

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTERINSTITUCIONAL DE DOUTORADO EM FILOSOFIA UFPB-
UFPE-UFRN**

LIBERDADE E MORAL NO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Doutoranda: Sheylla da Silva Mendes

Orientador: Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno

João Pessoa – julho 2022

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTERINSTITUCIONAL DE DOUTORADO EM FILOSOFIA UFPB-
UFPE-UFRN**

LIBERDADE E MORAL NO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE

Doutoranda: Sheylla da Silva Mendes

Orientador: Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (Doutorado) da Universidade Federal da Paraíba para fins de obtenção do título de Doutora em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marconi Pequeno

João Pessoa – julho 2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

M538l Mendes, Sheylla da Silva.
Liberdade e moral no pensamento de Jean-Paul Sartre
/ Sheylla da Silva Mendes. - João Pessoa, 2023.
158 f.

Orientação: Marconi José Pimental Pequeno.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Ontologia de Sartre - Liberdade. 2. Filosofia da
existência. 3. Moral sartreana - Liberdade absoluta. I.
Pequeno, Marconi José Pimental. II. Título.

UFPB/BC

CDU 111.1(043)

Elaborado por ANNA REGINA DA SILVA RIBEIRO - CRB-15/24



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA EM FILOSOFIA
(UFPB-UFPE-UFRN)

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA DO(A) CANDIDATO(A) SHEYLLA DA SILVA MENDES

Aos 31 dias do mês de julho de dois mil e vinte e três, às 14:00h, por videoconferência (<https://meet.google.com/giw-ovej-crg>) conforme Portaria 90 e 120/GR/Reitoria/UFPB, Comunicado 02/2020/PRPG/UFPB e Portaria 36/CAPES, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Tese de Doutorado do(a) doutorando(a) **SHEYLLA DA SILVA MENDES**, candidato(a) ao grau de Doutor(a) em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Marconi José Pimentel Pequeno (Presidente-Orientador/UFPB), Dr. Betto Leite da Silva (Examinador Interno/UFPB), Dr. Narbal de Marsillac (Examinador Interno - UFPB), Gilfranco Lucena dos Santos (Examinador Externo - UFPB), Dr. Gabriel Rezende de Souza Pinto (Examinador Externo - UFPB), Dr. Luciano da Silva (Examinador Externo - UFCG). Dando início à sessão, o Professor Dr. Marconi José Pimentel Pequeno, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao(a) doutorando(a) **Sheylla da Silva Mendes** para que fizesse oralmente a exposição de sua Tese, intitulada: "**LIBERDADE E MORAL NO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE**". Após a exposição do(a) candidato(a), o(a) mesmo(a) foi sucessivamente arguido(a) por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Tese apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno, comunicou que, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a Tese "**LIBERDADE E MORAL NO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE**", tendo declarado que seu(a) autor(a) **SHEYLLA DA SILVA MENDES** faz jus ao grau de Doutora em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Doutor em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Betto da Silva Leite, Coordenador Local Pró-Tempore do PIDFIL lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca. João Pessoa, 31 de julho de 2023.

PROF. DR. BETTO LEITE DA SILVA
COORDENADOR DO PROGRAMA
EXAMINADOR INTERNO -UFPB

PROF. DR. MARCONI JOSÉ PIMENTEL PEQUENO
PRESIDENTE-ORIENTADOR/UFPB

PROF. DR. NARBAL DE MARSILLAC
EXAMINADOR INTERNO -UFPB



PROF. DR. GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS
EXAMINADOR EXTERNO - UFPB



PROF. DR. LUCIANO DA SILVA
EXAMINADOR EXTERNO - UFCG

PROF. DR. GABRIEL REZENDE DE SOUZA PINTO
EXAMINADOR EXTERNO - UFPB

DEDICATÓRIA

Ao meu orientador Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno, sem o qual não teria conseguido concluir esta difícil tarefa.

AGRADECIMENTOS

À minha família que é a minha base, sobretudo aos meus filhos que nunca soltaram a minha mão nos momentos mais difíceis, sempre acolhendo as minhas dores, inseguranças e dúvidas com muito amor, cuidado, atenção e compreensão, me trazendo a força e a segurança que eu precisava ao longo desse longo processo.

Ao meu orientador que nessa jornada se tornou um grande amigo, cuja empatia, carinho e desvelo ultrapassam a laboriosa tarefa da docência.

Aos membros da banca de qualificação porque, mesmo com todos os desafios e compromissos, tais docentes se disponibilizaram a participar da banca e contribuíram de maneira brilhante para o seu aprimoramento.

Ao Universo, por sempre conspirar ao meu favor.

EPÍGRAFE

“Não importa o que fizeram com você. O que importa é o que você fez com aquilo que fizeram com você”. (Jean-Paul Sartre)

RESUMO

O tema da liberdade está inserido no âmbito ontologia de Sartre, sendo esta a base fundante de sua filosofia da existência. Nela encontramos os fundamentos de sua doutrina e, conseqüentemente, de sua investigação acerca do sentido que assume a existência humana no interior de sua obra. Ao tratar do significado e da importância de sua ontologia, pretendemos também nesse trabalho indicar o traçado do seu caminho filosófico e de sua insistente afirmação da liberdade como primado fundamental e característica básica da condição humana. Portanto, a presente Tese destina-se ao tratamento das possibilidades, dos limites e das encruzilhadas da moral existencialista, dando especial destaque às críticas de seus opositores e também às inúmeras dificuldades que a filosofia sartreana enfrenta ao postular uma moral associada à ideia de uma liberdade absoluta. Nessa parte pretendemos confirmar a hipótese que iremos desenvolver nesse trabalho segundo a qual a moral proposta por Sartre se revela insuficiente para orientar a conduta do sujeito e sua impossibilidade se dá justamente porque tal postulado tornaria inconsistente a sua noção de liberdade absoluta. Em outras palavras, consideramos que a “moral sartreana”, ao prescindir de um fundamento ou de regras e prescrições, se revela incapaz de oferecer uma diretriz normativa à conduta do sujeito. Isso significa que tal proposta se revela insuficiente porque o postulado de uma moral existencialista tornaria inconsistente a noção sartreana de liberdade absoluta.

Palavras-chave: ontologia; existência; liberdade; moral

ABSTRACT

The theme of freedom is inserted within Sartre's ontology, which is the founding basis of his philosophy of existence. In it we find the foundations of his doctrine and, consequently, of his investigation into the meaning assumed by human existence within his work. By dealing with the meaning and importance of his ontology, we also intend in this work to indicate the outline of his philosophical path and his insistent affirmation of freedom as a fundamental primacy and basic characteristic of the human condition. Therefore, this thesis is intended to address the possibilities, limits and crossroads of existentialist morality, giving special emphasis to the criticisms of its opponents and also to the innumerable difficulties that Sartrean philosophy faces when postulating a morality associated with the idea of freedom absolute. In this part, we intend to confirm the hypothesis that we will develop in this work according to which the moral proposed by Sartre proves to be insufficient to guide the subject's conduct and its impossibility occurs precisely because such a postulate would make his notion of absolute freedom inconsistent. In other words, we consider that the "Sartrean morality", by dispensing with a foundation or rules and prescriptions, proves to be incapable of offering a normative guideline for the subject's conduct. This means that such a proposal proves to be insufficient because the postulate of an existentialist morality would make its Sartrean notion of absolute freedom inconsistent.

Keywords: ontology; existence; freedom; moral

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE SARTRE.....	14
1.1. O ser-em-si e a dimensão objetiva do real.....	15
1.2.O ser-para-si e o domínio da consciência humana.....	18
1.3. A consciência enquanto nada de ser.....	20
1.4. O ser-para-si e a questão do fundamento.....	22
1.5. As estruturas imediatas da consciência.....	25
1.6. A facticidade e a contingência do ser-para-si.....	30
1.7. A finitude do ser-para-si.....	34
II. O SER-PARA-OUTRO E A ESFERA DA INTERSUBJETIVIDADE.....	38
2.1. O ser-para-outro e o olhar	46
2.2. Corpo e intersubjetividade.....	52
2.3. O corpo-para-outro	59
2.4. As relações concretas com o outro.....	60
2.5. O "ser com" e o "nós".....	75
III. A LIBERDADE COMO CONDIÇÃO PRIMEIRA DA AÇÃO.....	77
3.1. Liberdade e má-fé	89
3.2. A angústia da liberdade.....	90
IV. A LIBERDADE E O PROBLEMA MORAL NO PENSAMENTO DE SARTRE.....	94
4.1.A moral existencialista: possibilidade ou ideal irrealizável?	97
4.2.A presença de uma reflexão moral no pensamento de Sartre.....	101
4.3.O engajamento e o problema moral.....	105
4.4 A ambiguidade e os desafios da condição humana.....	107
4.5.Autenticidade enquanto escolha existencial e decisão moral.....	110
4.6. Por uma moral da autorresponsabilidade.....	117
V. POSSIBILIDADES, LIMITES E ENCRUZILHADAS DA MORAL EXISTENCIALISTA.....	121
5.1. Da liberdade absoluta à moral relativa: Sartre, a crise de fundamento e os impasses da ética.....	125
5.2. Os escritos morais de Sartre: entre a promessa e a incompletude.....	132
5.3. Os <i>Cadernos para uma moral</i> : a liberdade como projeto de libertação.....	137
CONCLUSÃO.....	146
REFERÊNCIAS	150

INTRODUÇÃO

A liberdade enfocada na perspectiva sartreana e sua relação com a moral: eis o objeto do nosso estudo. A delimitação do tema à esfera do tratamento concedido por Sartre representa, é certo, apenas um elemento dos múltiplos aspectos que o referido problema assumiu ao longo da filosofia ocidental. De fato, as incontáveis maneiras pelas quais o pensamento tradicional passou a conceber e designar aquilo que com o tempo se convencionou chamar de livre ação ou de ação moral responsável, serve muito bem para demarcar o grau de complexidade do referido problema.

Liberdade e moral, em suas diferentes acepções, compõem os inúmeros sentidos que os conceitos e teorias que cada época lhe emprestam. Por isso, não foram poucas as teorias, doutrinas, obras que trataram do referido problema ao longo da história das ideias. Sartre é um desses autores que se debruçaram sobre o tema a fim de entender os seus contornos difusos e seus elementos fundamentais. Porém, a questão moral aparece apenas posteriormente ao tratamento que Sartre confere ao tema da liberdade. Eis por que nosso primeiro desafio consiste em apresentar os pressupostos e as características dessa que é a principal categoria do pensamento sartreano.

O tema da liberdade está inserido no âmbito ontologia de Sartre, sendo esta a base fundante de sua filosofia da existência. Nela encontramos os fundamentos de sua doutrina e, conseqüentemente, de sua investigação acerca do sentido que assume a existência humana no interior de sua obra. Ao tratar do significado e da importância de sua ontologia, pretendemos também nesse trabalho indicar o traçado do seu caminhar filosófico e de sua insistente afirmação da liberdade como primado fundamental e característica básica da condição humana.

A partir de tais pressupostos, o filósofo redimensiona o tratamento dado às referidas categorias pela tradição por meio de uma investigação ontológica acerca dos dois momentos que constituem a própria essência da metafísica: o ser e o nada. Assim, convertidos, respectivamente, em ser-em-si e ser-para-si, tais estruturas irão balizar a investigação sartreana sobre o significado da liberdade no âmbito das relações humanas e sua relação com as questões de ordem moral.

Sartre, com efeito, revisita a metafísica tradicional para ir além do que ela oferece, pois ele considera que a problemática do ser passa, inevitavelmente, pela diferenciação entre o mundo da consciência e mundo objetivo dos entes. Esta distinção entre a esfera do humano e o reino das coisas mundanas se apresenta de maneira incontornável no interior de sua obra, de tal forma que tais elementos servem de base para o tratamento de todas as questões subsequentes.

Nesse sentido, o filósofo, radicaliza o dualismo “ser-nada” por meio de uma analítica da existência ou do que ele chama de “ensaio de ontologia fenomenológica”, como indica o subtítulo da obra. Nesse primeiro momento, o ser assume o mesmo significado que lhe é conferido pelo pensamento tradicional (metafísico). Porém, para o referido autor, este ser é apenas um aspecto de uma realidade na qual também se encontra um outro ser que se lhe opõe: a consciência. Eis por que sua intenção inicial consiste em investigar profundamente as implicações decorrentes da relação entre sujeito-objeto e consciência-mundo.

Assim, a investigação minuciosa do ser do fenômeno (o ser da tradição) e do ser da consciência, conduz, inevitavelmente, a uma compreensão acerca da condição humana e de sua existência no mundo. Portanto, a ontologia de Sartre se impõe como a base fundante de sua filosofia da existência. Por isso, nela encontramos os fundamentos de sua doutrina e, conseqüentemente, de sua investigação acerca do sentido que assume a existência humana no interior de sua obra. Ao tratar do significado e da importância da ontologia de Sartre, pretendemos também nesse trabalho indicar o seu percurso filosófico e ressaltar a sua insistente afirmação da liberdade como primado fundamental e característica básica da condição humana.

Em face disso, temos, inicialmente, como tarefa na presente Tese, expor o modo como a liberdade é apresentada em O Ser e o nada, obra escrita por Jean-Paul Sartre e publicada em 1943. Em seguida, será investigada a maneira como tal liberdade se circunscreve no mundo moral e como essa questão é enfrentado pelo referido autor em seus escritos. Nesse sentido, iremos percorrer o itinerário adotado pelo filósofo em sua obra principal, a fim de indicar os diversos estágios no interior dos quais seu pensamento evolui e transita.

O tema da liberdade se revela incontornável na filosofia sartreana pelo fato de ela conferir à realidade humana o sentido próprio de sua existência. Por isso, a liberdade é tida como a questão central de toda reflexão sartreana. A partir dessa condição de ser livre, o

homem assume, de forma comprometida e responsável, a dimensão existencial que sua consciência lhe impõe. A liberdade, segundo Sartre, coincide com a autodeterminação do indivíduo que projeta seu fim numa ação, até porque o que está na base da existência humana, diz o filósofo, é a livre escolha que cada um faz de si mesmo e de sua maneira de assumir seu nada de ser. Mostrar isso será, todavia, um dos objetivos de nossa exposição cuja divisão indicaremos a seguir.

No primeiro capítulo do presente trabalho de Tese, procuramos traçar os fundamentos da concepção de liberdade em Sartre, dando especial destaque ao modo como o ser e o nada, conceitos-chave que ocupam o traçado da história da metafísica, são designados por Sartre de ser-em-si e ser-para-si, os quais se revelam como as bases conceituais de sua ontologia. Aqui mostramos que tais regiões possuem propriedades específicas e, por isso mesmo, distintas. Destacamos, ainda, ao tratar de tal universo categorial, as inúmeras influências sofridas por Sartre, principalmente as advindas de autores como Descartes, Husserl e Heidegger.

No capítulo seguinte, tratamos de uma outra dimensão ontológica: o ser-para-outro. Nesta esfera reside o exame que Sartre faz da questão da intersubjetividade, assim como é também evidenciado o conjunto de situações que o filósofo utiliza para indicar como o problema das relações intersubjetivas se revela na interação do sujeito com o próximo. No desdobramento desse tema, apresentamos o papel que o olhar, enquanto primeira forma de captação entre consciências, assume na relação do indivíduo com o outro. Em seguida, será tratado de um outro elemento fundamental dessa interação eu-outro: o corpo. Isso porque o corpo aparece como o elemento que define, por meio de três dimensões ontológicas, a situação de facticidade do homem como ser-no-mundo. Assim, aqui serão traçados os pontos de contato entre o olhar e o corpo visando uma melhor compreensão do problema da intersubjetividade.

Ainda nesse capítulo apresentamos as relações concretas que uma consciência pode estabelecer com as demais a partir de determinadas atitudes, como, por exemplo, o amor, o ódio, a indiferença, o masoquismo, o sadismo, o desejo sexual etc., indicando, ao mesmo instante, com tais comportamentos geram aquilo que é a marca central que caracteriza a convivência de um sujeito com o outro: o conflito.

Assim, não obstante esse conjunto de possibilidades que definem as disposições e atitudes da consciência em seu trânsito com as demais decorrer em confronto, o valor de tais

procedimentos repousa no fato de que, por intermédio deles, podemos demarcar o espaço que a liberdade vai ocupar no conjunto da reflexão sartreana.

Na parte seguinte da nossa investigação, correspondente ao terceiro capítulo, nos debruçamos em particular sobre a maneira de como a liberdade é descrita por Sartre nas partes finais de *O ser e o nada*, cujos elementos centrais são as ideias de projeto, situação e engajamento. Aqui também indicamos o vínculo que a liberdade assume em relação a algumas categorias-chave, tais como: responsabilidade, escolha, má-fé e angústia. No plano geral do trabalho, este capítulo destina-se a apresentar o valor e o caráter incontornável da noção de liberdade no pensamento sartreano. Ainda nessa seção será demonstrada que a liberdade detém prioridade absoluta no pensamento de Sartre e que sua existência é fundada ontologicamente na consciência, a qual lhe concede realidade e concretude. Apresentamos nessa mesma seção o vínculo que Sartre ainda mantém com a metafísica da subjetividade e como ele irá redesenhar o sentido e o papel da consciência em sua dimensão existencial.

No quarto capítulo, trataremos da liberdade e do problema moral no pensamento de Sartre, destacando as noções de engajamento, ambiguidade e autenticidade enquanto escolha existencial e decisão moral do sujeito. Da mesma forma serão apresentados os elementos teóricos daquilo que o filósofo chama de moral da autorresponsabilidade.

Por fim, o quinto e último capítulo da presente Tese destina-se ao tratamento das possibilidades, dos limites e das encruzilhadas da moral existencialista, dando especial destaque às críticas de seus opositores e também às inúmeras dificuldades que a filosofia sartreana enfrenta ao postular uma moral associada à ideia de uma liberdade absoluta. Nessa parte pretendemos confirmar a hipótese que iremos desenvolver nesse trabalho segundo a qual a moral proposta por Sartre se revela insuficiente para orientar a conduta do sujeito e sua impossibilidade se dá justamente porque tal postulado tornaria inconsistente a sua noção de liberdade absoluta. Em outras palavras, consideramos que a “moral sartreana”, ao prescindir de um fundamento ou de regras e prescrições, se revela incapaz de oferecer uma diretriz normativa à conduta do sujeito. Eis o que pretendemos mostrar ao fim de tal percurso investigativo.

1. A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE SARTRE

A investigação acerca das categorias ontológicas do pensamento sartreano nos permite entender o sentido que assume, no interior de sua obra, a existência humana, em sua dimensão geral, e o fenômeno da liberdade, em seu aspecto particular. Nesse sentido, a ontologia de Sartre oferece uma via para a compreensão do significado e da importância dessa que é a característica básica da existência humana: a liberdade. Por isso, a liberdade pode ser concebida como a via de acesso à compreensão da condição do sujeito no mundo e constitui o caráter próprio da sua forma de ser. Porém, para compreender ao sentido que o referido tema assume em sua vasta obra, é necessário investigar o universo ontológico sartreano.

Pode-se dizer que, tal como expressa o título de sua mais importante obra, o grande projeto filosófico de Sartre consiste em retomar a discussão sobre o tema central da metafísica – a questão do ser – e relacioná-lo aquilo que se lhe opõe: o nada. De fato, a ontologia sartreana tem como ponto de partida a metafísica tradicional, suas categorias e suas relações fundamentais (sujeito-objeto, consciência-mundo, ser-nada). Tais conceitos são redimensionados por ele, servindo, ainda, de parâmetro teórico para a formulação da sua filosofia da existência.

Sartre inicia o que ele chama de *ontologia fenomenológica* – subtítulo de sua obra - enfatizando que “o pensamento moderno realizou um progresso considerável reduzindo o existente à série das aparições que o manifestam” (SARTRE, 2015. p.15), e isso, segundo o autor, permitiu a superação de alguns dualismos que impunham obstáculos ao pensamento filosófico, tais como: interior-exterior, ato-potência, essência–aparência. Para ele, com essa supressão foi possível estabelecer, por meio da fenomenologia, o que ele chama de “monismo do fenômeno”, ou seja, a eliminação da distinção entre ser e parecer.

Para Sartre, o fenômeno é aquilo que se revela à consciência, sendo, ainda, pura positividade, pois se trata de algo se manifesta, ao mesmo tempo, em forma de essência e aparência. Desse modo, o fenômeno, em sua aparição, traduz o próprio ser. Nesse sentido, o fenômeno de ser é, pois, revelador do ser do fenômeno. Este ser do fenômeno representa aquilo que a tradição filosófica compreendeu como ser, identidade, fundamento. Eis por que Sartre começa sua ontologia pelo tratamento desse ser: o ser-em-si.

1.1.O ser-em-si e a dimensão objetiva do real

Para Sartre, o ser-em-si é o ser tal qual pensa a metafísica. Trata-se do fundamento que constitui o existente ao se revelar à consciência sob a forma de fenômeno de ser. Ao se manifestar, ele é prontamente captado pela consciência que lhe assegura o estatuto de ser ou objeto existente no mundo. Nessa perspectiva, a elucidação do sentido do ser somente tem validade para o ser do fenômeno, isto porque o ser apenas se relaciona consigo mesmo. Esta identidade designa um princípio incondicionado, haja vista que o ser-em-si não deriva de nada. Esta condição de ser designa sua própria situação de realidade objetiva e contingente. Assim, não há nele qualquer possibilidade de alteridade já que, ao ser idêntico a si próprio, ele é inteiramente relacionado ao ser que é. Sendo, portanto, intimamente vinculado ao seu ser idêntico, o ser-em-si é constituído por tudo que lhe diz respeito, ou seja, ele mesmo. É possível dizer que esta plenitude interior se circunscreve dentro dos limites de sua ocupação espacial, pois, “o ser é opaco a si mesmo, precisamente porque está pleno de si mesmo” (SARTRE, 2015, p. 36). O ser-em-si é, pois, uma plenitude densa e compacta.

Uma vez que nada determina a sua condição de ser, o ser-em-si é ontologicamente isolado, fechado em si mesmo. Assim, nada é capaz de previamente explicar a sua condição de ser. O ser-em-si é, pois, plena objetividade. Ademais, o caráter de objetividade do ser-em-si revela, ainda que, enquanto ser disposto no mundo, ele pode ser sempre apreendido pela percepção do sujeito. Porém, segundo Sartre, o ser-em-si existe independentemente de qualquer consciência que se tenha dele. Isso porque o conhecimento que se pode dele ter apenas faz com que o ser-em-si apareça como fenômeno inscrito na consciência, mas, como vimos, esta não é responsável pela existência daquele. Portanto, para o filósofo francês, o conhecimento não confere existência ao ser, mas apenas nos permite captá-lo em sua realidade ontológica.

Sartre ainda indica que o ser-em-si aparece como uma unidade plena e esta peculiaridade o torna algo idêntico a si mesmo. Eis por que ele se revela de maneira integral como positividade. Isso significa que o ser-em-si está imune a qualquer possibilidade de relativização. Ele é pura imanência, pois nada existe de anterior ou posterior à sua representação mesma de ser, ou seja, não há uma instância prévia que condicione a sua existência, nem, tampouco, algo que transcenda seu estado de uniformidade. Assim, nada que, porventura, pretenda negar sua plenitude tem sentido: ele é indefinidamente ele mesmo.

“Incriado, sem razão de ser e destituído de relação com algum outro, o ser é *si mesmo*” (SARTRE, 2015, p. 38).

De acordo com Sartre, por não ser passividade nem atividade, “o em-si é uma imanência que não pode realizar-se, uma afirmação que não pode afirmar-se, uma atividade que não pode agir, porque o ser está empastado de si mesmo.” (SARTRE, 2015. p.39). Assim, o ser-em-si, por ser uma identidade fechada em seus próprios limites, ele se impõe como algo inerte e denso, posto que, como vimos, não possui relação com nenhum ente determinado. Em face disso, pode-se indagar: como surge o ser enquanto objeto situado no mundo e como sua extinção poderia ser apreendida? Ou, ainda, quando um ser deixa de existir o que fica em seu lugar? Para Sartre, o ser-em-si escapa à temporalidade, pois, diz o filósofo,

Ele é, e, quando se desmorona, sequer podemos dizer que não é mais. Ou ao menos, só uma consciência pode tomar consciência dele como já não sendo, precisamente porque essa consciência é temporal. Mas ele mesmo não existe como algo que falta ali onde antes era” (SARTRE, 2015 p. 39), concluindo ele diz “ele era e agora os outros seres são - eis tudo” (SARTRE, 2015, p. 39)

Sartre, com isso, reitera que o ser é em-si e somente assim podemos apreendê-lo, por isso não devemos associá-lo a nenhuma característica que possa negar a sua natureza incriada. Aliás, ao ser apresentado como aquilo que definitivamente é, qualquer referência alheia à sua identidade poderia desfigurar sua maneira de ser. Em outras palavras, o ser-em-si não possui derivações possíveis de excederem seu modo de apresentação à consciência, pois, ao surgir diante do sujeito, ele revela-se como fenômeno, e, como salienta Sartre, “um existente fenomênico, enquanto existente, não pode jamais ser derivado de outro existente”. (SARTRE, 2015, p.39).

Sartre acrescenta que o ser-em-si jamais pode advir de algo possível, nem, tampouco, pode, a partir de sua realidade, ser concebido como necessário. Com efeito, ao se mostrar como algo desprovido de qualquer conexão com outro que não ele mesmo, o ser é pura contingência e, como tal, sua existência simplesmente é. Assim, sem nada que lhe determine uma condição de ser e sem as imposições de um princípio, de uma causa ou de uma lei que origine o seu advento, o ser-em-si é completamente aprisionado em seu confinamento ontológico. Este isolamento é constitutivo do seu modo de ser, pois, por ser incriado, ele independe de tudo que possa explicar a sua origem ou condição de ser.

Sendo aquilo que efetivamente é, o ser é exterioridade absoluta, isto é, uma realidade acabada. Da mesma forma, é a partir dessa objetividade que ele nos permite compreender como a consciência o capta em sua realidade de ser. Isso significa que o ser-em-si integra-se ao mundo mediante a apreensão do sujeito. Nesse sentido, pelo ato de conhecer do sujeito, o ser se dá a existir como objeto captado, de modo que, por meio da subjetividade do indivíduo, o ser-em-si deixa de ser indeterminação, passando, com isso, a ser elucidado e compreendido como ser do fenômeno¹. Todavia, é necessário novamente destacar que o ser-em-si existe independentemente de qualquer consciência que se tenha dele, haja vista que o ato de conhecer apenas faz com que o ser apareça como fenômeno inscrito na consciência do sujeito.

Sartre considera, ainda, que o ser-em-si é contingente, pois “sua existência não é jamais possível nem impossível: simplesmente é” (SARTRE, 2015, p. 43). Assim, sem nada que lhe imponha uma condição de ser e sem algo que determine ou origine seu advento, o ser-em-si é completamente isolado em seu confinamento ontológico.

Todavia, como já indicado, o ser-em-si integra-se ao mundo mediante a percepção do sujeito. Por meio do conhecimento, o ser se revela a uma consciência que possui a capacidade de apreendê-lo. Ao ser captado pelo sujeito, o ser-em-si deixa de ser indeterminação e passa, como vimos, a ser elucidado e compreendido como ser do fenômeno.

Nesse sentido, em *O ser e o nada*, a região do ser-em-si recebe de Sartre um tratamento diferenciado em relação à estrutura do ser-para-si, o grande tema de interesse do pensamento sartreano. Isso porque o ser-para-si constitui as linhas mestras para compreensão da realidade existencial do homem e, notadamente, também servirá como via de acesso a compreensão da sua liberdade².

De fato, o tratamento conferido ao ser-em-si é mais sucinto em relação à estrutura do ser-para-si, questão em que ele se debruça de maneira mais intensa. Isso se explica pelo fato de que o ser-para-si representa o sujeito ou o domínio da consciência. Em outras palavras, ela define a própria condição humana, o grande e primordial tema da filosofia sartreana. Com efeito, a análise do ser-para-si oferece as linhas mestras para compreensão da realidade existencial do homem, por isso iremos nos ocupar a seguir dessa outra região do ser.

¹ Acerca da relação entre *ser do fenômeno* e *fenômeno de ser*, ver: COOREBYTER (2000).

² A respeito da relação entre ontologia e liberdade em Sartre, ver: CRANSTON (1966).

1.2. O ser-para-si e o domínio da consciência humana

Em *O ser e o nada*, Sartre aborda, de maneira ampla e exaustiva, a configuração e as formas de expressão do ser-para-si, estabelecendo, com isso, as bases conceituais para fundamentar a sua ontologia da liberdade. O ser-para-si é representado pela consciência, que, segundo o filósofo, é marcada pela exteriorização de si mesma em direção ao mundo. A consciência está apartada do mundo e isso demonstra a oposição extrema existente entre as duas regiões ontológicas (ser-em-si/ser-para-si).

Podemos afirmar que *O ser e o nada* traduz uma profunda investigação sobre o ser-para-si. Ao longo da referida obra, Sartre apresenta minuciosamente sua concepção acerca de como atua e qual o caráter específico da consciência. Com isso, ele consegue estabelecer as bases conceituais para fundar aquilo que para muitos é considerada como ontologia da liberdade.

Segundo o filósofo, o ser-para-si é uma consciência que aparece a si mesma e se dirige para o mundo, pois ela nada tem de substancial, é uma pura “aparência”, no sentido de que só existe na medida em que se revela. Mas, a consciência não é apenas relação consigo mesma, já que ela é também marcada pela intencionalidade, isto é, a consciência é constituída por atos com os quais visa algo, isto porque, como diz Husserl, toda consciência é consciência de alguma coisa.³ Com efeito, a consciência é um ato de exteriorização de si que, atuando no mundo, encontra seus entes ou objetos, quer dizer, o ser-em-si.

Sartre reconhece que a ligação entre o sujeito e o mundo se dá também pela interrogação. Perguntando, o homem encontra o negativo, isso porque, diz ele, “a possibilidade permanente do não-ser fora de nós e em nós, condiciona nossas interrogações sobre o ser” (SARTRE, 2015, p. 73). Nesse sentido, o problema do ser também pressupõe a

³ Em Husserl, a intencionalidade não é uma mera determinação psicológica, pois ela define o próprio ser da consciência. Trata-se de um movimento intencional permanente em direção ao mundo, e isso revela o caráter próprio da transcendência. As características da consciência intencional estão presentes no *artigo Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl*. De acordo com Sartre (2005, p. 56), “de um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, e não há mais nela nada a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por possível, vocês entrassem “dentro” de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem interior, ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como consciência”.

capacidade de interrogação como atributo humano fundamental, haja vista que somente o ser humano é capaz de transformar o pensar em indagação e esta, por sua vez, nos remete à própria possibilidade da negação. Mas de onde surge a negação? Sartre imediatamente responde: a negação somente pode ser instaurada pela nada. O filósofo, com isso, confere uma nova importância ao não-ser e, da mesma forma, revela o seu valor para a própria compreensão do sujeito em sua condição existencial.

Pode-se, com isso, afirmar que Sartre está visivelmente filiado à tradição filosófica, ainda que esta ligação seja marcada também por um afastamento ou ruptura em relação aos seus pressupostos fundamentais: o ser e sua relação com o nada. O vínculo à metafísica se faz presente desde o início do seu percurso filosófico, na medida em que ele não apenas aceita algumas das teses centrais que caracterizam a filosofia da subjetividade, mas, também, as utiliza, ainda que com diferenciações particulares, em seu arcabouço de ideias. Sartre, por exemplo, não esconde a necessidade de um ponto de partida, a exemplo do *cogito* cartesiano, como uma espécie de princípio originário de todas as elaborações teóricas subsequentes.

Ao aceitar a subjetividade consciente como condição de todo pensar filosófico, bem como de tudo que pode ser apreendido ou conhecido, Sartre reconhece a importância da *res cogitans* cartesiana como uma consciência que pensa o mundo, atingindo, ao mesmo tempo, seu ser existente. Em face disso, ele reedita, ainda que numa nova perspectiva, a dicotomia sujeito-objeto. Esta relação, por sua vez, ao ser radicalizada, constituirá o tema da maior parte de suas reflexões.

Ao reeditar a separação entre o sujeito e o objeto, ele considera fundamental que se reconheça o valor e a importância do sujeito, tal como o fez a filosofia moderna. Nesse sentido, Sartre defende a ideia de que se deve partir do *cogito* cartesiano como primeiro princípio de investigação. Ora, em Descartes, a *res cogitans* é concebida como uma consciência que pensa o mundo e essa característica assegura a primazia do sujeito sobre o objeto⁴.

