

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**PAULO CÉSAR GONDIM DA SILVA**

**O CONCEITO DE LIBERDADE  
EM *O SER E O NADA* DE JEAN-PAUL SARTRE**

Natal  
2010

**PAULO CÉSAR GONDIM DA SILVA**

**O CONCEITO DE LIBERDADE  
EM O *SER E O NADA* DE JEAN-PAUL SARTRE**

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia, área de concentração em metafísica, sob orientação do Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz

Natal  
2010

# **O CONCEITO DE LIBERDADE EM O SER E O NADA DE JEAN-PAUL SARTRE**

Paulo César Gondim da Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte para obtenção do título de mestre em filosofia, área de concentração em metafísica.

Data da aprovação \_\_\_ / \_\_\_ / \_\_\_\_\_ .

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz (orientador)  
UFRN

---

Prof. Dr. Eduardo Anibal Pellejero (membro interno)  
UFRN

---

Prof. Dr. Jorge Luiz Rocha de Vasconcellos (membro externo)  
UFF

Conceito Final: \_\_\_\_\_ .

## **Dedicatória**

À minha mãe, Maria Leonice Gondim (in memoriam), por ter me conduzido ao caminho das letras.

Ao meu pai, Luiz Pereira da Silva (in memoriam), pelos exemplos de perseverança e humildade.

À minha avó Lourdes Gondim (in memoriam), pelo seu eterno apreço pelas letras.

Ao poeta e tio Giovaldo Gondim (Asa Branca do Ceará), pelo incentivo, carinho e amor.

Ao meu irmão George Gondim (in memoriam), que me fez refletir sobre o absurdo da morte.

À minha filha Gabriela Mariana Gondim, esse fiozinho de luz e esperança.

À minha esposa Cibele Cardoso, grande mãe e mulher.

Aos amantes da filosofia.

## **Agradecimentos**

Ao meu orientador Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz, pela compreensão, gentileza e sobretudo pela paciência para comigo. Um abraço fraterno.

Aos professores Dr. Abrahão Costa Andrade e Dr. Glenn Walter Erickson, por terem colaborado, na medida do possível, para a consecução deste trabalho.

A todos os professores do Mestrado em Filosofia, pelos novos conhecimentos transmitidos.

Ao Major Ricardo Alves Pereira e ao Tenente Dary Pinheiro Filho, por terem preparado o terreno para o cumprimento desta missão.

Aos meus amigos, sobretudo aos Sargentos Ayslan e Costa Filho, pelo incentivo e apoio.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pela atenção e gentileza.

**“ (...) Só há realidade na ação.”**

**Jean-Paul Sartre**

## Resumo

A presente dissertação tem por objetivo abordar o conceito de liberdade sob a ótica do filósofo francês Jean-paul Sartre tendo como referência principal a obra *O Ser e o Nada*. Após a apresentação do conceito de liberdade iremos tentar mostrar que o mesmo está relacionado com a noção de responsabilidade, o que nos levará, em última análise, a definir a filosofia sartreana como uma filosofia da ação. No primeiro capítulo iremos apresentar *en passant* a fenomenologia de Edmund Husserl, filósofo a partir do qual Sartre irá desenvolver seu conceito de liberdade. A noção husserliana de consciência (intencionalidade) será o caminho para Sartre desenvolver sua análise do fenômeno de ser. Dessa análise Sartre apresentará seus conceitos de ser Em-si e ser Para-si. O ser Em-si é definido como as coisas do mundo desprovidas de consciência; são as coisas que nos circundam. O Em-si tem como marca principal a positividade: ele é o que é; é tudo que pode ser dito a respeito dele. Por sua vez o ser Para-si é o próprio ser do homem, o qual difere radicalmente do Em-si. O Para-si tem como marca principal a intencionalidade, isto é, sua capacidade de se projetar para fora de si na existência. É quando Sartre mostrará que esse tipo de ser realiza sua existência na base de uma nadificação constante. Aqui surgirá a noção de nada. Dentre as relações do Para-si com o mundo circundante destaca-se uma muito especial: a relação entre consciências. É quando abordaremos a questão do outro. Na intersubjetividade, através da análise sartreana do olhar, mostraremos que o Para-si assume uma nova dimensão existencial: o ser-para-outro. É quando Sartre irá enfatizar sua noção de conflito. O conflito na intersubjetividade viria do fato de o Para-si querer tomar o outro Para-si como objeto. Diante disso analisaremos aquilo que Sartre chamará de relações concretas com o outro. O filósofo apresentará essas relações na forma de condutas de assimilação e condutas de apropriação. Nas primeiras meu Para-si tenta “perder-se” na consciência do outro; nas condutas de apropriação meu Para-si tenta “apropriar-se” da subjetividade do outro bem como tenta tratar os outros como coisas, como objetos. Nesse sentido Sartre analisará as experiências do amor, do masoquismo, da indiferença, do desejo e do sadismo. Após esse percurso entraremos no terreno da própria liberdade, que é o tema maior de nosso trabalho. Uma vez que Sartre define o Para-si como um ser que se projeta para criar o seu modo de ser, só lhe resta defini-lo como liberdade. A liberdade do Para-si é tomada em termos de autonomia de escolha. Uma vez que o Para-si não tem o modo de ser de uma coisa, como o ser Em-si, ele só pode existir escolhendo-se, isto é, fazendo seu ser. Aqui Sartre falará da angústia, que seria o sintoma da própria liberdade. O fato de o Para-si escolher-se na existência o põe como um ser angustiado. Contudo, na maioria das vezes o Para-si tenta fugir da angústia da liberdade e se refugia na má-fé. Após definir o homem (Para-si) como liberdade Sartre defenderá que ele é totalmente responsável por aquilo que fizer de si. Uma vez que o filósofo defende que o homem não é pré-determinado, isto é, não possui uma essência dada a priori, sua filosofia terá como pressuposto básico a ação. Se Sartre defende que o Para-si deve escolher constantemente o seu modo de ser, a ação será a base sobre a qual o homem irá exercitar sua própria liberdade. Nesse sentido concluiremos o trabalho com uma abordagem à obra *O Existencialismo é um Humanismo*, a qual representará a entrada do filósofo nas questões práticas da vida.

Palavras-chave: fenomenologia, consciência, Para-si, liberdade, responsabilidade, ação.

## Abstract

This dissertation aims to address the concept of freedom from the perspective of the French philosopher Jean-Paul Sartre with reference to the main work *Being and Nothingness*. After presenting the concept of freedom we will try to show that it is related to the notion of responsibility, which will lead, ultimately, to define the Sartrean philosophy as a philosophy of action. In the first chapter we will present in passing the phenomenology of Edmund Husserl, philosopher from which Sartre will develop his concept of freedom. The Husserlian notion of consciousness (intentionality) is the way to develop his analysis of Sartre phenomenon of being. From this analysis Sartre submits their concepts of being in-itself and being for-itself. Being in-itself is defined as the things of the world devoid of consciousness, are the things that surround us. The In-itself has as its main brand positivity: it is what it is, is all that can be said about him. In turn being For-itself is the very being of man, which differs radically from the In-itself. The For-itself has as its main intentionality, ie, its ability to project outside itself in existence. That's when Sartre shows that this type of being realizes its existence on the basis of a constant nihilation. Here comes the notion of anything. Among the relations of the For-itself with the surrounding world stands a very special: relationship between consciousnesses. It is when we discuss the issue of another. Intersubjectivity, through sartrean analysis of look, show that the For-itself assumes a new existential dimension: the being-for others. That's when Sartre will emphasize his notion of conflict. The conflict in intersubjectivity would come from the fact that you want to take another-For-itself as an object. Given this we will analyze what Sartre called the concrete relations with others. The philosopher submit such relations in the form of ducts and conduits assimilation of ownership. In the first my-self to try to "get lost" in the consciousness of another, ownership of my conduct in-itself tries to "take ownership" of the subjectivity of the other and try to treat others as things, as objects. In this sense Sartre examines the experiences of love, masochism, indifference, desire and sadism. Following this route we will enter the land of freedom itself, which is the major theme of our work. Since Sartre defines the For-itself as a being that is projected to create your way of being, it can only define it as freedom. The freedom of the For-itself is taken in terms of autonomy of choice. Once the For-itself has no way of being a thing as being in-itself, it just may be picking up, that is, making your being. Here Sartre speaks of the anguish that would be the symptom of freedom itself. The fact that the For-itself have to choose on whether the call as one being distressed. However, in most cases the For-itself tries to escape from the anguish of freedom and takes refuge in bad faith. After setting the man (For-itself) as freedom Sartre defends that he is totally responsible for what he does of himself. Once the philosopher holds that man is not predetermined, ie, does not have an a priori essence, his philosophy has as its basic assumption the action. If Sartre argues that the For-itself must constantly choose your way of being, the action is the basis on which man will exercise his own freedom. In this sense we conclude the work with an approach to work Existentialism is a Humanism, which represent the entry of the philosopher on the practical aspects of life.

Keywords: phenomenology, consciousness, For-itself, freedom, responsibility, action.



## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	10
<b>Capítulo I</b>	
1. A Fenomenologia .....	27
1.1. A redução fenomenológica .....	31
1.2. A variação eidética .....	33
1.3. Em busca do ser .....	35
1.4. O fenômeno de ser .....	35
1.5. O ser do fenômeno .....	38
1.6. O ser em-si e o ser para-si .....	41
1.6.1. O ser em-si .....	41
1.6.2. O ser para-si .....	43
a) O nada .....	43
b) Consciência refletida e consciência reflexiva .....	48
<b>Capítulo II</b>	
2. O outro .....	51
2.1. O ser-para-outro .....	51
2.2. O conflito .....	54
2.3. Relações concretas com o outro .....	59
2.3.1. Condutas de assimilação .....	59
a) O amor .....	60
b) O masoquismo .....	61
2.3.2. Condutas de apropriação .....	62
a) A indiferença .....	63
b) O desejo .....	64
c) O sadismo .....	66
<b>Capítulo III</b>	
3. A liberdade .....	69
3.1. O para-si como liberdade .....	69
3.2. A angústia .....	77
3.3. A má-fé .....	78
3.4. A situação .....	81
3.4.1. Liberdade e responsabilidade .....	87
3.4.2. Existencialismo: uma filosofia da ação .....	92
<b>Conclusão</b> .....	100
<b>Bibliografia</b> .....	107

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por objetivo abordar o conceito de *liberdade* sob a ótica do filósofo francês Jean-Paul Sartre, tendo como pano de fundo principal a obra *O Ser e o Nada (Ensaio de Ontologia Fenomenológica)*<sup>1</sup>. Tentar-se-á aqui, após a apresentação do conceito sartreano de liberdade, mostrar que esse conceito traz a reboque a noção de *responsabilidade*, o que vem, em última análise, a nos levar a definir a filosofia sartreana como uma *filosofia da ação*. Embora esta pesquisa esteja balizada pelas densas linhas do ensaio aqui referido, serão abordadas também outras obras do pensador francês no sentido de se tentar atingir o objetivo da pesquisa.

Ao se tentar mostrar que a filosofia sartreana é uma filosofia da ação, será de suma importância a abordagem cerrada ao texto *O Existencialismo é um Humanismo*,<sup>2</sup> fruto de uma conferência proferida por Sartre em 1945 e que, devido à sua grande repercussão no meio acadêmico, foi publicada no ano seguinte. Embora já se possam encontrar no *Ensaio de Ontologia Fenomenológica* os argumentos que fazem da filosofia sartreana uma filosofia da ação, em *O existencialismo é um Humanismo* poder-se-ão encontrar os mesmos sob uma nova perspectiva, a saber, as circunstâncias históricas do pós-guerra sob as quais o pensador francês irá proferir sua conferência.

A conferência de 1945 foi o ponto de partida para Sartre divulgar sua filosofia, a qual o filósofo denominou de *existencialismo*. Ao definir o existencialismo como uma “doutrina da ação”, Sartre o faz em circunstâncias muito particulares, a saber, a sua adesão às questões políticas de sua época. Segundo a biógrafa de Sartre Annie Cohen-Solal (COHEN-SOLAL: 2005), após o fim da 2ª guerra o filósofo francês será reconhecido internacionalmente pelo seu engajamento político. Os diversos escritos políticos do filósofo, incluindo seu flerte com o marxismo, irão difundir o existencialismo, que seria uma corrente filosófica voltada para as questões do homem face à existência concreta no mundo.

Dentre as principais influências que nortearam o pensamento sartreano, destaca-se o pensador alemão Edmund Husserl (1859-1938). Em 1933 Sartre viaja a Berlim a fim de estudar a

---

<sup>1</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

<sup>2</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

fundo a filosofia de Husserl<sup>3</sup>. Ao travar seu primeiro contato com a obra desse pensador, o filósofo francês irá extrair de suas intensas leituras de Husserl o que viria a ser a sua grande descoberta: a *intencionalidade*. Embora o conceito de intencionalidade já tivesse ecoado nos corredores da filosofia, Husserl irá apresentá-lo sob uma nova roupagem que enfatizará a fundo as nuances do fenômeno, isto é, os pormenores da aparição das coisas à consciência. Daí a célebre definição husserliana de consciência: “toda consciência é consciência de algo” (HUSSERL, 2008, p. 25). Essa definição de consciência herdada de Husserl irá acompanhar Sartre ao longo de todas as páginas de *O Ser e o Nada*. Na verdade, pode-se dizer que a noção de intencionalidade, tal qual Husserl a apresenta, é a pedra fundamental sobre a qual Sartre irá construir toda sua argumentação em torno do seu tão difundido conceito de liberdade. Pode-se até ir aqui mais longe, e se dizer que a definição husserliana de consciência é o extrato mais valioso que o filósofo francês hauriu da filosofia do seu mestre alemão, embora Sartre faça ressalvas ao seu mestre.

Eis-nos então no terreno da *fenomenologia* husserliana, que será o tema inicial do nosso primeiro capítulo. O método fenomenológico tem por escopo conferir à filosofia um rigor análogo ao da ciência. Tendo em vista que Husserl transitou pelas sendas da matemática e da lógica, o filósofo alemão sempre trouxe consigo certa predileção pela exatidão e pelo rigor. Nesse sentido, Husserl irá circunscrever sua investigação ao campo da própria *consciência*, uma vez que é na e pela consciência que o fenômeno se nos dá. A fenomenologia husserliana, por sua vez, trará a reboque ainda as noções de: *hylé*, *intenção*, *intuição*, *evidência apodítica*, *epoché*, *noema*, *noese* e *variação eidética*.

Segundo Gerd Borheim (BORNHEIM: 2005), ao adotar a fenomenologia de Husserl como ferramenta para suas investigações, Sartre o fará no sentido de radicalizá-la ontologicamente, isto é, adotará a noção husserliana de consciência numa tentativa de se superar tanto o realismo quanto o idealismo. Para o realismo as coisas se apresentam à consciência como algo "dado": este homem diante de mim é um objeto do qual posso ter algum conhecimento. Por sua vez, o idealismo defende que as coisas do mundo são constituídas no próprio sujeito. Segundo Sartre, a concepção husserliana de consciência (com suas noções de *hylé*, *evidência apodítica* e *redução transcendental*, por exemplo) estaria ainda afetada pelos humores do idealismo.

---

<sup>3</sup> “Em outubro de 1933 Sartre parte para Berlim com um objetivo: estudar o pensamento de Husserl. Lá deveria permanecer nove meses, como bolsista do Instituto Francês, substituindo Raymond Aron” MOUTINHO, L.D.S. *Sartre: Psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 23.

Ao abordar a questão da percepção, Husserl nos apresenta a noção de *hylé*. A *hylé* seria a *matéria subjetiva* (impressões sensíveis) que compõe uma percepção. A consciência desta cadeira é constituída sobre uma *hylé*. Nesse sentido, a consciência husserliana se nos daria sob um aspecto “passivo”, ou melhor, ela estaria, de uma certa maneira, atrelada à matéria subjetiva. Para Sartre, mais uma vez aqui, tal concepção de consciência beira o idealismo<sup>4</sup>. Na esteira da consciência husserliana encontramos ainda a *evidência apodítica* que, por sua vez, está ligada às noções de *intenção e intuição*.

A “intenção significativa” (*Bedeutungsintention*), como o próprio vocábulo indica, diz respeito apenas ao significado intencional de alguma coisa. Tenho a intenção de uma árvore, isto é, possuo o conteúdo significativo de uma árvore. No entanto, a árvore não está efetivamente diante de mim neste momento. Uma vez que eu esteja diante de uma cerejeira, por exemplo, haverá uma *intuição* de árvore. Para Husserl, “a intuição é o preenchimento duma intenção. A *evidência* é a consciência da intuição” (FRAGATA, 1962, p. 21, grifo do autor). Em outras palavras, a intuição de uma árvore se dá pelo preenchimento da *intenção significativa* de árvore (isto é, pela presença mesma da árvore). Em sendo assim, *evidência* e *intuição* estão intimamente imbricadas. Contudo, a *evidência* varia em grau de “clareza”. É quando o filósofo alemão põe em cena a *evidência apodítica*.

O grau de clareza da *evidência* de um objeto está diretamente ligado à “plenitude do preenchimento” da intenção daquele objeto. Por exemplo, “quando uma esfera está presente, o objeto pensado intencionalmente é a 'esfera'. Mas nem todos os elementos desta intenção se encontram preenchidos, pois não podemos observar mais que a metade exterior da esfera” (Idem, p. 23). Para Husserl, a percepção de um objeto exterior pode ter sua “clareza” intuitiva comprometida por fatores tais quais distância e luminosidade, por exemplo. Entretanto, o pensador alemão defende que o filósofo deve se comprometer em buscar obter a *evidência* mais “plena” possível, isto é, deve perseguir uma completa adequação entre o objeto intencionado e o intuído a fim de se chegar a uma *evidência apodítica* do mesmo. Embora Husserl reconheça que “esta adequação plena é um estado-limite que de facto nunca se atinge” (Idem, p. 24), ele defende que a *evidência apodítica* asseguraria um fundamento sólido para a investigação filosófica.

---

<sup>4</sup> “(...) Husserl forneceu, com a intencionalidade da consciência, um meio para superar a antinomia do realismo e do idealismo; no entanto, esse método descambou, com sua *matéria subjetiva*, para o idealismo...” DA SILVA, L. D. *A Filosofia de Sartre: entre a liberdade e a história*. São Carlos: Claraluz, 2010, p. 24, grifo do autor.

Na sua busca pelo rigor metodológico, Husserl propõe a sua *epoché*, cujo propósito é pôr o mundo “entre parênteses” a fim de se poder apreender o fenômeno em sua essência. O termo grego (*epoché*) utilizado aqui por Husserl é utilizado no sentido de “suspendermos” os nossos juízos a respeito do mundo a fim de podermos captar o fenômeno no âmago da própria consciência. A *epoché*, também chamada de *redução fenomenológica*, busca “reduzir” o mundo que se nos apresenta ao seu estado *consciente*. Tal “redução” visa ainda à apreensão da *essência* do objeto que se dá no fenômeno. Husserl, por sua vez, apresentará a redução sob dois aspectos: *redução psicológica* e *redução transcendental*.

A redução psicológica se nos dá quando suspendemos o juízo a respeito da existência das coisas do mundo. Aqui o autor propõe que deixemos de lado (“fora de circuito”) os conceitos e definições que temos a respeito das coisas que nos circundam. Tal conduta seria uma saída momentânea da *atitude natural* onde vivemos costumeiramente, em que pomos como “certa” a existência do mundo circundante. Por sua vez, a redução transcendental seria uma radicalização da *epoché* praticada na redução psicológica. Dito de outra forma, a redução transcendental visa à colocarmos “entre parênteses” a própria atitude natural na qual permanecemos no cotidiano. É como se eu “deixasse de lado” as vivências psicológicas que me fazem crer na existência desta pilha de livro sobre a mesa e fixasse apenas o aspecto consciente desta aparição. Devemos dizer aqui, de antemão, que Husserl irá privilegiar a redução transcendental, pois, segundo o filósofo, é nela que podemos apreender as coisas do mundo em sua forma “pura”, isto é, sem sofrer a “interferência” da atitude natural. Aqui os objetos estariam reduzidos ao seu estado consciente puro. Para Husserl, é dessa perspectiva que a investigação filosófica deveria partir a fim de poder repousar em bases sólidas e evidentes.

Após uma radicalização da *epoché* chegamos com Husserl à redução transcendental, que seria uma depuração da própria redução psicológica. Nesse estágio, segundo o pensador alemão, poderíamos captar a essência do objeto que se nos apresenta conscientemente. Aqui Husserl propõe sua *variação eidética*, a qual consiste basicamente em submetermos um determinado objeto às mais variadas maneiras de percebê-lo, isto é, submetê-lo a uma variação de *perfil* (*Abschattung*) a fim de captarmos o aspecto “invariável” do mesmo, ou seja, seu *eidós*. Na variação eidética iríamos ao encontro das coisas mesmas no sentido de captá-las em sua imediatez própria.

A breve abordagem que faremos no terreno da fenomenologia husserliana servirá de apoio para compreendermos o ponto de partida adotado por Sartre quando da sua argumentação em torno

do seu conceito de liberdade. Como já se disse aqui, Sartre irá beber das fontes husserlianas, embora sempre assinalando algumas ressalvas ao pensador alemão. Aliás, é apanágio da pesquisa filosófica se tentar levar adiante aquilo que foi pensado pelos pensadores de outrora. E Sartre, por sua vez, irá sempre abrir um parêntese (de viés crítico) toda vez que ele lançar mão de alguma fonte filosófica. No documentário *Sartre por Sartre*, dirigido por Michel Contat, o filósofo admite que nunca soube aceitar um posicionamento filosófico sem antes contestá-lo (CONTAT: 1970). Após a abordagem da principal influência filosófica de Sartre aqui referenciada, a pesquisa irá tomar seu rumo principal, a saber, o percurso argumentativo do filósofo francês para se chegar ao seu conceito de liberdade.

A introdução de *O Ser e o Nada* é intitulada *Em busca do Ser*<sup>5</sup>. Nela Sartre irá debruçar-se sobre o conceito de *fenômeno*, seguindo as pegadas do método fenomenológico. O conceito de fenômeno será aqui definido como aquilo que *aparece* à consciência. O diferencial que há na abordagem sartreana do fenômeno é que este será descurado de certos dualismos que a tradição filosófica lhe tem imprimido, tais quais: "ato" e "potência", "interior" e "exterior", "fenômeno" e "coisa em si", etc.

As primeiras linhas de *O Ser e o Nada*<sup>6</sup> desdobram-se tecendo um louvor ao pensamento moderno no sentido de ele ter tentado descurar o fenômeno de ser daqueles dualismos que só fazem obscurecer a investigação em torno do próprio fenômeno. Apesar de Sartre apontar que haja certos dualismos na abordagem da tradição em torno do fenômeno, o filósofo de Paris irá manter-se ainda atrelado à dicotomia cartesiana sujeito-objeto, embora sob outra perspectiva. Segundo Bornheim, enquanto o *cogito* cartesiano vai desembocar em Deus, Sartre tentará trilhar o mesmo percurso cartesiano no âmbito da imanência (BORNHEIM, 2005, p. 97). Mesmo adotando a perspectiva cartesiana de um modo inverso, a investigação filosófica sartreana será ainda caudatária da metafísica moderna. Ademais, como admitia o pensador parisiense, a interrogação metafísica continua sendo “a nossa interrogação” (SARTRE, 1997, p. 45)<sup>7</sup>. Ainda no que tange à abordagem do fenômeno, ou , nas palavras de Sartre, "ao fenômeno de ser", o pensador francês irá interrogar

<sup>5</sup> SARTRE, 1997, p. 15.

<sup>6</sup> “ O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existe à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno...” Idem.

<sup>7</sup> Vê-se aqui em Sartre a nítida influência de seu mestre Martin Heidegger, no sentido em que este defende que a presença (*Dasein*) é originariamente um ser aberto à interrogação: “a pre-sença não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser” HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo parte I*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 38, grifo do autor.

pelo "ser do fenômeno". Ao se tentar apreender o ser do fenômeno, Sartre irá apresentar os conceitos que perpassam de ponta a ponta a sua filosofia: o *ser Em-si* e o *ser Para-si*.

O ser Em-si (En-soi) é definido por Sartre de uma maneira bastante sucinta: “o ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (Idem, p. 40). O ser Em-si pode ser aqui definido como aquilo que é desprovido de consciência. Em outras palavras, o Em-si engloba as coisas que se apresentam à consciência; o Em-si é maciço, é plena adequação a si, pura positividade. Sendo o que é, o Em-si não pode estabelecer nenhum tipo de relação consigo nem com o mundo. Fechado em si mesmo numa plena adequação a si, o Em-si foge à temporalidade e à mudança. O Em-si sartreano nos remete, de uma certa maneira, ao ser parmenídico. O ser Em-si é; é tudo que pode ser dito.

Por outro lado, o Para-si seria a própria consciência. Enquanto o Em-si é definido como plena positividade (esta caneta, esta cadeira, este livro diante de mim), o Para-si carrega como modo de ser próprio a não-coincidência consigo mesmo. Dito de outra forma, se toda consciência é consciência de algo, o Em-si é aquilo que aparece à consciência, contudo a consciência (Para-si) sabe-se como *não sendo* aquilo que a ela aparece. Diante disso, *o ser do fenômeno será o próprio ser Em-si*. O fenômeno, sob a perspectiva adotada por Sartre, é o absoluto, e o que aparece à consciência *é em si mesmo o que é*.

É aqui que surge a noção de *contingência*. O Em-si, bem como o Para-si, possuem seus modos próprios de ser sob o manto da contingência. Para Sartre não há uma lei necessária que venha a justificar a existência desses dois tipos de seres. O personagem Antoine Roquentin do romance sartreano *A Náusea*, ao refletir sobre a existência, irá concluir que “o essencial é a contingência”<sup>8</sup>. Nenhuma garantia de cunho divino pode descurar a existência de seu caráter contingente ou, se se preferir, para usar de um termo camusiano, de seu caráter “absurdo”. Sob essa perspectiva, é de se antever que o filósofo francês manterá uma posição ateia ao longo de seu pensamento, o que em nada diminui o rigor e a honestidade intelectual com os quais Sartre pautou a sua investigação filosófica.

Na análise sartreana em torno do fenômeno de ser e do ser do fenômeno surgirá ainda a noção do *Nada* (Néant), ou *não-ser*, que será a base ontológica sobre a qual o Para-si engendra a

<sup>8</sup> “(...) O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente *estar presente*; os entes aparecem, deixam que os *encontremos*, mas nunca podemos *deduzi-los*...” SARTRE, J-P. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1983, p. 193-194, grifos do autor.

sua existência. Sartre irá descrever diversas situações cotidianas (com exemplos "concretos" e bastante familiares até)<sup>9</sup> onde o nada pode ser apreendido ontologicamente.

Ademais, o filósofo irá explorar amiudadamente o aspecto da "negação interna" que o Para-si engendra consigo, negação essa que faz com que o Para-si apreenda a si mesmo com *não sendo* o mundo que se lhe apresenta. Neste sentido, o Para-si engendra sua existência numa perpétua nadificação (néantisation). Ao apresentar aqueles dois tipos de seres hauridos da sua análise existencial (Em-si e Para-si), Sartre irá, ao longo de sua investigação, abordar outros aspectos que estão imbricados na relação Em-si-Para-si. É quando entrará em cena a questão do *Outro*, que será abordada no nosso segundo capítulo.

Foi dito aqui que o ser Em-si engloba as coisas que aparecem à consciência. No entanto o Para-si, na sua apreensão do mundo, também se depara com outras consciências. A relação entre as consciências, a intersubjetividade, será analisada por Sartre em seus pormenores. Daí a sua tão enfática análise em torno do *olhar*. Ao ser visto por outra consciência, o Para-si "experimenta" a singular dimensão ontológica de *ser-para-si-para-outro*. Sartre enfatiza que na intersubjetividade dão-se dois acontecimentos bastante notáveis: 1) o Outro, através do seu olhar, faz com que eu tenha conhecimento de meu próprio ser. É como se o olhar do Outro "ratificasse" a minha existência. A análise sartreana da *vergonha* ilustra bem esse aspecto. Há aqui claramente uma remissão ao pensamento hegeliano, bem como, de uma certa maneira, ao cogito cartesiano. O personagem Daniel do romance sartreano *Sursis*, a uma certa altura da estória, irá concluir consigo: "Vêem-me, logo existo" (SARTRE, 1974, p. 432). Podemos notar aqui uma reformulação do *cogito* cartesiano, onde o olhar do outro confere certeza à minha existência.

Por outro lado, 2) o olhar de outra consciência sobre mim tende a "coisificar" a minha consciência. Dito de outro modo, o olhar do Outro tende a me considerar como um ser Em-si. O olhar do Outro pode ser o ponto de partida para que eu seja tomado como um meio por aquele que me espreita. Melhor dito, ao me olhar, o Outro pode me fazer de meio para seus possíveis fins. Diante disso, Sartre irá considerar a intersubjetividade sob seu aspecto "negativo", vindo o filósofo a defender que o *conflito* é a tônica das relações entre as consciências. Nesse sentido, o filósofo irá analisar a questão do conflito na intersubjetividade fazendo um paralelo entre o *ser-para-outro* e a

<sup>9</sup> "(...) Com Sartre nos deparamos com uma filosofia que fala do homem concreto, do homem das ruas, dos bares, das greves, dos jogos, dos escritórios, das fábricas, dos movimentos políticos, dos conflitos, das guerras, das relações afetivas, dos enlances sexuais etc. Em Sartre, o rigor fenomenológico anda de mãos dadas com o cotidiano" PFEIL, L. C. A. "Moral em Sartre: uma porta para o impossível?" em: *Sartre e seus Contemporâneos: Ética, Racionalidade e Imaginário*. CESAR, C.M. e BULCÃO, M. (Orgs.). Aparecida: Ideias e Letras, 2008, p. 148.



noção heideggeriana de *Ser-com* (Mit-sein). Poder-se-á notar aqui que a noção sartreana de *ser-para-outro* será construída sob a perspectiva conflitante da intersubjetividade onde Sartre seguirá as mesmas coordenadas de sua análise do olhar. O Outro será sempre considerado como aquele que pode, a qualquer instante, tomar minha consciência como um objeto seu. Já o *Mit-sein* heideggeriano enfatiza a dimensão ontológica do Dasein de *ser-com* outro. O pensador alemão parece passar ao largo da problemática do “conflito” que se dá na intersubjetividade. Em última análise, a perspectiva adotada por Heidegger para tratar da questão do “nós” (intersubjetividade) descreverá o Mit-sein (Ser-com) como a dimensão social do Dasein<sup>10</sup>.

Partindo da perspectiva do conflito entre as consciências, Sartre irá analisar algumas condutas humanas, as quais ele denominará de *relações concretas com o Outro*. As condutas analisadas pelo filósofo são descritas como *condutas de assimilação* e *condutas de apropriação*. Na conduta de assimilação o Para-si tenta “perder-se” na subjetividade do outro. Para ilustrar tal tipo de conduta, o filósofo francês apresenta suas análises do *amor* e do *masoquismo*. Na experiência do amor, o par amante-amado tem por ideal “restringir” a subjetividade do outro no sentido de um “limitar” a consciência do outro. Para Sartre, é como se o par de amantes vivesse num mundo ideal onde um repousaria seguramente na consciência do outro. Para o par de amantes, o mundo inteiro estaria “reduzido” à consciência de um e de outro. Segundo o filósofo francês, o ideal do amor não pode ser atingido uma vez que, a qualquer momento, um dos amantes pode tomar seu par como um mero “objeto”, isto é, pode transcendê-lo e tomá-lo como um simples meio para seus fins. Ademais, basta um simples olhar de um terceiro para que o castelo seguro do enlace amoroso desmorone, pondo a nu a subjetividade dos enamorados.

Vale ressaltar mais uma vez que as condutas analisadas aqui por Sartre se dão sob a perspectiva do *conflito*. O filósofo irá enfatizar o caráter “coisificador” e objetivante que o olhar de outra consciência imprime àquele que é visto. Ver-se-á, porém, que na sua *Crítica da Razão Dialética* (1960) o “Outro” será abordado sob outro viés, sobretudo no que concerne às condições sócio-econômicas. É quando Sartre irá propor uma aproximação teórica entre existencialismo e marxismo. Vale dizer ainda que a conferência *O Existencialismo é um Humanismo* (1945) parece “minimizar” a figura “hostil” e “ameaçadora” da consciência do Outro (tal qual ela é tomada em *O Ser e o Nada*). A própria definição sartreana do existencialismo (“uma doutrina da ação”) traz

<sup>10</sup> “(...) Como categoria ontológica, o Dasein origina e fundamenta o ser-com. Este é o atributo que designa a relação junto ao outro, necessária para sua realização, que, em última análise, corresponderá à vida social” GONÇALVES, JR. “O inautêntico e a Noção do 'nós' em Heidegger e Sartre” em: *Sartre e seus Contemporâneos: Ética, Racionalidade e Imaginário*. CESAR, C.M. e BULCÃO, M. (Orgs.). Aparecida: Ideias e Letras, 2008, p. 102, grifo do autor.

consigo a possibilidade de uma coletividade humana onde os rumos da mesma repousaria nas mãos de homens livres. Em sendo assim, o Outro será tomado ( a partir de 1945) como aquele com quem eu engendrarei minha liberdade.<sup>11</sup>

Em se tratando do masoquismo, a vítima entrega-se a seu carrasco na tentativa de ser transformada em um simples objeto manipulável. O masoquista tenta “desligar-se” de sua subjetividade, isto é, tenta “anular” sua consciência e se transformar em mero objeto. No entanto, a qualquer momento a subjetividade da vítima pode vir à tona mediante o olhar do carrasco. Ao fixar os olhos daquele que o açoita, o masoquista pode apreender-se como uma consciência que está sendo transcendida por outra. A qualquer instante o masoquista pode ter sua subjetividade recuperada, isto é, ter recuperada a sua dimensão de *ser-para-si-para-outro*. Daí a conduta do masoquista ser, por sua vez, também malograda. Tal qual no amor, aqui também não se pode escapar do olhar que se põe em transcendência em relação a outro Para-si. O masoquista, no final das contas, reconhece-se no olhar debochante do seu carrasco.

Nas condutas de apropriação, ao invés de o Para-si tentar “perder-se” e “diluir-se” na consciência do outro ele tenta “apropriar-se” de outra subjetividade. Para isso ele trata o outro como um objeto inanimado, como uma “coisa” desprovida de consciência. Sartre nos apresenta as condutas de apropriação através de suas análises da *indiferença*, do *desejo* e do *sadismo*. Na conduta da indiferença o Para-si tenta *ignorar* a presença de outros Para-sis. Tudo se passa como se os outros fossem simplesmente coisas posicionadas no meio do mundo. Tal atitude denota uma tentativa de “proteger-se” da subjetividade do outro. Em se tratando ainda da indiferença, aqui o Para-si tende a “funcionalizar” os outros. As pessoas são identificadas com as funções que elas exercem: o porteiro não é nada mais do que a função de abrir o portão; o carteiro não é nada mais do que a função de entregar cartas, etc. Para Sartre a atitude indiferente é um auto-engano uma vez que é impossível livrar-se do olhar transcendental do Outro. Embora eu tente tratar os outros como

---

<sup>11</sup> Em 1945 Sartre inaugura a fase de seu engajamento político. Com a disputa ideológica do pós-guerra (comunismo versus capitalismo), o filósofo francês nutre simpatias pelo marxismo. Daí a série de escritos políticos que iriam surgir sob a pena sartreana. Sartre via o marxismo (pelo menos em seu aspecto teórico) como “a filosofia insuperável” de nosso tempo. O flerte do pensador francês com o marxismo teve como rebento a monumental *Crítica da Razão Dialética*. Aqui Sartre tentará conciliar sua filosofia (doravante chamada de existencialismo) com o marxismo. Na sua *Crítica*, a liberdade é tomada levando-se em conta os diversos fatores que “interferem” na ação do homem na coletividade, sobretudo o legado histórico de outras gerações. Após esse breve preâmbulo, julgamos que na *Crítica* de 1960 a posição sartreana a respeito do *conflito* não parece ser “retratada” nem tampouco abandonada (haja vista os *conflitos* de classe figurarem na análise marxista da história, aqui retomada criticamente por Sartre). O que muda significativamente (em relação ao *O Ser e o Nada*) é a perspectiva sob a qual Sartre considerará o Outro. O conflito na intersubjetividade certamente continuará, mas Sartre parece defender (a partir de 1945) que uma “coletividade humana é possível”. É quando sua filosofia será direcionada para uma *práxis* humana.

coisas, ou tente identificá-los com as diversas funções sociais por eles exercidas, paira sempre no ar, *intacta*, a subjetividade daqueles que me circundam.

Em se tratando do desejo, mais precisamente do desejo sexual, Sartre defende que ele denota uma tentativa de meu Para-si querer “apropriar-se” da consciência do outro mediante a “posse” simbólica de seu corpo. No desejo haveria uma “encarnação” da subjetividade do outro. Ademais, para engendrar tal apropriação, o Para-si faz-se carne para, a partir daí, promover a encarnação do outro, isto é, fazê-lo sentir-se como “corpo”. A empreitada assumida pelo Para-si no desejo sexual está fadada ao malogro uma vez que, ao término do êxtase do gozo, vêem-se duas consciências em mútua transcendência. O corpo do outro transforma-se repentinamente em *olhar* e, a partir daí, o enleio lânguido e entorpecedor do desejo desmorona. A frágil nudez dos corpos no leito põe a nu também suas consciências.

