique de son être-au-milieu-du-monde, il faut le surgissement d'un être qui soit présent à la fois à chaque en-soi isolé dans son identité. C'est par la réalité-humaine que la multiplicité vient au monde, c'est la quasi-multiplicité au sein de l'être-pour-soi qui fait que le nombre se dévoile dans le monde. [...] Lorsqu'on est ce qu'on est, tout simplement, il n'y a qu'une manière d'être son être. Mais dès le moment où l'on n'est plus son être, différentes manières de l'être tout en ne l'étant pas surgissent simultanément. (SARTRE, 2004, p. 172-173).

Quando se lê o que Sartre diz do em-si, salta aos olhos um detalhe muito significativo: a constância do paralelo com o para-si; tem-se mesmo a impressão de que se torna **impossível afirmar o que quer que seja do em-si se não houver referência ao para-si.** [...] Dessa forma, Sartre só se acerca do em-si negativamente: **o para-si é interioridade e por isso o em-si é exterioridade absoluta; o para-si é segredo, por isso o em-si não tem segredo e é maciço** (BORNHEIM, 2005, p. 169 e 170, grifo nosso).

É pelo Para-si que se instaura no mundo o movimento, o segredo e a interioridade, a partir da negação. Sartre afirma que “[...] o Para-si surge no mundo como nadificação do Em-si, e é por este acontecimento absoluto que se constitui o passado enquanto tal, como relação originária e nadificadora entre Para-si e Em-si” (SARTRE, 1997, p. 195)⁷⁷. Em oposição ao Em-si, o Para-si é definido como falta, carência ou descompressão do ser. É uma fissura do ser que lhe serve de fundamento e o caracteriza como falta e tentativa de suprir essa falta⁷⁸.

Não esqueçamos que **o Para-si, na medida que se faz presente ao ser para dele fugir, é falta.** O Possível é aquilo de que carece o Para-si para ser si mesmo, ou, se preferirmos, é a aparição à distância daquilo que sou. Compreende-se então o sentido da fuga que é Presença: é **fuga rumo a seu ser**, ou seja, rumo ao si mesmo que ela será por **coincidência com o que lhe falta.** O Futuro é a falta que a extraí, enquanto falta, do Em-si da Presença. Se nada lhe faltasse, recairia no ser e perderia inclusive a presença ao ser para adquirir, em troca, o isolamento da completa identidade (SARTRE, 1997, p. 180, grifo nosso)⁷⁹.

Nessa perspectiva, o homem existe como um constante projetar-se, uma consciência de existência de si que se caracteriza por uma negação de si, de sua condição de falta de ser. O para-si é não-ser, no sentido de negar o ser Em-si, pleno de ser, idêntico a si. Enquanto não-ser, o fundamento do para-si é o Nada, a ausência de ser, e, nesse sentido, ele se caracteriza pela busca fundamental para suprir essa carência ontológica que o marca. É esse constante movimento contraditório de negação de si e de auto-afirmação e transcendência que caracteriza o para-si.

⁷⁷ C'est en effet en tant que néantisation de l'en-soi que le pour soi surgit dans le monde et c'est par cet événement absolu que se constitue le passé en tant que tel comme rapport originel et néantisant du pour à l'en-soi. (SARTRE, 2004, p. 174)

⁷⁸ Retornaremos a essa discussão da carência fundamental do para-si, no próximo item, ao falarmos do corpo e da facticidade do homem.

⁷⁹ "N'oublions pas que le pour soi, en tant qu'il se présentifie à l'être pour le fuir, est un manque. Le Possible est ce *de quoi* manque le pour-soi être soi ou si l'on préfère l'apparition à distance de ce que je suis. On saisit dès lors le sens de la fuite qui est présence : elle est fuite vers *son être*, c'est-à-dire vers le soi qu'elle sera par coïncidence avec ce qui lui manque. Le futur est le manque qui l'arrache, en tant que manque, à l'en-soi de la présence. Si elle ne manquait de rien elle retomberait dans l'être et perdrat jusqu'à la *présence à l'être* pour acquérir en échange l'isolament de la complète identité." (SARTRE, 2004, p. 161).

Sartre afirma sobre o para-si, relacionando-o à consciência, que “a lei do Para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si.” (SARTRE, 1997, p. 125)⁸⁰. Disso, se pode compreender que a consciência, enquanto tem por fundamento o para-si – esse ser aberto, esse movimento em direção a si –, existe também como presença e como busca de si. Na verdade, a consciência se caracteriza, ontologicamente, como uma negação e uma constante questão para si, num movimento de fuga (distanciamento) e retorno de si a si. Por outras palavras, para citar uma definição que Sartre retoma de Heidegger, referindo-se ao movimento de negação e busca de identidade da consciência, temos que ela (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 mesmo” (SARTRE, 1997, p. 35)⁸¹. Ou seja, a consciência é esse ser que busca sempre a tomada de consciência de si. Essa carência de ser que, enquanto existe, se caracteriza por uma constante questão para si, um projeto de unidade consigo mesmo, negando-se e reconhecendo-se a cada instante enquanto consciência de si. Nesse sentido, o homem, enquanto existe como consciência de si, vivencia essa sua situação existencial naquilo que faz de si, da sua vida.

Retomando o primeiro princípio da filosofia existencialista, afirmar que o homem é o que ele faz, ou ainda, que ele se define por sua ação no mundo, significa colocá-lo imerso na situação existencial que o caracteriza, enquanto para-si. Por outras palavras, no decorrer de sua existência, o homem se define pelos atos que praticar, por aquilo que projetou para-si, ou ainda, pelas escolhas realizadas e pelos compromissos assumidos. Será em cada ato e pelo conjunto dos atos que se poderá analisar o quanto, e de que forma, cada homem vivenciou a sua condição, enquanto uma constante questão para si, um esforço contínuo de tomada de consciência de si, ou ainda, um distanciamento e uma busca por si.

Antes do final desse item que tratou da consciência, no âmbito do para-si, é necessário ressaltar ainda que, no existencialismo de Sartre, essa noção de consciência vai muito além do sentido de conhecimento, embora conhecer seja uma das capacidades da consciência intencional. De fato, é uma das suas capacidades, mas não a única. O próprio Sartre adverte que “Nem toda consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo) [...] a consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 1997, p.

⁸⁰ “La loi d’être du pour-soi, comme fondement ontologique de la conscience, c’est d’être lui-même sous la forme de présence à soi.” (SARTRE, 2004, p. 113).

⁸¹ “[...] est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui. (SARTRE, 2004, p. 29).

22).”⁸² Dessa forma, no interior de uma situação concreta, o indivíduo pode tomar consciência de si e das suas possibilidades, quer dizer, do que ele pode fazer diante dessa situação, como ele pode agir para modificá-la. Isso pode acontecer também, por exemplo, de um modo afetivo, através de algum acontecimento que o desperte a essa percepção.

Sobre esse ponto, Salzmann (2000, p. 19), nessa mesma linha interpretativa, afirma que, para Sartre, o homem possui diferentes maneiras de tomar consciência de alguma coisa, a partir das experiências que acumula ao longo de sua existência, e o conhecimento representa apenas um desses modos. Assim, conforme a passagem do SN citada acima e a interpretação de Salzmann, ao sujeito que experimenta o mundo e pode tomar consciência de si, no âmbito do conhecimento ou da ciência de algo, é possível também uma tomada de consciência afetiva (que remeta ao campo sentimental), ou perceptiva (relacionada aos sentidos) ou ainda imaginária (quando estiver referindo-se às produções da imaginação), entre outras.

Desse modo, no interior de uma situação concreta, o homem pode, a partir de vários âmbitos, tomar consciência de si, enquanto um existente livre, aberto, ou, na terminologia do SN, enquanto um para-si, um ser-projeto, ou seja, um agente transformador de sua existência que pode, a qualquer momento e em toda circunstância, agir de modo livre, reagir perante o que lhe foi imposto. Segundo Sartre (1997):

Ser ambicioso, covarde ou irascível é simplesmente conduzir-se desta ou daquela maneira em tal ou qual circunstância [...] Assim a realidade humana não é primeiro para agir depois; mas sim que, **para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser** (SARTRE, 1997, p. 587)⁸³.

É pela ação que o homem faz a experiência da consciência do mundo à sua volta e de si, enquanto consciência de consciência. Quando age, o homem vivencia e efetiva essa sua característica fundamental de ser consciência (de). É pela ação que o homem se define concretamente, construindo-se (escolhendo seus valores e fins) ao longo de sua existência.

Portanto, haverá sempre uma saída para o homem que se vê como para-si, como projeto inacabado que se lança em direção a..., e não como coisa (Em-si). Só os objetos estão fadados a ser sempre de um mesmo modo, fechados Em-si, inertes. Ao homem, é sempre possível reinterpretar a situação e agir de modo diferente. A tomada de consciência envolve

⁸² “Toute conscience n'est pas connaissance (il y a des connaissances affectives, par exemple) [...] La conscience n'est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c'est la dimension d'être transphénoménale du sujet. (SARTRE, 2004, p. 17-18).

⁸³ “Etre ambitieux, lâche ou irascible, c'est simplement se conduire de telle ou telle manière, en telle ou telle circonstance. [...] Ainsi la réalité-humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être.”. (SARTRE, 2004, p. 521).

também a aceitação do modo de viver do homem, da condição que o caracteriza enquanto existente e da sua situação concreta no mundo.

Em toda situação, enquanto age no mundo, natural e inevitavelmente, o homem escolhe seus fins, valores, enfim, seu modo de viver no mundo. E ele é forçado a escolher. Não há como escapar dessa condição. Existir é ter que escolher, é agir. E agir é comprometer-se com sua ação, ou seja, com a escolha que determinou a sua ação. Inevitavelmente, a realidade humana se caracteriza pela ação, pelo fazer-se, pela luta singular de cada indivíduo concretamente no mundo. Mais a frente, quando tivermos tratado da questão da alteridade e da noção de corpo, essa discussão será retomada.

Na verdade, a partir do que foi dito, é possível afirmar que a escolha, segundo o existentialismo, não deriva de nenhuma realidade anterior a si, ela “coincide com a consciência que temos de nós mesmos: é “consciência-nós”, tendo em vista que não se distingue de nosso ser. Nossa ser se faz pelas escolhas que realizamos no decorrer da existência. Segundo Sartre, “[...] é preciso ser consciente para escolher e é preciso escolher para ser consciente. Escolha e consciência são uma só e mesma coisa” (SARTRE, 1997, p. 569)⁸⁴. Nesse sentido, a tomada de consciência de si identifica-se com as escolhas que fazemos e as ações que praticamos ao longo de nossa existência. Retornaremos ainda, nesse capítulo, a essa reflexão, a partir do próximo item que tratará da alteridade, esse outro aspecto da existência no mundo que ainda não foi explorado nessa investigação.

2.4 A consciência do Outro (Para-Outros) e as noções de corpo e facticidade

Tal como Sartre a interpreta, a atitude de “tomada de consciência” passa pela vivência do indivíduo concretamente no mundo. A consciência intencional experimenta os objetos a sua volta, enquanto vive, apreende as coisas do mundo e a si mesma, como consciência (de) consciência. Nesse sentido, é inevitável a constatação da existência do Outro⁸⁵. Há homens e

⁸⁴ “Il faut être conscient pour choisir et il faut choisir pour être conscient. Choix et conscience sont une seule et même chose.” (SARTRE, 2004, p. 506). No próximo capítulo, retomaremos a discussão sobre o para-si, a consciência de si e a escolha, tendo nesse momento em vista a noção de liberdade, a qual será fundamental para a compreensão do homem e de sua situação no mundo. Por ora, para ver mais sobre a relação entre consciência e escolha cf. Goes e Silva (1997, p. 88 et seq).

⁸⁵ Em SN, Sartre trata ao mesmo tempo das noções de outro (ser-para-outro) e de corpo, onde esta noção aparece como subitem daquela. Quanto a relação desses temas, o filósofo afirma: “[...] o corpo – nosso corpo – tem por caráter particular ser essencialmente o conhecido pelo outro: o que conheço é o corpo dos outros, e o essencial do que sei de meu corpo decorre da maneira como os outros o vêem. Assim a natureza do meu corpo me remete à existência do outro e a meu ser-Para-outro. Descubro com ele, para a realidade humana, outro modo de existência tão fundamental quanto o ser-Para-si, que denominaremos ser-Para-outro” (SARTRE, 1997, p. 286; EN, 2004, p. 255).

mulheres que estão por todos os lados no mundo, corpos que se movem de um lado para o outro, que não são meros objetos e que me rodeiam no espaço. Trata-se de um fato a existência de outros seres no mundo, os quais também existem para-si, intencionalmente. Talvez, por um lado, se possa até afirmar que a certeza da existência do outro é tão absoluta quanto a que tenho da minha própria existência. De qualquer forma, é necessário que verifiquemos a veracidade dessa afirmação, segundo o pensamento de Sartre.

Como já foi explicitado anteriormente, no primeiro capítulo, o alicerce filosófico no qual Sartre fundamenta toda a construção de sua filosofia é a subjetividade. A investigação sobre a consciência pressupõe a verdade inabalável do *cogito*, da primazia da existência sobre a essência. É por essa via que a consciência intencional se aprende a si mesma como para-si e, da mesma forma, como não existe sozinha no mundo, constata também a existência do Outro. Isso pode ser verificado no texto da conferência de 1946, quando Sartre, a partir dessa verdade do *cogito*, introduz a temática do outro.

[...] demonstramos que no *cogito* não descobrimos só a nós, mas também aos outros. [...] atingimo-nos a nós próprios em face do outro, e o outro é tão certo para nós como nós mesmos. Assim, o homem que se atinge diretamente pelo *cogito* descobre também todos os outros, e descobre-os como a condição da sua existência. Dá-se conta de que não pode ser nada [...] salvo se os outros o reconhecem como tal. [...] O outro é indispensável à minha existência, tal como, aliás, ao conhecimento que eu tenho de mim. (SARTRE, 1973, p. 22, grifo nosso)⁸⁶.

Segundo Sartre, o *cogito* me possibilita constatar, não apenas a minha existência, mas também a do outro, essa consciência que é tão certa para nós quanto a nossa própria existência. Na verdade, o outro, não é descoberto, mas vivenciado como condição de minha existência, um ser necessário para a definição de meu ser e para o conhecimento possível sobre mim. Como veremos a seguir, na filosofia sartreana, o outro representa, de um modo bastante ambíguo, a condição de minha existência e, ao mesmo tempo, um obstáculo e um limite a ela.

Diante da citação de Sartre, mais importante do que tentar investigar e resolver a questão da existência ontológica do outro, o que talvez seja um impasse, no âmbito da certeza reflexiva (epistemológica), é destacar que, para o filósofo, ao existir, o homem experimenta

⁸⁶ "[...] dans le *cogito*, on ne se découvrait pas seulement soi-même, mais aussi les autres. [...] nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre, et l'autre est aussi certain pour nous que nous-mêmes. Ainsi, l'homme qui s'atteint directement par le *cogito* découvre aussi tous les autres, et il les découvre comme la condition de son existence. Il se rend compte qu'il ne peut rien être. [...] sauf si les autres le reconnaissent comme tel. [...] L'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi." (SARTRE, 1962, p. 66-67).

ou vivencia a pessoa do outro. Aceitar que a existência precede a essência é experimentar o outro que vive à minha volta, é reconhecê-lo como condição de existência e de conhecimento sobre mim. Sartre afirma que “[...] necessito do outro para captar plenamente todas as estruturas do meu ser; o **Para-si se remete ao Para-outro**” (SARTRE, 1997, p. 290-291)⁸⁷.

Vejamos que essa “referência” afirmada por Sartre significa, na verdade, uma necessidade ontológica e existencial. O para-si tem necessidade do outro para a sua existência, para a percepção de si, das estruturas de seu ser. Nesse sentido, poderíamos dizer, pré-reflexivamente, que o para-si vivencia o outro, na medida que o ser do outro lhe é dado imediatamente, sem necessidade de qualquer reflexão. Ao mesmo tempo, ontologicamente, pode-se afirmar que o para-si necessita do outro para existir. Em SN, Sartre afirma:

Viver em **um mundo infestado pelo próximo** não é somente poder encontrar o Outro a cada curva do caminho, mas também **encontrar-me comprometido em um mundo cujos complexos-utensílios podem ter uma significação que não lhes foi primeiramente conferida pelo meu livre projeto.** (SARTRE, 1997, p. 626, grifo nosso)⁸⁸.

É interessante notar que a discussão acerca da alteridade acontece no interior da discussão sobre a consciência que o sujeito tem de si. Como já foi afirmado, a consciência que o homem (para-si) tem de si deve passar, necessariamente, pela consciência do outro. Portanto, o outro é necessário para mim, para a minha existência. Existir é estar num mundo infestado pelo outro, no interior das relações entre consciências. É nesse mundo que cada sujeito busca a tomada de consciência de si, ou, por outras palavras, busca se reconhecer como ser-projeto e suprir a carência ontológica que o caracteriza como nada ou vazio de ser.

Retomando a passagem da conferência de 1946, sobre o primeiro esforço do existentialismo, citada no início do capítulo, vale lembrar que Sartre definiu esse esforço pela atitude de “pôr todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência”. Segundo nossa proposta, foi a partir dessa afirmação que penetrarmos na investigação sobre a consciência (nos níveis para-si e para-outro), esse aspecto fundamental da situação do homem, o qual o filósofo refere-se na passagem. Contudo, esse domínio existencial no qual cada homem deve ser colocado, remete também, e igualmente, ao seu corpo, como aquilo que o situa e o limita existencialmente no mundo.

⁸⁷ “[...] j’ai besoin d’autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le pour-soi renvoie au pour-autrui. (SARTRE, 2004, p. 260-261)

⁸⁸ “[...] Vivre dans un monde hanté par mon prochain, ce n'est pas seulement pouvoir rencontrer l'autre à tous les détours du chemin, c'est aussi se trouver engagé dans un monde dont les complexes-ustensiles peuvent avoir une signification que mon libre projet ne leur a pas donnée. (SARTRE, 2004, p. 554)

Portanto, segundo o existentialismo de Sartre, o para-si não é somente consciência. Há também uma dimensão em-si no para-si, uma matéria bruta, concreta que o determina e o limita existencialmente. Sartre define o homem inteiramente como corpo e inteiramente como consciência. Segundo suas palavras, “O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser unido a um corpo.” (SARTRE, 1997, p. 388)⁸⁹. Na verdade, corpo e consciência fazem parte da constituição do para-si. Não há existência sem um ou sem outro. Eu existo o meu corpo⁹⁰, da mesma forma que existo como consciência (de). Os dois níveis fazem parte da estrutura do meu ser. Sartre afirma que “[...] a existência só pode existir seu corpo como consciência. Assim, portanto, meu corpo é uma estrutura consciente de minha consciência [...]” (SARTRE, 1997, p. 416)⁹¹. O corpo é aquilo que define a facticidade do para-si, que marca sua contingência no mundo. Segundo Sartre,

[...] o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. **Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de facticidade do Para-si.** É esta facticidade que nos permite dizer que ele é, que ele existe, embora não possamos jamais alcançá-la e a captemos sempre através do Para-si (SARTRE, 1997, p. 132, grifo nosso)⁹².

Como se pode ver, a partir da citação de SN, a questão do corpo é tratada no interior da discussão sobre o ser-para-outro. A ontologia de Sartre revela que cada sujeito reconhece o outro, primeiramente, por seu corpo, essa realidade através da qual o outro se coloca diante de mim. É imediatamente pelo corpo do outro que eu o experimento, seja pelo fenômeno do olhar – em que o outro, é simplesmente visto por mim e isso já afeta o meu ser, olhá-lo e saber que ele está ali –, seja pelo fenômeno da vergonha – pelo qual sei que ele me vê, me julga, me considera um utensílio, um meio para atingir seus fins⁹³. Segundo Sartre, “[...] a

⁸⁹ "C'est tout entier que l'être-pour-soi doit être corps et tout entier qu'il doit être conscience : il ne saurait être uni à un corps. (SARTRE, 2004, p. 344)

⁹⁰ Em SN, Sartre desenvolve as três dimensões ontológicas do corpo. A primeira, no âmbito do para-si, afirma que “eu existo o meu corpo”. A segunda, no âmbito do para-outro, afirma que “meu corpo é utilizado e conhecido pelo outro”. E na terceira, que relaciona para-si e para-outro, Sartre diz que “existo para mim como conhecido pelo outro a título de corpo” (SARTRE, 1997, p. 141).