Todavia, apesar de afirmar a primazia do *cogito* cartesiano e tomar como ponto de partida o próprio sujeito, Sartre atribui à subjetividade uma dimensão existencial, superando seu caráter meramente substancial ou cognitivo. O sujeito consciente aparece agora como existência no mundo. Nesse sentido, Sartre repensa o dualismo sujeito-objeto por meio de uma investigação sobre os elementos que constituem a existência do sujeito. Portanto, a relação sujeito-objeto se revela colocada sob a égide da interação consciência-mundo.

⁴ Sobre a *res cogitans* e a noção cartesiana de sujeito, ver: DESCARTES (2001)

Sartre abandona, assim, o cognitivismo cartesiano – o sujeito como consciência pensante - para afirmar o sujeito como consciência existencial. Portanto, o referido autor defende a preeminência do cogito pré-reflexivo (existencial) sobre o cogito reflexivo (consciência cognitiva ou pensamento). A consciência é, com efeito, uma forma de existência no mundo e é nessa condição que ela se relaciona com o ser-em-si.

Mas se a consciência é diferente do ser-em-si e se, por sua vez, o ser-em-si representa o próprio ser pensado pela tradição, o que, de fato, é o ser-para-si? Ora, se a consciência é oposta ao ser, então é possível (onto)logicamente inferir que ela só pode ser o nada. A consciência está apartada do mundo e isso demonstra uma oposição extrema entre as duas regiões ontológicas, o que nos leva a deduzir que a consciência, não sendo o ser, somente poderia ser o não ser. Em outras palavras, Sartre vai tentar mostrar que, não sendo o ser, a consciência só pode ser o nada.

1.3. A consciência enquanto nada de ser

Vimos que, em Sartre, todo juízo de negação está condicionado pelo nada. Aliás, diz ele, “a condição necessária para que seja possível dizer não é que o não-ser seja uma presença perpétua em nós e fora de nós, e que o nada infeste o ser”. (SARTRE, 2015, p. 78). Isso significa que o nada tira seu ser do ser. Em outros termos, o seu nada de ser vive circunscrito aos limites do ser.

Disso resulta que o nada emerge do ser, porque “só há não-ser na superfície do ser.” (SARTRE, 2015, p. 89). Nesse ponto, ele discorda de Hegel para quem, dialeticamente, o ser e o nada seriam dois contrários abstratos cuja união estaria na base da realidade concreta. De acordo com Sartre, o nada emerge do ser que dele difere: o ser-em-si. Porém, o nada somente poderia surgir daquele ser que o traz em seu interior, do ser que traz o nada dentro de si. Qual seria, então, este ser? Sartre responde: o homem.

Para tanto, o homem precisa nadificar o seu ser para fazer surgir o nada de seu ser, isto porque “o ser pelo qual o nada advém ao mundo é um ser para o qual, em seu ser, é questão do seu ser: o ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser o seu próprio nada”. (SARTRE, 2015, p. 92). A consciência, por ser um nada, se define como busca do ser, por isso é possível afirmar que ela é um nada dirigido para o ser. Mas, antes de analisarmos o papel assumido pelo nada na ontologia de Sartre, vejamos quais as características imediatas

do ser-para-si e como se dá a sua ligação com o mundo. Na seção anterior, vimos que, diferentemente do ser-em-si, a consciência é compreendida como uma atividade dirigida para o mundo onde se situa. Assim, ao contrário do ser-em-si, o ser-para-si jamais coincide consigo mesmo.

Sartre afirma que o ser-para-si é caracterizado por uma descompressão do seu próprio ser, isto é, por um caminhar para fora de suas fronteiras. Além disso, a consciência, enquanto ser-para-si, é também um ser-lançado-no-mundo. É nesse mundo que ela interage com o ser-em-si. Nesse sentido, o ser se integra à consciência quando esta o apreende no mundo. Sartre, com isso, pretende mostrar que o objeto constitui o conteúdo da consciência, mas esta não define a sua existência. Na verdade, a consciência surge como um fluxo direcionado para o mundo, de modo que tudo nela se revela como exterioridade. E por não ser substancial, como propunha Descartes, ela se define como um vazio absoluto.

Portanto, Sartre concebe o ser-para-si como uma consciência que aparece a si mesma. Com isso, ele afirma ainda mais o seu distanciamento em relação ao sujeito cartesiano, pois, como já foi indicado, a relação sujeito-objeto passa a ser circunscrita ao plano existencial⁵. Para Sartre,

A consciência nada tem de substancial, é uma pura “aparência” no sentido de que só existe na medida em que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela) por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto” (SARTRE, 2015, p.28).

No entanto, como vimos, a consciência não é apenas relação consigo mesma, pois ela também é atividade intencional, isto porque, se constitui por atos que visam algo, de modo que toda consciência sempre se refere a alguma coisa. Para ele,

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 transcendente (SARTRE, 2015, p. 34).

⁵ A respeito da dimensão existencial da consciência em Sartre, ver: COOREBYTER (2000).

A consciência tem como estrutura constitutiva a transcendência e visa sempre um ser que ela não é: o objeto intencionado. Isso significa que “a consciência é um ser para o qual em seu próprio ser, está em questão o ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo.” (SARTRE, 2015, p. 35). Este ser captado pela consciência em forma de fenômeno representa, com efeito, o ser do mundo em geral. Eis por que, de acordo com Sartre,

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. (SARTRE, 2015, p. 35)

A consciência apreende o fenômeno não na forma de ser, posto que somente o ser do fenômeno pode revelar o sentido do ser. Ela, a consciência intencional, capta apenas a sua manifestação de ser⁶. Ainda de acordo com Sartre, a intencionalidade da consciência é um ato de exteriorização de si em direção a um mundo no qual ela encontra o ser-em-si. Por isso, diz o filósofo, “tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo” (SARTRE, 2015, p.28). Essa característica faz com que a consciência seja radicalmente diferente do ser pensado pela tradição, pois, como vimos, o ser-em-si é pleno, opaco, imanente, enquanto o ser-para-si, ao contrário, se revela como abertura, fluxo e descompressão de si mesmo.

Vimos que, diferentemente do ser-em-si, a consciência se define como uma atividade dirigida para o mundo onde se situa. O ser-para-si se determina como ser-no-mundo e o mundo é revelado por meio das estruturas da consciência. Ademais, não se pode deixar de considerar que o ser-para-si está atrelado também à própria existência do ser-em-si, posto que o ser integra a consciência do sujeito. Aliás, para Sartre, “O para-si é o em-si que se perde como em-si para fundamentar-se como consciência” (SARTRE, 2015, p.131). A consciência, pois, é uma existência carente de fundamento.

1.4. O ser-para-si e a questão do fundamento

O ser-para-si busca o ser que lhe falta porque ele carece de fundamento. Para Sartre, “ele é um ser que não é seu próprio fundamento que, enquanto ser, poderia ser outro que não é na

⁶ A respeito do caráter intencional da consciência e a importância dessa noção para a fenomenologia, ver: HUSSERL (2002)

medida um fundamento que não explica seu ser” (SARTRE, 2015, p. 128). Isso significa que, por não ser substancial, a consciência somente poderia encontrar seu fundamento no nada. Em outras palavras, como já foi indicado, o fundamento do ser-para-si é o nada, ou seja, um fundamento que, na verdade, é um nada de fundamento.

Ao afirmar a condição do sujeito como pura contingência, Sartre define também o caráter ocasional e desnecessário da existência humana. Assim, por ser destituído de necessidade, o ser-para-si fica circunscrito naquilo que é ele mesmo. E por ser carente de fundamento, a consciência pode ser definida como existência incriada. Ela sempre está aí, sendo a **facticidade** a própria condição para o seu surgimento. Porém, mesmo constituída pelo nada, a consciência não pode surgir do não-ser, já que ela é sua nadificação. O ser-para-si, enquanto consciência, é, como destaca Sartre, uma sombra que desliza na superfície do ser. Esta mancha é o nada, aquela fenda instalada no seio do ser-para-si.

O momento de revelação do nada acontece na interioridade do **cogito**, concebido aqui como terceira estrutura imediata da consciência. Sendo algo diferente do ser-em-si, a consciência busca seu fundamento negando seu modo de ser. Em suma, “ela é o que não é e não é o que é” (SARTRE, 2015, p. 132), precisando, para tanto, nadificar o ser-em-si para ir ao encontro do seu nada de fundamento. Ademais, o nada instaura a razão de ser da existência humana ao surgir como possibilidade única de ser.

Em face disso, Bornheim (2005) considera que a realidade humana existe como privação-totalidade e, da mesma forma, como desejo de conquistar aquilo que lhe falta. Ele, com isso, acrescenta que “a realidade humana é a perpétua procura de uma coincidência consigo que nunca é alcançada” (BORNHEIM, 2005, p. 23), para finalizar que, “tudo se passa, portanto, como se o para-si quisesse transformar seu fundamento e converter o nada em ser” (BORNHEIM, 2005, p. 26). Ora, parece claro que o ser-para-si, ao nadificar as coisas, encontra no nada seu fundamento ontológico, um fundamento que, como vimos, é ausência de fundamento, posto que o nada, nada funda. Eis o que torna o sujeito indeterminado e livre de condicionamentos. Por isso, seria impossível – e contraditório - pensar em uma ontologia do nada em Sartre.

Apesar de considerar o nada como origem e fundamento da negação, Sartre não deixa de atestar ontologicamente o privilégio do ser sobre o não-ser. Aliás, o filósofo parte do ser-em-si para afirmar a presença dessa nada que existe no cerne da consciência. Portanto, o nada não é parte do ser-para-si; ele é apenas a sua condição de possibilidade de se reconhecer

e se revelar no mundo. Sartre, em seguida, irá tratar das outras duas estruturas imediatas da consciência: **o ser do valor** e **o ser do possível**.

O valor, diz ele, possui, em princípio, duas características: ele é incondicionado e, também, não-ser. Segundo Sartre, o valor enquanto valor tem ser e seu ser consiste em ser valor, isto é, em não ser ser. Isso significa que o valor situa-se fora dos limites do ser e, por isso, podemos, segundo Sartre, chamá-lo de unidade incondicionada, mediante a qual a realidade humana tenta afirmar-se como ser. Para Sartre, o ser-para-si procura coincidir com o valor a fim de tomá-lo como seu fundamento, mas tal busca é inútil, haja vista que o valor não possui ser.

Acerca do ser dos possíveis, última estrutura do ser-para-si, Sartre indica que este não pode jamais ser captado, pelo fato de ele surgir como uma propriedade dos seres, não cabendo, por isso, ser reduzido a uma realidade objetiva. O ser dos possíveis é uma propriedade concreta de realidades já existentes. O que falta ao ser-para-si é justamente o que garante o seu ser possível.

E assim como acontece com o valor, este possível vem ao mundo por intermédio da realidade humana. O possível se apresenta como uma decorrência da privação, e é também por essa situação de carência que o ser-para-si não pode coincidir consigo mesmo. Sobre isso, diz Sartre: “o possível é uma ausência constitutiva da consciência enquanto esta se faz a si mesma” (SARTRE, 2015, p. 157). Portanto, o possível decorre daquilo que falta ao ser-para-si. Assim, por exemplo, o possível da consciência de sede é a consciência de beber. Com efeito, na medida em que o ser-para-si se explica pela privação, ele exige o possível. E, quanto a isso, insiste Sartre, o possível não é, o possível se possibilita. De acordo com Bornheim, “a noção do possível se insere em um contexto que aponta para duas direções. De um lado, isso indica que a realidade permanece separada daquilo que ela busca ser, e, de outro, que ela é sempre algo diferente dela mesma, isto é, uma abertura para o mundo do qual homem se conserva separada” (BORNHEIM, 2005, p. 74).

Ora, vimos que a consciência é compreendida como uma atividade dirigida para o mundo onde se situa e que, contrariamente ao ser-em-si, ela jamais coincide consigo mesma. Ela é sempre um caminhar para fora de suas fronteiras. Mas, em sua condição mesma, o para-si é, como indica Heidegger, um ser-lançado-no-mundo.

É, pois, nesse mundo que ela capta o ser-em-si. Em sua obra, Sartre reitera constantemente que a consciência surge como um fluxo direcionado para o exterior, de tal maneira que não pode haver distinção entre os domínios interno e externo que constituem a

sua atividade, pois tudo nela se constitui em exterioridade. Sendo, pois, um vazio absoluto, ela implica um distanciamento infinito em relação a si. Isso se explica pelo fato de que ela é um vazio absoluto, uma distância infinita em relação a si. Sartre, com isso, apresenta o que ele chama de *estruturas imediatas da consciência*.

1.5. As estruturas imediatas da consciência

Inicialmente, a consciência é concebida como *presença a si*, sendo esta a sua primeira estrutura. De acordo com ele, “a lei do ser do para-si como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser ele mesmo na forma de presença a si” (SARTRE, 2015, p. 125). Nesse sentido, acrescenta o filósofo, “a presença a si supõe que o ser possui uma fissura impalpável” (SARTRE, 2015, p. 126). O ser-para-si, portanto, ao se determinar em sua existência, não pode coincidir consigo mesmo. Com base nesse pressuposto, Sartre garante que “é obrigação do para-si não existir jamais senão na forma de um em outra parte com respeito a si mesmo, existir como ser que afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser” (SARTRE, 2015, p. 125).

Ademais, o *si* do ser-para-si revela a impossibilidade de a consciência se configurar como uma identidade absoluta, pois se o sujeito tivesse possibilidades de se relacionar consigo mesmo haveria a extinção desse *si*. Eis por que “o si representa uma distância ideal na imanência do sujeito em relação a si mesmo, um modo de não ser sua própria coincidência, de escapar à identidade” (SARTRE, 2015, p. 125).

De acordo com o filósofo, a consciência é *presença a si* porque o ser-para-si, ao se determinar em sua existência, jamais pode coincidir consigo mesmo. Para ele, o ser-para-si existe como uma forma inconsistente de ser. Essa inconsistência designa a remissão do ser-para-si de si a si. Segundo ele, o si não pode ser considerado como um ser plenamente real, pois se o sujeito tivesse a possibilidade de se relacionar consigo mesmo, dentro de uma identidade plena, estrita, aconteceria a extinção do si do para-si. O *si* do ser-para-si indica que ele não pode ser considerado como um ser idêntico a si.

Com efeito, a presença a si é uma espécie de alvéolo da consciência, de modo que aquilo que separa o sujeito dele mesmo é o nada. Isso significa que ela possui a distância na

forma de um espaço nulo entre os dois momentos. Neste canal repousa o nada. Portanto, o que separa o sujeito dele mesmo é o nada, ou seja, não é nada. Sobre isso, diz o filósofo: “o ser da consciência enquanto consciência consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser leva em seu ser é o nada”. (SARTRE, 2015, p. 127).

A condição do ser-para-si comporta seu próprio nada como nadificação do idêntico, ou seja, ele nadifica o ser-em-si. A fissura existente no interior do para-si define sua própria negatividade. O nada surge do vazio que há no seio do ser-para-si, atestando o seu caráter de nadificação. No entanto, para que se possa compreender o nada como um vazio que caracteriza o ser-para-si, faz-se necessário tratar da segunda estrutura imediata da consciência que é a *facticidade*.

A facticidade do ser-para-si reside em sua contingência, o que significa dizer que a maneira pela qual a consciência assume o seu ser se revela como pura contingência na forma de ser-lançado-no-mundo, isto é, como ser em situação. De acordo com Sartre,

O para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o para-si e o une o ser-em-si, sem se deixar captar jamais é o que chamaremos de facticidade do para-si. É esta facticidade que nos permite dizer que ele é, que ele existe, embora não possamos jamais alcançá-la e a captamos sempre como Para-si (SARTRE, 2015, p.132)

O ser-para-si tem consciência da sua facticidade e de sua condição de contingência, pois carrega consigo o sentimento de gratuidade e se compreende, pois, como ser-no-mundo, como já havia indicado Heidegger ao se referir ao *Dasein* (ser-aí)

Heidegger, ademais, utiliza o termo *facticidade* (*Faktizität*) para indicar a situação do homem lançado no mundo sem que sua vontade tenha se manifestado. A facticidade revela esse sentimento que tem o indivíduo de se encontrar “aí” ou em qualquer lugar sem nada ter feito para isso. Mas, o fato de ser marcado pela facticidade não significa que a consciência, enquanto sujeito, carece do poder de decidir sobre seu futuro ou sua existência⁷.

Há, de fato, quem pense, como frequentemente ocorre com o senso comum, que tudo é produto de uma vontade externa ou que nossa vida é definida pelo contexto cultural,

⁷ Em sua mais célebre obra, *Ser e tempo*, Heidegger trata das características do *Dasein* enquanto ser no mundo, indicando que tal ente é marcado pela facticidade e pela contingência. Sobre as demais características do *Ser-aí* heideggeriano, ver: HEIDEGGER (2019).

estrutura social, família, hereditariedade, etc. Se isso fosse verdade, nada nos restaria a fazer senão aceitar tal fatalidade. Sartre, evidentemente, não aceita esse argumento, pois isso se baseia, segundo ele, em um conjunto de crenças oriundas de ideias que tomam algum tipo de determinismo como a origem da condição humana.

Contudo, negar o determinismo não significa desconsiderar que o mundo impõe obstáculos à nossa livre ação. Ademais, algumas coisas possuem aquilo que o filósofo francês chama de ‘coeficiente de adversidade’, porém esta dificuldade só existe em razão das nossas possibilidades e das escolhas que fazemos diante delas. Nesse sentido, diz ele:

Assim, mesmo que uma coisa possa se constituir como um estorvo à nossa liberdade, é sempre esta última que irá estabelecer a técnica, o instrumental ou o projeto pelos quais essa mesma coisa pode obstacular ou mesmo ajudar nossa livre ação a realizar seu projeto. Em última análise, é a liberdade o elemento que confere sentido aos entraves ou auxílios que as coisas apresentam. (SARTRE, 2015, p. 143)

Nessa mesma perspectiva, Bornheim indica que as resistências ou obstáculos que enfrentamos, antes de se constituírem como uma ameaça à nossa livre ação são, na verdade, os elementos que garantem o surgimento da liberdade. Mais adiante, ele alerta para o fato de que “o dado não pode ser a causa da liberdade, a causalidade só se entende no plano do pará-si. Também não pode ser sua razão, já que o dado perde significado sem a liberdade” (BORNHEIM, 2005, p.117).

Assim, as coisas ganham significado de estorvo ou elemento facilitador das nossas ações de acordo com o projeto que traçamos. Aliás, Sartre reconhece que um projeto pode fracassar por causa de um imprevisto, mas, segundo ele, essa imprevisibilidade jamais pode ser tomada como um limite à liberdade de escolher, até porque a minha liberdade de escolher um projeto não se confunde com liberdade de realizá-lo. Uma situação inusitada só ganha importância pela escolha que o sujeito faz em situação. Em última análise, é em função das suas eleições e decisões que as coisas tornam-se ou não um obstáculo ao seu projeto.

A consciência, ao eleger um fim, define também o que pode ou não ser favorável à sua realização. Portanto, somos sempre livres para reconhecer o dado, para julgar o seu valor, para mudar nossos projetos. Além disso, se toda escolha admite a existência de obstáculos e resistências, então toda ação traz consigo também a possibilidade de superação. Isso significa que,

Todo projeto livre prevê, ao projetar-se, a margem da imprevisibilidade devido à independência das coisas, precisamente por esta independência é

aquilo a partir do qual se constitui uma liberdade. As inúmeras possibilidades de acidentes recaídas sobre uma intenção se inserem e constituem o sentido do eu projeto, havendo, agora, nele, uma certa margem de indeterminação para o imprevisível (SARTRE, 2015, p. 289).

Uma vez que todo projeto é aberto ao mundo, a realidade humana, diz Sartre, não seria surpreendida por nada. Assim, tudo que se apresenta como algo adverso ou imprevisível só passa a sê-lo a partir do momento em que a consciência lhe confere livremente esse sentido. O coeficiente de adversidade existente nas coisas é, em última análise, algo proveniente da escolha da liberdade sujeito ou do projeto que ele instaura. O dado, sendo o ser-em-si nadificado pelo ser-para-si, surge sempre no meu mundo e se faz anunciar pela minha livre ação. Isso significa que a liberdade, por ser um atributo fundamental da realidade humana, somente se revela porque o nada habita o ser-para-si, ou seja, porque a consciência é um vazio. Portanto, não é o ser que determina a liberdade, e sim o seu contrário, o não-ser. Além disso, a compreensão ontológica do ser-em-si é determinada pelo nada que sou. É por isso que Sartre pensa a consciência como negação, já que ela decorre desse nada que constitui. Mas, afinal de contas, qual o alcance dessa liberdade e o que eu posso fazer com ela?

Para Sartre, o fato de o homem ser livre não significa que ele pode atingir ou conquistar tudo o que se deseja. A liberdade significa também escolha, mas, como vimos, nada garante que essa eleição (escolha) terá êxito, ou seja, nada pode assegurar que o indivíduo realizará o seu projeto. A liberdade reflete a autonomia da escolha, mas a realização de um projeto é algo sempre incerto. Isso significa que não se pode medir a liberdade pelo êxito almejado ou fim alcançado.

Com efeito, parece claro que não se pode confundir a escolha de um projeto com a sua realização. Apesar disso, o homem será sempre livre para escolher. A liberdade é, portanto, liberdade de agir e tal decisão não implica a efetivação do projeto original. Sartre recorre ao exemplo do prisioneiro afirmando que este não é livre para sair da prisão no momento em que bem desejar, mas ele é sempre livre para tentar escapar do cativo pulando o muro, se evadir cavando um túnel, promover uma rebelião, subornar um carcereiro, ou seja, em qualquer situação ele é livre para projetar seu fim numa ação. Ademais, ainda que nada garanta que esse objetivo será atingido, a liberdade de eleger será sempre algo presente em sua existência. Escolher, e agir em função dessa escolha, é o que define a liberdade do sujeito.

Da mesma forma, Sartre, como já indicado, considera que toda eleição é consciente e toda consciência é intencional. Isso significa que toda vez que escolhemos,

estamos agindo de forma livre e consciente. Sartre radicaliza então essa ideia dizendo que “somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade” (SARTRE, 2015, p. 597). Ele ainda vai mais longe ao afirmar que todo homem é livre para tudo menos para deixar de ser livres.

Não há, pois, determinismo ou condicionamento prévio que elimine a prerrogativa de o sujeito escolher. Assim, pode-se afirmar que a liberdade encontra em si mesma a sua razão de ser, ainda que não tenha fundamento, pois, como vimos, ela origina-se do nada que existe no interior da consciência. Nesse sentido, é possível afirmar que a liberdade revela a contingência radical que caracteriza nossa condição. Aliás, segundo Sartre,

(...)é pela contingência que a liberdade nega fazendo-se eleição; é a plenitude de ser que a liberdade vai colorir de insuficiência e negatividade iluminando-o à luz de um fim que não existe; é a liberdade mesma enquanto existe e que, por mais que faça, não pode escapar à sua própria existência (SARTRE, 2015, p. 597).

Ora, o homem pensado por Sartre é livre porque busca uma forma determinada de ser. Isso significa que liberdade é o “instrumento ontológico” que conduz o homem do nada ao ser. A primazia da liberdade revela também que é somente por meio dela que podemos perceber a facticidade da nossa existência. Para Sartre, toda liberdade é situada e não há situação sem liberdade. A situação revela, da mesma forma, a maneira como eu nadifico o ser dado e também como minha consciência está apartada deste ser.

Assim, a situação revela que o sujeito é um ser-no-mundo e que este mundo é o espaço onde sua liberdade se manifesta⁸. Portanto, o envolvimento do homem no mundo implica, ao mesmo tempo, liberdade e situação. Assim, ao me projetar, eu me revelo, da mesma forma, em uma dada situação de acordo com o fim que pretendo alcançar. Então, pode-se afirmar que a partir da liberdade o indivíduo atribui sentido à situação em que se encontra. Disso se conclui que liberdade, escolha, facticidade e situação são fenômenos que estão intrinsecamente ligados. É esta relação que define os horizontes de possibilidade de minha existência. Os temas liberdade, escolha e situação serão rerepresentados e aprofundados no capítulo IV desse trabalho.

⁸ Acerca da importância do conceito de situação em Sartre, ver: PETIT (2000).

Ao descrever em como a consciência se situa no mundo, Sartre também se aproxima da concepção heideggeriana acerca do sentimento do homem em sua existência como um ser marcado pela contingência e pela facticidade. O abandono constitui a situação do homem lançado em um mundo no qual não escolheu estar. Eis por que ele define a consciência como facticidade e contingência. Sartre, com isso, alia-se à ideia de Heidegger quando este destaca o sentimento de facticidade do homem em sua existência inautêntica. Nos dois casos, o abandono parece ser o tema comum que compõe a ausência de autonomia do indivíduo (do *Dasein*, no caso heideggeriano) ao se ver lançado em um mundo onde não escolheu estar. Assim, imerso em um mundo imposto por contingências exteriores à sua vontade, o sujeito é compreendido como presença situada no mundo, no qual procura o fundamento do seu ser situado.

1.6. A facticidade e a contingência do ser-para-si

Sartre considera que a realidade humana procura um sentido que possa justificar sua situação de gratuidade, uma vez que está imerso em situações contingentes que são exteriores à sua vontade. Eis por que, diz o filósofo, o indivíduo, ao se conceber nessa situação de contingência, busca um sentido para a sua existência. Tal procura resulta da motivação que impulsiona o homem a permanecer existindo mesmo num estado de abandono.

Ora, se ser-para-si é definido como contingência, isso significa que a existência humana é marcada pelo acaso. Dessa maneira, o ser-para-si, ao ser definido em seu caráter contingente, precisa constituir um sentido para a sua própria existência. Ademais, tendo um nada como seu fundamento, a consciência é concebida como existência incriada. Significa dizer que ela simplesmente está aí, sem razão de ser, como algo supérfluo. Por conseguinte, não é cabível ao homem se confinar, enquanto ser existente no mundo, no abismo do nada, posto que a consciência, embora seja nada, ela sempre busca o ser, sendo, ainda, totalmente responsável pelo ser que pretende se tornar. Segundo Gerd Bornheim, “ao se desembaraçar de toda ilusão substancialista, o homem somente poderia encontrar seu fundamento no nada” (BORNHEIM, 2005, p.140).

Por ser uma realidade radicalmente diferente do ser-em-si, a consciência busca seu fundamento negando seu modo de ser. E esse movimento se dá na interioridade do *cogito*, concebido por Sartre como **terceira estrutura imediata da consciência**. O nada instaura a

razão de ser da existência humana ao surgir como possibilidade única do ser. A consciência precisa, então, nadificar o ser-em-si para ir ao encontro do seu fundamento. Em vista disso, Bornheim considera que a realidade humana existe como privação e, por isso mesmo, como busca imediata daquilo que falta. Assim, diz ele: “a realidade humana é a perpétua procura de uma coincidência consigo que nunca é alcançada (...) tudo se passa, portanto, como se o para-si quisesse transformar seu fundamento e converta nada em ser” (BORNHEIM, 2005, p.140).

A fim de fundamentar seu ponto de vista, Sartre considera que a ligação entre o sujeito e o mundo se dá pela interrogação. Perguntando, o homem encontra o negativo, pois o ato de perguntar já pressupõe uma falta, uma lacuna ou uma deficiência. Para tanto, diz Sartre, “a interrogação é uma ponte lançada entre dois não seres: o não ser do saber, no homem, e a possibilidade de não ser, no transcendente” (SARTRE, 2015, p.45). A capacidade de interrogar é um atributo humano fundamental - só o homem pensa e questiona - e esta, da mesma forma, nos remete ao ser da negação. Porém, qual o significado que assume a negação e qual a relação que esta mantém com o nada?

Sartre considera necessário manter a primazia do nada sobre a negação, isto porque, como já indicamos, o nada instaura a negação, uma vez que todo juízo de negação pressupõe o nada como ponto de partida. Dessa maneira, só o homem é apto a interrogar já que só ele traz o nada dentro de si. Então, para Sartre, é essa abertura na consciência representada pelo nada que torna o homem capaz de indagar, de negar, enfim de nadificar o dado.

Embora considere o nada como origem da negação, Sartre não deixa de afirmar que, do ponto de vista ontológico, há um privilégio do ser sobre o nada. Para Bornheim, isso existe porque o filósofo não pensa o nada como uma das vertentes do ser-para-si. Ao contrário, o nada é concebido como privação de ser, isto é, como o próprio não-ser pensado pela tradição. Assim, salienta Bornheim, “se o nada se define como privação do ser, o fundamento do para-si somente se resolve, portanto, no contexto de uma ontologia do ser” (BORNHEIM, 2005, p. 144). A fim de demonstrar as demais características ontológicas do ser-para-si, Sartre apresenta as outras estruturas imediatas da consciência: *o ser do valor* e *o ser do possível*.

Para ele, é por meio da realidade humana que o valor se revela. O ser do valor consiste em ser valor, ou seja, em ser aquilo que não possui ser. E este, segundo Sartre, possui as seguintes características: ele é incondicionado e, também, não-ser. Para o filósofo, o valor

enquanto valor, tem ser, porém, enquanto realidade, esse existente normativo não possui ser, pois seu ser consiste justamente em ser valor. Sartre esclarece essa ideia da seguinte forma: “o seu ser é ser valor, quer dizer, não ser. Assim, o ser do valor enquanto que valor é um ser que não tem ser” (SARTRE, 2015, p. 144).

O filósofo, com isso, estabelece uma diferença entre valor e ser, ou seja, o valor situa-se fora dos limites do ser e, por isso, Sartre o chama de unidade incondicionada, pois, segundo ele, é por intermédio dele que a realidade humana transcende o ser. Em sua opinião, existe uma relação íntima de correspondência entre o valor e o ser-para-si, na medida em que o ser-para-si busca coincidir com o valor visando encontrar nele o seu fundamento, mas tal procura é inútil, pois, como vimos, o valor não possui ser.

Por isso, Sartre garante que o valor é consubstancial ao ser-para-si, haja vista que o seu surgimento original não é determinado por aquele, pois, como já indicado, o ser-para-si não se determina como ser, mas justamente como ausência de ser, como nada de ser.

O valor, em seu surgimento original, não é posicionado pelo para-si: é consubstancial com este – a tal ponto que não há consciência que não seja impregnada por seu valor, e que, em sentido amplo, a realidade humana inclui o Para-si e o valor (SARTRE, 2015, p. 146).

O chamado *ser do possível* é a última estrutura do ser-para-si que Sartre apresenta em sua obra. Para ele, o possível jamais pode ser concebido como uma propriedade dos seres, por isso é que ele não pode ser reduzido a uma realidade objetiva. O ser do possível se apresenta, segundo o filósofo, como elemento da privação, pois, como ele já havia indicado, o ser-para-si jamais pode coincidir consigo mesmo. Isso significa que o possível só existe porque falta sempre algo ao ser-para-si. Enfim, o possível existe porque o ser-para-si escolhe, deseja, elege, uma vez que ele é um ser lacunar. Assim, por exemplo, o possível da consciência de sede é o desejo ou a intenção do sujeito beber. Assim, uma vez que o ser-para-si se explica pela privação, ele exige o possível.

Além disso, se o ser-para-si nadaifica o ser-para-si, ele causa uma descompressão no ser e um desses aspectos é justamente o surgimento do possível. Dessa forma, o ser-para-si surge projetado para seus próprios possíveis, uma vez que é ele possibilidade pura. Sartre, enfim, vai dizer que o possível só surge porque o ser-para-si é um ser marcado pela falta. Ele

é aquilo que possibilita a consciência querer ser. Nessa mesma perspectiva, Bornheim afirma que

A noção do possível se insere em um contexto que aponta as duas direções. De um lado o possível indica que a realidade é opção em relação ao seu ser, embora, sendo nada, permaneça separada daquilo pelo qual opta. E, de outro lado, para que haja o possível faz-se necessário que a realidade humana seja outra coisa que não ela mesma, isto é, abertura a um mundo do qual o homem se conserva separado. (BORNHEIM, 2005, p.61).

O possível está cindido por nada em relação à presença a si que, em última instância, é o seu próprio possível. Eis em que consiste o que Sartre designa de *circuito da ipseidade*: “Denominaremos de ‘circuito da ipseidade’ a relação do para-si como o possível que ele é, e ‘mundo’ a totalidade de ser na medida em que é atravessada pelo circuito da ipseidade”. (SARTRE, 2015, p.154)

Como já indicamos, a consciência assume, em Sartre, o mesmo significado que Husserl lhe atribui, isto é, também, para ele, toda consciência é consciência de alguma coisa, ela é uma atividade dirigida para o exterior em razão da intencionalidade que lhe caracteriza. De acordo com o filósofo francês, “a consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. Chamamos isso de prova ontológica” (SARTRE, 2015, p. 34).