Por último, Sartre nos apresenta sua análise do sadismo. Em tal conduta, o Para-si tenta “coisificar” a consciência do outro ao tratá-lo como objeto de uso. Aqui a apropriação se dá de maneira direta, uma vez que o sádico literalmente tenta “tomar posse” do corpo da sua vítima. No sadismo, o Para-si ignora a subjetividade do outro no intuito de não ser apreendido pela subjetividade de sua vítima. Como se pode deduzir aqui, a qualquer momento o olhar da vítima pode recuperar a subjetividade do seu carrasco. De repente o carrasco põe-se em transcendência em relação à sua vítima. Como nas demais condutas aqui referidas, a conduta do sádico também resulta em fracasso pois, ao término de todo o ritual de tortura, o carrasco reconhece-se na face humilhada e ofegante daquele que rasteja aos seus pés. Eis a dimensão *para-si-para-outro* mais uma vez recuperada.

Os pontos abordados até aqui nos são propedêuticos para se chegar ao cerne da presente pesquisa. Embora o foco desta pesquisa seja o conceito sartreano de liberdade, optamos por seguir os passos argumentativos do filósofo tais quais eles se dão em *O Ser e o Nada*. Se toda consciência é consciência de algo e se a negação interna do Para-si põe em relevo um mundo (o Em-si) que não coincide com a consciência, logo a consciência (Para-si) pode ser definida como um vazio total, já que todo seu conteúdo lhe vem de fora. Aqui está o ponto de partida para Sartre conceber o Para-si como pura *liberdade*, isto é, como um ser que está por *se fazer*. A partir deste ponto, a pesquisa irá adentrar em sua senda principal: o conceito sartreano de liberdade o qual estará, por sua vez, atrelado à noção de responsabilidade. De antemão, é de suma importância delimitarmos aqui a perspectiva sob a qual o filósofo francês adota o conceito de liberdade. A noção sartreana de

liberdade é definida em termos de *autonomia de escolha* (SARTRE, 1997, p. 595). O Para-si engendra sua existência *nadificando* o mundo que se lhe apresenta. Isso faz com que ele *tenha* de existir ao invés de simplesmente *ser* algo. Ao ter de fazer-se, o Para-si *escolhe* constantemente o seu modo de ser, isto é, escolhe o significado que ele dará ao mundo tal qual este se lhe apresenta.

Tal modo de ser do Para-si faz com que ele carregue consigo um certo “inacabamento”. Esse inacabamento, próprio do modo de ser do Para-si, pode ser traduzido nas seguintes palavras: o homem é liberdade. Ao invés de o homem ser aos moldes do Em-si, como se fosse uma pedra, uma cadeira, “uma couve-flor” (SARTRE, 1970, p. 217), ele *será* a partir daquilo que ele *fizer* de si mesmo. A escolha de si, que é própria ao Para-si, está ancorada no famoso pressuposto heideggeriano,<sup>12</sup> tão reverberado na filosofia do pensador parisiense: “a existência precede e comanda a essência” (SARTRE, 1997, p. 541). A existência do homem no mundo, com todas as implicações que isso traz, é a base sobre a qual o Para-si irá engendrar sua liberdade. Ao se encontrar como um ser que existe no mundo, o homem construirá o seu modo de ser mediante as escolhas que ele *fizer* de si<sup>13</sup>. Aqui o discurso sartreano adentra na seara da ação. Se o Para-si tem de fazer-se o tempo todo, ele é pura liberdade. E Sartre mostrará que essa liberdade está toda *em ato*. Daí a segunda posição que será defendida ao término desta pesquisa, a saber, a apresentação da filosofia sartreana como uma filosofia da ação.

A análise sartreana da liberdade trará ainda na sua esteira as noções de *escolha*, *angústia*, *má-fé*, *situação* e *responsabilidade*. A escolha, como já se disse, é o modo próprio de o Para-si engendrar sua existência. Contudo, nesse ato de escolher-se o Para-si carece de um fundamento que venha a lhe dar bases sólidas e seguras para agir no mundo. Em outras palavras, o Para-si engendra sua existência no seio do *nada* (nadificação). Ao apreender-se como um ser que *não é* o amontoado de ser (o ser Em-si) que lhe circunda, fica-lhe faltando aquela completude e positividade que preenche de ponta a ponta o Em-si. Essa “incompletude” de ser (não-coincidência consigo aos moldes do Em-si) seria o embrião daquilo que Sartre chama de *angústia*. Por carecer de um fundamento que o complete por inteiro, o Para-si carrega consigo a tarefa sisífica de escolher perpetuamente seu modo de ser.

<sup>12</sup> “(...) A pre-sença sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma... A pre-sença é um ente determinado em seu ser pela existência...” HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo parte I*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 39-40. Ainda nesse sentido: “(...) Os dois caracteres esboçados na pre-sença, o primado da 'existência' frente à 'essência' e o ser sempre minha...” Idem, p. 78-79, grifos do autor.

<sup>13</sup> “(...) A pre-sença é sempre sua possibilidade. Ela não 'tem' a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada. E é porque a pre-sença é sempre essencialmente sua possibilidade que ela *pode*, em seu ser, isto é, sendo, 'escolher-se'...” Idem, p. 78, grifos do autor.

E a tarefa de escolher-se não pode ser engendrada sem o requinte da angústia. A angústia reside no fato de o Para-si não ser o seu próprio fundamento. Ou melhor, reside no fato de o Para-si não ter posto a si mesmo no mundo e, no entanto, ter de escolher seu modo de ser. Daí o filósofo defender que o Para-si tem como ideal ser Deus (Idem, p. 750), isto é, ser um ser que existe como sendo seu próprio fundamento (o que as religiões chamam de *Ens causa sui*). Contudo, como se verá na presente pesquisa, Sartre irá descartar a noção de Deus bem como quaisquer fundamentos que venham a justificar a existência como um todo. Diante disso, a angústia corrói o Para-si, e por isso, na maioria das vezes, ele recorre aos efeitos alentadores da *má-fé* (*mauvaise foi*).

Ao se deparar com a angústia, isto é, com a falta de fundamento, o Para-si busca uma justificativa para a sua existência. É quando ele procura se refugiar naquilo que Sartre chama de *má-fé*. A *má-fé* seria uma maneira de o Para-si tentar fugir da angústia que o acompanha ao longo de seu processo de auto-escolha. Ao tentar justificar suas escolhas em nome de uma divindade, de uma condição social, de um condicionamento racial, de uma natureza humana, etc., o homem está agindo de *má-fé*. A *má-fé* seria ainda a tentativa frustrada de o Para-si tentar apreender a si mesmo como um ser em-si-para-si, isto é, tomar a si próprio como se fosse uma coisa (aos moldes do Em-si) sem, contudo, deixar de ser um Para-si. Sartre ilustra alguns exemplos célebres (como o do garçom, por exemplo) onde o homem assume certas condutas que confeririam a ele o estatus de uma coisa (coisa-garçom).

Ao assumir suas possibilidades e escolher-se, sem apelar para subterfúgios quaisquer, o Para-si estará engendrando sua existência de um modo *autêntico*. Há aqui uma referência àquilo que o filósofo alemão Martin Heidegger chama de autenticidade. O *Dasein* (Ser-aí), ao se apreender como um *ser-no-mundo-para-a-morte*, deve assumir a sua angústia e escolher seu modo de ser. A autenticidade está ligada intimamente à angústia do homem diante de sua finitude (a morte). Enquanto Heidegger atrela a autenticidade à angústia do *Ser-aí* diante da morte, Sartre adotará a autenticidade heideggeriana sob outra perspectiva, a saber, atrelando a autenticidade à angústia do Para-si diante da *escolha*. Ao escolher autenticamente um determinado modo de ser, o Para-si estará abrindo mão de outras possibilidades de ser. E isso, para o pensador francês, se dá sob o manto da angústia, isto é, a angústia da escolha e da decisão. O filósofo fará alusão à “angústia de Abraão”, exemplo empregado pelo filósofo Sören Kierkegaard quando da exposição do seu conceito de angústia.

Daí o fato de Sartre ter dedicado em sua obra literária uma especial atenção ao jovem adolescente,<sup>14</sup> pois na adolescência o homem se descobre em meio a um mundo já formado, com suas instituições e valores vigentes, e, a partir daí, deve engendrar seu projeto existencial, isto é, deve escolher-se nesse mesmo mundo, isto é, a partir daquilo que fizeram com ele<sup>15</sup>. As obras sartreanas *O Muro*, *A Idade da Razão* e *Mortos sem Sepultura*, por exemplo, acentuam os dramas vividos pelos seus jovens personagens.

Ao considerar o Para-si como liberdade, ou seja, como um ser que está o tempo todo por escolher seu modo de ser no mundo, Sartre irá também, por seu turno, considerar o Para-si como o único *responsável* pelas suas escolhas. É quando vem à tona a noção sartreana de *responsabilidade*. Uma vez que o homem engendra seu projeto existencial sem se refugiar na má-fé, ele se vê como o autor incontestado de todos os seus atos. Nesse sentido, a liberdade se nos apresenta de uma maneira um tanto quanto paradoxal, pois, a partir de nossa existência contingente, temos de nos escolher constantemente (sem desculpas) e responder cabalmente pelo modo de ser escolhido. Em outras palavras, o homem não pode fugir à liberdade nem tampouco deixar de responder pela mesma: ele está condenado perpetuamente a ser livre.<sup>16</sup>

Ao defender que o homem é responsável pelos seus atos, Sartre irá expandir o alcance dessa liberdade e afirmará que a responsabilidade individual abrange toda a humanidade. O pensador francês argumenta que ao escolhermos o nosso projeto individual (através de nossas diversas atitudes diante do mundo) criamos, concomitantemente à nossa ação, uma certa *imagem* do mundo tal qual nós o apreendemos, ou melhor, tal qual nós o “aceitamos” e interpretamos. O fato, por exemplo, de eu decidir manter meu hábito de fumar em público traz implicitamente consigo uma *imagem* que eu tenho do mundo, a saber, aquela em que cada um pode, mediante suas escolhas, acender seu cigarro onde quer que seja (no bar, na biblioteca, na praça, etc.).

Podemos ainda lançar mão de outro exemplo do caráter universal da escolha, extraído do romance sartreano *Sursis*. O romance tem como pano de fundo histórico a iminência da 2ª Guerra Mundial. Numa certa passagem do referido romance, *Anna*, personagem tcheca, ao escutar da sala de sua casa os passos dos soldados alemães a marchar na rua, engendra consigo a seguinte reflexão: “(...) *Esses pés se arrastando na rua; é isto que é preciso compreender. Porque somos um país*

<sup>14</sup> Vergílio Ferreira, na sua tradução de *O Existencialismo é um Humanismo*, defende numa nota a posição aqui assumida (Cf. *O Existencialismo é um Humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p. 271).

<sup>15</sup> “ (...) O importante, diz Sartre, não é o que se fez do homem, mas o que ele faz do que se fez dele” PINGAUD, 1968, p. 12.

<sup>16</sup> “(...) a liberdade é o exílio e estou condenado a ser livre” SARTRE, 1976, p. 299.

*pequeno. Eles virão, seus tanques passarão através de nossos campos, eles atirarão contra nossos homens. Porque somos um país pequeno. Meu Deus! Fazei com que os franceses corram em nosso auxílio, impedi-os de nos abandonar!*” (SARTRE, 1976, p. 35). Vê-se aqui que na reflexão da personagem *Anna*, isto é, na sua “visão de mundo”, está contido o povo francês. Diante da iminência da guerra, *Anna* “responde” pela situação histórica na qual ela e seu país estão inseridos. Contudo, ao “responder” pela situação *Anna cria uma imagem do mundo* na qual a França deveria assumir o papel de aliada da Tchecoslováquia. Nesse sentido, minha responsabilidade estaria ligada a toda a humanidade, pois, ao escolher o homem que faço de mim eu crio uma imagem do homem tal qual eu julgo que assim deva sê-lo.

Foi dito anteriormente que o adolescente escolhe seu modo de ser frente a um mundo já vigente, isto é, com todo seu estofo histórico, instituições, etc. Pode-se dizer aqui, em outras palavras, que o Para-si escolhe seu modo de ser em meio a uma *situação*. A situação seria o cenário do mundo no qual o Para-si engendra a sua liberdade. Ou melhor, a situação seria o pano de fundo que vem à tona mediante as escolhas que faço de mim e do mundo.

O mundo, com todos os seus coeficientes de adversidade, com todos os seus utensílios, não pode ser tomado como um limitador da minha liberdade. Ao contrário, é a partir da escolha que faço de mim, isto é, a partir do sentido que o Para-si confere ao mundo, que os utensílios e os coeficientes de adversidade podem vir à tona. Um rochedo, por exemplo, pode se apresentar como um obstáculo para mim se procuro removê-lo da estrada; por outro lado, pode se transformar em algo útil se pretendo escalá-lo para contemplar uma paisagem. Ambas as situações só podem emergir no mundo a partir de minha liberdade, isto é, a partir de minha projeção diante do mundo. Nesse caso, liberdade e situação estão intimamente imbricadas. Só há situação quando a liberdade ilumina os meus possíveis fins quando do engendramento do meu projeto existencial. Daí emerge outro paradoxo da liberdade: não pode haver situação sem liberdade nem tampouco liberdade sem situação.

Em *O Ser e o Nada*, Sartre admite que o homem é livre em qualquer situação (até mesmo na tortura a liberdade continua intacta!). Após a Segunda Grande Guerra, contudo, Sartre irá rever seu posicionamento a respeito da situação. O filósofo francês admitiu que em *O Ser e o Nada* o conceito de liberdade era concebido de uma maneira um tanto quanto pura (até mesmo o escravo é livre para romper os seus grilhões!). Após os horrores da guerra e das reviravoltas históricas do pós-guerra, o

pensador francês não irá manter a mesma "rigidez" com a qual tratava a liberdade frente à situação<sup>17</sup>. É quando o filósofo irá admitir que há efetivamente situações em que a liberdade fica restrita (o torturado só é livre para resistir ou delatar, nada mais que isso!). No entanto, Sartre se manterá fiel ao seu conceito de liberdade: o homem é o único responsável pelas suas escolhas. Sua "revisão" da noção de situação levou o pensador francês, já na sua maturidade, a formular a liberdade nos seguintes termos: o homem continua livre, mas de maneira situada. Ademais, a liberdade do Outro será enfatizada pelo filósofo francês sobretudo nos seus escritos políticos<sup>18</sup>.

Para ilustrarmos a noção sartreana de situação, podemos lançar mão do seguinte exemplo: a liberdade de um indivíduo negro, pobre, morador de favela, etc., não pode ser comparada, *em termos de situação*, com a liberdade de alguém que nasceu numa família abastada, com acesso a uma boa educação, etc. Ambos são certamente livres, mas seus projetos existenciais diferem em termos de possibilidades. Contudo, ambos devem escolher-se a partir da situação que se lhes apresenta, isto é, devem engendrar suas escolhas neste mundo e em nenhum outro. Ao definir o homem como liberdade e como um ser que responde por essa mesma liberdade, a filosofia sartreana desemboca, mais uma vez aqui, na ação.

Em *O Existencialismo é um Humanismo* (1946) Sartre irá apresentar as bases de seu pensamento sem apelar para os longos e densos argumentos que permeiam as páginas de seu *Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Pode-se dizer aqui que a conferência supracitada é uma versão "desossada" e "mastigada" de *O Ser e o Nada*, ou, se se preferir, como afirma Bochenski, "um resumo superficial da doutrina sartreana" (BOCHENSKI, 1962, p. 165). Dito de outro modo, nessa conferência o pensador francês irá explanar os conceitos de liberdade e responsabilidade de uma maneira um tanto quanto leve, isto é, lançando mão de uma linguagem acessível ao grande público. A propósito, é a partir do término da Segunda Grande Guerra que Sartre terá seus livros traduzidos e difundidos em profusão para diversas partes do mundo, o que possibilitou uma certa "popularização" da sua filosofia. Tal difusão, por sua vez, irá promover a doutrina "existencialista", a qual será sempre identificada à figura do pensador francês.

---

<sup>17</sup> Na sua *Crítica da razão Dialética* (1960), Sartre irá levar em conta a *situação* histórica e os fatores econômicos ao tratar do tema da liberdade. É quando o filósofo irá defender que nos fazemos a partir daquilo que fizeram conosco.

<sup>18</sup> "(...) Se, numa primeira instância, em suas análises filosóficas de *O ser e o nada*, 'o homem estava condenado a ser livre', com o impacto da Segunda Guerra e a experiência concreta da resistência na vida de Sartre, e sobretudo a nova situação e experiência histórica revolucionária colocada na ordem do dia pela emergência do Terceiro Mundo, tudo aquilo que os movimentos anti-imperialistas em geral proporcionariam em termos de expectativas de libertação do jugo imperialista, Sartre reformularia sua máxima para 'o homem está condenado a ser livre, com outros homens'" ALMEIDA, R. D. *Sartre no Brasil: expectativas e repercussões*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 42, grifos do autor.



Na conferência de 1945 (*O Existencialismo é um Humanismo*)<sup>19</sup>, Sartre defende que sua filosofia é uma *doutrina da ação*. Ao defender que o homem engendra sua existência no seio da escolha, o filósofo irá responsabilizar o homem pelo seu projeto de ser. Sob essa perspectiva, tudo está por se fazer. Não há um determinismo que venha justificar a existência do homem sobre a face da terra. É quando o filósofo de Paris irá proclamar que sua doutrina (o existencialismo) é uma *filosofia da ação* que carrega consigo uma certa “dureza otimista”. O suposto otimismo se justificaria pelo fato de o futuro do homem, em termos de ação numa coletividade, estar nas próprias mãos dos homens. Dito de outra forma, a filosofia sartreana, sob a alcunha de *existencialismo*, seria uma doutrina que considera a vida humana possível e que defende que os rumos do homem na história está em suas mãos.

Conforme exposto anteriormente, foi a partir de 1945 que Sartre passou a exercer um papel ativista em termos políticos, embora já em 1943, após a sua libertação de um campo de prisioneiros de guerra, o filósofo tenha organizado um grupo de resistência ao invasor alemão. O seu ingresso na política é marcado pela aproximação que o filósofo teve com o marxismo, o que levou o pensador a filiar-se ao Partido Comunista Francês, do qual sairia pouco tempo depois por divergências de ideias. Como o próprio pensador admitiu tardiamente, antes da 2ª Grande Guerra, bem como ao longo da mesma (1939-1945), ele não tomava parte dos acontecimentos políticos<sup>20</sup>. A experiência da guerra serviu de marco inicial para o pensador adentrar de vez nos caminhos da política. É quando o pensador passará a participar de diversos eventos políticos na França bem como ao redor do mundo (inclusive no Brasil aonde chegará em 1960).

A partir do momento em que o pensador francês defende em *O Ser e o Nada* que o homem é liberdade e que é responsável pelo projeto existencial por ele escolhido, sua filosofia irá desembocar na seara da ação. Embora o contexto histórico do pós-guerra tenha direcionado o pensamento de Sartre para as questões políticas, não iremos tomá-lo aqui como argumento para definir a filosofia sartreana como uma filosofia da ação<sup>21</sup>. Ao contrário, defendemos aqui que a filosofia sartreana sempre trouxe consigo o pressuposto da *ação* do homem no mundo a fim de criar seu próprio modo de ser. O pós-guerra representa somente a situação ante a qual Sartre irá afirmar

---

<sup>19</sup> “(...) De acordo com este pequeno escrito, que contribuiu grandemente para a difusão das ideias de Sartre, o existencialismo é definido como um pessimismo teórico e um otimismo na ação” ABBAGNANO, N. *História da Filosofia Vol. XIV*. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p. 263.

<sup>20</sup> “(...) Entre 1939 e 1945 não fazia política. Ocupava-me de literatura, vivia com meus amigos, era feliz...” LAPOUGE, G. *O Testamento de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1986, p. 62.

<sup>21</sup> O filósofo francês confessa: “todo homem é político. Mas eu só descobri isso em relação a mim durante a guerra” GERRASSI, J. *Jean-paul Sartre: consciência odiada de seu século Vol. I*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 178.

suas convicções filosóficas. O engajamento político de Sartre após o término da segunda guerra assinala apenas as circunstâncias históricas sob as quais o filósofo irá “pôr em prática” os princípios de sua filosofia<sup>22</sup>.

Após essa breve introdução partiremos, a partir de agora, para a análise do conceito sartreano de liberdade a fim de se tentar atingir o objetivo da presente dissertação.

---

<sup>22</sup> Segundo o filósofo Lévy Bernard-Henri, Sartre “anuncia, e prova-o, com fatos, poder a filosofia ser algo mais que puro exercício acadêmico, ou museográfico, a que se reduz, muito frequentemente, ainda nos dias de hoje” LÉVY, B-H. *O Século de Sartre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 487.

## CAPÍTULO I

### 1. A FENOMENOLOGIA

A palavra *fenomenologia* foi empregada por alguns pensadores ao longo da história da filosofia, e pode ser aqui definida nos seguintes termos: “descrição daquilo que aparece ou ciência que tem como objetivo ou projeto essa descrição” (ABBAGNANO, 2000, p. 437). Como se pode deduzir do próprio vocábulo, a fenomenologia está relacionada diretamente ao conceito de *fenômeno*<sup>23</sup> o qual pode ser, por sua vez, definido como “aquilo que aparece ou se manifesta” (Idem). Todavia, não se pretende aqui apresentar um esboço histórico do conceito de fenômeno nem tampouco da fenomenologia. Em sendo assim, será feita uma abordagem *en passant* da fenomenologia sob a rubrica do filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938). Tal abordagem visa a auxiliar o leitor na compreensão do pensamento sartreano, uma vez que Sartre, conforme exposto na nossa introdução, sofreu uma forte influência da filosofia husserliana.

Husserl apresenta a sua fenomenologia como um método de investigação que tem o propósito de apreender o fenômeno,<sup>24</sup> isto é, a aparição das coisas à *consciência*, de uma maneira *rigorosa*<sup>25</sup>. “Como um método de pesquisa, a fenomenologia é uma forma radical de pensar” (MARTINS, 2006, p. 18). Como as coisas do mundo se apresentam à consciência, o filósofo alemão pretende perscrutar essa aparição no sentido de captar a sua essência (aquilo que o objeto é em si mesmo), isto é, “ir ao encontro das coisas em si mesmas” (HUSSERL, 2008, p. 17). Nesse sentido, a filosofia husserliana traz consigo um novo método de investigação que irá exercer grande influência no meio acadêmico. A fenomenologia de Husserl será um marco imprescindível na filosofia contemporânea.

É oportuno enfatizar de antemão que a filosofia de Husserl é um tanto quanto vasta e densa, o que requer, por sua vez, certo esforço para interpretá-la. Diante disso, enfocaremos aqui apenas os

<sup>23</sup> “(...) E, por fenômeno, deve entender-se 'aquilo que se denuncia a si próprio', aquilo cuja realidade é precisamente a aparência” SARTRE, J-P. *Esboço de Uma Teoria das Emoções*. Braga: Editorial Presença, 1972, p. 50, grifo do autor.

<sup>24</sup> “A palavra 'fenômeno' (aquilo que aparece; *pháinomai* significa 'aparecer', 'brilhar') foi usada na linguagem filosófica já desde Platão e Aristóteles. No decurso da História da Filosofia adquiriu um sentido cada vez mais subjectivo. Em Husserl, desliga-se inteiramente da relação a qualquer objecto exterior à consciência, para referir ao puro objecto imanente enquanto aparece na consciência” FRAGATA, J. *Problemas da Fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz, 1962, p. 25, grifos do autor.

<sup>25</sup> “What is phenomenology? (...) It is the search for a philosophy which shall be a ‘rigorous science’” MERLEAU-PONTY, M. *Phenomenology of Perception*. Great Britain: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1962, p. VII, grifo do autor.

aspectos do pensamento husserliano que serviram de mote para o desenvolvimento do conceito sartreano de liberdade, o qual é o objeto central da presente pesquisa.

O rigor que Husserl reivindica para o seu método fenomenológico advém do propósito do filósofo em dispensar à filosofia o mesmo rigor metodológico conferido à ciência. Por ter efetuado estudos nos campos da matemática e da lógica, Husserl sempre nutriu um apreço pelo rigor metodológico. Contudo, Husserl não via “com bons olhos” os métodos empregados, por exemplo, pela psicologia experimental. Isso porque essa ciência, como outras ciências experimentais, parte dos dados empíricos para daí desenvolver seus postulados. Para o filósofo alemão, a instabilidade dos dados da empiria não fornecem o rigor necessário concernente à investigação filosófica. Assim, “enquanto a ciência positivista restringe seu campo de análise ao experimental, a fenomenologia abre-se a regiões veladas para esse método, buscando uma análise compreensiva e não explicativa dos fenômenos” (LAPORTE e VOLPE, 2009, p. 52)<sup>26</sup>. Em contrapartida, o pensador alemão propõe a “análise compreensiva” da consciência, uma vez que todas as vivências (*Erlebnis*) do mundo se dão na e pela consciência<sup>27</sup>. Daí a tão célebre definição husserliana de consciência: “toda consciência é consciência de algo” (FRAGATA, 1959, p. 130). Essa definição de consciência está vinculada, por seu turno, à noção de *intencionalidade*<sup>28</sup>.

Para Husserl, “a palavra intencionalidade significa apenas a característica geral da consciência de ser consciência *de* alguma coisa” (Idem, grifo do autor). Eis o ponto de partida adotado pelo filósofo alemão: a análise dos fenômenos no âmbito da consciência no intuito de se tentar apreender as coisas em si mesmas, isto é, como elas são. Podemos dizer que em Husserl o *cogito* cartesiano ganha uma nova roupagem onde a intencionalidade (*toda consciência é consciência de*) assume o lugar da certeza “clara e distinta” de Descartes.

<sup>26</sup> A este propósito, segundo Merleau-Ponty, a fenomenologia de Husserl “trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar. Essa primeira ordem que Husserl dava à fenomenologia iniciante de ser uma ‘psicologia descritiva’ ou de retornar ‘às coisas mesmas’ é antes de tudo a desaprovação da ciência. Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo ou meu ‘psiquismo’, eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda” MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 3, grifos do autor.

<sup>27</sup> “(...) Há qualquer coisa mais evidente do que o objecto exterior: é a própria *consciência* do objecto exterior (...) Portanto, o começo absoluto tem que estar no objecto enquanto *consciente*” FRAGATA, J. *Problemas da Fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz, 1962, p. 27-28, grifos do autor.

<sup>28</sup> “(...) A palavra *intencionalidade* nada significa senão essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de portar, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* nela mesma” HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas*, § 14, grifos do autor, apud Natalie Depraz em: *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 35.

A intencionalidade seria a marca fundamental da consciência, uma vez que a consciência está o tempo todo voltada para fora de si. Contudo, a consciência não é considerada por Husserl como se fosse uma substância ou um invólucro a partir do qual o mundo brotaria:

(...) O princípio de intencionalidade é que a consciência é sempre 'consciência de alguma coisa', que ela só é consciência estando dirigida a um objeto (sentido de *intentio*). Por sua vez, o objeto só pode ser definido em sua relação à consciência, ele é sempre objeto-para-um-sujeito. (...) Isto não quer dizer que o objeto está contido na consciência como que dentro de uma caixa, mas que só tem seu sentido de objeto para uma consciência (DARTIGUES, 2005, p. 212, grifo do autor). A ênfase dada por Husserl à análise da consciência será uma das marcas capitais de sua filosofia. Seu método investigativo-filosófico procura ater-se sobretudo ao *modo* mesmo como a consciência se dá, nos seus pormenores, sem recorrer a "muletas" conceituais que venham a "explicar" a subjetividade (a consciência como *res cogitans*, por exemplo)<sup>29</sup>.

Conforme exposto na Introdução desta pesquisa, tentar-se-á mostrar aqui que o conceito fenomenológico de consciência (intencionalidade) é a pedra fundamental para Sartre desenvolver seu conceito de liberdade. Ver-se-á ao longo dessa exposição qual a perspectiva sob a qual Sartre adotará o método fenomenológico. Certamente há uma distância muito grande entre o conceito husserliano de intencionalidade e o conceito sartreano de liberdade. Digamos que Sartre pegará a “deixa” de Husserl (“toda consciência é consciência de alguma coisa”) e a adotará como método após fazer na mesma algumas lapidações.

O conceito husserliano de intencionalidade traz no seu seio as noções de *intenção*, *intuição* e *evidência apodítica*. Husserl chama de “intenção” o *conteúdo significativo* de alguma coisa. Temos a intenção de um objeto (este livro sobre a mesa) quando possuímos apenas o significado intencional deste livro (bem como da mesa). No entanto, no momento dessa intenção não há efetivamente a presença em carne e osso do livro e da mesa. Em outras palavras:

existe apenas uma “intenção significativa” (*Bedeutungsintention*), quando “significamos intencionalmente” (*meinen*) o objecto, sem considerar ainda a sua presença, por exemplo, se temos só em conta o conteúdo significativo de um prado. Esta “intenção” pode ser preenchida pela presença do objecto, por exemplo, se nos colocamos diante do prado; neste caso temos uma “intuição”. A intuição é portanto o preenchimento duma intenção. A *evidência* é a consciência da intuição. Mas como “evidência” e

<sup>29</sup> “A existência da coisa supõe a da consciência. A consciência, porém, não é para ele, como para Berkeley, um mundo fechado em si, que possui a mesma existência que a da coisa. A consciência husserliana é uma 'consciência de', e só porque há o transcendente é que ela existe. Está, portanto, situada antes da noção de sujeito e objeto e é absoluta: é origem do ser” BAKDINI, M. Da G. *Fenomenologia e Teoria Literária*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990, p. 32, grifo da autora.

“intuição” mutuamente se implicam, Husserl usa, na prática, indiferentemente as duas palavras (FRAGATA, 1962, p. 21, grifos do autor). A evidência, portanto, está diretamente relacionada ao grau de preenchimento da intenção. No entanto, o grau de “clareza” da evidência pode ser limitado por fatores tais quais a distância e a luminosidade, por exemplo. Um objeto apreendido sob uma penumbra terá alguns aspectos seus que não irão “preencher” completamente a intenção significativa dele. Nesse caso, o grau de clareza de minha intuição (evidência) estaria comprometido. Para o filósofo alemão, “o supremo grau de intuição só se verificaria na plena adequação entre intencionado e intuído; teríamos então, no sentido perfeitamente rigoroso, uma *evidência apodíctica*” (Idem, p. 24, grifo do autor). Husserl admitirá que a adequação plena entre intencionado e intuído nunca pode ser atingida de fato. Apesar disso, Husserl defende que o filósofo deve buscar atingir a mais plena adequação possível entre intenção e intuição. Só assim o investigador poderá obter um fundamento sólido e “primordial” para estabelecer sua filosofia.

Na esteira do conceito de intencionalidade encontramos ainda a noção de *hylé*. Para Husserl, a *hylé* seria a “matéria subjetiva” que compõe uma percepção qualquer. A consciência de um objeto qualquer se daria sobre “dados hiléticos” que seriam “dados constituídos pelos conteúdos sensíveis, que compreendem, além das sensações denominadas externas, também os sentimentos, impulsos, etc.” (ABBAGNANO, 2000, p. 499)<sup>30</sup>. Embora Husserl estabeleça que toda consciência é consciência de alguma coisa, ou seja, que *toda consciência é intencional*, ele não considera os dados hiléticos como sendo intencionais. Os dados hiléticos seriam apenas a “matéria” sobre a qual a consciência se dá. A noção husserliana de *hylé* não pode ser aqui associada ao empirismo. Husserl não reduz os objetos percebidos a sensações. A *hylé* husserliana é considerada apenas como uma matéria que assume um papel importante na intuição de um objeto<sup>31</sup>.

Após essas breves linhas em torno da definição da fenomenologia husserliana, abordar-se-á a seguir o método da *redução fenomenológica* ou *epoché*.

<sup>30</sup> “(...) Mesmo se concordarmos com Husserl sobre a existência de um estrato hilético na noese, não se poderia entender como a consciência seria capaz de transcender esta subjetividade rumo à objetividade. Dando à *hylé* os caracteres da coisa e da consciência, Husserl supôs facilitar a passagem de uma à outra, mas só logrou criar um ser híbrido que a consciência recusa e não poderia fazer parte do mundo” SARTRE, 1997, p. 31-32, grifo do autor.

<sup>31</sup> “(...) Os dados sensíveis, que mostram o colorido, a forma, etc., assim como as impressões sensíveis do prazer, da dor, não seriam intencionais, mas formariam o que ele chama de 'leito hilético', material, algo que nada tem a ver com o que, na vida da consciência, se chama de cor, prazer, etc. Ou seja, o objeto não é feito de sensações captadas do exterior, como queria o empirismo” BAKDINI, M. Da G. *Fenomenologia e Teoria Literária*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990, p. 341, grifo da autora.

### 1.1. A REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA (EPOCHÉ)

Ao deter-se na análise da consciência, Husserl irá propor seu método radical para "vasculhar" o fenômeno, a saber, a *redução fenomenológica (epoché)*. Tomando emprestado da filosofia antiga o termo grego *epoché*, que os antigos céticos traduziam por "suspensão" do juízo a respeito das coisas, Husserl o adota sob outra perspectiva. A epoché husserliana consiste em pôr "entre parênteses" o mundo quando da apreensão do fenômeno.

Dito de outra forma, a epoché consiste numa suspensão momentânea da "atitude natural" (*natürliche Einstellung*) com a qual nós nos relacionamos com as coisas do mundo. Isso consiste em deixar provisoriamente de lado todos os preconceitos, teorias, definições, etc., que nós utilizamos para conferir sentido às coisas. Tal suspensão da nossa atitude natural<sup>32</sup> diante do mundo tem como escopo apreender na consciência as coisas no sentido de captá-las como elas são em si mesmas: "a fenomenologia procura focar o fenômeno, entendido como o que se manifesta em seus modos de aparecer, olhando-o em sua totalidade, de maneira direta, sem a intervenção de conceitos prévios que o definam e sem basear-se em um quadro teórico prévio que enquadre as explicações sobre o visto" (MARTINS, 2006, p. 16). A fenomenologia de Husserl parece ser uma tentativa de perscrutar o fenômeno em sua "pureza", isto é, em sua "originalidade". A proposta husserliana de se evitar a "atitude natural" na apreensão e análise do fenômeno denota no filósofo alemão sua insistente busca pelo rigor metodológico<sup>33</sup>.

Pode-se estabelecer aqui uma relação de semelhança entre a *epoché* husserliana e a *dúvida metódica* de René Descartes<sup>34</sup>. Enquanto a dúvida hiperbólica conduziu Descartes ao porto seguro do *cogito*, isto é, à subjetividade, a epoché serviu de esteira para Husserl adentrar no âmago das aparições das coisas à consciência. A suposta semelhança aqui estabelecida entre os dois filósofos não autoriza se dizer que a epoché, ao pôr o mundo de lado, ponha em dúvida a existência das coisas. Com a epoché "não se pretende propriamente duvidar da existência do mundo, nem, muito menos, suprimi-lo. O mundo ancorar-se-á apenas sob o aspecto como se apresenta na consciência - reduzido à consciência" (Idem, p. 92). Como já defendemos aqui, o método fenomenológico de

<sup>32</sup> "(...) A atitude natural caracteriza-se pela convicção fundamental de viver em um mundo de coisas existentes, um mundo que é meu ambiente (...) um mundo feito de coisas com um determinado valor para mim, de coisas dotadas de um significado prático, coisas a serem usadas..." HUSSERL, E. *Ideen I*, § 27 e 28 apud ROVIGHI, S.V. em: *História da Filosofia Contemporânea – Do século XIX à Neoescolástica*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 375.

<sup>33</sup> "A reflexão filosófica exige uma volta à experiência original e ao mundo original, despojados da superestrutura de teorias acrescentadas pelas ciências. Esta volta se chama 'redução fenomenológica'" FRAGATA, J. *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959, p. 109, grifo do autor.

<sup>34</sup> DESCARTES, R., 1986, p. 15.

Husserl promove uma revisão no cogito cartesiano. A propósito, a filosofia husserliana tem inspirações cartesianas, embora o *filósofo da epoché* faça restrições ao *filósofo do cogito*<sup>35</sup>:

para Husserl, assim como para Descartes, o Eu Penso é a primeira certeza a partir da qual devem ser obtidas as outras certezas. Mas o erro de Descartes é ter concebido o eu do cogito como uma alma-substância, por conseguinte, como uma coisa (res) independente, da qual restava saber como poderia entrar em relação às outras coisas, colocadas por definição como exteriores. Mas isso era recair na atitude natural que descrevemos (DARTIGUES, 2005, p. 25). Dito de outra forma, a dicotomia cartesiana sujeito-objeto recupera exatamente a “atitude natural” a qual Husserl não pretende adotar quando da sua análise da aparição das coisas à consciência. A subjetividade que o *cogito* inaugura já estaria infestada de juízos a respeito do mundo. Com a epoché Husserl pretende superar esse obstáculo e captar o fenômeno na sua originalidade, isto é, no âmbito da própria consciência.

O método husserliano da redução fenomenológica traz consigo ainda outras noções que devem ser aqui apresentadas: o *transcendente* e o *transcendental*. O transcendente, segundo Husserl, é a percepção cotidiana e habitual que temos das coisas do mundo: esta cadeira, esta árvore, este livro, etc. Por seu turno, o transcendental "é a percepção que a consciência tem de si mesma" (ABBAGNANO, 2000, p. 973). Em outras palavras, "o transcendente é o mundo exterior" enquanto o transcendental "é o mundo interior" da consciência (HUSSERL, 2008, p. 18). Esses termos, por sua vez, trazem a reboque as noções de *noema* e *noese*.