⁹¹ Il est évident, tout d'abord, que la conscience ne peut exister son corps que comme conscience. Ainsi donc *mon corps* est une structure consciente de ma conscience. (SARTRE, 2004, p. 369).

⁹² “[...] le pour-soi est soutenu par une perpétuelle contingence, qu'il réprend à son compte et s'assimile sans jamais se laisser saisir, c'est ce que nous nommerons la *facticité* du pour soi. Cette contingence perpétuellement évanesciente de l'en-soi qui hante le pour-soi et le rattache à l'être-en-soi sans jamais se laisser saisir c'est ce que nous nommerons la *facticité* du pour soi. C'est cette facticité qui permet de dire qu'il est, qu'il existe, bien que nous ne puissions jamais la réaliser et que nous la saisissions toujours à travers le pour-soi. (SARTRE, 2004, p. 119).

⁹³ Sartre, em SN, analisa os fenômenos do olhar e da vergonha, que me revelam o outro e a sua relação comigo. Na verdade, esses fenômenos me permitem vivenciá-lo. Num primeiro momento, diante do outro, a primeira relação que estabeleço é de negação, uma negação interna da consciência “o outro é a consciência que eu não

natureza do meu corpo me remete à existência do outro e a meu ser-para-outro. Descubro com ele, para a realidade humana, outro modo de existência tão fundamental quanto o ser-para-si, que denominaremos ser-para-outro" (SARTRE, 1997, p. 286)⁹⁴.

Nesse sentido, o outro é, assim como eu, um para-si, que objetiva aquilo à sua volta. Enquanto para-si, o outro é também carente de identidade consigo e da plenitude do ser, um projeto que visa suprir essa carência que o constitui. Perdigão (1995) afirma,

O Outro me faz um Ser indefeso perante uma consciência que me julga. A transcendência alheia supera minha transcendência. Diante do Outro sou uma '**transcendência-transcendida**'. De certo modo, **somos escravos do Outro que é nosso juiz e nosso senhor**. Não temos para onde fugir. Para onde quer que vá, o que quer que faça, o Outro estará presente, mesmo em meu quarto fechado, porque **o Outro está encravado no meu próprio miolo (sou um ‘Ser-Para-Outro’)**. (PERDIGÃO, 1995, p. 145, grifo nosso).

Assim, como veremos nos próximos capítulos, quando estivermos tratando da liberdade e das atitudes do para-si diante da liberdade, o conflito é inerente à minha relação com o outro, pois se tratam de duas consciências que se atritam mutuamente, uma objetivando a outra⁹⁵. Os projetos existenciais se confrontam, se chocam e se interpenetram. São duas liberdades que existem como para-si-para-outro. E, ao mesmo tempo em que elas têm necessidade uma da outra, ela se limitam. Segundo Sartre (1997),

[...] pode acontecer que, pela própria impossibilidade de identificar-me com a consciência do outro por intermédio da minha objetividade para ele, eu seja levado a me voltar deliberadamente para o outro e **olhá-lo**. Nesse caso, olhar o olhar do outro é **colocar-se a si mesmo em sua própria liberdade e tentar, do fundo desta liberdade, afrontar a liberdade do outro**. Assim, o sentido do preterido conflito será **deixar às claras a luta de duas liberdades confrontadas enquanto liberdades**. (SARTRE, 1997, p. 473, grifo nosso)⁹⁶.

sou". "No fenômeno do olhar, o outro, por princípio, aquilo que não pode ser objeto." (SARTRE, 1997, p. 300). Em seguida, há uma disposição natural de meu ser para o outro, a disposição de ser visto por ele, de receber o seu julgamento. Segundo Sartre, "A vergonha não é originariamente um fenômeno de reflexão [...] ela é, em sua estrutura primária, a vergonha diante de alguém." (SARTRE, 1997, p. 290).

⁹⁴ "[...] la nature de *mon corps* me renvoie à l'existence d'autrui et à mon être-pour-autrui. Je découvre avec lui, pour la réalité-humaine, un autre mode d'existence aussi fondamental que l'être-pour-soi et que je nommerai l'être-pour-autrui. (SARTRE, 2004, p. 255)

⁹⁵ Sartre afirma, em SN (p. 531), que "a essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, é o conflito". Nesse ponto, o filósofo francês critica Heidegger, diferenciando o "Ser-Com" (*Mitsein*) do "Nós". É o último que prevalece na relação do Para-si com o Para-outrem, num inevitável jogo de transcendência entre consciências. Eis o dilema: "[...] transcender o outro ou deixar-se transcender por ele." (SN, p. 531; EN, p. 502).

⁹⁶ "[...] Il se peut donc que, par l'impossibilité même où je suis de m'assimiler la conscience de l'autre par l'intermédiaire de mon objecté pour lui, je sois conduit à me tourner délibérément vers l'autre et à le *regarder*. En ce cas, regarder le regard d'autrui, c'est se poser soi-même dans sa propre liberté et tenter, du fond de cette liberté, d'affronter la liberté de l'autre. Ainsi le sens du conflit recherché serait de mettre en pleine lumière la lutte de deux libertés affrontées en tant que libertés. (SARTRE, 2004, p. 419-420).

Esse é o caráter ambíguo do Para-si-para-outrem que Perdigão (1995) ressalta na citação a seguir.

Necessário para mim, o Outro é também um mal – um mal necessário
[...] **somos, eu e o outro**, duas liberdades que se afrontam e tentam mutuamente paralisar-se pelo olhar. Dois homens juntos são dois seres que se espreitam para escravizar a fim de não serem escravizados. (PERDIGÃO, 1995, p. 146/147)

3 A LIBERDADE SITUADA: ENTRE A AÇÃO, A NECESSIDADE DA ESCOLHA E A ANGÚSTIA DO PARA-SI

“Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de *l'être* de la réalité-humaine. L'homme n'est point *d'abord* pour être libre *ensuite*, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son '*être-libre*'. ”
 (SARTRE, EN, p. 59-60).

Tendo em vista nossa proposta de elucidar e discutir a filosofia existencialista de Sartre, a partir da segunda metade da década de 40, tomando como eixo central de análise o tema da **ação**, e buscando investigar uma ética existencialista, nós trataremos, nesse capítulo, da noção sartreana de liberdade e de algumas das principais noções que lhe são correlatas. Para tanto, considerando as dificuldades que circundam essa noção, decidimos inverter a ordem histórica da constituição desse conceito, e, assim como temos feito ao longo de todo o trabalho, iniciamos a discussão pelo modo como tal noção aparece na conferência EH. Acreditamos que esse texto contém algumas das principais questões que circundam a discussão filosófica existencialista sobre a liberdade. Será, portanto, a partir da colocação dessas questões que passaremos, num segundo momento, à análise da noção de liberdade, e de algumas noções que lhe são subordinadas feita por Sartre em SN, juntamente com a consideração dessa noção em alguns outros textos, como os CpM , escrito entre os anos de 1947-1948, e *Que é a literatura?* (QL), de 1948. Essa análise nos permitirá, no próximo capítulo, tratar das atitudes do para-si existindo como liberdade, e, a partir da análise da má-fé e da autenticidade, desdobrar algumas reflexões em torno da necessidade de uma ética em Sartre e de sua possibilidade de efetivação no interior do existencialismo.

Nesse sentido, uma organização estrutural das noções discutidas ao longo do capítulo pode ser assim expressa: por se tratar talvez da noção mais fundamental de toda a obra de Sartre, num primeiro momento, a discussão se concentra na **liberdade como modo de ser do homem, fundamento do para-si**. Em seguida, nossa investigação tem por objeto a análise da liberdade feita por Sartre em SN, a partir de algumas noções que lhe são correlatas. Trata-se, primeiramente, da relação entre **liberdade e ação**, em que o filósofo analisa a **estrutura da ação** como uma reorganização do mundo, intencional, por princípio, e que pressupõe o reconhecimento de uma negatividade, uma falta a ser superada. Em seguida, passa-se a analisar a relação entre **liberdade e situação**, em que se examina a própria **facticidade** e a

contingência da liberdade e as **estruturas do ser em situação**, quais sejam, seu lugar, seu passado, seus arredores, seu próximo e sua morte. Essa discussão é ampliada em vista das noções de liberdade como **condenação**, enquanto facticidade e contingência; e **escolha**, enquanto ser livre. Afinal, para a realidade humana, existir é escolher e agir. A tarefa de investigar as noções que são subordinadas à liberdade não pode ser concluída antes que se faça uma análise da noção de **angústia**, definida como o **modo de ser da liberdade como consciência de ser**, e da noção de **valor**. É pela angústia que o para-si se descobre desamparado existencialmente e, ao mesmo tempo, o **fundamento sem fundamento dos valores**.

3.1 A Liberdade como o modo de ser do homem

Nesse momento da nossa discussão, tendo em vista todo o caminho argumentativo percorrido, podemos afirmar, seguindo alguns comentadores, que a noção de liberdade é a mais fundamental de toda a obra de Sartre, visto que o filósofo a elege como um valor acima dos outros a ser perseguido e vivido⁹⁷. Pode-se, assim, compreender a afirmação de que a liberdade é a noção que melhor caracteriza o homem. Cada sujeito vive, enquanto um existente para-si, buscando efetivar a liberdade concretamente, e essa busca caracteriza-se como um fim supremo, um projeto originário da existência. Bornheim (1984, p. 47) afirma que “[...] em certo sentido, é lícito dizer que a liberdade termina sendo o tema exclusivo e absoluto do pensamento de Sartre”. Nesse mesmo sentido, Perdigão (1995, p. 86) afirma que a liberdade constitui “[...] a razão da existência do para-si”. De qualquer forma, para tentar compreender melhor essa noção, será necessário investigar algumas outras noções que lhe dizem respeito. Como veremos ao longo do capítulo, a noção de liberdade agrupa as principais noções do existencialismo de Sartre, na medida em que lhes dá sentido e as relaciona entre si, pois é através dela que a realidade humana existe, ou, se constrói efetivamente.

Portanto, vale notar, de início, com base em nossa proposta, que a temática da liberdade aparece no texto da conferência de 1946, pela primeira vez, em oposição à ideia de determinismo,

⁹⁷ Como enunciado na introdução, F. Jeanson, em 1947, portanto pouco depois da publicação de SN, já afirmara, em seu estudo sobre o problema moral em Sartre, a importância da liberdade e discutia a necessidade da ética na filosofia existencialista. Quanto à liberdade, Salzmann destaca que “[...] os principais resultados da reflexão filosófica de Sartre sobre o ser permitiram estabelecer a importância fundamental da liberdade humana: o homem no mundo é sempre livre, ou melhor, ser homem, é ser livre.” (SALZMANN, 2000, p. 17, tradução nossa).

[...] se a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável; por outras palavras, **não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade.** [...] Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que **o homem está condenado a ser livre** (SARTRE, 1973, p. 15, grifo nosso)⁹⁸.

Aceitar que a existência precede a essência significa negar qualquer explicação causal que remeta a uma suposta natureza humana, dada e imutável, que definiria a pessoa como uma coisa, um objeto, Em-si. A afirmação de que o homem é liberdade é feita imediatamente após a negação da ideia de determinismo. Em outras palavras, Sartre afirma o homem existente como livre ou como liberdade em contraposição às explicações deterministas que tentariam engessar a realidade humana num conceito fechado. Podemos dizer que a liberdade, é, segundo o texto da conferência, o modo de ser, ou, mais precisamente, o modo de existir do homem, ainda que o filósofo não utilize, nesse escrito, essa terminologia⁹⁹.

Por outro lado, o texto da conferência não faz nenhuma menção às dificuldades de conceituação dessa noção¹⁰⁰. Em SN, Sartre discute essas dificuldades e aponta para os limites da própria enunciação da noção de liberdade.

[...] precisamos tentar descrever a liberdade com maior precisão. Mas **deparamos logo com uma séria dificuldade:** descrever, comumente, é uma atividade de explicar visando as estruturas de uma essência singular. Mas **a liberdade não tem essência.** [...] **A liberdade faz-se ato**, e geralmente alcançamo-la através do ato que ela organiza com os motivos, os móveis e os fins que esse ato encerra. [...] Então, **como descrever uma existência que se faz perpetuamente e nega-se a ser confinada em uma definição?** A própria denominação de “liberdade” é perigosa, caso subentendamos que a palavra remete a um conceito, como as palavras habitualmente fazem. **Indefinível e inominável, a liberdade será também indescritível?** (SARTRE, 1997, p. 541-542, grifo nosso)¹⁰¹.

⁹⁸ "Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée ; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. [...] Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre." (SARTRE, 1962, p. 36-37).

⁹⁹ Como veremos em seguida, no SN a liberdade é definida, a partir da ontologia fenomenológica, como o “modo de ser do homem”, “fundamento do para-si”.

¹⁰⁰ Talvez se possa, segundo alguns, aceitar que as referências à liberdade como “vontade de liberdade” e à sua busca, “[...] liberdade pela liberdade e através de cada circunstância particular [...]” (SARTRE, 1973, p. 25), remetam, além das dificuldades da vivência da liberdade, aos problemas de conceituação dessa noção.

¹⁰¹ "[...] il nous faut tenter de décrire plus précisément la liberté. Mais nous rencontrons d'abord une grosse difficulté : décrire, à l'ordinaire, est une activité d'explicitation visant les structures d'une essence singulière. Or, la liberté n'a pas d'essence. [...] La liberté se fait acte et nous l'atteignons ordinairement à travers l'acte qu'elle organise avec les motifs, les mobiles et les fins qu'il implique. [...] Comment donc décrire une existence qui se fait perpétuellement et qui refuse d'être enfermée dans une définition ? La dénomination même de « liberté » est dangereuse si l'on doit sous entendre que le mot renvoie à un concept, comme les mots font à l'ordinaire. Indéfinissable et innommable, la liberté ne serait-elle pas indescriptible?" (SARTRE, 2004, p. 482).

Ou seja, tratar da liberdade é tratar de uma noção que não remete a nenhuma essência, não se acaba como uma coisa, mas, ao contrário, se realiza em ato, se concretiza a cada instante. Assim, Sartre questiona se a liberdade, sendo indefinível e inominável, não seria também indescritível?

Cabe ressaltar, segundo o filósofo, que essas dificuldades de abordagem são análogas às encontradas no tocante ao ser do fenômeno e do nada, por se tratarem todas de realidades abertas e inacabadas ou de realidades para-si. A sua descrição deve, portanto, diferir-se da atividade comum de explicar algo em vista de uma essência. E, como a liberdade se faz em ato, ou seja, não se encerra num conceito, mas existe como um constante para-si, deve-se, em relação a ela, buscar uma descrição que vise o próprio existente, em sua singularidade (SARTRE, 1997, p. 542)¹⁰². Só assim poder-se-á evitar o risco de engessar essa noção num conceito fechado.

A semelhança entre essas noções, como podemos constatar, nos é atestada pelo próprio Sartre, em seu ensaio de ontologia fenomenológica¹⁰³. Nessa obra, de modo especial, o filósofo identifica a liberdade à realidade humana.

A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, **aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da ‘realidade humana’**. O homem não é primeiro para ser livre depois: **não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’**. (SARTRE, 1997, p. 68, grifo nosso)¹⁰⁴.

Em outra passagem, Sartre aponta a impossibilidade de considerar uma essência para a liberdade ou de descrever uma liberdade universal.

Certamente, eu não poderia descrever uma liberdade que fosse comum ao outro e a mim; **não poderia, pois, considerar uma essência de liberdade**. Ao contrário, **a liberdade é fundamento de todas as essências**, posto que o

¹⁰² Desenvolveremos a seguir, no próximo item, a relação entre a liberdade e a ação.

¹⁰³ Na verdade, a discussão sobre a liberdade acompanha todo o ensaio de ontologia fenomenológica. Precariamente podemos apontar o seguinte caminho argumentativo, percorrido por Sartre no SN: a partir do Ser Em-si (das coisas inertes e fechadas do mundo), o homem se diferencia dessa realidade (desse modo de ser) e descobre-se Nada (vazio de ser, inacabamento), e, consequentemente, carente de ser, carente de uma definição que vá além do Nada. Nesse momento, precisamente logo após a introdução da obra, a noção de liberdade aparece como a condição da negação (ou de nadificação) do para-si em relação ao em-si. Resta ao homem, por ser livre, negar sua condição de carente de ser e, ao mesmo tempo, tentar suprir essa carência fundamental que o caracteriza e, nesse sentido, perseguir o ser, aquilo que lhe falta. Assim, o sujeito se caracteriza como um movimento em direção ao ser-em-si, ou, na terminologia de Sartre, um PARA-SI, um movimento para o ser, em direção ao ser (em-si).

¹⁰⁴ "La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté . Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la réalité humaine . L'homme n'est point d'abord pour être libre ensuite, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son 'être-libre'" (SARTRE, 2004, p. 59-60).

homem desvela as essências intramundanas as transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias. (SARTRE, 1997, p. 542)¹⁰⁵.

Segundo o autor, a liberdade se identifica com a realidade humana na medida em que ela também precede qualquer essência humana. Por outras palavras, se a existência precede a essência, a existência é liberdade na medida em que esta a suspende e a torna possível. Enquanto existe, o homem é livre, não no sentido de ser algo acabado, Em-si, mas no sentido de se fazer livre, de viver livremente seu modo de ser para-si, para escolher, agir, lançar-se rumo a... Pois, cada homem, individualmente, possui uma liberdade, e a filosofia de cunho fenomenológico pode, no máximo, tentar descrever uma liberdade concreta, ou, ainda mais precisamente, condutas livres.

Não caberá, nesse momento, ainda inicial do capítulo, prosseguir com essa discussão. Mais a frente, retornaremos às reflexões sobre a liberdade e as implicações morais dessa noção e das atitudes do para-si diante da liberdade, na medida em que formos desenvolvendo algumas de suas noções correlatas.

Por ora, visando retomar, de forma bastante resumida, o trajeto argumentativo por nós aqui percorrido desde o primeiro capítulo, tentaremos sintetizar as noções explicitadas e apontar que elas, na verdade, foram desenvolvidas em vista da noção de liberdade, na medida que apontam para essa noção¹⁰⁶. Segundo o filósofo, o homem, enquanto um ser que se coloca como questão para si, toma consciência de si e de sua situação no mundo, na medida em que se percebe existente e injustificável e comprehende que sua ação, simplesmente, contra qualquer natureza ou essência, o define no mundo. Por outras palavras, efetivamente **são os seus atos e escolhas que definem a sua existência concreta**. Além disso, e ao mesmo tempo, Sartre afirma que **a condição do agir é a liberdade**. E que, para a realidade humana, não há diferença entre existir e ser livre. Quer dizer, é **a liberdade que permite ao homem agir intencionalmente, escolher-se, eleger fins e definir meios (móbiles) para alcançá-los, retomar e modificar projetos**. É através dela que ele pode lançar-se a cada instante rumo ao novo, àquilo que ele escolheu para si como novo. **A liberdade é, pois, o modo de ser da consciência para-si, seu modo de existir concretamente no mundo, fazendo-se a cada escolha, a cada ato, inventando-se**. E esse movimento dialético (esse ir e vir) da consciência

¹⁰⁵ "Je ne saurais, certes, décrire une liberté qui serait commune à l'autre et à moi-même ; je ne saurais donc envisager une essence de la liberté. C'est au contraire la liberté qui est fondement de toutes les essences, puisque c'est en dépassant le monde vers ses possibilités propres." (SARTRE, 2004, p. 482).

¹⁰⁶ De fato, a noção de liberdade é o ponto chave para se compreender a realidade do para-si. E, a partir disso, como ainda veremos nesse capítulo, a noção de **ação**, que nos serviu de fio condutor por toda a dissertação, também remete à liberdade e, como tal, aparece, em SN, como uma das noções que lhe são subordinadas.

intencional sobre si, essa definição e redefinição existencial do sujeito que a cada instante refaz (ou atualiza) seus projetos e seu projeto de vida é que caracteriza o homem no mundo.