A realidade humana, antes de se configurar como ser-para-si, é algo pleno que se identifica consigo mesmo. O ser-para-si representaria, assim, uma “descompressão” do ser em direção ao mundo. Trata-se de uma forma de o sujeito se desgarrar de si e isso somente é possível porque o nada proporciona essa separação (em-si/para-si). Assim, diz Sartre,

(...) o nada é esse buraco no ser, essa queda do em-si a si, pela qual se constitui o para-si. Mas essa queda não “pode ser tendo sido” salvo se sua existência emprestada for correlata a um ato nadificador do ser. Esse ato perpétuo pelo qual o em si se degenera em presença a si é o que denominaremos de ato ontológico. O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser ou seja, precisamente a consciência ou para-si. (SARTRE, 2015, pp.127/128).

Desse modo, o ser-para-si é o ser-em-si que se desgarrou para se tornar consciência. E isso só é possível porque a consciência traz em si esse o vazio absoluto sob a

forma de nada de ser⁹. Dessa maneira, a consciência, movida pelo nada que habita o seu ser, se revela como pura abertura e indeterminação. A consciência é lançada no mundo e esta o percebe tal como ele se lhe manifesta. O ser-para-si revela-se, tal como vimos, como falta de ser, e isso caracteriza a realidade humana como possibilidade. Eis por que o ser-para-si é um ser do possível, já que, por ser um nada de ser, ela pode se configura sempre como criação e invenção.

A consciência também se manifesta como interrogação. Nesse ato de interrogação há o ser que interroga e o ser que será interrogado, o sujeito consciente e a realidade do mundo a ser interrogada. Porém,

(...) toda interrogação coloca por essência a possibilidade de uma resposta negativa. Na pergunta interrogamos um ser sobre o seu ser, E este modo de ser ou esse ser está velado: sempre a possibilidade que se revele como Nada. (SARTRE, 2015, p. 66).

Isso significa dizer que o ser interrogador coloca o interrogado em estado neutro entre ser e não-ser, deslocando-se do ser para uma possibilidade de não ser.

Nessa mesma perspectiva, a negação também se expressa por meio da interrogação, da indeterminação e da incerteza. A negação é, da mesma forma, consciência de negação e é justamente, como já indicamos, o nada que possibilita tal negação. Isso significa que

O nada acha-se na origem do juízo negativo porque ele próprio é negação como ser. O nada não pode ser nada, a menos que se nadifique expressamente como nada do mundo; quer dizer, que, na sua nadificação, dirige-se expressamente a este mundo de modo a se constituir como negação do mundo. O nada carrega o ser em seu coração (SARTRE, 2015. p. 47)

Dessa maneira, é tão somente no seio do ser-para-si que o nada se aloja, uma vez que ele é o ser que traz o nada em seu coração, disso diferindo do ser-em-si, cuja característica é, com já indicado, ser fechado em si mesmo enquanto plena positividade. Contrariamente a este, o ser-para-si é abertura, indeterminação, sendo ainda definido por Sartre como “aquilo que é o que não é o que é, e não é o que é”. Ademais, tal característica explica o porquê de a realidade humana ser caracterizada como falta ou privação.

Ao considerar que o sujeito é um nada em busca do ser, Sartre elimina a ideia metafísica de que o sujeito goza de uma essência determinada *a priori*. Com isso, ele também

⁹ A consciência é um vazio que busca preencher-se. Esse vazio representa o próprio nada que a caracteriza. A respeito da relação entre as noções de *nada* e *consciência* no pensamento de Sartre, ver: REYNOLDS (2013).

nega a existência de uma natureza humana, pois o sujeito é sempre um nada que busca ser. Nessa situação de busca, o ser-para-si também desvela sua condição de finitude.

1.7.A finitude do ser-para-si

Sartre afirma que, quando nascemos, somos lançados em um mundo com estruturas já previamente constituídas. Assim, ao surgir, somos parte desse mundo como um ser-em-si. Porém, a emergência da consciência nos oferece a chance de também decidir sobre a nossa condição de ser existente. A capacidade de se reconhecer como sujeito torna o indivíduo também capaz de decidir sobre o que fazer com sua condição de ser. Nesse sentido, podemos até dizer que o ser humano, indiretamente, também escolheu ter nascido. Assim, diz Sartre, alegar que não pedimos para nascer é uma forma de escamotear o problema, ou ainda, uma maneira de não enfrentar a nossa condição de ter nascido e continuar existindo. Afinal, diz ele, “se continuo vivo, aceitando minha existência e inteiramente consciente da minha capacidade de negá-la pelo suicídio, por exemplo, é porque, em certo, aceito ter nascido” (SARTRE, 2015, p.675).

Com o fenômeno da morte acontece algo parecido. Sartre não nega o fato de que a morte é um evento humano, o fim último da vida. Entretanto, ele considera que o sentido humano da morte só pode ser compreendido se ela se fizer minha, isto é, quando a morte diz respeito à minha própria existência. Nesse aspecto, o problema não consiste na morte em geral, mas, sim, na morte particular, singular, do sujeito¹⁰. Trata-se, então, de concebê-la como uma realidade incontrolável que atinge o indivíduo no plano de sua existência.

Durante um grande período da tradição filosófica, a morte aparecia como algo que nos colocava para além do humano. Assim, tudo se passa como se a morte escapasse ao homem por ser ela apenas o começo de uma nova vida. Originariamente, a tentativa de conferir um novo sentido à morte passou a ser obra de poetas, artistas, e só posteriormente passou a ser tema de preocupação de alguns filósofos.

Não pretendemos retrair esse percurso nem indicar as principais abordagens sobre o fenômeno da morte ao longo da história das ideias. Importa apenas indicar que, no pensamento contemporâneo, esse tema é enfrentado, dentre outros, por Martin Heidegger, para quem o Ser-ai (*Dasein*), deve encarar a morte como possibilidade própria, realizando sua

¹⁰ Sobre a questão da morte e do morrer no pensamento de Sartre, ver: LÉVY(1994)

liberdade para morrer, a qual é constituída pela livre escolha da finitude. O enfrentamento da morte, enquanto marca da nossa finitude no mundo, seria uma maneira de o Ser-aí (*Dasein*) conviver com sua própria facticidade. Em Heidegger, o *Dasein*, enquanto ente privilegiado, define-se como um ser-para-a-morte.

Sartre, todavia, afirma que “a morte, longe de ser minha possibilidade própria, é um fato contingente que, enquanto tal, me escapa por princípio e pertence originariamente a minha própria facticidade” (SARTRE, 2015, p. 644). A morte, para ele, é um evento natural que nos transforma a vida em destino e, sendo assim, é parte constitutiva da vida.

Heidegger, por sua vez, destaca que, com a certeza da morte, surge o sentimento de angústia decorrente dessa condição de finitude do *Ser-aí*, o qual se percebe como um *ser-no-mundo-para-a-morte*¹¹. A angústia seria enfrentada ou superada somente quando o homem aprendesse a viver uma existência autêntica em face de sua condição de finitude. Sartre considera que a morte faz parte da própria facticidade da realidade humana, ainda que a finitude não deva ser considerada como uma estrutura ontológica do ser-para-si. Nesse sentido, diz ele:

Assim, a morte não é, em absoluto estrutura ontológica de meu ser, ao menos na medida em que este é para-si; o outro é que é mortal em seu ser. Não há lugar algum para a morte no ser-para-si; este não pode esperá-la, nem realizá-la, nem projetar-se em seu rumo; a morte não é de modo algum o fundamento de sua finitude, e, de modo geral, não pode ser fundamentado por dentro como projeto da liberdade original nem ser recebida de fora pelo para-si como uma qualidade”. (SARTRE, 2015, p. 670)

Assim, mesmo na condição de ser finito, sou livre para eleger e projetar-me em direção a um fim. Nesse sentido, nem mesmo a morte pode ocupar o lugar de fundamento da nossa finitude. De acordo com Bornheim, “não há nenhum lugar para a morte no para-si; ela se furta à possibilidade de ser enquadrada no projeto da liberdade original; ela é o dado como tal, em estado bruto e aparece com o outro que é morte no ser do para-si” (BORNHEIM, 2005, p.120).

Disso se infere que a realidade humana não pode se resumir à sua condição de ser-para-morte, uma vez que a morte não é algo que deva ser esperado, ainda que seja certo o seu acontecer. Por isso, diz Sartre “só se podemos esperar um acontecimento determinado, em vias de ser realizar por processos igualmente determinados” (SARTRE, 2015, p. 656).

¹¹ O ser-para-a-morte é uma das principais característica do *Dasein* e representa a condição de finitude que o cada ente mundano experimenta em sua existencialidade. Cf: HEIDEGGER (2012)

Contudo, convém reconhecer que o ser-para-si é também um ser-para-a-vida, de modo que a morte pode a qualquer momento irromper como o último possível de uma série de possíveis. Por isso, Sartre considera que não devemos deixar de viver por medo da morte, como se esta fosse uma sombra nos espreitando o tempo inteiro. Mas, afinal, qual o sentido que a morte assume no plano concreto da nossa existência?

Sartre considera que a morte elimina o significado da vida tornando-a absurda. Afinal, se vamos morrer qual o sentido de realizar os nossos projetos ao longo da existência? Assim, tal qual o nascimento, a morte habita a morada do sem-sentido. Ou ainda, ela torna ainda mais absurda a nossa existência. Aliás, diz o filósofo:

A morte é um puro fato, como o nascimento; chega-nos e nos transforma em lado de fora puro. No fundo, não se distingue em absoluto do nascimento, e é tal identidade entre o nascimento e morte que denominamos facticidade (SARTRE, 2015, p. 668).

Ademais, se a morte se oferecesse como um limite à minha liberdade, esse limite seria, segundo o filósofo, inatingível, pois jamais poderíamos encontrar o limite que a morte oferece. Com efeito, para ele, “não somos livres para morte, somos um livre mortal” (SARTRE, 2015, p. 633). Não obstante a certeza da morte, o homem, segundo Sartre, jamais pode deixar de assumir sua existência com liberdade e responsabilidade.

Vimos que a consciência apreende o ser-em-si em sua imanência. No entanto, o problema emerge quando constatamos que o ser-para-si, além de se relacionar com os objetos do mundo, interage com as demais consciências que habitam esse mundo. Este é o ponto de partida do estudo da intersubjetividade em Sartre.

II. O SER-PARA-OUTRO E A ESFERA DA INTERSUBJETIVIDADE

No capítulo anterior, tratamos das raízes ontológicas do pensamento sartreano, demonstrando, inicialmente, o significado do ser das coisas materiais (o ser-em-si) e, logo após, aquilo que representa a esfera da consciência (ser-para-si). Nos dois casos, apresentamos as características e distinções entre tais regiões, tentando, da mesma forma, indicar o grau de importância assumido por esta dualidade na construção da ontologia sartreana. Entretanto, o problema se desloca para uma esfera de complexidade quando constatamos que a consciência encontra-se num mundo habitado por outras consciências. Eis que aqui a questão da subjetividade ganha um novo contorno.

Ora, vimos que a consciência encontra o ser (em-si) em sua forma opaca e absoluta e que, pela intencionalidade, ela o capta tal como ele é. Todavia, a atividade da consciência não se direciona apenas para apreensão dos objetos a ela relacionados, pois ela é um ser-para-si diante de outros seres que possuem a mesma característica e idêntica condição existencial. Com base nesse pressuposto, Sartre desenvolve o estudo da intersubjetividade discutindo com alguns precursores do seu pensamento, tais como: Husserl, Hegel e Heidegger, a fim de traçar, mais à frente, o perfil de sua compreensão sobre o tema em análise.

A partir do surgimento do outro, surge no universo do ser-para-si uma outra consciência marcada pela similitude e correspondência a tudo o que ele é. Assim, com o aparecimento do outro, a consciência ganha novas dimensões e contornos. Mediante esse novo fenômeno (o surgimento do outro), a relação sujeito-objeto adquire uma nova configuração, pois, dessa vez, ocorre um embate entre duas subjetividades, sendo que cada uma tenta manter sua liberdade pela redução da outra a um simples objeto (ser-em-si). É neste embate incessante de minha consciência com a do próximo que reside o insuperável conflito que marca a condição do sujeito-com-os-outros-no-mundo.

Todavia, esse problema nem sempre foi enfrentado devidamente ao longo da tradição filosófica. Ademais, Sartre reconhece que, inicialmente, a fenomenologia tenta estabelecer um nexos entre as consciências a partir do conhecimento. Esse é o caso de Husserl, para quem, diz Sartre, o conhecimento do próximo é fundamental para a constituição do mundo da intersubjetividade.

Nessa mesma perspectiva, ele afirma que, segundo Husserl, a objetividade das coisas, para as quais estão direcionadas a minha consciência e a do outro, é o elemento que me garante a existência do próximo ao fundar as bases do nosso conhecimento comum. Assim, de

acordo com Husserl, afirma Sartre, “o outro não está presente somente como tal aparição concreta e empírica, mas como condição permanente de sua unidade e sua riqueza” (SARTRE, 2015. p. 303).

Com efeito, Sartre não nega que a concepção husserliana representa um grande avanço em relação às doutrinas clássicas, pois, a partir dela, o significado do outro passou a constituir o horizonte possível de toda experiência que tenho dele e com ele. No entanto, Sartre considera que a perspectiva husserliana não difere substancialmente do postulado kantiano. Ademais, seria preciso que o outro fosse considerado como uma realidade empírica, existencial, para que o sujeito transcendental husserliano não se assemelhasse àquele proposto pela perspectiva kantiana, ou seja, que ele somente poderia ser apreendido pelo conhecimento. Isso porque, diz o filósofo, “o único nexos que Husserl pode estabelecer entre meu ser e o ser do outro é o do conhecimento” (SARTRE, 2015, p. 306). Nesse sentido, o sujeito transcendental definido por Husserl assemelha-se àquele pensado por Kant. Afinal, em ambos os casos, o eu desse outro não é um elemento empírico que faz parte da minha experiência, mas sim um sujeito transcendental cujo acesso somente é possível pela via do conhecimento. Sartre, com isso, reitera sua posição ao afirmar que o princípio de distinção ente mim e o outro não provém da exterioridade dos nossos corpos, isso porque também existimos em interioridade. No entanto, Husserl, segundo Sartre, não parece levar em conta esse fato, pois define o outro de acordo com o modo de como ele se me apresenta enquanto objeto de conhecimento.

Com isso, a existência do próximo é reduzida à minha intuição (ou capacidade cognitiva), acarretando, como resultado, o mesmo erro praticado pelo solipsismo, pois, afirma Sartre, assim como Husserl defende a ideia de que a existência do outro é tão segura quanto a do mundo, da mesma forma o solipsismo considera que a existência do mundo decorre do conhecimento que temos dele e que isto também se estende ao outro.

Nos dois casos, afirma o filósofo francês, a questão permanece sem o tratamento adequado, pois reduz-se a intersubjetividade a um problema de conhecimento. Em face disso, Sartre assegura que a única maneira de se evitar o solipsismo e a redução do outro a uma mera questão cognitiva seria provando que minha consciência transcendental, em seu modo de ser ela mesma, é sempre afetada por outras consciências e isso não depende do conhecimento, mas sim das nossas relações existenciais.

Ora, vimos que, de acordo com Husserl, diz Sartre, o recurso ao próximo é a condição indispensável à constituição do mundo. A objetividade das coisas para as quais estão

direcionadas a minha consciência e a do outro é o elemento que me garante a existência do próximo ao fundar as bases do nosso conhecimento comum. Em vista disso, meu ser empírico e o do próximo aparecem simultaneamente no mundo¹². Decerto, isso faz com que a concepção husserliana, de acordo com Sartre, represente um grande avanço em relação as teorias clássicas, pois com ela o significado do próximo passou a não mais provir da experiência existencial e sim, diferentemente disso, ele é quem constitui o próprio horizonte possível de tal experiência.

Apesar de reconhecer tal avanço, ele ainda considera em seu sentido mais íntimo que a perspectiva husserliana não difere substancialmente do postulado idealista kantiano. A seu ver, se não existe uma primazia do ego empírico, isto é, se um não é mais evidente ou seguro que outro, o sujeito transcendental definido por Husserl, passa a assemelhar-se àquele pensado por Kant. Por isso, diz Sartre, convém tratar do relacionamento entre sujeitos transcendentais e não entre egos empíricos. Afinal o eu/consciência do próximo não é um elemento empírico que reside em minha experiência, mas sim é um sujeito transcendental que se revela diante de mim. Até porque o que me distingue do próximo, reitera Sartre, não é a exterioridade dos nossos corpos, mas do fato de que nós existimos em interioridade. Abandonando o critério fenomenológico proposto por seu mestre, Sartre tentará pensar o problema à luz do tratamento dado por Hegel em *A fenomenologia do espírito*.

Em Hegel, afirma Sartre, o surgimento do próximo não é indispensável à constituição do mundo e do meu eu empírico, porém ele se mostra necessário para a existência da minha consciência como consciência de si. Assim, enquanto pura identidade, o outro faz com que eu me aperceba como aquele que se lhe difere. Estabelece-se aqui o que Sartre chama de negação por interioridade, isto porque:

Nenhum nada externo e em-si separa minha consciência da alheia, senão que eu excludo o outro pelo fato mesmo de ser eu e ele me exclui pelo fato de ser ele. As consciências estão ligadas diretamente umas as outras em uma união recíproca de seu ser (SARTRE, 2015, p. 306).

Assim, de acordo com a perspectiva hegeliana, a relação que estabeleço com o próximo é sempre recíproca, ou seja, estabeleço uma apreensão de mim no outro que somente por uma negação recíproca é que esta realidade se efetiva. Isso significa que é necessário primeiramente que minha consciência seja reconhecida por uma outra para que possa existir.

¹² Acerca da noção de sujeito em Husserl, ver: HUSSERL (2019).

Para Sartre, o fato de minha aparição estar condicionada a um reconhecimento conferido pelo outro, indica que ela não poderia nascer de mim mesmo.

Nesse sentido, o que torna possível a existência do sujeito enquanto ser-para-outro é a existência do outro. O problema, diz Sartre, é que Hegel define o ser-para-outro apenas como um estágio intermediário do desenvolvimento da consciência de si. Com isso, a importância do outro passaria a residir no fato de que em algumas situações sou objeto para ele e noutras ele se objetifica para mim. Isso significa que Hegel não concebe um ser-para-outro que não seja reduzido a um ser-objeto.

Assim, enquanto pura identidade, o outro faz com que eu capte a mim próprio, ao mesmo tempo em que se coloca como mediador nesse trânsito de consciências. Nesse sentido, nada separa minha consciência da alheia, senão que eu excludo o outro pelo fato mesmo de ser eu e ele me exclui pelo fato de ser ele. As consciências estão ligadas diretamente umas às outras por meio de uma união recíproca de seu ser. Em Hegel, portanto, a minha relação com o próximo é recíproca, ou seja, estabeleço uma apreensão de mim no outro que somente por uma negação recíproca é que esta realidade se efetiva. Em outras palavras, é necessário primeiramente que minha consciência seja reconhecida por outra para que possa existir. Segundo Sartre, o fato de minha aparição estar condicionada à legitimação de um reconhecimento conferido pelo outro, indica que ela não poderia nascer de mim mesmo. Desse modo, não seria a subjetividade que faz emergir o problema do próximo, e sim é a existência deste que torna possível o *cogito* como momento em que o sujeito se capta como objeto.

Mas, o que seria, em Hegel, esse ser-para-outro? Ora, como vimos, o momento que Hegel define como ser-para-outro é apenas um estágio intermediário do desenvolvimento da consciência de si. A fim de melhor exemplificar o que ocorre entre minha consciência e a alheia, Sartre resgata o conhecido argumento hegeliano da dialética entre senhor e escravo¹³. Quando Hegel diz, salienta Sartre, que o escravo é a verdade do senhor, ele está encarando de forma unilateral e insuficiente o problema, pois, afirma Sartre, para que esta relação se forme é preciso que ambos saibam a respeito de si o que julgam saber acerca um do outro. Assim, somente neste caso uma consciência idêntica poderia despontar em sua generalidade e ambivalência.

¹³ A dialética do senhor e do escravo é apresentada por Hegel na *Fenomenologia do espírito*. Aqui senhor é visto como para-si, enquanto o escravo é a ponte entre o senhor e o objeto de seu querer, sendo o escravo uma simples coisa de seu senhor. Cf: HEGEL (1992)

É por essa deficiência que o ponto de vista hegeliano se torna impróprio para dar conta do problema do outro. No entender de Sartre, Hegel indica que dependemos do outro em nosso ser. Afinal, "eu sou um para-si que não é para-si senão por meio do outro. Ele não poderia ser colocado em dúvida sem que eu duvidasse de mim mesmo" (SARTRE, 2015, p. 306). Assim, cada consciência encontra-se circunscrita à realidade de uma outra.

É por essa deficiência que o ponto de vista hegeliano se torna impróprio para dar conta do problema do outro. No entender de Sartre, Hegel indica que dependemos do outro em nosso ser. Afinal, "eu sou um para-si que não é para-si senão por meio do outro. Ele não poderia ser colocado em dúvida sem que eu duvidasse de mim mesmo" (SARTRE, 2015, p. 307). Assim, cada consciência encontra-se circunscrita à realidade de uma outra.

No entanto, Sartre reconhece a contribuição de Hegel ao indicar que dependemos do outro em nosso ser. Afinal, "eu sou – diz ele - um ser-para-si que só é para-si por meio do outro. Portanto, o outro me penetra em meu âmago. Não poderia colocá-lo em dúvida sem duvidar de mim mesmo" (SARTRE, 2015, p. 308).

No entanto, tal como acontece em Kant e Husserl, o ponto de vista hegeliano continua a considerar que a minha relação com o outro se constitui originariamente por meio do conhecimento, porque a certeza de si, enquanto verdade da consciência, só se oferece a si como verdade quando ela é transformada em objeto pelo outro e este outro se transforma em objeto para a consciência, ou seja, não é o conhecimento do outro, diz Sartre, que define a minha condição ontológica de ser-para-ele, pois, simultaneamente, sou para mim e para ele. Além disso, de acordo com o filósofo, o idealismo pensa o ser-para-outro como algo propenso a ser reduzido a um objeto, assim como acontece na relação senhor-escravo proposta por Hegel. No entanto, Sartre, ao contrário, tenta mostrar que

a consciência é um ser concreto e *sui generis*, não uma relação abstrata e injustificável de identidade; é ipseidade e não sede de um Ego opaco e inútil; seu ser é susceptível de ser alcançado por uma reflexão transcendental, e há, uma verdade da consciência que não depende do Outro, pois o próprio ser da consciência, sendo independente do conhecimento, preexiste à sua verdade". (SARTRE, 2015, p. 310)

Sartre denuncia que existe nas diversas formas de idealismo uma espécie de "otimismo gnosiológico" decorrente da ideia de que há um acordo objetivo entre as consciências que engendra um reconhecimento simultâneo e recíproco entre elas. Todavia, o que há de problemático nessa teoria é que

Se o outro me devolver meu “si-mesmo”, é preciso que, pelo menos ao fim da evolução dialética, haja uma medida comum entre o que eu sou para ele, o que ele é para mim, o que o que sou para mim e o que ele é para ele. Por certo, esta homogeneidade não existe no ponto de partida, como admite Hegel: a relação senhor-escravo não é recíproca (SARTRE, 2015, p. 311).

Ora, o próximo pode, de fato, se revelar à minha consciência sob a forma de um objeto cognoscível. Porém, pergunta Sartre, é possível que ele aparece como objeto para uma outra consciência e, ainda assim, permanecer consciência? Para ele, a resposta é negativa, haja vista que

O ser da consciência de si é tal que em seu ser está em questão o seu ser; significa que ela é pura interioridade. É perpetuamente remissão a um si mesmo que ela tem-de-ser. [...] Seu ser, portanto é exclusão radical de toda objetividade: sou aquele que não pode ser objeto para si mesmo, aquele que sequer pode nem conceber para si a existência na forma de objeto (SARTRE, 2015, p. 313).

Com efeito, se o que caracteriza o ser-objeto é precisamente o não-ser do outro, este ser-objeto modifica a consciência ao aparecer ao outro. Em outras palavras, esse outro não é para-si do mesmo modo como me aparece, da mesma forma como eu não me apareço da forma como o outro me apreende. Por conseguinte,

O objeto é aquilo que me faço não ser, quando sou aquele que me faço ser. Estou por toda parte, não poderia escapar de mim mesmo, recapturo-me por detrás, e, ainda que pudesse tentar fazer-me objeto, seria ainda eu mesmo no âmago deste objeto que sou, e, no próprio objeto, teria de ser o sujeito que o encara”. (SARTRE, 2015, p.313).

No entender de Sartre, para que eu possa surgir como sujeito preciso que o outro me conceba enquanto tal, oferecendo-me, para tanto, a sua liberdade. E mesmo que Sartre reconheça o fato de Hegel ter percebido que a negatividade é um elemento fundamental da intersubjetividade, sua solução se mostra imprópria, pois entre o objeto-próximo e o eu-sujeito não existe qualquer medida comum, da mesma forma como não existe entre duas consciências. Em suma, não posso ser sujeito para o outro se ele não é capaz de se tornar um objeto para mim, assim como não posso tomá-lo em sua subjetividade se não assumo minha situação de ser-objeto para ele.

Sartre admite que Hegel ofereceu um importante caminho à compreensão do tema, todavia denuncia que a defesa da identidade entre conhecimento e ser tornou o problema do próximo apenas mais uma questão de caráter idealista. Em suma, consciência em si não pode se exprimir apenas pelo “eu sou”, reduzindo-se ao mero conhecimento de si.

Nesse sentido, o filósofo francês resume tal crítica afirmando que Hegel identifica o conhecimento com o ser, enquanto Husserl mede o ser pelo conhecimento. Porém, trata-se de mostrar que as relações intersubjetivas ocorrem originariamente no mundo da existência vivida e não na esfera do conhecimento. Em vista disso, ele afirma que, por exemplo, em *Ser e Tempo*, Heidegger já havia esboçado uma ideia aproximada ao compreender que é por intermédio do ser que as realidades humanas se relacionam sob a forma *seres-no-mundo*.

O mundo é o lugar onde a realidade humana se apresenta em situação (*Befindlichkeit*) e o ser traduz o modo como tal realidade é ser-no-mundo, isto é, a sua característica de ser é também ser-com-os-outros. No mesmo sentido, a compreensão do meu ser desvela originariamente o ser do próximo. Segundo Sartre, em Heidegger, o problema do próximo nos permite também entender a maneira como eu posso constituir o meu ser. Este ser se constitui e também me determina como ser-no-mundo. Com efeito, pode-se indicar que o ser-no-mundo representa interdependência deste ser com o mundo, pois

Enquanto faço com que o mundo exista como complexo de utensílios, do qual me sirvo dos meus desígnios da minha realidade humana, faço-me determinar em meu ser por um ser que faz com que o mundo exista como complexo de utensílios para a sua realidade. Para Heidegger, ser é ser suas próprias possibilidades, é fazer-se ser (SARTRE, 2015, p. 318).

A relação do outro com a minha consciência indica também a nossa coexistência no mundo. Assim, diz ele, pode-se sugerir que o ser-no-mundo representa uma interdependência deste ser com o mundo, mas também todas as possibilidades que lhe são próprias. Ora, como vimos, o enfrentamento do problema a partir de uma perspectiva meramente gnosiológica pode nos remeter ao sujeito abstrato kantiano. De acordo com Sartre, dizer que há realidade ontológica no *ser-com* significa afirmar que ele existe por natureza e que, por isso, tem caráter essencial e universal. Entretanto, se tal noção pudesse ser comprovada, seria difícil afirmar a existência de um *ser-com* concreto. Todavia, Sartre não aceita integralmente a posição ontológica heideggeriana, já que, para ele, “a coexistência ontológica que aparece como estrutura do meu “ser-no-mundo” de modo algum pode servir como fundamento a um ser-com ôntico” (SARTRE, 2015, p. 320).

A crítica sartreana baseia-se, sobretudo, na ideia de que, para se passar do plano ontológico para o ôntico, é necessário que haja a separação das duas esferas, mas isso, diz ele, não se verifica em Heidegger¹⁴. Afinal, afirmar que é só por intermédio do meu ser que surge

¹⁴ Ainda sobre a crítica de Sartre a Heidegger, ver: WAHL (1962).

uma outra realidade humana significa cair no truísmo, da mesma forma que garantir que os outros somente passam a existir quando eu os constituo ou apreendo é recorrer ao solipsismo.

Com isso, ele afirma que o *ser-com* não constitui nenhuma prova da existência do outro, até porque a relação ontológica entre mim e o outro abstrato torna-se impossível numa conexão concreta entre o meu ser e o próximo singular que é dado em minha experiência. Além disso, diz o filósofo, se minha relação com o próximo é definida *a priori*, eu elimino toda e qualquer possibilidade de relação com ele. Isso significa que “a existência de um ser-com ontológico e, por conseguinte, *a priori*, torna impossível toda conexão ôntica com uma realidade humana concreta que surgisse para-si como um transcendente absoluto” (SARTRE, 2015, p.322).

Segundo Sartre, a proposta de Heidegger acaba se aproximando de uma forma de idealismo, já que ela tende a isolar o *Dasein* em seu mundo ontológico, da mesma forma como acontece com a reflexão kantiana acerca da condição *a priori* da nossa experiência do outro. Sartre, finalmente, vai dizer que a realidade humana não é um ser-com-os-outros, mas sim um ser-para-os-outros.

Assim, somente na medida em que o homem se opõe ao outro é que ele é verdadeiramente ser-para-si, de modo que a intersubjetividade se origina sempre a partir de um confronto entre consciências. Para Sartre, a existência do outro não precisa ser demonstrada e isso significa que ela não decorre de nenhuma atitude gnosiológica. Trata-se de uma evidência que existe como ser-para-si fora de minha experiência e que, por isso, se torna impossível instituir critérios *a priori* para afirmar sua existência.

Portanto, no entender de Sartre, a relação intersubjetiva se configura sempre como sendo de um ser a outro, já que é por intermédio do ser que as realidades humanas se relacionam no mundo, dependendo uma das outras nesse ser essencial. Eis por que ele reitera que toda tentativa de se oferecer apenas uma saída ontológica ao problema acaba desaguando no sujeito abstrato kantiano, pois, para ele, a coexistência com o outro define minha forma de ser no mundo.

Ademais, dizer que sou um ser pelo qual há um ser é diferente de dizer que por intermédio do meu ser surge uma outra realidade humana. Afinal, afirmar que os outros somente passam a existir por intermédio de mim é, como vimos, recorrer a uma saída solipsista. Sartre, com isso, afirma que Heidegger parece não ter superado o idealismo e o realismo que ele pretendeu combater, isto porque a realidade humana, dentro daquilo que

propõe Heidegger, permanece presente apenas na medida em que a existência do próximo tem a natureza de um fato contingente e irreduzível.

De acordo com Sartre, não se trata apenas de saber que os outros existem, mas sim de como ajo sobre eles, de como eles agem sobre mim e, finalmente, de como agimos sobre o mundo. Ademais, segundo o filósofo francês, a realidade humana não se reduz apenas a um ser-com-os-outros, pois ela também é um ser-para-si e, ou seja, um ser-para-os-outros.

Portanto, a existência do próximo não deve se constituir numa mera probabilidade já que esta é uma característica apenas dos objetos que se dão em nossa experiência. A existência do outro também não é uma mera questão de demonstração, nem, tampouco, depende de um apreensão gnosiológica ou teoria científica. Até porque o próximo não é algo provável, ele se revela como uma evidência que existe como ser-para-si fora de minha experiência e que, por isso, não se trata de uma simples probabilidade existencial.

Em vista disso, Sartre considera que na relação intersubjetiva há uma negação recíproca e duplamente interior: o próximo aparece a si como não sendo eu. Ademais, se cada indivíduo encontra seu ser no outro, poder-se-ia pensar que isto reedita a ideia de totalidade hegeliana, mas o que existe, segundo Sartre, é uma “totalidade destotalizada” posto que é impossível compor uma síntese unificadora e total com todos os próximos que se me revelam. Com efeito, a relação intersubjetiva é marcada por uma negação recíproca e duplamente interior: o próximo também aparece a si como não sendo eu. O próximo existe como presença diante de mim e sua relação comigo, diz Sartre, é estabelecida preliminarmente pelo olhar.