O noema seria "o aspecto objetivo da vivência (p. ex., árvore verde, iluminada, não iluminada, percebida, lembrada, etc.)" (ABBAGNANO, 2000, p. 713). Dito de outra maneira, o noema seria o mundo transcendente tal qual ele nos é dado. Por sua vez, a noese "é o aspecto subjetivo da vivência, constituído por todos os atos de compreensão que visam a apreender o objeto, tais como perceber, lembrar, imaginar, etc." (Idem). Para Husserl, o filósofo deve deter-se no campo do transcendental. É no nível da consciência que o mundo se nos apresenta. Pode-se dizer aqui que o método fenomenológico husserliano é uma proposta para encararmos o mundo como se fosse pela primeira vez. A sedimentação conceitual que nós acumulamos ao longo da vida viria a "obscurecer" nossa maneira de apreender as coisas.

Em se tratando ainda da redução (epoché), Husserl a apresenta sob dois níveis, a saber, a *redução psicológica* e a *redução transcendental*. Na primeira, os juízos relativos ao mundo que nos

<sup>35</sup> “Abrevia-se nessa palavra a expressão cartesiana 'cogito ergosunf' (Discours, IV; Méd., II, 6), que exprime a auto-evidência existencial do sujeito pensante, isto é, a certeza que o sujeito pensante tem da sua existência enquanto tal” ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 148, grifo do autor.



circunda são postos “fora de circuito”. Como já se viu aqui, não se trata de duvidar da existência das coisas, trata-se apenas de uma suspensão momentânea do juízo em relação às mesmas. Contudo, Husserl defende que a redução psicológica seja “radicalizada”. É quando o filósofo propõe a sua “redução transcendental”, que seria a epoché da própria redução psicológica. A redução transcendental levaria o investigador a um estágio de “consciência pura”. Segundo Husserl, “na 'consciência pura' ou 'transcendental', as vivências perdem inteiramente o seu caráter psicológico e existencial para conservarem apenas a relação pura do sujeito plenamente purificado ao objecto enquanto consciente...” (FRAGATA, 1962, p. 30, grifos do autor). Nesse nível de redução chega-se ao que Husserl chama de “atitude fenomenológica”. É a partir dessa atitude que o investigador deve partir para fundamentar sua pesquisa em bases originais e seguras. Essa “depuração” do fenômeno proposta pelo pensador alemão nos faz lembrar, de uma certa maneira, a “originalidade” com a qual os pré-socráticos apreenderam a existência. A epoché, numa certa medida, proporciona o desocultamento das coisas mesmas, revelando-as em sua nudez imediata e original. Aqui parece residir o grande mérito da fenomenologia husserliana. Partamos, por fim, para a abordagem da noção husserliana de “variação eidética”. É o que se verá.

## 1.2. A VARIAÇÃO EIDÉTICA

Segundo Husserl, os objetos do mundo se nos apresentam sob diversas *perspectivas* (*Abschattungen*)<sup>36</sup>. Esta cadeira diante de mim pode ser apreendida sob diversas variações de *perfil* (*Abschattung*). Na epoché, o objeto deve ser submetido às diversas variações possíveis de perfil no intuito de se apreender a *essência* desse mesmo objeto, isto é, aquilo que permanece *inalterado* no mesmo. Nesse sentido, a redução fenomenológica (epoché) seria uma maneira de se depurar o fenômeno a fim de se alcançar o objeto com total evidência: "o processo pelo qual podemos chegar a essa consciência consiste em imaginar, a propósito de um objeto tomado por modelo, todas as variações que ele é suscetível de sofrer... este 'invariante' identificado através das diferenças define precisamente a essência dos objetos dessa espécie... Foi esse processo que Husserl chamou de variação eidética" (DARTIGUES, 2005, p. 25). Como a epoché tem como escopo apreender a

<sup>36</sup> " A palavra *Abschattung* significa, originariamente, modo de sombra, o qual vai variando segundo as diferentes posições do sol durante o dia. Compreendemos assim que Husserl a aplicasse para indicar os modos sucessivos segundo os quais a coisa se manifesta" FRAGATA, J. A *Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*. Livraria Cruz: Braga, 1959, p.102.

“essência” do fenômeno, ou seja, seu *eidós*<sup>37</sup>, compreende-se assim que tal método fenomenológico seja denominado de “variação eidética”.

Na variação eidética, Husserl estabelece uma distinção entre o objeto percebido e o noema: "o noema é distinto do próprio objeto, que é a coisa; p. ex., o objeto da percepção da árvore é a árvore, mas o noema dessa percepção é o complexo dos predicados e dos modos de ser dados pela experiência" (ABBAGNANO, 2000, p. 724). A coisa que se apresenta à minha consciência não tem a sua existência negada. O que Husserl defende é que a atual percepção que temos de um objeto só se sustenta ante a possibilidade dos diversos perfis<sup>38</sup> sob os quais esse objeto pode ser apreendido:

(...) a fenomenologia, ao invés de igualar o objeto físico a um suposto fundamento ou substrato, iguala o objeto físico a todas as suas aparências, as atuais e possíveis. As aparências que estão sendo apresentadas não indicam uma coisa-em-si fundamental, mas sim possíveis aparências que não estão sendo apresentadas atualmente, mas que poderiam vir a ser... Husserl chama essas possíveis aparências de "horizontes" (COX, 2005, p. 29). A distinção estabelecida por Husserl entre o objeto e a percepção do objeto (noema) sofrerá críticas por parte de Sartre. Para o pensador francês, essa distinção entre noema e objeto da percepção traz consigo um ranço idealista. Como se verá mais adiante, Sartre lança mão da fenomenologia husserliana na tentativa de não cair nas teias do idealismo.

Após essa breve passagem pela filosofia husserliana, a pesquisa irá direcionar-se para seu objetivo principal, a saber, a análise do conceito sartreano de liberdade. Para encetar esse propósito, trataremos da análise sartreana em torno do fenômeno de ser, tendo como caminho principal os densos argumentos do tratado *O ser e o Nada*, do filósofo em epígrafe. Conforme já notamos aqui, a abordagem panorâmica do pensamento husserliano tem por objetivo apenas situar o leitor na argumentação sartreana em direção ao seu conceito de liberdade. Ademais, Sartre fará objeções à fenomenologia husserliana. Daí, mais uma vez, a importância desse breve passeio pela filosofia de Husserl.

<sup>37</sup> “EIDOS. Este, que é um dos termos com que Platão indicava a ideia e Aristóteles a forma, é usado na filosofia contemporânea especialmente por Husserl para indicar a essência que se torna evidente mediante a redução fenomenológica” ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 308.

<sup>38</sup> “Todo perfil atual indica, pois, *intrinsecamente*, um perfil que aparece em potência, e isso significa que, *sem* essa indicação, o perfil atual não é o que ele é. Também sem referência a possíveis percepções não existe realmente a percepção atual... O objeto da percepção, portanto, é um sistema de significados mutáveis, 'próximos' e 'longínquos’” LUIJPEN, W. *Introdução à Fenomenologia Existencial*. São Paulo: EDUSP, 1973, p. 105, grifos do autor.

### 1.3. EM BUSCA DO SER

Após a abordagem panorâmica do pensamento husserliano, o qual, como já foi dito, serviu de base para Sartre na elaboração do seu conceito de liberdade, partir-se-á agora para o início da caminhada investigativa do pensador francês rumo à elucidação do conceito de liberdade por ele adotado. É pertinente se reforçar aqui que a presente pesquisa está balizada pelo tratado *O Ser e o Nada*, embora outras fontes sejam citadas a título de complementação ao tema em epígrafe.

Ademais, o referido tratado carrega consigo uma densidade de argumentos que já nos são suficientes para o objetivo desta dissertação, embora aqui, certamente, não se pretenda esgotar o tema que nos propusemos deslindar. Dito isso, será apresentada a análise sartreana do fenômeno (fenômeno de ser) no sentido de se tentar captar o modo próprio como o fenômeno se nos dá. Em seguida, o pensador parisiense irá buscar pelo ser mesmo do fenômeno.

### 1.4. O FENÔMENO DE SER

Na Introdução de *O Ser e o Nada* Sartre tece elogios ao pensamento moderno por este ter tentado, ao longo da história da filosofia, desvencilhar o fenômeno daqueles dualismos que a ele eram atribuídos: “O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam” (SARTRE, 1997, p.15). Segundo Sartre, dualismos tais quais *ato e potência, interior e exterior, aparência e númeno*<sup>39</sup>, apenas embaraçam a análise do fenômeno tal qual ele se nos dá. Daí o pensador francês se remeter ao principal intuito da fenomenologia husserliana: a ida às coisas mesmas como elas são, ou melhor, a captação do fenômeno tal qual ele se nos mostra.

Nesse sentido, "se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava 'a ilusão dos trás-mundos'<sup>40</sup> e não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, esta se tornará, ao contrário, plena positividade... Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta*. Assim chegamos à ideia de *fenômeno* como pode ser encontrada, por exemplo, na 'fenomenologia' de Husserl..." (Idem, p. 16, grifos do autor). Vê-se aqui claramente que Sartre adotará o conceito de fenômeno sob a mesma rubrica de Husserl: o fenômeno é aquilo que aparece à consciência. Sob essa perspectiva Sartre julga poder superar aqueles dualismos que “embaraçam” a análise do

<sup>39</sup> “Sartre não admite a distinção entre númeno e fenômeno. Por trás do ser do fenômeno, não se oculta ser algum numenal” DIAMANTINO MARTINS, S.J. *Existencialismo*. Livraria Cruz: Braga, 1955, p. 24-25.

<sup>40</sup> “L'illusion des arrières-mondes”, SARTRE, J-P. *L'être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1955, p. 12.

fenômeno. Contudo, o filósofo francês admite que a adoção do método fenomenológico parece trazer à tona outro tipo de “oposição”, a saber, a oposição *finito* e *infinito*. Essa nova “oposição” atrelada ao fenômeno teria origem no método husserliano da variação eidética,<sup>41</sup> o qual submete o objeto da percepção às diversas variações de *perfil* (*Abschattung*). Nas palavras de Sartre,

(...) O existente, com efeito, não pode se reduzir a uma *série finita* de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança. Mesmo que um objeto se revele através de uma só 'Abschattung', somente o fato de tratar-se aqui de um sujeito implica a possibilidade de multiplicar os pontos de vistas sobre esta 'Abschattung'. É o bastante para multiplicar ao infinito a 'Abschattung' considerada (Idem, p. 17, grifos do autor). O novo dualismo (*finito-infinito*) que a *variação eidética* husserliana traz à tona parece não satisfazer o pensador francês na sua investigação em torno do fenômeno de ser. Embora o método da “redução” tenha como propósito “depurar” o fenômeno e buscar no mesmo o componente “invariável” (“essência”) da aparição, ele deixa sempre no ar a possibilidade de outras *Abschattungen* (*perfis*) virem à lume, ou seja, ele conduz a série de aparições do objeto ao infinito.

Diante disso, “para não cair numa nova dualidade, Sartre mostra que não necessitamos do infinito da série de aparições de uma cadeira, para sabermos, reflexivamente, que a cadeira é cadeira. O aparecer da cadeira (fenômeno-de-ser, objeto para a consciência) já revela nele mesmo a sua essência: a essência de cadeira é o seu próprio aparecer”.<sup>42</sup> Diante disso, podemos defender aqui que Sartre não dá muita ênfase à *redução fenomenológica* husserliana. O que o filósofo francês parece ter em grande monta é o fato de no fenômeno as coisas se darem em si mesmas, de modo absoluto. Nesse caso, o fenômeno será radicalmente reduzido ao seu aparecer, pois "o fenômeno não indica, como se apontasse por trás do seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*. Pode ser estudado e descrito como tal, porque *é indicativo de si mesmo*" (Idem, p. 16, grifos do autor). Portanto, o que parece importar mais aqui ao filósofo francês é o fato de o fenômeno ser descurado daqueles dualismos aqui referidos. O fenômeno é aquilo que aparece e cabe ao filósofo buscar apreender essa aparição em si mesma, sem partir de pressupostos que ocultem o ser atrás de sua aparição.

Embora Sartre pareça abrir mão daquelas oposições que são sobrepostas ao fenômeno, o filósofo ainda se manterá atrelado a outro tipo de dualismo herdado da filosofia moderna, a saber, a dicotomia *sujeito-objeto*. Com efeito, vê-se aqui a influência do pensamento cartesiano na filosofia

<sup>41</sup> Cf. o item “1.2.” (p. 19).

<sup>42</sup> GONÇALVES, R.R., GARCIA, F.A.F., DANTAS, J.B., EWALD, A.P. “Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: três grandes filósofos” em: *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, UERJ, RJ, Ano 8, N.2, 1º Semestre de 2008, p. 417.

sartreana, o que nos autoriza aqui a dizer que “os pressupostos históricos e metafísicos do pensamento de Sartre residem na dicotomia cartesiana de sujeito e objeto, onde a primazia é dada ao sujeito, ou, o que dá no mesmo, à subjetividade do sujeito, que encontra no *cogito* seu fundamento, e, por conseguinte, à fundamentação do conceito de liberdade” (LIMA, 2009, p. 27, grifo do auto). Certamente Sartre privilegia o *cogito*, assim como Husserl<sup>43</sup> também o faz, porém sem seguir necessariamente as pegadas de Descartes. Ao considerar o fenômeno como o absoluto, Sartre o designará de *relativo-absoluto*, isto é, "o fenômeno continua a ser relativo porque o 'aparecer' pressupõe em essência alguém a quem aparecer" (SARTRE, 1997, p. 16, grifo do autor). No entanto, Sartre radicalizará a dicotomia cartesiana até às últimas consequências sem recorrer, como Descartes, às noções de *substância*<sup>44</sup> e *Deus*. A noção cartesiana de *res cogitans* certamente não é assumida na argumentação sartreana em torno do fenômeno de ser.

Essa radicalização da dicotomia cartesiana foi muito bem enfatizada por Gerd Bornheim. Para esse filósofo, “se o itinerário cartesiano que conduz do 'cogito' a Deus afigura-se como inviável, o que Sartre faz, em última análise, consiste em inverter o sentido desse itinerário... Isso não quer dizer, contudo, que Sartre abandone a dicotomia cartesiana; ao contrário, ele tenta pensá-la em sua total imanência” (BORNHEIM, 2005, p. 97, grifo do autor). Pode-se dizer que Sartre se detém na análise do fenômeno em sua pura *facticidade* contingente, o que vem a ser o propósito maior da fenomenologia husserliana<sup>45</sup>. O que importa aqui é que o fenômeno de ser se nos dá em sua certeza, de maneira clara e distinta; nesse caso ele é *ontológico*, "no sentido em que chamamos de *ontológica* a prova de santo Anselmo e Descartes" (SARTRE, 1997, p. 20, grifo do autor). O que Sartre entende por *prova ontológica* reside nos seguintes termos: “a consciência nasce trazida por um ser que não é ela. A consciência não pode fazer com que haja ser, mas, porque há ser, a consciência funda-se, enquanto consciência de si e do ser” (LIMA, 2009, p. 18). Trocando em miúdos, Sartre flerta com a fenomenologia husserliana, porém deixa de lado a “oposição” *finito-infinito* que a variação eidética promove; e, por sua vez, segue as pegadas do *cogito* cartesiano sem extrapolar o campo da imanência<sup>46</sup>, isto é, mantendo os pés calcados neste mundo contingente onde

<sup>43</sup> Sartre critica Husserl pelo fato de o pensador alemão ter ficado “preso” ao cogito cartesiano, mais especificamente à descrição da aparência das coisas à consciência. Para o filósofo francês, “Husserl permaneceu receosamente no plano da descrição funcional. Por isso nunca ultrapassou a pura descrição da aparência enquanto tal, encerrou-se no cogito, e merece ser chamado, apesar de seus protestos, mais de fenomenista que de fenomenólogo; e seu fenomenismo beira a toda hora o idealismo kantiano” SARTRE, 1997, p. 121.

<sup>44</sup> “(...) É a partir de si mesma que a consciência se determina, recusando, desta forma, toda perspectiva de definição a partir de uma ... *substância*. (...) A consciência é presença no mundo e se define por negar-se a ser *substância*” LIMA, W.M. *Lições sobre Sartre*. Maceió: Edufal, 2009, p. 31, grifos nossos.

<sup>45</sup> “(...) Phenomenology... does not expect to arrive to an understanding of man and the world from any starting point other than that of their 'facticity'” MERLEAU-PONTY, 1962, p. VII, grifo do autor.

<sup>46</sup> Dentre os três significados filosóficos que o termo *imanência* comporta, destacamos aqui o 3º deles, a saber, “resolução da realidade na consciência” (Cf. ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins

os fenômenos se nos dão. A espontaneidade com a qual Sartre adentra os mais variados terrenos da filosofia, quando da elaboração de seu itinerário argumentativo, faz deste pensador uma excelente fonte referencial para a pesquisa filosófica, sobretudo para os neófitos em matéria de filosofia.

Ao admitir o fenômeno de ser como absoluto, isto é, como indicador de si mesmo, Sartre irá dirigir sua investigação para outro questionamento: "se a essência da aparição é um 'aparecer' que não se *opõe* a nenhum ser, eis um verdadeiro problema: *o do ser desse aparecer*" (Idem, p. 16, grifos do autor). É quando, por sua vez, o pensador de Paris irá interrogar pelo *ser do fenômeno*.

### 1.5. O SER DO FENÔMENO

A análise sartreana em torno do fenômeno de ser conduziu o filósofo a buscar o ser mesmo do fenômeno. Para delimitar aqui o seu ponto de partida, Sartre irá, mais uma vez, recorrer à fenomenologia husserliana, mais especificamente ao seu conceito de consciência:

(...) Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo... Contudo, a condição necessária e suficiente para que a consciência cognoscente seja conhecimento de seu objeto é que seja consciência de si como sendo este conhecimento. Se minha consciência não fosse consciência de ser consciência de mesa, seria consciência desta mesa sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferirmos, uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente - o que é absurdo (SARTRE, 1997, p. 16). Vê-se aqui explicitamente que a definição husserliana de consciência (intencionalidade)<sup>47</sup> é o ponto de partida para o pensador francês engendrar sua análise existencial em torno da busca pelo ser do fenômeno. Em sendo assim, Sartre irá tentar apreender o ser do fenômeno sem cair nas reentrâncias do idealismo e do realismo. Vejamos melhor.

Enquanto "o idealismo ressalta muito a consciência, sua prioridade, sua espontaneidade, sua atividade... o realismo admite dogmaticamente, sem base, de um lado a existência do mundo, e, de outro lado, uma consciência passiva, fechada em si mesma" (LUIJPEN, 1972, p.105). Contra o idealismo, o filósofo francês irá procurar pelo ser do fenômeno partindo de uma perspectiva ontológica, sem submeter o fenômeno de ser aos pressupostos de uma teoria do conhecimento, isto é, ao primado do conhecimento. Nesse sentido, Sartre não admitirá que o ser de um objeto seja

---

Fontes, 2000, p. 540). Contudo, não pretendemos defender aqui que Sartre assumia uma posição idealista ao tratar do fenômeno de ser (pois algumas correntes idealistas adotam o 3º significado do termo filosófico aqui em destaque). Como se verá na presente pesquisa, Sartre tenta superar a solução idealista concernente à questão do fenômeno.

<sup>47</sup> "(...) en efecto, la consciencia se define por la intencionalidad..." SARTRE, J-P. *La Trascendencia del Ego*. Traducción de Oscar Masotta, Ediciones Calden, 1982, p. 18.

medido pelo conhecimento que dele se tem<sup>48</sup>. Aqui, o filósofo francês não irá adotar a velha máxima de George Berkley *esse est percipi*<sup>49</sup>, isto é, *ser é ser percebido*:

(...) o que mede o ser da aparição é, com efeito, o fato de que ela aparece. E, tendo limitado a realidade ao fenômeno, podemos dizer que o fenômeno é tal como aparece. Por que então não levar a ideia *in extremis* e dizer que o ser da aparição é seu aparecer? Apenas uma maneira de escolher palavras novas para revestir o velho *esse est percipi* de Berkley... Não parece que a célebre fórmula de Berkley possa nos satisfazer (SARTRE, 1997, p. 21, grifos do autor). Em outras palavras, Sartre propõe que a interpretação do fenômeno de ser em termos gnosiológicos seja substituída e suplantada por uma ontologia radical. Até aqui a noção husserliana de consciência (*toda consciência é consciência de*) tem acompanhado o filósofo francês em sua busca pelo “ser do fenômeno”. No entanto, Sartre não pretende vincular o ser mesmo que se manifesta no fenômeno à consciência que eu tenho dele. Isso, para Sartre, seria tangenciar o idealismo.

Por outro lado, a concepção realista de consciência, como sendo esta uma coisa no mundo dentre outras coisas, como um invólucro fechado em si mesmo, sofrendo *passivamente* a influência dos objetos que a circundam, parece não satisfazer também à interrogação sartreana em torno do ser do fenômeno. Para Sartre,

(...) o paradoxal não é que haja existências por si, mas sim que só estas existam. Realmente impensável é a existência passiva, ou seja, que se perpetue sem ter a força de se produzir ou conservar... De fato, a consciência "viria" de onde, se pudesse "vir" de alguma coisa? Dos limbos do inconsciente ou do fisiológico. Mas, se perguntarmos como esses limbos do inconsciente podem existir por sua vez, e de onde tiram sua existência, voltaremos ao conceito de existência passiva, ou seja, não poderemos compreender de modo algum como tais dados não-conscientes, que não extraem sua existência de si, podem, não obstante, perpetuá-la, e ainda encontrar força para produzir uma consciência (Idem, p. 16, grifos do autor). Mais uma vez aqui, a concepção husserliana de consciência - sendo esta definida como consciência de alguma coisa, como transcendência - é o ponto de partida para o pensador francês encetar sua pesquisa em torno do ser do fenômeno. Ao não adotar aqui as perspectivas idealista e realista, respectivamente, Sartre lançará mão do conceito husserliano de consciência, porém sem seguir à risca os passos de seu mestre Husserl.

<sup>48</sup> “É importante essa ressalva pois demonstra mais uma vez como Sartre se coloca contra o idealismo, pois o objeto não se encontra somente na consciência como aparição, mas lá fora, no mundo, e por isso independe da consciência” WELTMAN, M. “Intencionalidade e Cisão Ontológica do Para-si e do Em-si em Sartre” em: *Ensaio sobre Filosofia Francesa Contemporânea*. Pinto-Gentil-Ferraz-Piva (Orgs.). Alameda: São Paulo, 2009, p. 204.

<sup>49</sup> “(...) Assim me é impossível conceber no pensamento uma coisa sensível ou objeto distinto da sensação ou percepção dele” BERKELEY, G. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 14 .

Conforme exposto na presente pesquisa, Sartre considera o pensamento do filósofo alemão entremeadado ainda de certo idealismo: "Husserl define precisamente a consciência como transcendência. De fato: é sua tese, sua descoberta essencial. Mas, a partir do momento em que faz do noema um irreal, correlato à noese, e cujo *esse* é um *percipi*, mostra-se totalmente infiel a seu princípio" (Idem, p. 34, grifos do autor)<sup>50</sup>. Parece-nos aqui que o idealismo que “beira a todo instante” o pensamento husserliano advém dos pressupostos defendidos pelo pensador alemão quando da exposição de seu método da *variação eidética*. Como já notamos aqui, Sartre parece passar ao largo da “variação” quando analisa o fenômeno de ser. Sustentar a realidade de um objeto nas possíveis variações de perfil que podemos ter sobre ele (nas suas diferentes *Abschattungen*), bem como distinguir o objeto da percepção de seu *noema*, como o faz Husserl, não entram no enredo da argumentação sartreana em torno de sua busca pelo ser do fenômeno. Longe disso, Sartre parece ser mais sucinto e defende que “a realidade desta taça consiste em que ela *está aí* e *não é* o que eu sou” (Idem, p. 17, grifos do autor)<sup>51</sup>. Em sendo assim, o pensador francês tentará superar as soluções idealista e realista para o problema em torno do ser do fenômeno, e defenderá, por sua vez, que *o ser do fenômeno é em si mesmo o que ele é*.

Dito de outra forma, a posição sartreana aqui defendida pode ser colocada nos seguintes termos:

(...) A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é... Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer, um ser transcendente... Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa é dizer que deve se produzir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela... O ser que a consciência implica é o ser desta mesa, deste maço de cigarros, desta lâmpada, do mundo em geral. A consciência exige apenas que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe *para a consciência* é, em si mesmo, *em si* (Idem, p. 34-35, grifos do autor). Portanto, o ser que se nos dá no fenômeno é o ser desta mesa, desta cadeira, desta caneta, desta pilha de livros, etc. O esforço sartreano em busca do ser do fenômeno conduziu o filósofo a considerar o ser do fenômeno como

<sup>50</sup> “(...) O ato de ter consciência é chamado noese, nas Ideias, o objeto intencional noema, e o noema nunca é constitutivo real da consciência; embora considerada como mero cogitatum, uma árvore não está contida realmente na percepção (no ato de perceber), assim como não faz parte do perceber a árvore da realidade... O que significa: assim como seria inconcebível atribuir ramos e folhas ao meu ato de perceber, também é inconcebível atribuir a tal ato ramos e folhas percebidas; o ser percebido (ou imaginado ou pensado) não é uma relação de inerência física” ROVIGHI, S.V. *História da Filosofia Contemporânea – Do século XIX à Neoescolástica*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 374.

<sup>51</sup> “(...) La réalité de cette tasse, c'est qu'elle est là et qu'elle n'est pas moi” SARTRE, J-P. *L'être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1955, p. 13.



sendo aquilo que ele é e que difere da consciência à qual ele aparece. Diante disso, ao defender que o ser que se nos dá no fenômeno é em-si, sem ter sido constituído na consciência; e ao defender também que a consciência não é algo que sofre passivamente a existência dos objetos, Sartre irá apresentar os dois tipos de seres que irão ocupar de canto a canto as longas páginas de *O Ser e o Nada*, a saber, o ser *Em-si* e o ser *Para-si*.

## 1.6. O SER EM SI E O SER PARA-SI

Ao analisar o fenômeno de ser, Sartre o considerou como aquilo que aparece em si mesmo. A partir daí, o filósofo passou a interrogar pelo ser mesmo desse aparecer. Não compartilhando com as soluções idealista e realista no que tange à problemática do ser do fenômeno, Sartre o considerou como aquilo mesmo que se mostra à consciência, utilizando-se para isso do conceito de intencionalidade de Husserl, embora fazendo algumas ressalvas ao filósofo alemão. Assim, "partimos da pura aparência e chegamos ao pleno ser" (SARTRE, 1997, p. 35). É quando Sartre irá apresentar dois tipos de seres hauridos de sua análise existencial: o *ser Em-si* e o *ser Para-si*. O filósofo irá discorrer sobre esses dois tipos de seres mostrando os modos próprios como eles se dão.

### 1.6.1. O SER EM-SI

Ao definir o ser do fenômeno como sendo o ser tal qual ele nos aparece, Sartre o denominará de ser *Em-si* (*En-soi*). O *Em-si*, nesse sentido, seria o objeto que aparece à consciência. Antes de tudo, é necessário se fazer aqui uma delimitação do conceito de ser *Em-si* para se evitar possíveis equívocos: o *Em-si* é todo o ser desprovido de consciência; é aquilo que se mostra à consciência e que dela difere<sup>52</sup>.

A definição sartreana de ser *Em-si* é um tanto quanto sucinta, embora o conceito de *Em-si* tenha um papel fundamental para a ontologia sartreana: "O ser é. O ser é em si. O ser é o que é" (SARTRE, 1997, p. 40). Trocando em miúdos, o *Em-si* é todo o amontoado de seres que circundam a consciência (com exceção das outras consciências). Nesse sentido, o *Em-si* constitui o mundo bruto ante o qual engendramos a nossa existência. Por todos os lados podemos divisar esse tipo de ser que repousa em si mesmo numa adequação plena. Em sendo assim, a definição sartreana de *Em-si* pode soar num primeiro momento um tanto redundante (o *Em-si* é o que é). Porém, ao descrever

<sup>52</sup> “ (...) I suppose that it is accurate to say loosely that being-in-itself is nonconscious being and that being-for-itself is conscious being” BARNES, H.E. “Sartre's Ontology: the Revealing and Making of Being” em: *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press: Cambridge, 1994, p. 15.

as características que seriam próprias ao ser Em-si, Sartre nos mostra o porquê da singeleza com a qual esse tipo de ser é descrito:

(...) A partir do momento em que existem seres que não de ser o que são, o fato de ser o que se é não constitui de modo algum característica puramente axiomática: é um princípio contingente do ser-Em-si (...) Designa a opacidade do ser-Em-si. Opacidade que não depende de nossa *posição* com respeito ao Em-si, no sentido de que seríamos obrigados a *apreendê-lo* ou *observá-lo* por estarmos de “fora”. O ser-Em-si não possui *um dentro* que se oponha a *um fora* e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O Em-si não tem segredos: é *maciço*. Em certo sentido, podemos designá-lo como síntese. Mas a mais indissolúvel de todas: síntese de si consigo mesmo<sup>53</sup> (Idem, p. 35, grifos do autor). O ser Em-si, sendo o que é, não mantém nenhum tipo de relação consigo nem com a consciência. Sendo plena positividade, esse tipo de ser é uma completa adequação a si, sem fissuras, sem brechas, é pleno de ponta a ponta. Do mesmo modo o Em-si não comporta atributos tais quais: atividade, passividade, possibilidade, temporalidade, potência, pois estes só podem advir através da consciência (Para-si). Nesse sentido o Em-si é fechado em si mesmo. Dito de outra forma,

(...) O ser-Em-si é o que é; isso significa que, por si mesmo, sequer poderia não ser o que é. É plena positividade. Desconhece, pois, a *alteridade*; não se coloca jamais como *outro* a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro. É indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo; escapa à temporalidade. Ele é, e, quando desmorona, sequer podemos dizer que não é mais. Ou, ao menos, só uma consciência pode tomar consciência dele como já não sendo, precisamente porque essa consciência é temporal. Mas ele não existe como se fosse algo que falta ali onde antes era: a plena positividade de ser se restaurou sobre seu desabamento. Ele era, e agora outros seres são – eis tudo (Idem, p. 39, grifos do autor). A única “aventura” possível ao Em-si é o mero fato de ele aparecer a uma consciência. Como um ser incriado, ele é o que é para sempre<sup>54</sup>. Nesse sentido, o Em-si é considerado em sua contingência. Sartre não recorrerá a teorias que venham a justificar a existência do Em-si, ou melhor, das coisas em geral. Uma divindade, aos moldes de um “artífice superior”, não seria a causa para a existência desses seres brutos que nos circundam por todos os lados. O Em-si simplesmente é o que é; a partir dele não me é possível deduzir nenhuma lei necessária ou coisa do gênero. É assim, na sua positividade plena e densa, que o ser Em-si parece aparecer aos olhos sartreanos.

<sup>53</sup> “(...) Du moment qu'il exist des êtres qui ont à être ce qu'ils sont, le fait d'être ce qu'on est n'est nullement une caractéristique purement axiomatique: il est un principe contingent de l'être en soi. Em ce sens, le principe d'identité, principe des jugements analytiques, est aussi un principe régional synthétique de l'être. Il désigne l'opacité de l'être-en-soi. Cette opacité ne tient pas de notre *position* par rapport à l'en-soi, au sens où nous serions obligés de *l'apprendre* et de *l'observer* parce que nous sommes 'dehors'. L'être-en-soi n'a point de *dedans* qui s'opposerait à un *dehors* et qui serait analogue à un jugement, à une loi, à une conscience de soi. L'en-soi n'a pas de secret: il est massif. En un sens, on peut le désigner comme une synthèse. Mais c'est la plus indissoluble de toutes: la synthèse de soi avec soi” SARTRE, J-P. *L'être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1955, p. 33, grifos do autor.

<sup>54</sup> “(...) Incriado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda a eternidade” SARTRE, 1997, p. 40.

O Em-si é o que é na mais completa contingência; é tudo que pode ser dito<sup>55</sup>. O conceito de Em-si adotado por Sartre será a base de sustentação para o filósofo apresentar um outro tipo de ser que vem a diferir drasticamente daquele, a saber, o ser Para-si, isto é, a consciência.

### 1.6.2. O SER PARA-SI

Ao definir o ser Em-si como plena positividade, isto é, como um ser que é o que é, Sartre apresenta outro tipo de ser que vem no encaixo do Em-si: o ser *Para-si* (*Pour-soi*), ou melhor, a *consciência*. Para discorrer sobre o Para-si (consciência), o filósofo francês lança mão da noção husserliana de consciência, que define toda consciência como sendo consciência de alguma coisa.

Nesse sentido, a consciência (Para-si) é intencional, isto é, está sempre voltada para um objeto que dela difere: “que toda consciência seja consciência de algo, significa que é constituída originalmente como vazio de tudo, menos do objeto transcendente de que ela é atualmente consciente. O objeto é transcendente, pois está fora dela: não há coincidência entre eles. A consciência é intencional, pois ela só consegue fazer existir um fora, um além da consciência, colocando-se ela própria fora do ser” (GILES, 1975, p. 328). A intencionalidade é assim a marca capital da consciência. Antes, porém, para fins elucidativos, é mister apresentar aqui dois aspectos bastante singulares que o Para-si traz em seu bojo. Esses aspectos sintetizam sobremaneira o modo de ser do Para-si, o qual, ver-se-á aqui, difere completamente do modo de ser do Em-si:

#### a) O Nada

A consciência, sendo intencional, mantém-se o tempo todo em relação com seres que dela diferem. Esta mesa, este livro, esta caneta diante de mim, são seres (Em-si)<sup>56</sup> presentes à minha consciência e que dela se encontram separados por um abismo intransponível. O fato de a consciência intencional se saber como não sendo esta mesa que a ela se apresenta bem como não sendo o Outro que está diante de mim, é chamado por Sartre de *negação externa e interna*, respectivamente.

<sup>55</sup> “(...) Sartre concibe el *en-si* como una realidad material absolutamente idéntica a sí misma, como un ser de Parménides, em que no cabe la más mínima diferenciación, ni distinción, ni relación... Un ser lleno, idéntico, pastoso, pura materia, ése es el *en-si* de Sartre” ISMAEL QUILES, S.I. *El Existencialismo del Absurdo*. Buenos Aires: ESPASA, 1949, grifos do autor.

<sup>56</sup> Ver-se-á adiante que a relação do Para-si com outra consciência dá-se de um modo bastante singular, o que vem a trazer outras implicações.

A negação interna é enfatizada por Sartre na sua análise existencial pelo fato dessa negação estar relacionada à apreensão do Outro pela minha consciência. Dito de outro modo,

a essa relação peculiar, diferente da relação que temos com os objetos, Sartre chama *negação interna*. A diferença, portanto, deve ser estabelecida entre *o modo como eu não sou o objeto e o modo como eu não sou o outro*; no primeiro caso, a negação é *externa* porque o objeto se constitui em meio às outras coisas que eu represento na consciência da exterioridade; no segundo caso, o outro aparece como exterior a mim na consciência que tenho *de mim mesmo*... A negação é interna porque o outro se constitui como outro si-mesmo pela negação de mim-mesmo: o outro não "é" eu. Mas eu não sou o outro do mesmo modo que não sou a mesa (SILVA, 2003, p.186, grifos do autor). A negação (externa e interna) que o Para-si traz em seu bojo parece ser apenas a maneira de Sartre defender que o Para-si é um tipo de ser que não pode ser considerado aos moldes de um coisa, isto é, um Em-si bruto. Essa não-coincidência consigo mesmo que caracteriza o Para-si será mais explorada no capítulo que trata da liberdade.

Essa negação que a consciência engendra consigo é o que Sartre chamará de *Nada* (Néant). O *nada* (ou *não-ser*) advém do fato de a consciência não coincidir consigo mesma: eu tenho consciência deste livro como um objeto que difere de mim, ou melhor, eu experimento o fato de *não-ser* este livro que está sobre a mesa. Como é da própria constituição da consciência existir como sendo consciência de alguma coisa, dessa relação íntima entre Para-si e Em-si emerge o *não-ser* no seio do Para-si. Em sendo assim, pode-se dizer que "o para-si porta o *nada* em seu cerne" (DE BEAUVOIR, 2005, p. 31, grifo nosso). Contudo, para Sartre, o nada que o Para-si traz em seu bojo não pode ser tomado como mera qualidade sobreposta ao Para-si. Com efeito, o nada é ininterruptamente "nadificado" através do modo próprio de o Para-si engendrar sua existência. O caráter intencional da consciência (Para-si) já promove a cada instante essa "nadificação" (néantisation). Em termos alegóricos, a nadificação perpétua do Para-si pode ser comparada à nossa sombra projetada no chão pela luz do sol. Ao andarmos, "carregamos" conosco nossa sombra projetada no chão, embora nos saibamos como "não sendo" esta silhueta que me acompanha e a mim se assemelha.

Para Sartre, "o nada não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme" (SARTRE, 1997, p. 64). Dito de outra forma, o nada (não-ser) que brota no seio do Para-si quando da sua relação com o Em-si que lhe circunda não é fruto de simples

juízos formais negativos<sup>57</sup> tais quais: “A não é B”, “Y não é Z”. Longe disso, o não-ser (o nada) vem ao ser através de minhas relações concretas com o Em-si bruto que me ladeia. Em sendo assim, o filósofo francês confere um estatuto ontológico ao não-ser, isto é, o nada é nadificado sobre um fundo de ser. E, diante disso, podemos concluir com Sartre que o Para-si é o ser pelo qual o nada vem ao mundo.