Deve ser, pois, em vista dessas considerações, que se pode tentar compreender as afirmações de Sartre, que identificam liberdade e realidade humana, ou, por outras palavras, o ser do homem e seu ser-livre. Na seqüência, discutiremos alguns aspectos que nos ajudarão a compreender melhor a noção sartreana de liberdade e sua identificação com a realidade humana. Serão eles, liberdade e ação, liberdade e situação e liberdade e responsabilidade.

3.2 Liberdade e ação

É na quarta parte do SN que Sartre, buscando aprofundar a relação entre o Para-si e o Em-si, trata, de maneira mais apurada, da noção de liberdade, pensada a partir de alguns termos que lhe são correlatos e ajudam a esclarecer seu sentido. Com esse propósito, de início, a liberdade é elucidada pelo viés da ação¹⁰⁷, como uma liberdade que age, sempre intencionalmente, e, ao agir, modifica a estrutura do mundo e, ao mesmo tempo, busca superar uma falta que lhe impeliu rumo ao novo, a laçar-se num novo projeto. Sartre termina a seção anterior do SN¹⁰⁸ com o anúncio de algumas questões que colocarão o tema da ação como o principal objeto a ser analisado. O filósofo afirma: "[...] O que é agir? Por que o Para-si age? Como pode agir? Tais são as questões que devemos responder agora." (SARTRE, 1997, p. 532)¹⁰⁹.

Nessa discussão, Sartre busca, na verdade, elucidar a própria estrutura do ato, quer dizer, como ele se articula com os motivos, os móveis e os fins. Para tanto, ele adentra no debate entre os que negam a liberdade (deterministas) e os que a aceitam. Conforme vimos no item anterior, não é correto querer separar a existência da liberdade, e, como se pode já acrescentar, nem a liberdade da ação. Existir é, para Sartre, ser livre, tanto quanto ser livre é agir intencionalmente no mundo. Para o filósofo, a liberdade, como já afirmamos, é o fundamento do para-si. Mais precisamente, "[...] a liberdade se identifica com o ser do Para-si [...]" (SARTRE, 1997, p. 559)¹¹⁰. Contudo, não é prudente confundir esse ser (do para-si) com o ser do em-si, pois, enquanto este é acabado e inerte, aquele é um nada de ser. Sartre afirma

¹⁰⁷ A discussão da ação já havia aparecido antes em SN, a partir da p. 407, quando Sartre discute o desvelamento do mundo que acontece por meios de projetos de ação.

¹⁰⁸ Mais precisamente o item 3 do terceiro capítulo da terceira parte que trata do ser para-outro.

¹⁰⁹ "Qu'est-ce qu'agir ? Pourquoi le pour-soi agit-il ? Comment peut-il agir ? Telles sont les questions auxquelles il nous faut à présent répondre." (SARTRE, 2004, p. 471).

¹¹⁰ "[...] la liberté ne faisait qu'un avec l'être du pour-soi" (SARTRE, 2004, p. 497).

que "[...] a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser" (SARTRE, 1997, p. 545)¹¹¹.

É necessário que isso seja bem compreendido para que possamos também compreender o próximo passo argumentativo de Sartre. Enquanto é liberdade, no sentido de vazio ou nada de ser, o homem caracteriza-se por uma constante tentativa de superar essa sua condição carente. É, pois, justamente a ausência de ser que impele o homem a agir¹¹², a "[...] fazer-se em vez de ser" (SARTRE, 1997, p. 545)¹¹³. Nesse sentido, a ação não é uma estrutura auxiliar ou um complemento da liberdade, ao contrário, ela está intrinsecamente ligada à liberdade. Na verdade, a condição do agir é a liberdade. É porque somos livres que podemos agir de um ou de outro modo específico em cada situação concreta. Sartre esclarece, como discutiremos, que "[...] a liberdade se faz no dia a dia e concretamente nas ações concretas" (SARTRE, 1998, p. 33).

Como veremos, o agir, em Sartre, possui uma estrutura ontológica. Em SN, o filósofo descreve a estrutura da ação em três âmbitos¹¹⁴. Primeiramente, a ação caracteriza-se por uma modificação da estrutura do mundo, em vista de um fim, a partir de meios para que esse fim seja alcançado. Agindo, o sujeito concebe uma nova organização para o mundo na medida em que modifica sua estrutura acabada (Em-si). Mais precisamente, Sartre afirma:

Agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto. (SARTRE, 1997, p. 536)¹¹⁵.

Ao mesmo tempo, continua Sartre, é preciso notar que "[...] uma ação é, por princípio, intencional" (SARTRE, 1997, p. 536)¹¹⁶. O sujeito que age, age intencionalmente, ou seja, a partir de sua consciência posicional, segundo um projeto, um fim visado previamente. Nesse sentido, nem toda modificação da estrutura do mundo constitui uma ação, mas apenas aquela

¹¹¹ "[...] la liberté n'est pas un être: elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être." (SARTRE, 2004, p. 485).

¹¹² "E sabemos que o 'homem é livre porque não é si, mas presença a si' e que a liberdade é, precisamente, este nada no coração da realidade humana, que a obriga a 'fazer-se em vez de ser'" (JEANSON, 1965, p. 233, tradução nossa).

¹¹³ "[...] à se faire, au lieu d'être" (SARTRE, 2004, p. 485).

¹¹⁴ Sartre afirma que o conceito de ato "contém numerosas noções subordinadas" que precisam ser "organizadas e hierarquizadas" (SARTRE, 1997, p. 536).

¹¹⁵ "[...] agir, c'est modifier la figure du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une fin, c'est produire un complexe instrumental et organisé tel que, par une série d'enchaînements et de liaisons, la modification apportée à l'un des chaînons amène des modifications dans toute la série et, pour finir, produise un résultat prévu. (SARTRE, 2004, p. 477).

¹¹⁶ "[...] une action est, par principe intentionnelle." (SARTRE, 2004, p. 477).

em que há consciência intencional do fim visado, ou, retomando a citação acima, aquela modificação que visar “produzir um resultado previsto”. É assim que ação deve ser compreendida: como uma disposição de meios visando a um fim, definido previamente. Ou ainda, pela “adequação do resultado à intenção” (SARTRE, 1997, p. 536).

Nesse ponto da análise sobre a ação, e, no interior da sua ontologia fenomenológica, Sartre utiliza dois exemplos para ilustrar o caráter intencional da ação. Enquanto o primeiro refere-se a um fumante desastrado que, por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora, o segundo exemplo traz um operário que, encarregado de dinamitar uma pedreira, obedece às ordens que lhe foram dadas e provoca a explosão prevista (SARTRE, 1997, p. 536).

À primeira vista, poderíamos supor que o fumante, por ter agido sozinho, sem nenhuma influência externa, executou uma ação num sentido muito mais forte que o operário que teria agido apenas em conformidade (ou por obediência) com as ordens superiores que lhe foram impostas. Além disso, poderíamos ainda defender o operário do segundo exemplo, afirmando que ele não teve escolha diante do risco de ser penalizado ou até mesmo de perder o emprego e fez o que devia fazer considerando sua condição de subalterno. Por esse raciocínio, o fumante desastrado estaria em sérios problemas, pois sua “ação” foi livre de qualquer influência ou determinação externa e sua negligência deve ser imputada apenas a si. No entanto, essa não é a interpretação do existencialismo de Sartre, para quem, somente o segundo exemplo refere-se a uma situação em que foi praticado um ato, no sentido que o autor concebe. Segundo o filósofo, enquanto o fumante desastrado “agiu” sem a intenção de causar a explosão e ocasionar um mal, inclusive a si próprio, o operário que dinamita a pedreira, ainda que por obediência às ordens de seu superior, age verdadeiramente, pois realiza intencionalmente um projeto consciente. Nesse segundo exemplo, ainda que as circunstâncias externas não fossem favoráveis ao sujeito, o operário poderia resistir de algum modo às ordens a que foi submetido e se recusar a dinamitar a pedreira, pois tinha consciência do fim e das consequências de seu ato.

Tendo desdobrado os exemplos, Sartre aponta, em seguida, uma outra noção também correlata à liberdade, que precisa também ser analisada. Com base no princípio intencional do ato, o filósofo afirma que “[...] a ação implica, necessariamente como sua condição, o reconhecimento de um ‘*desideratum*’, ou seja, de uma falta objetiva, ou uma negatividade” (SARTRE, 1997, p. 537)¹¹⁷. Nesse ponto, o fim da ação é sempre uma intenção de superar um estado de carência, ou, poderíamos dizer, de transcender uma falta, uma negatividade. Quando

¹¹⁷ “[...] l’action implique nécessairement comme sa condition la reconnaissance d’un ‘*désideratum*’, c’est-à-dire d’un manque objectif ou encore d’une négativité” (SARTRE, 2004, p. 478).

age, o sujeito deseja, por sua consciência intencional, um possível ainda não realizado. A consciência opera uma dupla nadificação, "[...] por um lado, com efeito, será preciso que posicione um estado de coisas ideal com puro nada presente; por outro, que posicione a situação atual como nada em relação a este estado de coisas." (SARTRE, 1997, p. 538)¹¹⁸. A ação implica, pois, uma insatisfação perante o mundo e a tentativa de superar esse estado. Segundo o filósofo,

Desde a concepção do ato, a consciência pode se retirar do mundo pleno do qual é consciência e abandonar o terreno do ser para abordar francamente o do não-ser. (SARTRE, 1997, p. 537, grifo nosso)¹¹⁹.

Por outras palavras, o homem busca, a cada momento, romper sua condição inconstante, ou superar essa carência ontológica fundamental que o caracteriza como para-si. E essa busca se concretiza na ação. Ou seja, ao agir, o homem reorganiza o mundo em vista de um fim, sempre intencional, e assim, busca superar sua condição faltosa de para-si. Esse é, pois, seu principal projeto, ou, segundo a terminologia de sartreana, seu projeto original¹²⁰, um constante lançar-se em direção a..., a algo que lhe permita superar seu estado, ontologicamente carente¹²¹.

Vale notar que a consideração da liberdade como fundamento do para-si implica que essa noção e a noção de consciência se circunscrevam reciprocamente, no interior da ontologia sartreana, contra qualquer forma de determinismo (BORHNHEIM, 1984, p. 110). Nesse sentido, tal como a consciência é intencional, um constante posicionamento de algo, a liberdade, como fundamento e condição da ação, também o é na medida em que visa sempre um fim, conscientemente posicionado, e, agindo, lança-se, enquanto projeto, em direção a esse fim e, desse modo, busca superar a falta que a caracteriza.

Assim, a noção sartreana de liberdade não deve ser compreendida como algo que engessa o homem num conceito fechado (Em-si), o que serviria para reforçar uma teoria determinista da ação; e sim, ao contrário, como uma noção aberta que remete o homem à realidade do projeto, do lançar-se em direção a..., da consciência de si, enquanto falta, nada ou

¹¹⁸ "[...] d'une part, en effet, il faudra qu'il pose un état de choses idéal comme pur néant présent, d'autre part il faudra qu'il pose la situation actuelle comme néant par rapport à cet état de choses" (SARTRE, 2004, p. 479).

¹¹⁹ "[...] dès la conception de l'acte, la conscience a pu se retirer du monde plein dont elle est conscience et quitter le terrain de l'être pour aborder franchement celui du non-être" (SARTRE, 2004, p. 478).

¹²⁰ Em vista de nossa proposta, não adentraremos na discussão sobre o “projeto original”. Rapidamente, podemos dizer que esse projeto remete à conquista da estabilidade e da impermeabilidade do em-si. Por outras palavras, ele visa superar a condição faltante do para-si, preenchendo sua ausência de ser com a plenitude do ser em-si. Sartre desenvolve um método, chamado de “psicanálise existencial” para investigar tal projeto.

¹²¹ Retornaremos a essa discussão sobre a carência do para-si no próximo item.

ausência de ser, e da constante tentativa de superação dessa condição ontológica existencial. Desse modo, afirmar que a realidade humana se caracteriza pela liberdade significa que o homem, enquanto livre, precisa conquistar e efetivar essa liberdade concretamente na sua existência singular.

[...] **não existe liberdade dada; é preciso conquistar-se** às paixões, à raça, à classe, à nação e **conquistar junto consigo os outros homens**. O que conta, nesse caso, é a figura singular do **obstáculo a vencer, da resistência a superar**; é ela que dá, **em cada circunstância, sua feição de liberdade** (SARTRE, 2006, p. 56, grifo nosso).

Portanto, a liberdade, justamente por caracterizar o modo de existir do homem, remete, como não poderia ser diferente, a uma noção aberta e à falta ontológica que constitui o para-si. Desse modo, enquanto projeto que precisa ser conquistado, a liberdade lança o homem (esse Ser-Para-si) em direção ao mundo, no interior das relações com o Em-si, com tudo aquilo que para ele manifesta-se como Em-si (seu próprio passado, a facticidade, os outros homens, as coisas materiais). Como afirma Sartre, não há liberdade dada. Poderíamos dizer que a liberdade em si não interessa ao homem, ou, mais precisamente, não é o que define a sua existência. Ao contrário, o homem caracteriza-se como um para-si e por isso precisa, no interior dos entraves que constituem a existência, efetivar concretamente essa liberdade a cada instante, agindo. Enquanto age, a consciência resiste e modifica, intencionalmente, a estrutura do mundo, e, assim, o para-si pode efetivar concretamente a liberdade-projeto, vivenciando-a. Nesse sentido, o homem, enquanto liberdade, se faz através de suas ações no interior de cada situação.

Desse modo, não parece difícil perceber que a discussão sobre a liberdade, a partir da noção de ação, remete, necessariamente, ao tema da situação, o qual será abordado a seguir.

3.3 Liberdade e situação

A noção de "situação" em Sartre aparece no interior da discussão entre deterministas e aqueles a favor da liberdade. Como veremos, as noções de "liberdade" e "situação" correlacionam-se mutuamente. Na verdade, Sartre considera que toda liberdade é situada e que toda situação na qual o homem está inserido só tem sentido enquanto escolha e possibilidade, na medida em que se define que o homem é livre¹²².

¹²² Nos próximos parágrafos, retomaremos e discutiremos a noção sartreana de "liberdade situada" e explicaremos essas afirmações, inserindo citações do texto sartreano.

Cabe retomar, ainda que rapidamente, algumas noções que foram aqui definidas. Vimos que existir, para a realidade humana, é ser livre, não no sentido de uma potência, mas, ontologicamente, como seu modo de ser no mundo, ou seu modo de existir enquanto para-si. E ser livre, é existir em situação, enquanto imerso na facticidade, ou seja, em condições que são determinadas previamente e que não dependem de nosso consentimento.

[...] é pela assunção desta contingência e pelo seu transcender que pode haver ao mesmo tempo uma escolha e uma organização de coisas em situação; e é a contingência da liberdade e a contingência do Em-si que se expressam em situação pela imprevisibilidade e adversidade dos arredores. Assim, sou absolutamente livre e responsável por minha situação. Mas também jamais sou livre a não ser em situação. (SARTRE, 1997, p. 625-626, grifo nosso)¹²³.

Nota-se que a situação faz parte da liberdade, tanto no sentido positivo, quanto no negativo. Vejamos: todo homem que existe nasceu um dia, possuindo um corpo que recebeu características hereditárias. Ao nascer, cada sujeito aparece num determinado lugar e numa época histórica e é educado segundo costumes de uma determinada cultura. Faz parte de uma classe, de um sexo. Aprende logo que é um ser finito e que a morte é inevitável e misteriosa. Enfim, existir é receber uma série de determinações que não se pode escolher. E viver é se relacionar com essas contingências, com essa facticidade, com tudo isso que parece limitar a liberdade. Em SN, Sartre questiona sobre essas determinações.

Longe de podermos modificar nossa situação a nosso bel-prazer, parece que não podemos modificar a nós mesmos. Não sou “livre” nem para escapar ao destino de minha classe, minha nação, minha família, nem se quer para construir meu poderio ou minha riqueza, nem para dominar meus apetites mais insignificantes ou meus hábitos. Nasço operário, francês, sifilítico hereditário ou tuberculoso. A história de uma vida, qualquer que seja, é a história de um fracasso. O coeficiente de adversidade das coisas é de tal ordem que anos de paciência são necessários para obter o mais ínfimo resultado. E ainda é preciso “obedecer a natureza para comandá-la”, ou seja, inserir minha ação nas malhas do determinismo. 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 pequenos acontecimentos de sua vida (SARTRE, 1997, p. 593, grifo nosso)¹²⁴.

¹²³ [...] c'est par l'assumption de cette contingence et par son dépassement qu'il peut y avoir à la fois un choix et une organisation de choses en *situation*; et c'est la contingence de la liberté et la contingence de l'en soi qui expriment *en situation* par l'imprévisibilité et l'adversité des entours. Ainsi suis-je absolument libre et responsable de ma situation. Mais aussi ne suis-je jamais libre qu'*en situation*. (SARTRE, 2004, p. 554).

¹²⁴ "Loin que nous puissions modifier notre situation à notre gré, il semble que nous ne puissions pas nous changer nous-mêmes. Je ne suis 'libre' ni d'échapper au sort de ma classe, de ma nation, de ma famille, ni même d'édifier ma puissance ou ma fortune, ni de vaincre mes appétits les plus insignifiants ou mes habitudes. Je naissous ouvrier, Français, héredo-syphilitique ou tuberculeux. L'histoire d'une vie, quelle qu'elle soit, est l'histoire d'un échec. Le coefficient d'adversité des choses est tel qu'il faut des années de patience pour obtenir le plus infime résultat. Encore faut-il 'obéir à la nature pour la commander', c'est-à-dire,

Sem dúvidas, a filosofia existencialista de Sartre não hesita em afirmar que a situação aponta limites ontológicos à liberdade do homem. Contudo, ao invés desses limites conduzirem Sartre a uma filosofia determinista que negue a liberdade do homem, o filósofo esclarece que toda liberdade é situada e que só há liberdade situada na realidade objetiva, no campo da facticidade. Quer dizer, todas essas propriedades que determinam cada existência individual não restringem de modo algum a liberdade fundamental que caracteriza o modo de existir do homem. Ao contrário, mesmo considerando todas essas determinações, não se pode concluir que o homem não é livre (SALZMANN, 2000, p. 100). É claro que sua liberdade não remete à obtenção de tudo o que deseja, mas de **determinar-se a escolher para si**, não apenas no âmbito da vontade (do querer), mas no âmbito da ação, da **ação intencional**, ou seja, visada, pretendida, como sua própria definição. Segundo o filósofo,

É necessário, além disso, sublinhar com clareza, contra o senso comum, que **a fórmula “ser livre” não significa “obter o que se quis”, mas sim “determinar-se por si mesmo a querer (no sentido lato de escolher)”**. Em outros termos, **o êxito não importa em absoluta a liberdade**. A discussão que opõe o senso comum aos filósofos provém de um mal entendido: o conceito empírico e popular de “liberdade”, produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivale à “faculdade de obter os fins escolhidos”. **O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha** (SARTRE, 1997, p. 595, grifo nosso)¹²⁵.

E a facticidade, ao invés de ser um limite que anularia a liberdade, constitui, na verdade, um correlato seu, uma noção que lhe é necessária. Segundo Sartre, “[...] a liberdade é indispensável à descoberta de minha facticidade.” (SARTRE, 1997, p. 607)¹²⁶. Esse entrave existencial é descoberto pelo sujeito no interior de um ato, ou seja, em vista do coeficiente de adversidade, isto é, da resistência que recai sob qualquer projeto visado pelo para-si. Sartre afirma:

É somente no ato pelo qual a liberdade descobriu a facticidade e captou-a como lugar que este lugar assim definido manifesta-se como entrave aos meus desejos, como obstáculo, etc. Caso contrário, como seria possível

insérer mn action dans les mailles du déterminisme. Bien plus qu'il ne paraît « se faire », l'homme semble 'être fait' par le climat et la terre, la race et la classe, la langue , l'histoire de la collectivité dont il fait partie, l'hérité, les circonstances individuelles de son enfance, les habitudes acquises, les grands et les petits événements de sa vie." (SARTRE, 2004, p. 526-527).