2.1. O ser-para-outro e o olhar

O olhar, segundo Sartre, determina primeiramente a minha relação com o outro, posto que se trata da primeira forma de captação entre as consciências. Isso indica que toda minha interação com o próximo é marcada inicialmente pelo fato de ele me perceber. É o seu olhar que me torna um ser-para-outro, ou seja, um ser-para-ele. Todavia, a existência desse outro também é revelada quando direciono o meu olhar para ele. Assim, aquele para quem eu lanço o meu olhar aparece, de início, como ser-para-mim. A experiência decisiva é determinada pela possibilidade de o próximo me apreender e, ao mesmo instante, revelar que, por detrás do seu olhar, existe uma consciência.

O outro não surge no meu horizonte existencial como uma coisa a mais que existe no mundo. Perceber o outro como subjetividade ou consciência significa que ele me

aparece como próximo-sujeito, abalando ou rompendo, ainda que provisoriamente, a minha relação com o mundo. Assim, tudo se passa como se surgisse algo que me tivesse desviado o foco dos outros entes ou objetos do mundo. A aparição do outro promove uma descentralização do meu mundo, sem, no entanto, deixar de ser um objeto que pertence ao universo que vislumbro. Assim, diz Sartre,

(...)se o outro-objeto se define em conexão com o mundo como objeto que vê o que eu vejo, minha conexão fundamental com o outro-sujeito deve poder se reduzir à minha possibilidade permanente de ser visto pelo outro. É na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito (SARTRE, 2015, p. 331).

Obviamente, o outro, em sua condição de objetividade, não pode me objetivar e, por isso, ele, sendo objeto diante de mim, não pode me olhar como faz com uma coisa qualquer no mundo. Com efeito, a minha objetividade não pode originar-se da objetividade do mundo, uma vez que o mundo existe em função de mim e seria um erro considerar que eu pudesse ser objeto para mim mesmo. Nesse sentido, a minha apreensão do próximo implica também a possibilidade permanente do meu ser-visto-por-ele.

O “ser-visto-por-outro” impõe-se como uma experiência irreduzível, rebelde a qualquer tentativa de dedução. A todo instante o outro me olha, e esse olhar não pode ser elucidado com o auxílio da categoria do objeto; de fato, quando apreendo o olhar, cesso de perceber os olhos que me veem. Ou bem percebo os olhos e tenho, neste caso, a percepção de um objeto, ou então apreendo um olhar, isto é, tomo consciência de ser visto (BORNHEIM, 2000, p. 86).

Sartre considera que essa relação é sempre imprevisível e tem caráter de transitoriedade, pois, ao apreender o sujeito, posso reduzi-lo a um objeto, passando, com isso, a assumir seu lugar. Estabelece-se aqui a possibilidade de eu olhar ou ser olhado pelo outro dentro das circunstâncias concretas que se efetivam na situação em que nos encontramos no mundo. Mas, nesta interação eu-outro é preciso definir o significado que seu olhar pode representar para mim.

Segundo Sartre, o fato de sermos olhados através de uma conexão em que aparecem formas sensíveis no nosso campo perceptivo, não indica que há sempre uma estrutura vinculada a esta sensação. Significa dizer que nem sempre o que está por trás da nossa sensação de ser olhado são dois olhos, ou seja, é bastante comum em me sentir observado sem que possa definir com precisão se estou mesmo na mira de um sujeito

observador. Ademais, hoje sabe-se que as pessoas podem se sentir observadas por câmeras, robôs, satélites e outros engenhos artificiais criados pelos seres humanos¹⁵.

Sartre considera que estaremos sempre no campo do provável quando, por exemplo, sentimos que há algo atrás de uma porta, de um matagal ou de uma pilastra que nos observa. Para ele, estes objetos – a porta, o matagal e a pilastra – assumem papel de olhos enquanto suporte do olhar. Por isso, o olhar, para ele, não é uma qualidade do objeto representado pelo outro, nem, tampouco, é uma relação mundana que se interpõe entre esse objeto e o sujeito.

O filósofo francês, com isso, considera que o próprio ato de olhar esconde o sujeito que olha, fazendo com que, por exemplo, eu perceba os olhos apenas como puras representações que se acham desde já neutralizadas pelo olhar que ele me dirige. Eis por que, diz Sartre, quando nos vemos imediatamente sob o olhar do outro, as questões relativas à beleza, a fealdade ou a cor dos olhos que nos captam, tornam-se, quase sempre, secundárias, pois o olhar do outro tende a mascarar seus olhos. Isso significa que se acredito estar sendo observado por detrás de uma porta, folhagem ou pilastra, o que aparece imediatamente não é certeza de que existe alguém me olhando, mas sim que meu corpo, enquanto ser-visto, ocupa um lugar no espaço, e que se encontra vulnerável diante do olhar alheio. Portanto, o olhar do próximo revela que sou também um ser-para-outro.

Não podemos perceber o mundo e captar ao mesmo tempo um olhar lançado sobre nós; terá de ser uma coisa ou outra. Porque perceber é olhar, e captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (a menos que esse olhar não esteja dirigido à nós), mas tomar consciência de ser visto. O olhar que os olhos manifestam, não importa sua natureza, é pura remissão a mim mesmo. (SARTRE, 2015, p. 333)

Convém assinalar que existe sempre uma tensão entre mim e o outro, de modo que o próximo pode me tornar uma transcendência transcendida. Para provar isso, Sartre cita o exemplo da vergonha. Segundo ele, a vergonha revela toda a vulnerabilidade do meu ser-visto, pois, segundo ele, só temos vergonha diante do outro. O próximo, nesse caso, me torna um ‘ser-envergonhado’, isto é, me reduz a algo determinado, definido.

Ora, a vergonha é vergonha de si, ela é reconhecimento de que efetivamente sou este objeto que o outro olha e julga. Só posso ter vergonha da minha

¹⁵ Essa ideia do olhar como instância de controle e vigilância é desenvolvida por Foucault em *Vigiar e punir* e também serve como pressuposto sobre sua reflexão sobre o panopticom, assim como é um dos elementos teóricos de sua análise acerca do biopoder. Cf: FOUCAULT (1987).

liberdade quando esta me escapa para converter-se em objeto dado. Assim, originariamente, o nexó entre minha consciência irrefletida e meu ego-endo-visto não é um nexó de conhecimento, mas de ser. Eu sou para-além de todo conhecimento que posso ter esse eu que o outro conhece” (SARTRE, 2015, p. 336)

Nesse aspecto, o outro pode também reduzir meu ser a um objeto (o ser envergonhado), pois, basta que ele me olhe para eu me tornar um em-si aos seus olhos. O próximo, por meio do olhar, pode me coisificar fazendo com que eu seja apenas algo que está ali diante dele.

Nesse momento, a transcendência de minha consciência é invalidada ou bloqueada pela coisificação a que sou reduzido. Sendo uma coisa para o próximo, alieno todas as possibilidades de assumir a transcendência do meu ser-para-si e deixo de ser livre enquanto tal. Neste momento, diante do outro, a vergonha revela o meu estado de total imanência, enquanto ele, em seu olhar, passa a determinar minha situação e a assumir a condição de consciência transcendente. Aqui sou captado a partir do mundo onde o outro se encontra, porém, ao me alienar, alieno o mundo que, de agora em diante, também me escapa. Esta seria, por fim, a causa da morte oculta dos objetos do meu mundo, de modo que o próximo passa a fazer prevalecer a sua liberdade sobre a minha, eliminando todas as minhas possibilidades de transcendência. Nesse sentido, “o outro é a morte oculta de minhas possibilidades na medida em que vivo esta morte oculta no meio do mundo”. (SARTRE, 2015, p. 340)

Assim, ao me sentir observado pelo olhar do outro, perco a dimensão do meu momento, tornando-me um ser dado, um ser-em-si, já que me encontro em uma situação de ser objetivado pelo outro. Sartre cita a obra *O processo* de Kafka indicando que nela os personagens agem em um universo turvo no qual predomina uma atmosfera dolorosa e decadente¹⁶. É neste cenário que se estabelece as relações do ser-no-meio-do-mundo-para-o-outro.

Parece evidente que, diante da visão do outro, sinto-me como um ser sem defesa diante de uma liberdade que passou a prevalecer sobre a minha. O olhar do outro, por sua vez, me confere não apenas um caráter de espacialidade (ele me capta em um determinado lugar no mundo), mas, também, revela um outro elemento constitutivo dessa conexão: a temporalidade.

¹⁶ No referido romance, Kafka destaca, entre outros aspectos, a ação arbitrária do Estado sobre o cidadão (Joseph K) que, sem ter conhecimento do seu delito, é inserido em um processo que ele mesmo desconhece na sua integralidade, mas que, mesmo assim, lhe é legalmente imposto apesar de sua inocência. Cf: KAFKA (2005)

O olhar do outro se manifesta na simultaneidade ou conexão temporal de dois existentes. Contudo, este princípio simultâneo não pertence ao existente situado no mundo: ele representa a co-presença dos dois presentes, ou seja, de um em função do outro. Isto significa que o fundamento originário de tal simultaneidade exige que o objeto dado seja para o outro ao mesmo tempo em que é para mim. Assim, ofereço-me à captação do outro como objeto situado em um determinado espaço e segundo uma ordem temporal. Ademais, Sartre considera que essa situação de ser alvo de um olhar revela uma espécie de escravidão, no sentido de que, diz ele,

Sou escravo na medida em que sou dependente em meu ser do âmago de uma liberdade que não é a minha e que é condição mesma de meu ser. Enquanto sou objeto de valores que vêm me qualificar sem que eu possa agir esta qualificação, sem sequer conhecê-la, estou em escravidão” (SARTRE, 2015, p. 344).

A captação do outro vem também indicar que sou objeto para uma outra consciência e não para mim mesmo, pois só se é objeto para um sujeito determinado. Nessa circunstância, experimento a liberdade do outro, pois tal liberdade se dá em decorrência de minha própria “escravidão”, ou seja, ocorre pelo fato de ele me reduzir a um ser-objeto. Nesse caso, a consciência de meu ser-objeto advém necessariamente da existência do outro, uma vez que o outro é a própria condição individual e concreta do meu ser não-revelado.

Todavia, a relação pode se dar inversamente, ou seja, posso também reduzi-lo a um ser-envergonhado. De fato, inversamente, eu também posso, em vez de me encontrar sem liberdade diante do outro, objetivá-lo em sua liberdade. Para Sartre, a objetivação do outro significa uma defesa da autonomia do meu ser-para-si que tenta afirmar sua liberdade diante dele. Isso revela, pois, que a consciência e a liberdade alheias não são dadas, pois, do contrário, elas poderiam ser conhecidas como objetos. Nesse sentido, toda experiência concreta que tenho da liberdade ou consciência do próximo diz respeito a mim e não a ele, já que apenas eu posso construir minhas representações e escolher a qual delas devo me filiar. O filósofo considera ainda que a captação objetiva do meu ser-fora-de-mim é externamente diferente de como capto meu ser-para-mim.

Sartre afirma que eu não poderia me ver, por exemplo, como malvado já que não posso me referir ao que sou para mim mesmo, isto é, não posso me definir ontologicamente como sendo isto ou aquilo, haja vista que não posso me reduzir a algo já dado, a uma

realidade imanente e acabada, já que não sou definitivamente o que sou. Se eu me definisse como malvado, estaria assumindo uma forma de ser-em-si.

Assim, a noção de maldade não poderia advir de mim mesmo, posto que, convém lembrar, não sou um ser, mas apenas possibilidade de ser. Somente um poder objetivador diferente do meu poderia me qualificar como objeto (um ser malvado). É, portanto, nesse sentido que o próximo torna-se a condição real do meu ser-objeto. E, como vimos, essa condição somente adquire sentido por intermédio do ser que olha ou que é observado, isto é, aquele que se torna para mim objeto ou o sujeito para o qual eu me objetifico. Parece claro, pois, que o ser-para-outro é um fato constitutivo das relações humanas. Sobre isso, diz o filósofo:

A prova de minha condição de homem, objeto para todos os homens vivos, lançado na arena debaixo de milhões de olhares e escapando-me a mim mesmo milhões de vezes, eu a realizo concretamente por ocasião do surgimento de um objeto em meu universo, se este objeto me incida ser provavelmente objeto, no presente, a título de isto diferenciado para uma consciência. É o conjunto de fenômenos que denominamos olhar (SARTRE, 2015, p. 360).

Disso se pode concluir que o ser-para-outro não é uma estrutura ontologicamente derivada do ser-para-si. Segundo Sartre, somos, simultaneamente, para-si e para-outro. A distinção entre mim e o próximo é, assim, operada pela negação que remete o ser-para-si ao ser que ele não é. Significa dizer que “o para-si como si mesmo, inclui o ser do próximo em seu ser enquanto ele mesmo está em seu ser como não sendo um próximo” (SARTRE, 2015, p.343).

É, portanto, a presença deste outro que fomenta o surgimento de atitudes assumidas por mim no âmbito das situações em que me encontro. A vergonha (e também o temor), como já vimos, expressa essa condição que o outro me impõe ao surgir em meu campo perceptivo. O mesmo se pode dizer do orgulho, que, segundo Sartre, revela uma atitude fracassada. O fracasso do orgulho, diz ele, repousa no fato de que a vaidade me leva a apoderar-me do próximo e a constituí-lo como objeto, para, no seio desta objetivação, descobrir minha própria objetividade de ser-orgulhoso.

Ora, sabemos que, enquanto captado em seu ser-objeto, o próximo nos é dado como transcendência-transcendida. Porém, toda a minha inquietação pode retornar quando passo a imaginar que basta um olhar para que ele me devolva a condição de ser-objeto. Neste confronto entre o sujeito e o próximo reside à essência própria da intersubjetividade: o

conflito. Parece claro que a minha relação com o próximo não pode fugir da clivagem sujeito-objeto e que esta relação é sempre marcada por uma disputa. Isso significa que o surgimento do outro desencadeia um embate entre duas subjetividades, em que cada uma tenta manter sua posição por meio da objetivação da outra, ou seja, pela redução da outra a um objeto, a um ser-em-si.

Segundo Sartre, o choque inevitável da minha consciência com a do outro exige o esforço para que cada uma tente evitar que a outra a transforme em um ser-objeto. Ele considera que, pelo fato de o outro estar sempre presente no mundo e fazer parte de minhas relações existenciais, não há como ignorar a sua presença. Por isso, diz ele, não se pode recorrer ao solipsismo como fuga ou mesmo deixar de lidar com tal presença, pois a saída solipsista não é capaz de tornar o sujeito inviolável diante do outro. Além disso, numa relação intersubjetiva nunca se sabe previamente qual consciência irá assumir um papel objetivo ou subjetivo. Para delimitar com mais precisão a condição desse ser-para-outro no mundo, Sartre vai tratar do papel do corpo no âmbito da intersubjetividade.

2.2. Corpo e intersubjetividade

O corpo é tradicionalmente um tema de interesse filosófico. E essa preocupação está presente desde o mundo grego. No *Fédon*, por exemplo, Platão pensava o corpo a partir de sua relação com uma alma intelectiva e superior. O corpo tinha uma natureza irracional, passional e concupiscível, por isso seu estatuto era inferior ao da alma¹⁷.

Mais tarde, com Santo Agostinho, e sob a influência do cristianismo, passou-se a considerar que os desejos do corpo, enquanto sinais de pecado e degradação, deveriam ser reprimidos em favor da salvação da alma¹⁸. Adiante, com o Renascimento e, sobretudo, com o advento da Modernidade, a dessacralização do corpo possibilitou seu conhecimento como objeto da ciência. A secularização do corpo trouxe também à tona o valor que ele possui nas relações humanas.

Descartes, por exemplo, embora tenha privilégio a *res cogitans* na forma de uma substância pensante, concebe o corpo como uma dimensão importante da constituição do

¹⁷ Cf. PLATÃO (2002)

¹⁸ Cf. SANTO AGOSTINHO (2000)

humano, ainda que apartado da alma ou do pensamento¹⁹. Após ter se tornado tema de interesse do naturalismo e das ciências da vida, a questão do corpo ganhou uma nova dimensão filosófica ao se integrar ao campo de estudo da fenomenologia. Ademais, é a partir dessa perspectiva fenomenológica que Sartre irá ressaltar a importância que assume o corpo no âmbito das relações intersubjetivas. O filósofo começa sua investigação indagando acerca do que significa conhecer um corpo. Todavia, para ele, não devemos descrever o corpo como um conjunto de órgãos que se interligam para formar um sistema, pois, nesse caso, eu não estaria definindo o meu corpo e sim o corpo alheio.

Para o filósofo francês, minha consciência, ao descrever um corpo, não está descrevendo este corpo como sendo meu, quer dizer, tal como é para mim. Conheço meu corpo apenas ao conceber em mim a presença dos órgãos que vejo ou estudo no corpo dos outros. Assim, eu não poderia, segundo Sartre, ter a experiência de conhecer meu corpo da mesma forma como, por exemplo, um médico ao realizar uma cirurgia. Ele salienta, por exemplo, que posso ver meus olhos (num espelho), mas não posso “vê-los vendo”. Da mesma forma, continua ele, sinto minhas mãos tocando os objetos, porém não as reconheço em seu ato de tocá-los. Para Sartre, o descobrimento do meu corpo como objeto revela, ao mesmo tempo, meu ser-para-outro revelado apenas como corpo.

Mas, o que significa a representação do corpo como ser-para-si? Ora, vimos que o ser-para-si é caracterizado por sua relação com o mundo e é neste mundo que ele se relaciona com os seus objetos e também com o próximo. Porém, em Sartre, o indivíduo integra um sistema de representações juntamente com o mundo, ao mesmo tempo em que este é apreendido a partir da relação original que o sujeito mantém com as coisas. As dimensões físicas (velocidade, espaço, corpo em movimento), não são relativas ao conhecimento que delas temos, mas, sim, à maneira como nos comprometemos com elas no meio do mundo.

A consciência, como já foi exaustivamente dito, é um ser-para-si, contudo, ao estabelecer sua distância frente às coisas, ela faz com que elas passem a existir como “coisas-que-existem-para-ela”. Eis por que, segundo Sartre, não há conhecimento puro propriamente dito, pois todo conhecer é sempre comprometido, situado. Portanto, o caráter próprio de ser da realidade humana é sempre um ser-ai-em-situação-com-as-coisas-do-mundo. Desse modo, o comportamento do sujeito será sempre marcado por uma necessidade ontológica, aquela mesma que o faz procurar o ser. Sartre identifica nessa necessidade o surgimento de duas realidades contingentes. Assim, diz ele:

¹⁹ Sobre o dualismo psicofísico, ver: DESCARTES (2001)

É necessário que eu seja em forma de em-si, mas é inteiramente contingente que eu seja, posto que não sou o fundamento do meu ser; por outra parte, é necessário que meu ser esteja comprometido com tal ou qual ponto de vista, mas é contingente que seja primeiramente este ou aquele ponto de vista, com exclusão de qualquer outro. Esta dupla contingência que encerra uma necessidade é o que se tem chamado de facticidade do para-si” (SARTRE, 2015, p. 309)

Ora, vimos que, no âmbito da ontologia sartreana, a condição de ser do ser-para-si reside em sua contingência radical. Isso significa que, de fato, ele não tem fundamento, sendo apenas uma existência jogada no mundo. A partir dessa contingência, cada indivíduo tenta ordenar o seu mundo e esta condição que existe em função do seu surgimento é representada pelo corpo. Ou seja, segundo Sartre, “o corpo é a forma contingente que a necessidade da minha contingência toma” (SARTRE, 2001, p. 371). Isso significa, então, que o corpo, ao existir como algo contingente entre outros seres contingentes, assume também a mesma condição do ser-para-si.

Assim, a partir do corpo, me vejo como ser que existe de forma contingente e em situação. Pode-se então dizer que o corpo se identifica com o mundo já que este também representa a própria medida de existência do ser-para-si. Para o filósofo, as nossas determinações pessoais supõem e surgem a partir da relação que mantemos com o mundo.

Nesse sentido, para que haja a percepção dos objetos e do próprio mundo é necessário que estejamos em presença de ambos. O fato de o ser-para-si existir no mundo faz, ao mesmo tempo, com que o mundo exista como totalidade das coisas as quais conferimos sentido. Assim, cada sentido indica que algo no mundo existe para mim. E isso serve também para que eu me compreenda como um ser-no-mundo.

Nesse caso, o corpo, que abriga as minhas sensações, percepções, emoções, representa também a maneira de como eu me percebo nesse mundo. Sartre, além disso, considera que o corpo é a condição de minha ação. Assim, para ele, “nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista, condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: isto é meu corpo tal como ele é para mim” (SARTRE, 2001, p. 392). Portanto, todos esses elementos acima citados são representados e indicados no corpo como condição necessária da existência de um mundo e, ao mesmo tempo, como realização contingente dessa condição.

Pode-se, com isso, dizer que somos aquilo que projetamos ser por meio de uma consciência, mas, para tanto, é necessário que o corpo se dê de algum modo à esta consciência. Porém, o filósofo nos alerta para o fato de que a consciência reflexiva (cognitiva, intelectual) não representa toda a consciência que integra o corpo. Isso significa que há, antes de tudo, uma consciência pré-reflexiva, existencial, que me revela o corpo e o lugar do mundo em que ele se situa.

Desse modo, a relação entre o corpo e as coisas que ele apreende é objetiva, ao passo que a relação entre a consciência e o corpo é existencial²⁰. Sartre não deixa de destacar o fato de que o corpo é uma estrutura consciente da minha consciência, a qual aparece como uma estrutura essencial do corpo. Isso significa que o corpo existe como ser-para-si-fora-de-mim. Ele representa o centro a partir do qual eu oriento minha realidade.

O corpo é, assim, um instrumento privilegiado na relação que mantenho com as coisas do mundo, pois é a partir dele que eu posso agir sobre elas. Segundo Sartre, é por estar vinculada à contingência do meu corpo que a consciência apreende o mundo por intermédio dele. De acordo com o referido autor, vivo em meu corpo a minha situação de ser-no-mundo, pois meus órgãos são afetados pelos objetos exteriores, da mesma forma como eu posso agir sobre eles. Portanto, o corpo é uma estrutura do ser-para-si, mas, ao mesmo tempo, ele integra o âmbito da intersubjetividade ao se revelar como ser-para-outro.

Com efeito, Sartre afirma que meu corpo, além de ser-para-mim, é também um corpo-para-outro. Ele alerta, todavia, para o fato de que minha relação com o próximo não é determinada primeiramente pelos nossos corpos, pois, se isso acontecesse, essa interação se daria na esfera de pura exterioridade. Para ele, o corpo alheio aparece apenas como uma estrutura na minha apreensão do próximo. Nessa perspectiva, “sou corpo precisamente enquanto me faço indicar pelas coisas. Assim, da mesma forma, as coisas por suas disposições laterais e secundárias indicam o próximo como corpo” (SARTRE, 2001, p. 392).

Ora, em passagens anteriores, vimos que o corpo alheio, assim como o meu, é contingente, já que tanto lhe é possível existir próximo a mim como também em outra parte. Por isso, Sartre afirma que somente é possível captar o corpo alheio dentro de uma situação que o indique e o represente em sua forma de ser. Assim, ao perceber o próximo em seu movimento, o sujeito é remetido às conexões imediatas que ele mantém com aquelas que equivalem ao ser-para-outro do para-si. Significa dizer que captamos o próximo do modo como ele é, isto é, como facticidade e contingência originárias, mediante o sentido da

²⁰ A respeito da dimensão existencial do corpo, ver: SARTRE (2010)

liberdade que lhe é peculiar. E esta liberdade torna-se transcendência-transcendida quando é objetivada pelo ser-sujeito do outro.

Na opinião de Sartre, o próximo é sempre dado a mim sem intermediários, transcendendo perpetuamente sua realidade. Todavia, diz o filósofo, este transcender não remete à sua subjetividade, assim como o corpo do próximo não deve ser confundido com nenhuma objetividade dada (um ente mundano). Isso porque ele traz em si uma dimensão em-si e outra para-si. Afinal, o próximo é também uma transcendência que se manifesta diante de mim. Sartre, com isso, vai afirmar que corporeidade e objetividade são rigorosamente inseparáveis.

Com efeito, o corpo, em seu primeiro modo de ser, existe para-si, mas também pode existir para-outro. A revelação do meu corpo como ser objeto pelo outro se dá, como vimos, por meio do seu olhar. Mas, para o filósofo, continuo sendo responsável por este ser-ai-para-os-outros. E este ser-aí é representado pelo corpo que, em sua objetividade, traduz o estado de facticidade que me caracteriza.

Diante do outro, sou lançado para fora do que sou. Meu corpo, ao se alienar de mim, transforma-se em um ser dado diante do outro. Isso é bem característico nas situações de timidez. O tímido, diz ele, ao enrubescer ou transpirar diante de uma situação, mostra que as manifestações orgânicas, assim como seu corpo, existem para o outro. Sartre evidencia que, tanto o corpo para-mim como o corpo para-o-outro, possuem realidades idênticas, pois o que muda é apenas o fato de que meu corpo-para-o-outro é alienado e transcendido pelo seu olhar. Segundo Sartre, para que eu sinta meu corpo objetivado é necessário que eu reconheça o próximo em sua subjetividade.

Mas, ao mesmo tempo, o filósofo demonstra que a estrutura do nosso corpo nos escapa inteiramente quando adotamos a perspectiva do próximo. Para ilustrar o problema, Sartre recorre ao exemplo da criança recém-nascida que não vê a sua mão como sendo dela, mas que, depois de uma série de operações psicológicas e de síntese de identificação, passa a reconhecer a sua mão e a controlar em seus movimentos. A partir dessa ideia, ele afirma que a percepção do nosso corpo se situa, em termos cronológicos, num momento posterior à captação do corpo alheio. Assim, meu corpo, pelo fato de expressar minha facticidade de ser-no-mundo, me coloca também diante desse outro que me apreende em toda minha contingência.

Ainda acerca da questão do corpo, Sartre inicialmente critica algumas abordagens realistas do problema que, segundo ele, embora tenham considerado o mundo como fenômeno

que atua sobre a consciência-corpo, não tratam de maneira adequada à relação entre ambos. O mundo e o corpo, diz ele, assumiriam apenas um papel de intermediários entre mim e o outro. Assim, mesmo tendo acesso à consciência em sua forma de corpo presentificado, o realismo, ao tratar da relação corpo-alma, não poderia, partindo dessa ideia, chegar a um conhecimento da realidade alheia. Segundo o filósofo, “a alma do outro está separada da minha, portanto, por toda à distância que, antes de tudo, separa minha alma do meu corpo, e logo meu corpo do outro, e, por fim o corpo do outro de sua alma” (SARTRE, 2015, p. 291). Ademais, se não é verdade que a relação do ser-para-si com o corpo é exterior, pelo menos se pode afirmar que a relação do meu corpo com o do outro é marcada por uma exterioridade insuperável. Isto indica que a “alma”, sendo separada do corpo, também é distinta em relação a uma outra. Para Sartre, o realismo não se dá conta dessa diferença, posto que aborda de maneira generalizada e isolada o indivíduo.

Além disso, o realismo não toma o corpo como algo implicado na totalidade humana, mas como objeto que deve ser vislumbrado separadamente do conjunto das demais estruturas que constituem a existência do sujeito. Da mesma forma, ele aponta as fragilidades da psicologia positivista e também do idealismo no que se refere ao tratamento do tema.

A psicologia do século XIX, segundo Sartre, sofreu algumas influências do pensamento kantiano e isto comprometeu o tratamento do problema. Com efeito, Kant, como já indicado, tende a conceber o próximo como um objeto particular de conhecimento que é dado à nossa experiência, conferindo, pois, à questão da intersubjetividade um aspecto meramente gnosiológico. Ora, de acordo com Sartre, essa concepção filosófica gerou inúmeros equívocos à explicação psicológica do problema, pois se é verdade que o próximo representa um tipo particular do objeto, por outro lado é necessário indagar, nessa mesma perspectiva, como é possível o conhecimento desse outro que também é sujeito.

Com efeito, baseando-se, sobretudo, no pensamento kantiano, a psicologia positivista apenas se preocupou em estabelecer vias de acesso ao conhecimento da existência desse outro que me aparece sob a forma de corpo, concebendo-o apenas como um objeto-corpo, sem levar em conta de que se trata da existência de uma outra consciência. Com isso, o problema propriamente dito da intersubjetividade não é devidamente tratado, mas apenas o das condições de possibilidade de o sujeito conhecer na experiência o outro como ser-objeto. Além disso, seria errôneo enquadrar o problema do outro dentro de uma experiência numênica (como uma coisa-em-si, no sentido kantiano), isso porque, nesta esfera, a existência do próximo pode ser pensada, porém jamais conhecida. Todavia, o outro pode ser também um

objeto que se dá a conhecer no âmbito de uma experiência possível. Porém, Sartre considera que o outro não é algo constitutivo, nem, muito menos, regulador do conhecimento, pois ele não deve ser reduzido a apenas um objeto para um sujeito cognoscente. Segundo Sartre, o outro é sempre uma existência concreta, podendo assumir o papel de sujeito diante de mim ou se reduzir a um objeto no âmbito da experiência vivida.

O fato é que, ao se inspirar na teoria do conhecimento kantiana, a psicologia então nascente acaba reduzindo a existência do próximo ao conhecimento que o sujeito tem dela. O outro é então concebido ou estudado pela psicologia empírica apenas como um objeto-corpo, sem que haja qualquer indicação de que ele é também uma outra consciência. Nesse sentido, o corpo passa a representar a totalidade do próximo como objeto em suas diferentes situações.

Assim, de acordo o modelo oferecido pela psicologia positivista, a captação de um semblante, por exemplo, reflete apenas a contração da musculatura facial que, por sua vez, se explica por um influxo nervoso capaz de ser definido biologicamente. Portanto, tudo se resume a uma explicação cientificista do fenômeno.

Segundo Sartre, esse modelo de psicologia sugere que, embora a existência do próximo seja certa, o conhecimento que temos dela é apenas provável. Para ele, essa ideia baseia-se num sofisma que, mais tarde, encontrará eco no idealismo. Ademais, convém indagar: se somente pelo conhecimento nos é possível apreender o próximo e seu corpo e se, da mesma forma, este conhecimento é hipotético, pode-se concluir que a existência da corporeidade do outro é também hipotética? Sartre afirma que a existência do outro não pode ser hipotética, pois se trata de um fato real. O corpo atua, então, sobre uma consciência pensante e o recurso à mera ideia de conhecimento torna-se apenas mais um equívoco do psicologismo.

Sartre propõe que se coloque em novas bases o problema da intersubjetividade a fim de se evidenciar, com maior precisão e clareza, o papel assumido pelo outro na nossa experiência. A presença do próximo em nossa realidade existencial é determinada por condutas, atos ou expressões cuja origem encontra-se fora dessa mesma realidade. De qualquer forma, o filósofo considera que o corpo e a consciência são partes integrantes desse outro. Os elementos físicos que caracterizam as ações e determinam posturas, gestos ou intenções são, na verdade, a causa da série de fenômenos captados pela minha experiência, os quais vão receber o nome de expressão corporal.

Partindo desse pressuposto, ele afirma que vemos no próximo justamente o que encontramos em nós mesmo. Assim, no âmbito da experiência do sujeito, é preciso que haja

uma ligação do conjunto de fenômenos para que a realidade do próximo seja apreendida, isto porque “a condição de possibilidade de toda experiência é que o sujeito organize suas impressões num sistema conexo” (SARTRE, 2015, p. 295). O outro, ao me aparecer como corpo-consciência, também é capaz de me captar como mais um objeto entre outros situados no mundo. Porém, no instante em que determino a natureza concreta desse sistema de representações e o lugar que nele ocupo a título de objeto-corpo consciente, transcendo radicalmente o campo da minha experiência.