A negação que o Para-si engendra consigo vem aqui, por sua vez, mostrar o posicionamento filosófico de Sartre em torno da questão do conhecimento. O conhecimento, para o filósofo francês, é tomado em termos de "*presença a...*"<sup>58</sup>, isto é, as coisas se apresentam à consciência e dela diferem. Nesse sentido, "conhecer implica, antes do mais, o dar-se conta de que o objeto não é a consciência e que a consciência não é o objeto... Para Sartre, em resumo, o conhecimento parece constituir-se essencialmente como atividade negadora" (MORAIVA, 1985, p. 49-50). A imbricação entre a atividade negadora do Para-si e a questão do conhecimento certamente serviria de mote para uma vasta discussão no terreno da epistemologia. No entanto, iremos passar ao largo desta questão para não sairmos do foco principal da presente pesquisa. Por hora, parece-nos suficiente aqui apenas mencionar a perspectiva sartreana concernente à questão do conhecimento (*conhecer é estar presente a algo que de mim difere*). Não obstante, é notável aqui a radicalização que Sartre promove na dicotomia *sujeito-objeto*.

Outra experiência na qual o Para-si se depara com o nada seria a *interrogação*. Na atitude interrogativa, segundo Sartre, há dois tipos de não-seres implícitos, a saber, o não ser de saber (do interrogador) e a possibilidade da resposta negativa (no ser interrogado):

(...) com relação a isso, aquele que interroga, pelo fato mesmo de interrogar, fica em estado de não-determinação: não sabe se a resposta será afirmativa ou negativa. Assim, a interrogação é uma ponte lançada entre dois não-seres: o não-ser do saber, no homem, e a possibilidade de não-ser, no ser transcendente... Além disso, destruir a realidade da negação é o mesmo que fazer desvanecer a realidade da resposta. Esta, com efeito, é dada pelo próprio ser; logo, é ele que me revela a negação. Para o investigador existe, portanto, a possibilidade permanente e objetiva de uma resposta negativa (SARTRE, 1997, p. 45)<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> “ (...) o não-ser não vem às coisas pelo juízo de negação: ao contrário, é o juízo de negação que está condicionado e sustentado pelo não-ser” SARTRE, 1997, p. 51.

<sup>58</sup> “(...) Admitimos com o idealismo que o ser do Para-si é conhecimento do ser, mas acrescentando que há um ser deste conhecimento. A identidade entre o ser do Para-si e o conhecimento não decorre do fato de que o conhecimento seja a medida do ser, mas de que o Para-si faz-se anunciar o que é pelo Em-si, ou seja, do fato de que é, em seu ser, relação com o ser. *O conhecimento nada mais é que a presença do ser ao Para-si*, e o Para-si nada mais que o nada que realiza esta presença” Idem, p. 283-284, grifo nosso.

<sup>59</sup> “(...) Ainda quando a resposta é afirmativa (quando digo que uma coisa é deste ou daquele modo, afirmo implicitamente que ela é só isso e nada mais), ainda assim encontramos a possibilidade do não-ser emergindo da afirmação feita” NUNES, B. *Filosofia Contemporânea*. Ed. Universitária: Belém, 2004, p. 167.

Ademais, Sartre defende que a atitude interrogativa não deve ser considerada como que restrita ao âmbito da intersubjetividade, isto é, à relação entre homens. O Em-si, na sua crueza contingente, também pode ser interrogado pelo Para-si; e dessa interrogação, por sua vez, pode brotar o não-ser em termos concretos, jorrando do Em-si interrogado. Dito de outra forma,

(...) o que o investigador questiona no ser não é necessariamente um *homem*: tal concepção da interrogação, tornando-a um fenômeno intersubjetivo, descola-a do ser a que adere e deixa-a pairando no ar, como pura modalidade de diálogo. Deve-se entender que a interrogação dialogada, ao contrário, é uma espécie particular do gênero “interrogação” e que o ser interrogado não é em primeiro lugar um ser pensante: se meu carro sofre uma pane, interrogarei o carburador, as velas, etc., se meu relógio pára, posso perguntar ao relojoeiro sobre as causas do defeito, mas ele, por sua vez, interrogará os diversos mecanismos da peça. O que espero do carburador, o que o relojoeiro espera das engrenagens do relógio, não é um juízo, mas uma revelação de ser com base na qual possa emitir um juízo. E se *espero* uma revelação do ser, significa que estou preparado ao mesmo tempo para a eventualidade de um não-ser. Se interrogo o carburador, considero possível que no carburador *não haja nada*. Portanto, minha interrogação encerra por natureza certa compreensão pré-judicativa do não-ser; em si, é uma relação do ser com o não-ser, sobre o fundo da transcendência original, quer dizer, uma relação do ser com o ser (Idem, p. 48, grifos do autor). Portanto, é do próprio ser concreto que o nada vem à tona. E o Para-si (consciência), como já vimos, é o ser pelo qual o nada vem ao mundo. A consciência seria essa fenda no ser pela qual o nada (não-ser) jorra incessantemente. É oportuno lembrar aqui que Sartre acentua que o nada não está para a consciência como uma espécie de “qualidade”, pois isso poderia denotar que a consciência é uma coisa, aos moldes do Em-si. O *nada* é incessantemente *nadificado* através do modo próprio como a consciência se nos dá, isto é, através da própria *espontaneidade* da consciência.

A espontaneidade da consciência “explica-se como um modo de recusar-se perpetuamente a si própria, como fuga constante de si, e essa fuga constitui a razão mesma de ser da espontaneidade. Não há um instante no qual se possa afirmar que o para-si é; o para-si, através de sua espontaneidade, não pode adquirir a estabilidade do ser, justamente porque ele nunca é” (BORNHEIM, 2005, p. 70). Dito de outra forma, a “espontaneidade” com a qual a consciência engendra seu modo de ser pode ser traduzida pelo seu caráter intencional, isto é, pelo seu modo de ser que desliza em si mesmo e nunca pode coagular-se num Em-si maciço e pleno. A consciência se nos dá na forma de um jorro incessante o qual nunca pode ser estagnado; ela seria uma

“descompressão de ser”<sup>60</sup>. Daí o sentido de “fuga de si” que Bornheim precisamente confere ao modo de ser do Para-si (consciência).

Ainda no que se refere à questão do nada (não-ser), Sartre lança mão de mais uma vivência onde o nada pode ser apreendido, a saber, sua descrição da *destruição* e da *fragilidade*. Na experiência da destruição, segundo o filósofo, pode-se ouvir o “eco” do não-ser brotando dos escombros. Mais uma vez aqui, é sobre um fundo de ser que o nada se nos dá. No exemplo a seguir, a propósito, pode-se perceber a influência das circunstâncias históricas sob as quais *O Ser e o Nada* foi escrito: a Segunda Guerra Mundial. Publicado em 1943, o referido ensaio já vinha sendo rascunhado desde 1939, quando Sartre foi convocado para servir ao exército francês como soldado meteorologista<sup>61</sup>. Contexto histórico à parte, eis mais um exemplo do autor para identificar o eclodir do nada no seio do ser:

(...) O soldado de artilharia a quem se determina uma meta aponta seu canhão nessa direção, *com exclusão* de todas as outras. Mas ainda assim, isso nada seria se o ser não tivesse sido descoberto como *frágil*. Que é a fragilidade senão certa probabilidade de não-ser para um ser em circunstâncias determinadas? Um ser é frágil se traz em seu ser uma possibilidade definida de não-ser (...) É assim o homem que torna as cidades destrutíveis, precisamente porque as coloca como frágeis e preciosas e toma um conjunto de medidas de proteção quanto a elas. Portanto, é necessário reconhecer que a destruição é essencialmente humana e é o homem que destrói suas cidades por meio dos sismos ou diretamente, destrói suas embarcações por meio dos ciclones ou diretamente. Ao mesmo tempo, porém, a destruição implica uma compreensão pré-judicativa do nada enquanto tal e uma conduta diante do nada. Além do que, a destruição, embora chegando ao ser pelo homem, é um fato *objetivo* e não um pensamento (SARTRE, 1997, p. 49, grifos do autor). No exemplo aqui citado (a *destruição* e a *fragilidade*) Sartre usa a mesma argumentação utilizada na questão da interrogação. A destruição só vem à tona porque há uma pré-compreensão da possibilidade de um determinado ser vir a *não-ser mais*. A fragilidade que vem à tona no ser, exteriorizada no ato da destruição, não poderia ter tal significado se não compreendêssemos que há um apelo do nada (não-ser) no coração do próprio ser. O sentido da destruição de um alvo não está simplesmente no ato mecânico da própria destruição (nas ruínas de uma construção). Segundo o pensador francês, é porque o homem tem uma pré-compreensão da “fragilidade” de uma determinada edificação que se pode falar em destruição. Essa fragilidade que

<sup>60</sup> “(...) O Em-si é pleno de si mesmo... A característica da consciência, ao contrário, é ser uma descompressão de ser. Impossível, de fato, defini-la como coincidência consigo mesma...” SARTRE, 1997, p. 122.

<sup>61</sup> Na obra póstuma de Sartre *Les carnets de la drôle de guerre* (Paris: Gallimard, 1983), traduzida para o português sob o título de *Diário de uma guerra estranha* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005), podemos encontrar muitos dos argumentos presentes em *O ser e o nada*. É oportuno mencionar aqui que o *Diário de uma guerra estranha* foi fruto das anotações do filósofo quando da sua participação na segunda grande guerra (de 1939 a 1940) como soldado meteorologista.

emerge dos seres brutos que nos circundam não seria fruto de um mero pensamento. Ao contrário, o nada que ecoa nos escombros de uma destruição é concreto e “objetivo”, isto é, ele se nos manifesta em carne e osso. Daí, mais uma vez, a posição defendida por Sartre a respeito do não-ser (nada), a saber, a de lhe conferir um estatuto ontológico.

Após as precedentes considerações a respeito do nada, faz-se necessária ainda a abordagem de outro aspecto da consciência, a saber, a consciência como *consciência refletida* (imediata) e *consciência reflexiva*.

### **b) Consciência refletida e consciência reflexiva**

Ao definir o Para-si (consciência) como intencionalidade, Sartre esmiúça o modo de ser próprio da consciência no sentido de se tentar apreender suas estruturas. Nessa análise, o pensador francês apresenta a consciência sob duas “faces”, isto é, a consciência se nos dá como *consciência refletida* (consciência imediata) e *consciência reflexiva*. Vale ressaltar, de antemão, que o filósofo não pretende aqui decompor a consciência em dois tipos de consciências independentes. Trata-se apenas de um modo próprio e contingente de a consciência existir.

A consciência refletida (*réfléchie*) é a consciência imediata do objeto dada pela percepção. A percepção imediata desta cadeira diante de mim é uma consciência *não-posicional*, isto é, não-reflexiva. Só a partir do momento que eu *posiciono* essa consciência imediata do objeto é que se dá a reflexão, isto é, a consciência reflexiva:

(...) Existe uma consciência implícita, não-expressa, não-temática, não-tética, não-reflexiva, que consiste na simples presença a meu existir. Chama-se “consciência-conta”, “consciência-prazer”, “consciência-amor”, “consciência-percepção”, “consciência-ação”, e assim por diante, sem ser a consciência de contar, de prazer, de amor, de percepção, de ação. Originalmente não há consciência de si, mas a consciência-de-alguma-coisa está junto com a consciência-(de)-si (LUIJPEN, 1972, p. 105). A consciência refletida (imediata) seria o modo próprio como a consciência se nos dá espontaneamente, a saber, o modo de ser que deriva de seu caráter intencional (de ser consciência de algo). Para Sartre, a consciência imediata (refletida) seria a condição mesma da própria reflexão. Dito de outra forma, há uma consciência imediata (não-reflexiva), a qual, como já foi visto, é originariamente intencional, e uma “consciência de consciência”. Ao perceber esta cadeira eu tenho consciência de ter consciência desta cadeira diante de mim junto à janela. Trocando em miúdos:



a consciência reflexiva posiciona como seu objeto a consciência refletida: no ato da reflexão (*réflexion*), emito juízos sobre a consciência refletida, envergonho-me ou orgulho-me dela, aceito-a ou a recuso, etc. A consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me (...) É da própria natureza da consciência existir “em círculo”. O que se pode exprimir assim: toda existência consciente existe como consciência de existir (...) Esta consciência (de) si não deve ser considerada uma nova consciência, mas o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa. Assim como um objeto extenso está obrigado a existir segundo as três dimensões, também uma intenção, um prazer, uma dor, não poderiam existir exceto como consciência imediata (de) si mesmos (SARTRE, 1997, p. 24-25, grifos do autor). Sartre faz uso de parênteses para se referir à consciência (*de*) si no intuito de se evitar uma fundamentação gnosiológica para a consciência. Foi visto aqui que o filósofo francês não adota a perspectiva que define o fenômeno de ser em termos de conhecimento. Nesse sentido, a relação da consciência consigo mesma (consciência (de) consciência) não é considerada aqui como uma relação cognitiva de si a si; essa relação é imediata e dá-se no seio do modo próprio e singular como a consciência se nos dá. Dito isso, “não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida: esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano” (Idem, p. 24). Ao apresentar a consciência sob as rubricas de consciência refletida (imediata) e consciência reflexiva, Sartre apenas diseca as estruturas da consciência a fim de apreender o modo original como ela se nos dá. Reiterando aqui, as consciências refletida e imediata dizem respeito a uma mesma consciência que se dá de uma só vez.

As abordagens precedentes a respeito do Para-si nos autoriza aqui a defini-lo como um tipo de ser que difere radicalmente do Em-si em termos de modo de ser. Enquanto o Em-si é plena adequação a si, de canto a canto, o Para-si, com seu caráter intencional, mantém sempre uma relação de distanciamento consigo mesmo. Em sendo assim, o Para-si engendra a sua existência sem trazer consigo aquela adequação a si que o ser Em-si traz no seu bojo. Essa fissura na densidade opaca do Em-si é a consciência.

Nas definições sartreanas de ser-Em-si e ser-Para-si pode-se notar alguns vestígios da filosofia platônica, pois “o ser em-si de Sartre tem a peculiaridade curiosa de, embora permanecendo radicalmente contingente, assumir duas propriedades tradicionais do Ser platônico: a intemporalidade e a imutabilidade” (OLSON, 1970, p. 57). A propósito, Gerd Bornheim também defende que a filosofia sartreana apresenta traços platônicos. Segundo Bornheim, o fato de o Para-si extrair o sentido de seu ser a partir de sua relação com o Em-si que o circunda por todos os lados

nos faz lembrar a teoria platônica da participação, onde a realidade *sensível* (cotidiana) se sustenta a partir de uma cópia imperfeita da realidade das *Ideias*. Assim, “em Platão, a presença da Ideia empresta densidade ontológica àquilo que participa – o outro que não a Ideia tem ser na medida em que participa da Ideia; em Sartre, a presença do Em-si instaura o ser do Para-si – o outro que não o Em-si tem ser na medida em que tende ao Em-si” (BORNHEIM, 2005, p. 186-187)<sup>62</sup>. Nesse sentido, a ontologia sartreana nos revela esse singular paradoxo: o Em-si é bruto, maciço, plena positividade, “incomunicável”. No entanto, é a partir dele que o Para-si instaura um sentido para si mesmo e para o mundo que o circunda. É como se o Para-si “tendesse” constantemente para o Em-si no sentido de nele se ancorar. Uma vez que a consciência intencional é desprovida de conteúdos, só lhe resta “sustentar” o seu ser no modo mesmo de sua relação nadificadora com o Em-si. Por só poder existir como consciência de algo e por não ser o fundamento de si mesmo, o Para-si tende a cair constantemente para o ser Em-si. Ademais, como se verá mais adiante, Sartre defenderá que o projeto ideal do Para-si é possuir o status ontológico de ser Em-si.

Limitar-nos-emos por enquanto nas descrições dos aspectos do modo de ser do Para-si. Ao tratarmos da questão da liberdade, exploraremos mais detalhadamente as peculiaridades desse tipo de ser. Após a apresentação dos dois tipos de seres (Em-si e Para-si) hauridos da análise existencial sartreana, abordaremos a seguir uma relação bastante particular, a saber, a relação da consciência (Para-si) com outra consciência.

---

<sup>62</sup> “(...) Sartre não apenas mostra que ser-para-si é ser relação com o em-si como, também, que o para-si, por sua estrutura de ser, só pode ter sua origem no em-si. O para-si, não encontrando em seu ser seu próprio fundamento, busca fundamentar-se no em-si” DA SILVA, L. D. *A Filosofia de Sartre: entre a liberdade e a história*. São Carlos: Claraluz, 2010, p. 35.

## CAPÍTULO II

### 2. O OUTRO

No capítulo anterior apresentamos os conceitos sartreanos de ser Em-si e ser Para-si, bem como os modos próprios de existência de cada um deles. Ao falarmos do Para-si enfocamos apenas a sua relação com o Em-si. No presente capítulo iremos analisar a relação ímpar que se dá no encontro do Para-si com o Outro. Nessa relação particular Sartre enfatiza que se dão duas experiências bastante notáveis as quais abordaremos aqui: o *ser-para-si-para-outro* e o *conflito*. Ainda no que tange à questão do Outro, este capítulo encerrar-se-á com a abordagem daquilo que Sartre chama de *as relações concretas com o outro*.

#### 2.1. O SER-PARA-SI-PARA-OUTRO

O Para-si, como já foi dito aqui, tem por traço característico a intencionalidade. A negação interna que a consciência engendra incessantemente a diferencia do mundo que se lhe apresenta. Do mesmo modo, ao se deparar com outra consciência (Para-si) o Para-si sabe-se, por sua vez, como não sendo aquela consciência que a ele se mostra. Contudo, essa constatação original dá-se mediante uma experiência assaz singela: o *olhar* do outro sobre mim.

Através do olhar do outro eu apreendo a mim mesmo como um existente no meio do mundo. É como se o olhar direcionado a mim me remetesse ao *cogito* cartesiano. Ao ser visto, meu ser assume uma nova dimensão, a saber, a dimensão de *ser-para-si-para-outro*. O olhar de outra consciência ratifica a minha existência, bem como a existência do outro. Aqui pode-se notar os vestígios das filosofias cartesiana e hegeliana no pensamento de Sartre. Ademais, o filósofo francês defende que,

a intuição genial de Hegel é a de fazer-me dependente do outro *em meu ser*. Eu sou - diz ele - um ser Para-si que só é Para-si por meio do outro. Portanto o outro penetra em meu âmago. Não poderia colocá-lo em dúvida sem duvidar de mim mesmo, pois “a consciência de si é real somente enquanto conhece seu eco (e seu reflexo) no outro”. E, como a própria dúvida encerra uma consciência que existe Para-si, a existência do outro condiciona minha tentativa de colocá-la em dúvida, do mesmo modo como, em Descartes, minha existência condiciona a dúvida metódica (SARTRE, 1997, p. 308, grifos do autor)<sup>63</sup>. A

<sup>63</sup> “(...) O que significa o *Outro* ser o mediador entre mim e mim mesmo? O *Para-si* seria incapaz de formular um juízo sobre si sem a mediação do outro, pois somente o *Outro* é capaz de observá-lo de fora de sua própria

perspectiva adotada por Sartre quanto ao contato entre duas consciências o faz criticar as posições assumidas pelo realismo e o idealismo. Para o pensador francês, essas correntes filosóficas consideram o outro sob um manto gnosiológico, isto é, como algo dado que pode ser conhecido ou não pelo sujeito cognoscente. Como foi visto no capítulo anterior, Sartre procura se desvencilhar do primado do conhecimento quando da sua análise existencial em torno do Em-si e Para-si.

Sob a perspectiva realista, o outro dá-se a mim como um reles objeto do qual eu posso obter algum conhecimento. Para Sartre, “a posição do realismo, ao nos entregar o corpo, não envolvido na totalidade humana, mas à parte, como uma pedra, uma árvore ou um pedaço de cera, matou o corpo de modo tão inegável como o fisiologista que, com seu escalpelo, separa um pedaço de carne da totalidade do ser vivo. Não é o *corpo do outro* que está presente à intuição realista: é *um corpo*” (Idem, p. 292, grifos do autor). A concepção realista da consciência, quando toma esta como um ser fechado em si, faz com que o Outro seja apreendido como um mero “objeto” no meio do mundo, ou melhor, como um “objeto” a partir do qual eu não reconheço de imediato a minha existência. No olhar do realista não se efetua aquela “certeza” e “ratificação” de minha existência mesma.

Por sua vez, o idealismo considera o outro sob uma perspectiva gnosiológica, isto é, o outro é medido pelo conhecimento que tenho dele; o outro é constituído na minha subjetividade e é considerado como um ser “inapreensível”. Dito de outra forma, “o *outro*, na perspectiva idealista, é concebido como *real* e, contudo, não posso conceber sua relação real comigo; eu o construo como objeto, e, contudo, ele não me é dado pela intuição; posiciono-o como *sujeito* e, contudo, é a título de objeto de meus pensamentos que o considero” (Idem, p. 298, grifos do autor). Portanto, na apreensão do outro, Sartre substitui a perspectiva gnosiológica pelo método fenomenológico, o qual apreende o mundo na sua imediatez, a partir do próprio caráter intencional da consciência. Nesse sentido, a existência do outro é tão certa quanto a minha. Mas, “deve-se entender essa captação de mim por mim mesmo em puros termos de consciência, e não de conhecimento” (Idem, p. 314). E a experiência do olhar, como se falou aqui, reforça a certeza da minha existência bem como da existência do outro:

(...) Assim, o olhar colocou-nos no encaço de nosso ser-para-outro e nos revelou a existência indubitável deste outro para o qual somos. (...) O que o *cogito* nos revela aqui é simplesmente uma necessidade de fato: acontece – e isso é indubitável – que nosso ser em conexão com seu ser Para-si é

---

experiência e vê-lo como objeto. O *Para-si* deseja, ardentemente, a posse de si que existe no *Outro*. O *Outro* possui uma parte de mim que não tenho e desejo ter – uma compreensão objetiva de minha subjetividade...” LIMA, W.M. *Lições sobre Sartre*. Maceió: Edufal, 2009, p. 90, grifos do autor.

também Para-outro; o ser que se revela à consciência reflexiva é para-si-para-outro; o *cogito* cartesiano não faz mais que afirmar a verdade absoluta de um fato: o de minha existência; da mesma forma, o *cogito* algo ampliado que aqui usamos nos revela como um fato a existência do Outro e minha existência Para-outro. É tudo que podemos dizer (Idem, p. 361-362, grifos do autor). Segundo Sartre, “se o ser-visto se manifesta com o caráter de uma certeza absoluta, a presença perceptível do outro torna-se inclusive dispensável; o ser-visto não decorre da presença corpórea do outro. Trata-se de um olhar concreto que faz com que eu exista para todos os homens vivos, e, mesmo só, eu sou visto” (BORNHEIM, 2005, p. 88-89). Sartre enfatiza assim que não é necessária a presença mesma do outro diante de mim para que eu tenha a certeza da minha existência bem como da do outro. Em outras palavras, não é necessário o olhar pontual do outro sobre mim para que essa certeza seja engendrada.

Outro aspecto relacionado com a dimensão ser-para-si-para-outro é ilustrado por Sartre através de sua análise da *vergonha*. Para o pensador francês, a experiência da vergonha nos revela como um ser que existe originariamente *Para-outro*. A vergonha, que por sua vez também está relacionada com o olhar, remete-nos à certeza de nossa existência e da existência daquele diante do qual nos envergonhamos. Segundo Sartre “a vergonha é, por natureza, *reconhecimento*. Reconheço que *sou* como o outro me vê... Assim, a vergonha é vergonha *de si diante do outro*” (SARTRE, 1997, p. 290, grifos do autor). Através da experiência da vergonha, quando do olhar do outro sobre mim, apreendo-me imediatamente como um ser no mundo, ou melhor, apreendo meu corpo como existente no mundo *para outras* consciências. Eis aqui, mais uma vez, a importância que Sartre confere ao Outro na sua análise ontológica desenvolvida em *O Ser e o Nada*. Mediante a vergonha o Para-si (consciência) se reconhece como *ser-para-si-para-outro*. Em sendo assim,

(...) a vergonha pura não é sentimento de ser tal ou qual objeto repreensível, mas, em geral, de ser *um* objeto, ou seja, de reconhecer-me neste ser degradado, dependente e determinado que sou para o outro. A vergonha é sentimento de *pecado original*, não pelo fato de que eu tenha cometido esta ou aquela falta, mas simplesmente pelo fato de ter “caído” no mundo, em meio às coisas, e necessitar da mediação do outro para ser o que sou. O recato e, em particular, o medo de ser surpreendido em estado de nudez são apenas uma especificação simbólica da vergonha original: o corpo simboliza aqui nossa objetividade sem defesa. Vestir-se é dissimular sua objetividade, reclamar o direito de ver sem ser visto, ou seja, de ser puro sujeito. Por isso, o símbolo bíblico da queda, depois do pecado original, é o fato de que Adão e Eva “conhecem sua nudez” (Idem, p. 369, grifos do autor). Pode-se notar na passagem aqui citada que o filósofo francês confere ao olhar do outro sobre nós um sentido “negativo”. Apesar de termos reconhecida a nossa existência através do olhar do Outro (o Outro é aquele mediante o qual eu tenho a certeza de minha existência), o saldo final dessa empreitada apresenta-nos em déficit com aquele que nos olha. É quando o pensador francês irá apresentar a peculiaridade que se dá na

relação entre consciências, relação esta que irá se desenrolar sob o signo do *conflito*. É o que se verá.

## 2.2. O CONFLITO

No subitem anterior foi apresentada a dimensão que o Para-si assume quando da sua relação com outro Para-si (consciência), a saber, a dimensão singular de *ser-para-si-para-outro*. O Outro, através de seu olhar, devolveu o Para-si a si mesmo como um ser que tem como certeza a sua existência bem como a existência daquele que o espreita. Seguindo a perspectiva hegeliana, Sartre defende que é através do Outro que o Para-si se reconhece como existente. Por seu turno, ao longo de sua análise da relação do Para-si com o outro, Sartre destaca uma vivência bastante original que se dá na intersubjetividade: o *conflito*<sup>64</sup>.

Ao me relacionar com a consciência do outro, eu assumo atitudes que tendem a "objetivar" ou coisificar essa consciência que está diante de mim. Como a intencionalidade (transcendência) é a marca principal do Para-si, na relação entre consciências há a constante tentativa de uma consciência tomar a outra como um "objeto" que sirva de meios para seus fins. Essa tentativa pode ser traduzida pelo fato de minha consciência transcendente poder ser transcendida pela consciência do outro<sup>65</sup>. Mais uma vez aqui, Sartre se remete à experiência do olhar do outro para tentar corroborar a sua tese.

Foi visto que através do olhar do outro apreendemos a nossa dimensão de ser-para-si-para-outro, isto é, nos descobrimos como existentes em um mundo no qual nos "transformamos" em exterioridade diante do olhar que nos esquadrinha. Ao ser visto, passo a existir Para-outro. Há aqui, na experiência do olhar, uma espécie de "enclausuramento" de minha consciência por parte daquele que me vê.

---

<sup>64</sup> “(...) Entre as principais fontes das teses de Sartre, figuram-se a análise hegeliana da consciência infeliz e a concepção hegeliana de vida finita como marcada de contradições e conflitos inevitáveis. Mas, enquanto Hegel considerava a consciência infeliz mero estágio do progresso do espírito humano e os conflitos da vida meros fenômenos superficiais que, em última análise, o Espírito Absoluto medeia, Sartre não concede a superação da consciência infeliz, e rejeita totalmente a noção de um Espírito Absoluto” OLSON, R. G. *Introdução ao Existencialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1970, p. 81.

<sup>65</sup> “(...) O fato de a análise sartriana das relações com outrem... só poder ser feita em termos de conflito não significa que para ele toda relação concreta seja conflitante” COLETTE, J. *Existencialismo*. Porto Alegre: L&PM, 2009, p. 63. O engajamento político de Sartre, que será abordado mais adiante, atesta o ponto de vista aqui defendido por Jacques Colette.

O olhar do outro posiciona como "objeto" seu todas as possibilidades de ser de minha consciência. Trocando em miúdos, "o olhar de outrem tem, portanto, como efeito, transcender a minha própria transcendência, isto é, produzir a alienação do mundo que eu organizo e a *alienação de mim mesmo*. Todas as minhas possibilidades, isto é, tudo o que eu *sou*, se encontra, sob o olhar de outrem, como que solidificado e alienado, assumido pelas suas próprias possibilidades" (JOLIVET, 1975, p. 235, grifos do autor)<sup>66</sup>. Ao ser olhado pelo outro, apreendo-me subitamente como um ser que pode a qualquer momento ser tomado como um mero meio para os possíveis fins daquele que está diante de mim. Para Sartre, tudo se passa como se o olhar do Outro "roubasse" repentinamente minha transcendência. Vê-se claramente que a perspectiva sob a qual o Outro é considerado pelo pensador francês beira o tempo todo o conflito. O olhar do Outro "aliena" o modo como meu Para-si organiza os meus arredores, isto é, o "meu mundo". Já não me sinto em completa segurança diante do olhar de outro Para-si.

Para Sartre, é como se o olhar do outro me aparecesse como uma constante ameaça. Nesse caso seria minha própria consciência transcendente que estaria ameaçada pelo olhar coisificador do outro: "com o olhar do outro, a 'situação' me escapa, ou, para usar de expressão banal, mas que traduz bem nosso pensamento: *já não sou dono da situação*. Ou, mais exatamente, continuo sendo o dono, mas a situação tem uma dimensão real através da qual me escapa, através da qual inversões inesperadas fazem-na ser diferente do modo como me aparece" (Idem, p. 341, grifos do autor). É como se o mundo que vejo "perdesse" aquela originalidade com a qual eu o apreendia a partir do momento em que o Outro me vê. Sob o olhar do Outro meu mundo não é mais o mesmo. Agora eu faço parte da visão de mundo de outra consciência; minha consciência foi levada junto com as outras coisas do mundo ao passar "devastador" do olhar do Outro.

A maneira sartreana de se considerar o Outro poderia nos levar aqui a "acusar" o pensador francês de solipsista. Sua aparente "recusa" do olhar do Outro poderia nos levar a deduzir que o grande ideal desse filósofo seria engendrar sua existência neste mundo numa completa solidão, sem a presença ameaçadora do Outro. Contudo, esses juízos precipitados não poderiam ser aqui sustentados<sup>67</sup>. Trata-se aqui apenas da descrição da análise ontológica que Sartre faz da intersubjetividade. E como vimos aqui, Sartre parece dar uma grande ênfase à dimensão intencional da consciência. Sua descrição do olhar parece levar o conceito de intencionalidade ao paroxismo.

---

<sup>66</sup> "(...) O outro, como olhar, é exatamente isso: minha transcendência transcendida" SARTRE, 1997, p. 339.

<sup>67</sup> Em relação a outro tipo de crítica, podemos citar aqui W. Luijpen, que considera a análise sartreana em torno do olhar do outro como uma "fenomenologia do ódio". Segundo esse autor, Sartre esquece do "olhar do amor", por exemplo (Cf. LUIJPEN, W. *Introdução à Fenomenologia Existencial*. São Paulo: EPU, 1973).

Por outro lado, posso "reagir" ao olhar que ameaça a minha transcendência, a saber, dirigindo meu olhar para o outro que me fita. A partir daí, a consciência que há pouco me transcendia, isto é, que há pouco me tomava como um objeto para seus possíveis fins, passa a ser transcendida pela minha consciência transcendente. Dá-se, assim, um perpétuo círculo vicioso nas relações intersubjetivas onde o binômio "transcendência-transcendida" inverte-se ininterruptamente sem que haja uma perfeita superação de uma consciência pela outra. A qualquer instante uma transcendência pode ser transcendida pela outra.

Diante disso, "só os mortos podem ser perpetuamente objetos sem converter-se jamais em sujeitos - porque morrer não é perder a própria objetividade no meio do mundo: todos os mortos estão aí, no mundo à nossa volta; morrer é perder toda possibilidade de revelar-se como sujeito a um outro" (Idem, 1997, p. 378). Ao se aprofundar na sua análise do olhar do Outro sobre outra consciência, Sartre defende que a tônica que permeia as relações intersubjetivas é o *conflito*<sup>68</sup>. O conflito se dá a partir da constante possibilidade de minha consciência ser apreendida como um meio para os possíveis fins de outrem. Em sendo assim, o filósofo francês defende que "o ser-para-outro precede e fundamenta o ser-com-outro" (BORNHEIM, 2005, p. 108). Há aqui uma clara alusão à noção heideggeriana de *ser-com* (Mit-Sein). Vejamos melhor.

Heidegger defende que a estrutura essencial do Dasein é o *Mit-Sein*, isto é, o ser-com.<sup>69</sup> O Dasein estabelece suas relações com o outro no sentido do "tomar conta de". Contrapondo a sua noção de ser-para-outro com o Mit-Sein (ser-com) heideggeriano, Sartre defende que "o 'ser-com' tem significação completamente diferente: o 'com' não designa a relação recíproca de reconhecimento e luta resultante da aparição *no meio* do mundo de uma outra realidade-humana que não a minha. Expressa sobretudo uma espécie de solidariedade ontológica para a exploração desse mundo" (SARTRE, 1997, p. 317-318, grifos do autor). Ao designar o *ser-com* heideggeriano como uma espécie de "solidariedade ontológica", o filósofo francês não faz mais do que acentuar o caráter intencional da consciência, a saber, o fato necessário de toda consciência engendrar sua

<sup>68</sup> SARTRE, 1997, p. 531. Embora o filósofo francês assuma em *O Ser e o Nada* uma postura um tanto quanto "pessimista" em relação à intersubjetividade, ele irá ressaltar (também numa nota de rodapé), que "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" (Op. Cit., p. 511). No entanto, Sartre não levou adiante o projeto de se tentar escrever uma "moral da salvação". Talvez isso tenha se dado pelo fato de a investigação filosófica ter como característica principal essa perpétua busca pela solução dos problemas existenciais. Na sua *Crítica da Razão Dialética* (1960) o Outro será abordado sob outra perspectiva, numa tentativa de se conciliar existencialismo e marxismo.

<sup>69</sup> "(...) Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da pre-sença é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com* os outros" HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo parte I*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 170, grifos do autor.



existência transcendendo o mundo a sua volta. Ao admitir a possibilidade do conflito entre as consciências (tentativas de objetivação de uma consciência pela consciência do outro), Sartre reforça cada vez mais sua fidelidade ao método fenomenológico husserliano, embora o adote sob outra perspectiva.

Em outras palavras, digamos aqui que o filósofo francês parece “radicalizar” a noção husserliana de intencionalidade. Enquanto Husserl parte da intencionalidade com o intuito de se chegar à apreensão “das coisas mesmas” na consciência, Sartre se detém nesse conceito no sentido de enfatizar e sustentar sua noção de conflito. A propósito, pode soar estranho abordarmos aqui a noção de conflito, uma vez que a presente pesquisa tem por escopo apresentar o conceito sartreano de liberdade vinculando-o à responsabilidade e a uma possível práxis humana. Apesar disso, julgamos pertinente a análise sartreana do conflito na intersubjetividade uma vez que ela figura como um dos principais degraus que conduzem a argumentação do filósofo francês ao seu conceito de liberdade. Ao término da presente pesquisa, ao apresentarmos a filosofia sartreana como uma filosofia da ação, ver-se-á que Sartre tratará da questão do Outro sob um viés diferente, a saber, sob a possibilidade de uma práxis coletiva que repousaria no engendramento de liberdades individuais. É quando a intersubjetividade será abordada sob um aspecto “otimista”, uma vez que, a partir de 1945, o pensador francês admitirá a possibilidade de uma “coletividade humana” na qual seria possível a convivência com a liberdade do Outro. Certamente não se pretende aqui defender que haja uma “ligação direta” entre a noção sartreana de conflito e a sua possível filosofia da ação. Mais uma vez aqui, obedecemos apenas a uma exigência da sequência argumentativa de *O Ser e o Nada*.