¹²⁵ "Il faut, en outre, préciser contre le sens commun que la formule 'être libre' ne signifie pas 'obtenir ce qu'on a voulu', mais 'se déterminer à vouloir (au sens large de choisir) par soi-même'. Autrement dit, le succès n'importe aucunement à la liberté. La discussion qui oppose le sens commun aux philosophes vient ici d'un malentendu: le concept empirique et populaire de 'liberté' produit de circonstances historiques, politiques et morales équivaut à 'faculté d'obtenir les fins choisies'. Le concept technique et philosophique de liberté, le seule que nous considérons ici, signifie seulement: autonomie du choix." (SARTRE, 2004, p. 528-529).

¹²⁶ "La liberté est indispensable à la découverte de ma facticité." (SARTRE, 2004, p. 539)

que fosse obstáculo? Obstáculo para que? Restrição de fazer o quê? (SARTRE, 1997, p. 608, grifo nosso)¹²⁷.

Sobre esse ponto, Bornheim (2005, p. 118) comenta que

[...] se a realidade topa com resistências e obstáculos que não foram inventados por ela, **tais resistências e obstáculos só adquirem sentido na e através da livre escolha que a realidade humana é.** (BORNHEIM, 2005, p. 118, grifo nosso).

Portanto, não há liberdade sem facticidade, sem resistência, sem obstáculo a ser superado. No interior de cada situação, a partir das determinações (facticidade) que lhe são próprias, o homem busca, por sua ação, atingir o fim visado, ou seja, superar seu estado de carência, essa falta ontológica que o constitui como para-si. Esse é seu projeto maior, ainda que lhe seja impossível, ontologicamente, superar sua facticidade fundamental. Sobre esse ponto, Cox (2007, p. 91) afirma que o homem está “[...] lutando perpetuamente para escapar da prisão da facticidade, sem condição alguma de fazê-lo. Para o para-si, escapar e ser são a mesma coisa”. Esse é seu obstáculo fundamental. Para a condição humana, ser livre é viver imerso nessas resistências, nessa luta contra sua carência.

Sartre diz que “[...] é somente no e pelo livre surgimento de uma liberdade que o mundo desenvolve e revela as resistências que podem tornar irrealizável o fim projetado. O homem só encontra obstáculos no campo de sua liberdade.” (SARTRE, 1997, p. 601)¹²⁸. Por outras palavras, não há liberdade dada; toda liberdade precisa ser conquistada pelo sujeito do decorrer da sua existência.

Decerto, ao nascer, tomo um lugar, mas sou responsável pelo lugar que tomo. Vê-se aqui, com maior clareza, **a conexão inextricável de liberdade e facticidade na situação**, posto que, **sem a facticidade, a liberdade não existiria - como poder de nadificação e escolha - e, sem a liberdade, a facticidade não seria descoberta e sequer teria qualquer sentido** (SARTRE, 1997, p. 609, grifo nosso)¹²⁹.

Portanto, é a facticidade que possibilita a descoberta da liberdade, no sentido que ela se apresenta ao sujeito, como fundamento de sua existência, a saber, uma liberdade como

¹²⁷ "C'est seulement dans l'acte par lequel la liberté a découvert la facticité et l'a appréhendée comme *place*, que cette place ainsi définie se manifeste comme *entrave à mes désirs, obstacle*, etc. Commet serait-il possible autrement qu'elle fût un obstacle ? Obstacle à *quoi* ? contrainte à *qui faire*?" (SARTRE, 2004, p. 533)

¹²⁸ "C'est donc seulement dans et par le libre surgissement d'une liberté que le monde développe et révèle les résistances qui peuvent rendre la fin projetée irréalisable. L'homme ne rencontre d'obstacle que dans le champ de sa liberté." (SARTRE, 2004, p. 533).

¹²⁹ "Certes, en naissant, je prends place, mais je suis responsable de la place que je prends. On voit plus clairement ici le lien inextricable de liberté et de facticité dans la situation, puisque sans la facticité la liberté n'existerait pas – comme pouvoir de néantização et de choix – et que, sans la liberté, la facticité ne serait pas découverte et n'aurait même aucun sens." (SARTRE, 2004, p. 541).

poder de nadificação e escolha, uma liberdade que precisa ser realizada concretamente nas ações em cada situação, ainda que a existência situada, muitas vezes, exerça algum tipo de alienação ao sujeito.

Enquanto imerso na situação histórica, o homem sequer chega a conceber deficiências e faltas de uma organização política ou econômica determinada, não porque "está acostumado", como totalmente se diz, mas porque **apreende-a em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de imaginar que possa ser de outro modo**. Pois é preciso inverter aqui a opinião geral e convir que **não é a rigidez de um 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 insuportáveis (SARTRE, 1997, p. 538, grifo nosso)¹³⁰.

Essa liberdade é, pois, apesar das determinações e da situação que a pressionam, poder de nadificação e escolha, um projeto existencial autêntico em que o para-si tenta superar sua carência ontológica fundamental. Além disso, ela mesma, a liberdade, deve ser compreendida como **facticidade**, pois não se pode escolher não ser livre, e como **contingência**, pois não se pode existir de outro modo, a não ser como sujeito livre. Ela mesma não é escolha para si mesma. A consciência não pode deixar de ser livre, não pode existir sob outra condição. Nesse sentido, ser livre é fazer-se, a partir de um estado de coisas. Segundo Salzmann, "[...] a liberdade é originalmente relação com um dado: a situação se define como a relação existente entre a liberdade e o dado, como a relação entre um para-si e o em-si que o nadifica." (SALZMANN, 2000, p. 102, tradução nossa). Eis o **paradoxo da liberdade**, o qual Sartre enuncia e discute.

Assim, começamos a entrever o paradoxo da liberdade: **não há liberdade a não ser em situação, e não há situação a não ser pela liberdade**. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas **essas resistências e obstáculos só tem sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é** (SARTRE, 1997, p. 602, grifo nosso)¹³¹.

¹³⁰ “En tant que l’homme est plongé dans la situation historique, il lui arrive de ne même pas concevoir les défauts et les manques d’une organisation politique ou économique déterminée, non comme on dit sottement parce qu’il en « a l’habitude », mais parce qu’il la saisit dans sa plénitude d’être et qu’il ne peut même imaginer qu’il puisse en être autrement. Car il faut ici inverser l’opinion générale et convenir de ce que ce n’est pas la dureté d’une situation ou les souffrances qu’elle impose qui sont motifs pour qu’on conçoive un autre état de choses qu’une lumière neuve tombe sur nos peines et sur nos souffrances et que nous décidons qu’elles sont insupportables. (SARTRE, 2004, p. 478-479).

¹³¹ “Ainsi commençons-nous à entrevoir le paradoxe de la liberté : il n’y a de liberté qu’en *situation* et il n’y a de situation que par liberté. La réalité-humaine rencontre partout des résistances et des obstacles qu’elle n’a pas créés ; mais ces résistances et ces obstacles n’ont de sens que dans et par le libre choix que la réalité humaine est. (SARTRE, 2004, p. 534).

É nesse sentido que a liberdade é situada. Existir é ter consciência de si, enquanto um ser que se define pela sua ação. Ao mesmo tempo, e como pressuposto, a condição da ação é a liberdade, a liberdade em situação. O sujeito livre age, sempre no interior de cada situação, imerso junto às resistências e obstáculos do dado. Esse dado recebe um sentido, um significado pela consciência intencional.

Sartre enumera e examina as diferentes estruturas da situação, as quais aparecem sempre relacionadas entre si determinando a existência do sujeito. Se a liberdade é situada, ela é exercida no interior dessas estruturas. A seguir, analisaremos, segundo Sartre, as grandes estruturas do ser em situação, quais sejam, seu lugar, seu passado, seus arredores, seu próximo e sua morte.

- a) pelo nascimento, o homem recebe um lugar e será a partir desse que, ao longo de sua existência, receberá uma série de determinações que lhe são próprias. Esse lugar, primeiramente, e as suas determinações são contingências que lhe são impostas, desde os primeiros anos de vida. O homem existe em seu lugar, e suas escolhas, sua educação, seus juízos e sua razão, tudo será formado no seu ser aí. E ele toma consciência de seu lugar e das determinações que lhe são próprias pela negação em relação a um outro que ele não ocupa. Sua liberdade individual é determinada pelo seu lugar.
- b) Desde seu nascimento, o homem tem um passado. Ele não pode se conceber e se apreender sem um passado. A sua história pessoal exerce uma fortíssima determinação em seu ser. A própria liberdade não pode deixar de ser uma constante escolha em função do passado, que é, por si mesmo, relação com um fim escolhido. É a consciência que dá sentido ao passado, estreitamente dependente de um projeto presente e em função de um futuro, pelo qual ela decide como interpretará seu passado. O passado está sempre em questão para a consciência que julga, escolhe e elege valores, integrando-se as situações do para-si, determinando-o.
- c) Os arredores são as coisas e utensílios que rodeiam o homem e podem facilitar ou dificultar a realização de seus projetos. De um modo ou de outro, os arredores são objetos de uma liberdade que deve ser exercida com ou contra eles. No decorrer de sua existência, a consciência livre ou o para-si, em situação, organiza as coisas, os utensílios. Eles também constituem o ser em situação.
- d) Ao existir no mundo, o para-si se percebe rodeado por outros seres. Ontologicamente, o ser-para-si é, ao mesmo tempo, ser-para-outrem. Ninguém pode existir sozinho. Viver só é possível a partir das experiências e escolhas dos outros. Cada homem é educado a

partir de determinações externas, costumes comumente aceitos como válidos e saudáveis. A própria comunicação, idioma, técnicas, tudo advém da espécie humana em geral. É pelo outro que o para-si se apreende pertencendo a um grupo étnico, uma classe que o situa. Existir é ser determinado por uma época histórica, por uma sociedade com leis, costumes, projetos, valores. O para-si é livre em situação, no interior desse mundo, em relação com o outro que, contraditoriamente, possibilita e, ao mesmo tempo, limita a sua liberdade. O sujeito é visto a partir do outro e é o outro que o define no mundo, julgando seus atos e projetos; enfim, sua existência¹³².

e) A morte, de maneira mais fundamental, exerce uma forte determinação à existência. Enquanto vivemos, buscamos realizar nossos projetos e construir, da melhor maneira possível, nossa existência. No entanto, a morte aparece como ausência de projeto, negação de sentido para a vida. Ela não é uma possibilidade ao homem, como o nascimento, ela é uma contingência. Tal como é um absurdo que o homem nasça, é também um absurdo que ele morra. A morte não é um limite interno à liberdade, não faz parte da estrutura ontológica do ser para-si, ao contrário, ela é inteiramente transcendente à consciência. Ela é um fato, não para mim, mas muito mais para o outro, pois é o outro que terá consciência de minha morte. Eu mesmo não existirei mais, não terei consciência enquanto morto. Ela não pode ser um limite à minha liberdade, pois, para mim, como um fato, ela não terá sentido. O Para-si não é livre para morrer, mas é simplesmente livre, em situação, e, ao mesmo tempo, mortal.

Em QL¹³³, Sartre discute a condição do homem em situação e a realidade da escolha e da invenção, que são também facticidades à existência.

[...] em certo sentido, **cada situação é uma ratoeira, há muros por todos os lados:** na verdade me expressei mal, **não há saídas a escolher. Uma saída é algo que se inventa. O homem é para ser inventado a cada dia.** (SARTRE, 2006, p. 215, grifo nosso).

Disso decorre que, existir é ser livre, viver livremente em situação, marcado pelas facticidades que cercam o para-si, prendendo-o. Na verdade, existir é estar preso, limitado por coisas externas que nos obrigam a escolher, a inventar-nos existencialmente. Tal como veremos a seguir, é nessa direção que se deve compreender a liberdade como condenação.

¹³² O tema do outro foi tratado no capítulo anterior, mais precisamente no item 2.4, a partir da p. 52.

¹³³ Publicada em 1948, a obra *O que é literatura?* Visava, tal como EH, responder a uma série de críticas que Sartre vinha sofrendo, também no círculo da crítica literária. Nesse sentido, o filósofo se propõe a refletir, segundo ele, livremente, acerca da literatura, mais precisamente, a partir do exame da arte de escrever, das razões para escrever, do público alvo da escrita e da situação do escritor em 1947.

3.4 Liberdade como condenação e escolha

Nossa investigação acerca da liberdade, a partir das considerações sobre a liberdade e ação e a liberdade e situação, além da discussão sobre os motivos, móveis e fins das ações, nos insere, já, profundamente, na discussão sobre a necessidade da escolha e a liberdade como condenação. Enquanto existe, o homem é livre, essa é a sua condição. E, mais do que isso, diz Sartre, essa é sua condenação: existir como liberdade. Trata-se de uma facticidade, um dado inevitável à existência. O filósofo, em SN, afirma:

Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: **estou condenado a ser livre**. Significa que **não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade**, ou, se preferirmos, que **não somos livres para deixar de ser livres**. (SARTRE, 1997, p. 543-544, grifo nosso)¹³⁴.

Nessa mesma perspectiva, vale citar ainda uma outra passagem, oriunda de anotações feitas por Sartre, entre 1947 e 1948, que foram reunidas e publicadas postumamente sob o título de *Cahiers pour une morale* (CpM)¹³⁵.

Assim, **minha liberdade é condenação porque eu não sou livre para ser ou para não ser carente** e a carência me vem de fora: ela não está em mim, ela não me diz respeito, ela não é minha culpa. Mas **como eu sou livre, eu estou forçado por minha própria liberdade a me fazer, fazer meu próprio horizonte, minha perspectiva, minha moral, etc.** Eu estou perpetuamente **condenado a querer o que eu não quis, a não mais querer o que eu quis**, a me reconstruir na unidade de uma vida na presença da destruição que o exterior me inflige. **A má-fé é bem mais uma desculpa para as possibilidades [...] para as possibilidades que não são mais as minhas**. (SARTRE, 1983, p. 448-449, tradução e grifos nossos)¹³⁶.

No texto acima, o filósofo também reflete sobre a condenação da liberdade que caracteriza a existência. Trata-se de uma realidade da qual o sujeito não pode escapar, a não ser pela via inautêntica da má-fé¹³⁷. Enquanto existe, o homem está condenado a viver na

¹³⁴ "Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte: je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres.". (SARTRE, 2004, p. 484).

¹³⁵ Os *Cahiers pour une morale* foram publicados pela Galimard ...

¹³⁶ "Ainsi ma liberté est condamnation parce que je ne suis pas libre d'être ou de n'être pas malade et la maladie me vient du dehors: elle n'est pas de moi, elle ne me concerne pas, elle n'est pas ma faute. Mais comme je suis libre, je suis contraint par ma liberté de la faire mienne, de la faire mon horizon, ma perspective, ma moralité, etc. Je suis perpétuellement condamné à vouloir ce que je n'ai pas voulu, à ne plus vouloir ce que j'ai voulu, à me reconstruire dans l'unité d'une vie en présence des destructions que m'inflige l'extérieur. La maladie est bien une excuse mais pour les possibilités [...] pour des possibilités qui ne sont plus miennes." (SARTRE, 1983, p. 448-449).

¹³⁷ A má-fé, como veremos no próximo capítulo, se caracteriza pela tentativa da consciência de "escapar" de sua condição livre, da qual está condenada, e buscar viver uma outra condição para si.

condição de falta, de carência, buscando, por sua própria liberdade que o condena, ao mesmo tempo, a fazer-se, superar sua condição precária. No entanto, por essa mesma condição, ele se encontra da mesma forma condenado a perder-se, inundado na transitoriedade de sua consciência intencional que quer e, ao mesmo tempo, não quer; quer e não quer mais. É nesse jogo de ambigüidades e determinações que o Para-si escolhe e age, a cada instante, buscando verdadeiramente superar essa sua condição faltosa, enquanto visa, por seus atos, escolher-se da melhor forma possível. Assim, sua escolha deve engajar também toda a humanidade, ou, segundo Perdigão (1995), ser a melhor possível.

Essa liberdade de escolha não significa que o homem viva a agir a esmo, de qualquer maneira, imprevisivelmente, fazendo não importa o que queira, a qualquer momento, sujeito a uma série de impulsos arbitrários, caprichosos e gratuitos. **Agir livremente não quer dizer “agir de maneira tal que pudesse ser de outra maneira.** (PERDIGÃO, 1995, p. 105, grifo nosso).

E mesmo quando o sujeito, concretamente, tentar recusar-se a escolher, ainda assim estará escolhendo não escolher, escolhendo resignar-se. Tal como a liberdade e a situação, a escolha é também uma facticidade que determina a existência do para-si.

A escolha pode ser efetuada com resignação ou mal-estar, pode ser uma fuga, pode realizar-se na má-fé. Podemos escolher-nos fugidos, inapreensíveis, vacilantes, etc.; **podemos até escolher não nos escolher;** nesses diferentes casos, os fins são colocados para-além da situação de fato, e a responsabilidade por esses fins nos incumbe: **qualquer que seja nosso ser, é escolha; e depende de nós escolher-nos como “ilustres” e “nobres”, ou “inferiores” e “humilhados”** (SARTRE, 1997, p. 581, grifo nosso)¹³⁸.

Isto significa que a escolha transcende a situação, na medida em que a antecede e a ultrapassa. Contudo, e ao mesmo tempo, dela depende. O homem, enquanto existe, é livre, e, enquanto liberdade, é escolha. Seu ser-livre é escolher e agir. Essas noções todas se equivalem na filosofia de Sartre: liberdade, escolha, nadificação. Tratam-se “[...] de uma mesma realidade” (SARTRE, 1997, p. 574). E, independente da situação, ou seja, em qualquer grau de pressão que as circunstâncias nos submeter, teremos sempre escolhido de um modo ou de outro. Nesse sentido, nossa ação foi por nós escolhida, ainda que, talvez, sob muita pressão. É, pois, nessa medida, em cada situação, que o sujeito é responsável por si e pela humanidade.

¹³⁸ [...] Le choix peut être opéré dans la résignation ou le malaise, il peut être une fuite, il peut se réaliser dans la mauvaise foi. Nous pouvons nous choisir comme fuyant, insaisissable, hésitant, etc. ; nous pouvons même choisir de ne pas nous choisir : dans ces différents cas, des fins sont posées par delà une situation de fait et la responsabilité de ces fins nous incombe : quel que soit notre être, il choix ; et il dépend de nous de nous choisir comme 'grand' ou 'noble' ou 'bas' et 'humilié'." (SARTRE, 2004, p. 517).

Assim, com base na facticidade da escolha e no seu caráter intencional, Sartre afirma a possibilidade e a validade do julgamento moral.

Podemos, no entanto, julgar moralmente, porque, como já disse, é em face dos outros que escolhemos e nos escolhemos a nós. Podemos julgar, antes de mais [...] que certas escolhas são fundadas no erro e outras na verdade. Pode julgar-se um homem dizendo que ele está de má-fé. Se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, todo homem que se refugia na desculpa que inventa um determinismo é um homem de má-fé. [...] A má-fé é evidentemente uma mentira por que dissimula a verdade do compromisso (SARTRE, 1973, p. 25, grifo nosso)¹³⁹.

A realidade humana, sendo consciência de si, enquanto para-si e liberdade situada, é também, e ao mesmo tempo, livre escolha, injustificada e desamparada. Cabe a cada homem, necessariamente, escolher a si e agir, determinando-se e elegendo valores para si e para os outros. Na verdade, cada um é responsável por suas escolhas, mas é em face do outro que escolhemos. É nesse sentido que se pode avaliar escolhas e ações e, assim, validar um julgamento moral. Estaremos, pois, imersos no terreno da ética filosófica. Contudo, essa não é nossa intenção, pelo menos, não, nesse momento. Retomaremos essa discussão ainda nesse capítulo, a partir da citação acima.

3.5 Liberdade, angústia e valor

Como foi visto, a liberdade é definida por Sartre como o fundamento do para-si, o modo de ser ou o modo de existir da realidade humana. Se, nesse sentido, a liberdade caracteriza-se como o ser da consciência, ela deve existir como consciência de liberdade. E vale perguntar, “qual é a forma desta consciência?”.