Sartre, com efeito, considera também que o idealismo fracassou ao tratar da intersubjetividade, pois acabou, como já foi indicado, enveredando por uma espécie de solipsismo ao tomar o sujeito como elemento constituidor do próximo como objeto. Desse modo, Sartre condena o idealismo em razão do solipsismo que ele engendra, e propõe uma alternativa para explicar o significado existencial da minha relação com o outro. No âmago da questão da existência do outro, segundo Sartre, há um pressuposto fundamental: “o outro, com efeito, é o outro, ou seja, o eu que não sou eu” (SARTRE, 2015, p. 300). Isso significa que o outro, para mim, é constituído fundamentalmente por uma negação. Nesse sentido, o elemento negativo aparece como algo constitutivo da estrutura do ser-outro. Ao contrário do idealismo e do realismo, os quais concebiam o próximo apenas como uma exterioridade a ser conhecida, Sartre garante que é ela que me separa do outro ao nos diferenciar. O nada, enquanto elemento de separação, não tem seu fundamento em nenhum de nós, mas sim “ele é fundamento de toda relação entre o outro e o eu enquanto ausência de relação” (SARTRE, 2015, p. 300). Ocorre, nesses termos, uma interação entre coisas que, por não possuírem nenhuma ligação entre si, se apresentam apenas como exterioridades puras.

O filósofo afirma que o outro sempre me aparece sob a forma de corpo. Mas, esta questão não foi, segundo ele, tratada adequadamente pelo realismo nem, tampouco, pelo idealismo. Isto porque, enquanto o idealismo reduz o corpo a um conjunto de representações, o realismo o concebe apenas como um objeto, criando, com isso, uma distância absoluta entre mim e ele.

Sartre aponta que o próximo em forma de corpo, evidentemente, também se revela a mim como objeto do meu conhecimento, sendo, ainda, o resultado da unificação da diversidade de impressões dadas no seio da minha experiência. O outro aparece, nessa perspectiva, como uma imagem que somente um testemunho exterior poderia lhe conferir existência como negação interna de mim mesmo. O fato é que também sou para o outro em forma de corpo.

2.3. O corpo-para-outro

Considerando que o modo de como meu ser aparece para o próximo é idêntico à maneira como a estrutura do ser-do-outro se revela para mim, pode-se afirmar que meu corpo, além de ser-para-mim, é também para o outro. Porém, minha relação com o próximo não se dá primeiramente por intermédio dos nossos corpos, pois, do contrário, essa relação seria de pura exterioridade. O corpo alheio indica apenas uma estrutura secundária na minha apreensão do próximo: somente após captá-lo como ser existente no mundo é que o concebo como corpo. Assim, de acordo com Sartre, “sou corpo precisamente enquanto me faço indicar pelas coisas. assim, da mesma forma, as coisas por suas disposições laterais e secundárias, indicam o próximo como corpo” (SARTRE, 2015, p. 302).

Nessa mesma perspectiva, Sartre não apenas trata da presença, mas também da ausência, sendo esta uma das estruturas do ser-aí. Para ele, estar ausente é ser-em-outra-parte. A situação de se estar num lugar alheio ao meu campo perceptivo não deixa de indicar também a facticidade do ser ausente, ou seja, a possibilidade de se estar em outro lugar. Nesse aspecto, tanto a presença do outro como sua ausência são contingentes. Contudo, sabemos que é somente por meio da presença que entro em contato com sua existência enquanto corpo e consciência.

O fato é que, diante do outro, sou lançado para fora do que sou. Meu corpo, ao se alienar de mim, transforma-se num utensílio em meio a outros, acarretando a derrocada do meu mundo diante do outro. Ora, como vimos, esse estado de alienação é bastante caracterizado na timidez. O tímido, diz ele, ao enrubescer ou transpirar diante de uma situação, mostra que as manifestações orgânicas, assim como seu corpo no conjunto, existem para o outro.

Fica evidente, então, que tanto o corpo-para-mim como o corpo-para-o-outro possuem realidades idênticas, pois o que muda apenas é o fato de que meu corpo-para-o-outro pode ser alienado e transcendido pelo seu olhar. É importante ainda salientar que, para que eu sinta meu corpo objetivado, é necessário que eu reconheça o próximo em sua subjetividade.

Nesta parte, vimos como a intersubjetividade reflete o impasse que norteia a condição humana em face das outras consciências que se interpõem ao seu campo de ação. A rigor, isso também delimita o horizonte de ação do sujeito por meio do olhar, do corpo e de tudo que caracteriza sua situação de facticidade, demonstrando, pois, a linha que separa sua

relação com os demais. Este antagonismo e todos os seus desdobramentos será melhor apresentado a partir do momento em que Sartre investiga as diversas atitudes que o sujeito tende a adotar ante o surgimento do próximo. Trataremos, pois, na seção seguinte, das atitudes concretas do para-si em razão de sua existência ao lado de outras consciências. Em outras palavras, investigaremos o que Sartre chama de *relações concretas com o outro*.

2.4. As relações concretas com o outro

Ao ser concebido em sua facticidade de ser-lançado-no-mundo, o corpo não se apresenta apenas como um instrumento propiciador da minha interação com o próximo, mas ele também expressa o verdadeiro significado desta ligação, isto porque sua aparição no mundo se dá como corpo em situação diante de outros corpos. Tal fato pode ser identificado, como reitera Sartre, pela certeza de que sou segundo o modo de ser deste que é o meu corpo. Ademais, as múltiplas situações vividas definirão as diversas possibilidades de o ser-para-si assumir um determinado modo de ser.

Nesse aspecto, o ser-para-si, pelo seu poder nadificador, tenta ultrapassar sua condição de facticidade de ser-em-si lançado no mundo. O próximo, de posse das mesmas armas, pode também atingir o outro enquanto ser-para-si. Isso revela o indissociável embate que marca a intersubjetividade²¹.

Considerando-se que nossa convivência com o outro é composta de relações recíprocas e que, nesse contexto, a marca do conflito se torna mais inevitável, o sentido da situação de ser-para-outro se assenta nessa digladição, justamente a partir do momento em que somos apreendidos ou apreendemos por meio do olhar. Ademais, o incômodo dessa situação decorre do fato de que o próximo é aquele que pode me desvelar, fazendo com que o perca a minha condição de ser-para-si. Apesar disso, diz Sartre, eu continuo sendo responsável pelo meu ser-para-outro, apesar de não ser o seu fundamento.

Nesse sentido, posso tentar recuperar esse meu ser que foi objetivado pelo outro. Isso significa que o projeto de recuperação de mim mesmo tende a significar, em última instância, a tentativa de assimilar o outro e reduzi-lo a um ser-objeto. No mais, “se eu projeto realizar a unidade com o outro, isto significa que busco assimilar a alteridade do outro enquanto tal como minha possibilidade própria” (SARTRE, 2015, p.309). Ademais, o que o

²¹ Sobre os vários tipos de conflito que marcam as relações intersubjetivas, ver: JEANSON (1987)

sujeito tenciona nessa situação é retomar o seu ser-para-si pela via da superação da transcendência do próximo.

Por conseguinte, não há qualquer relação de interioridade entre o ato de eu negar o outro que me apreende e o de eu me negar enquanto o assimi-lo, isto é, a situação de contingência pela qual eu sou um ser diferente desse outro e vice-versa parece insuperável, pois, como atesta Sartre, “essa contingência é um fato de minha relação com o próximo, assim como meu corpo é um fato do meu ser-no-mundo” (SARTRE, 2015, p. 311). A unidade com o outro é, pois, algo irrealizável. Aliás, toda a tentativa de se transcender a alteridade do outro em busca de uma unidade está na origem do conflito que define minha relação com ele. Porém, haveria algum evento, situação ou fenômeno que poderia representar esse ideal de unidade entre o eu e o outro? De acordo com Sartre, o amor representaria tal projeto.

Segundo o filósofo, o amor é a tentativa de se realizar a síntese de duas realidades, isto é, uma maneira de o sujeito procurar estabelecer uma unidade com o próximo. O amor representaria, assim, a fusão de duas transcendências. Porém, aqui logo emerge um impasse, já que, ao tentar capturar ou controlar o outro enquanto consciência e liberdade, o amor torna-se prisioneiro de uma rede de conflitos. Ora, vimos que, se a liberdade é o elemento determinante do meu ser-para-outro e se, por conta disso, me encontro vulnerável diante de sua subjetividade, somente posso conceber essa relação por meio da tentativa de superação da objetivação a que fui reduzido. Além disso, o projeto de recuperação do meu ser-para-si não pode se efetivar sem que eu tente me apoderar, dominar ou controlar esta outra liberdade e torná-la submissa à minha. Todavia, também mostramos que a tentativa de possuir o outro como liberdade não apenas é impossível, como também se revela um ideal contraditório do ser-para-si. Sartre, ademais, indaga: por que o amante deseja ser amado e por que o amor tende a se confundir como posse do outro?

Segundo o filósofo, se o amor fosse puro desejo de possessão, na maioria dos casos ele poderia ser facilmente satisfeito. Para ilustrar o problema, Sartre recorre ao exemplo de Marcel, herói proustiano, que mantém a amante, Albertine, presa em sua casa a fim de possuí-la a qualquer hora do dia, mas que esse desejo de posse e controle somente acentua sua ansiedade e preocupação, já que ela lhe escapa pelo simples fato de ser também uma consciência.

O problema, diz Sartre, é que o amante deseja captar a pessoa amada por meio da consciência. Além disso, o amor não se reduz ao simples desejo de absorção pura do próximo apenas por vontade de poder. O que se busca na relação amorosa é a apropriação da liberdade

do outro em toda a sua transcendência. Ora, parece evidente que o amante não deseja possuir o outro como um objeto, pois ele não deseja apenas ter um autômato passivo e resignado. Para o amante, não interessa possuir o amado como uma coisa qualquer de sua propriedade. Muito ao contrário, ele deseja um tipo mais importante e especial de apropriação: ele quer a posse da sua liberdade, isto é, que a liberdade do outro se determine a ele mesmo sob a forma de amor. Segundo Sartre, o amado pode até aceitar ser objeto para o próximo, desde que a liberdade do outro se perca nele, quer dizer, “ele não deseja só agir sobre a liberdade do outro, mas existir *a priori* como limite objetivo desta liberdade” (SARTRE, 2015, p. 317). Ademais, se minha liberdade é susceptível de ser objetivada e se, por outro lado, a contingência que marca minha relação com o outro é incontornável, como pensar o amor diante da facticidade de minha existência?

Ora, parece evidente que, ao tornar-me objeto para outro, eu me deixo dominar por sua transcendência, posto que ele me faz ser de forma absoluta e insuperável não como sujeito livre, mas como ser-para-ele no mundo. Todavia, como já foi indicado, tal tentativa se revela inútil, haja vista ser impossível ultrapassar o caráter de contingência que marca minha relação com o próximo. Eis por que seria impossível a apropriação da liberdade do outro por meio de minha consciência. Aliás, se isso fosse possível, eu também estaria sujeito à tentativa de o outro me dominar em minha própria liberdade.

Porém, no amor, eu pretendo ser também tomado como uma totalidade, de modo que a liberdade do outro deve se submeter ao meu projeto amoroso. Assim, o amante parece requerer não apenas o corpo, mas também a liberdade do amado. Afinal, se desejo ser amado pelo outro, é necessário que eu seja escolhido livremente como amado. Contudo, esta escolha, alerta Sartre, não deve representar algo relativo e contingente, posto que isso faria com que o amante se sentisse desvalorizado por se conceber apenas como um escolhido entre outros.

Com efeito, a aflição do amado repousa também no reconhecimento de que seu amor é sempre marcado pela facticidade, sendo, também, produto da contingência de um mero encontro entre ele e o amante. Esta constatação, diz Sartre, é geralmente fonte de uma sensação de inquietude, no sentido de que o amado deseja aparecer como uma escolha definitiva e absoluta do amante. Disso decorre que

o ser-no-mundo do amado deve ser um ser amante. Este surgimento do amado deve ser livre escolha do amante. E como o outro é o fundamento do meu ser-objeto, eu exijo que o livre surgimento do seu ser tenha por fim último e total sua escolha de mim, isto significa que ele tem a escolha de ser para fundar minha objetividade e facticidade (SARTRE, 2015, p. 321).

Assim, no amor, reconheço ser um outro diferente do amante, percebendo, conjuntamente, o caráter de alienação do meu ser em face do próximo. Entretanto, o sujeito, ao amar, espera também que sua condição seja desvelada e aceita por uma outra liberdade que o capta, justificando, na mesma medida, a sua existência. Mas, se o amor é desejo de ser amado e se, por sua vez, jamais poderei possuir a liberdade do outro, inevitavelmente a empresa amorosa se converte em um ideal irrealizável²². Apesar disso, os amantes usam de estratégias e ardis para fazerem valer o seu desejo de possuir um ao outro, simultaneamente, como ser-em-si e ser-para-si. Uma dessas estratégias é representada pela sedução.

Normalmente, por meio da sedução, o sujeito tenta fazer com que sua objetividade se revele para o próximo. Assim, assumindo-me como objeto, desejo também que o outro reconheça o meu valor, se possível como um valor absoluto. Por meio do amor, não desejo que o outro me veja apenas como alguém que existe no mundo, eu desejo que ele me veja como o próprio mundo. Assim, na sedução, o sujeito se representa como ser desejado, ao mesmo tempo em que exige o reconhecimento desse outro que ele seduz. Com isso, ele tenta dominar a transcendência do próximo, pois, como vimos, não convém apenas possuí-lo como objeto, como coisa, pois é imperioso também ter o seu amor de modo exclusivo e absoluto. O amante incorre na contradição entre o desejo de preservar a vontade livre do companheiro, posto que não cabe amar um autômato, mas sim um sujeito livre.

Nessa perspectiva, o problema do meu ser-para-outro continua insolúvel. Afinal, como não posso entregar minha liberdade ao outro e continuar livre, pois só se possui a liberdade do outro sob a condição desta deixar de ser liberdade - não se pode ser livre e escravo ao mesmo tempo - o amor está condenado ao fracasso. Ora, já dissemos que a relação objeto-objeto é impossível de ser pensada entre duas subjetividades. Da mesma forma, foi possível demonstrar que a ligação sujeito-sujeito é irrealizável posto que acaba sempre em conflito. Como conclusão somente nos é possível afirmar que a intersubjetividade está, em última instância, alicerçada numa relação sujeito-objeto. Assim, as relações intersubjetivas não permitem a fusão de duas consciências, mas apenas interações em que um sujeito preserva sua consciência reduzindo a outra a uma condição de objeto.

Para Sartre, portanto, o amor busca a fusão de duas liberdades, mas isso também acaba redundando em fracasso. Assim, da mesma forma que a relação objeto-objeto é impossível de ser pensada em razão da exterioridade que marca as duas instâncias, do mesmo modo a

²² A respeito de como o amor se constitui como um ideal fadado ao fracasso, ver: SICARD (1989) e SOUZA (2015)

interação sujeito-sujeito é irrealizável posto que, com vimos, todas as relações humanas deságuam no conflito.

Considerando que o amor é uma fuga em direção ao outro, somos levados a aceitar a ideia de que, em decorrência disso, a nossa liberdade ficará dependente de uma outra. Contudo, o amante parece também desejar transcender o amado. Todavia, se, no amor, a consciência age no sentido de colocar o seu ser-para-outro sob a guarda da liberdade do próximo, fica claro que o amante traduz a transcendência absoluta de ser amado, ao mesmo instante em que é transcendência-transcendida pela intencionalidade do outro.

Para Sartre, existe um outro problema que se coloca no âmbito da relação entre os amantes: a presença de terceiros. Em sua opinião, a entrada em cena de um outro pode alienar inteiramente minha relação com o amado, além de colocar em perigo a “integridade” do nosso amor. Assim, os amantes, na condição de seres-no-mundo, devem enfrentar as outras consciências que coexistem em situação. Partindo desse pressuposto, Sartre enumera as três formas pelas quais o amor parece fadado ao fracasso.

A primeira é aquela que o caracteriza como engano por ser ele, o amor, um ideal fora de alcance: quanto mais amo mais perco meu ser e quanto mais perco, mais luto para querer amar segundo uma forma de ser; a segunda é aquela em que o amante me reduz a um ser-objeto, a um ser-amado, ou seja, a um ser-em-si; e, finalmente, a terceira situação é manifestada quando o amor aparece como um absoluto relativizado pelo outro, isto é, aqui faz-se necessário que eu possa ser amado pelo próximo para que o amor se transforme numa experiência única e exclusiva dos meus sentimentos.

Aliada aos três momentos que exprimem o malogro do amor, existe, ainda, a reversão do ser-para-si que tenta escamotear sua transcendência para assumir seu papel de objeto. Quando isto acontece, Sartre afirma que estamos diante do **masoquismo** como uma forma possível de atitude intersubjetiva do amor.

No masoquismo sobressaem dois modos fundamentais do ser-para-outro. No primeiro, o indivíduo tenta, a partir de sua própria objetividade, apreender a subjetividade alheia. É natural aqui que ele se faça absorver pelo outro para se perder em sua objetividade. Mas, novamente, esta intenção acaba em fracasso, já que não se pode assimilar a consciência alheia como sujeito e, em seguida, transformá-la em um ser-em-si.

A partir daí, surge a segunda possibilidade de expressão do masoquismo, qual seja: vendo-se, pois, num impasse insolúvel, o ser-para-outro tenta assumir sua objetividade assumindo a condição de um ser-objeto que se faz desejar pelo outro. Precisamente, ele tenta,

enquanto objeto-limite, negar aquela transcendência almejando que a liberdade do outro seja radicalmente livre. Noutra sentença, ele pretende aparecer como objeto em face dos demais, um ser-em-si que tem fundamento na liberdade alheia, posto que se sente culpado pela alienação absoluta e também tenta conceder ao próximo a possibilidade de ele ser o responsável pela morte de sua própria liberdade.

Com efeito, diz Sartre, o masoquismo não passa de uma postura inócua, pois quem o exerce é levado a uma situação humilhante e absurda. O masoquismo tem por finalidade capturar a subjetividade do próximo mediante um artifício de sedução por meio do qual o indivíduo se faz de objeto para tentar capturar ou ultrapassar a transcendência alheia.

Todavia, se, por acaso, o indivíduo percebe essa estratégia e resiste à intenção do outro de dominar a sua liberdade, isso indica que o masoquismo revelou-se fracassado; se, por outro lado, ele aceita ser reduzido a uma coisa, então há uma renúncia à liberdade, pois ele assume perante o outro uma condição de ser-em-si.

Nos dois casos, o impasse é evidente, até porque, como vimos, o sujeito pode aparecer como objeto para o próximo, mas jamais para si mesmo. Sendo uma coisa sem liberdade, ele perde seu valor para o outro. Por fim, o masoquismo reflete uma espécie de vício, e o vício, como salienta Sartre, nada mais é do que o amor ao fracasso.

Assim, considerando ser impossível a captura da consciência alheia em sua própria subjetividade, o indivíduo, como já vimos, é levado a tentar dominá-lo em seu olhar. Controlando o olhar do próximo, tento apreender sua liberdade, preservando, ao mesmo tempo, a liberdade que define meu ser transcendente. Nesse caso, apenas posso conceber o outro na forma de transcendência-transcendida, portanto, como objeto.

Na verdade, o ser diante do qual eu afirmo minha liberdade é um próximo-objeto, de modo que, por meio da minha liberdade, tento transcendê-lo, tornando-o, nesse sentido, incapaz de reconhecer minha liberdade. Do mesmo modo, não me é possível atingir a liberdade alheia pela apropriação do seu corpo. Ora, já mostramos que é inócua a iniciativa de possuir o outro pela captação do seu olhar na forma de transcendência, haja vista que só podemos perceber seus olhos.

Assim, diante dessa vã tentativa de tomar o outro em seu olhar como liberdade, sou levado, diz Sartre, a querer de qualquer forma afirmar minha subjetividade desconsiderando intencionalmente que o próximo também se constitui como ser-sujeito. Quando isso acontece, estamos diante daquilo que o filósofo chama de **indiferença**.

Por meio da indiferença, o indivíduo procura afirmar sua liberdade negligenciando a do outro. A realidade do próximo é, portanto, ignorada no momento em que o indivíduo tenta afirmar a sua liberdade. Ao tentar negar a transcendência do outro, o sujeito também pretende reduzir esse ser-outro a um ser-em-si.

Mas, para Sartre, a postura de indiferença que o ser-para-si assume não deixa de ser uma forma de má-fé, já que é uma tentativa de o indivíduo querer escamotear também sua objetividade, usando, para tanto, a estratégia de desconsideração da liberdade alheia. Essa conduta pode ensejar duas atitudes: a primeira diz respeito à necessidade que um tem de preservar a sua liberdade em face do outro; em seguida, há a tentativa de ele encontrar o fundamento do seu ser em si mesmo.

Assim, ao agir com indiferença, o sujeito tenta escamotear que se sente em perigo diante do outro. Todavia, como vimos, tal conduta baseia-se num projeto que está também fadado ao fracasso, pois, mesmo sendo indiferente ao outro, estarei sempre sujeito a ser objetivado por ele. Por isso, ao tentar por esse meio aprender a liberdade alheia, sem jamais conseguir, ele penetra cada vez mais num universo de atitudes contraditórias e ineficazes.

Sartre afirma que a indiferença ante a transcendência do próximo tende a nos conduzir a uma situação de solipsismo. Isso porque a tentativa de negar o outro em sua realidade de sujeito não faz mais do que revelar o fracasso dessa iniciativa. Em face disso, o indivíduo tenta, por outras vias, anular o próximo em sua liberdade. E uma dessas estratégias consiste, segundo Sartre, no **desejo sexual**, considerado por ele como uma outra relação concreta que se insinua na esfera da intersubjetividade.

De acordo com o filósofo, o desejo sexual, ao contrário do que pensava grande parte dos psicólogos de sua época, não está necessariamente relacionado à existência de órgãos sexuais. Não se trata, pois, de uma questão cujo estudo compete apenas à biologia ou às ciências da vida. Ademais, da mesma forma como os órgãos sexuais são parte constitutiva da realidade contingente do nosso corpo, pode-se também afirmar que o desejo é também uma modalidade contingente de nossa condição existencial.

Para Sartre, a sexualidade deve ser considerada como um fenômeno que antecede a formação dos órgãos sexuais, ao passo que estes devem ser pensados como instrumentos de uma sexualidade fundante, afinal, diz ele

a sexualidade infantil procede à maturação fisiológica dos órgãos sexuais; os eunucos não deixam de desejar por assim o sê-los, muito menos os velhos. O fato de se dispor de um órgão sexual apto para fecundar e procurar prazer

não representa senão uma fase ou um aspecto de nossa vida sexual” (SARTRE, 2015, p. 452).

Na perspectiva sartreana, a sexualidade surge com o nascimento e somente se extingue com a morte. Além disso, a sexualidade do ser-para-outro nos permite compreender um aspecto de sua situação no mundo. Assim, ao desejar o outro da mesma forma como posso também ser desejado por ele, eu passo a existir sexualmente para um ser que, muito antes de compreendê-lo ou definir minha orientação sexual, já o concebo como sexuado.

A expressão inicial da sexualidade se manifesta frequentemente sob a forma de desejo, pois, ao desejar o outro, ou ao me perceber incapaz de desejá-lo, “descubro seu ser sexuado: o desejo descobrirá meu ser sexuado e seu ser sexuado, meu corpo e seu corpo como sexo” (SARTRE, 2015, p. 455). Instaura-se, como isso, um novo horizonte de compreensão acerca do papel que o sexo assume na relação eu-outro. O fato é que o desejo, ao permitir o desvelamento do sexo, surge como atributo do ser-para-si.

O desejo sexual possui algo que afasta o sujeito de uma situação de pura imanência: a intenção de conquistar o corpo alheio. Todavia, o desejo, alerta Sartre, não cessa com a efetivação ou satisfação do ato sexual. Por conseguinte, o desejo sexual não se refere a nenhuma prática amorosa ou carnal particular, ou seja, “ele não pode nem colocar sua supressão como fim supremo, nem eleger como objeto último de um ato particular, ele é pura e simplesmente desejo de um objeto transcendente” (SARTRE, 2015, p. 454).

Ademais, se desejar significa desejar algo, o que significa este algo que se deseja? Em certo sentido, este elemento é o corpo e a liberdade que ele manifesta. E mesmo que tal corpo apareça fracionado em diversas partes – braços, pernas, seios, face – o que sobressai é o significado conjunto do corpo como uma totalidade orgânica.

Eis por que, para Sartre, a intenção do desejo não reside na particularidade deste ou daquele componente (parte do corpo), mas em sua totalidade/corporeidade. Em face disso, o desejo pode também aparecer como condição de possibilidade de revelação do corpo alheio que, por não ser a representação natural de um mero objeto, significa a própria consciência revelando-se em situação. Para o filósofo, “um corpo vivente como totalidade orgânica em situação com a consciência em seu horizonte: tal é o objeto ao qual se dirige o desejo” (SARTRE, 2001, p. 455).

Sartre afirma ainda que o desejo é algo dirigido para a captura de uma livre subjetividade e não propriamente para a conquista de um objeto dado. O desejo também destina-se a transcender a situação de facticidade do corpo alheio. Nesse caso, ele é diferente,

por exemplo, da fome, pois nesse caso, deseja-se apenas seu saciamento. O desejo traduz o apetite de um corpo por outro na forma de consciência.

Assim, por meio dele tento me assumir como carne (corpo), para diante do outro, me apropriar de sua carne (corpo), a fim de, também, atingir a sua liberdade. Porém, segundo o filósofo, isso é impossível já que não posso apreender ou capturar o corpo do outro como objeto e também como liberdade. Este propósito está presente, por exemplo, na carícia. Por meio da carícia, o sujeito tenta atingir o corpo do próximo, desejando, pela apropriação, modelar sua carne. Neste aspecto, “a carícia não é de modo algum distinto do desejo, pois acariciar com os olhos e desejar são uma mesma coisa; o desejo se expressa pela carícia como o pensamento pela linguagem” (SARTRE, 2015, p. 459).

Com efeito, ao visar o prazer, a carícia tenta realizar a encarnação do meu corpo no outro. Porém, com vimos, o propósito do ser-para-si consiste sempre em “encarnar” a consciência alheia. A carícia visa seduzir o outro provocando nele o desejo de minha carne. Esse desejo reflete uma das relações que o sujeito pode estabelecer com o próximo, de modo que ele o constitui como carne desejável, mas não pode experimentar a sua subjetividade, isto é, não é possível atingir sua liberdade. Aqui o sujeito tenta possuir o corpo do outro, tentando, ao mesmo instante, tê-lo como pura transcendência (liberdade). Mas, como ele não pode atuar sobre a liberdade do outro e dela se apropriar, só lhe resta a posse do seu corpo. Sartre considera, finalmente, que o prazer representa a própria morte do desejo, pois o prazer, além de ser a culminação do desejo, é também o seu término.

Eis por que o desejo do indivíduo, pelo fato de querer a posse do outro, revela o seu próprio fracasso, pois, como já mostramos, não se pode ter o outro integralmente. Ele ainda indica que o insucesso ou fracasso do desejo resulta da impossibilidade de eu me apossar dessa “consciência encarnada”, ou seja, do outro como, simultaneamente, corpo e consciência. Sartre demonstra que há ainda uma outra tentativa de apropriação da liberdade alheia por intermédio do corpo: o **sadismo**.

O sadismo possui, segundo Sartre, uma base triádica. Ele constitui-se de paixão, aridez e encarnamento. Primeiramente, quando não compreende o significado e a finalidade do seu comprometimento, ele traduz essa encarnação; em seguida, ele se afigura árido ou seco ao surgir após a satisfação do desejo para recuperar seu corpo como centro de sua ação no mundo; finalmente, na medida em que convive com essas duas manifestações, ele é, também, apaixonado.

No âmbito da sexualidade, a atitude sádica se revela por meio da tentativa do ser-para-si de promover a encarnação do próximo. O sadismo representa o desejo de ter o corpo alheio como se fosse um objeto a ser apropriado. Mas, o sádico deseja com sua ação não apenas dominar o outro enquanto objeto-utensílio, mas ele quer também ter a sua liberdade e transcendência. Aliás, para isso, o sujeito tende a usar de violência para subjugar o outro mediante torturas, ameaças e humilhações.

Não obstante a arrogância do sádico, sua atitude nem sempre indica um desejo de poder, uma vontade de dominação. Para Sartre, o desejo de poder não é necessariamente anterior nem serve de fundamento ao sadismo, pois tais momentos estão reciprocamente unidos. Assim, da mesma forma como o amante não deseja a extinção completa da liberdade do amado, o sádico não procura suprimir a liberdade de quem tortura, mas apenas obrigá-lo a assumir uma relação de correspondência com a carne torturada. Desse modo, o prazer do verdugo, por exemplo, não está na morte da vítima e sim no gesto de suplício e humilhação do condenado. E, mesmo que diante de uma vítima resistente, o sádico continue a aprimorar seus instrumentos de tortura, ele não poderá negar que o enfrentamento ou clamor é sempre livre e apenas pode realizar-se pela vontade do outro, seja ele pressionado ou não pelo desespero. Desse modo, por meio da tomada do corpo do outro, o sujeito tenta realizar o sadismo como desdobramento do seu desejo de dominar inteiramente o próximo como corpo e consciência.

Mas, o fracasso também se faz presente no sadismo, já que, com vimos, é impossível uma perfeita sincronia entre a captação do corpo do outro e sua utilização instrumental. Aliás, se tomo a sua carne como objeto, ela aparecerá diante de mim apenas como uma coisa-utensílio. Com efeito, o propósito do sádico em transformar o próximo um ente objetivado e, ao mesmo tempo, livre, se decompõe. O sádico tenta superar essa impasse por meio da posse física, contudo ele não percebe que isso é apenas o começo de uma nova síntese entre o sadismo e o desejo. Assim, imaginar que o prazer pode se constituir como um elemento possibilitador da fuga do sujeito deste círculo vicioso é um engano, porque ele mata o desejo e a paixão sádicos sem jamais satisfazê-los.

Em outras palavras, quanto mais o sádico tenta se apoderar da liberdade do outro, mais ela lhe escapa, isto porque apenas se pode captá-la em sua “mortipossibilidade”, isto é, na forma de outro-objeto. Além do que, como já vimos, o algoz, diante da vítima, pode ter sua liberdade alienada pelo olhar do próximo. Nesse sentido, mais uma vez, voltamos a dualidade entre o ser que olha e aquele que é observado. Nessa relação, o sádico descobre que tal olho

expressa não apenas a subjetividade irreduzível do próximo, mas também a consciência de olhar que lhe é peculiar. Tudo isso reflete o ideal impossível que se baseia no desejo de possuir, ao mesmo tempo, a objetividade e a liberdade do outro.

O sadismo representa a tentativa de o sujeito usar o corpo alheio como se fosse um utensílio. Sartre afirma que “o sadismo é um esforço para encarnar o próximo pela violência e esta encarnação ‘força’ deve ser já apropriação e utilização do outro” (SARTRE, 2015, p. 506). Contudo, o sádico não deseja apenas dominar o outro na forma de objeto-utensílio-corpo, mas também pretende controlar sua liberdade e transcendência. Aliás, para isso, ele usa de violência para subjugar o outro mediante torturas, ameaças e humilhações. Apesar de o sádico normalmente agir de forma arbitrária e contundente, seu gesto nem sempre revela um desejo de poder, uma vontade de dominação.

Para Sartre, desejo de poder e sadismo estão reciprocamente unidos. E assim como o amante não deseja a extinção da liberdade do amado, o sádico não procura suprimir a liberdade de quem maltrata, mas apenas obrigá-la a assumir uma relação de correspondência com a carne torturada. O sádico deseja que a liberdade do outro se deixe confinar no seu corpo. Assim, por exemplo, o prazer do verdugo, segundo Sartre, não está na morte da vítima e sim no gesto de suplício e humilhação do condenado.

Ainda que, em face de vítima, o sádico continue a aprimorar seus instrumentos de tortura, ele não poderá negar que a súplica ou clamor da vítima é sempre livre e apenas pode realizar-se por sua vontade, seja isso determinado ou não pela dor ou pelo desespero. Sartre considera, pois, que “o espetáculo que se oferece ao sádico é o de uma liberdade que luta contra a expansão de sua carne e que, finalmente, elege livremente fazer-se submergir pela carne” (SARTRE, 2015, p. 501).

Isso significa que o sujeito exerce o sadismo como desdobramento de um desejo de controlar a liberdade alheia pelo domínio do seu corpo. Mas, o sadismo também redundará em fracasso, pois a ideia de tornar o próximo um ente objetivado jamais satisfaz ao sádico. Da mesma forma como acontece com o prazer, denuncia Sartre, o “sadismo é o fracasso do desejo e o desejo é o fracasso do sadismo” (SARTRE, 2015, p.502). Desse impasse tenta o sádico escapar pela posse física, contudo não sabe ele que isto é apenas o começo de uma nova síntese entre o sadismo e o desejo.