Assim, para Sartre, "a imagem empírica que melhor poderia simbolizar a intuição heideggeriana não é a do conflito, mas a de uma equipe de remo. A relação originária entre o outro e minha consciência não é a do 'você' e 'eu', e sim a do 'nós'; o ser-com heideggeriano não é a posição clara e distinta de um indivíduo frente a outro indivíduo, não é o *conhecimento*<sup>70</sup>, e sim a surda existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros..." (Idem, p. 319, grifos do autor). Nesse caso, o *ser-com* heideggeriano irá de encontro ao *ser-para* sartreano, isto é, há uma divergência entre as posições filosóficas de Heidegger e Sartre no que concerne à questão do *nós*. E tudo isso parece dar-se porque, "com efeito, Sartre elucida o nós na perspectiva do olhar, isto é, obedecendo às mesmas coordenadas que explicam o ser-para-outro. Distingue, então, o 'nós-objeto' - 'eles nos olham' - e o 'nós-sujeito' - 'nós os olhamos' -; são duas formas 'radicalmente

<sup>70</sup> É oportuno se ressaltar aqui, mais uma vez, que Sartre define o conhecimento em termos de "presença a". Neste caso, o conhecimento se dá pela presença mesma das coisas à consciência (Para-si). Certamente Heidegger partirá de outra perspectiva para se referir ao tema em epígrafe.

diferentes da experiência do nós" ( BORNHEIM, 2005, p. 108, grifos do autor)<sup>71</sup>. Ainda no que tange ao *Mit- Sein* como estrutura ontológica essencial do *Dasein*, Sartre irá comparar a perspectiva heideggeriana com a noção kantiana de sujeito. Nas palavras do filósofo francês:

(...) dizer que a realidade humana<sup>72</sup> - ainda que seja *minha* realidade humana - 'é-com' por estrutura ontológica equivale a dizer que é-com por natureza, ou seja, a título essencial e universal. Mesmo que tal afirmação estivesse comprovada, não permitiria explicar qualquer *ser-com* concreto; em outras palavras, a coexistência ontológica, que aparece como estrutura de meu 'ser-no-mundo', de modo algum pode servir de fundamento a um ser-com ôntico, como, por exemplo, a coexistência que aparece em minha amizade com Pedro, ou no casal que formo com Ana. O que precisa ser demonstrado, com efeito, é que o 'ser-com-Pedro' ou o 'ser-com-Ana' é uma estrutura constitutiva de meu ser concreto. Mas isso é impossível, do ponto de vista em que Heidegger se situou (SARTRE, 1997, p. 320-321, grifos do autor). Mais uma vez aqui, a aparente divergência entre o *Mit-sein* e o *ser-para* tem origem nas perspectivas das quais Heidegger e Sartre partem para tratar da questão do Outro. Efetivamente a nossa relação no mundo com os outros dá-se na dimensão do *ser-com*. Por mais "isolados" que estejamos vivendo (no meio de uma floresta, por exemplo) não perdemos essa dimensão própria do homem de *ser-com* outro. Essa parece ser a visão de Heidegger ao falar de seu *Mit-sein*. Conforme a posição defendida aqui por Bornheim, o que diferencia o *ser-para* sartreano do *ser-com* heideggeriano é que o filósofo francês utiliza as coordenadas do *olhar* para tratar da questão do Outro, isto é, para tratar da intersubjetividade, o que leva Sartre a tratar do *nós* (o ser com os outros) em termos de *nós-objeto* e *nós-sujeito*. E como vimos aqui, Sartre considera a intersubjetividade sob uma via negativa: a do conflito. Parece residir aqui a razão de Sartre nomear o *Mit-sein* heideggeriano de "solidariedade ontológica". É como se Heidegger não adotasse a via negativa a partir da qual Sartre parece partir para tratar da questão do Outro. Ou, se preferirmos, é como se a perspectiva heideggeriana não se detivesse no aspecto "objetivador" que o olhar do Outro promove, aspecto este que é o defendido aqui por Sartre. Ademais, essa aparente divergência entre o *Mit-sein* e o *ser-para* não parece ter muita relevância no contexto desta pesquisa, bem como em nada interfere na grandeza das filosofias de Sartre e de seu mestre Heidegger.

Embora Heidegger e Sartre bebam de uma fonte filosófica comum (a filosofia de Husserl), eles irão trilhar caminhos diferentes no que diz respeito à análise existencial. Enquanto Heidegger

<sup>71</sup> A aparente divergência entre o *Mitsein* (*ser-com*) heideggeriano e o *ser-para* sartreano parece ter origem na maneira como Heidegger e Sartre tratam o *cogito* cartesiano. É como se aquele filósofo tivesse, de uma certa maneira, "negligenciado" o cogito. Nas palavras de Sartre: "Heidegger... aborda diretamente a analítica existencial, sem passar pelo *cogito*. Mas o 'Dasein', por ter sido privado desde a origem da dimensão da consciência, jamais poderá reconquistar essa dimensão" SARTRE, 1997, p. 121, grifos do autor.

<sup>72</sup> Segundo Vergílio Ferreira, Heidegger rejeita a tradução francesa de *Dasein* por "realidade humana" (*réalité humaine*). Cf. *O Existencialismo é um Humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p. 39.

abandona o conceito husserliano de consciência transcendental,<sup>73</sup> Sartre "coloca-se no próprio cerne da redução fenomenológica. Em comparação com Heidegger, Sartre representa uma volta radical a Husserl... Para Sartre, o ponto de partida do pensar filosófico não é propriamente a realidade-humana, ou seja, a existência, e sim a aquisição fundamental da fenomenologia: a intencionalidade" (GILES, 1975, p. 297). Vê-se aqui, mais uma vez, que a argumentação sartreana em direção ao seu conceito de liberdade está ancorada na filosofia de seu mestre Husserl. A propósito, como já foi dito na introdução da presente pesquisa, o conceito husserliano de consciência (intencionalidade)<sup>74</sup> parece ser o extrato mais valioso que Sartre hauriu da filosofia do mestre alemão.

Após as precedentes considerações em torno da questão do Outro, serão abordadas algumas atitudes ou condutas que o Para-si toma em relação à outra consciência. Sartre as descreverá como *relações concretas com o outro*. Vejamos.

## 2.3. RELAÇÕES CONCRETAS COM O OUTRO

Dando continuidade à análise sartreana em torno das relações do Para-si com outra consciência, serão apresentadas aqui algumas condutas "originais" que se dão na esfera da intersubjetividade. São as *relações concretas com o outro* que são expostas por Sartre em *O Ser e o Nada*. O filósofo francês divide em dois tipos as relações concretas originais que se dão no âmbito da intersubjetividade, a saber, as *condutas de assimilação* e as *condutas de apropriação*. Vejamos.

### 2.3.1. CONDUTAS DE ASSIMILAÇÃO

As chamadas condutas de assimilação são designadas por Sartre como aquelas em que uma consciência (Para-si) tenta "perder-se" na consciência do outro. Para ilustrar melhor tais tipos de condutas, analisaremos aqui com o autor as experiências concretas do *amor* e do *masoquismo*.

<sup>73</sup> "Husserl começa com o sujeito transcendental; Heidegger rejeita esse ponto de partida, e parte da reflexão sobre a irreduzível 'condição dada' da existência humana, ou o 'Dasein', como ele a chama... Passar de Husserl a Heidegger é passar do terreno do intelecto puro para uma filosofia que medita sobre a sensação de estar vivo" EAGLETON, T. *Teoria da Literatura: uma introdução*. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

<sup>74</sup> A definição husserliana de consciência como "consciência de alguma coisa" é adotada por Sartre como mote para a elaboração de seu conceito de liberdade. Uma vez que a consciência é um "vazio total", desprovida de uma "essência", só lhe resta "projetar-se" no mundo a fim de imprimir um sentido para o mesmo. Se o Para-si é intencional, ele deve engendrar sua existência num perpétuo distanciamento de si. Tal distanciamento se dá através da *escolha livre* que o Para-si faz de seu ser. Se toda consciência é consciência de algo, o Para-si reconhece-se como *não sendo* aquilo de que ele é consciente. Em última análise, o Para-si reconhece-se como *não sendo* o futuro que brota no seu horizonte. Como minha ação é intencional, só me resta transcender meu presente rumo àquilo que serei, isto é, rumo àquilo que escolherei fazer de mim. Eis-me, então, *livre*. Daí o entrelaçamento entre intencionalidade e liberdade.

### a) O amor

Para Sartre, a experiência do amor denota uma tentativa de o par amante-amado ter a transcendência de suas consciências "limitada" pelas consciências de um e de outro. Como já foi visto aqui, a consciência tem como marca principal a intencionalidade, isto é, ela existe tomando um certo distanciamento em relação ao mundo que lhe circunda. Ademais, foi visto também que o conflito se origina a partir da constante possibilidade de minha consciência tomar a consciência do outro como uma coisa; como um objeto qualquer.

Na experiência do amor, o par amante-amado tenta exatamente "neutralizar" a transcendência da consciência de seu companheiro. É como se eles tivessem como ideal fazer da consciência do amado um "absoluto", pondo todo o resto do mundo de lado, sem o apreender. Assim, "no amor, o amante quer ser 'o mundo inteiro' para o amado: significa que se coloca do lado do mundo; é ele que resume e simboliza o mundo, é um *isto* que encerra todos os outros 'istos'; é e aceita ser *objeto*. Mas, por outro lado, quer ser o objeto no qual a liberdade do outro aceite perder-se, o objeto no qual o outro aceite encontrar o seu ser e sua razão de ser" (SARTRE, 1997, p. 458-459, grifos do autor). Contudo, Sartre defende que a tentativa de se assimilar a consciência do outro, através da experiência do amor, revela-se como um malogro. O "encanto" que envolve as consciências do par amante-amado pode ser quebrado a qualquer momento. Em outras palavras, o amado pode subitamente ser tomado pelo amante como um mero "objeto" entre outros no meio do mundo. Há sempre presente a possibilidade de a consciência do amante romper os "limites ideais" que a consciência do amado pretende a todo custo estabelecer na relação amorosa. O "limite absoluto" para a transcendência da consciência do amante que o amado pretende sê-lo pode ser "rompido" a qualquer momento, pois o Para-si não pode originariamente abrir mão de seu caráter intencional. Os amantes não podem restringir a transcendência de suas consciências. Nesse sentido, o amor seria uma ilusão ou uma forma de escamotear o caráter transcendental do Para-si.

Em se tratando ainda do amor, Sartre ressalta que basta um simples olhar de um terceiro sobre o casal de amantes para que, mais uma vez, o "encanto" seja quebrado. O olhar do outro sobre os amantes os deixa desnudos, isto é, objetiva-os como seres entre outros seres. Logo, a redoma ideal sob a qual os amantes pretendiam engendrar suas existências, supondo-se livres da consciência dos outros, é quebrada pelo simples fato de eles serem vistos.

Dito de outra forma,

basta que os amantes sejam *vistos* juntos por um terceiro para que cada qual experimente a objetivação, não apenas de si, mas também do outro. Ao mesmo tempo, o outro já não é mais para mim a transcendência absoluta que me fundamenta em meu ser, mas sim transcendência-transcendida, não por mim, mas por um outro; e minha relação originária com ele, ou seja, minha relação de ser amado com respeito ao amante, coagula-se em mortipossibilidade... Esta a verdadeira razão pela qual os amantes buscam a solidão. É porque a aparição de um terceiro, seja quem for, é a destruição de seu amor... Na verdade, ainda que ninguém nos veja, existimos para *todas as consciências* e temos consciência de existir para todas: daí resulta que o amor, enquanto modo fundamental de ser-Para-outro, tem em seu ser-Para-outro a raiz de sua destruição (Idem, p. 469-470, grifos do autor). É bastante notável que a perspectiva adotada por Sartre na sua análise da intersubjetividade vem acompanhada de um certo "pessimismo". Como já se viu aqui, o filósofo considera o ser-para-outro como a estrutura original da consciência (Para-si), e essa estrutura se dá sob a perspectiva do conflito. Ademais, como o próprio autor enfatiza antes de expor sua análise das condutas de assimilação, "as descrições que se seguem devem ser encaradas, portanto, pela perspectiva do conflito. O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro" (Idem, p. 454). Nesse sentido, as relações amorosas são analisadas por Sartre sob os efeitos ameaçadores do olhar objetivante do Outro<sup>75</sup>. O par amante-amado vive numa tensão constante que tem como pólos o caráter transcendental de suas consciências. O amor seria essa tentativa frustrada de neutralização da transcendência do outro. Como o pensador francês analisa as relações concretas com o outro sob a perspectiva do conflito, podemos deduzir aqui que o amor resulte numa aventura fadada ao fracasso.

Outra atitude de assimilação que o Para-si assume nas relações intersubjetivas é apresentada por Sartre através de sua análise do masoquismo. É o que se verá.

### **b) O masoquismo**

Na atitude masoquista, o Para-si tenta "anular" sua subjetividade entregando-se completamente como uma coisa para o seu carrasco. Segundo Sartre, na conduta masoquista,

tento comprometer-me inteiramente em meu ser-objeto; recuso-me a ser mais do que objeto; descanso no outro. Tal atitude seria bastante similar à do amor se, em vez de procurar existir para o

<sup>75</sup> "(...) O amor leva, também, os amantes à insegurança porque o outro sempre pode deixar de me amar e, assim, me transformaria em um objeto qualquer. Por último, o amor é um absoluto onde cada um vive da idealização de si mesmo para o outro e do outro para si. O encanto quebra-se quando o casal de amantes é observado pelo olhar de um terceiro elemento que, ao olhá-los, relativiza o pseudo absoluto dessa relação" LIMA, W.M. *Lições sobre Sartre*. Maceió: Edufal, 2009, p. 92.

outro como objeto-limite de sua transcendência, eu não me empenhasse, ao contrário, a fazer-me ser tratado como objeto entre outros, como instrumento a utilizar: com efeito, trata-se de negar *minha* transcendência, não a dele (SARTRE, 1997, p. 470-471, grifo do autor). Na atitude masoquista, segundo Sartre, o Para-si tentar se desvencilhar de sua intencionalidade. Esse desejo de tornar-se um objeto para o seu carrasco revela no fundo uma tentativa de o Par-si fugir de si mesmo. Ao assumir deliberadamente uma pretensa “cegueira” em relação ao seu carrasco, o masoquista está abrindo mão de sua subjetividade transcendental, o que denota aqui uma atitude de má-fé. Por sua vez, a conduta do masoquista também está fadada ao insucesso. Sua tentativa de ser tratado como um ser Em-si, desprovido da sua subjetividade, não pode ser levada a cabo, pois em algum instante o masoquista irá “posicionar” seu carrasco como um ser que dele difere, isto é, a subjetividade transcendental do masoquista será retomada a qualquer momento.

Apesar de o masoquista tentar se livrar de sua subjetividade, em algum momento ele tomará seu carrasco como aquele que dele se utiliza. Em sendo assim, “em vão o masoquista arrasta-se de joelhos, mostra-se em posturas ridículas, faz-se utilizar como simples instrumento inanimado; é para o *outro* que será obsceno ou simplesmente *passivo*, é para o *outro* que irá *padecer* essas posturas... Em particular, o masoquista que paga a uma mulher para que ela o açoite, trata-a como instrumento e, por isso, coloca-se em transcendência em relação a ela (Idem, p. 471-472, grifos do autor). Como se vê aqui, no final das contas o masoquista sempre tem a sua subjetividade trazida a lume, isto é, ele não poderá manter essa conduta inautêntica o tempo todo. Em sendo assim, as experiências do amor e do masoquismo trazem em si mesmas o fracasso, uma vez que ambas têm como intuito negar o caráter intencional da subjetividade, ou melhor, tentar fugir de si mesmo transformando-se em um objeto inanimado. A tentativa de se “diluir” na consciência do outro (no amor) e a tentativa de ser tratado como um ser Em-si (no masoquismo)<sup>76</sup> são formas, pode se dizer aqui, de o Para-si “enganar” a si mesmo ao assumir tais condutas. Após essas análises, iremos abordar as *condutas de apropriação*.

### 2.3.2. CONDUTAS DE APROPRIAÇÃO

Enquanto nas condutas de assimilação o Para-si tenta negar sua subjetividade e diluir-se na consciência do outro, nas condutas de apropriação tento “coisificar” a consciência do outro bem como dela me apropriar, como se fosse um objeto. Analisaremos com o filósofo francês algumas

---

<sup>76</sup> “(...) O masoquismo gera a vergonha e a culpa porque, nessa relação, aliena-se o próprio ser ao outro, nega-se a própria transcendência, posicionando-se como objeto para o outro” Idem, p. 92.

condutas humanas nas quais se dão as tentativas de objetivação do outro, a saber, a *indiferença*, o *desejo* e o *sadismo*.

### a) A indiferença

Na atitude da indiferença, tento captar o outro como se este fosse um ser desprovido de sua subjetividade, isto é, como uma coisa. Daí o fato de eu tratar os outros como se eles “não existissem”. Em outras palavras, assumo um certo tipo de “cegueira” em relação ao Outro. Assim, “pratico então uma espécie de solipsismo de fato, os outros são essas formas que passam na rua, esses objetos mágicos capazes de agir à distância e sobre os quais posso agir como se estivesse sozinho no mundo; toco de leve 'pessoas' como toco de leve paredes; evito-as como evito obstáculos... sequer imagino que possam me olhar” (SARTRE, 1997, p. 474, grifo do autor). Vê-se aqui que a indiferença pode ser tomada como um artifício que o Para-si utiliza para tentar protegê-lo da consciência do outro. A análise sartreana do olhar pôde nos mostrar que o outro, mediante seu olhar sobre mim, assume sempre um papel ameaçador à minha consciência. Daí o fato de na indiferença eu tratar os outros como se eles fossem meros Em-sis que me circundam em silêncio. Na indiferença, ao invés de eu tentar fugir de minha subjetividade, eu tento fugir da subjetividade dos outros.

Na verdade a indiferença é, também aqui, uma típica atitude de má-fé, pois tento conferir um caráter de Em-si às consciências que me circundam. Sartre enfatiza também que a atitude indiferente tende a “funcionalizar” o outro. Nesse sentido, “essas 'pessoas' são funções: o bilheteiro nada mais é que a função de coletar ingressos; o garçom nada mais é que a função de servir os fregueses. Partindo disso, será possível utilizá-las como for melhor aos meus interesses, caso conheça suas 'chaves' e essas 'palavras-chave' aptas a desencadear seus mecanismos” (idem, grifos do autor). A indiferença, como se pode deduzir aqui, é por sua vez uma atitude malograda. Apesar de eu tentar considerar o Outro como um ser Em-si, não conseguirei me desvencilhar do seu olhar concreto e transcendental. A indiferença é mais um subterfúgio que o Para-si encontra para tentar fugir de sua relação intersubjetiva original, que é a do *ser-para-outro*. Após a análise da atitude de indiferença, analisemos por sua vez a experiência do *desejo*.

## b) O desejo

No desejo, mais precisamente no desejo sexual, há outra tentativa de o Para-si “apropriar-se” da consciência do outro como se esse fosse um objeto. Nas palavras de Sartre, “minha tentativa original de apossar-me da subjetividade livre do Outro através de sua objetividade-para-mim é o *desejo sexual*” (SARTRE, 1997, p. 476, grifo do autor). Dito de outra forma, o desejo sexual é, segundo Sartre, uma tentativa de “encarnação” da consciência do outro no sentido de tentar apropriar-se dela através da “posse” de seu corpo, isto é, através do ato sexual<sup>77</sup>. Ao tentar “encarnar” a consciência do outro o Para-si, por sua vez, promove uma “encarnação”<sup>78</sup> de si mesmo. É como se minha subjetividade aparecesse ao outro em forma de “carne”, para que, a partir disso, eu pudesse “possuir” a consciência do outro também como “corpo” (carne).

Assim, “o desejo é uma tentativa de despir o corpo de seus movimentos, assim como de suas roupas, e fazê-lo existir como pura carne; é uma tentativa de *encarnação* do corpo do Outro. É nesse sentido que as carícias são apropriação do corpo do Outro” (Idem, p. 484, grifo do autor). Mais uma vez aqui, a tentativa de “encarnar” minha consciência bem como a do outro, durante o coito, é um ardil que meu Para-si utiliza para fazer com que a consciência do Outro sintam-se, por sua vez, como “carne”. Dito de outro modo, é como se eu realizasse um certo tipo de “dança do acasalamento” no intuito de o outro se reconhecer como mero corpo (carne) para, a partir de então, ser “aprisionado” por minha subjetividade. Por isso,

não é por acaso que o desejo, mesmo visando o corpo inteiro, venha a alcançá-lo através das massas de carne menos diferenciadas, mais grosseiramente inervadas, menos capazes de movimento espontâneo: seios, nádegas, coxas, ventre, que são como que a imagem da facticidade pura. É por isso, também, que a verdadeira carícia é o contato de dois corpos em suas partes mais carnis, o contato entre ventres e peitos (Idem, p. 492). A tentativa de apropriação da consciência do outro mediante o ato sexual revela-se, por seu turno, como um fracasso. Por detrás de todo o torpor e languidez que acompanham o ato sexual, residem duas consciências que se transcendem mutuamente, embora o desejo sexual pareça embotá-las de alguma maneira. Desejar “congelar” a subjetividade do outro

<sup>77</sup> “(...) Uma vez que só posso captar o Outro em sua facticidade objetiva, trata-se de fazer submergir sua liberdade nesta facticidade: é necessário que sua liberdade fique 'coagulada' na facticidade, como se diz do leite que foi 'coalhado', de modo que o Para-si do Outro venha a aflorar à superfície de seu corpo e a estender-se por todo ele, para que eu, ao tocar esse corpo, toque finalmente a livre subjetividade do Outro. Este o verdadeiro sentido da palavra *posse*. É certo que almejo *possuir* o corpo do Outro; mas almejo possuí-lo na medida que ele mesmo é um 'possuído', ou seja, na medida que a consciência do Outro tenha se identificado com seu corpo. Eis o ideal impossível do desejo: possuir a transcendência do outro enquanto pura transcendência e, ao mesmo tempo, enquanto *corpo*...” SARTRE, 1997, 489, grifos do autor.

<sup>78</sup> “(...) e o ser que deseja é a consciência *fazendo-se* corpo” Idem, p. 484, grifo do autor.



em forma de carne é ontologicamente inviável. Seria tentar existir contra a estrutura primordial da consciência que é a de existir como sendo consciência de alguma coisa.

No final das contas, após a consumação do coito, “o Outro-objeto desmorona, o Outro-olhar aparece, e minha consciência é consciência desfalecida em sua carne ante o olhar do Outro” (Idem, 1997, p. 494). Há, aqui também, uma restauração da consciência do outro. Após o gozo sexual, acompanhado de todas as suas cerimônias, emerge o corpo do outro não como um mero pedaço de carne inerte, mas como uma consciência que me transcende e me põe como um “objeto” ante seu olhar. Repentinamente, ao acender das luzes, as formas torneadas e bem delineadas aparecem agora na figura de um outro concreto que me espreita e me transcende<sup>79</sup>.

Poderíamos aqui entrar profundamente no mérito da análise sartreana em torno do desejo sexual no sentido de se tentar “verificar” criticamente até que ponto essa suposta “encarnação do outro” se dá. Mas isso seria tema para uma outra discussão particular que fugiria do fulcro central da presente pesquisa. No entanto, diga-se de passagem, parece-nos bastante notável a abordagem sartreana no que concerne à questão da sexualidade, merecendo aqui, por isso, um breve adendo.

O pensador francês admite que as filosofias da existência não se debruçaram sobre a questão da sexualidade:

as filosofias existenciais não acreditaram na necessidade de preocupar-se com a sexualidade. Heidegger, em particular, a ela não dedica a menor alusão em sua analítica existencial, de sorte que seu “Dasein” nos aparece como assexuado. E, sem dúvida, pode-se considerar, com efeito, uma contingência para a “realidade humana” especificar-se como “masculina” ou “feminina”; sem dúvida, pode-se dizer que o problema da diferenciação sexual nada tem a ver com o da *Existência (Existenz)*, posto que o homem, tal como a mulher, “existe”, nem mais nem menos (Idem, p. 477, grifos do autor). A despeito dessa ressalva, Sartre não considera que a questão sexual seja deixada de lado. Para o filósofo francês, “o problema fundamental da sexualidade pode ser assim formulado: a sexualidade será um acidente contingente vinculado à nossa natureza fisiológica ou uma estrutura necessária do ser-Para-si-Para-outro? Só pelo fato de que a questão pode ser colocada nesses termos, cabe à ontologia respondê-la” (Idem, p. 478). Logo em seguida, o filósofo indica a direção para a possível solução da questão levantada: “E só poderá fazê-lo, precisamente, caso se preocupe em determinar e fixar a significação da existência sexual para o Outro” (Ibidem). Trocando em miúdos, o filósofo francês

<sup>79</sup> “(...) Com o orgasmo o aprisionamento da consciência do outro pela carne se desfaz, assim também a apropriação de mim mesmo como *ser-Em-si* porque, no gozo, eu não apreendo o outro, mas a mim mesmo como subjetividade e o outro apreende a ele mesmo, também, como subjetividade. Portanto, a posse da consciência do outro não é atingida pelo ato sexual” LIMA, W.M. *Lições sobre Sartre*. Maceió: Edufal, 2009, p. 96, grifo do autor.

admite que “os órgãos sexuais constituem uma informação contingente e particular de nosso corpo...” (Idem, p. 476). Entrementes, Sartre não considera o desejo sexual como um mero mecanismo fisiológico, isto é, o desejo sexual não nos viria de uma maneira completamente “cega” e autômata. Apesar do *caráter contingente do corpo*<sup>80</sup>, o filósofo não admite que “o 'Para-si' seja sexual 'por acidente'” (Ibidem, grifos do autor). Ao contrário, a análise sartreana do desejo sexual segue as mesmas coordenadas da sua concepção de *ser-para-si-para-outro*, ou seja, o desejo sexual se nos dá sob a nossa compreensão de nosso *ser-para-outro*. Embora haja um entorpecimento da consciência no desejo sexual, Sartre não considera este desejo como algo que viesse de fora e fosse “colado” à nossa condição de ser Para-si.

Daí podermos agora compreender melhor as razões pelas quais Sartre inclui a análise do desejo sexual na sua obra *O Ser e o Nada*, pois, para o pensador francês, trata-se de uma questão “ontológica”. E, como vimos aqui, Sartre constrói toda sua argumentação em torno do desejo usando dos mesmos pressupostos de sua *ontologia fenomenológica*. Em se tratando do desejo, o que está em jogo é a tentativa (malograda) de meu Para-si querer possuir a subjetividade do outro mediante o “uso” do próprio corpo daquele, isto é, querer possuir ao mesmo tempo o corpo e a subjetividade do outro. Certamente não se pode pensar uma subjetividade sem corpo; nisso estamos de acordo. Apenas trata-se aqui, em suma, de uma tentativa de apropriação simbólica da consciência do outro mediante a conjunção carnal.

Após as análises das condutas precedentes, partiremos, por fim, para a abordagem sartreana do sadismo.

### c) O sadismo

Tal qual como se dá no desejo sexual, o sádico, segundo Sartre, tem por intuito apropriar-se da subjetividade da sua vítima, tratando-o agora como um instrumento, como uma coisa: “o sádico trata o outro como instrumento para fazer aparecer a carne do Outro; o sádico é o ser que apreende o Outro como instrumento cuja função é sua própria encarnação” (SARTRE, 1997, p. 499). Ao

<sup>80</sup> “(...) Em particular, a penetração do macho na fêmea permanece como uma modalidade perfeitamente contingente de nossa vida sexual, embora conforme a esta encarnação radical que o desejo almeja ser (note-se, com efeito, a passividade orgânica do sexo no coito: é o corpo inteiro que avança e recua, que *leva* o sexo à frente e retrocede; são as mãos que ajudam a introduzir o pênis; o próprio pênis aparece como instrumento que manipulamos, introduzimos, retiramos, utilizamos; igualmente, a abertura e a lubrificação da vagina não podem ser obtidas voluntariamente). Trata-se de uma contingência pura, tal como a volúpia sexual propriamente dita... Isso não passa de uma contingência orgânica: *acontece* que a encarnação se manifeste pela ereção e a ereção cesse com a ejaculação...” SARTRE, 1997, p. 493, grifos do autor.

tratar o outro como um objeto de suas fantasias, o sádico não reconhece o outro como uma transcendência análoga a sua. Trata-o como um Em-si no meio do mundo. Ademais, os castigos desferidos contra sua vítima é uma maneira de fazê-la parecer como um objeto qualquer, o qual pode ser manipulado à revelia. Há também aqui, segundo Sartre, uma tentativa de encarnação da consciência da vítima pelo seu carrasco.

O que diferencia os modos de apropriação que se dão no ato sexual e na experiência do sádico é que “o objeto do sadismo é a apropriação imediata” (Idem, p. 496), enquanto que no ato sexual há todo um conjunto de cerimônias que levam o outro a se sentir como pura carne. Certamente no sadismo há também “rituais”, cerimônias, etc., mas é a violência bruta do sádico que conferirá de imediato a objetividade de sua vítima, submetendo-a completamente aos seus caprichos.

Sartre defende, por sua vez, que a atitude sádica, bem como todas as anteriores aqui expostas, também está fadada ao malogro<sup>81</sup>. A vítima do sádico continua com sua subjetividade intacta, embora seja vista por aquele como um mero instrumento do desejo. Assim,

o sádico descobre seu erro quando a vítima *olha* para ele, ou seja, quando experimenta a alienação absoluta de seu ser na liberdade do Outro... Descobre então que não pode agir sobre a liberdade do Outro, ainda que o obrigando a humilhar-se e pedir perdão, porque é precisamente na e pela liberdade absoluta do Outro que um mundo vem a existir, um mundo em que há um sádico, instrumentos de tortura e cem pretextos para a humilhação e a renegação (Idem, p. 503, grifo do autor). Aqui também há uma restauração da subjetividade, a saber, a do carrasco que humilha sua vítima. Embora a vítima seja tratada como uma coisa desprovida de consciência, basta um simples olhar seu para o carrasco reconhecer-se de imediato como um *ser-para-outro*. A pretensa solidão na qual o carrasco há pouco vivia é subitamente rasgada pelo olhar do outro que se encontra prostrado aos seus pés. O mundo retoma de repente sua forma original e o Para-si assume seu ser-para-si-para-outro<sup>82</sup>.

As condutas de assimilação e apropriação aqui apresentadas por Sartre parecem ter como intuito reforçar a tese do autor, a saber, a que defende o ser-para-outro como estrutura ontológica

<sup>81</sup> “(...) O sádico, entretanto, nessa relação também não logrará se apropriar da liberdade do outro porque é o outro quem decide o limite suportável de sua dor, portanto é uma liberdade que escolhe” LIMA, W.M. *Lições sobre Sartre*. Maceió: Edufal, 2009, p. 97.

<sup>82</sup> “(...) Assim, sadismo e masoquismo são os dois obstáculos do desejo, quer eu transcenda a turvação rumo a uma apropriação da carne do Outro, quer dê atenção somente à minha carne, inebriado que esteja por minha própria turvação, e nada mais exija do Outro senão ser o olhar que me ajude a realizar minha carne. Devido a esta inconsistência do desejo e sua perpétua oscilação entre esses dois obstáculos é que costumamos designar a sexualidade 'normal' como 'sodomasoquista' SARTRE, 1997, p. 501, grifos do autor.

original da consciência. Portanto, as condutas aqui expostas apenas enfatizam a impossibilidade de fugirmos de nossa subjetividade intencional. Certamente as condutas aqui mencionadas não esgotam a problemática da intersubjetividade<sup>83</sup>. Contudo, Sartre defende que as nossas condutas oscilam indefinidamente entre os dois tipos de condutas aqui analisados (assimilação e apropriação).<sup>84</sup>

Após o percurso argumentativo trilhado até aqui, já temos condições de adentrar na seara principal da presente pesquisa, a saber, a abordagem do conceito sartreano de liberdade. Os conceitos sartreanos aqui apresentados nos são propedêuticos para compreendermos a liberdade sob a ótica do filósofo francês em epígrafe. É o que se verá.

---

<sup>83</sup> “(...) Evidentemente, não pretendemos afirmar que as atitudes com relação ao Outro se reduzam a essas atitudes sexuais que acabamos de descrever” Idem, p. 504.

<sup>84</sup> Idem, p. 511.

## CAPÍTULO III

### 3. A LIBERDADE

Os capítulos precedentes nos são de grande monta para podermos compreender o conceito sartreano de liberdade. Partindo de uma abordagem panorâmica do pensamento de Husserl, pudemos acompanhar, até aqui, a análise existencial sartreana. Após a análise do fenômeno de ser, Sartre nos apresentou os dois tipos de seres que compõem o real: o Em-si e o Para-si (consciência). A partir daí, foram analisadas as relações entre esses dois tipos de seres bem como entre as consciências (intersubjetividade). A intencionalidade, por seu turno, revelou-se-nos aqui como a estrutura própria da consciência. A partir de então, já possuímos elementos suficientes para adentrarmos no terreno da liberdade sartreana.

Ao abordarmos o conceito sartreano de liberdade em seu cerne, iremos mostrar que o referido conceito traz a reboque a noção de responsabilidade. Após tentarmos estabelecer aqui o entrelaçamento entre liberdade e responsabilidade, defenderemos, a título de conclusão, que a filosofia sartreana é uma filosofia da ação, o que vem ao encontro do objetivo da presente pesquisa. É o que se verá.

#### 3.1. O PARA-SI COMO LIBERDADE

O ser Para-si (consciência) é definido aqui como um tipo de ser que difere radicalmente do ser Em-si. Enquanto este é definido como um ser que é o que é<sup>85</sup>, isto é, um ser maciço, sem fissuras, pleno de si de canto a canto, o Para-si se nos apresenta como um ser que traz em seu bojo a indeterminação e a falta<sup>86</sup>. Dito de outra forma, o Para-si não pode coincidir consigo mesmo, isto é, ele engendra sua existência numa perpétua relação com o mundo circundante onde o *nada* (*não-ser*) permeia toda essa relação. Assim, ao invés de ser o que é, aos moldes do Em-si, o Para-si *deve ser*,

<sup>85</sup> “O ser se define pelo princípio de identidade: ele é o que é. A consciência, ao contrário, não é idêntica consigo mesma, toda busca de auto-identificação devolve-a imediatamente ao outro que não ela mesma: para ser deve ser consciência de algo... Ou seja, ela é necessariamente consciência de alguma coisa, mas ela nunca consegue identificar-se com esse conteúdo que a constitui. Vale dizer que a consciência é intencional, tema tirado da Fenomenologia de Husserl e radicalizado por Sartre. Sartre chama o ser de em-si e a consciência de para-si, e estas são as colunas mestras de todo o seu pensamento” BORNHEIM, G. *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 3ª Edição, 1989, p. 195.

<sup>86</sup> “(...) A consciência é... projecto (desejo, escolha, perspectiva, vontade) e está em relação com o próprio projectar o facto de a consciência ver as coisas incompletas, em falta e efémeras...” SEVERINO, E. *A Filosofia Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 260.

isto é, deve *criar* constantemente seu modo de ser. É quando Sartre define o Para-si como *liberdade*.

Nas palavras do filósofo francês, “a realidade humana é livre porque *não é o bastante*, porque está perpetuamente desprendida de si mesma, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será. (...) O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade... obriga a realidade humana a *fazer-se* em vez de *ser*” (SARTRE, 1997, p. 545, grifos do autor). Se a consciência tem como marca ontológica principal a intencionalidade<sup>87</sup> (existir como consciência de algo), ela engendra sua existência projetando-se<sup>88</sup>, ou seja, mantendo um perpétuo distanciamento em relação a si e ao mundo que se lhe apresenta. Nas palavras de Sartre, que ecoam aqui as do seu mestre Heidegger, “o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura de ser que ele não é... o homem é 'um ser das lonjuras' (Idem, p. 59, grifo do autor). Diante disso, a consciência fica impossibilitada, por princípio, de possuir o status ontológico de uma coisa (uma pedra, um pedaço de madeira, uma marionete), uma vez que Sartre define o Em-si em termos de plena positividade. Assim, o Para-si é o tipo de ser que *deve fazer-se* ao longo de sua existência. É ele quem deve conferir um sentido ao mundo que lhe circunda bem como a si mesmo. Esse “fazer-se” é o que Sartre chama de liberdade.

A liberdade é o modo próprio de o Para-si criar seu modo de ser. Em outras palavras, a liberdade é essa rachadura (*fêlure*) através da qual o Para-si engendra sua existência. Portanto, Para-si e liberdade são termos equivalentes sob a perspectiva sartreana. Mas, em que consiste a liberdade? Para delimitarmos bem esse conceito fundamental da ontologia sartreana, é pertinente aqui se mostrar sob qual perspectiva o filósofo o adotará. Nas palavras do pensador francês: “o conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha” (Idem, p. 595). Diante disso, pode-se dizer também que o Para-si *escolhe* seu modo de ser, isto é, escolhe o sentido que ele irá dar ao mundo. Assim, “escolhemos o mundo – não em sua contextura Em-si, mas em sua significação – escolhendo a nós mesmos” (Idem, p. 571). A escolha de seu modo de ser que o Para-si engendra dá-se no campo das possibilidades. Se o homem<sup>89</sup> tem de criar seu projeto existencial, isso se dá necessariamente a partir de um horizonte de

<sup>87</sup> “(...) Fenomenologicamente falando, a consciência é sempre reveladora daquilo que é, a consciência é sempre uma consciência de algo (intencionalidade). Da mesma maneira, a própria liberdade é sempre liberdade para algo. Não existe liberdade sem objeto, como também não existe a consciência sem ser consciência de mundo” GILES, T.R. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*, Vol. II. EPU: São Paulo, 1975, p. 351.

<sup>88</sup> “Exatamente como em Heidegger, também em Sartre o Para-si é um pro-jeto” BOCHENSKI, I.M. *A Filosofia Contemporânea*. Editora Herder: São Paulo, 1962, p. 168.

<sup>89</sup> Aqui, o termo “homem” é empregado no mesmo sentido de “consciência” (Para-si). Adotaremos a perspectiva da filósofa Sofia Vanni Rovighi (1908-1990) que defendia: “traduzirei sempre *para-si* como *homem* (assim como

possibilidades que a ele se abre. Esse horizonte é descortinado pelo Para-si mediante o caráter intencional próprio da consciência, isto é, a partir da negação interna que o Para-si efetua, “pois a negação interna, pela qual, ao negar que somos o mundo, fazemo-lo aparecer enquanto mundo, só pode existir se for ao mesmo tempo projeção rumo a um possível” (Ibidem). Portanto, a intencionalidade da consciência arremessa o Para-si sempre para frente, isto é, para o *futuro*. Em sendo assim, pode-se dizer também que o Para-si *temporaliza-se*<sup>90</sup> através de sua projeção diante do mundo. É através de meu projeto existencial, rumo àquilo que eu pretendo ser, que o tempo vem ao mundo. Por isso o futuro é a temporalidade própria ao Para-si<sup>91</sup>. Agora podemos compreender melhor o sentido da sentença heideggeriana aqui citada por Sartre (“o homem é um ser das lonjuras”). A escolha constante que o Para-si faz de seu ser seriam as “molas propulsoras” que promoveriam esse arremesso do Para-si rumo às suas possibilidades.