Para responder a essa questão, retomemos a ontologia fenomenológica de Sartre, segundo a qual a liberdade, enquanto consciência de si (quer dizer, consciência da sua inconstância e carência fundamentais que caracterizam a sua existência e da ação como o que a define no mundo), existindo como para-si, definido como ausência de ser ou nada, apreende-se, inevitavelmente, como **angústia**¹⁴⁰. Sartre não hesita em declarar: a forma com

¹³⁹ "Mais on peut juger, cependant, car, comme je vous l'ai dit, on choisit en face des autres, et on se choisit en face des autres. On peut juger d'abord [...] que certains choix sont fondés sur l'erreur, et d'autres sur la vérité. On peut juger un homme en disant qu'il est de mauvaise foi. Si nous avons défini la situation de l'homme comme un choix libre, sans excuses et sans secours, tout homme qui se réfugie derrière l'excuse de ses passions, tout homme qui invente un déterminisme est un homme de mauvaise foi." (SARTRE, 1962, p. 80-81).

¹⁴⁰ A noção de angústia em Sartre, segundo o próprio filósofo afirma em SN, está entre a descrição feita por Kierkegaard (que compreendia a angústia sempre em relação à liberdade), e a análise empreendida por Heidegger (que a considerava como captação do nada). Sartre não vê contradição em ambas as descrições de angústia, mas complementariedade. O filósofo busca harmonizar os sentidos da angústia diante da liberdade e do nada, da nadificação (cf. SARTRE, 1997, p. 72-73).

que o para-si, reflexivamente, toma consciência de si, de sua liberdade, é pela angústia. A **angústia** é, segundo a afirmação do filósofo em SN, **o modo de ser da liberdade como consciência de ser**, é consciência de si, enquanto questão para si.

[...] é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou , se se prefere, **a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser**: é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão. (SARTRE, 1997, p. 72, grifo nosso)¹⁴¹.

Enquanto experimenta a angústia, a liberdade, ou mais precisamente, a consciência livre se coloca, reflexivamente, no interior de seu ser, em constante interrogação sobre si, ou ainda, numa apreensão reflexiva de si. E essa atitude é reflexiva, no sentido que a consciência se posiciona, intencionalmente, sobre si, como objeto visado e centro das atenções. Segundo Sartre, a angústia revela que a apreensão que o sujeito tem de si é também a consciência de que está *separado* de seu ser por *nada*, ou melhor, essa distância significa que o sujeito está separado de si mesmo. Assim, a angústia aparece, em Sartre, como consciência específica da liberdade que, ao mesmo tempo, aponta para uma condição primordial da realidade humana quando manifesta a liberdade frente a si como consciência de liberdade.

Afirmar, pois, que a consciência é reflexiva significa admitir que ela está separada de si, e pode, a partir dessa sua condição, voltar-se para si. Tanto pode que, ao fazê-lo, a consciência experimenta a angústia, ao apreender-se, e, assim, percebe que aquilo que a separa de si é, precisamente, um nada. Segundo Sartre,

[...] **o para-si se apreende na angústia**, ou seja, como um ser que não é fundamento de seu ser, nem do ser do outro, nem dos Em-si, que formam o mundo, mas que é **coagido a determinar o sentido do ser, nele e por toda a parte fora dele** (SARTRE, 1997, p. 681, grifo nosso)¹⁴².

No texto da conferência EH, diferentemente da argumentação da ontologia fenomenológica de SN, Sartre trata da angústia, a partir da noção da responsabilidade do homem e de seu caráter de legislador universal que escolhe para si e para a humanidade inteira.

O existencialista não tem pejo em declarar que **o homem é angústia**. Significa isto: o homem ligado por um compromisso e que se dá conta de que não é apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também **um**

¹⁴¹ [...] c'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, si l'on préfère, l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, c'est dans l'angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même. (SARTRE, 2004, p. 64).

¹⁴² [...] le pour-soi se saisit dans l'angoisse, c'est-à-dire comme un être qui n'est fondement ni de son être, ni de l'être de l'autre, ni des en-soi qui forment le monde, mais qui est contraint de décider du sens de l'être, en lui et partout hors de lui. (SARTRE, 2004, p. 601).

legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo em que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade (SARTRE, 1973, p. 13, grifo nosso)¹⁴³.

A fala de Sartre na conferência não relaciona, pelo menos diretamente, a angústia ao modo de ser da liberdade e a consciência de ser livre. Pode-se, no máximo, enxergar essa relação de modo indireto por via das noções de escolha e responsabilidade que fazem parte do ser do homem. Essa é sua condição enquanto livre, mas ao mesmo tempo, enquanto legislador universal. Eis o desamparo existencial do homem.

O desamparo implica sermos nós a escolher o nosso ser. O desamparo é paralelo da angústia. Quanto ao desespero, esta expressão tem um sentido extremamente simples. Quer ela dizer que **nós nos limitamos a contar com o que depende da nossa vontade, ou com o conjunto das probabilidades que tornam a nossa ação possível.** (SARTRE, 1973, p. 18, grifo nosso)¹⁴⁴.

O homem angustia-se também em perceber que está sozinho e desamparado perante suas escolhas. E que elas são afirmadas para si e para a humanidade inteira. Não há razões para sua existência e suas escolhas dependem unicamente de si, dos valores que eleger. A angústia, como modo de ser da liberdade, está associada à noção de valor, na medida que é o sujeito livre que elege para si e para a humanidade os seus valores, a partir das ações que pratica.

É então que sua liberdade tomará consciência de si mesma e se descobrirá, na angústia, como única fonte de valor, e como o nada pelo qual o mundo existe (SARTRE, 1997, p. 764, grifo nosso)¹⁴⁵.

E ainda,

[...] o valor só pode revelar-se a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. Daí que **minha liberdade é o único fundamento dos valores** e nada, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto o ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. **E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores (SARTRE, 1997, p. 82-83, grifo nosso)¹⁴⁶.**

¹⁴³ "L'existentialiste déclare volontiers que l'homme est angoisse. Cela signifie ceci : l'homme qui s'engage et qui se rend compte qu'il est non seulement celui qu'il choisit d'être, mais encore un législateur choisissant en même temps que soi l'humanité entière, ne saurait échapper au sentiment de sa totale et profonde responsabilité." (SARTRE, 1962, p. 27-28).

¹⁴⁴ "Le délaissement implique que nous choisissons nous-mêmes notre être. Le délaissement va avec l'angoisse. Quant au désespoir, cette expression a un sens extrêmement simple. Elle veut dire que nous nous bornerons à compter sur ce qui dépend de notre volonté, ou sur l'ensemble des probabilités qui rendent notre action possible." (SARTRE, 1962, p. 49).

¹⁴⁵ "C'est alors que sa liberté prendra conscience d'elle-même et se découvrira dans l'angoisse comme l'unique source de la valeur, et le néant par qui le monde existe." (SARTRE, 2004, p. 675).

¹⁴⁶ "[...] une liberté active qui la fait exister comme valeur du seul fait de la reconnaître pour telle. Il s'ensuit que ma liberté est l'unique fondement des valeurs et que rien, absolument rien, ne me justifie d'adopter telle ou telle échelle de valeurs. En tant qu'être par qui les valeurs existent je suis injustifiable. Et ma liberté s'angoisse d'être le fondement sans fondement des valeurs." (SARTRE, 2004, p. 73).

Se há valores Em-si, de nada vale conhecê-los. Importa, para a consciência, que ela os apreenda e os faça existir para si, escolhendo-os, ou seja, elegendo-os como seus. O homem sente angústia também por tomar consciência que sua liberdade é, na verdade, **o fundamento sem fundamento dos valores**. Isto é, o ser do valor só existe para um sujeito que o elege para si, escolhendo-o concretamente, no interior de uma situação. É, pois, nesse sentido, que a liberdade constitui-se, primeiramente, como fundamento dos valores, na medida que os escolhe e os efetiva no decorrer da existência. Por outro lado, e ao mesmo tempo, ela, a própria liberdade, é o modo de ser do homem, que, pela condição existencial do para-si, não possui nenhum fundamento para si mesma. Poderíamos dizer, trata-se de uma liberdade carente ou instável que, por si mesma, ao invés de fechar o homem em alguma definição acabada, o lança em direção à ação, ao fazer-se existencialmente.

Sobre as relações entre liberdade e valor, Perdigão (1995) comenta que cada escolha fixa um valor para mim e para a humanidade.

Em cada uma das escolhas que faço, fixo um valor - e minha responsabilidade é incomensurável, porque ocorre como se, a cada instante, **eu estivesse escolhendo também por todos os seres humanos**, decidindo o que a humanidade em geral deve ser. (PERDIGÃO, 1995, p. 115, grifo nosso).

É nesse aspecto que a angústia possui também o caráter ético, na medida em que é o sujeito que elege, desamparado e sem justificativas externas, os valores para si e para a humanidade, em cada uma de suas ações. Sartre diz que "[...] há angústia ética quando me considero em minha relação original com os valores" (SARTRE, 1997, p. 82)¹⁴⁷. Essa é sua enorme responsabilidade. É o que nos diz Perdigão (1995):

No caso da angústia ética, constatada nossa liberdade, advém a certeza de que **os valores morais têm como único fundamento possível a nossa decisão de criá-los**. A vida é permanente escolha, e, com cada uma de nossas escolhas, escolhemos o que somos, definimos a nós mesmos, por nós mesmos. **A cada instante temos de optar por um valor, uma regra de conduta. O que nos angustia é saber que não temos a que recorrer para orientar nossas escolhas** (PERDIGÃO, 1995, p. 113).

Eis que a própria liberdade se constitui como existência angustiante, enquanto consciência de sua condição injustificável e desamparada e, ao mesmo tempo, da responsabilidade a que está submetida. Escolher-se para si, elegendo valores em cada situação concreta, e para os outros, assumindo-os como regras de conduta praticáveis.

¹⁴⁷ "Il y a angoisse éthique lorsque je me considère dans mon rapport originel aux valeurs." (SARTRE, 2004, p. 73).

Tendo em vista o primado da existência sobre a essência e o princípio do existentialismo que define o homem por sua ação no mundo, e considerando que a liberdade é o modo de ser do para-si, resta ao homem escolher o que fará com sua liberdade, essa liberdade situada e angustiante da qual não pode escapar. O que fazer diante da facticidade pela qual ele se constitui livre?

A partir dessa questão e das discussões acima desenvolvidas, adentramos, mais uma vez, no terreno da ação e da existência. Enquanto a liberdade constitui o modo de ser do homem e a angústia o modo de ser da liberdade como consciência de ser, ou seja, a tomada de consciência de si, como questão para si, resta discutir como o para-si pode, por um lado, ter atitudes que neguem sua liberdade, como é o caso da má-fé, e, por outro, atitudes que afirmem sua condição de ser livre e responsável. No próximo capítulo, nossa investigação se concentrará na análise dessas atitudes, buscando, a partir dos desdobramento dessas noções, retomar e aprofundar a discussão em torno da possibilidade de uma moral em Sartre.

4 AS ATITUDES DO PARA-SI COMO LIBERDADE: MÁ-FÉ E AUTENTICIDADE – DISCUSSÃO EM TORNO DE UMA ÉTICA EM SARTRE

Ainsi toute Moral qui ne se donne pas explicitement comme impossible aujourd'hui contribue à la mystification et à l'aliénation des hommes. Le "problème" naît de ce que la Moral est pour nous tout en même temps inévitable et impossible.

(SARTRE, SG, p. 212)

Como foi discutido nos capítulos anteriores, a ação pode ser considerada um dos pressupostos mais fundamentais da filosofia de Sartre, visto ser ela que define a existência do homem no mundo, enquanto um ser que tem consciência de seu ser. Nesse sentido, ele toma consciência de si, como para-si, quer dizer, como uma realidade aberta e inacabada que busca, a todo instante, superar esse seu inacabamento. Vimos também que a liberdade é, segundo o filósofo, o modo de ser do homem, o seu fundamento ontológico. É pela sua liberdade que o homem se define por seus atos. Contudo, mesmo tendo sido conceituada por Sartre como o modo de ser do para-si, a liberdade não o engessa em nenhum conceito fechado em-si que o determine a agir, anulando seu poder de escolha. Esse homem livre será também, inevitavelmente, uma constante escolha de si, escolha de seu modo de viver. É nesse aspecto, que o homem constitui-se como angústia, definida por Sartre como o modo de ser da liberdade como consciência de ser. A angústia surge a partir da própria condição faltosa do para-si. Nesse sentido, diante da angústia e da condição de desamparo a que o homem está submetido, cada pessoa pode, concretamente, agir segundo dois caminhos: um de má-fé, negando sua condição ontológica de para-si, livre e responsável pela escolha de si, e outro de autenticidade, agindo de forma coerente com sua condição. Trataremos, nesse capítulo, da análise dessas atitudes e, a partir dessa análise, buscaremos, ao final, desdobrar algumas reflexões em torno da necessidade de uma ética em Sartre e de sua possibilidade de efetivação no interior do existencialismo.

Para tanto, uma organização possível das noções que serão desenvolvidas neste capítulo pode ser assim expressa: visando tratar das atitudes do para-si diante da liberdade, a discussão se inicia pela atitude de **má-fé**, essa possibilidade do para-si de **negar seu modo de ser livre** e responsável. Além disso, num segundo momento, trataremos, contra a inautenticidade da má-fé, da noção de **autenticidade**, essa **atitude de coerência pela qual o para-si age**, segundo sua condição, **seu modo de ser, enquanto liberdade situada**. A

discussão sobre a autenticidade em Sartre remete, naturalmente, ao tema da **responsabilidade**, o qual, talvez, possa fundamentar uma ética sartreana. Antes que o capítulo termine, tendo feito essas discussões, buscamos retomar a questão sobre a **ética**, a partir das noções de responsabilidade e autenticidade, avaliando sua necessidade na filosofia sartreana, e, ao mesmo tempo, enquanto impossibilidade ontológica existencial, diante das dificuldades de construir uma filosofia existencialista que seja coerentemente moral.

Segundo Sartre, mesmo diante da liberdade e da facticidade que a circunda, submetendo o homem a uma série de determinações que lhe advém externamente, cabe a cada sujeito escolher o modo como agirá ou reagirá frente a essa facticidade. Ele afirma que

[...] há, por exemplo, certo tipo de **fuga ante a facticidade que consiste precisamente em entregar-se a ela**, ou seja, em suma, **retomá-la com confiança e amá-la, a fim de tentar reavê-la**. Esse projeto originário de recuperação é, portanto, certa escolha que o Para-si faz de si mesmo diante do problema do ser. (SARTRE, 1997, p. 562-563, grifo nosso)¹⁴⁸.

A discussão sobre o modo como o para-si lida com sua facticidade e com seu corpo remete, ontologicamente, tanto no sentido da negação de si, quanto da afirmação coerente de sua condição existencial. Aceitar ou negar a facticidade da liberdade e a sua condição existencial são duas possibilidades que o homem, por sua condição, tem diante de si¹⁴⁹. Na verdade, ele tem essas possibilidades na medida em que pode escolher livremente existir de uma ou de outra forma. E, vivendo, ele necessariamente escolherá, de maneira concreta a cada instante, lançar-se, conscientemente, no plano da autenticidade ou no plano da má-fé. A seguir, analisaremos, com base em SN, cada uma dessas atitudes, buscando seguir os principais passos argumentativos dados por Sartre.

4.1 A má-fé: uma possibilidade ontológica do para-si

O projeto de escapar, fugir ou esconder-se de si mesmo, ou mais precisamente, de sua condição angustiante, enquanto liberdade, é chamado por Sartre projeto de má-fé. Age de má-fé o sujeito que busca fugir de sua condição existencial de um ser livre e responsável por seus atos, ou, segundo a afirmação de Sartre, no texto da conferência EH, o sujeito que busca "[...]

¹⁴⁸ "[...] qu'il y a, pa exemple, un certain type de fuite devant la facticité qui consiste précisément à s'abandonner à cette facticité, c'est-à-dire, en somme, à la reprendre en confiance et à l'aimer, pour tenter de la récupérer. Ce projet originel de récupération est donc un certain choix que le pour-si fait de lui-même en présence du problème de l'être." (SARTRE, 2004, p. 500).

¹⁴⁹ Por definição, a liberdade, enquanto a facticidade ontológica fundamental do homem, não pode ser negada. Nesse sentido, negá-la aqui remete a escolha que caracteriza a má-fé, ou seja, a fuga ou negação de si, de sua própria condição.

fugir a este pensamento inquietante [...]" (SARTRE, 1973, p. 13)¹⁵⁰ sobre si, seus atos e sua responsabilidade perante o outro.

No interior da discussão onto-fenomenológica de SN, podemos perceber que a má-fé remete ao problema da negatividade. O pressuposto básico que possibilita ao homem ter atitudes que neguem a sua própria condição é o nada, essa característica que marca a consciência do para-si, enquanto vazio de ser e negação de si. Sartre se questiona sobre o que constitui o ser homem, em seu ser, poderíamos dizer também, a consciência, para que lhe seja possível negar-se. É nesse sentido que a má-fé pressupõe o nada ou o vazio de ser. Segundo o filósofo, "[...] 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 mesmo." (SARTRE, 1997, p. 35)¹⁵¹.

Nesse sentido, o homem, enquanto livre e contínua escolha de si, escolhe conscientemente negar sua condição de para-si e, desse modo, deixa de ver-se como um ser livre e responsável pela criação e eleição dos valores para si. Pela atitude de má-fé e pela potência nadificadora que ela representa, o sujeito passa a conceber a sua existência de um modo determinado e objetivado, chegando a ver-se como um objeto (em-si), sem a liberdade que lhe constitui e o permite sempre escolher e agir, em toda e qualquer situação. É justamente por não ser de um determinado modo acabado, mas "[...] um ser pelo qual se revelam negatividades [...]", que o ser humano, ontologicamente, "[...] pode tomar atitudes negativas com relação a si", ou seja, pode adotar condutas de má-fé que busquem negar sua condição existencial (SARTRE, 1997, p. 92)¹⁵².

A má-fé aparece, pois, primeiramente, como uma **negação interna da consciência**, diferentemente do sentido que lhe é comumente atribuído, segundo o qual ela se assemelharia à mentira¹⁵³. Vale citar a análise que Sartre faz da má-fé nesse âmbito interno.

¹⁵⁰ "[...] et on n'échappe à cette pensée inquiétante." (SARTRE, 1962, p. 29). Encontramos ainda, no texto da conferência EH, a má-fé como a atitude do homem que "que se refugia na desculpa que inventa um determinismo" (SARTRE, 1973, p. 13).

¹⁵¹ "[...] la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui. (SARTRE, 2004, p. 29). Não se pode deixar de mencionar que, na ordem de discussão dos temas de SN, a questão da má-fé aparece no interior da discussão sobre o nada, essa característica que marca o ser-para-si, e, portanto, muito antes da discussão sobre a liberdade, a facticidade, a escolha e o valor. Mesmo considerando esse fato, segundo a proposta desse trabalho, optamos por desenvolver a discussão sobre a má-fé depois de tratarmos da liberdade, apontando a má-fé como uma das atitudes da consciência perante essa liberdade. Acreditamos que essa escolha metodológica não prejudicou nossa análise tanto da má-fé quanto da liberdade.

¹⁵² "[...] l'être par qui des négativités se dévoilent dans le monde, [...] il est aussi celui qui peut prendre des attitudes négatives vis-à-vis de soi." (SARTRE, 2004, p. 81).

¹⁵³ Sartre analisa a noção de má-fé, num primeiro momento, em relação com a mentira. Este conceito advém da terminologia heideggeriana do Mitsein (ser-com). Enquanto a mentira remete um outro e o pressupõe, a má-fé poderia ser, num sentido, compreendida como uma mentira para si, uma dissimulação da própria consciência para si mesma, visando esconder a verdade de si.

Convém escolher e examinar determinada atitude que, ao mesmo tempo, seja essencial à realidade humana e de tal ordem que **a consciência volte sua negação para si**, em vez de dirigí-la para fora. Atitude que parece ser a **má-fé**. [...] Costuma-se igualá-la à mentira. Diz-se indiferentemente que uma pessoa dá provas de má-fé ou mente a si mesma. **Aceitemos que má-fé seja mentir a si mesmo**, desde que imediatamente se faça **distinção entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir**. Admitimos que a mentira é uma atitude negativa. Mas esta negação não recai sobre a consciência, aponta só para o transcendente. (SARTRE, 1997, p. 93, grifo nosso)¹⁵⁴.