Além disso, quanto mais o sádico tenta se apoderar da liberdade do outro, mais ela lhe escapa, isso porque apenas se pode captar ou dominar este próximo na forma de outro-objeto-corpo. Ademais, se o sujeito pudesse captar a transcendência desse outro, este já não

seria mais livre, pois ele já teria abdicado de sua liberdade. Além do que, como sabemos, o algoz pode ser alienado/objetivado pelo olhar da vítima. De fato, ao ser olhado,

o sádico descobre que não pode atuar sobre a liberdade do outro, nem mesmo obrigando-o a humilhar-se e pedir perdão, pois precisamente na e pela liberdade do outro vem a existir um mundo em que há um sádico, instrumentos de tortura e muitos pretextos para amordaçar e renegar (SARTRE, 2001, p. 476).

O olhar da vítima no universo de ação do sádico revela que o indivíduo sobre o qual ele tenta exercer a sua ação não é apenas um corpo. Aqui podemos novamente destacar a dualidade entre o ser que olha e aquele que é observado. Assim, o sádico descobre que tal olhar expressa não apenas a subjetividade irredutível do próximo, mas também que a sua liberdade jamais poderá ser apropriada.

Tudo se resume, mais uma vez, no ideal impossível que se baseia no desejo de possuir, ao mesmo tempo, a objetividade e a liberdade do outro. Sartre considera que, pelo fato de não se poder tomar o outro em sua liberdade,

o respeito à liberdade alheia não é mais do que uma palavra vã: ainda se pudéssemos projetar e respeitar essa liberdade, cada atitude que tomássemos a respeito do outro seria uma violação dessa liberdade que pretendíamos respeitar (SARTRE, 2015, p. 487).

O filósofo reconhece ainda que o sádico pode limitar tal liberdade, porém não pode aprisioná-la como liberdade sem que haja a livre concordância e a aceitação do outro. Em face da impossibilidade de apropriação da liberdade alheia, o sujeito, muitas vezes, é tomado pelo **ódio** como forma de reagir a essa impossibilidade. O ódio seria algo como um reconhecimento negativo e abstrato da liberdade alheia.

Assim, o que se odeia não é uma característica particular do próximo, mas sim a totalidade das atitudes que caracteriza sua liberdade e transcendência. Pelo ódio, tento afirmar minha liberdade sobre a do outro, mas isso não impede a manifestação de seu livre agir. Além disso, se minha convivência com os demais é marcada pelo conflito, significa que cada indivíduo está também exposto ao ódio alheio.

Além do que, odiar o outro, enquanto consciência e liberdade, também se revela como uma tentativa fracassada, pois, mesmo que eu consiga aniquilar o próximo tirando-lhe, por exemplo, a vida, sua morte não me traz o sentimento de vitória e onipotência, já que isso

não deixa de revelar que, em última instância, eu fui um objeto exposto à liberdade alheia. Disso se infere que o triunfo do ódio é também revelador do seu fracasso.

O ódio traduz, pois, o ponto de culminação dos conflitos que caracterizam minha situação de ser-para-outro. Isto nos leva a concluir que tanto o ser-objeto como o ser-sujeito não podem ser definidos pelo “ser-com”, mas pelo conflito. A realidade humana, portanto, não pode sair dessa encruzilhada marcada pela disputa e pelo embate de consciências. Assim, muitos dos sentimentos que experimentamos em nossa convivência social decorrem das relações que mantemos com o próximo. O temor e a vergonha, como já vimos, expressa o desvelamento que o outro me impõe ao me apreender pelo seu olhar. Noutra direção, tem-se o orgulho como uma atitude que traduz uma certa resignação, na medida em que, diz Sartre, “para estarmos orgulhosos de ser isso é necessário que estejamos primeiramente resignados de não sermos senão isso”(SARTRE, 2015, p. 482). O orgulho, afirma ainda o filósofo, repousa no fato de que a vanidade me leva a apoderar-me do próximo e a constituí-lo como objeto, para, no seio desta objetivação, descobrir minha objetividade.

Ademais, para Sartre, todas essas reações - vergonha, temor, orgulho - são apenas modos próprios de reconhecimento do próximo como sujeito que está fora de alcance. Ora, vimos que, ao ser por mim captado como ser-objeto, o próximo tem sua transcendência transcendida, porém toda minha inquietação pode retornar quando passo a imaginar que basta um olhar para que ele me devolva à condição de ser-objeto. Nesse confronto entre mim e o próximo reside a zona de tensão da intersubjetividade, isto é, o conflito é a marca de tal relação. Aliada ao fracasso representada pela tentativa do sádico existe, ainda, a reversão do ser-para-si tentando escamotear sua transcendência para assumir um papel de objeto diante do outro. Quando isto acontece, diz Sartre, estamos diante do **masoquismo**.

No masoquismo encontram-se dois modos fundamentais de ser-para-outro. No primeiro, o sujeito tenta, a partir de sua própria objetividade, capturar a subjetividade alheia. Aqui ele se faz absorver pelo outro para se perder em sua subjetividade. Mas, novamente, esta intenção acaba em fracasso, já que o ser-para-si não consegue assimilar a consciência alheia como sujeito e, com isso, transformá-la em ser-em-si.

Em seguida, surge a segunda possibilidade de expressão do masoquismo, qual seja: vendo-se, pois, num impasse insolúvel, o ser-para-outro tenta assumir sua objetividade pela recorrência a um ser-objeto que se faz desejar pelo outro. Aqui, precisamente, ele tenta, enquanto objeto, negar aquela transcendência, almejando que a liberdade do outro seja radicalmente livre. Isso significa que ele busca aparecer como objeto ou um ser-um em-si cujo

fundamento encontra-se na liberdade alheia. Segundo Sartre, o masoquismo muitas vezes está associado à culpabilidade, posto que o sujeito se sente culpado por se alienar e por atribuir ao próximo a possibilidade de ele ser responsável pelo fim da liberdade alheia.

Com efeito, diz Sartre, o masoquismo não passa de um instrumento inócuo, na medida em que aquele que o pratica acaba vivenciando uma situação humilhante e absurda. Isso porque o masoquismo tem por finalidade a captura da subjetividade do próximo mediante um artifício de sedução, por meio da qual o indivíduo se faz de objeto para tentar capturar ultrapassar a transcendência alheia. Assim, se, por acaso, eu, pela resistência que o outro oferece, constato a impossibilidade de dominar a sua liberdade, o masoquismo acaba redundando em fracasso; se, noutra direção, aceito minha condição de coisa ou objeto, eu renuncio à minha liberdade. O fato é que posso aparecer como objeto para o próximo, porém jamais para mim mesmo. Ademais, se me torno uma coisa sem liberdade, perco meu valor para ele. Eis por que o masoquismo, diz Sartre, reflete um vício, e vício, diz ele, nada mais é do que amor ao fracasso.

Assim, considerando ser impossível a posse da consciência alheia pela minha subjetividade, sou levado a tentar dominá-lo em seu olhar. Ao tentar controlar o olhar do próximo, tenciono apreender sua liberdade, preservando, ao mesmo instante, a minha condição de transcendência. Todavia, como já foi indicado, apenas posso conceber o outro na forma de transcendência-transcendida, isto é, como objeto. Nesse sentido, ao afirmar a minha liberdade diante dele eu o transformo em um próximo-objeto.

E, da mesma forma como acontece com as outras iniciativas de controle, também não me é possível atingir a liberdade alheia pela apropriação do seu corpo. Ora, quanto tratamos do olhar, vimos que é inócua a tentativa de possuir o outro pela captação do seu olhar na forma de transcendência, haja vista que só podemos perceber seus olhos. Entretanto, no âmbito dessa vã tentativa de tomar o outro em seu olhar como liberdade, sou levado a querer de qualquer forma afirmar minha subjetividade por meio da desconsideração de que o próximo se constitui como ser-sujeito.

Contudo, Sartre alerta para o fato de que todas essas atitudes descritas não são necessariamente disfarces pelos quais a sexualidade pretende se manifestar. Ao contrário, a sexualidade se liga a eles como seu fundamento. Nesse aspecto, Sartre se distancia da abordagem psicanalítica. De fato, ele critica a psicanálise por esta conceber a afetividade sexual como uma espécie de tábua rasa, na qual, a partir de elementos indeterminados, irá ser escrita toda a história do indivíduo. Para o filósofo, a sexualidade é constituída por um projeto

consciente do ser-para-si. Em vista disso, Sartre considera que, pelo fato de o sujeito não se poder tomar o outro em sua liberdade, “o respeito à liberdade alheia não é mais do que uma palavra vã: ainda se pudéssemos projetar e respeitar essa liberdade, cada atitude que tomássemos a respeito do outro seria uma violação dessa liberdade que pretendíamos respeitar”. (SARTRE, 2015, p. 458). Ora, posso até tentar limitar esta liberdade, porém não posso jamais aprisioná-la como liberdade. Ademais, esse vasto conjunto de fracassos pode desencadear um **sentimento de culpa**²³.

De acordo com Sartre, há duas formas de se expressar o sentimento de culpa: o sujeito pode se sentir culpado ao experimentar sua alienação diante do olhar do outro ou, então, quando ele constitui o próximo como objeto alienado pela sua liberdade. Assim, busco, pelo sentimento de culpa contornar minha responsabilidade de ter transcendido a liberdade do próximo, ou seja, pelo sentimento de culpa tento me eximir da nadificação que exerço no outro. Mas, uma vez que o sujeito está condenado à liberdade, ele não pode se redimir, pela culpa, por ter assumido tal condição. Por fim, Sartre conclui sua análise da intersubjetividade tratando das suas últimas categorias: o “ser com” e o “nós”.

2.5. O "ser com" e o "nós"

Com efeito, ao tratar do “ser com” e do “nós”, Sartre coloca em destaque a dimensão social da condição humana. Em sua opinião, o pronome “nós” pode designar uma infinidade de experiências possíveis e, também, uma pluralidade de subjetividades. Porém, de imediato, ele destaca a impossibilidade de se estruturar ontologicamente a relação eu-outro sob a forma de um “nós”. No entender de Sartre, “o nós é uma experiência particular que se produz, em casos especiais, sobre o fundamento do ser-para-outro em geral. O ser-para-outro precede e funda o ser-com-o-outro” (SARTRE, 2015, p. 469). De qualquer forma, é pelo olhar e pela diferenciação entre ser-objeto e ser-sujeito que podemos encontrar um significado mais amplo para o termo “nós”. Para o filósofo francês, o nós-objeto nunca é conhecido, sentido, nem, tampouco, experimentado. Aliás se o “nós” fosse captado pela consciência reflexiva, isto representaria sua própria aniquilação. Aliás, sugere Sartre, apenas pelo olhar posso me experimentar como existente diante de outros que, assim como eu, podem ser unidos em um

²³ Acerca do sentimento de culpa no âmbito do existencialismo sartreano, ver: REYNOLDS (2013).

“nós”. Disso se infere que não somos “nós” senão aos olhos dos outros. Por conseguinte, torna-se impossível atingir a totalidade humana que se insere na referida categoria.

Esta tentativa, mais uma vez, resulta em fracasso, pois cada consciência individualmente estaria à procura de um ideal inalcançável: se confinar em um “nós”, sem correr o risco de transformar essa categoria em um conceito vazio.

Uma vez que reside na dominação o fundamento do meu ser-objeto, o conflito ganha força por traduzir o sentido último das relações entre as consciências. Ora, a experiência do “nós-sujeito” se refere a um estágio particular no campo da psicologia do indivíduo que, para realizá-la, necessita do conhecimento da existência do próximo. Com isso, “a experiência do nós-sujeito se constitui sobre o originário experimentar o outro, e não pode ser senão uma experiência secundária e subordinada” (SARTRE, 2015, p. 472). Na opinião de Sartre, não podemos originariamente conhecer a experiência do “nós”, haja vista que se esta experiência fosse ontologicamente primeira, não teríamos diante de nós senão a captação de objetos no lugar do “nós-sujeito”. Essa situação é, para Sartre, extremamente instável, já que supõe a experiência das diversas maneiras pelas quais o ser-para-outro aparece. Com efeito, o nós-sujeito jamais pode surgir como uma subjetividade unificada, por ser ele constituído no seio do conflito que caracteriza o estado original do ser-para-outro.

Utilizando como exemplo a sociedade de classes, Sartre alerta para o perigo que representa o estado de aparente normalidade em que a classe opressora, no papel de um nós-sujeito, assume em face da classe dominada. Nesse caso, para ele, o burguês passaria a se definir como alguém vinculado a um tipo de atividade econômica, a um ser que faz parte de uma classe e, por isso, um ser que nada mais é do que um nós-objeto. Mirando-se nisso, seria normal que o sujeito dominador atribuísse a existência do proletariado a fatores diferentes da exploração e da contradição entre capital e trabalho. Para ele, a coletividade oprimida, enquanto objeto-instrumento, não representa a negação interna da coletividade de opressores.

Segundo Sartre, é somente numa situação de rebelião ou revolta que podemos experimentar um “nós”. Finalmente, cabe assegurar que

não existe nenhuma simetria entre a experiência de nós-objeto e a do nós-sujeito. A primeira é a revelação de uma dimensão da existência real e corresponde a um simples enriquecimento do originário experimentar ao para-outro. A segunda é uma experiência psicológica realizada por um homem histórico vivendo num universo de trabalho e numa sociedade de tipo econômico definido que não revela nada de particular, é uma vivência puramente subjetiva (SARTRE, 2015, p. 474).

Isto nos leva a concluir que tanto o ser-objeto como o ser-sujeito não podem ser definidos pelo “ser-com”, mas pelo conflito. A realidade humana, portanto, não pode sair dessa encruzilhada. Por fim, Sartre indica que conduta do indivíduo está circunscrita em três dimensões: ter, fazer e ser. Assim, uma vez apresentados os elementos que constituem a ontologia de Sartre a partir de suas categorias fundamentais – ser-em-si, ser-para-si, ser-para-outro – cabe-nos agora tratar do elemento fundamental que define a consciência em sua condição existencial: a liberdade.

III. A LIBERDADE COMO CONDIÇÃO PRIMEIRA DA AÇÃO

Até o presente momento, indicamos o sentido, a configuração e as formas de expressão das categorias ontológicas que constituem o arcabouço teórico do pensamento sartreano. Nesse sentido, indicamos as características e a relação das regiões do ser, bem como evidenciamos o sentido que assume, em meio a esse percurso, a questão do nada. Esclarecidos, pois, os pressupostos que dão sustentação a tal pensamento, cabe-nos agora tratar do tema da liberdade como elemento fundamental da condição humana. Desse modo, trataremos dos dilemas e das encruzilhadas que definem a condição do homem livre para escolher e agir no mundo.

Portanto, parece claro que a liberdade ocupa lugar central no pensamento de Jean-Paul Sartre e se afigura como uma das mais complexas questões enfrentadas pela filosofia tradicional²⁴. Além disso, trata-se de um tema de enorme importância para a existência dos seres humanos em suas vivências subjetivas e interações sociais. Por isso, é de fundamental

²⁴ A liberdade aparece como o núcleo central das investigações sartreanas, uma vez que ele define o sujeito como uma consciência livre de determinações que antecedem a sua existência. Eis por que esta categoria é tão amplamente explorada por Sartre, não apenas em *O ser o nada*, mas também nos demais escritos que compõem a sua vasta obra filosófico-literária. Sobre a importância da noção de *liberdade* no pensamento sartreano, ver: ALMEIDA (1998), JEANSON (1987), LIMA (1998).

importância a reflexão sobre a natureza, a configuração e as formas de expressão da liberdade em nosso universo existencial.

O primeiro passo consiste em indicar o significado daquilo que comporta a ideia de ação. Aliás, toda ação, diz Sartre, novamente inspirando-se em Husserl, é necessariamente, intencional. Todavia, falar do caráter intencional de uma ação não significa dizer que, em princípio, todas as suas consequências são previsíveis. A ação é, pois, algo factível de vir a se efetivar como desejável, ainda que nem sempre possa se realizar. Ademais, com base naquilo que propõe Sartre, podemos considerar que a consciência pode retirar-se do mundo fugindo a esfera do ser para penetrar no domínio do não-ser, muito embora ele nos alerte dizendo que, por meio do ser não pode o para-si chegar ao não-ser, isto porque a consciência somente pode ser remetida do ser ao ser.

Nesse sentido, a proposição de Spinoza para o qual toda determinação é uma negação continua válida. Infere-se daí o fato de a ação objetivar sempre desvelar um estado de coisa segundo a ausência de algo e, mais ainda, de ela ter por meta a constituição de um ato que é determinado pelo nada, quer dizer, ausente de determinação.

Toda ação, nesse sentido, tende a refletir uma condição de falta, em que cada ato resulta do poder nadificador do para-si. Citando o exemplo do operário que não vê no seu sofrimento laboral um meio de transformação de uma realidade tida como insuportável, Sartre diz que somente por um puro distanciamento de si e do mundo pode este trabalhador conceber seu martírio como insustentável e, por conseguinte, fazer dele o móvel de sua atitude de contestação ou rebelião. Tal possibilidade, considera o filósofo, necessariamente decorreria do rompimento da consciência com seu passado pela atribuição de um sentido que o mesmo ainda não possui no presente.

De posse desse atributo de negatividade, a consciência resgata o homem de sua impessoalidade ao afirmar sua capacidade de criar, mediante uma livre ação, a realidade em que vive. Sartre, por isso, considera a liberdade como princípio originário do ato, destacando, para tanto, o sentido dos termos motivo, móvel e fim.

Para ele, motivo e móvel são correlativos, pois, da mesma forma como concebemos a consciência de algo como consciência de si, o móvel nada mais é do que a apreensão do motivo enquanto que tal apreensão é uma consciência de si. Partindo novamente do princípio de que todo ato é intencional, segue-se, pois, que toda ação deve visar um fim e que este, com toda clareza, tende a refletir o motivo pelo qual o sujeito agiu.

Nesse sentido, motivo, móvel e fim aparecem como termos indissolúveis que emanam de uma consciência livre ao projetar-se com base em suas possibilidades. Com efeito, essas estruturas - motivo, móvel e fim - são organizadas pela liberdade e não podem ser compreendidas senão a partir dela. Para Sartre, motivo “é a razão de um ato, quer dizer, o conjunto das considerações racionais que o justificam” (SARTRE, 2015, p. 501). Porém, deve-se reconhecer que o motivo se determina por uma situação, enquanto esta significa um meio utilizado para se alcançar um fim. Contrário a isso, o móvel aparece como um fato subjetivo, ou melhor, ele é “o conjunto de desejos, emoções e paixões que me impulsionam a cumprir determinado ato” (SARTRE, 2015, p. 503).

Estabelecida a diferença entre os referidos termos, pode-se inferir que motivo, móvel e fim constituem uma realidade plena e contínua, já que motivo e móvel apenas adquirem significado e importância mediante um projeto, ou seja, somente pela livre intenção do ato com o qual o sujeito busca realizar um fim. Vale ainda dizer que motivo e móvel só tendem a se revelar enquanto possibilidades que se inserem dentro de um conjunto de possibilidades. Eis por que, para Sartre:

o móvel não se compreende senão pelo fim, quer dizer, pelo não existente; o móvel é, pois, em si mesmo uma negatividade [...] o móvel se faz ensinar o que ele mesmo é pelo conjunto dos seres que não são, pelas existências ideais e pelo porvir (SARTRE, 2015, p. 515).

Entretanto, não se pode afirmar que o móvel seja o princípio criador do ato, pois, bem diferente disso, é o ato que comporta o móvel decidindo acerca de sua aplicação e de seu fim (aquele mesmo fim que, como vimos, funda a compreensão do móvel). Da mesma forma, o motivo, longe de determinar a ação, aparece somente por intermédio do projeto desta.

Ora, em capítulos anteriores, foi afirmado que o ser-para-si, ao surgir, faz com que haja um mundo, ao mesmo instante em que ele se revela como um projeto destinado a um fim. Nessa mesma direção, é possível indicar que o motivo aparece como a estrutura objetiva que a consciência lança mão para atingir o seu propósito. Mais precisamente, o ser-para-si é também consciência desse motivo. Pode-se, com isso, concluir que motivo, móvel e fim são organizados por um ato, cujo sentido é atribuído pela minha livre ação.

Ademais, no âmbito da questão motivo-móvel pode-se também destacar os possíveis conflitos entre vontade e paixões. Apesar disso, tanto os nossos atos volitivos como os nossos impulsos passionais estão sob a influência da liberdade enquanto esta expressa a existência de nossas vontades e paixões. A liberdade não se limita aos atos voluntários, ao contrário “as volições são, como as paixões, certas atitudes subjetivas a partir de onde tentamos alcançar os

fins postos pela liberdade original” (SARTRE, 2015, p. 517). Em outros termos, nossas vontades e paixões são também orientadas pela liberdade que nos faz lidar com tais eventos.

Ora, se o ser-para-si é livre para agir e assumir seu ser, instaura-se entre seu não-ser e aquilo que ele proteja ser uma eleição. Elegendo-se pela escolha, a consciência concede sentido às suas condutas e ações. Isso significa que o seu caráter de transcendência invade o domínio da existência para afirmar a liberdade e a própria negatividade que a caracterizam. Assim, nada existe, pois, na consciência que não seja consciência de existir. Um existente consciente que se projeta para além do que ele é e toma o passado apenas como um dado e não como determinação do seu presente é o que Sartre chama de existente livre. A liberdade existe pela eleição de um fim. Mas, o que significa, enfim, a ideia de eleição?

Uma eleição é tida por livre, entende Sartre, se em seu lugar pudesse ter havido outra. Vale dizer que o ser-para-si é livre para, por meio do transcender do seu projeto, realizar um fim. Aliás, quando isso acontece, diz o filósofo, “sou remetido ao meu projeto original, isto é, ao meu ser-no-mundo, enquanto que este ser é eleição” (SARTRE, 2015, p. 522). A escolha original aparece como um fato inerente à nossa capacidade de eleger. Nesse ponto, Gerd Bornheim assegura que “a liberdade original não se entende como um conjunto de motivos e móveis a partir dos quais se tornaria possível uma decisão; a escolha é original porque está na origem, como algo de anterior a tudo que possa motivá-la” (BORNHEIM, 1971, p. 54).

Ao atribuir à escolha original a razão pela qual eu apreendo o mundo, Sartre vai confrontar isto que ele chama de escolha com aquilo que a psicologia tradicional classifica como caráter. Para tanto, ele indica que, segundo Freud, um ato não se limita a si mesmo, posto que ele tende a remeter-nos a outras estruturas mais profundas do agente, a exemplo do inconsciente. Apesar disso, o filósofo considera que toda ação é simbólica e não pode jamais ser explicada pelo momento precedente, diferentemente do que sugere Freud. De fato, o psicanalista austríaco, por exemplo, recorre ao passado para explicar a libido como um dos fatores de propulsão dos diversos modos de comportamento humano. “Consequentemente, diz Sartre, a dimensão do futuro não existe para a psicanálise [...]. Por outro lado, em vez de compreender o fenômeno a partir do passado, concebemos o ato como um retorno do futuro para o presente” (SARTRE, 2015, p. 526)

Assim, por exemplo, o sentimento de fracasso, bem como o complexo de inferioridade, por exemplo, não são mais do que sintomas determinados pelo projeto original do sujeito. Em outras palavras, o sentimento de inferioridade ou a sensação de fracasso

decorre das decisões que o sujeito toma no mundo. Nesse sentido, por meio de uma escolha original (eleição), o ser-para-si fomenta em si mesmo tais sentimentos com resultado de suas ações malogradas ou frustradas.

Ora, já vimos que Sartre considera que escolha e consciência são uma e mesma coisa, pois nada há na consciência que não seja consciência de ser, ao passo que, também, é necessário escolher para ser consciente. Em Sartre, diz Bornheim,

a consciência da escolha que nós somos é plena e não deriva de nenhuma identidade interior, impõe-se como justificável e como fundamento de si mesma, fonte de todas as significações que constituirão a realidade (BORNHEIM, 1971, p. 64).

Com efeito, parece evidente que estamos totalmente comprometidos em nossa eleição, assim como obrigados a assumir a multiplicidade de possibilidades que se oferecem à nossa frente. Nesse sentido, nada existe anterior à decisão que cada um toma em face de uma dada situação: cada escolha é sempre livre e imprevisível. Aliás, de acordo com Jean Beaufret, “não se trata de uma insuprimível liberdade concebida toda pronta decorrente da consciência, mas da positividade de uma escolha pela qual o homem faz-se autor de seu destino” (BEAUFRET, 1976, p. 32).

Nesse sentido, agir é fazer com que apareça, na forma de compromisso, a possibilidade concreta de minha escolha original como resultado da minha liberdade. Toda ação remonta, pois, a uma consciência do sujeito que projeta seu ser numa ação. Bachelard, aliás, já havia mostrado que a consciência é o instante presente ante o nada do início e o nada do fim²⁵. A vida é, para ele, uma sucessão de instantes contínuos e descontínuos, os quais fundamentam todos os imperativos éticos e estéticos do homem em sociedade.

Poder-se-ia, ainda, indicar que a liberdade, por não encontrar limite em nada que lhe é exterior, faz do homem um ser destinado a uma inesgotável busca de realização de suas possibilidades, as quais dependem da eleição fundamental que cada indivíduo faz. A consciência, de posse da vontade, projeta-se em direção ao fazer-se que, como já foi dito, é um fazer-se livre.

Ao defender o primado da existência sobre a essência, o filósofo considera que o sujeito se projeta, se lança à frente de si mesmo, fazendo-se e se assumindo no mundo como possibilidade de ser. Tudo isso decorre, pois, dessa liberdade originária, que é uma condição da realidade humana compreendida fundamentalmente como existência. A liberdade,

²⁵ Cf: BACHELARD (2010).

portanto, não é uma faculdade humana, uma disposição ou um simples capacidade de o sujeito agir livremente. Ela é a sua condição existencial. Assim, ao conceber a liberdade como algo absoluto e constitutiva da condição humana, Sartre observa que ela não é uma mera propriedade do sujeito. Na verdade, a liberdade é algo que ele (o sujeito) é, não algo que ele tem. E por ser radicalmente livre, o homem tem diante de si todas as possibilidades de ser. Aliás, essa característica de escolher, eleger, inventar, o distingue das coisas e dos outros animais, pois somente sujeito pode buscar, por conta própria, realizar um modo de ser no mundo.

Ademais, em *O ser e o nada*, Sartre trata fundamentalmente de três elementos essenciais da existencialidade do sujeito: a possibilidade, o projeto e a contingência. Ora, quando afirmamos que o homem é o ser dos possíveis significa pensá-lo como possibilidade, já que ele não depende de nenhuma determinação prévia. Ao assumir livremente alguma dessas possibilidades, o sujeito projeta um modo de existir, de maneira que a realidade humana se define muito mais pela perspectiva do futuro do que pelo passado ou presente. O homem será, assim, aquilo que fizer de si mesmo a partir de um projeto que ele mesmo elabora. Assim, por não estar condicionado por nada em particular, todas as possibilidades são igualmente contingentes, ou seja, nenhuma teria, *a priori*, mais valor ou importância do que outra.

A liberdade originária, tal como Sartre a concebe, realiza-se a partir da escolha radical de um projeto que também deve ser assumido pelo sujeito em um mundo contingente. Eis por que, em sua filosofia da existência, Sartre nega qualquer ideia, seja natural ou metafísica, que possa se colocar como pressuposto explicativo do que seja o homem.

O projeto está, pois, vinculado às possibilidades que se oferecem à existência do sujeito. Nesse mesmo sentido, a situação é o lugar onde se dá o exercício da liberdade, isto é, da escolha e do projeto que o sujeito pretende efetivar. Essa é a razão pela qual Sartre considera que a liberdade é sempre situada e que a situação é uma espécie de abertura originária da realidade humana em face dos possíveis. O fato de se revelar em situação, faz com que a liberdade não seja uma categoria transcendental ou mesmo uma simples ideia reguladora, mas sim um exercício real e efetivo do projeto da consciência humana.

Ao manifestar a liberdade em forma de ação, o sujeito tenta preencher a lacuna da indeterminação e do vazio que caracteriza a sua condição existencial. Por meio dela, a

consciência pode negar, afirmar, evitar, enfrentar, aceitar, recusar, doar, receber, transpor, contornar, enfim, agir de acordo com suas eleições, projetos e decisões. Esse complexo mundo de possibilidades indica como a subjetividade se impõe como fonte constituidora do seu próprio viver. A partir desse poder de agir e de fazer-se ser, o sujeito constrói o mundo social, o ambiente cultural, o processo histórico etc. Agir significa, da mesma forma, atuar em uma dada situação marcada por condições concretas. Nesse sentido, a liberdade não é pura fruição ou inércia existencial, mas sim uma atitude de enfrentamento e superação de obstáculos que se interpõem em nossa existência. E ser livre significa, da mesma forma, engajar-se na existência. Sartre estabelece uma relação íntima de correspondência entre liberdade e engajamento. Tais noções definem o próprio sentido da existência do sujeito em situação, assumindo, pois, um papel central em sua filosofia. Ao recusar a ideia tradicional segundo a qual o homem seria detentor de uma essência dada *a priori* (um animal racional ou um ser dotado de natureza divina, por exemplo), Sartre passa a conceber o ser humano em sua radical contingência, de modo que ele primeiramente existe e somente depois se define, ou seja, busca uma forma de ser.

Uma vez que, como vimos, a consciência é marcada pela contingência e facticidade, essa sua condição mundana exige, por conseguinte, engajamento e compromisso. O engajamento não se revela como uma opção, mas como uma condição do sujeito no mundo, pois existir é engajar-se. Ora, na medida em que nascemos em um contexto real e concreto, isso significa que já estamos comprometidos com ele, isto é, com o mundo no qual vivemos.

Ademais, não escolher é sempre escolher, pois, mesmo que o sujeito opte pelo quietismo ou indiferença, tais atitudes refletem uma escolha e também uma resposta que o sujeito dá às necessidades ou exigências de uma época, de uma classe, de uma cultura. Trata-se, pois, da forma como o sujeito se compromete com as questões da sua existência e enfrenta os problemas do seu tempo.

O compromisso aparece como uma espécie de evento mediador entre a liberdade e a facticidade, posto que traduz a maneira como o sujeito lida com os fatos do seu mundo. Assim, tudo depende da conduta que cada um assume em relação a eles. Essa é a razão pela qual Sartre reitera que até mesmo o tempo histórico é marcado por essa contingência dos fatos históricos, já que nada determina previamente a ação da consciência, por mais intensos que sejam os fatos que caracterizam o momento vivido.

Ademais, é clássica e emblemática a frase de Sartre segundo a qual “não importa o que se fez do homem, mas o que ele fará com o que fizeram dele”. Isso significa que eu sou aquilo que faço com o que fazem de mim. Assim, o indivíduo é sempre sujeito de sua história e, da mesma forma, da História em seu sentido mais amplo. Se ele admite os condicionantes do seu tempo e aceita o determinismo que lhe é exterior é porque livremente escolheu ser passivo diante desses fatores. Assim, ele terá feito a escolha de a tudo isso se submeter, porque, em qualquer situação, a única coisa que não pode escolher é deixar de ser livre, isto é, deixar de escolher. Daí a célebre ideia sartreana: o homem está condenado a ser livre! Isso significa que, por mais que procuremos mascarar a liberdade, nunca poderemos esconder de nós mesmos o movimento livre que, inclusive, nos faz querer escamotear essa própria liberdade. Sartre, ademais, não deixa de circunscrever essa liberdade em face das questões do seu tempo.

Para ele, por exemplo, a opressão e a dominação econômico-política são os meios pelos quais os homens levam outros homens a assumirem a condição de coisa, isto é, a alienarem a sua própria humanidade. A partir de 1947, ele acentua sua preocupação com a liberdade histórica, o que, no contexto do capitalismo, significa a preocupação com a alienação. Num primeiro momento, que começa em 1956, isso significou caminhar ao lado do Partido Comunista francês, algo que representava muito mais uma aliança tática do que uma afinidade de pensamento. Depois da ruptura desencadeada pela intervenção soviética na Hungria, seguiram-se as críticas ao Partido e ao marxismo oficial, que Sartre acusava de dogmático e mecanicista. Em 1960, com a publicação de *Questão de método*, Sartre discorre sobre o que ele chama de esterilização doutrinal da dialética, na mesma medida em que destaca a compatibilidade entre o existencialismo e o materialismo histórico, desde que este último seja entendido como o estabelecimento de uma relação verdadeiramente dialética entre subjetividade e história.