Ao defender que o homem é livre, ou seja, que ele não é um ser determinado a priori, Sartre faz ecoar a filosofia de Friedrich Nietzsche (1844-1900), filósofo alemão que marcou grande influência nas “filosofias da existência”. Segundo Bochesnki, Sartre “parece também ter sido influenciado por Nietzsche, sob vários aspectos” (BOCHENSKI, 1962, p. 166). Para Nietzsche, o homem está constantemente “criando” a si mesmo numa “superação” perpétua<sup>92</sup>. O “super-homem”<sup>93</sup>, isto é, o “além-do-homem”, é a figura que Nietzsche utiliza para dizer que o homem não é um ser com uma essência fixa e dada. A figura da “ponte” simboliza aqui a constante escolha que o homem faz de si. A partir de sua liberdade o homem está sempre em *transição*, isto é, está sempre atravessando “abismos” para criar seu modo de ser. Em se tratando ainda da possível influência de Nietzsche no pensamento sartreano, poderíamos aqui fazer alusão à questão ético-moral em Sartre. Para o pensador francês, como se verá mais adiante, não existem valores “a priori” no mundo; não está escrito em nenhum “céu inteligível” que não devemos fazer isto ou aquilo. Cabe ao homem

---

traduzi o *Dasein* heideggeriano por *homem*), uma vez que não temos experiência de outras consciências que não sejam a consciência humana” ROVIGHI, S.V. *História da Filosofia Contemporânea – Do século XIX à Neoescolástica*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 409, grifos da autora.

<sup>90</sup> “(...) O futuro é o ser determinante que o Para-si tem-de-ser para além do ser. Há um futuro porque o Para-si tem-de-ser o seu ser, em vez de simplesmente sê-lo... Assim, tudo que o para-si é para além do ser é o futuro” SARTRE, 1997, p. 180-181.

<sup>91</sup> “(...) o *para-si*, como ser de fissura, de brecha, de carência, distende-se em uma busca incessante daquilo que não é. Esse projetar-se cria a temporalidade que tem no futuro seu atrator porque lá reside sua possibilidade” LAPORTE, A.M.A; VOLPE, N.V. *Existencialismo: uma reflexão antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre*. Curitiba: Juruá, 2009, p. 52, grifos das autoras.

<sup>92</sup> “(...) O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo... O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta...” NIETZSCHE, F. *Assim Falava Zaratustra*. São Paulo: Hemus, 1979, p. 11.

<sup>93</sup> “(...) O super-homem é um futuro que nunca se pode alcançar, e, na ruína de todas as verdades e sistemas, a única verdade que subsiste é a que afirma o homem, e por isso o define, como sendo um impulso e um salto para um possível que lhe foge sempre numa fuga eterna” JOLIVET, R. *As Doutrinas Existencialistas: de Kierkegaard a Sartre*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975, p. 69 .

“criar” os valores sob os quais ele engendrará sua existência na terra. Daí a genial comparação que Sartre faz entre a moral e a arte, quando o filósofo defende que em ambas há “criação” e “invenção”.<sup>94</sup> Mais uma vez aqui, podemos perceber traços nietzschianos nas palavras do pensador parisiense, sobretudo no que concerne ao “Assim falou Zaratustra”, do pensador alemão.

Para Sartre, a liberdade se desenrola através das múltiplas possibilidades que se abrem no meu horizonte. No entanto, há um fato abrupto que solapa de um só golpe a minha liberdade, a saber, a *morte*. A morte, ou “o absurdo da morte”, seria um fato contingente que me vem do exterior e interrompe minhas possibilidades. No entanto, Sartre afirma, contra Heidegger<sup>95</sup>, que a morte não pode ser minha possibilidade mais própria. Para o pensador francês, “esta perpétua aparição do acaso no âmago de meus projetos não pode ser captada como *minha* possibilidade, mas sim, ao contrário, como nadificação de todas as minhas possibilidades, nadificação essa que *já não mais faz parte de minhas possibilidades*” (SARTRE, 1997, p. 658, grifos do autor). A posição defendida aqui por Sartre faz alusão direta a Heidegger, que considera o *Dasein* como um *ser-no-mundo-para-a-morte* quando trata da questão da autenticidade. Para o pensador alemão, só a partir da consciência de nossa finitude (a morte) é que podemos engendrar nosso projeto existencial autenticamente. Somente quando antecipamos a certeza de nossa morte é que podemos adotar uma maneira genuína de se viver<sup>96</sup>.

Sartre, por sua vez, parece não “privilegiar” (como o faz Heidegger) o fato concreto da morte. Com efeito, a morte, bem como o nascimento, são vistos pelo pensador francês como fatos contingentes<sup>97</sup>. A posição sartreana aqui defendida certamente serviria de mote para inúmeras discussões filosóficas que não vem ao caso despertá-las na presente pesquisa. Por hora, o que parece importar aqui é a maneira como Sartre considera a morte.

<sup>94</sup> “(...) O que há em comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, existe criação e invenção. Não podemos decidir *a priori* o que devemos fazer...” SARTRE, J-P. *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 18, grifo do autor.

<sup>95</sup> “A Heidegger foi reservada a missão de dar forma filosófica a esta humanização da morte: com efeito, se o *Dasein* não padece nada, precisamente porque é projeto e antecipação, então deve ser antecipação e projeto de sua própria morte enquanto possibilidade de não mais realizar presença no mundo. Assim, a morte converteu-se na possibilidade própria do *Dasein*, definindo-se o ser da realidade humana como 'Sein zum Tode'. Na medida em que o *Dasein* determina seu projeto rumo à morte, realiza a liberdade-para-morrer e constitui a si mesmo como totalidade pela livre escolha da finitude” SARTRE, 1997, p. 653, grifos do autor.

<sup>96</sup> “(...) Antecipar-se a si mesmo em seu poder-ser extremo significa, então, existir tornando possível a possibilidade que é a morte, liberando-a enquanto tal” DASTUR, F. *A Morte: ensaio sobre a finitude*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p. 85.

<sup>97</sup> “(...) Meu projeto rumo a *uma* morte é compreensível (suicídio, martírio, heroísmo), mas não o projeto rumo à *minha* morte como possibilidade indeterminada de não mais realizar presença no mundo, pois tal projeto seria destruição de todos os projetos. Assim, a morte não poderia ser minha possibilidade própria; não poderia sequer ser uma de *minhas* possibilidades” SARTRE, 1997, p. 662, grifos do autor.



Nas palavras do pensador francês:

(...) devemos concluir, contra Heidegger, que a morte, longe de ser minha possibilidade própria, é *um fato contingente* que, enquanto tal, escapa-me por princípio e pertence originariamente à minha facticidade. Eu não poderia descobrir minha morte, nem esperá-la, nem tomar uma atitude com relação a ela, visto ser aquilo que se revela como o irrelatável<sup>98</sup>, aquilo que desarma todas as esperas e que penetra em todas as atitudes, particularmente as que adotamos a seu respeito, para transformá-las em condutas exteriorizadas e coaguladas, cujo sentido é para sempre confiado a outros que não nós mesmos. A morte é um puro fato, como o nascimento; chega-nos de fora e nos transforma em lado de fora puro. No fundo, não se distingue em absoluto do nascimento, e é tal identidade entre nascimento e morte que denominamos facticidade (Idem, p. 668, grifo do autor). Mais uma vez aqui, podemos notar uma possível divergência entre as visões de Sartre e Heidegger no que diz respeito à morte. Para aquele, a morte é um fato bruto que me atropela repentinamente e põe fim aos meus projetos livres. Para este, a morte é a minha possibilidade última e certa; é o fato único que ninguém mais pode fazer por mim: devo encarar a certeza da minha morte e da minha nulidade final. Ambas as perspectivas aqui assumidas certamente se sustentam. É certo que a morte vem pôr um fim à minha liberdade; e não é menos certo que tenho certeza da minha morte. Nesse caso, ela é minha possibilidade última, pois está sempre pairando no meu horizonte. O que julgamos relevante aqui, em termos filosóficos, é que Sartre parece desdenhar da morte (relegando-a ao nível do “absurdo”) no intuito de “valorizar” e fortalecer seu conceito de liberdade. É como se a morte tirasse do homem aquilo que lhe é mais caro e próprio, a saber, *a sua liberdade*. Nesse sentido, Sartre parece admitir, ao menos implicitamente, que só a morte pode desprover o homem de sua liberdade primordial. E a ênfase de Heidegger a respeito de nossa finitude parece ter como nobre papel tirar o homem de sua banalidade cotidiana e fazê-lo refletir “autenticamente” a respeito da sua existência. Para Heidegger, a morte é tratada cotidianamente em seu sentido “impessoal” (das Man). Raramente apreendemos nossa finitude de maneira autêntica. Em última análise, é sempre a morte dos outros que temos em vista. A despeito disso, ambas as visões sobre a morte aqui assumidas também não interferem no mérito dos dois grandes pensadores.

Foi dito aqui que o Para-si não comporta aquela identidade consigo tal qual o ser Em-si o faz. Essa “falta” que o Para-si carrega em seu seio advém do fato de ele carecer de um fundamento sólido sobre o qual pudesse se apoiar. Sartre reivindica essa “falta de fundamento” ao Para-si a partir de sua concepção da realidade, a saber, a existência como *contingência*. Para o filósofo

<sup>98</sup> A posição defendida aqui por Sartre nos remete, de uma certa maneira, à filosofia de Epicuro: “... a morte não nos concerne, pois, quando somos, a morte não é, e quando a morte é, não somos mais” LAÉRCIO, D., X, 27 apud SCHOPENHAUER, A. em: *O Mundo como Vontade e Representação*. São Paulo: Martin Claret, 2008, p. 28.

francês, o homem se descobre no mundo e a partir daí começa a procurar um sentido para o mesmo. No entanto, nosso autor irá recusar aquelas “explicações do mundo” que o apresentam como algo regido por leis “eternas” e imutáveis; ligado a uma “causa primeira” ou a uma divindade qualquer. É compreensível que o filósofo adote aqui essa perspectiva, uma vez que *O Ser e o Nada* (o farol principal da presente pesquisa) é um ensaio de *ontologia* fenomenológica. Nesse sentido, Sartre constrói todo seu discurso limitando-se a analisar os *modos* como o ser se nos dá, sem enveredar para as sendas de uma metafísica que viesse “dar conta” de toda a realidade.

Apesar de o filósofo admitir que *a interrogação metafísica seja a nossa interrogação*<sup>99</sup>, aqui o pensador francês limita-se a descrever (fenomenologicamente) cada um desses seres que compõem o real (ser Em-si e ser Para-si). Em sendo assim, “a metafísica guarda, na obra de Sartre, (...) algo como um raciocínio *hipotético* que se diferencia do caráter apodítico da ontologia fenomenológica”<sup>100</sup>. O caráter “hipotético” que o filósofo de *O Ser e o Nada* parece conferir à metafísica pode ser ratificado na sua concepção de *Para-si*, a saber, aquela que apresenta esse tipo de ser como um existente que “carece” de um fundamento e que não pode coincidir consigo num repouso perfeito. Mais uma vez aqui, Sartre apela a pressupostos metafísicos para apresentar sua noção de *Para-si* (bem como a de *Em-si*). Face ao exposto, e a título de observação, soa estranho alguém tentar excluir o pensador parisiense do rol dos metafísicos!<sup>101</sup>

Sartre apreende o mundo a partir de sua facticidade bruta, a qual se dá no âmbito da contingência. É a partir da contingência do mundo que o homem irá iluminar seu caminho ao longo da existência. Segundo Brighenti, a ontologia sartreana “explica os seres como fenômenos, com relação ao 'Em-si' e 'Para-si', mas somente como fenômeno da objetividade concreta, no mundo. Diz Sartre que : '[...] compete à metafísica formar as hipóteses que irão permitir conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser’”<sup>102</sup> (BRIGHENTI, 2006, p. 70, grifos da autora). Em se tratando ainda do Para-si sartreano, tudo se passa como se ele tivesse como ideal repousar sobre si mesmo, numa adequação plena, aos moldes do Em-si, mas sem deixar de ser um Para-si. Para Sartre, esse ser “Em-si-Para-si” que o homem no fundo almeja ser (um ser que seja seu próprio fundamento) vai ao encontro daquilo que as religiões

<sup>99</sup> SARTRE, 1997, p. 45.

<sup>100</sup> PRADO JÚNIOR, B. em: *Revista DoisPontos Vol. 3, n 2*. Curitiba: Universidade Federal de São Carlos, 2006, p. 33, grifo do autor.

<sup>101</sup> “(...) Pode Sartre ter tido, como acreditamos, uma intuição metafísica... nem por isso pode ser considerado como metafísico...” MARITAIN, J. *A Filosofia Moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1964, p. 408.

<sup>102</sup> SARTRE, 1997, p. 759, apud Brighenti, Z. em: *Consciência e Psiquismo – Uma Investigação Sobre a Concepção de Sujeito em Sartre*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 2006, p. 70.

chamam de *Deus (Ens causa sui)*. No entanto, para o filósofo francês, “a ideia de Deus é contraditória” (Idem, p. 750). Em sendo assim, não podemos fugir dessa condição existencial. E Sartre arremata: “o homem é uma paixão inútil”<sup>103</sup>(Ibidem). Ao defender aqui que o Para-si carece de um fundamento, Sartre deixa transparecer os vestígios metafísicos que permeiam sua filosofia<sup>104</sup>. Segundo o filósofo Gerd Bornheim, “Sartre persiste integralmente metafísico no seu modo de compreender Deus”<sup>105</sup> ao defender que o Para-si almeja a síntese impossível de ser um Em-si-Para-si. Ainda segundo o mesmo autor, a dicotomia “ser Em-si” e “ser Para-si”, adotada por Sartre para descrever o real, traz vestígios da filosofia cartesiana, embora Sartre prescindia das noções de “substância” e “Deus” defendidas por Descartes.

Diante disso, o Para-si vê-se imerso num mundo “incriado” no qual ele deve (paradoxalmente) “criar” um sentido para esse mesmo mundo. A falta de fundamento do Para-si vem à tona a partir do momento em que ele tem de escolher o seu ser sem poder ser, no final das contas, o fundamento de si mesmo<sup>106</sup>. O homem vê-se “lançado” no mundo (pois ele não pôs a si mesmo neste mundo) e, a partir de então, deve encarar sua existência sem esteios sólidos onde possa se apoiar. Certamente há muitos caminhos disponíveis para a “salvação” (as religiões em geral e algumas filosofias “consoladoras” e justificadoras da existência, por exemplo). No entanto, a perspectiva sob a qual Sartre concebe seu conceito de liberdade não admite tal “salvação”. O homem está sozinho e sem desculpas no palco da vida. Só lhe resta “assumir” um papel, ou melhor, “escolher” um deles<sup>107</sup>.

Como já foi dito aqui, o Para-si engendra sua existência no âmago do nada (não-ser), isto é, relacionando-se com um mundo circundante que dele difere radicalmente. Em sendo assim, “o que revela o sentido do Para-si de maneira mais profunda é a questão de seu fundamento. Por um lado, o Para-si é seu próprio fundamento, mas, por outro lado, não o é. Contraditório? Não. Acontece que o Para-si é seu próprio fundamento no sentido de ser fundamento de seu nada, mas não no de ser

<sup>103</sup> “(...) Na tentativa de se realizar o homem pretende, no fundo, ser Deus. No entanto, a ideia de Deus é contraditória porque aniquiladora, por excelência, de toda liberdade humana. Não há soluções, 'critérios' para nos fundamentar...” PECORARO, R. *Nihilismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 31, grifo do autor.

<sup>104</sup> “(...) Enfim, a nova metafísica repercutiu muito fortemente na filosofia da existência. Todos os existencialistas levantam o problema tipicamente metafísico do ser...” BOCHENSKI, I.M. *A Filosofia Contemporânea*. Editora Herder: São Paulo, 1962, p. 154.

<sup>105</sup> BORNHEIM, 2005, p. 309.

<sup>106</sup> “(...) Não há dúvida, também, que a liberdade é pesada e custa a suportar. Tem qualquer coisa de opressivo ao sobrecarregar os meus ombros com o peso do meu ser e o peso do mundo” JOLIVET, R. *As Doutrinas Existencialistas: de Kierkegaard a Sartre*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975, p. 170, grifo do autor.

<sup>107</sup> Segundo Sartre, “a vida não tem sentido *a priori*, compete a cada um, ao viver, dar-lhe um sentido” MOUNIER, E. *Introdução aos Existencialismos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963, grifo do autor.

fundamento de seu ser”<sup>108</sup>. Não cabe aqui explorar a ligação que o filósofo francês estabelece entre o modo de ser do Para-si e “Deus”, pois isso nos levaria a tomar outro rumo que não o estabelecido no objetivo da presente pesquisa. O que parece importar aqui é o fato de Sartre não conceber o homem como algo “completo”, “estável”, “determinado”. A perpétua nadificação que o Para-si engendra já o impossibilita, por princípio, de “repousar” em si mesmo pacificamente, sem “fissura”, sem “brecha”. Só um homem de pedra<sup>109</sup> poderia possuir tal status ontológico. A título de complemento, eis, a seguir, um exemplo bastante curioso e explicativo que Sartre nos fornece para ilustrar o aspecto da não-coincidência do Para-si consigo mesmo:

(...) se cabe usar uma linguagem vulgar, mas que permitirá captar melhor meu pensamento, imagine-se um asno que puxa uma carreta e tenta alcançar uma cenoura presa à extremidade de um varal colocado à frente da carroça. Todos os esforços do asno para comer a cenoura fazem avançar o veículo inteiro, incluindo a cenoura, que se mantém sempre à mesma distância do asno. Do mesmo modo, corremos atrás de um possível que nosso próprio trajeto faz aparecer, que não passa de nosso trajeto e, por isso mesmo, define-se como fora de alcance. Corremos rumo a nós mesmos, e somos, por tal razão, o ser que jamais pode se alcançar (Idem, p. 267)<sup>110</sup>. Neste *exemplo do asno e da cenoura*, o pensador francês procura mostrar que o Para-si nunca pode coincidir consigo mesmo, isto é, nunca podemos nos encontrar completamente uma vez que estamos sempre nos lançando para nossas possibilidades futuras. Daí o pressuposto sartreano que afirma que o Para-si não pode possuir uma “natureza” imutável a priori, pois estamos sempre por nos fazer. Poderíamos ainda extrair outro significado do exemplo que acabamos de citar. Talvez a “cenoura” possa simbolizar a incessante busca que o homem empreende, sobretudo no nível filosófico, na tentativa de chegar a uma “compreensão” de toda a realidade. Sartre parece descartar aqui a possibilidade de comermos desse “fruto do conhecimento”, enquanto Hegel parece ter outro ponto de vista sobre essa questão (vide nota de rodapé 86).

<sup>108</sup> Weltman, M. “Intencionalidade e Cisão Ontológica do Para-si e do Em-si em Sartre” em: *Ensaio sobre Filosofia Francesa Contemporânea*. Pinto-Gentil-Ferraz-Piva (Orgs.). São Paulo: Alameda, 2009, p. 200.

<sup>109</sup> “(...) Há pessoas que se sentem atraídas pela permanência da pedra. Querem ser maciças e impenetráveis...” SARTRE, J-P. “Reflexões sobre a questão judaica” em: *Reflexões sobre o Racismo*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1978, p. 11.

<sup>110</sup> Vale mencionar aqui o paralelo que a biógrafa de Sartre Annie Cohen-Solal estabelece entre a noção heideggeriana de “distanciamento” (adotada por Sartre aqui) e a noção hegeliana de “Espírito” (o desdobramento do Espírito ao longo da história no seu processo de autoconhecimento): “(...) O burro é renitente, explica Sartre, basta a gente pendurar uma cenoura diante do focinho para que saia caminhando, procurando comê-la: eis a imagem do distanciamento para Heidegger; sempre temos ‘possibilidades’, que se apresentam indefinidamente para nós. Ao passo que, para Hegel, cada vez comemos um pouquinho da cenoura” COHEN-SOLAL, A. *Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1986, p. 272-273, grifo da autora.

Ao definir aqui o Para-si em termos de escolha, Sartre nos apresenta outra dimensão ontológica que o Para-si experimenta ao engendrar sua liberdade, a saber, a experiência da angústia. É o que veremos.

### 3.2. A ANGÚSTIA

Foi visto no subitem anterior que o Para-si exerce sua liberdade através das escolhas que ele tem de fazer de si ao longo da existência. Por sua vez, Sartre enfatiza que o ato de escolher-se traz consigo uma experiência bastante singular: a *angústia*. Para Sartre, a angústia se dá pelo fato de o Para-si ter de escolher seu modo de ser sem poder ser, no entanto, o fundamento de seu próprio ser.

Dito de outra forma, tenho de assumir constantemente meu modo de ser (através da nadificação) sem possuir um esteio sólido sobre o qual eu possa repousar. A angústia reivindicada aqui por Sartre é fruto de sua leitura da filosofia de Sören Kierkegaard (1813-1855), pensador dinamarquês que defendia que a angústia está atrelada ao horizonte de possibilidades que se apresenta à minha liberdade<sup>111</sup>. A propósito, Kierkegaard é considerado pelos historiadores da filosofia como a principal influência das “filosofias da existência”, sobretudo no que tange ao existencialismo sartreano.

Mais uma vez aqui, o filósofo de *O Ser e o Nada* irá divergir do filósofo de *Ser e Tempo* no que concerne à questão da angústia. Enquanto Heidegger defende que a angústia está atrelada à consciência que o *Dasein* possui de sua finitude (a morte)<sup>112</sup>, Sartre afirma que a angústia advém das múltiplas possibilidades de escolha que se abrem no meu horizonte. Ao ter de me escolher constantemente, sou obrigado a deixar para trás inúmeras possibilidades que poderia ter abraçado. Assim, a “vertigem” da angústia se dá quando “a liberdade imerge o olhar no abismo das suas possibilidades” (KIERKEGAARD, 1968, p. 66). Ademais, tenho de escolher perpetuamente o sentido que irei conferir ao mundo através de meus projetos existenciais. Dito de outra forma, “é assim, precisamente, que 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-sis que formam o mundo, mas que é coagido a determinar o sentido do ser, nele e por toda parte fora dele” (SARTRE, 1997, p. 681). A perspectiva sartreana a respeito da angústia certamente não oferece nenhum “conforto” para o

<sup>111</sup> “(...) É no *Conceito de Angústia* (1841) que Kierkegaard mostra que a angústia está ligada essencialmente a estes possíveis” ARVON, H. *A Filosofia Alemã*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1972, p. 46.

<sup>112</sup> “(...) A angústia se eleva a partir do ser-no-mundo enquanto ser lançado para a morte” HEIDEGGER, M. *Ser e tempo II*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 142.

homem. Como foi visto aqui, o filósofo adota o seu conceito de liberdade sem apelar para pressupostos que venham “justificar” a existência como um todo. Partindo da pura contingência, Sartre desenvolve toda sua analítica existencial limitando-se a descrever os modos como a realidade se nos dá. Nesse sentido, o papel que o Para-si desempenha na existência, a saber, o de um ser que tem de escolher seu modo de ser sem ser o fundamento de seu próprio ser, é uma tarefa, no mínimo, “angustiante”<sup>113</sup>.

Segundo Sartre, a angústia também está ligada à responsabilidade do Para-si diante de suas escolhas. Como será visto mais adiante, o Para-si deve *responder* pelo seu modo de ser. A angústia da decisão sempre vem à tona quando tomamos consciência de nossa inteira liberdade. No entanto, o filósofo francês nos apresenta um tipo especial de conduta que adotamos amiudadamente para tentarmos nos desvencilhar da angústia que corrói o Para-si: a *má-fé*. É o que se verá.

### 3.3. A MÁ-FÉ

Foi visto aqui que o Para-si é considerado por Sartre em termos de liberdade. A liberdade (*autonomia de escolha*) reside no fato de o homem ter de escolher constantemente o sentido que ele dará a si mesmo e ao mundo circundante. Carecendo de um “norte” a priori que viesse a guiá-lo ao longo de sua existência, o homem deve fazer-se tendo como rumo a sua própria liberdade. Contudo, para fugir do peso da liberdade, o homem se refugia geralmente na *má-fé*. Sartre denomina de má-fé todas as condutas que o homem assume no sentido de: 1) tentar conferir ao seu ser (Para-si) um caráter de ser Em-si; 2) tentar “justificar” suas escolhas através de algum “álibi”.

No monumental *O Ser e o Nada*, Sartre descreve algumas condutas de má-fé que o homem adota no sentido de se tentar apreender a si mesmo como uma coisa, isto é, como um ser Em-si. Partindo da definição de consciência aqui adotada por Sartre (intencionalidade), o Para-si nunca pode adequar-se a si mesmo numa identidade perfeita. A *falta*, o *distanciamento*, a *transcendência*, são aspectos que a consciência (Para-si) traz em seu bojo. Não significa propriamente que o Para-si possua atributos tais quais “falta”, “distanciamento”, “transcendência”, no mesmo sentido em que se diz que o corpo humano “possui” dois pulmões. O que Sartre parece defender é que o Para-si, como liberdade, nunca pode ser tomado como algo inanimado e fixo, isto é, como uma “coisa” no meio do mundo. Daí a “falta”, o “distanciamento” e a “transcendência” lhe serem próprios.

<sup>113</sup> “(...) A angústia da liberdade é, na realidade, a angústia decorrente do fato de que o indivíduo é *obrigado* a optar” OLSON, R. G. *Introdução ao Existencialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1970, p. 70, grifo do autor.

Para ilustrar as condutas de má-fé analisadas por Sartre, citemos aqui o seu notável *exemplo do garçom*. O garçom, ao executar suas tarefas, parece fazê-lo como se estivesse sob o comando de um automatismo que lhe fosse dado por natureza:

Vejamos esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais, e se inclina com presteza algo excessiva... Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja... 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 (SARTRE, 1997, p. 106, grifo do autor). O que Sartre parece querer enfatizar através do exemplo supracitado é que, na grande maioria das vezes, nos comportamos como se fôssemos marionetes sob o comando de fios de algodão. Dito de outra forma, o exemplo do garçom sintetiza os inúmeros “papéis” que assumimos em nossas vidas quando pretendemos “sê-los” na íntegra, isto é, quando pretendemos nos identificar em carne e osso com o papel ou função que desempenhamos<sup>114</sup>.

A mensagem sartreana no exemplo em epígrafe tem o seguinte teor: “o garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é copo... Tento realizar o ser Em-si do garçom, como se não estivesse justamente em meu poder conferir a meus deveres e direitos de estado seu valor e sua urgência, nem fosse de minha escolha levantar toda manhã às cinco...” (Idem, p. 106-107). Certamente desempenhamos funções diversas no cotidiano: há o médico, o motorista de ônibus, o professor, o garçom etc. É quando acreditamos “ser” essas funções por nós desempenhadas que incorremos, segundo Sartre, na atitude de má-fé<sup>115</sup>. Com efeito, basta olharmos ao nosso redor para nos depararmos com indivíduos que parecem se “identificar” com suas funções laborais. A tão conhecida expressão: “você sabe com quem está falando?”, usada muitas vezes por pessoas que ocupam cargos de prestígio na sociedade, pode ser considerada aqui como um exemplo de má-fé (“Eu sou o delegado... !”). E o filósofo francês é pródigo em nos dar exemplos relativos à má-fé. Vejamos os comerciantes:

sua condição é toda feita de cerimônia, os clientes exigem que eles a realizem como cerimônia, existe a dança do dono da mercearia, do alfaiate, do leiloeiro, pela qual se empenham em persuadir seus clientes de que não passam de dono de mercearia, leiloeiro, alfaiate. Um vendedor que se alheia em sonhos é ofensivo para os compradores, pois já não é completamente vendedor. A cortesia exige

<sup>114</sup> “(...) A má-fé do garçom revela a teatralidade fundamental da existência humana: a tendência para desenvolver, do modo mais sério, um certo papel, no qual se pode apegar-se a um em-si, sólido e permanente” SILVA, C.G.e. *Liberdade e Consciência no Existencialismo de Jean-paul Sartre*. Londrina: Ed. da UEL, 1997, p. 41.

<sup>115</sup> “(...) To be more precise, the waiter exemplifies one kind of bad faith in the general sense. His behaviour manifests properties that he really does have, including dispositions to treat the customers well and to keep the café clean, but these are not fixed in the way that he pretends that they are” WEBBER, J. *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*. London: Routledge, 2009, p. 77.

que se circunscreva à função, assim como o soldado em posição de sentido<sup>116</sup> faz-se coisa-soldado com um olhar direto, mas que nada vê... (Idem, p.106). Aqui também o filósofo usa da mesma argumentação apresentada no exemplo do garçom. No caso particular dos comerciantes, o que há de diferente é que aqui as pessoas parecem “esperar” deles alguns tipos de comportamento que lhes seriam como que “naturais”, isto é, “específico” do comerciante: os gestos rápidos e precisos, o timbre da voz, etc.

Sartre fala ainda da “sinceridade”, ao considerar tal tipo de caráter como uma das formas mais comuns de má-fé. O *homem sincero*, segundo o filósofo francês, é alguém que julga “ser o que é”<sup>117</sup>, isto é, é alguém que toma a sinceridade como uma característica que está impregnada no seu corpo, como se fosse uma tinta, um verniz. O “campeão da sinceridade” seria alguém que age no intuito de “mostrar-se” por inteiro, como se fosse uma engrenagem com movimentos pré-determinados e imutáveis. Na sinceridade também há uma tentativa de se tomar o para-si como uma coisa, isto é, um Em-si.

Ao apresentar criticamente as condutas de má-fé, Sartre parece também querer reforçar sua noção de liberdade. Se o Para-si é projeto, logo ele não pode ter o mesmo status ontológico de uma coisa pré-determinada e acabada<sup>118</sup>. Em sendo assim, o Para-si deve constantemente fugir de si mesmo rumo ao seu futuro, sem nunca poder ser, de fato, aquelas funções que são assumidas no dia a dia. Em síntese: a conduta de má-fé, quando assumida, deixa na penumbra a liberdade do Para-si. A má-fé seria um anelo nostálgico de nos tornarmos um ser Em-si, de pedra, compacto<sup>119</sup>. Para Sartre, “fazemo-nos de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha” (Idem, p. 116, grifo do autor). Por outro lado, também agimos de má-fé quando tentamos justificar nossas escolhas e atitudes. Ao recorrermos a uma “natureza humana” ou a algum condicionamento biológico para engendarmos nossas ações, estaríamos, segundo Sartre, fugindo de nossa liberdade através da má-fé. Na seção da presente dissertação que tratará da “responsabilidade” iremos nos ater

<sup>116</sup> A “posição de sentido” que o militar executa, sob comando, exige que ele fique numa postura firme, calcanhres juntos e mãos coladas à altura das coxas. Em tal posição o militar deve permanecer imóvel com o olhar voltado para o horizonte. Eis um belo exemplo de “coisificação” do Para-si. Vale ressaltar mais uma vez que Sartre foi soldado na Segunda Guerra Mundial.

<sup>117</sup> SARTRE, 1997, p. 105.

<sup>118</sup> “ (...) Sartre means there is no predetermined human essence and there is no human nature fixed in advance of human existence. Human beings first of all exist and subsequently make themselves what they are by their own actions. When we are born we have no essence as human beings. Only the totality of choices we make in life makes us the people who we are. In this sense, we are profoundly free” STEPHEN PRIEST in: *Jean-Paul Sartre: Basic Writings*. London: Routledge, 2001, p. 26

<sup>119</sup> Sartre nos dá mais um exemplo de má-fé através das palavras do seu personagem *Daniel*, do romance *Sursis*: “(...) Ser de pedra, imóvel, insensível, sem um gesto, sem um ruído, cego e surdo, as moscas, os insetos pousando sobre o meu corpo, uma estátua severa de olhos vazios sem um projeto, sem uma preocupação; talvez conseguisse coincidir comigo mesmo” SARTRE, 1976, p. 112.



mais nesse tipo particular de conduta de má-fé. Por hora, o que importa aqui é que o Para-si não pode assumir o seu ser como se fosse um Em-si. Pois se assim o fosse, não poderíamos nem sequer falar de liberdade e transcendência.

Seguindo os passos do pensador francês ao longo de sua análise ontológica em torno da liberdade, iremos abordar outra noção que também está imbricada na liberdade humana: a situação. Vejamos então.

### 3.4. A SITUAÇÃO

No início deste capítulo foi visto que Sartre define o Para-si em termos de liberdade. O homem deve criar seu modo de ser mediante as escolhas que ele faz de si e do mundo. Ao engendrar sua liberdade, o homem o faz através daquilo que Sartre chama de *situação*. A situação é o pano de fundo sobre o qual o Para-si exerce sua liberdade. Em sendo assim, Sartre não admite que o homem tente fugir de sua liberdade alegando que a “situação” não foi favorável à sua ação. Ao contrário, é o próprio homem, através de seu projeto livre, quem irá conferir um sentido à determinada situação que lhe aparece.

Dito de outra forma, “o coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não pode constituir um argumento contra nossa liberdade, porque é *por nós*, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade. Determinado rochedo,<sup>120</sup> que demonstra profunda resistência se pretendo removê-lo, será, ao contrário, preciosa ajuda se quero escalá-lo para contemplar a paisagem” (SARTRE, 1997, p. 593, grifo do autor). Para o pensador francês, por mais que a nossa situação seja embaraçosa e desfavorável, sou sempre eu, através de minha visão de mundo e de minhas escolhas, quem irá fazer com que essa situação se sustente e adquira um sentido. A situação não seria algo que me vem do exterior e me condiciona irreversivelmente. Ao contrário, se eu não fosse livre para escolher-me, isto é, se eu não “iluminar” o sentido da minha situação, esta não poderá jamais vir à tona. Em sendo 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 têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é” (Idem, p. 602, grifo do autor). Em outras palavras, Sartre admite que a liberdade do Para-si é “paradoxal”,

---

<sup>120</sup> “(...) É porque estou aí e faço de mim o que sou que o rochedo desenvolve com relação a meu corpo um coeficiente de adversidade” SARTRE, 1997, p. 601.

uma vez que nos fazemos livres a partir da pura contingência de estarmos no mundo. Uma vez que nos descobrimos no mundo, temos de conferir um significado para o mesmo, isto é, fazemos nascer as situações através de nossas escolhas. Para Sartre, o homem não pode escapar do paradoxo da liberdade. Somente através de uma atitude de má-fé é que o Para-si pode tentar se desvencilhar do fardo de sua liberdade. A liberdade, sob a ótica sartreana, é certamente apresentada aos moldes de um “remédio amargo”. Esse conceito causa incômodos a muitos pelo fato, talvez, de ele não vir “colorido” de consolações, justificativas, determinismos e outras “fórmulas” de felicidade. Certamente o filósofo francês não tem aqui o intuito de conduzir o homem ao desespero. Trata-se apenas de uma maneira “lúcida” e coerente de abordar um dos temas capitais da filosofia: a liberdade.

Em se tratando ainda da situação, o filósofo francês nos apresenta aquilo que ele chama de “situação-limite”, a saber, a morte. Como já foi visto no presente capítulo, Sartre considera a morte como aquilo que me vem do exterior e põe um fim a todas as minhas possibilidades: “assim, a morte não é *minha* possibilidade, no sentido anteriormente definido; é situação-limite, como avesso escolhido e fugição de minha escolha... Não sou 'livre para morrer', mas sou um livre mortal” (Idem, p. 670-671, grifos do autor). Pode-se ver aqui o peso que Sartre confere à liberdade do Para-si. Somente diante desta situação- limite (a morte) é que a liberdade vem a desmoronar-se. Embora o filósofo francês considere “o absurdo da morte” como algo que foge às minhas possibilidades, ele reconhece, no entanto, o “poder” aniquilador que ela comporta, a saber, o de solapar a minha liberdade e pôr fim a todas as minhas possibilidades.

Ao abordar em *O Ser e o Nada* a questão da situação, Sartre a desdobra ainda em termos de: “meu lugar”, “meu passado”, “meus arredores”, “meu próximo” e “minha morte”. Segundo o pensador francês, cada um desses aspectos sob os quais a situação se nos dá só vem à tona mediante a nossa liberdade<sup>121</sup>. Dito de outra forma, é a partir da escolha de meu projeto existencial, isto é, a partir do sentido que eu confiro ao mundo, que poderemos falar de “lugar”, “passado<sup>122</sup>”, etc. Em se tratando ainda do aspecto de “minha morte”, já foi visto aqui que Sartre não se detém na questão da finitude humana. Embora o filósofo se refira à “morte” ao expor sua noção de *situação*, ele não

<sup>121</sup> “(...) A situação... é o sujeito iluminando as coisas pelo seu próprio transcender... É a total facticidade, a contingência absoluta do mundo, de meu nascimento, de meu lugar, de meu passado, de meus arredores, do 'fato' de meu próximo...” Idem, p. 672, grifo do autor.

<sup>122</sup> “(...) Quem decidirá se minha estada na prisão, depois de um furto, foi frutuosa ou deplorável? Eu mesmo, conforme venha a desistir de roubar ou me manter incorrigível. Quem pode decidir sobre o valor educativo de uma viagem, a sinceridade de um juramento de amor, a pureza de uma intenção passada, etc.? Eu mesmo, sempre eu, conforme os fins pelos quais ilumino esses eventos passados” Idem, p. 613.

defende que “minha morte” condicione de alguma maneira a minha liberdade. A “minha morte” só adquire um significado para aqueles que ficaram no mundo após minha expiração. Daí o fato de Sartre fazer coro a Maulraux, quando este diz que a morte nos transforma em destino<sup>123</sup>.

A abordagem sartreana da *situação*, segundo as densas linhas de *O ser e o Nada*, certamente não leva em conta o condicionamento histórico do homem no engendramento de sua liberdade. A partir de 1945 os escritos do filósofo francês irão considerar os aspectos sociais que estão imbricados em nossas escolhas livres. É quando o filósofo irá tentar promover uma aproximação entre sua filosofia (mais precisamente o existencialismo) e o marxismo. Tal empreitada terá como rebento a não menos monumental *Crítica da Razão Dialética*, que o filósofo francês nos apresentará em 1960.