Note-se que a atitude de má-fé tem origem na própria consciência do sujeito que, enquanto tem o nada em seu ser, busca esconder-se de si ou tomar atitudes negativas em relação a si mesmo. Ao contrário da mentira, em que a negação é direcionada ao outro, portanto, para uma outra consciência fora de si e, pressupõe, assim, uma "dualidade do enganador e do enganado", na atitude de má-fé a dissimulação acontece por si e para a própria consciência, numa "unidade consigo mesmo". Desse modo, a má-fé e a mentira, apesar de, aparentemente, possuírem a mesma estrutura interna, enquanto constituem-se numa intenção de enganar¹⁵⁵, distinguem-se ontologicamente uma da outra. Na má-fé, "é a própria consciência que esconde a verdade de si", ela mesma que "se afeta a si mesma de má-fé", por um movimento que parte de si e direciona-se a si mesmo, conscientemente, por "[...] uma intenção primordial e um projeto de má-fé" (SARTRE, 1997, p. 94)¹⁵⁶.

Sobre esse ponto, Perdigão (1995) comenta a ambigüidade da para-si, que vive, consigo mesmo, um jogo de aproximação e distanciamento de si, negando-se e afirmado-se como busca de ser.

Se tudo o que se passa na consciência só pode ser explicado na própria consciência, acontece então que eu sou consciente de me enganar e também consciente de ser enganado. Como enganador, devo saber que estou me enganando. Como enganado, devo crer naquilo que inventei, ocultando a verdade de mim mesmo. Mas como posso crer que sou herói se me reconheço como covarde? Como posso me julgar condicionado e petrificado

¹⁵⁴ "Il convient de choisir et d'examiner une attitude déterminée qui, à la fois, soit essentielle à la réalité-humaine et, à la fois, telle que la conscience, au lieu de diriger sa négation vers le dehors, la tourne vers elle-même. Cette attitude nous a paru devoir être la *mauvaise* foi. [...] Souvent on l'assimile au mensonge. On dit indifféremment d'une personne qu'elle fait preuve de mauvaise foi ou qu'elle se ment à elle-même. Nous accepterons volontiers que la mauvaise foi soit mensonge à soi, à condition de distinguer immédiatement le mensonge à soi du mensonge tout court. Le mensonge est une attitude négative, ou en conviendra. Mais cette négation ne porte pas sur la conscience elle-même, elle ne vise que le transcendant." (SARTRE, 2004, p. 82).

¹⁵⁵ No texto da conferência de 1946, essa distinção não fica clara. Sartre, primeiramente, afirma que "(...) todo homem que se refugia na desculpa e que inventa um determinismo é um homem de má-fé" (EH, p. 25). Em seguida, contraditoriamente à sua argumentação em SN, o filósofo define a má-fé como "uma mentira, porque dissimula a total liberdade do compromisso" (EH, p. 25). Talvez essa passagem seja mais uma que reforce a tese da falta de rigor conceitual da escrita sartreana no texto da conferência, no qual Sartre acaba por simplificar excessivamente sua filosofia, em detrimento à sua intenção naquele opúsculo e ao modo como buscou explicar-se aos seus ouvintes. Cf. nota de rodapé n. 19.

¹⁵⁶ "[...] c'est à moi-même que je masque la vérité. [...] Mais la conscience s'affecte elle-même de mauvaise foi. [...] une intention première et un projet de mauvaise foi." (SARTRE, 2004, p. 83).

se sei que sou livre? Isso se explica pelo **fenômeno da Má-Fé**. (PERDIGÃO, 1995, p. 119, grifo nosso).

Assim, a má-fé revela "o caráter instável da realidade humana", de sua condição existencial ambígua. Nesse âmbito, o homem, vivendo como para-si, ou, como um constante projeto inacabado que "não é aquilo que é", é capaz de negar-se, ou seja, assumir uma conduta que visa escapar ou fugir de sua condição, de seu modo originário de ser.

Desse modo, visando compreender o fenômeno da má-fé e recusando qualquer tipo de interpretação que recorra a um inconsciente¹⁵⁷, o que abalaria a unidade da consciência, Sartre recoloca a discussão sobre a facticidade. Diante da realidade contraditória e ambígua de aproximação e distanciamento de si, revelada pela má-fé, a consciência, enquanto potência de negar-se a si, vive imersa no paradoxo da liberdade e das determinações. De fato, a má-fé parece estar localizada entre a transcendência e a facticidade. Se, por um lado, o homem age para escapar de sua condição ontologicamente faltosa, por outro, inevitavelmente ele constata permanecer preso na facticidade de seu ser e de sua situação. É justamente agindo que ele percebe não poder superar as determinações que lhe são impostas. Elas parecem, na verdade, acompanhar sua liberdade, limitando-a. Nesse sentido, a má-fé constitui-se como uma possibilidade de fugir dessa incômoda realidade, uma espécie de alívio imediato. Por outras palavras, uma possibilidade ontológica do para-si. Como não pode superar sua condição ontológica-existencial, o homem busca, pela má-fé, fugir de si, dessa condição, ainda que enganando a si mesmo, incorporando para si um outro modo de existir que não seja o seu.

[...] mas precisamente, **pela transcendência, escapo a tudo que sou**. [...] o que verdadeiramente sou é minha transcendência: fujo, me liberto, deixo meus andrajos nas mãos de meu censor. Só que a ambigüidade necessária à má-fé advém da afirmação que sou minha transcendência à maneira de ser da coisa." (SARTRE, 1997, p. 103, grifo nosso)¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Em vista de nossa proposta nesse trabalho, não será examinada a hipótese da interpretação psicanalítica que Sartre analisa como uma das possibilidades para resolver a questão da má-fé. Contudo, rapidamente deve-se dizer que o filósofo recusa a interpretação freudiana que atribui como causa dos atos humanos um impulso do inconsciente. Isso, para o filósofo, ressoa como uma tentativa de inventar uma desculpa para as ações, buscando "mascarar" a consciência responsável do sujeito. Se a má-fé fosse uma conduta inconsciente, ela seria apenas e unicamente um mentira, no sentido de que haveria, nesse caso, a dualidade entre enganador e enganado (especificamente, inconsciente e consciente). Na seqüência de sua análise, Sartre, a partir da recusa em aceitar à psicanálise, passa a investigar outros elementos ontológicos que darão sustentação ao fenômeno da má-fé. Sobre a hipótese do inconsciente freudiano, ver SN, ps. 96-101.

¹⁵⁸ "Mais précisément par la transcendance, j'échappe à tout ce que je suis. [...] ce que je suis vraiment, c'est ma transcendance ; je m'enfuis, je m'échappe, je laisse ma guenille aux mains du sermonneur. Seulement, l'ambiguïté nécessaire à la mauvaise foi vient de ce qu'on affirme ici que je suis ma transcendance sur le mode d'être de la chose." (SARTRE, 2004, p. 92).

A noção de má-fé está, portanto, intimamente relacionada à fuga, não de algo concreto, como comumente acontece, mas ontologicamente, tentativa de escapar de seu modo de ser, de sua condição inconstante. Na má-fé, o para-si tenta fugir de sua condição de ser livre em situação, responsável por sua existência, escolhas e ações. Há, pois, em toda conduta de má-fé, "um jogo irrefletido", de fuga de si e tentativa de justificar essa fuga. O homem, vivendo sua condição existencial, enquanto liberdade em situação, está a todo momento sob o risco de negar-se, de fugir de sua condição, sob o risco de adotando uma conduta de má-fé, pois está sempre, enquanto existente, entre a transcendência e a facticidade. Essa é uma das relações fundamentais para se compreender a má-fé. Segundo Bornheim (1984),

[...] o pressuposto básico da má-fé reside no **dualismo constitutivo do existir humano** – um dualismo que se manifesta de diversas maneiras: **transcendência-facticidade, ser-para-si e ser-para-outro**. Sempre se trata desse “jogo de espelhos” que impede o homem de encontrar o porto seguro do em-si. E o significativo é que a má-fé não designa um problema particular, um comportamento entre outros, ou uma situação adstrita ao plano moral; Sartre se refere muito mais a **uma ameaça que surge como constitutiva da própria existência humana e que está ontologicamente presente em todos os comportamentos**, simplesmente por serem humanos. (BORNHEIM, 1984, p. 51, grifo nosso).

Nessa perspectiva, por serem próprias de seres humanos, as atitudes das pessoas serão, em muitos momentos, de má-fé. Esse fenômeno parece fazer parte da própria constituição ontológica da própria existência humana. Poderíamos dizer, não se pode viver sem a má-fé, no sentido de que ela é uma constante possibilidade para a existência. Deve-se, sim, tentar fugir, ao máximo, dela. Enquanto um perpétuo fazer-se, o homem deve buscar agir em coerência com sua condição, consciente das determinações que lhe exercem resistência. E, ao mesmo tempo, deve-se buscar a liberdade no interior da facticidade, uma liberdade situada, que seja exercida em relação com a transcendência do para-si.

4.1.1 O exemplo do garçom do café

Sartre procede o exame minucioso das diversas condutas de má-fé por meio de numerosas descrições fenomenológicas que ocupam muitas páginas do SN. Não exploraremos essas análises, tendo em vista a proposta desse trabalho e nossos objetivos. Em contrapartida, nos limitaremos apenas a abordar o exemplo do garçom do café, que é tido como o mais célebre utilizado pelo filósofo para ilustrar as condutas de má-fé.

[...] Vejamos esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais, e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. **Toda sua conduta parece uma brincadeira.** Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: **brinca de ser garçom.** Nada de surpreendente: **a brincadeira é uma espécie de demarcação e investigação.** A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com sua condição para realizá-la. (SARTRE, 1997, p. 105-106, grifo nosso)¹⁵⁹.

O garçom se comporta, com gestos e movimentos rápidos, precisos, com uma presteza e um interesse excessivos diante dos clientes, como num jogo tal como se representasse, mecanicamente, um papel de coisa. Seu comportamento assemelha-se ao de uma criança, totalmente envolvida numa brincadeira. Enquanto vivencia o ser garçom, o sujeito parece não se preocupar com mais nada, a não ser com sua representação. Sua existência parece se esgotar totalmente na realização desse projeto. Contudo, adverte Sartre, seu projeto de ser garçom, enquanto uma atitude que tenta fazer um ser-para-si tornar-se um em-si (no caso, um garçom agir como se fosse uma coisa), é ilusório e terminará, inevitavelmente, malogrado.

[...] o garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é copo. Não que não possa formar juízos reflexivos ou conceitos sobre sua condição. Sabe muito bem o que esta "significa": a obrigação de levantar-se às cinco, varrer o chão do café antes de abrir, ligar a cafeteira, etc. [...] E é exatamente o sujeito que devo ser e não sou. Não porque não o queira ou seja outro. Sobretudo, **não há medida comum entre o ser da condição e o meu.** A condição é uma 'representação' para os outros e para mim, o que significa que só posso sê-la em representação. [...] Tento realizar o ser-em-si do garçom, com risco de ser despedido do emprego. [...] Todavia, não resta dúvida que, em certo sentido, sou um garçom [...] porém se o sou, não pode ser à maneira do ser-em-si, e

¹⁵⁹ "[...] Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la presteza et la rapidité impitoyable des choses . Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte: il joue à être garçon de café. Il n'y a rien là qui puisse nous surprendre : le jeu est une sorte de repérage et d'investigation. L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire ; le garçon de café joue avec sa condition pour la réaliser." (SARTRE, 2004, p. 94).

sim sendo o que não sou. [...] Por toda a parte, escapo o ser - e, não obstante, sou. (SARTRE, 1997, p. 107, grifo nosso)¹⁶⁰.

De fato, essa conduta da atitude de má-fé de ver-se como coisa está, desde seu princípio, fadada ao fracasso. Trata-se de uma tentativa de disfarçar o fato de que ser garçom e continuá-lo a sê-lo é uma escolha feita e reafirmada a cada instante pelo próprio sujeito. Na verdade, o ofício de garçom deve ser considerado um projeto consciente de representação, poderíamos dizer, de um papel, formado e definido previamente. Sou um garçom, na medida em que busco atuar nesse papel, o mais perfeito possível¹⁶¹. Contudo sou um garçom, necessariamente, de um modo diferente do ser-em-si. Como diz Sartre, na condição de para-si, inevitavelmente escapo o ser, tentando ser algo, e, ainda assim, sou. Esse é o modo de ser do homem, enquanto liberdade, um ser-projeto que busca ser algo e busca ainda ser consciência de si, enquanto ser, ou seja, um Em-si-Para-si, mesmo sabendo que, ontologicamente, existe, enquanto escapa ao ser¹⁶².

A discussão sobre a má-fé é longa e demandaria ainda muitas páginas se quiséssemos explicitá-la satisfatoriamente. Contudo, em vista de nossa proposta, não faremos isso¹⁶³.

De qualquer forma, é preciso compreender que, segundo o pensamento sartreano, o fenômeno da má-fé é uma noção, tal como a liberdade e a escolha, que remetem, originariamente, à ontologia fenomenológica, e, ao mesmo tempo, à dimensão moral do

¹⁶⁰ “[...] le garçon de café ne peut être immédiatement garçon de café, au sens où cet encrier *est* encrier, où le verre est verre. Ce n'est point qu'il puisse former dès jugements réflexifs ou des concepts sur sa condition. Il sait bien ce qu'elle « signifie » : l'obligation de se lever à cinq heures, de balayer le sol du débit avant l'ouverture des salles, de mettre le percolateur en train, etc. [...] Et c'est précisément ce sujet que *j'ai à être* et que je ne suis point. Ce n'est pas que je ne veuille pas l'être ni qu'il soit un autre. Mais plutôt il n'y a pas de commune mesure entre son être et le mien. Il est une « représentation » pour les autres et pour moi-même, cela signifie que je ne puis l'être qu'*en représentation*. [...] Ce que je tente de réaliser, c'est un être-en-soi du garçon de café, comme s'il n'était pas justement en mon pouvoir de conférer leur valeur et leur urgence à mes devoirs d'état. [...] Pourtant il ne fait pas de doute que je *suis* en un sens garçon de café [...] Mais si je le suis, ce ne peut-être sur le mode de l'être en soi. Je le suis sur le mode *d'être ce que je ne suis pas*. [...] De toute part j'échappe à l'être et pourtant je suis.” (SARTRE, 2004, p. 94-95).

¹⁶¹ Poderíamos dizer, buscando ir além do ofício do garçom, segundo Bornheim (2005, p. 49), que parece fazer parte da condição humana a representação de papéis. Na verdade, o para-si esforça-se para assumir ou viver uma condição que não é a sua. A situação do exemplo do garçom do café assemelha-se, por exemplo, a de um médico que se esforça para representar esse papel, visando conquistar a confiança de seus pacientes. E assim, poderíamos pensar num vendedor, num soldado, num pai, num marido etc.

¹⁶² Essa carência ontológica e a constante busca por sua superação marcam a existência do Para-si. O homem busca ser algo e ser consciência de si, enquanto algo, mesmo sabendo que não poderá sê-lo. A má-fé é, pois, a tentativa de disfarçar essa impotência. É preciso dizer ainda que, negativamente, o homem consegue realizar-se enquanto Em-si, somente enquanto "modo de ser o que não sou" (SARTRE, 1997, p. 118; EN, 2004, p. 100).

¹⁶³ Quem quiser ler mais sobre a má-fé, pode encontrar uma excelente abordagem feita por Cox (2007, pp 119-168), além das dissertações de Castro (2005) e Póvoa (2005) que tratam especificamente dessa noção. Infelizmente não desenvolveremos aqui a reflexão sartreana da crença no tocante à má-fé, discutida pelo filósofo a partir do tema que trata da fé na má-fé.

sujeito. Por isso ela, a liberdade, e a noção de autenticidade, enquanto esforço para fugir da má-fé, ajudam a corroborar a necessária relação entre ontologia e moral¹⁶⁴.

4.2 A autenticidade: considerações sobre uma moral da responsabilidade

Diferentemente dos demais conceitos da ontologia sartreana, a noção de autenticidade quase não é desenvolvida por Sartre em SN, onde aparece de maneira bem limitada. Em vez de encontrarmos análises minuciosas e extensas, tal como as reflexões sobre a liberdade e a má-fé, o tema da autenticidade é restrito a passagens indiretas e, mais precisamente, a uma nota de rodapé, em que o filósofo descreve essa atitude como uma maneira radical de escapar da má-fé.

[...] não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé. Mas isso pressupõe **uma reassunção do ser deteriorado por si mesmo, reassunção que denominaremos autenticidade** e cuja descrição não cabe aqui (SARTRE, 1997, p. 118, grifo nosso)¹⁶⁵.

O leitor que espera encontrar noutra passagem do SN ou ainda em alguma outra obra que o filósofo tenha publicado a descrição que Sartre se nega a fazer nesse momento, se frustrará diante da ausência constatada¹⁶⁶. Em contrapartida, é preciso dizer, talvez a favor de Sartre¹⁶⁷, que sua fiel companheira Simone de Beauvoir (1908-1986), carinhosamente chamada pelo filósofo de *Castor*, publicou em 1947 "*Por uma moral da ambiguidade* (MA)". Nesse ensaio, ela, provavelmente na companhia de Sartre, desenvolve uma série de reflexões acerca da questão moral e da autenticidade, considerando a ambigüidade da condição humana. No decorrer do texto, faremos algumas citações dessa obra.

Retornando a Sartre, cabe notar que essa situação em torno da autenticidade contribui muito para dificultar sua análise, do ponto de vista conceitual, e abre espaço aos intérpretes para questionar pontos acerca da própria possibilidade dessa noção no interior da filosofia

¹⁶⁴ Retornaremos a essa discussão a seguir, ao tratarmos da noção de autenticidade.

¹⁶⁵ "[...] cela ne veut pas dire qu'on ne puisse échapper radicalment à la mauvaise foi. Mais cela suppose une reprise de l'être pourri par lui-même, que nous nommerons authenticité et dont la description n'a pas place ici." (SARTRE, 2004, p. 106).

¹⁶⁶ É somente nos *Diários de uma guerra entranya* (DGE), que reúne anotações feitas por Sartre, entre setembro de 1939 e março de 1940, e publicado postumamente, o filósofo faz uma série de considerações sobre a questão da autenticidade, analisando condutas e desdobrando ideias. Abordaremos essa obra na sequência do capítulo.

¹⁶⁷ Renaut (1993, p. 241) tenta explicar esse fato por uma deficiência interna da filosofia moral de Sartre, e argumenta a favor da possibilidade do filósofo ter realizado seu projeto moral na obra de Beauvoir. De nossa parte, ainda que acreditemos ter sido bem possível que Sartre tenha participado intensamente das discussões e da elaboração dessa obra, publicada em 1947, entendemos ser bem difícil sustentar que o filósofo tenha visto na obra do Castor a realização das indicações dos temas e da promessa feita em SN de uma obra que seria lançada.

existencialista. Surgem questões dessa ordem: Até que ponto o próprio filósofo não sucumbiu diante das dificuldades em torno da questão e a sua esperança de escapar da má-fé não tenha sido frustrada? Questões desse tipo remetem, no fim das contas, a um viés estritamente especulativo que não será tratado nesse momento¹⁶⁸.

No tocante à ontologia, talvez estejamos de fato imersos, por nossa condição, no âmbito do inacabamento e do fracasso em relação aos nossos projetos, pois, enquanto buscamos realizar concretamente cada projeto, seja ele de boa ou de má-fé, terminamos vivenciando o inevitável malogro diante da sua não realização plena. Abaixo, essa discussão será recolocada, visando nos aproximar de uma compreensão da noção de autenticidade, a partir da passagem do SN, citada acima, que identifica o ser autêntico à reassunção do para-si.

Negativamente, pode-se afirmar que Sartre concebeu essa noção como negação da má-fé, como sua antítese. Segundo se pode compreender, pelo âmbito da lógica, a afirmação negativa do filósofo: "[...] não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé" (SARTRE, 1997, p. 118)¹⁶⁹, pode haver uma possibilidade real de escapar, no sentido mais radical desse termo, da atitude auto-enganosa. Por outras palavras, é possível ao homem agir de tal forma que busque assumir sua condição, ao invés de negar-se e fugir de si, na atitude de má-fé. Logo aparece uma primeira dificuldade ao agente, qual seja, a de superar a ambigüidade que marca a condição humana. Inevitavelmente, existir é estar entre o ser e o nada, ou seja, entre a negação e a afirmação de algo para si, de um projeto que busca, ontologicamente, alcançar o ser. Contudo, essa tentativa malogra e a realização plena desse projeto não pode ser alcançada.