O fato é que a vida de Sartre revela uma confluência entre o homem histórico e sua obra como raras vezes foi possível constatar. Sartre, com efeito, tornou-se uma espécie de encarnação do compromisso que ele tanto defendia em seu pensamento. Ele, assim, atuou intensamente denunciando as atrocidades da guerra da Argélia e o colonialismo francês, bem como a condição do proletariado e a repressão aos movimentos sociais, sem esquecer ainda de condenar o imperialismo e a guerra do Vietnã, o racismo e a intolerância política. Nesse sentido, o filósofo atuou vigorosamente contra todas as negações que marcaram a segunda

metade do século XX. Assim, tudo se passa como se ele quisesse demonstrar, por meio de uma ação efetiva, a ideia de engajamento que ele tanto defendia em seus escritos.

Nesse sentido, o filósofo tentou ligar a liberdade existencial à liberdade histórica, ou seja, vincular o seu projeto subjetivo ao compromisso objetivo. É possível identificar nessa postura um substrato ético, algo que, aliás, se fez presente em seu pensamento crítico e em suas ações. Aliás, em sua conferência de 1946, *O existencialismo é um humanismo*, essa visão emerge quando ele destaca a relação entre a livre instituição dos valores iminentes à escolha e a responsabilidade que é inerente ao sujeito. Aliás, ao destacar a tensão entre o sujeito e a história, ele, de alguma forma, ressalta a responsabilidade ética desse mesmo sujeito.

A ideia de responsabilidade, de forma direta ou indireta, acompanha sua noção de liberdade. Isso talvez explique o porquê de Sartre ter se engajado tanto nas questões do seu tempo. De fato, o filósofo era um indivíduo sempre presente e ativo nas passeatas de protesto de maio de 1968, distribuía panfletos, jornais maoístas e fazia discursos em porta de fábrica. Em Sartre, a liberdade do compromisso implica, pois, no compromisso da liberdade. Há, assim, o reconhecimento de que estamos engajados e de que é impossível não se comprometer com as questões do nosso tempo.

Na quarta parte de *O ser e o nada*, intitulada “Ter, fazer e ser”, Sartre trata da liberdade em situação, em oposição ao que se poderia chamar de liberdade abstrata. Assim, *ter, fazer e ser* são partes constitutivas da realidade humana, ou seja, dessa consciência que busca uma forma de ser no mundo. A consciência persegue essa “essência” que lhe falta porque, como vimos, ela é preenchida por um nada que a faz fluir para o mundo. Eis por que a liberdade é compreendida como manifestação dessa nadificação

Ora, como vimos, em Sartre, a liberdade não é uma qualidade ou característica a mais que se pode acrescentar ao homem. O ser humano é livre, sendo que liberdade e homem em situação são a mesma coisa. Assim, fazer, agir e escolher são modos de ser da liberdade. Por isso, para Sartre, um motivo ou móvel só pode fazer sentido e ter importância para uma ação-escolha segundo um determinado projeto original do ser-para-si. Sendo o ser humano o seu próprio nada e sem um Deus para lhe conceder uma natureza, ele torna-se o seu próprio “deus criador”. Ao fazer-se a si mesmo, o sujeito fará suas escolhas e deverá se responsabilizar por elas. Todavia, esse projeto de perseguir e conquistar uma essência parece inesgotável, pois o ser-para-si é um nada que está sempre a se fazer, ou seja, é um permanente devir.

O nada também revela a maneira como consciência humana se dissolve em si mesma, pois o ser-para-si é plena negação de si mesmo, isto é, um vazio e incompleto reduto que traz em seu âmago esse nada. E, pois, esse vácuo representado pelo nada que permite à liberdade se manifestar e perseguir o ser. Ademais, é essa descompressão do ser que torna o sujeito livre para agir. Com efeito,

A liberdade é a fonte de que surgem todas as significações e todos os valores; ela é a condição original de toda justificação da existência; o homem que busca justificar sua vida deve querer antes de tudo e absolutamente a própria liberdade: ao mesmo tempo que ela exige a realização de fins concretos, de projetos singulares, ela se exige universalmente. (BEAUVOIR, 2005, p. 26).

Portanto, o homem é o ser por meio do qual o nada se revela no mundo como liberdade. É preciso que haja esse ser para que o nada possa existir. É este nada que possibilita a liberdade, isto é, o fazer a si mesmo do ser humano. A consciência vazia em si mesma encontra na liberdade seu modo de manifestação no mundo. A liberdade, com efeito, é a expressão desse nada de ser que é o homem. O ser humano carrega o nada no vazio da sua consciência, trazendo-o para o mundo objetivo e manifestando-o em sua existência. Para Sartre, “o nada não se nadifica, o nada é nadificado”. Então, para ele, “deve, pois, existir um Ser – que não poderia ser o em-si – que tenha a propriedade de nadificar o nada, [...] um ser pelo qual o nada venha às coisas.”

[...] Este ser é o sujeito ou consciência humana. Assim, “o nada se manifesta no mundo através daquele ser que se pergunta sobre o nada de seu próprio ser, ou que deve ser o próprio nada. Esse ser bizarro é o homem: “O homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (BORNHEIM, 1971, p. 43).

Ademais, vimos que o nada habita o ser-para-si com um vazio e como uma negação de si mesmo. Ainda de acordo com Bornheim, o nada não se reduz a um mero conceito vazio, desprovido de sentido. Não basta insistir, como faz Bergson, que se trata de um pseudoconceito por ser conceito de nada.

[...] “O nada só se pode nadificar sobre um fundo de ser; se o nada pode ser dado, não é nem antes nem depois do ser, nem, de modo geral, fora do ser, mas deve ser dado no seio mesmo do ser, no seu coração, como um verme” (BORNHEIM, 1971, p. 44).

Disso se infere que o nada não é um conceito sem sentido, pois ele é a própria condição de possibilidade da liberdade do ser humano. É por ser, antes de tudo, um nada, que

o homem se revela como liberdade em seu ser. Sendo vazio e negação de si mesmo, o sujeito manifesta os seus possíveis. O nada é aquilo que está dentro do ser, permeando-o como se fosse uma secreção possibilitada pela consciência. Essa é a razão pela qual o nada só pode existir em relação ao ser, isto é, ele existe como tensão contrária ao ser. Nesse caso, o homem, pelo fato de possuir o nada dentro de si, nunca poderá atingir aquele conteúdo com o qual pretende preencher sua consciência, pois esta, com já indicamos, nada é.

O nada é um fenômeno que necessita do ser para existir, já que ele por não pode nadificar-se, posto que já é nadificação em si mesmo. O nada necessita do ser para realizar-se como negação e nadificação de si mesmo, abrindo a porta para a liberdade se manifestar na existência. Eis por que a liberdade é a condição existencial do ser humano. É a partir de suas escolhas e ações que ele tenta se afirmar em sua existência. A liberdade é um evento da subjetividade humana que se manifesta no plano da existência humana como algo real.

O ser humano encontra-se isolado na solidão de suas escolhas. Além disso, uma vez que não existe, como já foi afirmado, um Deus criador que possa conferir uma essência no indivíduo, este primeiramente nasce, surge no mundo e somente depois tenta se definir em sua existência. O sujeito é este ser que tem dentro de si a consciência sempre como abertura e possibilidade no mundo. O ser-para-si, pelo fato de não possuir a estrutura fixa, compacta, maciça do ser-em-si, precisa de algo que possa completá-lo, preenchê-lo. Por ser um para-si, ao ser humano é dada a possibilidade de se fazer, de projetar-se na existência em busca do ser que lhe falta. Daí surge a liberdade que permite ao sujeito realizar as escolhas e a fazer-se a si mesmo. Em última instância, ele é o que faz de si mesmo. A escolha subjetiva se revela como ação objetiva no plano concreto da existência.

Disso se infere que o sujeito escolhe e, ao fazê-lo, manifesta sua liberdade em forma de ação. Portanto, a liberdade não é uma manifestação subjetiva e abstrata do homem, pois, como já indicamos, ela ocorre sempre em situação. Esta, por sua vez, está marcada pela facticidade que caracteriza a realidade social, política e econômica do indivíduo.

A liberdade não é uma pretensão metafísica do espírito humano. Trata-se de algo tangível e real que se manifesta em forma de ato no plano concreto da nossa existência. Da mesma forma, ela não é um ideal da razão, mas um traço incontornável da condição humana no mundo. De posse dessa insuperável liberdade, o ser humano tem a opção de escolher de que maneira irá definir a si mesmo em sua condição de sujeito livre. Pode-se dizer que todo

homem nasce livre e carrega essa liberdade durante toda sua existência. Ademais, como indica Cox,

A liberdade não é uma capacidade de consciência; a liberdade é da natureza da consciência. A liberdade não é uma essência, assim como a consciência não é uma essência. Ela não é um potencial que existe antes do exercício do ser. A liberdade é seu exercício. Entender ação e escolha, portanto, é a chave para entender a teoria de Sartre sobre a liberdade (COX, 2011, p. 93).

O fato é que esta liberdade existencial é constituída pelo vazio que caracteriza o ser humano. Ademais, o ser-para-si, sendo negação de si mesmo, tem a possibilidade de fazer-se a si mesmo. Com efeito, o ser humano vem ao mundo não por escolha, mas por acaso. Aliás, uma vez que o homem, inicialmente, nada é, ele pode fazer-se a si mesmo. Não obstante o fato de estar condenado à liberdade, o sujeito deve agir sempre imerso numa realidade (mundo) que existia antes mesmo de ele surgir (nascer). Por isso, apenas para relembrar a ideia de Sartre, ele será sempre aquilo que fizer com aquilo que fizeram dele.

A liberdade permite ao indivíduo escolher uma maneira de existir com base em sua própria autonomia ou vontade, evitando, com isso, que essa facticidade o oprima. Ora, uma vez que, por meio da ação, a liberdade manifesta a sua existência, temos que a escolha será sempre o ponto de partida para a ação da liberdade de um sujeito em situação. O fato é que, para Sartre, a existência por si mesma não é nada, pois a consciência humana é vazia e somente após relacionar-se com o mundo que está fora dela é que busca ser preenchida. E tudo isso só se torna possível porque a liberdade está no âmago da nossa existência. O ser humano é liberdade em todas as suas relações com o próximo e em suas interações com o mundo.

Ora, como não há essência no homem, ele é destituído de qualquer natureza anterior à sua existência. Afinal, o homem surge no mundo e somente depois pode se definir. Entretanto, a liberdade faz com que ele esteja paradoxalmente condenado a se projetar em sua existência, pois é responsável pelas escolhas que faz em sua existência. Isso também significa que a existência humana é liberdade porque não há nada que possa determiná-la. O homem simplesmente é livre existindo no mundo. Por isso, ele não pode abdicar dessa condição, pois é ontologicamente livre.

O ser humano é um “fato” no mundo, existindo objetivamente em uma dada realidade. E mesmo que a situação e as circunstâncias possam delimitar o horizonte de manifestação de sua liberdade, o sujeito permanece sendo livre para aceitar, enfrentar ou superar as limitações decorrentes de sua situação no mundo. Portanto, a liberdade fomenta uma ação inserida em determinado contexto. Eis por que o indivíduo que manifesta a liberdade em suas escolhas deve também se responsabilizar por suas decisões. O homem, ao ser lançado no mundo, deve escolher qual papel irá nele exercer. Isso significa que nada impede a manifestação de sua liberdade, uma vez que escolher não agir é também escolher.

A liberdade é a condição de possibilidade da escolha, de modo que o sujeito é o único ente capaz de fazer-se a si mesmo em sua condição de existência. E por ser livre, ele pode, de forma autônoma, se revelar no mundo. Assim, o ser humano que, de início, nada é, tentará se definir por meio de sua livre ação em cada situação concreta. Porém, em nenhum momento de sua vida, ele poderá afirmar ser “isso ou aquilo” de uma forma definitiva, ou seja, de uma vez para sempre. Assim, cada indivíduo inventa perpetuamente sua maneira de ser, sem jamais alcançar uma forma final ou conclusiva. Não há, pois, como o sujeito atingir ou conquistar uma “essência” imutável, uma definição completa em vida. Em outras palavras, o sujeito conserva-se sempre em aberto até a sua morte (PERDIGÃO, 1995, p. 91). Quando o sujeito se esconde em sua liberdade ou tenta assumir uma forma definitiva de ser, ele incorre naquilo que Sartre chama de má-fé.

3.1. Liberdade e má-fé

Vimos que, segundo Sartre, o homem está condenado a ser livre e quando ele tenta negar essa condição, ao aparecer como um ser-em-si, significa que está recorrendo à má-fé. Esta atitude representa uma postura inautêntica do ser humano em face de sua condição existencial. Nessa situação, o homem também deixa de se responsabilizar por sua própria liberdade ao procurar justificativas externas para as suas escolhas. Aliás, sendo o indivíduo absolutamente livre, ele deve também assumir a total responsabilidade pelo que faz de sua

liberdade. Assumir de forma responsável as suas escolhas representa, segundo Sartre, uma forma de existência autêntica e todo indivíduo que nega isso age de má-fé²⁶.

Portanto, a má-fé decorre de uma negação consciente do sujeito que recusa sua condição de liberdade. Trata-se, pois, da tentativa de ele se dissimular perante sua própria consciência e negar sua absoluta liberdade. Na má-fé, o sujeito tenta fugir de sua verdadeira situação no mundo, pois ele tenta se tornar aquilo que não é: um ser determinado. Nesse caso, ele se transforma em um mero ser condicionado e definido por momentos, circunstâncias e interesses e não por sua livre vontade. A atitude de má-fé seria uma espécie de farsa ou fraude existencial, pois implica na recusa do sujeito de assumir sua condição de indeterminação e incompletude. Assim, por meio da má-fé, ele se isenta de afirmar a própria existência.

Ora, para Sartre, como já foi indicado, o homem deve ser autêntico em sua existência. Isso significa dizer que ele precisa assumir o seu passado, agir no seu presente e se projetar no futuro. A ação é irremediável e a necessidade de escolha é inescapável. Uma vez condenado a ser livre o homem não pode fugir dessa condição. A inquietude causada por essa condenação – ser livre e assumir os efeitos de suas ações – é o que Sartre chama de angústia.

3.2. A angústia da liberdade

Em Sartre, a angústia se revela como um efeito colateral da liberdade. Segundo o filósofo, o ser humano é angústia em seu ser, pois é lançado no mundo sozinho e destituído de qualquer natureza, ou seja, é uma existência que não decorre de um Deus criador, nem, tampouco, possui um destino que possa previamente defini-lo.

²⁶ Ainda acerca da noção de *má-fé* em Sartre, ver: BURDZINSKI (1999).

Ao possuir a liberdade como uma condição existencial, o sujeito está também condenado a escolher e a agir. Isso significa que a angústia surge no mesmo momento em que ele reconhece a liberdade como sua condição existencial. Assim, por não poder fugir da liberdade que lhe é inerente, o sujeito se angustia. A angústia está ligada ao caráter incontornável da liberdade, mas também ela resulta da constatação de que o sujeito vive uma condição efêmera, pois é uma existência finita e mortal. Ademais, ao tomar consciência de que a liberdade é aquilo que justamente o constitui internamente como um vazio, como um nada, e que sua existência é um constante devir, a inquietude se manifesta no âmago da própria consciência humana. Sartre, por isso, afirma que “na angústia, a liberdade se angustia diante de si porque nada a solicita ou obstrui jamais” (SARTRE, 2015, p.86).

O indivíduo se angustia porque não pode fugir de sua própria liberdade nem, tampouco, deixar de se responsabilizar por suas escolhas. Nesse caso, ele se sente obrigado a escolher e a assumir o peso de suas decisões. A responsabilidade com que o indivíduo deve assumir as suas escolhas faz com que ele não possa eximir-se das consequências de suas ações. Aliás, quando adquire consciência da gratuidade e da contingência da sua existência, de que está no mundo por acaso e de que, finalmente, a liberdade é inerente à sua existência, o sujeito percebe que não há como fugir de si mesmo.

Assim, uma vez que o ser humano é o próprio legislador de si e também o único responsável por suas escolhas, os efeitos de suas atitudes devem ser também assumidos com responsabilidade. Por ser liberdade em ação, a consciência não pode se fechar na inércia e no confinamento da existência, pois é por meio do exercício da liberdade que o sujeito poderá afirmar a sua autenticidade. Porém, mesmo quando tem consciência de sua liberdade, o indivíduo não deixa de ser atormentado pela angústia, pois não há como escapar dessa condição existencial de ser livre.

Sartre, com já indicamos, considera que o homem é livre em sua situação de facticidade e contingência, ou seja, dentro do contexto no qual está imerso, isto é, em sua realidade social, cultural, política, econômica. Assim, pode-se dizer que o ser humano é uma subjetividade que exerce sua liberdade e deve se responsabilizar por suas escolhas. Com efeito, sem uma natureza que possa previamente determiná-lo e sendo sozinho e inserido no mundo, o sujeito primeiramente existe para depois escolher uma forma de ser. Ele, nessa situação, é capaz de experimentar o sentimento de angústia por se conceber como responsável pelo seu próprio existir.

Como indica Perdigão (1995), Sartre concebe a liberdade como uma condição imanente à existência humana, ou seja, como algo do qual não se pode fugir. Além disso, não existem princípios acabados ou valores morais que possam, antecipadamente, guiar as nossas escolhas. Portanto, cabe apenas ao sujeito consciente decidir o que fazer de sua vida em um contexto ou situação determinada. Ainda de acordo com Danelon (2002), o ser humano em suas ações concretas é que deve escolher os valores para sua vida. Todavia, tudo se passa como se a responsabilidade não se referisse apenas à liberdade do sujeito, mas tivesse também repercussões no mundo. Em outras palavras, cada sujeito seria responsável pelo que lhe acontece e pelo que ocorre no mundo, pois, ao me escolher, diz Sartre, escolho a todos os homens e sou responsável pela humanidade.

Disso resulta que não adianta lamentar ou condenar o mundo (a sociedade, a cultura, o sistema) pelo que me acontece, porque tudo o que me ocorre depende da maneira como eu atuo na realidade ou reajo às situações em que me encontro. Assim, por exemplo, a guerra para qual o sujeito é convocado a lutar, é a sua guerra, pois, segundo Sartre, ele, direta ou indiretamente, a escolheu, haja vista que poderia desertar ou, mesmo numa situação limite, se suicidar para não lutar. Isso significa que, se ele decidiu combater, é porque não quis arcar com essas consequências da deserção ou da possibilidade de uma morte antecipada, isto é, preferiu aceitar tal situação de combatente (SARTRE, 1997).

As escolhas são determinadas por projetos e estes decorrem da liberdade que constitui a condição humana. Mas, o sujeito busca um ser que jamais pode ser atingido; ele deseja ser em-si-para si, isto é, ao mesmo tempo totalidade e liberdade. Em outras palavras, o ser humano tem como mais elevado propósito torna-se um ser pleno e completo. Todavia, como vimos, ele jamais poderá conquistar essa plenitude, uma vez que ele se define como busca de fundamento. A liberdade torna possível o sujeito escolher entre todas as alternativas possíveis. Eis por que “a liberdade humana está na autonomia da escolha, não consiste em poder fazer o que se quer, mas em querer fazer o que se pode” (PERDIGÃO, 1995, p. 89); ou seja, a liberdade consiste em atuar sobre um mundo marcado por fatos determinados. Porém, a liberdade não se confunde com a realização de qualquer coisa, mas sim no fato de que está ao alcance do sujeito sempre elege, escolher. Isso se explica porque, como já foi indicado, “o homem que de início nada é, irá definir-se pela sucessão de seus atos, pela série de opções que ele fez em face de cada situação concreta” (PERDIGÃO, 1995, p. 91).

Pensar no fenômeno da liberdade, implica também em refletir sobre a própria condição humana no plano social, histórico, cultural. Todavia, o tema também nos conduz à ideia de que a existência humana é um labirinto de caminhos e que temos que percorrê-lo sem saber ao certo onde vamos chegar. Tal fato nos revela uma situação que pode ser fonte de otimismo ou desespero. Para Sartre, estamos sozinhos e sem desculpas. De modo que, ontologicamente falando, no mundo não existia vítimas inocentes. Somos, por isso, responsáveis pelo que fazemos conosco. E o que parece mais dramático é o fato de que sempre temos que fazer escolhas, ainda que estas possam ser restritas ou limitadas. As nossas desgraças seriam também produto das nossas decisões e dos nossos projetos. Assim, cada um seria o redentor ou o algoz de si mesmo.

Convém, evidentemente, indagar sobre os limites da minha liberdade sobre a o outro e a dele sobre a minha. Ora, o sujeito é livre para atuar sobre o próximo, assim como pode ser atingido pela liberdade alheia. Trata-se, pois, de reconhecer que a minha liberdade afeta o outro, da mesma forma como este pode a ela reagir. Assim, agir, segundo Sartre, significa modificar a figura do mundo, isto é, escolher meios com vistas à realização de fins. Por isso, a liberdade, como elemento constitutivo da condição humana, transpõe circunstâncias históricas e condicionamentos sociais, culturais, políticos.

A concepção sartreana de liberdade também nos ajuda a reconhecer que não cabe ao indivíduo culpar governos, sistemas, leis, costumes ou qualquer coisa que lhe seja exterior, como forma de se eximir da responsabilidade de agir e de assumir as consequências de suas ações. Da mesma forma, não convém ao sujeito se submeter à vontade do outro, mas assumir o que faz de sua própria liberdade. O homem é um indivíduo, não uma cria da coletividade. E caso faça uma escolha que vá de encontro ao interesse coletivo ou à “razão popular”, ele deve assumir tal decisão e enfrentar críticas, perseguições e exclusões. A liberdade é uma condenação a que cada ser humano está submetido pelo simples fato de existir. Por isso, não adianta lamentar ou procurar culpados, pois cada um escolhe o que fazer nas circunstâncias em que existe. O problema da liberdade nos conduz, pois, à questão da responsabilidade e esta nos coloca em face do problema moral, tema do próximo capítulo.

IV. A LIBERDADE E O PROBLEMA MORAL NO PENSAMENTO DE SARTRE

Em sua obra *O existencialismo é um humanismo*, Sartre afirma que o existencialismo visa pensar o homem como liberdade absoluta, conferindo-lhe total

responsabilidade por suas escolhas²⁷. O filósofo, aliás, afirma que, “quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não significa que ele seja responsável pela sua restrita individualidade, mas sim, que é responsável por todos os homens” (SARTRE, 1984, p.6). Com isso, ele pretende indicar que o sujeito não tem apenas que assumir as consequências de suas escolhas, uma vez que suas atitudes também atingem o outro ou, numa escala bem maior, todos os indivíduos. Assim, diz ele, quando o indivíduo escolhe algo, ele também está escolhendo a humanidade. Nesse sentido, tudo se passa como se Sartre estivesse reeditando uma das formulações do imperativo categórico kantiano, segundo o qual, ao agir, eu devo fazer com que minha ação se converta num princípio a ser seguido por todos.

Apesar de sugerir uma espécie de compromisso moral latente, Sartre não elaborou uma ética. A questão moral está diluída em várias de suas obras, ainda que ele não tenha elaborado uma filosofia moral propriamente dita. Porém, alguns elementos fundamentais de sua reflexão sobre o tema encontra-se em sua obra *Cahier pour une morale*, que se constitui como uma compilação de anotações do autor acerca da moral²⁸. Apesar de tais manuscritos, não há uma pensamento sistemático e rigoroso sobre a relação entre liberdade e responsabilidade moral, mas apenas considerações extemporâneas sobre o problema.

Com efeito, sabemos que os seres humanos, em sua existência concreta, vivem em um meio social cujas regras são, em geral, previamente impostas. Apesar disso, o indivíduo não é condicionado pelos elementos normativos do seu ambiente cultural, pois, segundo Sartre, cada sujeito escolhe os valores que irá seguir, bem como se submeter às leis, normas e princípios da sociedade em que vive²⁹. Assim, ao considerar que toda ação humana decorre da livre decisão do sujeito, Sartre faz a defesa da responsabilidade e do compromisso, afirmando: “sou responsável por tudo, salvo a minha própria responsabilidade porque não sou fundamento do meu ser” (SARTRE, 2015, p. 405). Para ele, nada acontece ao homem que escape à sua responsabilidade e, ao fazer-se livre, o homem faz o mundo. Desse modo, ao escolher-se, ele escolhe um

²⁷ A respeito do humanismo sartreano e dos aspectos fundamentais de sua filosofia existencialista, ver: ALMEIDA (2000), FOULQUIÉ (1961).

²⁸ Esta obra foi publicada em 1983 pelos herdeiros de Sartre e nela podemos encontrar as várias considerações do filósofo sobre a moralidade do sujeito.

²⁹ Ainda sobre a referida problemática, ver: MOUTINHO (1996) e DANELON (2002).

modelo para toda a humanidade e, ao decidir em uma determinada situação, ele se descobre no mundo³⁰.

Nessa mesma direção, o filósofo defende a autonomia do ato livre de maneira absoluta e incondicional. Com isso, o ser humano constrói a sua essência, escolhendo-se e criando seus valores. Isso significa que não há uma ordem pré-estabelecida de valores, pois estes encontram sua gênese no ato livre e responsável do sujeito que os escolhe em situação. Nesse sentido, o próprio indivíduo cria sua moral, sendo, pois, a liberdade o único fundamento dos valores. Sartre tenta ainda ilustrar essa ideia recorrendo ao exemplo de guerra.

Na guerra, diz ele, não há vítimas inocentes. As situações mais atroz de violência e tortura fazem parte da esfera das ações humanas. A escolha da crueldade é algo que compete ao homem, por isso deve ser assumida de maneira responsável. Para ele, cada sujeito tem a guerra que escolhe, pois, como já indicamos, há sempre a possibilidade de se fugir ao conflito ou negá-lo pela deserção, suicídio, automutilação. A realidade da guerra é, pois, motivada pelo livre projeto do sujeito de combater ou ainda de não fugir às suas atrocidades. Para ele, não existe diferença entre declarar ou aceitar uma guerra. Ainda que seja extremo, polêmico e discutível esse exemplo, a intenção de Sartre é reafirmar que somos sempre responsáveis por tudo, menos por nossa própria responsabilidade, já que não somos o fundamento do nosso ser. A liberdade, portanto, é aquilo que define o caráter próprio da condição humana.

Nessa mesma perspectiva, Sartre, como vimos, não aceita qualquer ingerência da moral sobre as ações dos indivíduos. Aqui reside algumas das observações críticas que se pode fazer à sua doutrina, até porque Sartre necessitaria, para legitimidade conceber o problema, fundar uma filosofia da ação baseada em princípios morais que pudessem orientar as disposições e atitudes do sujeito no mundo. Entretanto, é cabível assegurar que a questão da moral é negligenciada por Sartre?

Quando afirma que o próprio homem criar seus valores, Sartre se situa no contexto de uma recusa a toda e qualquer moral estabelecida. Sabemos que suas

³⁰ A questão da moral é tratada por Simone de Beauvoir em sua obra *Por uma Moral da Ambiguidade*, na qual ela retoma algumas questões enfrentadas pela reflexão de Sartre, tais como, liberdade, situação, responsabilidade. Ver: BEAUVOIR (2005). Ainda sobre a questão da ética em Sartre, ver: LEOPOLDO E SILVA (2004).

análises mantêm-se fiéis à necessidade de se enquadrar a realidade humana dentro daquilo que a define: uma liberdade destituída de limites. O fato é que toda essa extensa reflexão conduz necessariamente a uma ética a ponto de, ao final de *O ser e o nada*, o filósofo lança uma série de indagações que, segundo ele, só poderiam encontrar respostas no terreno da moral. O problema é que se Sartre afirmasse a primazia da moral sobre a liberdade, esta deixaria de ser absoluta. E isso, por assim dizer, faria desabar todo o seu edifício filosófico, sobretudo a sua ontologia da liberdade.

Apesar disso, ele discorreu em seu texto *O existencialismo é um humanismo* sobre a possibilidade de uma moral da responsabilidade e do compromisso, mas, ainda assim, essa resposta se revela insuficiente para solucionar problema que envolve a relação entre liberdade e responsabilidade. O fato é que o pensamento de Sartre parece chegar a um impasse que, para muitos, é o mesmo dilema que atinge a filosofia moral contemporânea: a impossibilidade de fundar uma moral que possa justificar a liberdade do indivíduo. Segundo Bornheim, “tudo se passa como se o nosso tempo só permitisse a elaboração de uma moral negativa, de denúncia das imposturas da época” (BORNHEIM, 1971, p. 128).

De qualquer forma, não podemos deixar de reconhecer que a filosofia sartreana nos oferece um das mais completas e profundas análises acerca da condição humana e do modo como a liberdade determina a existência do sujeito no mundo. Sartre fez, por isso, de sua filosofia uma das mais vigorosas defesas da liberdade e do papel que esta assume no plano concreto da nossa existência. Porém, a questão moral em sua filosofia resta sempre em aberto. É dessa lacuna que nos ocuparemos em nossa pesquisa.

Ora, vimos que o existencialismo nega toda a metafísica e coloca-se nas mãos do sujeito a responsabilidade por todos os seus atos. Isso o liberta de todo o determinismo, livrando-o das mãos de um Deus que o faria agir conforme sua vontade. A partir daí, o indivíduo deixa de ser um fantoche nas mãos de uma força transcendente e passa a se impor como um ser finito que julga e escolhe livremente a maneira de se conduzir no mundo. Essas ideias foram responsáveis pela maioria das ameaças sofridas pelos representantes do existencialismo, os quais também foram rechaçados por conta de suas críticas às crenças religiosas e à moral tradicional. No entanto, Sartre, em razão disso, não pode ser definido como um sujeito imoral ou amoral, pois ele apenas pretende indicar que existem inúmeras

possibilidades para a conduta humana e que todas elas partem do próprio sujeito, e não de algo exterior a este, como veremos adiante, no próximo capítulo.

Ao conferir ao homem a autonomia e o poder sobre sua existência, o existencialismo foi acusado de enaltecer o lado indigente e fracassado do indivíduo. Isso porque se Deus é perfeito e eterno e o homem imperfeito e finito, surge uma ambiguidade³¹ inerente à realidade humana, pois se o divino é expressão da totalidade perfeita, o homem, que foi feito à sua imagem e semelhança, nada é. Porém, Sartre considera que o sujeito carrega consigo o desejo de tornar-se algo e é isso que move suas ações. Desse modo, o querer-ser insere o homem no campo das ações e, portanto, em uma moralidade, no sentido de que a liberdade de ação do sujeito é que norteará as suas escolhas. Uma moral pautada em determinismos é, então, substituída por uma moral baseada na liberdade, sendo esta última tida como algo constitutivo da sua condição. Resta saber em que consiste essa moral fundada numa liberdade absoluta e se ele é factível de ser realizado, pois é justamente isso que pretendemos provar com nossa hipótese de que a noção de uma liberdade sem limites tornaria impossível, do ponto de vista teórico, a elaboração de uma moral.

4.1. A moral existencialista: possibilidade ou ideal irrealizável?

Sartre é o precursor e principal representante do existencialismo francês, corrente filosófica que floresceu no período entre guerras e obteve mais destaque a partir de 1945. Cabe ressaltar que a grande característica da referida corrente é o fato de elegerem como centro de suas especulações filosóficas a condição humana e sua situação de liberdade e finitude. Convém, por isso, salientar a existência de duas correntes existencialistas distintas, a saber: os existencialismos cristão e ateu. O primeiro defende a ideia de que a existência humana possui uma natureza ou essência divina; o segundo, ao contrário, nega a existência de uma essência transcendente e toma o homem como uma realidade contingente e factual³².