Sabe-se que o marxismo tenta conceber uma interpretação do mundo em termos históricos, sobretudo analisando os aspectos sócio-econômicos que estariam atrelados à compreensão da totalidade da própria história. Diante disso, ao tentar uma conciliação entre existencialismo e marxismo, Sartre irá tratar da liberdade e da situação sob uma nova perspectiva. Dito de outra forma,

a partir da *Crítica da Razão Dialética*, a liberdade vai ser entendida como a ação pela práxis individual e coletiva que leva a uma compreensão dinâmica da vida. A verdade da liberdade é a realização histórica do sujeito, onde a história é o devir concreto do sujeito *situado* no seio da totalidade da própria história, entendida como totalidade em curso, nunca completada. A liberdade assimila-se à ação do sujeito que age *numa situação historicamente dada* e que remete à totalidade da humanidade, isto é, toda ação singular transcende o sujeito singular até os objetos coletivos (LIMA, 2009, p. 35, grifo do autor e nossos, respectivamente). A partir da *Crítica*, vê-se um Sartre que irá se debruçar sobre uma análise minuciosa dos pressupostos marxistas, o que o levará, em consequência, a voltar os olhos para a ação do homem no seio de uma coletividade situada em termos históricos e econômicos. Como já dissemos na presente pesquisa, a partir do pós-guerra o filósofo francês irá mudar radicalmente o foco de suas investigações e irá mergulhar de vez nas águas da política. É quando a situação histórica irá ter um peso relevante para a abordagem sartreana da liberdade<sup>124</sup>.

<sup>123</sup> “(...) Estar morto é ser presa dos vivos. Significa, portanto, que aquele que tenta captar o sentido de sua morte futura deve descobrir-se como futura presa dos outros. Idem, p. 666.

<sup>124</sup> “(...) Beauvoir escreveu que, quando *O ser e o nada* foi publicado, 'Sartre pensava que qualquer situação podia ser transcendida pelo esforço individual; em 1951 ele reconheceu que circunstâncias podem, às vezes, roubar nossa transcendência de nós. Nesse caso, nenhuma salvação individual é possível, somente uma batalha coletiva'” Morris, K.J. Sartre: introdução. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 38, grifos da autora.

Devemos dizer aqui que uma análise detalhada da questão da *liberdade situada em termos históricos*, tal qual Sartre o faz na sua *Crítica*, nos obrigaria a entrar nas nuances dessa densa obra. Uma vez que estabelecemos como fio condutor de nossa pesquisa o *Ensaio de Ontologia Fenomenológica* (tão denso quanto à *Crítica*), optaremos por nos manter, na medida do possível, dentro dos limites estabelecidos. Certamente não se pode falar, a rigor, em “limites” quando se trata de uma discussão filosófica. O próprio *O Ser e o Nada*, que seria aqui a “sinalização” horizontal de nosso texto, nos aparece como uma encruzilhada filosófica: partindo de Husserl, Sartre transita pela ontologia heideggeriana; faz um rápido retorno aos pensamentos de Descartes e Hegel, pegando um atalho de volta para o próprio Nietzsche. Sem falarmos de outros itinerários que não citamos aqui. Em sendo assim, entendemos que não podemos passar ao largo dessa “nova” abordagem da liberdade “situada”. Embora não venhamos a adentrar aqui nos pormenores da análise sartreana em torno da liberdade situada historicamente, enfatizaremos um aspecto dessa discussão que julgamos contribuir para a consecução dos objetivos da nossa pesquisa.

O aspecto que defenderemos brevemente aqui reflete o posicionamento de Gerd Bornheim (BORNHEIM: 2005), para quem a filosofia sartreana não sofre “mudanças” conceituais ao passar de *O Ser e o Nada* para a *Crítica*. Segundo Bornheim,

é impossível entender filosoficamente a *Crítica* sem o conhecimento prévio de *O Ser e o Nada* – e não se trata, nisso, tão-somente de respeitar a progressão, digamos, exterior da filosofia de Sartre; ambas as obras são atravessadas por um mesmo e profundo dualismo, não obstante se situarem em planos diversos. O conceito fundamental e onipresente em *O Ser e o Nada* é o de nadificação; o para-si manifesta-se como poder nadificador, pois que o nada habita sua própria raiz. Na *Crítica*, o conceito básico é o de totalização... (BORNHEIM, 2005, p. 253, grifos do autor). A partir da *Crítica*, Sartre defenderá a liberdade individual do Para-si dentro de um condicionamento histórico (ou melhor, dentro de uma *situação* histórica) onde entram em cena outras liberdades. O engendramento da liberdade singular do Para-si dar-se-á doravante dentro de uma coletividade onde o próprio indivíduo livre buscará uma “compreensão” da totalidade histórica a partir de seu próprio projeto existencial. Dito de outra forma, Sartre continuará defendendo que o Para-si engendra sua liberdade a partir da escolha que ele fizer de si, isto é, através da “nadificação” perpétua que o acompanha no exercício de sua liberdade. A *situação* histórica a partir da qual o indivíduo livre irá se projetar continua sendo o “dado”<sup>125</sup> que o Para-si deve transcender para a realização de seu projeto de vida, isto é, para o engendramento da própria história<sup>126</sup>.

<sup>125</sup> “(...) ir além do *dado* imediato (pode-se dizer superar o em-si) é, para Sartre, construir a história...” LIMA, 2009, p. 41, grifo nosso.

<sup>126</sup> “(...) Para Sartre, primeiramente é preciso que o homem tome consciência de sua liberdade total; é preciso, antes da consciência de classe ou da consciência da situação de explorado, a consciência de que *é livre*. Os limites sociais

Como vimos aqui, as noções de *Em-si* e *Para-si* são as colunas principais que sustentam o conceito sartreano de liberdade. Na *Crítica*, o filósofo francês adota uma “nova terminologia” para falar dessas mesmas noções. Segundo Bornheim, “o pressuposto fundamental da *Crítica* continua sendo o rigoroso e irreduzível dualismo de em-si e para-si; agora, a oposição recebe uma nova terminologia – por exemplo, serialidade e praxis individual –, mas tudo acontece no conflito dos termos que se opõem” (Idem, p. 254, grifo do autor)<sup>127</sup>. Em se tratando ainda da nova terminologia adotada por Sartre na *Crítica*, Bornheim defende que a “positividade” do ser-Em-si é chamada agora de “prático-inerte”. O engendramento das liberdades individuais, dentro de uma *situação* histórica, seria uma forma de o Para-si “arrancar-se ao ser”. Citando a *Crítica da Razão Dialética* (abreviada aqui por *CRD*) Bornheim defende que: “o ser continua sendo 'uma plenitude positiva' (CRD, p. 298), ele é o prático-inerte fundamentalmente passivo e que torna passivo tudo o que consegue avassalar... 'O campo prático-inerte é o campo de nossa servidão' (CRD, p. 369)” (BORNHEIM, 2005, p. 254-255). Uma vez que o Para-si confere um sentido ao mundo bruto que o circunda, o campo do “prático-inerte” seria aqui a situação histórica que nos condiciona (a exploração econômica do homem pelo homem, por exemplo)<sup>128</sup>, isto é, a situação a partir da qual exercemos nossa liberdade individual. É aqui que aparece explicitamente a nova abordagem que o pensador francês irá dar ao seu conceito de liberdade. A situação histórica, esse “dado” que herdamos e a partir do qual devemos criar nosso ser, será aqui tomada como um fator de “peso” para as nossas escolhas. Sob o farol do condicionamento histórico a questão da liberdade ganhará outros ares.

A despeito disso tudo, Bornheim enfatiza que o condicionamento citado por Sartre “não impede nosso autor de acrescentar que 'as livres atividades humanas não são por isso suprimidas, *nem mesmo alteradas* na sua translucidez de projeto em curso de realização' (CRD, p. 362)” (Idem, p. 260, grifo do autor). Mais uma vez aqui, a posição defendida por Bornheim é que Sartre usa dos mesmos princípios de *O Ser e o Nada* para tratar da questão da liberdade na sua *Crítica*. Embora

---

que o marxismo traz à luz são posteriores e apenas fazem sentido se o homem tomar consciência, previamente, de sua liberdade: está aí a liberdade, moeda de troca e razão da aproximação de Sartre do marxismo” DA SILVA, 2010, p. 123, grifo do autor.

<sup>127</sup> “(...) Pode-se supor que, perante as dificuldades que Sartre encontra com respeito ao estabelecimento da dimensão social na fase de *O Ser e o Nada* ele se rende e abre mão de garantir a liberdade; mas não é o que ocorre. É inegável que, para falar de história e de política, foi necessário rever alguns aspectos da liberdade absoluta mostrada na ontologia da negatividade. Mas Sartre persegue seu objetivo do *homem livre*, e o faz pela manutenção do ponto de partida: após admitir a primazia do marxismo, busca *fundá-lo* a partir do existencialismo, ou seja, *da liberdade*” Idem, p. 47, grifos do autor.

<sup>128</sup> “(...) Sartre afirma que 'o campo prático-inerte é, que ele é real. [...] O campo existe: para tudo dizer, é ele que nos cerca e nos condiciona'...” BORNHEIM, 2005, p. 260, grifos do autor.

vista sob outra ótica (o condicionamento histórico e a possível “compreensão” do processo histórico como “totalidade”), trata-se aqui da mesma liberdade.

Em se tratando ainda do presente posicionamento que defende que não há ruptura entre o Sartre de *O Ser e o Nada* e aquele da *Crítica da Razão Dialética*, vale citar, em abono à posição de Bornheim, o posicionamento do filósofo Luciano Donizetti da Silva que defende que,

ao analisar a relação entre homem e história e sua contradição interna, Sartre mantém um dos princípios básicos de sua ontologia fenomenológica: o conflito. Embora ali o conflito se desse entre consciências que, por coexistirem, buscavam eliminar a liberdade de sua oponente, na *Crítica* é também por ele que o movimento histórico se realiza. Sartre não se mantém prisioneiro dos impasses da fase de *O Ser e o Nada*, e ao passar à *Crítica*, não abre mão do essencial que foi constituído anteriormente... Sartre não abre mão da liberdade humana e, na mesma medida, não está alheio à necessidade de uma práxis, de interação social, de história, de sociologia e política, enfim, do plano imediato. Mesmo com as imperfeições e dificuldades que sua obra coleciona ao longo de meio século, o filósofo jamais abriu mão da liberdade humana (...) (DA SILVA, 2010, p. 51, grifos do autor). Poderíamos citar ainda a análise pormenorizada que Bornheim faz da crítica sartreana a alguns princípios do marxismo. Contudo, a título de complementação à abordagem da questão da *situação*, julgamos ser adequado nos atermos aqui somente à essa fase crucial do pensamento sartreano, a saber, à sua conversão às questões sócio-políticas de sua época que o levou a rever seu conceito de liberdade. Certamente poderíamos desencadear uma série de discussões férteis no terreno da *liberdade situada*, onde o *Outro* é considerado agora como aquele que engendra seu projeto individual “ombro a ombro” comigo, em busca de fins comuns dentro de um grupo social. Tal abordagem ficará para outra oportunidade de pesquisa<sup>129</sup>. Por hora, basta-nos enfatizar que a noção de situação certamente sofre uma virada brusca a partir da *Crítica*, o que levará o pensador francês a problematizar a liberdade humana sob outro viés.

O percurso argumentativo trilhado até aqui nos conduzirá à noção sartreana de *responsabilidade*. Uma vez que o homem é liberdade, isto é, uma vez que ele deve escolher constantemente seu modo de ser, cabe ao mesmo carregar sobre os ombros o peso da sua responsabilidade. É o que se verá.

<sup>129</sup> Bornheim apresenta também a crítica sartreana a respeito da noção marxista de *dialética*. Para o marxismo, haveria uma dialética não só no desenrolar dos próprios acontecimentos históricos (sobretudo na célebre “luta de classes”), mas também na própria “natureza”. A assunção de uma pretensa dialética nos organismos vivos que compõem o mundo natural iria desembocar, segundo Sartre, numa concepção positivista do mundo. Como se sabe, o conceito sartreano de liberdade não está vinculado a nenhum tipo de “lei necessária” ou coisa que o valha. Bornheim assinala ainda que o ponto principal da *Crítica* continua sendo a questão da “totalização”. A partir de uma coletividade de indivíduos livres, Sartre interrogará como é possível uma “compreensão total” do significado histórico. Mas isso seria tema para outra discussão do pensamento sartreano.

### 3.4.1. LIBERDADE E RESPONSABILIDADE

As análises ontológicas desenvolvidas por Sartre até aqui irão nos conduzir à sua noção de *responsabilidade*. Uma vez definido como liberdade, o Para-si deve escolher seu modo de ser. Para realizar tal empresa, Sartre argumenta que o homem deve assumir inteiramente a autoria de seu projeto existencial. Dito de outra forma, o Para-si deve ser o único responsável pelas suas escolhas no mundo.

No subitem anterior, Sartre chama de “situação” as circunstâncias sob as quais o Para-si engendra sua liberdade. Ademais, o filósofo enfatiza o caráter “paradoxal” da liberdade, ao defender que só há liberdade em situação e que só há esta mediante a liberdade. Contudo, Sartre não exime o homem da responsabilidade pelos seus atos. A situação, por exemplo, não pode ser tomada como um estorvo ou como uma escusa para a minha liberdade, uma vez que sou eu, enquanto projeto livre, quem irá iluminar o sentido de minha situação.

Nas palavras do pensador francês: “A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. Tomamos a palavra 'responsabilidade' em seu sentido corriqueiro de 'consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto” (SARTRE, 1997, p. 678, grifos do autor). A responsabilidade aparece-nos aqui como um fardo que o homem tem de carregar sobre os ombros. Uma vez que o Para-si se depara com sua liberdade original, ele deve assumir o papel de autor de todas as suas escolhas. Nessa perspectiva, o conceito sartreano de liberdade está diretamente atrelado à noção de responsabilidade. Uma vez que sou eu quem confere um sentido ao meu ser no mundo, através das múltiplas escolhas que faço de mim, só me resta, no final das contas, responder cabalmente por todos os meus atos, isto é, pelo projeto individual que eu engendrei na existência<sup>130</sup>.

Ao considerar o homem como o único responsável pelo seu modo de ser, Sartre irá reconhecer o aspecto “opressivo” da liberdade. Tal opressão se daria pelo fato de o Para-si não ser o seu próprio fundamento e, no entanto, dever responder pelo seu modo de ser escolhido:

---

<sup>130</sup> O personagem principal da peça sartreana *Os sequestrados de Altona* externa a sua “responsabilidade” no final do último ato: “(...) 'Eu, Frantz von Gerlach, aqui, neste quarto, pus o século às minhas costas e disse: 'Eu responderei por ele. Hoje e sempre” SARTRE, J-P. *Os Sequestrados de Altona*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1973, p. 178, grifo do autor.

Portanto, tudo se passa como se eu estivesse coagido a ser responsável. Sou *abandonado* no mundo, não no sentido de que permanecesse desamparado e passivo em um universo hostil, tal como a tábua que flutua sobre a água, mas, ao contrário, no sentido de que me deparo subitamente sozinho e sem 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 (Idem, p. 680, grifo do autor). O Para-si é “coagido” a ser livre mediante seu próprio modo de ser. Se o homem fosse uma engrenagem pré-determinada; se ele possuísse a priori uma “potência” a ser atualizada no mundo, enfim, se ele fosse um ser completamente “previsível”, talvez não fizesse muito sentido falar em liberdade e responsabilidade. Uma vez que o Para-si tem por estrutura originária de seu ser a transcendência (a “distância”, o “inacabamento”, a “intencionalidade”, a “não-coincidência consigo”), só lhe resta engendrar sua total liberdade e por ela responder inteiramente. Tal responsabilidade deve ser carregada pelo homem em todas as suas ações. A criação dos significados do mundo, inclusive dos valores vigentes na sociedade, está subordinada à responsabilidade humana. Eis o peso que a liberdade e a responsabilidade trazem em seu bojo. Eis o fardo que Sartre nos “convida” a levar sobre os ombros<sup>131</sup>.

Além do mais, a noção sartreana de responsabilidade tem um caráter universal. Uma vez que sou eu quem confere um sentido ao mundo e aos meus projetos, pode-se dizer que eu devo responder pelo meu mundo. Ao tratar da experiência da 2ª guerra mundial (da qual Sartre participou), o filósofo reforça sua tese de que devemos responder pelo nosso mundo: “se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é *minha* guerra, é feita à minha imagem e eu a mereço” (Idem, p. 678, grifo do autor)<sup>132</sup>. No caso particular da guerra, não nos cabe tentar se isentar de responder por ela alegando que “foram os outros que a fizeram” (os políticos, por exemplo). Só o fato de eu ter permanecido “quieto” enquanto as negociações de paz eram estabelecidas já me compromete nesta guerra (afinal, eu poderia ter protestado junto a um partido político, por exemplo)<sup>133</sup>. O que Sartre parece pretender enfatizar com a sua noção de responsabilidade é que as nossas ações (ou omissões) não podem ser engendradas sob uma fria neutralidade. Dito de outra

<sup>131</sup> “(...) Para Sartre o homem é livre, isto é, é o único responsável pelas suas ações. O homem vive absolutamente só e absolutamente abandonado, criando ele próprio os seus valores, responsável sem fiador” MARITAIN, J. *A Filosofia Moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1964, p. 420.

<sup>132</sup> No romance sartreano *Sursis* alguns personagens ilustram a posição aqui defendida pelo nosso filósofo: “(...) Gomez ...faz a guerra, mas não a vê. Assim, nós todos a fazemos. Levanto a mão, chupo o meu charuto, faço a guerra. Sarah amaldiçoa a loucura dos homens, aperta Pablo nos braços, faz a guerra. Odette faz a guerra quando embrulha sanduíches e presunto num papel...” SARTRE, 1976, p. 268.

<sup>133</sup> “(...) A guerra não é o cólera, mas um fato humano criado por vontades livres” SARTRE, J-P. *Diário de uma Guerra estranha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 21.



forma, o mundo não permanece “incólume” diante de minha ação, isto é, diante das escolhas e dos projetos que eu assumo livremente. Em suma: não podemos ficar “em cima do muro”.

Na conferência intitulada *O existencialismo é um Humanismo* (1945), Sartre expõe com mais clareza o caráter universal da responsabilidade humana. Nessa conferência o filósofo defende que as nossas escolhas envolvem toda a humanidade, uma vez que sempre criamos uma “imagem” do mundo toda vez que escolhemos agir de uma determinada maneira. Para Sartre,

(...) Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser... Assim, sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem (SARTRE, 1987, p. 6-7). Com efeito, basta fazermos uma análise de nossas escolhas para constatarmos que sempre criamos certa “imagem” do mundo quando assumimos nossas condutas. Se resolvo dirigir embriagado, por exemplo, devo já ter formado uma *imagem* do mundo na qual as pessoas podem, mediante suas vontades, beber e dirigir. O que Sartre parece defender é que não podemos engendrar nossas ações no mundo “fechando os olhos” para os outros nem tampouco nos apoiando em subterfúgios que venham me eximir de minha total responsabilidade. Tal argumentação parece ter por escopo *vincular a liberdade à responsabilidade* bem como “blindar”, ao mesmo tempo, o próprio conceito de liberdade.

Sartre nos dá outro exemplo que ratifica a sua tese da responsabilidade total do homem: “Se sou operário e se prefiro aderir a um sindicato cristão a ser comunista, se por esta adesão quero eu indicar que a resignação é no fundo a solução que convém ao homem, que o reino do homem não é na terra, não abranjo somente o meu caso: pretendo ser o representante de todos, e por conseguinte a minha decisão ligou a si a humanidade inteira” (Idem, p.7)<sup>134</sup>. Aqui, por sua vez, a escolha é feita tendo como pano de fundo a imagem que eu faço do mundo quando da minha decisão. Ao escolher aderir a um sindicato, por exemplo, não posso deixar de emitir um juízo a respeito de uma determinada classe de trabalhadores. Mais ainda, não posso deixar de emitir um juízo a respeito

---

<sup>134</sup> Eis aqui mais um exemplo ilustrativo: o personagem enfermo *Charles*, do romance *Sursis*, ao ser carregado pelas enfermeiras para embarcar no vagão do trem, devido à iminência da guerra, lança seu desabafo: “(...) 'Decidiram tudo... encarregaram-se de tudo... Votaram, escolheram seus chefes... combinavam entre si o destino do mundo, e em particular o dos pobres enfermos... E o resultado? A guerra. Bonito! Por que devo pagar pelas besteiras deles? Estava doente, ninguém me pediu minha opinião! Agora eles se lembram de que eu existo e querem me arrastar na sua merda’” SARTRE, J-P. *Sursis*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1976, p. 46.

“dos trabalhadores em geral”. Mais uma vez aqui, eu liguei a humanidade inteira à minha decisão mediante a imagem que formei do mundo ao agir.

Ao defender o caráter “universal” da escolha, ou melhor, ao considerar o homem como responsável por toda a humanidade, Sartre o faz argumentando que devemos agir como se toda a humanidade estivesse com os olhos voltados para nós<sup>135</sup>. É como se nossas ações servissem de referência para os demais homens. Como bem observou Virgílio Ferreira<sup>136</sup>, há aqui uma aproximação entre Sartre e a moral kantiana. Ademais, o conceito sartreano de liberdade, com todas as suas implicações, está entremeadado de questões éticas, as quais não abordaremos na presente pesquisa.

Se o homem é o único responsável pelas suas escolhas, Sartre não admite que haja “justificativas” para se tentar fugir de nossa liberdade. Escudar-se, por exemplo, em uma pretensa “natureza humana”, ou em algum tipo de condicionamento biológico, social, etc., não nos exime de nossa inteira responsabilidade. Nesse sentido, o filósofo francês defende o pressuposto que afirma que *a existência precede a essência*<sup>137</sup>. Isto é, “se a existência precede a essência, nada poderá jamais ser explicado por referência a uma natureza humana dada e definitiva; ou seja, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade”<sup>138</sup> (Idem, p. 9). Ao defender que a existência precede a essência, Sartre o faz no sentido de que o futuro do homem ainda está por se fazer. Não significa que o filósofo defenda os conceitos aristotélicos de “ato” e “potência”. Não há uma “essência a priori” no homem. O que Sartre chama de “essência” é tudo aquilo que o homem escolhe através de seu projeto livre, isto é, é aquilo que o homem faz de si ao longo da sua existência. Só por má-fé o homem pode camuflar sua responsabilidade e sua liberdade<sup>139</sup>.

<sup>135</sup> “(...) Tudo se passa como se a humanidade inteira estivesse de olhos fixos em cada homem e se regresse por suas ações. E cada homem deve perguntar a si próprio: sou eu, realmente, aquele que tem o direito de agir de tal forma que os meus atos sirvam de norma para toda a humanidade?” SARTRE, 1987, p. 8.

<sup>136</sup> Cf. *O Existencialismo é um Humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p. 271.

<sup>137</sup> “(...) Mas a liberdade não tem essência... dela deve-se dizer o que Heidegger disse do Dasein em geral: 'Nela, a existência precede e comanda a essência'” SARTRE, 1997, p. 541, grifo do autor. (... Or, la liberté n'a pas d'essence... c'est d'elle qu'il faudrait dire ce que Heidegger dit du Dasein en général: 'En elle l'existence précède et commande l'essence'” *L'être et le Néant*. Gallimard: 1955, p. 513, grifo do autor). Ainda nesse sentido: “(...) A 'essência' deste ente está em ter de ser. A quididade (essentia) deste ente, na medida em que se possa falar dela, há de ser concebida a partir de seu ser (existência)” HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo parte I*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 77, grifo do autor).

<sup>138</sup> “(...) 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” SARTRE, J-P. *L'existencialismo est un humanismo (Folio essais)*. Gallimard, 1996, p. 39.

<sup>139</sup> “(...) Fugir da escolha é cair na má-fé, é se perceber constituído, é se sentir vítima, é se acomodar ao 'destino', mas, felizmente ou infelizmente, o destino do homem é a liberdade. Para Sartre, expressões corriqueiras como: Deus quis assim, eu nasci para sofrer, não posso lutar contra o destino, não posso mudar esse modelo econômico, o que poderei fazer sozinho, denotam má-fé. A má-fé é uma hipocrisia para consigo mesmo porque camufla a si possibilidades e responsabilidades” LAPORTE, A.M.A.; VOLPE, N.V. *Existencialismo: uma reflexão*

Foi visto no presente capítulo que a angústia advém do fato de o Para-si ter de escolher seu modo de ser diante de múltiplas possibilidades que se lhe apresentam. Nesse sentido, pode-se dizer também que a liberdade é angustiante. A angústia decorrente da nossa liberdade reside também no fato de o homem ter de responder pelo seu projeto existencial. É o que o filósofo chama de “angústia da decisão”. Ao nos depararmos em uma situação onde temos de realizar uma escolha “drástica”, não podemos deixar de ser acometidos pela vertigem da angústia. O filósofo fala da angústia do chefe militar, que tem de tomar sozinho uma decisão na qual estão em jogo as vidas de alguns soldados. Fala também do célebre exemplo bíblico de Abraão, no qual este “decide” sacrificar o seu filho após ter recebido a ordem de Deus (SARTRE, 1987, p. 7-8). Em todo caso, em ambos os exemplos aqui referidos, é sempre o homem quem decide na sua solidão, isto é, na solidão da angústia. Também aqui, só por má-fé alguém poderia decidir sem passar pela vertigem da angústia.

Certamente a concepção sartreana de liberdade, tal qual apresentada em *O Ser e o Nada*, pode ser considerada um tanto quanto rígida e inflexível. O filósofo francês argumenta nesse ensaio que o homem é livre em quaisquer circunstâncias. Até mesmo sob tortura um determinado homem mantém-se livre<sup>140</sup>. O que parece transparecer na ontologia sartreana é uma radicalização do conceito de liberdade. É como se não houvesse um “meio-termo” para a liberdade humana. Para o pensador parisiense, “ou bem o homem é inteiramente determinado... ou bem o homem é inteiramente livre” (SARTRE, 1997, p. 547). A rigidez com a qual o pensador francês expõe o seu conceito de liberdade o faz deixar de lado outros fatores que podem certamente “interferir” em nossa liberdade. Em se tratando da “situação”, por exemplo, não parece ser coerente admitir que somos inteiramente livres em todas elas. Certamente “seria absurdo afirmar que o homem é livre mesmo que acorrentado ou explorado; seria uma falácia pensar que há liberdade numa sociedade capitalista, na qual a apropriação da mais-valia e a alienação do trabalho, gerando exploração e miséria, decidem. Mas para Sartre isso é *visível* porque, antes, ele mostrou que *ser homem é ser livre*” (DA SILVA, 2010, p. 149, grifos do autor). A situação sócio-econômica de um indivíduo certamente imporá alguns entraves ao seu projeto existencial. Não se pode considerar sob o mesmo ângulo o projeto livre de um indivíduo financeiramente abastado com o de outro que viva em situação de pobreza extrema e deplorável. Ambos, com efeito, exercerão seus projetos livremente, mas em situações distintas. Em sendo assim, o projeto de cada um deles é livre até onde a “situação” o permitir.

---

*antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre*. Curitiba: Juruá, 2009, p. 66, grifo das autoras.

<sup>140</sup> Op. Cit. p. 643.

Como já foi dito aqui, em 1960, ano em que Sartre publicou a sua *Crítica da Razão Dialética*, o filósofo irá rever seu conceito de liberdade, desta vez dando ênfase aos fatores históricos e econômicos no engendramento de cada práxis individual. É quando o filósofo irá falar de “liberdade situada”. Contudo, Sartre permanecerá fiel a seu conceito de liberdade. Embora considerando a herança histórica como fator que entra em jogo no nosso projeto livre, continuamos com a autonomia de nos fazer a partir daquilo que fizeram conosco. Diante disso, pode-se concluir que o conceito de liberdade defendido por Sartre em 1943 é concebido de uma forma “pura”<sup>141</sup> e meta-histórica, isto é, sem levar em conta outros fatores que pudessem interferir na liberdade humana.

Após as considerações precedentes, podemos aqui defender, mais uma vez, que o conceito sartreano de liberdade *traz a reboque a noção de responsabilidade*. Uma vez lançado no mundo, o homem deve criar seu projeto existencial e por ele responder cabalmente. Não há leis eternas num céu inteligível que possam guiar nossos passos aqui na terra. Cabe ao homem, na sua solidão, escolher o sentido que ele dará a si mesmo e ao mundo<sup>142</sup>. Mas, tal concepção de mundo não irá nos conduzir ao desespero? Tal filosofia não irá mergulhar o homem no niilismo, na gratuidade, na inação? Para tentarmos responder a semelhantes questionamentos, iremos mostrar, a título de conclusão, que a filosofia sartreana é uma filosofia “otimista”, isto é, é uma filosofia que convida o homem à ação. É o que se verá.

### 3.4.2. EXISTENCIALISMO: UMA FILOSOFIA DA AÇÃO

Nas seções anteriores vimos que Sartre define o Para-si como plena liberdade. Uma vez que o homem escolhe o seu projeto existencial, ele deve ser responsável pelas suas escolhas. Ao rejeitar quaisquer tipos de “justificativas” para nossas condutas, Sartre coloca sobre nossos ombros o peso de nossa liberdade e responsabilidade. Em sendo assim, a filosofia sartreana parece trazer consigo um convite à ação, uma vez que o futuro do homem está por se fazer livremente. A título de fechamento da presente pesquisa, iremos tentar atingir esse último objetivo.

---

<sup>141</sup> O personagem Mathieu, do romance sartreano *A Idade da Razão* (1945), demonstra bem a concepção “pura” de liberdade defendida por Sartre nesta época. Mathieu não se engaja na política, por exemplo.

<sup>142</sup> “(...) Somente o ser humano pode decidir de que forma pretende estar-no-mundo, sobretudo quando aprender a se dar conta de ele está aberto no mundo, e de que o 'mundo' são todas as possibilidades. E é diante delas que os seres humanos são ou deixam de ser, se tornam e se transformam, exercem seus sonhos e desejos, vivem e desistem de viver, se fazem dignos ou simplesmente rastejam como animais invertebrados” GALEFFI, D. A. “O que é isto – a fenomenologia?” (Artigo) em: *Revista Ideação*. Feira de Santana: n. 5 Jan/Jun 2000, p. 35, grifo do autor.

Conforme exposto na introdução desta pesquisa, julgamos que a filosofia de Sartre (mais precisamente a contida em *O Ser e o Nada*) sempre trouxe consigo o pressuposto da *ação* do homem a fim de criar seu projeto de ser. Dito de outra forma, uma vez que na sua *Ontologia Fenomenológica* a consciência é definida pela sua intencionalidade, isto é, ela tem como modo próprio de ser a *projeção*, o *distanciar-se* de si, a *não-coincidência consigo*, logo ela deve engendrar sua existência numa constante busca por um futuro que ela *não é*. A negação interna que o Para-si carrega em seu seio o faz relacionar-se com o mundo numa relação de transcendência. Essa incessante busca, que se dá através das escolhas concretas que o Para-si faz de seu ser, é o que Sartre chama de liberdade<sup>143</sup>.

No capítulo I da quarta parte de *O Ser e o Nada* Sartre defende que “a condição primordial da ação é a liberdade” (SARTRE, 1997, p. 536). Para o filósofo, “uma vez que atribuímos à consciência esse poder negativo com relação ao mundo e a si mesmo, uma vez que a nadificação faz parte integrante do *posicionamento* de um fim, é preciso reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante” (Idem, p. 539-540, grifo do autor). Embora a argumentação sartreana aqui defendida esteja afirmada na ordem inversa das palavras (a condição primordial da *ação é a liberdade*), a ordem das palavras não alterará o que defendemos aqui, a saber, o *entrelaçamento entre liberdade e ação*. Uma vez que o Para-si apreende a si mesmo na existência como um ser aberto às infinitas possibilidades que se lhe descortinam no seu horizonte virgem, só lhe resta *fazer-se* na existência. Nesse sentido, é através de sua *ação* concreta no mundo, isto é, através daquilo que ele fará de si, que a sua vida e seu mundo virão a ter um significado.

Vimos também aqui que a consciência é *intencional*, isto é, ela existe tomando como referência um ser que ela *não é*. Diante disso, podemos afirmar com Sartre que, se o Para-si é intencional, logo minha *ação* também o é: “sendo a intenção escolha do fim e revelando-se o mundo através de nossas condutas, é a escolha intencional do fim que revela o mundo, e o mundo revela-se dessa ou daquela maneira (em tal e qual ordem) segundo o fim escolhido” (Idem, p. 588). Em sendo assim, “um primeiro olhar sobre a realidade humana nos ensina que, para ela, *ser reduzir-se a fazer... Ser* ambicioso, covarde ou irascível *é simplesmente conduzir-se* dessa ou daquela maneira em tal ou qual circunstância” (Idem, p. 586-587, grifos nossos). Diante disso, podemos concluir que o nosso modo de ser está diretamente atrelado àquilo que *fazemos de nós* mesmos. Na citação aqui referida, não cabe ao Para-si pretender que a ambição, a covardia ou a ira lhe venham

<sup>143</sup> “(...) Mas, estando bem estabelecido que a consciência é nadificação, compreende-se que *ter consciência de nós mesmos* e *escolher-nos* são a mesma coisa” SARTRE, 1997, p. 570, grifos nossos.

ao ser aos moldes de uma “característica” externa e dada<sup>144</sup>; aos moldes de uma afetação que atingisse o Para-si em sua medula, como uma brisa fria que nos toca a pele na beira do mar. Longe disso, é o Para-si que *se faz* ambicioso, covarde ou irascível<sup>145</sup>.

Como se vê aqui, é sempre na esteira da ação, isto é, de uma conduta assumida intencionalmente, que o Para-si irá engendrar seu modo de ser. Não se trata aqui do desenrolar passivo de uma pretensa “essência” humana ou de algum tipo de “potência”. Longe disso, trata-se de um tipo de ser que tem como modo próprio de existir o “criar-se”, o “fazer-se”, o “escolher-se”. Daí entendermos agora que a condição primordial da ação é a liberdade. Ambas caminham juntas: a liberdade convida à ação e esta condiz com o ser livre, isto é, condiz com a autonomia do “escolher-se” para o futuro.

A analítica existencial desenvolvida por Sartre em *O Ser e o Nada* tem como resultado maior a sua noção de liberdade. Todo o percurso argumentativo trilhado pelo nosso pensador nos conduziu ao Para-si como um tipo de ser que deve fazer-se ao invés de simplesmente ser. A partir do momento que Sartre recusou quaisquer tipos de “conteúdos” para a consciência, só restou a esta apoiar-se em sua própria intencionalidade e projetar-se no futuro, isto é, criar indefinidamente seu próprio ser. Ademais, a negação interna que faz com que o Para-si apreenda-se como não sendo o mundo que lhe circunda obrigou-o a escolher-se, uma vez que lhe é ontologicamente vedada a possibilidade de ter a “permanência” e plenitude das pedras. Diante disso, julgamos encontrar implícitos no pensamento sartreano os pressupostos de uma filosofia da ação, uma vez que o ser do Para-si é sempre posto pelo filósofo em termos de “escolhas” e de um “fazer-se”. Ao recusar quaisquer determinismos para o Para-si, Sartre o considerará em termos de liberdade. E esta liberdade estará toda em *ato*.

Conforme assinalamos na introdução desta pesquisa, para tentarmos mostrar que a filosofia sartreana é uma doutrina da ação, vamos tomar como referência principal a conferência proferida por Sartre em 1945 intitulada *O Existencialismo é um Humanismo*, a qual foi publicada sob o mesmo título em 1946. É conveniente repetir que julgamos que os pressupostos que fazem do pensamento sartreano uma filosofia da ação já estão implícitos em *O Ser e O Nada*. Como a conferência de 1945 é uma exposição “simplificada” do *Ensaio de Ontologia Fenomenológica*,

<sup>144</sup> “(...) A liberdade do Para-si, portanto, aparece como sendo o seu ser. Mas, como essa liberdade não é um *dado*, nem uma propriedade, ela só pode ser escolhendo-se” Idem, p. 590, grifo nosso.

<sup>145</sup> “(...) Inclusive a atitude desinteressada do sábio, como demonstrou Heidegger, é uma tomada de posição em relação ao objeto e, por conseguinte, uma conduta entre outras” Idem, p. 587.

achamos apropriado tomá-la aqui como fio condutor. Ademais, é a partir de 1945 que Sartre irá direcionar seus escritos para as questões “práticas” da vida, isto é, para a política. Daí, então, julgarmos oportuno lançarmos mão de *O existencialismo é um humanismo*<sup>146</sup>.

Na conferência de 1945 Sartre expõe ao grande público o que vem a ser o *Existencialismo*. De antemão, não iremos aqui nos deter nas origens históricas do existencialismo (ou filosofia da existência). A própria descrição sartreana do existencialismo parece ser suficiente para tentarmos atingir o nosso propósito aqui, a saber, apresentar a filosofia sartreana como uma filosofia da ação. Na conferência Sartre inicia concebendo o existencialismo “como uma doutrina que torna a vida humana possível” (SARTRE, 1987, p. 3). Em seguida, o filósofo irá diferenciar brevemente os dois tipos de existencialismo:

o que torna as coisas complicadas é a existência de dois tipos de existencialista: por um lado, os cristãos – entre os quais colocarei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica – e, por outro, os ateus - entre os quais há que situar Heidegger,<sup>147</sup> assim como os existencialistas franceses e eu mesmo. O que eles têm em comum é simplesmente o fato de todos considerarem que a existência precede a essência...” (Idem, p. 8)<sup>148</sup>. Trocando em miúdos, Sartre chama de existencialismo as doutrinas filosóficas que têm como ponto de partida a existência do homem na face da terra. Todo o discurso existencialista partirá da condição do homem como um ser existente. O que mudará é a perspectiva sob a qual cada filósofo irá desenvolver seu pensamento a partir dessa existência. Em se tratando de Sartre, como é de se notar, ele adotará uma perspectiva ateia, no sentido de defender a liberdade humana bem como a total responsabilidade por essa liberdade.