Estando no mundo, desde criança, somos educados a aceitar passivamente as determinações da existência, tal como percebemos os objetos em-si do mundo. Nesse sentido, valores e ideias são transmitidos como bons no processo educativo e quem está sendo formado, muitas vezes, não aprende a questionar, julgar, avaliar e, por que não, negar o ensinamento. Já na adolescência, porém, esse mundo se desmorona e descobrimos as contradições da condição humana e a ambigüidade da existência. Beauvoir (1995) reflete sobre esse processo, relacionando à inautenticidade.

Compreende-se facilmente por que de todas essas atitudes inautênticas essa é a mais difundida: é porque todo homem foi primeiramente uma criança; depois de termos vivido sob o olhar de deuses, de nos termos prometidos à divindade, **não aceitamos de bom grado nos tornar de novo, na inquietude e na dúvida, simplesmente homens.** (BEAUVOIR, 2005, p. 44).

¹⁶⁸ Retomaremos algumas dessas questões, ditas especulativas, na conclusão desse trabalho.

¹⁶⁹ "[...] cela ne veut pas dire qu'on ne puisse échapper radicalment à la mauvaise foi." (SARTRE, 2004, p. 106).

Por mais que tenhamos sido educados culturalmente pela e para a má-fé, a autenticidade é ainda possível, ou pelo menos, a luta por ela, no interior de cada situação concreta. Aceitando que o homem seja liberdade situada, dependerá de cada pessoa definir seu ser, ou seja, agir intencionalmente, em cada situação, de maneira autêntica ou inautêntica. Sartre, no texto *A questão judaica*, afirma:

Se convirmos que o homem é uma liberdade em situação, conceberemos facilmente que **esta liberdade possa definir-se como autêntica ou inautêntica, segundo a escolha que se faça de si mesma na situação em que surge**. A autenticidade, é evidente por si, consiste em **tomar uma consciência lúcida e verídica da situação, em assumir as responsabilidades e os riscos que tal situação comporta**, em reivindica-la no orgulho ou na humilhação, às vezes no horror e no ódio. (SARTRE, 1995, p. 52).

Retomando a passagem do SN citada anteriormente na página 90 e relacionando-a com esta passagem acima, podemos afirmar que a autenticidade, enquanto uma atitude, tal como a má-fé, pressupõe uma "reassunção do ser deteriorado por si mesmo" (SARTRE, 1997, p. 118). Na verdade, afirma Sartre, essa reassunção é a própria autenticidade, na medida em que ambos os termos remetem a um processo, por si só, aberto e contínuo. Na terminologia de Sartre, poderíamos dizer, a autenticidade é também um projeto de ser autêntico que, enquanto tal, precisa ser efetivado, concretamente, a cada nova situação, a partir da **escolha que o para-si faz de si**, no interior dessa situação. Isso fica claro na passagem de Sartre citada acima. Trata-se de uma escolha de si, uma tomada de consciência da situação e de si, enquanto agente na situação, considerando suas limitações e possibilidades, e da assunção de suas responsabilidades e dos riscos que a situação comporta. Desse modo, ser autêntico é, primeiramente, uma disposição para interpretar a situação de modo a não fugir da responsabilidade do sujeito, enquanto para-si, independente das determinações impostas. Nesse viés, poderíamos afirmar, seria autêntico aquele que se coloca na contramão das regras éticas que regem a sociedade como um todo e, no interior de cada situação, assume a responsabilidade por seus atos e escolhas.

Num dos capítulos do SN, ao discutir as relações concretas com o outro, e, mais precisamente, no fim da seção que trata das atitudes negativas em relação ao outro, Sartre menciona, numa nota de rodapé, a expressão “conversão radical”, como um processo que poderia resultar numa “moral da libertação e da salvação”. Cabe citá-la.

Essas considerações não excluem a possibilidade de uma **moral da libertação e da salvação**. Mas **esta deve ser alcançada ao termo de uma conversão radical**, que não podemos abordar aqui. (SARTRE, 1997, p. 511, nt. rodapé)¹⁷⁰.

É preciso destacar alguns pontos, a partir dessa citação. Primeiramente, nota-se que, mesmo diante das dificuldades ontológicas do para-si e de sua relação com o outro, Sartre faz questão de não descartar a possibilidade de **uma moral da libertação e da salvação**¹⁷¹, a qual seria possível através de uma **conversão radical**. E o que seria isso? Infelizmente, é preciso dizer que faltam, a partir desse ponto – no que poderia ser considerada a parte positiva da teoria sartreana da autenticidade –, definições mais precisas, sobretudo se tomarmos apenas as obras publicadas pelo próprio filósofo, incluindo o ensaio de ontologia fenomenológica.

Assim, considerando a obra, postumamente publicada, *Diário de uma guerra entranya* (DGE), que reúne uma série de anotações feitas por Sartre, entre setembro de 1939 e março de 1940, encontramos algumas indicações que podem nos ajudar na compreensão da autenticidade e do processo de conversão radical, enunciado anteriormente. Numa dessas anotações, o filósofo afirma:

Castor escreve-me justamente que **a verdadeira autenticidade não consiste em limitar a vida por todos os lados ou recuar para julgá-la, ou libertar-se dela a cada instante, mas mergulhar nela e unir-se a ela**. Mas isso é mais fácil de dizer do que de fazer, quando se está afastado de tudo há trinta e quatro anos, quando se vive como uma planta aérea. Tudo o que posso fazer, no momento, é **criticar essa liberdade aérea que pacientemente construí para mim e manter firme o princípio de que preciso me enraizar**. [...] Mas entendo que a personalidade deve ter um conteúdo. É preciso ser de argila e eu sou de vento. (SARTRE, 1983, p. 356).

Digamos: a autenticidade não se trata de algo fechado, uma norma, valor supremo ou lei universal, que oriente o homem a agir sempre de uma mesma forma em qualquer situação, como um imperativo moral, mas, ao contrário, remete a uma noção aberta que aponta para um projeto de buscar “mergulhar na vida”, “enraizar-se”, contra uma postura de viver como “planta aérea”. Isto é, trata-se de tomar consciência de si, da sua condição enquanto para-si,

¹⁷⁰ "Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici." (SARTRE, 2004, p. 453, nt. rodapé).

¹⁷¹ Ainda que se aceite o fato de Sartre ter sido, no fim da vida, em alguma medida influenciado pelo judaísmo, como se pode atestar na entrevista concedida a Benny Lévy, em fevereiro de 1980, acreditamos que as noções de libertação e salvação, citadas nessa passagem de SN, não tem nenhuma relação com essa religião, ou mesmo com a religião cristã. Elas, longe de remeter a algum Deus salvador, estão, na verdade, segundo o filósofo, certamente direcionadas para o homem, enquanto aquele que pode efetivamente se salvar e se libertar no mundo. Restaria ainda investigar melhor a que se refereria essa libertação e essa salvação mencionadas por Sartre.

no interior de cada situação e, efetivamente, tentar agir segundo sua condição de ser-livre, consciente de sua responsabilidade enquanto escolha de si e de outrem. Contudo, Sartre mesmo já adianta ao leitor sobre as dificuldades dessa prática, que segundo ele, é mais de ser dita do que realizada na prática.

Por outras palavras, esse projeto de autenticidade precisa ser efetivado concretamente em cada nova situação. Será agindo que o para-si, tomando consciência de si, enquanto um ser-livre, se definirá, de modo autêntico ou inautêntico, “[...] segundo a escolha que fizer de si na situação em que surge.” (SARTRE, 1995, p. 52). Ainda, segundo Sartre afirma nessa mesma passagem, essa consciência de si envolverá também as “[...] responsabilidades e os riscos que tal situação comporta [...]” (SARTRE, 1995, p. 52).

Numa outra anotação do DGE, Sartre relaciona mais uma vez a autenticidade à situação e a necessidade de agir a partir dela.

Ser autêntico é **perceber totalmente o ser-na-situação**, qualquer que seja a situação, com uma percepção profunda de que, através da realização autêntica do ser-na-situação, pode-se obter a existência plena da situação por um lado, e a realização humana por outro. Isso pressupõe um estudo paciente daquilo que a situação requer, e uma forma de se atirar nela e se determinar “ser-para”. (SARTRE, 1983, p. 359).

Aqui o filósofo utiliza as expressões “obter a existência plena da situação” e “realização humana”, referindo a elas como um possível resultado prático do que ele chama de “uma percepção profunda”, expressão esta que nos remete, mais uma vez, a tomada de consciência de si e da situação, como o primeiro passo para uma atitude autêntica. Essa primeira atitude pode, segundo Sartre, se realizar autenticamente, e assim, conduzir à obtenção da “existência plena” e da “realização humana”.

Sem dúvidas, trata-se de uma tarefa que, na prática, se mostrará bastante árdua. Dificuldade que, talvez em parte, possa justificar o não cumprimento da promessa de publicação de um tratado sobre moral, com a qual Sartre finaliza o SN.

Ao final, é preciso dizer que a noção de autenticidade aponta, como qualquer outra que se refere ao para-si, em direção à ação, o agir concreto no mundo, em cada situação. Vale lembrar que é a ação que define o homem, e, portanto, será por ela que cada homem poderá se definir como um ser autêntico ou como um ser de má-fé. Sartre tem o cuidado de evitar as normas pré-estabelecidas. Não se poderá chegar à autenticidade pela via da regra universal. A mencionada moral da libertação e da salvação, por mais que isso possa parecer contraditório, nos âmbitos do tradicional debate em torno da ética, não poderá ser atingida por alguma lei

universal. O discurso sartreano, coerente com uma de suas principais noções, a saber, a de liberdade, afirma que será em cada situação concreta que o para-si poderá colocar-se de forma autêntica, ou seja, consciente de si, de sua condição e de sua responsabilidade perante si e os outros.

Parece haver no texto sartreano sobre a autenticidade um processo contínuo pelo qual Sartre, por um lado, remete cada vez mais a uma nova noção para tentar precisar o sentido do ser-autêntico, e, por outro lado, no que talvez possa ser considerado o aspecto mais significativo da análise dessa noção, não consegue terminar a definição dessa noção¹⁷².

No tocante ao primeiro aspecto, poderíamos enumerar as seguintes noções elucidadas pelo filósofo, restringindo-nos somente as que foram desenvolvidas por nós, nesse capítulo. A autenticidade remete à “reassunção do ser deteriorado por si”, a uma “forma de escapar radicalmente da má-fé”, ou ainda à “escolha que se faça de si”. Ao mesmo tempo, ser autêntico é “tomar uma consciência lúcida e verídica da situação, em assumir as responsabilidades e os riscos que tal situação comporta”, ou ainda, “uma conversão radical” ou um ato de “mergulhar nela (na vida) e unir-se a ela”, um “o princípio de que preciso me enraizar”, ou mesmo “perceber totalmente o ser-na-situação”. A autenticidade é ainda identificada a “uma percepção profunda de que, através da realização autêntica do ser-na-situação, pode-se obter a existência plena da situação por um lado, e a realização humana por outro” e ainda a “um estudo paciente daquilo que a situação requer, e uma forma de se atirar nela e se determinar ‘ser-para’”.

Poderíamos citar ainda uma passagem da conferência EH, em que Sartre fala num **plano de autenticidade total**, pelo qual “[...] reconheci que o homem é um ser no qual a essência é precedida pela existência, que é um ser livre, que não pode, em quaisquer circunstâncias, senão querer a liberdade, reconheci ao mesmo tempo que posso querer senão a liberdade dos outros.” (SARTRE, 1973, p. 25; LEH, 1962, p. 84)¹⁷³.

Por consequência, conforme enunciado acima, quanto ao inacabamento da noção de autenticidade, constatamos que ela permanece sempre no âmbito da imprecisão, ou seja, trata-se de uma noção aberta ou em desenvolvimento que sempre carece de uma nova definição¹⁷⁴. Talvez isso possa ser melhor compreendido se considerarmos que todas essas definições

¹⁷² O que faria com que a noção se tornasse um conceito fechado, um Em-si, justamente o que ela não é, por se tratar de uma noção do Para-si.

¹⁷³ “[...] j'ai reconnu que l'homme est un être chez qui l'essence est précédée par l'existence, qu'il est un être libre qui ne peut, dans des circonstances diverses, que vouloir sa liberté, j'ai reconnu en même temps que je ne peux vouloir que la liberté des autres.” (SARTRE, 1962, p. 84).

¹⁷⁴ Joannis (1997, p. 9), “[...] é preciso considerar que a psicanálise existencial propõe um meio de ‘nos fazer renunciar o espírito de seriedade’» sem indicar de forma positiva um valor de substituição.” (JOANNIS, 1994, p. 9, tradução feita por nós).

dadas por Sartre, acima mencionadas, pertencem ao campo da teorização conceitual, enquanto a própria autenticidade remete ao campo prático da ação e da responsabilidade perante si e aos outros, ou seja, ao campo da vivência concreta no interior de cada situação. Tal como Sartre, Simone parece também ter enfrentado as mesmas dificuldades, no tocante a definição da autenticidade.

[...] o homem se faz falta, mas pode negar a falta como falta e se afirmar como existência positiva. Então ele **assume o fracasso**. E a ação condenada enquanto esforço para ser reencontra sua validade enquanto manifestação da existência. [...] **trata-se de uma conversão**; [...] consideramos que a existência permanece ainda negatividade na afirmação positiva de si mesma; [...]: **o fracasso não é superado, mas assumido**; a existência se afirma como um absoluto que deve buscar em si sua justificação e não suprimir, ainda que se conservando. [...] **existir autenticamente não é negar o movimento espontâneo de minha transcendência mas apenas me recusar a perder-me nele**. (BEAUVOIR, 2005, p. 44).

Portanto, a autenticidade remete a assunção de si, a uma conversão radical; ou, afinal, remete à ação a partir da consciência ontológica de si e da situação concreta. Trata-se de um projeto que precisa ser continuamente reassumido, a cada novo instante, a cada nova situação, pelo sujeito-agente que o atualiza, justamente ao reafirmá-lo. De qualquer forma, o projeto autêntico permanece, por ser, absolutamente humano, inundado nos abismos entre o ser o nada, ou, dito de outro modo, nas contradições e ambiguidades da existência¹⁷⁵. E, segundo a análise de Sass (2002, p. 177), “[...] o modo de ser de cada um deles (do em-si e do para-si) somente crava uma lacuna ainda maior nesta unidade projetada. Cada um está impedido de atingir esse estágio por sua própria estrutura ontológica”.

Assim, segundo a afirmação de Sartre, essa conversão radical ou projeto de autenticidade aponta, no fundo, pelo viés ontológico, para o projeto fundamental do para-si, qual seja, de ser Em-si-Para-si, ou seja, superar sua condição de carência¹⁷⁶.

¹⁷⁵ A expressão "conversão radical" aparece apenas três vezes em todo SN. Além dessa passagem já citada, encontramos... SN, p. 331, sobre a questão do olhar e do outro, e, de maneira mais interessante, SN, p. 572, "[...] só posso negar e parar através de uma conversão radical de meu ser-no-mundo, ou seja, por uma busca metamorfose de meu projeto inicial, isto é, por outra escolha de mim mesmo e de meus fins"

¹⁷⁶ Sartre utiliza, em momentos diversos, as expressões: “natureza humana”, “condição humana”, “estrutura”, “constituição”, “realidade humana”, entre outras que acabam por criar uma confusão em torno daquilo que ele procura distinguir e aquilo que ele questiona na tradição filosófica moderna. O próprio filósofo se viu diante da questão sobre até que ponto ele não acaba por cair no erro daquilo que critica. Por outras palavras, talvez essas noções de “condição humana”, “estrutura” e “realidade humana” acabem tendo um sentido não muito diferente do conceito de “natureza humana”, o qual é tão criticado por Sartre. Essas questões terminológicas demandariam, certamente, um estudo mais rigoroso, o qual não poderá ser realizado nessa dissertação, tendo em vista os nossos objetivos. De qualquer forma, deve-se dizer ainda que, no interior da terminologia sartreana, essas noções de “condição”, “estrutura” e “realidade humana” referem-se a noções abertas que, longe de fixar um conceito ou uma essência ao sujeito (Para-si), o lançam em direção às coisas, de modo que ele exista enquanto um projeto (inacabado) de ser.

[...] o possível é projetado em geral como aquilo que falta ao para-si para converter-se em Em-si-Para-si; e o valor fundamental que preside esse projeto é justamente o Em-si-Para-si pela pura consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si pela pura consciência que tomasse de si mesmo. (SARTRE, 1997, p. 693)\¹⁷⁷.

Esse é o seu projeto fundamental: “converter-se em Em-si-Para-si”, pela “pura consciência de si que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si”. Por outras palavras, superar a sua carência ontológica, existir de um modo acabado, como um ser todo. Sass (2002) comenta esse seu projeto último e originário do para-si, que vai além do âmbito ontológico. Cabe citá-lo.

Somos lançados, com isso, para além da investigação ontológica. Desta forma, notamos que a **última possibilidade do para-si de constituir o seu “ser todo” é aquela que perpassa a união completa com o seu oposto, com o existente que tem de negar se quiser ser**. Todavia, vemos aí o momento final dessa empreitada e o malogro derradeiro, pois quando concebemos essa união notamos uma *ausência de reciprocidade*. Neste momento, a totalidade é um projeto que surge da carência típica do para-si, **um momento insuperável de seu ser**. É por esta razão que “o para-si é o ser pelo qual a totalidade chega ao mundo”. A necessidade de “ser todo” o acompanha sempre. (SASS, 2002, p. 180, grifo nosso)¹⁷⁸.

O para-si vive, tanto pela dimensão ontológica, quanto pela dimensão ética (a qual foi privilegiada nesse estudo), como um projeto que se lança, inacabado por sua condição, mas, livre, livre para escolher-se e para fazer-se. Contudo, essa liberdade que o caracteriza e a consciência que ele tem de sua liberdade fazem com que ele experimente, por um lado, a angústia diante de si e de sua existência, e por outro, diante das possibilidades que estão diante dele e perante os outros. Essa é a liberdade situada, a partir da qual o homem está condenado a escolher-se, a agir em cada situação em que se encontra, seja para negar-se na má-fé, seja para afirmar-se, autenticamente, na ação responsável.

Assim, se pode perceber que, por diversas vias, o pensamento sartreano aponta para a necessidade de uma dimensão moral na medida em que, necessariamente, ele acaba por remeter toda a sua reflexão acerca da compreensão e da vivência do para-si no mundo. Por

¹⁷⁷ [...] le possible est pro-jeté en général comme ce qui manque au pour-soi pour devenir en-soi-pour-soi; et la valeur fondamentale qui préside à ce projet est justement l'en-si-pour-si, c'est-a-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-em-soi par le pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même." (SARTRE, 2004, p. 612).

¹⁷⁸ Segundo as análises de Sartre em SN, a interpretação de Sass também aponta para uma dimensão moral, a partir do âmbito da ação. Sass retoma uma das definições do agir, segundo Sartre, "[...] a ação (...) se trata de um projeto de origem imamente, que determina uma modificação no ser do transcidente" (SN, p. 762). E esta mudança é notada quando ele aponta para fato de que o significado da ação contém uma dimensão moral.". (SASS, 2002, p. 183).

outro lado, como esse estudo procurou mostrar, o filósofo recua diante da possibilidade de enunciar essa moral positivamente, elegendo algum princípio que deva servir de guia para a ação, pois isso reduziria a dimensão aberta do para-si ao âmbito do em-si. Segundo Sartre:

Assim toda Moral que não se dá explicitamente como *impossível* hoje contribui para a mistificação e para a alienação dos homens. O “problema” nasce disso que **a Moral é para nós ao mesmo tempo inevitável e impossível**. A ação deve se dar suas normas éticas nesse **clima de insuperável impossibilidade**. (SARTRE, 1952, p. 212, tradução nossa)¹⁷⁹.

A questão moral permanece, então,posta e em aberto, por conta da própria condição do homem. Isto é, ontologicamente a moral é necessária, tendo vista a dimensão do ato e da consciência (de si) do sujeito, e, ao mesmo tempo, ela é impossível, considerando-a concretamente no interior de cada situação.

¹⁷⁹ "Ainsi toute Moral qui ne se donne pas explicitement comme impossible aujourd'hui contribue à la mystification et à l'aliénation des hommes. Le "probème" naît de ce que la Moral est pour nous tout en même temps inévitale et impossible. " (SARTRE, 1952, p. 212).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando as noções aqui desenvolvidas e as discussões realizadas ao longo desses capítulos, e tendo em vista nosso objetivo nessa pesquisa, qual seja, de investigar, a partir da ação, algumas das principais noções do existencialismo sartreano¹⁸⁰, buscando elucidar a existência do homem e sua condição, tentaremos a seguir esboçar algumas considerações finais acerca de nosso objeto de estudo.

Todo o percurso aqui desenvolvido visava, ao final, como buscamos deixar claro ao longo dos capítulos, investigar a possibilidade de uma ética em Sartre, seja do ponto de vista direto e efetivo, considerando apenas o que o filósofo escreveu e publicou sobre o tema, seja indiretamente, a partir de uma interpretação possível de seus textos.

Como buscamos evidenciar, já, em seus primórdios, o existencialismo de Sartre constitui-se como uma filosofia da ação, enquanto remete a uma concepção da existência que nega qualquer conceito fechado de natureza ou essência humana e coloca o sujeito existente no âmbito prático do fazer-se. Na verdade, tendo em vista que o homem existe no mundo sem nada que o constitua essencialmente, existir será, inevitavelmente fazer-se, construir-se a partir dos atos e escolhas do sujeito. É nesse sentido que a ação é definida pelo filósofo como o primeiro princípio dessa filosofia que considera o homem como absoluto. Mais precisamente, é o próprio homem, enquanto um ser que se coloca a questão sobre si e seu modo de existir no mundo, que toma consciência de que existe como vazio de ser e como tentativa de superar essa sua carência fundamental.

Na terminologia onto-fenomenológica do SN, em oposição aos seres Em-si que existem de modo acabado no mundo, o homem se percebe como Para-si, ou seja, como um ser que existe enquanto projeto de si, um constante fazer-se, uma busca por superar seu inacabamento ontológico. Esse é seu modo de existir no mundo, enquanto um ser-para, um projeto consciente que se lança em direção ao ser-pleno, uma realidade que se faz ao longo da existência, uma busca por si, por compreender-se. Segundo Sartre,

O existente do qual devemos fazer a análise, escreve Heidegger, é nós mesmos. O ser desse existente é meu. [...] para a realidade humana, **existir é sempre assumir seu ser**, isto é, **ser responsável por ele, e não recebê-lo de fora como faz uma pedra**. E como **a realidade humana é por essência sua própria possibilidade, esse existente pode escolher-se ele próprio em seu ser, pode ganhar-se, perder-se**. Essa **assunção de si** que caracteriza a

¹⁸⁰ Mais precisamente as noções de consciência, corpo, liberdade, facticidade, escolha, alteridade, má-fé e autenticidade, todas em vista da ação.

realidade humana implica **uma compreensão da realidade humana por ela mesma, por obscura que seja essa compreensão** (SARTRE, 2006, p. 22-23).

O âmbito da realidade humana é, pois, aquele da consciência e da liberdade, ou seja, aquele da assunção de si. Nesse viés, enquanto existe no mundo, o homem deve buscar fugir da má-fé, na medida em que, em cada situação, busca tomar consciência de si e de sua responsabilidade no interior de cada situação. Aceitando sua condição de para-si, o homem deve buscar viver, segundo suas próprias escolhas, uma constante possibilidade para si, de fazer-se e comprometer-se e de reafirmar esse compromisso consigo e com suas escolhas. Só assim ele poderá, autenticamente, ganhar-se ou perder-se, mas a partir de suas escolhas. Esse é o caráter obscuro da realidade humana, o qual Sartre faz referência na citação acima.

A autenticidade, como vimos, por remeter à realidade do para-si, esse ser ontologicamente inacabado, aponta em direção à ação, ou seja, ao agir consciente em cada situação concreta. Nesse sentido, não se pode tentar eleger uma norma ou lei *a priori* que seja válida universalmente, uma vez que a possibilidade de uma ética em Sartre remete justamente na direção da vivência concreta do para-si. A filosofia sartreana, a partir de sua noção mais fundamental, qual seja, a liberdade, afirma que será em cada situação concreta que o para-si deverá colocar-se, livremente, de forma autêntica, ou seja, consciente de si, de sua condição e de sua responsabilidade perante si e os outros.

E essa responsabilidade é, segundo Sartre, enunciada da seguinte forma:

[...] a **responsabilidade do Para-si é opressiva**, já que o **Para-si é aquele pelo qual se faz com que haja um mundo, e uma vez que também é aquele que se faz ser**, qualquer que seja a situação em que se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável; o **Para-si deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser o seu autor**, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto; e **elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou**. (SARTRE, 1997, p. 678)¹⁸¹.

Nota-se, como não poderia ser diferente, que a noção de responsabilidade está relacionada com as demais noções que remetem à realidade humana. Se o Para-si é aquele pelo qual há um mundo e, igualmente, aquele que, existindo, se faz a cada instante, por suas

¹⁸¹ "[...] la responsabilité du pour-si est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'il y ait un mond; et, puisqu'il est aussi celui qui se fait être, quelle que soit donc la situation où il se trouve, le pour-si doit assumer entièrement cette situation avec son coefficient d'adversité propre, fût-il insoutenable; il doit l'assumer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur, car les pires inconvénients ou les pires menaces qui risquent d'atteindre ma personne n'ont de sens que par mon projet; et c'est sur le fond de l'engagement que je suis qu'ils paraissent." (SARTRE, 2004, p. 598).

escolhas e atos, ele deve, enquanto consciência de si, assumir a responsabilidade por sua condição. Na verdade, essa responsabilidade o opõe na medida em que o afeta no interior de cada situação. Existir é estar aberto à consciência de sua condição e a responsabilidade por seus atos e escolhas. Independente da situação em que estiver imerso, o Para-si estará livre para interpretá-la tal como escolher fazê-lo. É a sua liberdade, enquanto autonomia de significado e enquanto eleição de valores.

Segundo Sartre,

Pode-se me retorquir, com efeito, que "não pedi pra nascer", o que é uma maneira ingênua de enfatizar nossa facticidade. **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 [...] mas, ao contrário, no sentido de que **me deparo subitamente sozinho e sem ajuda, comprometido em um mundo pelo qual sou inteiramente responsável, sem poder, por mais que tente, livrar-me um instante sequer desta responsabilidade, pois sou responsável até mesmo pelo meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades; fazer-me passivo no mundo, recusar a agir sobre as coisas e sobre os Outros, é também escolher-me** [...](SARTRE, 1997, p. 680)¹⁸².

Ao final, é a própria consciência que atribui o sentido a cada situação e se compromete com suas escolhas e projetos na medida em que de um ou de outro modo. Resta, pois, nos voltar-mos para a realidade humana, ou seja, para o âmbito do modo de existir do para-si, enquanto se define por sua ação no mundo. Assim, acreditamos ser possível enunciar uma ética sartreana a partir da condição ontológica do Para-si, ou seja, de seu modo de existir, enquanto consciência de si e um constante fazer-se. É, pois, com base nos projetos e escolhas de cada pessoa, concretizados diuturnamente em seus atos, que se pode conceber uma ética da autenticidade em Sartre. E o agir autêntico é, como vimos, entre muitas outras definições, a tomada de consciência de sua condição e da sua responsabilidade no interior de cada situação.

A autenticidade, enquanto consciência de si e da responsabilidade pelos atos e escolhas, tornaria possível uma ética, não apenas pelo âmbito individual, mas também, conforme o pensamento de Sartre foi cada vez mais se aproximando, pelo âmbito coletivo¹⁸³,

¹⁸² “On me répondra, en effet, que 'je n'ai pas demandé à naître', ce qui est une façon naïve de mettre l'accent sur notre facticité. Je suis responsable de tout, en effet, sauf de ma responsabilité même car je ne suis pas le fondement de mon être. Tout se passe donc comme si j'étais contraint d'être responsable. Je suis délaissé dans le monde [...] mais, au contraire, au sens où je me trouve soudain seul et sans aide, engagé dans un monde dont je porte l'entièr responsabilité, sans pouvoir, quoi que je fasse, m'arracher, fût-ce un instant, à cette responsabilité, car de mon désir même de fuir les responsabilités, je suis responsable; me faire passif dans le monde, refuser d'agir sur les choses et sur les autres, c'est encore me choisir [...]” (SARTRE, 2004, p. 600).

¹⁸³ O aspecto coletivo trata-se, sem dúvidas, de uma excelente questão, a qual exigiria, por si mesma, um rigoroso estudo: investigar, pelo âmbito da moral, o desenvolvimento da filosofia de Sartre a partir de SN, ou,

uma ética da liberdade situada e do agir responsável, que busca, enquanto projeto autêntico, eleger valores para si, e, nesse sentido, engajar a humanidade inteira, a partir do compromisso assumido.

É preciso dizer ainda que inevitavelmente não se poderá escapar esse âmbito da incompletude e abertura os quais marcam o pensamento sartreano, tanto no que se refere a situação da ética enquanto teorização inacabada, quanto em relação a própria elucidação das noções. De algum modo, pode-se interpretar essa incompletude relacionando-a com as limitações discursivas do próprio aspecto humano e com as próprias características da filosofia contemporânea. Cabe citar, nesse sentido, a reflexão desenvolvida por Bornheim:

[...] faz-se mister considerar filosoficamente aquele caráter inconcluso, e isso ao menos por uma razão que se impõe em tudo como decisiva: é que a incompletude pertence à própria condição do pensamento contemporâneo, e os problemas deixados em aberto por Sartre não são simplesmente problemas dele, inerentes à mera aventura privada de um filósofo particular, longíssimo disso, são questões que integram a própria consciência filosófica de nosso tempo, por assolarem a situação humana hodierna por inteiro. Constituem, pois, o endereço natural e a incógnita maior do pensamento filosófico de nossos dias. (BORNHEIM, prefácio à obra de PERDIGÃO, 1995, p. 10).

Cabe a cada um retomar, no interior de sua história pessoal, essas questões e, mais do que isso, buscar, no âmbito concreto da ação e das situações, vivenciá-las autenticamente na medida em que se esforça por viver de maneira responsável por si e pela humanidade inteira. É nesse sentido que, retomando a citação sartreana de SG, diante da necessidade e, ao mesmo tempo, da impossibiliadde de uma moral que não seja alienante, a ação deve buscar por si mesma afirmar suas normas e valores éticos, imersa na inevitável ambiguidade da condição humana.

Assim toda Moral que não se dá explicitamente como *impossível* hoje contribui para a mistificação e para a alienação dos homens. O “problema” nasce disso que a Moral é *para nós ao mesmo tempo inevitável e impossível*. A ação deve se dar suas normas éticas nesse clima de insuperável impossibilidade. (SARTRE, 1952, p. 212)¹⁸⁴.

mais precisamente, a partir da CRD, obra em que o filósofo, cada vez mais imerso no âmbito da história e do marxismo, buscou confrontar a noção de ‘liberdade situada’ do SN com a dimensão coletiva da justiça social e da igualdade de condições entre as pessoas. Por ora, podemos apenas dizer que estamos já trabalhando nessas questões para o desenvolvimento de pesquisas futuras.

¹⁸⁴ "Ainsi toute Moral qui ne se donne pas explicitement comme impossible aujourd’hui contribue à la mystification et à l’aliénation des hommes. Le "probème" naît de ce que la Moral est pour nous tout en même temps inévitable et impossible. " (SARTRE, 1952, p. 212).

Não se pode querer ir além da moral da ação e do compromisso, ou, por outras palavras, da moral enquanto projeto, que precisa ser vivenciada a cada dia. Estamos, pois, mais uma vez, no âmbito do lançar-se, do ir em direção ao mundo. E não é isso que marca a realidade humana? Resta, pois, ao homem fazer-se...

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução e revisão de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BILEMDJIAN, S. Premières leçons sur L'existentialisme est um humanisme de Jean-Paul Sartre. Paris: PUF, 2000.

BEAUFRET, J. **Introdução às filosofias da existência**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BEAUVOIR, S. **La Force de l'âge**. Paris, Gallimard, 1960.

_____. **A Cerimônia do Adeus**. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982.

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

BORNHEIM, G. **Sartre: metafísica e existencialismo**. Revisão de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1984. (Coleção Debates).

BUENO, I. J. **Liberdade e ética em Jean-Paul Sartre**. Porto Alegre: PUCRS, 2007. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, 2007.

CARVALHO, J. M. (Org.). **Problemas e teorias da ética contemporânea**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

CASTRO, F. C. L. de. **Conseqüências morais de conceito de má-fé em Jean-Paul Sartre**. Porto Alegre, 2005. 243 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, 2005.

COHEN-SOLAL, A. **Sartre: 1905-1980**. Porto Alegre: L&PM, 1986.

CONTAT, M.; RYBALKA, M. **Les écrits de Sartre**. Paris: Gallimard, 1970.

_____. **Sartre: bibliographie 1980-1992**. Paris: CNRS, 1993.

COX, G. **Compreender Sartre**. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

CRANSTON, M. W. **Sartre**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

DANELON, M. O conceito Sartreano de liberdade: implicações éticas. Urutáguia. **Revista Acadêmica Multidisciplinar**, Maringá, ano 1, n. 4, maio de 2002.

DANTO, A. C. **As ideias de Sartre**. São Paulo: Cultrix, 1975.

DEPRAZ, N. **Compreender Husserl.** 2. ed. Tradução de Fábio dos Santos. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

GOES e SILVA, C. Ètica: a liberdade como destino segundo Jean-Paul Sartre. **Revista Reflexão**, Campinas, n. 71, p. 56-63, maio/ago. 1998.

_____. **Liberdade e consciência no existencialismo de Jean Paul Sartre.** Prefácio de Creusa Capalbo. Londrina: Ed. UEL, 1997.

HEIDEGGER, M. **Introdução a Metafísica.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. **Carta sobre o humanismo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HILGERT, L. H. **Liberdade, autenticidade e engajamento:** pressupostos de ontologia moral em Sartre. Toledo: UNIOESTE, 2011. 127 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pós-graduação em Filosofia do CCHS / UNIOESTE, 2011.

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

HUSSERL, E. **Ideias, diretrizes para uma filosofia pura e para uma filosofia psicológica.** Tradução de Márcio Suzuki. Prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Aparecida: São Paulo: Ideias e Letras, 2006. (Coleção Subjetividade Contemporânea).

_____. **Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento.** Seleção e tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural: 1975 (Coleção Os Pensadores).

_____. **Meditaciones cartesianas.** Tradução José Gaos. México: El Colégio de México, 1942.

JEASON, F. **Le problème moral et la pensée de Sartre.** Paris: Seuil, 1965.

_____. **Sartre.** Paris: Seuil, 2000.

JOLIVET, R. **As doutrinas existencialistas: de Kierkegaard a Sartre.** Tradução de Antonio de Queiroz Vasconcelos e Lencastre. Porto: Tavares Martins, 1975.

_____. **Sartre ou a teologia do absurdo.** Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Herder, 1968.

JOANNIS, D. G. **Sartre et le problème de la connaissance.** Sanite-Foy: Les Presses de L'université, 1997.

KANT, E. **Crítica da razão prática.** Tradução de Afonso Bertagnoli. São Paulo: Tecnoprint, 1967.

———. **Crítica da razão pura.** Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

———. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.

KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia.** Tradução de João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1968.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Ética e literatura em Sartre:** ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004.

LÈVY, B. H. **O Testamento da Sartre.** Porto Alegre: L&PM, 1980.

MACIEL, L. C. **Sartre:** Vida e obra. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1986.

MIRANDA, S. M. L. **Fenomenologia, liberdade e moral em Jean-Paul Sartre.** João Pessoa: UFPB, 2006. 89 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pós-graduação em Filosofia da UFPB, 2006.

MOUTINHO, L. D. S. **Sartre:** existencialismo e liberdade. 2. ed. São Paulo: Editora Moderna, 1995. (Coleção Logos).

OLIVEIRA, M. A. de (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2000.

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

POVOAS, J. F. **A má-fé na analítica existencial Sartriana.** Salvador: UFBA, 2005. 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pós-graduação em Filosofia da UFBA, 2005.

PRADO JÚNIOR, C. **O que é liberdade.** 15.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

RENAUT, A. **Sartre, le dernier philosoph.** Paris. Bernard Gasset, 1993.

ROVIGHI, S. V. **História da filosofia contemporânea:** do século XIX à neoescolástica. São Paulo: Loyola, 1999.

QUINTILIANO, D. **Sartre:** philia e autobiografia. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SALZMANN, Y. **Sartre et l'authenticité – Vers une Éthique de la Bienveillance Réciproque.** Genebra: Labor et Fides, 2000.

SARTRE, J. P. **A náusea.** Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

———. **As moscas.** Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

———. **As palavras.** Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.

- _____. **A questão judaica.** Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Ática, 1995.
- _____. **A transcendência do ego** – seguido de Consciência de si e conhecimento de si. Tradução e introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994. (Coleção Universalia).
- SARTRE, J. P. **Cahiers pour une morale.** Paris: Gallimard – NRF, 1983.
- _____. **Com a morte na alma.** Tradução de Sergio Milliet. São Paulo: Difusão Européia de Livro, 1964.
- _____. **Critique de la raison dialectique** - tome 1: théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. **Diário de uma guerra estranha** - Novembro de 1939 - Março de 1940. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- _____. **Esboço de uma teoria das emoções.** Trad.: Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- _____. **Entre quatro paredes.** Tradução de Guilherme de Almeida. São Paulo: Abril Cultural, 1977.
- _____. **Imaginação.** Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 3^a edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).
- _____. **L'Être et le Néant** – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. **L'existentialisme est un humanisme.** Paris: Nagel, 1946.
- _____, **O diabo e o bom deus.** Tradução de Maria Jacintha. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1973.
- _____. **O Existencialismo é um humanismo.** Tradução de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. **O muro.** Tradução de H. Alcantara Silveira. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- _____. **O ser e o nada** – ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução e Notas de Paulo Perdigão. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **Que é a literatura?** Tradução de Carlos F. Moisés. 3. ed. São Paulo: Ática, 2006.
- _____. **Questão de método.** Tradução de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. **Saint Genet:** comédien et martyr. Paris: Gallimard, 1952.

- _____. **Situações I** – Críticas literárias. Tradução de Cristina Prado; prefácio de Bento Prado Júnior. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- _____. **Situations II** – Qu'est-ce que la littérature? Paris: Gallimard, 1948.
- _____. **Situations X** – Politique et autobiographie. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. **L' idiot de la famille**. Paris: Gallimard, 1971.
- SASS, S. D. O ser para si e a práxis. In: **Revista Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 12, n. 23, jan/julh. 1998.
- _____. O eu é um outro: o ego como objeto psíquico transcendente. **Mente, Cérebro & Filosofia**. São Paulo, v.1 , n.5 , p.41-47, abr. 2007. Série Especial: Mente, cérebro e Filosofia, série nº 5. As bases do pensamento fenomenológico: Sartre, Husserl e Merleau-Ponty.
- _____. Consciência e conhecimento na fenomenologia de Sartre. In: PINTO, Débora M. Et al. (Org.). **Ensaios sobre filosofia francesa e Contemporânea**. São Paulo: Alameda, 2009.
- _____. **A noção de intencionalidade nos primeiros escritos de Jean-Paul Sartre**. Campinas: Unicamp, 1994. 111 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pós-graduação em Filosofia da Unicamp, 1994.
- _____. **O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre**. Campinas: Unicamp, 2002. 241 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pós-graduação em Filosofia da Unicamp, 2002.
- SEEL, G. La morale de Sartre: une reconstruction. **Le Portique**, [S.l.], v. 16, 2005. Disponível em: <<http://leportique.revues.org/index737.html>>. Acesso em: 20 out. 2011.
- SILVA, L. D. da. **Existencialismo e marxismo** - a filosofia de Sartre entre a liberdade e a história. São Paulo: UFSCar, 2006. 262 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pós-graduação em Filosofia da UFSCar, 2006.
- SPERBER, M. C. **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. 2 v.
- WORMSER, G. **Sartre**. Paris: Armand Colin/HER, 1999.