Em se tratando da perspectiva ateia que Sartre adota para o seu existencialismo, é oportuno enfatizar que o filósofo admite abertamente que tal perspectiva não é a das mais confortáveis, ou seja, a admissão da não-existência de Deus é bastante “incômoda” para o existencialista, pois, num mundo sem Deus, “desaparece toda e qualquer possibilidade de encontrar valores num céu

<sup>146</sup> É importante delimitarmos aqui em que sentido Sartre toma a sua noção de *humanismo*: “(...) Existe, porém, outro sentido para o humanismo, que é, no fundo, o seguinte: o homem está constantemente fora de si mesmo; é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz com que o homem exista; por outro lado, é perseguindo objetivos transcendentais que ele pode existir; sendo o homem essa superação e não se apoderando dos objetos senão em relação a ela, ele se situa no âmago, no centro dessa superação. Não existe outro universo além do universo humano, o universo da subjetividade humana” SARTRE, 1987, p. 21.

<sup>147</sup> Segundo alguns historiadores da filosofia, Heidegger teria contestado a sua inclusão na corrente existencialista a qual Sartre encabeça, embora Sartre seja um discípulo manifesto do pensador alemão. Segundo BOCHENSKI, “Sartre depende manifestamente de Heidegger. Mas não é um mero heideggeriano, e o próprio Heidegger declinou, com razão, toda responsabilidade pelo sartrismo” BOCHENSKI, I.M. *A Filosofia Contemporânea*. Editora Herder: São Paulo, 1962, p. 166.

<sup>148</sup> “(...) Kierkegaard... afirma a prioridade da existência sobre a essência e parece ter sido o primeiro que deu à palavra 'existência' um sentido existencialista” Idem, p. 153, grifo do autor.

inteligível; não pode mais existir nenhum bem *a priori*, já que não existe uma consciência infinita e perfeita para pensá-lo” (Idem, p. 9, grifo do autor). Como já vimos nas seções precedentes, Sartre não considera o Para-si como um ser pré-determinado, ou melhor, como um ser que possui uma essência *a priori*. Partindo desse princípio, sua filosofia inevitavelmente desemboca no ateísmo. Não significa, porém, que o filósofo francês engendre todo seu esforço para tentar demonstrar que Deus não existe. A propósito, Sartre defende que “um ateu convertido não é simplesmente um crente; é um crente que negou o ateísmo para si, um crente que preterificou em si o projeto de ser ateu” (SARTRE, 1997, p. 575). A atitude ateia adotada por Sartre parece ser a melhor que se concilia com seu conceito de liberdade. Como Sartre adota uma atitude extrema em relação à liberdade (ou se é completamente livre ou não se é livre), logo o homem não poderia ser considerado como sendo “produto” de uma divindade qualquer, isto é, como um ser já pré-definido. Parece-nos aqui que o ateísmo de Sartre repousa apenas numa questão de método.

Ademais, o próprio Sartre chega a defender que, mesmo se obtivéssemos uma prova concreta e “válida” da existência de Deus, em nada mudaria nossa condição humana de seres no mundo a traçar seu próprio “destino”. Vê-se então, mais uma vez aqui, que o ateísmo de Sartre parece desempenhar na sua filosofia um papel secundário. Se o pensador o adota metodicamente na sua argumentação, ele parece o fazer no sentido de blindar seu conceito de liberdade. Por certo soaria demasiado estranho falar de liberdade a partir de uma concepção determinista do homem e do mundo.

Uma vez prescindindo da ideia de Deus, Sartre não irá mergulhar o homem no desespero e na gratuidade. Se Deus não existe, isto é, se não existe uma essência dada a priori no homem, pelo menos há algo que não podemos refutar, a saber, a existência do homem, que Sartre chama de “realidade humana”. É quando irá ecoar o pressuposto citado no início desta seção: “a existência precede a essência”. A partir deste pressuposto, Sartre irá desenvolver toda a sua argumentação para expor seu conceito de liberdade.

Para Sartre, dizer que a existência precede a essência “significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, se não é passível de uma definição, é porque de início não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo” (Idem, p.6). Podemos notar aqui que Sartre parte de uma “indeterminação” do homem, ou melhor, parte do fato concreto da existência do homem no mundo, quando ele apreende a si mesmo na sua solidão e no seu



“desamparo”, para usarmos aqui de um termo heideggeriano. Uma vez que o filósofo já descartou a ideia de Deus e de uma possível “natureza humana” (o homem como algo criado por um ser superior), só resta ao homem permanecer num estado de indefinição. Logo, se o homem não é suscetível de uma definição no momento mesmo em que ele apreende a si mesmo na existência, então ele *não é nada* a priori. E Sartre dá a chave da questão: *o homem apenas será algo a partir daquilo que ele fizer de si mesmo.*

Uma vez que a existência precede a essência, Sartre apresenta o primeiro princípio do existencialismo: “o homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo” (Ibidem). A partir dessa perspectiva, o filósofo francês irá tecer uma série de louvores à ação, uma vez que é a partir dela que a “essência” do homem é construída. Se tudo está por se fazer, não há razão suficiente para alguns julgarem a filosofia sartreana como uma filosofia gratuita que fecha todas as portas para a “salvação” do homem. Vejamos melhor.

Se por “salvação” entende-se uma doutrina que justifique a existência do homem na terra, certamente Sartre não oferece nenhuma. Porém, antes de tudo, é preciso enfatizar aqui que Sartre nunca teve, em sua filosofia, a pretensão de oferecer uma “salvação”, embora o filósofo tenha admitido em *O Ser e o Nada* a possibilidade de uma “moral da libertação e da salvação.”<sup>149</sup> Contudo, ao estabelecer que o ser do homem está por fazer-se, a filosofia sartreana assume uma perspectiva otimista: “(...) a doutrina que lhes estou apresentando ...afirma: a realidade não existe a não ser na ação; aliás, vai mais longe ainda, acrescentando: o homem nada mais é do que o seu projeto; só existe na medida que se realiza; não é nada além do conjunto de seus atos, nada mais que sua vida...” (Idem, p.13). Ao balizar a realidade humana pela própria ação do homem no meio do mundo, Sartre conceberá sua doutrina como uma “dureza otimista”. O filósofo segue dando uma série de exemplos nos quais ele enaltece o valor da ação. Todos os exemplos analisados por Sartre têm o seguinte teor: “só podemos contar ... com o conjunto de probabilidades que tornam a nossa ação possível” (Idem, p. 12). Dito de outra forma, em todos os empreendimentos humanos onde eu esteja envolvido, só posso “esperar” por algo que esteja diretamente relacionado com a minha ação. No exemplo do partido, citado pelo filósofo, Sartre defende que um militante não pode confiar às gerações futuras a conquista de um determinado objetivo, pois, depois da minha morte, não se pode ter certeza do que os outros irão escolher por mim . A dureza otimista reside precisamente na minha ação.

---

<sup>149</sup> SARTRE, 1997, p. 511.

Num primeiro momento, pode-se tomar essa argumentação sartreana como uma espécie de “receita” ou “regra de ouro”. Pode-se ainda tomá-la como um estímulo à desconfiança entre os homens. Na verdade, o princípio aqui defendido por Sartre traduz mais uma vez o seu conceito de liberdade, o qual traz a reboque a noção de responsabilidade. E, diga-se de passagem, a liberdade que Sartre reivindica está ancorada única e exclusivamente na *ação*<sup>150</sup>. Em sendo assim, Sartre rejeita toda forma de desculpas que o homem costuma dar para fugir de sua liberdade, bem como rejeita todas as críticas que definem o existencialismo como uma filosofia desesperada.

Diante disso, afirmamos com Sartre que “nesse sentido, o existencialismo é um otimismo, *uma doutrina de ação*, e que só por má-fé... podem-nos chamar de desesperados” (Idem, p. 22, grifo nosso). Eis-nos assim diante de uma filosofia que admite a possibilidade de “uma coletividade humana” na qual cada um deve fundamentar seu projeto na ação e por ele responder. O que será do homem? Certamente o filósofo francês não poderia aqui nos dar uma resposta definitiva (nem poderia fazê-lo). Entretanto, de acordo com a sua concepção de liberdade, o pensador francês esboça uma resposta que pauta pela austeridade e pela coerência: o homem será aquilo que ele escolher fazer de si!<sup>151</sup>

Ao ancorar o ser do homem naquilo que ele mesmo fizer de si, o filósofo francês não admitirá desculpas que tenham por intuito eximir o homem de ser o único responsável por aquilo que ele escolher fazer de si. Uma vez que o mundo só obtém um significado a partir de minha ação comprometida dentro dele, não me cabe recorrer a um determinismo para justificar meus atos ou omissões.

Viu-se aqui também que Sartre credita ao homem a responsabilidade por seus atos. Assim o filósofo assinala que quando “o existencialista descreve um covarde, afirma que esse covarde é responsável por sua covardia. Ele não é assim por ter um coração, um pulmão ou um cérebro covardes; ele não é assim devido a uma qualquer organização fisiológica; *mas é assim porque se construiu* como covarde mediante seus atos” (Idem, p. 14, grifo nosso). Como se vê, a filosofia sartreana partirá de uma perspectiva onde o homem será, em última análise, o único regulador de

<sup>150</sup> “(...) Por isso mesmo, para preservar a liberdade que o constitui, e que lhe é própria, o Para-si nunca se encontra. Essa constante perda de si na busca de constituir-se é aliás a essência de sua liberdade, que se põe como condição de possibilidade de toda ação” ANDRADE, A. C. “Ação e Liberdade em Sartre” em: *Angústia da Concisão*. São Paulo: Escrituras Editora, 2003, p. 145.

<sup>151</sup> “(...) O futuro estava ali, pousado nos campos; Daniel estava dentro dele como um verme numa maçã. Um só futuro. O futuro de todos os homens; construíram-no com suas próprias mãos” SARTRE, J-P. *Sursis*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1976, p. 44.

seu modo de ser. Em sendo assim, tudo está em ato e tudo está por se fazer. Somente por má-fé pode o homem fechar os olhos diante dessa evidência. E o pensamento sartreano parece ter como traço principal mostrar ao homem aquilo que lhe é mais caro e próprio: *a liberdade*. Mas essa liberdade só terá um significado se for assumida e posta no nível da *ação*. Aliás, viu-se aqui que há uma implicação mútua entre ação e liberdade. Ser é ser livre, e ser livre é fazer-se livre, é escolher-se constantemente face à existência.

Foi após o término da guerra que Sartre passou a dedicar seus escritos para as questões da vida prática,<sup>152</sup> embora o filósofo nunca tenha abandonado suas investigações “estritamente filosóficas” as quais certamente não diziam muito respeito às massas (CONTAT: 1970). O notável é que a partir de 1945 o mundo conhecerá a figura de Sartre como o principal representante da corrente existencialista. Contudo, não admitiremos aqui que foram as circunstâncias históricas do pós-guerra que levaram Sartre a se debruçar sobre as questões políticas daquela época. Certamente o mundo deu muitas reviravoltas políticas com o término da guerra. A disputa que se deu entre capitalistas e comunistas, após o fim dos combates, deu lugar a um combate de ideologias: a guerra fria. A despeito disso, julgamos aqui que a filosofia de Sartre sempre trouxe os pressupostos que fazem da mesma uma *filosofia da ação*. Em *O Ser e o Nada* Sartre já traça todos os caminhos que irão definir o homem no mundo mediante sua escolha livre, a qual se dá estritamente no campo da ação. Digamos que o engajamento político de Sartre, a partir de 1945, denota simplesmente o projeto existencial desse filósofo a partir de sua *situação* histórica.

Se o Para-si tem seu modo de ser radicalmente diferente do Em-si bruto e petrificado; se o Para-si é projeto, fuga de si, não-coincidência consigo, temporalidade, escolha de si, logo ele não pode ser um ente dado e determinado. Mais uma vez aqui, ele só será algo a partir daquilo que ele fizer de si mesmo. E por essa escolha ele é totalmente responsável. Em sendo assim, o homem é *livre e responsável*; e essa liberdade está toda em *ato*.

---

<sup>152</sup> “(...) Participa ativamente da vida política na França e no mundo, por posições frequentemente brutais e às vezes sectárias, como companheiro de estrada do Partido Comunista: daí seus desentendimentos sucessivos com Raymond Aron (1947), Albert Camus (1951) ou Merleau-Ponty (1953), o primeiro gerente dos *Temps Modernes*, morto prematuramente em 1961. Suas tomadas de posição sobre a guerra da Indochina (1952), a guerra da Argélia (1958) confirmam sua antipatia pelo RPF do general de Gaulle e antecipam seu apoio às revoltas estudantis de Maio de 1968... Qualquer que seja o julgamento feito sobre sua obra, não podemos senão inclinar-nos perante seu peso considerável e fabulosa notoriedade. Sartre foi o Descartes e o Zola do século XX. Foi o último dos 'gigantes' franceses da época moderna” HUISMAN, D. História do Existencialismo. Bauru: EDUSC, 2001, p. 124-125, grifos do autor.

## CONCLUSÃO

A presente pesquisa deu os seus primeiros passos pela fenomenologia de Husserl, a qual, como se viu, serviu de alicerce para Sartre construir sua argumentação em torno de seu conceito de liberdade. Certamente o filósofo francês não aderiu sem ressalvas à fenomenologia do seu mestre alemão. A noção husserliana de intencionalidade foi a grande descoberta: toda consciência é consciência de algo. Contudo, Sartre julgava que Husserl ainda não tinha se desvencilhado das teias do idealismo. A noção de *hylé*, essa “matéria subjetiva” sobre a qual a consciência se nos dava, viria a transformar a consciência num ser “híbrido” e confuso. Por sua vez, a distinção promovida por Husserl entre o objeto de percepção (“árvore”) e o “noema” desta percepção (“árvore iluminada”) beirava a todo instante o idealismo.

Ressalvas à parte, Sartre fez da intencionalidade seu ponto de partida: a consciência está sempre voltada para um ser que dela difere. Ademais, para o filósofo francês, o primeiro passo de uma filosofia deve ser “retirar” da consciência quaisquer tipos de “conteúdos” a priori. Em sendo assim, Sartre definirá a consciência como um “vazio total”. O caráter translúcido da consciência, ou melhor, seu caráter “reflexo-refletidor” a definirá como um tipo de ser que carrega em seu seio uma “nadificação” perpétua. É quando a noção sartreana de *Nada* (não-ser) virá atrelada intimamente ao modo de ser do Para-si. Ao engendrar sua existência “negando” o mundo que se lhe apresenta, a consciência vê-se na necessidade ontológica de existir para além dela mesma.

Mas voltemos ainda à fenomenologia husserliana. A epoché (sobretudo a *redução transcendental*) parece mergulhar a consciência num estado onde, de uma certa maneira, perdemos a aderência com este mundo real. Certamente é louvável o rigor que Husserl buscava para a investigação filosófica. No entanto, “reduzir” a realidade ao nível do “consciente”, através de sucessivas epochés, para a partir daí tirar conclusões seguras e radicais, parece não ter interessado muito ao filósofo francês. Daí nos parecer que Sartre irá apenas pegar o “mote” da intencionalidade husserliana e, após algumas ressalvas, tomá-la como estrada principal para a elaboração de seu conceito de liberdade.

A análise sartreana do *fenômeno de ser*, embora partindo de um ponto de vista fenomenológico, irá trilhar um caminho menos “complexo” que o do pensador alemão. Sartre elucida bastante a questão: a realidade desta taça está no fato de ela estar diante de mim e de eu dela diferir. Aqui Sartre não recorre à “variação eidética” husserliana para definir a realidade do mundo

que se lhe apresenta. Não é necessário submeter esta cadeira a uma infinita *variação de perfil* para se poder obter a sua *essência*. A essência desta cadeira estaria no seu aparecer mesmo à minha consciência. E mais: a realidade desta cadeira está no fato de ela continuar existindo mesmo após a minha percepção dela. Eis o pensador francês captando o *ser do fenômeno*: o ser que se nos dá no fenômeno *é o que ele é em si*. Numa tentativa de superar o idealismo, que reduz o ser do fenômeno à percepção do objeto, o filósofo delinear a sua ontologia a partir de dois tipos de seres frutos de sua análise do fenômeno: o *Em-si* e o *Para-si* (consciência).

O *Em-si* foi definido sucintamente como um ser denso e sem fissuras. Como total adequação a si, o ser *Em-si* é o que é. Fugindo à temporalidade e fechado em si mesmo, o *Em-si* é o que é; é tudo que pode ser dito. Por sua vez, no encaço do *Em-si* vem outro tipo de ser que dele diverge radicalmente: este ser é o *Para-si*, ou a realidade humana. O *Para-si* (consciência) tem como marca ontológica a não-coincidência consigo mesmo. Ao engendrar sua existência na base de uma nadificação, fica-lhe suprimida a possibilidade de ter o status ontológico do *Em-si*, que é pura positividade. Podemos concluir aqui que o recorte da realidade através da dicotomia *Em-si* e *Para-si* será, em última análise, uma radicalização do *cogito* cartesiano. Embora Sartre permaneça ainda preso à dicotomia sujeito-objeto, ele irá tentar manter essa dicotomia sem cair em algum tipo de “substancialismo”.

Ademais, a relação entre o *Para-si* e o *Em-si* instaura um problema ontológico singular: embora o *Para-si* não comporte o mesmo status ontológico do *Em-si*, ele engendra sua existência numa perpétua “queda” em direção ao *Em-si*. A nadificação que o *Para-si* efetiva em seu seio o faz sustentar seu ser mediante essa mesma relação negativa com o *Em-si* que o circunda. Daí a posição de Bornheim que vê traços platônicos no pensamento sartreano. Vê-se aqui um traço marcante do método investigativo-filosófico de Sartre, a saber, sua abordagem crítica do pensamento da tradição. Tal maneira de lidar com a tradição filosófica faz do pensador francês uma inestimável fonte referencial do pensamento contemporâneo.

Na esteira do *Para-si* vêm as noções de *consciência refletida* e *consciência reflexiva*. A primeira seria a consciência tal qual ela se nos dá em sua imediatez. Seria a própria intencionalidade da consciência, isto é, seu modo de existir como “consciência de algo”. Por outro lado, a consciência reflexiva seria o posicionamento da própria consciência refletida. Por exemplo: entro no elevador onde se encontram duas pessoas já presentes. A consciência refletida seria o fato imediato de “ter consciência das” duas pessoas que estão ali ao meu lado. De repente olho o espelho

do elevador e percebo que minha camisa tem uma mancha escura à altura de meu peito. De súbito, fico desapontado diante dos presentes ali comigo. Eis a consciência reflexiva: submeti à reflexão (posicionei) a consciência imediata de estar ali diante de duas pessoas. Podemos mais uma vez notar a influência da fenomenologia husserliana na abordagem sartreana da consciência.

Após a apresentação dos conceitos de ser Em-si e ser Para-si, Sartre analisou a intersubjetividade: é quando entra em cena a questão do *Outro*. Além de se relacionar com o Em-si bruto e maciço que o circunda, o Para-si também mantém relações com outros Para-sis. Dessa relação singular entre consciências vem a lume uma nova dimensão de ser do Para-si: o ser-para-si-para-outro. Sartre irá descrever essa dimensão ontológica da consciência através de sua célebre análise do olhar do outro. O filósofo enfatiza que o olhar de outra consciência sobre nós tem o duplo efeito de: 1) fazer com que eu tenha conhecimento de meu próprio ser. Aqui o olhar do outro assume o papel do *cogito* cartesiano; ademais, 2) o olhar de outro Para-si me põe na condição de “objeto” transcendido. Ao ser visto o Para-si torna-se passível de ser utilizado como um mero meio para os fins do outro Para-si que o espreita. É quando se dá o *conflito* nas relações humanas.

Para Sartre, o conflito será a base de toda intersubjetividade, uma vez que haverá sempre a possibilidade de outra consciência tomar a minha como um meio para seus fins. O conflito se originaria de um certo “duelo” de consciências. Reconhecemos aqui que o filósofo francês desenvolve sua análise da intersubjetividade sob um viés “negativo” e um tanto quanto “pessimista”. É como se Sartre levasse em conta a dimensão intencional da consciência em termos “extremos”, isto é, enfatizando simplesmente o caráter transcendental do Para-si (sua capacidade de “objetivar” o outro). Certamente o pensador francês segue com rigor a analítica desenvolvida no seu *Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. No entanto, como se viu aqui, a ênfase dada ao conflito por Sartre parece advir da sua maneira um tanto quanto “pura” de se abordar a questão da liberdade entre os Para-sis. Aqui ainda não estão presentes os condicionamentos históricos que irão figurar na análise da liberdade que o filósofo encetarà em 1960, quando da sua *Crítica da Razão Dialética*. A abordagem sartreana do conflito levou o pensador a estabelecer uma discussão com seu mestre Heidegger. Daí o filósofo contrapor seu *ser-para-outro* com o *Mit-sein* heideggeriano. Julgamos que o “confronto” entre as duas noções repousaram em bases sustentáveis (para ambos), embora não tenha diminuído em nada os méritos dos dois grandes filósofos.

Em relação à intersubjetividade, o filósofo francês nos apresentou ainda as *relações concretas com o outro*, as quais foram apresentadas sob as formas de *condutas de assimilação* e

*condutas de apropriação*. Em se tratando das primeiras, figuraram as notáveis análises do amor e do masoquismo. Nessas vivências singulares, segundo Sartre, se daria uma tentativa de o Para-si querer “diluir-se” na consciência de seu parceiro (no amor), bem como uma tentativa de se tornar um mero “objeto” nas mãos de outro para-si (no masoquismo). Vimos aqui que ambas as condutas findam no fracasso, uma vez que não podemos nos livrar do caráter intencional de nossas consciências, isto é, de nossa subjetividade transcendente.

Por outro lado, na esteira das condutas de apropriação foram analisadas as vivências da indiferença, do desejo e do sadismo. Assumindo tais condutas o Para-si tem por ideal se livrar da consciência do outro, tratando-a como uma coisa bruta (na indiferença), bem como tentar apropriar-se da subjetividade do outro diretamente (no sadismo), ou de maneira engenhosa e simbólica (através da encarnação do Para-si do outro, no desejo sexual). Aqui também podemos ver que todas essas condutas estão fadadas ao insucesso, pois vão de encontro à maneira originária de o Para-si engendrar sua existência. Julgamos, a propósito, que as análises das relações concretas com o outro, sobretudo no que tange às condutas do amor, do masoquismo e do sadismo, poderiam ser excelentes pontos de partida para possíveis discussões com a psicanálise, por exemplo. O tato filosófico de Sartre para com essas questões denotam uma fina sutileza ontológica digna de nota.

Após trilharmos com o autor o caminho até aqui percorrido, adentramos diretamente no cerne da questão da presente pesquisa: a liberdade humana. Uma vez que o Para-si foi apresentado como um tipo de ser que difere ontologicamente do ser Em-si, ou seja, que tem como modo de ser próprio a transcendência e a não-coincidência consigo, Sartre o definirá em termos de liberdade. A liberdade seria o modo próprio de o Para-si engendrar sua existência. Viu-se aqui que essa liberdade é tomada em termos de “autonomia de escolha”. Sartre não defende que o homem possa fazer o que quiser. Ao contrário, o pensador defende que o Para-si deve exercer sua vontade mediante as escolhas que ele fizer de si. É quando irá reverberar o célebre pressuposto adotado aqui por Sartre: “a existência precede a essência”. Uma vez que o Para-si se descobre no mundo, só lhe resta a tarefa de escolher os caminhos que irá trilhar para construir a sua essência. E essa essência não é dada a priori, isto é, não repousa em quaisquer tipos de determinismos.

O conceito sartreano de liberdade trouxe a reboque a noção de responsabilidade. Uma vez que o para-si não possui uma essência dada e imutável, só lhe resta responder por aquilo que ele fizer de si ao longo de sua vida. Daí termos concluído que liberdade e responsabilidade estão imbricados na filosofia sartreana. Ao pôr o homem como responsável por si, Sartre estendeu a

responsabilidade individual para toda a humanidade. Aqui, o argumento sartreano da “imagem” que o homem faz do mundo ao elaborar suas escolhas põe o pensador francês na sombra da filosofia moral kantiana. Ademais, o próprio Sartre deixou em aberto o seu projeto de escrever uma possível moral. No entanto, ao defender a total responsabilidade do homem pelos seus atos, Sartre resgata um dos temas capitais da filosofia (a liberdade humana) e traz a questão de uma maneira coerente e lúcida. Aqui reside a honestidade intelectual do pensador francês.

Na esteira da liberdade apareceram ainda as noções de má-fé, angústia e situação. A má-fé foi vista como uma velha tentativa de o Para-si querer livrar-se de sua liberdade bem como de sua total responsabilidade. Em outras palavras, a má-fé seria uma tentativa de o Para-si fugir da angústia que acompanha a sua liberdade. Ao ter de escolher seu modo de ser, o Para-si vê-se angustiado, pois o mesmo não possui um fundamento sobre o qual pudesse repousar. Daí o fato de Sartre defender que o Para-si tem por ideal ser Deus, isto é, ser seu próprio fundamento e repousar perfeitamente em si mesmo. Nos exemplos práticos citados pelo filósofo para elucidar sua noção de má-fé, evidenciou-se o célebre caso do garçom. Julgamos aqui que o exemplo do garçom, em particular, parece ter por propósito reforçar o conceito de liberdade. O que Sartre parece defender, ao analisar as condutas de má-fé, é que o homem não pode tomar a si mesmo como um ser Em-si, desprovido de liberdade e responsabilidade. Por mais ambíguos que possam parecer os exemplos citados por Sartre, todos parecem ter apenas um caráter didático. Como o próprio filósofo admitiu, na maioria das vezes nos refugiamos na má-fé. Certamente desempenhamos nossas funções no cotidiano (e parece que continuaremos assim). O que podemos mudar é a nossa maneira de vermos a nós mesmos. É aqui que entra a mensagem sartreana: além de professor, motorista, médico, etc., somos seres que construímos um sentido para o mundo e para nossas vidas. Não somos meros fantoches a desempenhar um papel. Aqui parece residir o essencial da mensagem sartreana no que concerne à má-fé.

Ao defender que o homem é livre e responsável por sua liberdade, o filósofo apresentou ainda a noção de situação. A situação foi vista como o pano de fundo a partir do qual o Para-si irá exercer sua liberdade. Através do sentido que eu confiro ao mundo, isto é, através de minhas escolhas, é que minha situação vem à tona. Eis aqui o paradoxo da liberdade: somos livres em situação, porém só há esta mediante nossa liberdade.

A partir do pós-guerra Sartre irá promover um giro radical em seu pensamento: é quando o filósofo irá adentrar de vez nas questões políticas de sua época. Para defendermos que a filosofia



sartreana é, em última análise, uma filosofia da ação, lançamos mão da conferência *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), na qual o filósofo expõe a sua doutrina (o existencialismo) sem apelar para os densos e longos argumentos de *O Ser e o Nada*. Aqui o filósofo defende os mesmos princípios filosóficos de sua *Ontologia Fenomenológica*, dando ênfase à ação do homem na construção de seu projeto existencial. Ademais, a partir de 1945 Sartre tentou uma aproximação entre o existencialismo e o marxismo, o que veio a desembocar na sua *Crítica da Razão Dialética*. Nessa obra o filósofo “revisou” seu conceito de situação e passou a tratar da liberdade em termos historicamente situados. A ênfase dada à aparente “hostilidade” que se dava na intersubjetividade em *O Ser e o Nada* foi substituída por uma tentativa de construção de um sentido “total” (em termos históricos) para as nossas ações individuais no mundo. É quando a liberdade será exercida a partir da ação em comum com outras liberdades.

Uma vez que o Para-si engendra sua existência “nadificando” o mundo que se lhe apresenta, só lhe restou projetar-se no futuro em busca de construir o seu próprio ser. Como não há um determinismo nem uma natureza humana, só cabe ao homem exercer sua liberdade através das múltiplas escolhas que se abrem em seu horizonte. Respondendo por sua liberdade, o homem deve carregá-la sobre os ombros sem recorrer a desculpas ou justificativas. Daí a filosofia sartreana parecer se ancorar no pressuposto da ação do homem face à existência. Uma vez que tudo está por se fazer; uma vez que sou eu que confiro um sentido ao meu mundo; uma vez que não há leis num céu inteligível para nortear minhas ações aqui na terra, só me resta assumir minha total responsabilidade e por ela responder, hoje e sempre.

Numa época em que o homem se encontra mergulhado na banalidade cotidiana e numa “tagarelice” vazia e banal; em que as guerras e as injustiças varrem de canto a canto o imenso globo terrestre; numa época em que se multiplicam os “profetas do apocalipse”, com seus templos suntuosos e bem ornamentados; numa época em que a apatia (sobretudo a política) parece deitar e rolar no terreiro de uma juventude estéril e inativa, o pensamento de Jean-paul Sartre, traduzido no seu próprio modo de vida, faz-nos pensar que nem tudo está perdido. Ao defender que o ser do homem está por se *fazer* livremente, isto é, mediante as escolhas que ele *fizer de si*, julgamos que o pensamento sartreano traz consigo os vestígios de uma filosofia da ação. Certamente poderíamos abordar detalhadamente a questão do “engajamento” sartreano, sobretudo no que concerne à relação que o pensador francês estabelece entre literatura e engajamento<sup>153</sup>. Contudo, optamos apenas por

---

<sup>153</sup> Nesse sentido, conferir a obra *Sartre e a Literatura Engajada: Espelho Crítico e Consciência Infeliz*. Souza, Thana Mara de. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

indicar os traços de uma possível filosofia da ação na filosofia de Sartre. Uma abordagem cerrada ao ativismo político sartreano poderia ser tema para uma outra pesquisa.

**BIBLIOGRAFIA**

- ABBAGNANO, N. **História da Filosofia Vol. XIV**. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- \_\_\_\_\_. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Introdução ao Existencialismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ALMEIDA, R. D. **Sartre no Brasil: Expectativas e Repercussões**. São Paulo: Unesp, 2009.
- ANDRADE, A. C. “Ação e Liberdade em Sartre” em: **Angústia da Concisão**. São Paulo: Escrituras Editora, 2003.
- ARVON, H. **A Filosofia Alemã**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1972.
- BAKDINI, M. Da G. **Fenomenologia e Teoria Literária**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.
- BARNES, H.E. “Sartre's Ontology: the Revealing and Making of Being” in: **The Cambridge Companion to Sartre**. Cambridge University Press: Cambridge, 1994.
- BERKELEY, G. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BOCHENSKI, I.M. **A Filosofia Contemporânea**. Editora Herder: São Paulo, 1962.
- BORNHEIM, G. **Curso de Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Sartre: Metafísica e Existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BRIGHENTI, Z. **Consciência e Psiquismo – Uma Investigação Sobre a Concepção de Sujeito em Sartre**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 2006.
- COHEN-SOLAL, A. **Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- COLETTE, J. **Existencialismo**. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- DARTIGUES A. **O que é a Fenomenologia?** São Paulo: Ceuntauro, 2005.
- DASTUR, F. **A Morte: ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- DA SILVA, L. D. **A Filosofia de Sartre: entre a liberdade e a história**. São Carlos: Claraluz, 2010.
- DE BEAUVOIR, S. **Por uma Moral da Ambiguidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- DESCARTES, R. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1986.
- DEPRAZ. N. **Compreender Husserl**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- DIAMANTINO MARTINS, S.J. **Existencialismo**. Braga: Livraria Cruz, 1955.

- EAGLETON, T. **Teoria da Literatura: uma introdução**. Martins Fontes: São Paulo, 2006.
- FRAGATA, J. **Problemas da Fenomenologia de Husserl**. Braga: Livraria Cruz, 1962.
- \_\_\_\_\_. **A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1959.
- GALEFFI, D. A. “O que é isto – a fenomenologia?” em: **Revista Ideação**. Feira de Santana: n. 5 Jan/Jun 2000.
- GERASSI, J. **Jean-Paul Sartre: Consciência Odiada de seu Século Vol. I**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- GILES, T.R. **História do Existencialismo e da Fenomenologia, Vol. II**. EPU: São Paulo, 1975.
- GONÇALVES, R.R., GARCIA, F.A.F., DANTAS, J.B., EWALD, A.P. “Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: três grandes filósofos” em: **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, UERJ, RJ, Ano 8, N.2, 1º Semestre de 2008.
- GONÇALVES, JR. “O inautêntico e a Noção do 'nós em Heidegger e Sartre” em: **Sartre e seus Contemporâneos: Ética, Racionalidade e Imaginário**. CESAR, C.M. e BULCÃO, M. (Orgs.). Aparecida: Ideias e Letras, 2008, p. 102, grifo do autor.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo I**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Ser e Tempo II**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HUSSERL, E. **A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- HUISMAN, D. **História do Existencialismo**. Bauru: EDUSC, 2001.
- ISMAEL QUILES, S.I. **El Existencialismo del Absurdo**. Buenos Aires: ESPASA, 1949.
- JOLIVET, R. **As Doutrinas Existencialistas: de Kierkegaard a Sartre**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.
- KANT, E. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1986.
- KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Hemus, 1968.
- LAPORTE, A.M.A; VOLPE, N.V. **Existencialismo: uma reflexão antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre**. Curitiba: Juruá, 2009.
- LAPOUGE, G. **O Testamento de Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- LÉVY, B-H. **O Século de Sartre**. Rio de Janeiro: Noava Fronteira, 2001.
- LIMA, W.M. **Lições sobre Sartre**. Maceió: Edefal, 2009.
- LUIJPEN, W. **Introdução à Fenomenologia Existencial**. São Paulo: EDUSP, 1973.

MARITAIN, J. **A Filosofia Moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas**. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1964.

MARTINS, J. **Estudos sobre Existencialismo, Fenomenologia e Educação**. São Paulo: Centauro, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. **Phenomenology of perception**. Great Britain: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1962.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MORAIVA, S. **Sartre**. Lisboa: Edições 70, 1985.

MORRIS, K. J. **Sartre**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MOUNIER, E. **Introdução aos Existencialismos**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.

MOUTINHO, L.D.S. **Sartre: Psicologia e Fenomenologia**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

NIETZSCHE, F. **Assim Falava Zaratustra**. São Paulo: Hemus, 1979.

NUNES, B. **Filosofia Contemporânea**. Ed. Universitária: Belém, 2004.

OLSON, R. G. **Introdução ao Existencialismo**. São Paulo: Brasiliense, 1970.

PECORARO, R. **Nihilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

PFEIL, L. C. A. “Moral em Sartre: uma porta para o impossível?” em: **Sartre e seus Contemporâneos: Ética, Racionalidade e Imaginário**. CESAR, C.M. e BULCÃO, M. (Orgs.). Aparecida: Ideias e Letras, 2008.

PINGAUD, B. **Sartre Hoje**. São Paulo: Ed. Documentos, 1968.

PRADO JÚNIOR, B. em: **Revista DoisPontos Vol. 3, n 2**. Curitiba: Universidade Federal de São Carlos, 2006.

ROVIGHI, S.V. **História da Filosofia Contemporânea – Do século XIX à Neoescolástica**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **L'être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique**. Paris: Gallimard, 1955.

\_\_\_\_\_. **O Existencialismo é um Humanismo**. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

\_\_\_\_\_. **L'existentialisme est un humanisme (Folio essais)**. Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. **A Náusea**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1983.

- \_\_\_\_\_. **Esboço de Uma Teoria das Emoções**. Braga: Editorial Presença, 1972.
- \_\_\_\_\_. **La Trascendencia del Ego**. Traducción de Oscar Masotta, Ediciones Calden, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Diário de uma Guerra Estranha**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Reflexões sobre a questão judaica” em: **Reflexões sobre o Racismo**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Sursis**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Sursis**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Os Sequestrados de Altona**. Lisboa: Publicações Europa-America, 1973.
- \_\_\_\_\_. **A Idade da Razão**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação**. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- SEVERINO, E. **A Filosofia Contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 260.
- SILVA, C.G.e. **Liberdade e Consciência no Existencialismo de Jean-paul Sartre**. Londrina: Ed. da UEL, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Sartre: da Consciência do Ser e o Nada ao Existencialismo Humano” em: **Sartre e seus Contemporâneos: Ética, Racionalidade e Imaginário**. CESAR, C.M. e BULCÃO, M. (Orgs.). Aparecida: Ideias e Letras, 2008.
- SILVA, F. L. e. **Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios**. São Paulo: UNESP, 2004.
- SOUZA, T. M. de. **Sartre e a Literatura Engajada: Espelho Crítico e consciência Infeliz**. São Paulo: EDUSP, 2008.
- STRATHERN, P. **Sartre em 90 Minutos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- STEPHEN PRIEST. **Jean-Paul Sartre: Basic Writings**. London: Routledge, 2001.
- WELTMAN, M. “Intencionalidade e Cisão Ontológica do Para-si e do Em-si em Sartre” em: **Ensaio sobre Filosofia Francesa Contemporânea**. Pinto-Gentil-Ferraz-Piva (Orgs.). São Paulo: Alameda, 2009.
- WEBBER, J. **The Existentialism of Jean-Paul Sartre**. London: Routledge, 2009.
- OUTRAS REFERÊNCIAS**
- CONTAT, M. **Sartre por Sartre**. 1970. Documentário filmado em Paris.