³¹ Para Beauvoir e Merleau-Ponty, a ambiguidade caracteriza a nossa existência e envolve uma indeterminação irreduzível e também múltiplas significações e aspectos. O significado desse conceito no pensamento beauvoiriano, ver: (LANGER, 2006)

³² Em sua conferência *O existencialismo é um humanismo*, Sartre recorre ao exemplo do corta-papel a fim de esclarecer essa ideia. Assim, diz ele, para produzir um corta-papel, é necessário antes que se idealize seu formato, tamanho, estrutura, a função que ele executará, etc. Assim, os existencialistas cristãos, por exemplo, acreditam que Deus concebeu a ideia de homem e só depois o faz existir. Desse modo, há um determinismo,

A existência é um fato dado sem justificação extrínseca. O ser humano existe. Assim, não se trata de perguntar se sua presença no mundo é útil ou se sua existência vale a pena ser vivida. Tais questões parecem ser destituídas de sentido. Trata-se de saber se ele quer viver e em que condições (BEAUVOIR, 2005). Em outras palavras, o existencialismo ateu não defende a existência de uma “natureza humana”, mas sim de uma “condição humana”. Até porque afirmar que a existência de uma natureza humana significaria também aceitar que o homem possui um papel predefinido. Contrário a isso, quando se postula que há uma “condição humana”, isso sugere que o homem é uma realidade indefinida que está constantemente em construção, isto é, um inventar-se permanente. Com efeito, como vimos, o homem primeiro existe e, só após ser *lançado-no-mundo*, ele dará sentido à sua existência por meio de suas ações. Nesse sentido, ele não é um objeto, uma coisa, algo fixo e acabado, mas sim um ser que se inventa, que se faz a si mesmo. Cabe-nos destacar que o postulado que serve de base para tal concepção filosófica foi elaborado por Sartre, o qual se resume na emblemática frase: “a existência precede a essência”. Eis o que diz o referido autor:

Se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem, ou como diz Heidegger, a realidade humana. Que significa aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo, e que só depois se define. (SARTRE, 1978, p. 6)

Desse modo, já que não existe uma autoridade reguladora, uma autoridade transcendente suprema, o homem tem que escolher por conta própria e assumir a responsabilidade por suas ações. Isso significa que sua conduta moral ou existencial é fruto da liberdade³³ que é inerente ao seu ser. Com isso, o existencialismo ateu rompe com a tradição metafísico-religiosa sempre pautada em conceitos abstratos e universalistas³⁴.

Assim, ao devolver ao homem a autonomia de suas ações, o existencialismo rompe com a tradição que confere a Deus a responsabilidade por tudo que ocorre com os seres humanos. Ao criticar as “éticas razoáveis e as metafísicas consoladoras”, Sartre considera que o destino do sujeito sempre dependeu de uma autoridade metafísica extrínseca ao homem e

pois, antes mesmo de o homem existir, Deus já havia determinado suas características, aspectos, propriedades, etc.

³³ Sobre essa noção de *liberdade* convém indicar que ela “consiste em inventar a possibilidade, a ação e o critério que adotamos. Não existe uma tabela de valores que cada um pode consultar antes de tomar uma decisão; isso seria a renúncia à liberdade ou a escolha da determinação, uma forma inautêntica de existir, decorrente de que, dentre as opções possíveis, está aquela de agir como se fosse livre” (SILVA, 2011, p. 122).

³⁴ Podemos destacar o caso de Santo Agostinho e seus estudos dedicados as noções de *pecado original*, *livre-arbítrio* e “*predestinação divina* ou mesmo Kant com sua ideia de *imperativo categórico*.”

que isso o eximiu de responsabilidade. Desse modo, se algo de errado ocorre, a culpa – ou responsabilidade – é de uma instância ou entidade exterior ao sujeito.

Uma das maiores críticas sofridas pelo existencialismo consiste exatamente nessa questão: em que sentido o homem pode se tornar um sujeito plenamente autônomo. Para muitos, isso pode representar uma anarquia moral, instaurando, com isso, o caos nas relações humanas. Em seu texto *O existencialismo e a sabedoria das nações*, Simone de Beauvoir defende a referida corrente filosófica de tais críticas com base no seguinte argumento:

No existencialismo, pelo contrário, o eu não existe; eu existo como sujeito autêntico num brotar renovado sem cessar que se opõe à realidade fixa das coisas; lanço-me sem auxílio, sem guia, num mundo que estou de antemão instalado: sou livre, os meus projectos não são definidos por interesses pré-existentes; eles mesmos determinam os seus fins. (BEAUVOIR, SD, p. 34-35)

Ora, como já foi indicado, de acordo com Sartre, o homem existe a partir do momento que é lançado no mundo, e, quando isso ocorre, ele está sozinho em sua situação de facticidade, sendo de sua responsabilidade tanto suas escolhas, quanto as consequências das mesmas. Isso significa que a existência do sujeito se confunde com a liberdade³⁵ que lhe é inerente. Ou, como já havia anunciado Sartre, “o homem está condenado a ser livre” (SARTRE, 1978, p. 9)³⁶.

O fato é que o existencialismo não parece condenar o indivíduo a uma condição de miséria existencial irremediável. Além disso, pode-se considerar que, à luz dessa doutrina, o homem não é naturalmente bom ou mau, pois, como vimos, a princípio, ele é nada. Nesse sentido, cabe a cada sujeito praticar o bem ou mal de acordo com sua liberdade e suas decisões. Há, pois, algo de imparcial na natureza que compõe o homem, haja vista que nada lhe impõe previamente uma forma de ser. Isso significa que o que importa é a maneira como o homem enfrenta ou supera a sua situação.

Assim, uma vez que inexistente uma natureza humana, o sujeito não nasce com características pré-definidas ou com predisposições à bondade ou à maldade. Com efeito, sua existência é uma folha em branco na qual ele tem a tarefa de escrever a sua própria história. Assim, considerando que o homem afirma sua liberdade ao realizar seus projetos, ele carrega

³⁶ Para uma melhor compreensão dessa questão, eis o que diz Sartre: “Assim, não temos atrás de nós, nem adiante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que *o homem está condenado a ser livre*. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo quanto fizer. (SARTRE, 1978, p. 15).

consigo a responsabilidade por suas decisões e escolhas, as quais são tomadas dentro de uma situação.

Sartre, em diversos momentos da sua obra, reitera que o ser humano é um projeto, um constructo de si mesmo, sendo a liberdade uma característica constitutiva de sua condição de ser-para-si³⁷. Portanto, a existência se confunde com a liberdade e esta fornece a sua capacidade de escolher e de fazer o que quiser de sua vida.

Convém, da mesma forma, destacar o compromisso que o sujeito deve ter em assumir

Ora, como já foi indicado, de acordo com Sartre, o homem existe a partir do momento que é lançado no mundo, e, quando isso ocorre, ele está sozinho em sua situação de facticidade, sendo de sua responsabilidade tanto suas escolhas, quanto as consequências das mesmas. Isso significa que a existência do sujeito se confunde com a liberdade³⁸ que lhe é inerente. Ou, como já havia anunciado Sartre, “o homem está condenado a ser livre” (SARTRE, 1978, p. 9)³⁹.

O cerne da questão concerne ao fato de que o homem não mais possui um álibi ou uma desculpa, haja vista que nada determina previamente a sua conduta. Ademais, se ele se torna violento, esta violência não poderia ser atribuída ou justificada pela existência de um ambiente social desfavorável ou mesmo a algum elemento que lhe é exterior (pobreza, desestruturação familiar, etc.). Por conseguinte, a ação violenta sempre resulta de uma escolha pessoal. Aliás, como já foi salientado, a única coisa que o sujeito não pode fazer é deixar de escolher. Eis por que “até mesmo nossa passividade é escolhida: para não escolher, é preciso ainda escolher não escolher; é impossível escapar” (BEAUVOIR, 2005 b, p. 185).

O ser humano jamais estaria isento de assumir uma responsabilidade moral pelos seus atos. As suas escolhas devem, de certa forma, ser orientadas por uma baliza moral. Mas, para tanto, não existiriam parâmetros preestabelecidos, como, por exemplo, os mandamentos

³⁷ Ao desenvolver sua ontologia fenomenológica, Sartre “desubstancializa” a consciência, afirmando que esta se caracteriza como uma relação, como um dirigir-se indefinido para fora de si ou, ainda como um “explodir em direção a”. Ou seja, o ser-para-si é a consciência, que é um nada que é impulsionado pelo desejo de ser. Para um melhor esclarecimento conferir (SARTRE, 2005, p. 56).

³⁸ Nas palavras de Bornheim (2007, p.111): [...] “a liberdade não tem essência, instaura-se desprovida de qualquer necessidade lógica. Já nesse sentido, a existência precede e comanda a essência, e todo empenho em demarcar a liberdade torna-se fundamentalmente contraditório, pois a liberdade se explica como fundamento de todas as essências. Não se trata, portanto, de uma propriedade ou de uma tendência acrescida à minha natureza; trata-se do estofo mesmo do meu ser, e analogamente à consciência, deve ver nela uma simples necessidade de fato, uma contingência radical. [...]Por ser o homem livre, escapa ao seu próprio ser, faz-se sempre outra coisa do que aquilo que se pode dele dizer.”

³⁹ Para uma melhor compreensão dessa questão, eis o que diz Sartre: “Assim, não temos atrás de nós, nem adiante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que *o homem está condenado a ser livre*. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo quanto fizer. (SARTRE, 1978, p. 15)

divinos ou um imperativo categórico nos moldes kantianos. Assim, o indivíduo age moralmente porque escolhe assim fazê-lo. É nesse sentido que ele deve escolher seus valores partindo de seus projetos, interesses e decisões. Eis o ponto de partida de reflexão moral sartreana.

4.2 A presença de uma reflexão moral no pensamento de Sartre

Vimos que o existencialismo francês não postula regras a serem seguidas, como ocorre com as morais tradicionais⁴⁰. Isso significa que a referida corrente não prescreve regras de conduta, nem sugere princípios que devam guiar as ações e o comportamento dos indivíduos. Porém, como destaca Daigle (2014, p. 382):

Embora ela não esteja preocupada em conceber regras éticas de conduta e diretrizes para a deliberação ética, ela se preocupa com a questão mais fundamental de como viver autenticamente como seres ambíguos. Seu pensamento ético é baseado em considerações ontológicas e fenomenológicas que lhe permitem pensar através de relações interpessoais. (DAIGLE, 2014, p. 382)

Com efeito, muitas das questões tratadas por Sartre em suas obras literárias são de natureza moral. De fato, tantos os ensaios filosóficos quanto os romances tratam de questões referentes a valores, crenças e decisões de caráter moral. Em seus romances, por exemplo, Sartre não apresenta tipos ou modelos ideais de pessoas, mas revela seres humanos reais, que trazem consigo seus dilemas, conflitos e, os quais estão sempre colocados em situações comuns vividas em um determinado contexto histórico. Assim, por exemplo, o professor de filosofia de *A Idade da Razão*⁴¹ é posto em face do problema de *má-fé*.⁴² Da mesma forma,

⁴⁰ Merleau-Ponty considera que, em *A Convidada*, Beauvoir tenta ressaltar os aspectos de moralidade dos personagens sem abandonar a ambiguidade fundamental que os caracteriza. Sobre essa questão ver: LANGER (2006).

⁴¹ O protagonista é um professor de Filosofia tido por todos que o conhecem como um homem totalmente livre. Porém, a vida “livre” de Mathieu, nos bares e cafês de Paris, é abalada quando ele descobre que Marcelle, sua namorada, teria engravidado. Nesse momento, ele lhe sugere que faça um aborto. Ele considera que a paternidade o tornaria menos livre em razão das responsabilidades que o nascimento do filho traria. Com isso, ele tenta evitar a todo custo responsabilizar-se por seus atos e assumir as próprias escolhas. Sartre considera que esse comportamento traduz uma espécie de má-fé.

em outras obras como, *Sursis*, *Com a morte na alma*, *Mortos sem sepultura*, *Nakrassov*, Sartre traz à tona dilemas relacionados à liberdade.

O filósofo destaca o fato de que, a partir do momento em que praticamos uma ação, muitas outras exigências, compromissos e responsabilidades advirão como decorrência daquele ato original que, aliás, pode ser refeito, reconfigurado, redimensionado a qualquer momento. Assim, Sartre parece reeditar a fórmula de Voltaire em seu romance *Cândido*, o qual afirma que “é preciso que cada um cultive o seu jardim” ou seja, cada um é responsável pelo que é ou pelo que pode vir a ser. O projeto original está, pois, sempre inserido em um contexto marcado pela contingência e facticidade⁴³. Como vimos, o homem estaria condenado a escolher e, ao fazê-lo, segundo Sartre, escolhe por toda a humanidade. Assim, o projeto adquire as características e a especificidade da liberdade do sujeito que pretende realizá-lo, pois, de acordo com Beauvoir,

Para que esse projeto seja meu, é preciso que a cada instante eu o faça novamente meu levando-o rumo ao meu futuro; posso fazer meus, fundando algo sobre eles, até mesmo os objetos que no passado não são meus porque não os fundei. (BEAUVOIR, 2005, p. 140)

O projeto, portanto, pode requerer a sua reafirmação. Assim, ao ter um objetivo em mente, o sujeito pode constantemente atualizá-lo e, por meio disso, ser conduzido a agir. Isso significa que, na história de um sujeito, o presente e o passado estão em confluência. Ademais, quando o sujeito se projeta para um futuro ainda indeterminado, ele constrói o seu presente. Nesse sentido, tudo o que ele faz torna-se parte integrante de um projeto, seja na forma de pensamento, sentimento ou ação.

Por conseguinte, as relações que os indivíduos estabelecem com as coisas e com os outros sujeitos do mundo não existem previamente ou a priori, pois elas são criadas a cada instante. Dito de outro modo, nossa relação com o mundo não é previamente dada, mas é fruto

43 Sobre a noção de facticidade, ver: BURSTOW (2000).

de nossa decisão livre e voluntária. A isso, como vimos, Sartre dá o nome de engajamento⁴⁴, pois quando um indivíduo se engaja em um determinado projeto, este passa a ser seu.

Ele, como vimos, sempre reitera a ideia de que o homem é transcendência em seu ser. E nisso consiste sua liberdade e sua capacidade de superar o plano da imanência, próprio das coisas e objetos do mundo. O sujeito é caracterizado pela transcendência porque sua consciência é marcada pela intencionalidade. Isso implica dizer que o homem – a consciência – é caracterizado por este fluxo intencional, ou seja, é um “deslizar para fora de si” e, desse modo, ele é “recusa de ser substância”⁴⁵. A ideia de que “toda consciência é consciência de alguma coisa” implica o fato de que a consciência e o mundo são correlatos, ou seja, já não existe a primazia de uma esfera sobre a outra. Nessa perspectiva, o homem estabelece uma relação com algo diferente de si (o mundo), permanecendo, ainda, como pura indeterminação, um “nada” que busca ser, isto é, que tenta atingir uma plenitude. E é precisamente a impossibilidade de uma síntese entre o “ser cujo ser reside em não ser” e as coisas que permite a Sartre conceber a realidade humana como marcada por uma ambiguidade. Ela, como dizia Sartre, “é o que não é e não é o que”. Dito de outro modo, a consciência se projeta para as coisas, mas não coincide com elas, já que estas são regidas pelo princípio da identidade, a consciência, como sabemos, é negatividade ou atividade.

Esse obstáculo está enraizado no âmago da própria realidade humana e isso revela uma espécie de insuficiência ontológica da condição humana. Em outros termos, o sujeito jamais pode coincidir plenamente com uma coisa já dada, acabada. Apesar dessa “indigência” de ser, o indivíduo busca dar significado à sua própria existência, haja vista que o desejo de tornar-se algo o move em seus projetos. Ademais, como já foi indicado, uma vez que o sujeito não se define prévia e plenamente, ele sempre tentará constituir seu próprio modo de vida, projetando-se no mundo em meio às diversas relações estabelecidas com as coisas e com os demais seres humanos. Isso corrobora a ideia de que ele é um ser em construção e, conseqüentemente, como já foi salientado, um projeto sempre inacabado. Aliás, apesar de

⁴⁴ “O engajamento é a atitude do indivíduo que, tomando consciência de sua total responsabilidade em face de sua situação histórica e social, decide agir para modificá-la ou denunciá-la” (CABESTAM e TOMES, 2002, p. 37)

⁴⁵ As características da consciência intencional estão presentes no *artigo Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl*. Nela Sartre (2005, p. 56) afirma: “De um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, e não há mais nela nada a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por possível, vocês entrassem “dentro” de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem interior, ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como consciência”.

Sartre defender o caráter precípua da subjetividade, ele procura escapar das armadilhas do solipsismo, a fim de responder aos seus críticos⁴⁶.

Com efeito, fica claro que, apenas depois de lançar-se no mundo, é que o homem pode dar algum significado à sua existência. Mas qual seria a dimensão ou a repercussão moral de cada escolha? Ora, o existencialismo de inspiração sartreana não estabelece uma moral nos moldes tradicionais, embora trate do caráter fundamental das ações e da responsabilidade daí decorrente. Trata-se, pois, de uma moral do compromisso e não de uma moral dos deveres. Assim, cada um seria responsável pelas suas escolhas, seus princípios ou regras pré-determinadas. Beauvoir tenta indicar como seria tal moral do seguinte modo:

O homem só é ao escolher-se; se se recusa a escolher, aniquila-se. O paradoxo da condição humana é que todo fim pode ser superado; e, no entanto, o projeto define o fim como fim; para superar um fim, é preciso primeiramente tê-lo projetado como o que não é para ser superado. O homem não tem outra maneira de existir. É Pirro que tem razão contra Cinéias. Pirro parte para conquistar: que conquiste, então. “E depois? Depois ele verá”. (BEAUVOIR, 2005, p. 165)

Tudo se passa como se ao homem só restasse a opção de agir sem necessariamente se guiar por mandamentos ou imperativos constituídos *a priori*. Disso se infere que o sujeito não pode se confinar no repouso ou na inação, já que, em situação, ele é sempre induzido a agir pelo projeto que constitui. Nesse sentido, somente dessa maneira o sujeito existe ao se construir a si mesmo. Essa condição revela, ademais, todo o paradoxo da liberdade: o homem é livre para realizar suas escolhas, porém não lhe é possível não escolher. Isso significa que

Um homem jamais pode abdicar de sua liberdade; quando pretende renunciar a ela, só faz mascarar-la para si mesmo, ele a mascara para si livremente. O escravo que obedece escolhe obedecer e sua escolha deve ser renovada a cada instante. Dedicamo-nos porque queremos; queremos porque é dessa maneira que esperamos recuperar o nosso ser. (BEAUVOIR, 2005b, p. 174).

⁴⁶ O existencialismo sofreu críticas principalmente dos marxistas e dos católicos. Os primeiros o acusavam de falta de solidariedade, visto que, ao partir da subjetividade, tais autores estariam confinados em um solipsismo, enquanto os cristãos afirmam que os existencialistas ateus da exaltam a decadência humana e rejeitam os mandamentos de Deus. Essas críticas motivaram a conferência que acabou virando o livro *O existencialismo é um humanismo e O existencialismo e a sabedoria das nações*, escritos, respectivamente, por Sartre e Beauvoir.

Com efeito, se o homem inicialmente não é nada, ele só se faz existir por meio de suas ações, ou seja, por intermédio de seus projetos. Porém, vimos, no segundo capítulo desse trabalho, que, para realizar seus projetos, o indivíduo precisa do outro. Assim, a relação com outrem se revela necessária, pois existimos em forma de intersubjetividade, ou seja, em um mundo onde existe a presença do próximo. Mas este próximo também pode ter interesses divergentes do meu. Eis por que a conflito é uma das marcas que caracterizam a condição humana.

De fato, a situação do indivíduo no mundo é marcada pelo embate com outras consciências e também pela ambiguidade que o caracteriza. O homem é, como já indicamos, um nada que almeja ser algo e a única forma de fazê-lo é por meio da realização de seus projetos. Mas, para tanto, ele precisa se engajar e assumir o peso de suas decisões. Eis por que a discussão também concerne à questão do engajamento.

4.3. O engajamento e o problema moral.

Para Sartre, as nossas decisões são sempre tomadas em situação e isso exige um compromisso do indivíduo com as questões do seu tempo. Ao se referir ao papel do escritor na sociedade, Sartre salienta:

Já que o escritor não tem como se evadir, queremos que abrace com força a sua época. Esta é sua chance única: ela foi feita para ele e ele é feito para ela. Lamentamos a indiferença de Balzac diante de 1848, a incompreensão covarde de Flaubert diante da comuna. Lamentamos *por eles*: aí está uma coisa que eles perderam para sempre. Não queremos perder nada do nosso tempo: talvez existam mais belos, mas este é o nosso. Temos apenas *esta* vida para viver, em meio a *esta* guerra, a *esta* revolução talvez. (SARTRE, 1999, p. 30)

Portanto, para Sartre, assim como acontece para a maioria dos seus colegas existencialistas, o intelectual deve tomar partido das questões do seu tempo. Eis por que fica clara a crítica que ele endereça a alguns escritores que, em momentos de opressão ou barbárie, preferiram se omitir. A ausência de compromisso deles em relação aos problemas do seu tempo é denunciada por Sartre como indiferença ou covardia para com a própria humanidade.

O engajamento, por isso, está enraizado na ideia de liberdade, pois se trata da maneira como o sujeito age em face das questões de sua época, tomando uma posição, para, quiçá, poder mudá-la. Ou seja, o escritor, o filósofo, o intelectual ou qualquer indivíduo em sua forma particular de existência, não deve se calar diante das iniquidades ou tragédias que afetam a sociedade humana.

Podemos dizer que o cenário ou o contexto histórico não determina, mas pode influenciar as ações dos indivíduos em situação. No caso específico de Sartre, a segunda guerra foi uma experiência crucial que mudou seu modo de pensar e de se posicionar no mundo. Com efeito, o referido filósofo sempre se comprometeu com as questões do seu tempo e este engajamento foi também retratado em suas obras. Aliás, seus romances e peças teatrais são carregados de dilemas existenciais ou de conflitos relacionados com a liberdade, a responsabilidade e o engajamento político. Eis por que Sartre procura pensar o homem longe do conforto da inação ou da cúmplice letargia.

Assim como o fez Sartre, Beauvoir também condena as “éticas razoáveis e metafísicas consoladoras”, se insurgindo contra os indivíduos que tomam a existência de Deus como um consolo, ou até mesmo como uma garantia para a sua existência. Aqui encontramos alguns dos temas centrais do existencialismo: a negação da existência de um destino preconcebido e a rejeição da ideia de um Deus responsável por tudo que nos acontece. Essas questões estão, como já indicamos, intimamente ligadas à noção de liberdade, pois

A liberdade humana é pensada em um mundo já dado e constitui-se a partir de uma dialética entre duas escolhas: assumir-se como um sujeito livre ou “demitir-se” dessa condição. Demitir-se dessa condição é acomodar-se e aceitar o determinismo existencial. Assumir a liberdade é admitir os condicionamentos da existência humana, mas também aceitar que somos seres inconclusos e inacabados e aquilo que fizermos da nossa existência será determinada pelas escolhas que fazemos ao longo da vida (DAIGLE, 2014, p. 21).

Nessa citação, mais uma vez parece clara a ideia de que, para Sartre – e o mesmo se pode atribuir a Beauvoir –, o sujeito é ontologicamente caracterizado como um ser inconcluso e indeterminado que carrega consigo a tensão entre a falta de ser e a busca de definição. Essa situação caracteriza o aspecto de ambiguidade que lhe é inerente. Esse tema da ambiguidade será, pois, radicalmente explorado por Beauvoir em sua obra *Por uma moral da ambiguidade* (2005).

4.4 A ambiguidade e os desafios da condição humana

A fim de demonstrar como, no âmbito do existencialismo ateu, a questão da ambiguidade se relaciona com a moralidade, convém inicialmente tratar da distinção entre autenticidade e inautenticidade, pois essas duas categorias expressam bem a ambivalência que caracteriza a condição humana.

Ora, vimos que, para os existencialistas, o sujeito é ontologicamente caracterizado como um ser inconcluso e indeterminado que carrega consigo a tensão entre a falta de ser e a busca de definição. Essa situação caracteriza o aspecto de ambiguidade que lhe é inerente. Em seu ensaio *Por uma moral da ambiguidade*, Simone de Beauvoir discorre a respeito desse aspecto da nossa condição e suas implicações no campo das ações humanas.

Pode-se partir da evidência de que o homem é o único ser que tem consciência de si e, conseqüentemente, isso também envolve os paradoxos relacionados à sua própria existência, como o nascimento e a morte, a liberdade e o determinismo, o desejo e a impossibilidade de realizá-lo. Em face disso, Beauvoir considera que “essa trágica ambivalência [*nascentes morimur*] pela qual animal e planta apenas passam, o homem está inserido, ele a pensa” (BEAUVOIR, 2005, p. 13). Em outros termos, o sujeito é o único ser que avalia e tem consciência da sua própria condição e isso o faz se deparar com a ambiguidade que o constitui. A esse respeito, diz ela:

Apesar de tantas mentiras teimosas, a cada instante, em toda ocasião, a verdade vem à luz: a verdade da vida e da morte, de minha solidão e de minha ligação com o mundo, de minha liberdade e de minha servidão, da insignificância e da soberana importância de cada homem e de todos os homens. Houve Stalingrado e Buchenwald e nenhum dos dois apaga o outro. Uma vez que não logramos escapar à verdade, tentemos, pois, olhá-la de frente. Tentemos assumir nossa fundamental ambiguidade. É do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar força de viver e razões para agir. (BEAUVOIR, 2005, p. 15)

Porém, a ambiguidade constitutiva da condição humana foi, durante grande parte da história da filosofia, negada ou escamoteada pela metafísica, pelo racionalismo, pelas éticas tradicionais. Isso pode ser percebido desde o dualismo psicofísico de Platão e Descartes, em seguida com o pensamento medieval e a sua defesa de uma divindade que controla e direciona

as ações humanas, e até mesmo na modernidade com Kant, cujo imperativo categórico se destina a regular, por meio das leis *a priori* da razão, a ação do sujeito. Esse movimento de pensamento caracteriza o que Beauvoir denomina de “metafísicas razoáveis” e “éticas consoladoras”. Assim, toda a história da filosofia ocidental é marcada pela hegemonia das ideias que visavam ora coibir as ações humanas ora deixar sua existência tutelada por uma evidência absoluta, seja ela Deus ou as leis *a priori* da razão.

Eis por que a ideia beauvoiriana, inspirada notadamente na filosofia de Sartre, nos leva a refletir sobre a liberdade humana relacionada com a ambiguidade das nossas escolhas. Desse modo, tanto o sujeito que tenta mascarar a sua liberdade buscando para si pretextos ou justificativas que o isentam da responsabilidade por suas ações quanto aquele que a assume com consciência e coragem fazem parte desse caráter ambíguo da condição humana.

A atitude que leva o homem a assumir ou não a liberdade que lhe é intrínseca é entendida como uma forma de expressão do seu poder de transcendência e da sua condição de imanência. E tais atitudes, como já indicamos, são regidas pela intencionalidade, enquanto característica marcante da consciência. O sujeito, como vimos, cria e atualiza seus projetos em cada contexto vivido, de modo que, nas palavras de Viana (2010, p. 6),

O primeiro momento intencional é o desvelar-se ontológico motivado pelo desejo de desvelar-se, ideia que está relacionada tanto à intencionalidade husserliana quanto à fenomenologia de Merleau-Ponty. O segundo momento, que é a constatação da impossibilidade de ser o dado do mundo com a posterior confirmação de si mesmo, remete à ideia de consciência soberana, de Hegel e Sartre.

O indivíduo tem, portanto, o poder de se desvelar e, com isso, manifestar a sua possibilidade de realização ontológica. Mas, da mesma forma, esse mesmo sujeito pode querer coincidir com algo dado, como ocorre nos comportamentos de má-fé. Tais possibilidades, embora sejam opostas, se complementam, haja vista que “ser isto ou aquilo” traduz o próprio caráter de indeterminação e imprevisibilidade que marcam a existência humana. Isso, ademais, irá diferenciar o homem autêntico daquele que age de má-fé. Assim, parece claro que a composição ontológica da subjetividade humana apresenta uma tensão originária entre a falta de determinação e o desejo de ser.

Com efeito, há um impasse enraizado na própria estrutura da realidade humana, e essa espécie de carência ontológica revela o lado “fracassado” ou “imperfeito” da condição humana, isto é, a própria impossibilidade de o homem coincidir plenamente consigo mesmo e

com as coisas do mundo. Porém, o desejo de tornar-se algo sempre move o indivíduo. E, se ele não pode se definir plenamente, pelo menos pode escolher seu próprio modo de vida, projetando-se no mundo em meio às diversas relações estabelecidas com os outros⁴⁷. Isso permite dizer que o homem é um ser em construção e, conseqüentemente, como já foi indicado, um projeto sempre inacabado.

O existencialismo de matriz sartreana concebe a subjetividade em sua precariedade existencial, sem, contudo, jamais confiná-la em uma interioridade estéril. Ademais, se o sujeito não é “definível”, é justamente porque consiste em um fazer-se sempre em curso. O problema da indeterminação da existência concerne, por isso, à livre decisão humana e esta, por sua vez, não está dissociada das questões de ordem moral.

Todavia, as morais tradicionais, como vimos, partem do pressuposto de que o homem possui falhas em seu ser, as quais seriam remediadas a partir de uma fundamentação que demonstrasse o primado e a força de regras e princípios invariáveis sobre as ações. Porém, para Sartre, é somente depois de lançar-se no mundo que o homem pode dar algum significado à sua existência e não o inverso, pois seu destino ou projeto não está jamais previamente estabelecido.

Ao dar destaque ao caráter de contingência, gratuidade e indefinição da condição humana, Sartre foi acusada de promover uma “filosofia do absurdo e do desespero” por não fornecer nenhum princípio ou orientação *a priori* para as escolhas ou, em outros termos, um plano definido para a ação humana. Mas, diferentemente as morais tradicionais, que utilizam definições gerais de homem e de mundo, e que defendem uma ideia de natureza humana que condicionaria previamente a atuação do sujeito, a posição sartreana, embora destaque o lado “fracassado” do homem, jamais deixa de considerar a sua liberdade de escolher e de se projetar no mundo. Isso também significa que, em sua existência, o sujeito deve assumir seu fracasso, ou melhor, a tensão inerente à sua condição, passando por aquilo que Beauvoir chama de conversão existencial:

(...) a conversão existencial também não suprime meus instintos, meus desejos, meus projetos, minhas paixões: ela previne apenas qualquer possibilidade de fracasso ao se recusar a pôr como absolutos os fins rumo aos quais se lança minha transcendência e considerá-los em sua ligação com a liberdade que os projeta. (BEAUVOIR, 2005, p. 18)

⁴⁷ Segundo Cabestan e Tomes (2002, p. 60), devemos compreender que “toda consciência é consciência de algo no mundo, e que a situação significa que o mundo como ele é, é revelado concretamente em um projeto livre”.

Essa conversão é que leva o homem a assumir a sua condição e, com isso, agir livre e moralmente, haja vista que, ao reconhecê-la, ele se desfaz de sua atitude de má-fé e segue rumo à autenticidade

4.5. Autenticidade enquanto escolha existencial e decisão moral

Em seções anteriores, vimos que homem autêntico é aquele que assume sua própria condição existencial. Primeiramente, isso significa não reconhecer “nenhum absoluto estranho” ao seu viver, e, em segundo lugar, recusar valores incondicionados que subjugarão sua liberdade. Em relação ao primeiro ponto, o homem não deve buscar fora de si uma “objetividade inumana” que garanta sua existência. Ele não depende de um Deus para criá-lo e inseri-lo no plano concreto da existência. Além disso, como já indicado, enquanto “ser-no-mundo”, ele se revela capaz de colocar-se diante das coisas e, por meio de suas próprias atitudes, dar significado à sua existência. Em decorrência disso, o homem deve recusar os valores supremos como guias da ação, pois, até mesmo tais valores e suas influências só surgem no mundo em decorrência das escolhas humanas. Com efeito, antes de o sujeito existir, nada há.

No entanto, o fato de o sujeito escolher as condições que norteiam sua existência, não implica que ele deve fazer qualquer coisa sem compromisso e de forma irresponsável. A famosa passagem de Dostoiévski segundo a qual “Se Deus não existe, tudo é permitido” é tomada como exemplo para ilustrar essa questão. Para melhor compreender o alcance dessa sentença, cabe-nos recuperar um trecho do romance *Os irmãos Karamazov* do referido autor russo, no qual Piotr Aleksandrovich narra o momento em que Ivan Fiódorovitch, em uma discussão, afirma:

(...) em toda a face da Terra não existe terminantemente nada que obrigue os homens a amarem seus semelhantes, que essa lei da natureza, que reza que o homem ame a humanidade, não existe em absoluto e que, se até hoje existiu o amor na Terra, este não se deveu à lei natural, mas tão só ao fato de que os homens acreditavam na própria imortalidade. Ivan Fiódorovitch acrescentou, entre parênteses, que é nisso que consiste toda a lei natural, de sorte que, destruindo-se nos homens a fé em sua imortalidade neles se exaure de imediato não só o amor como também toda e qualquer força para que continue a vida no mundo. E mais: então não haverá mais nada amoral, tudo será permitido, até a antropofagia. Mas isso ainda é pouco: ele concluiu afirmando que, para cada indivíduo particular, por exemplo, como nós aqui, que não acredita em Deus ou na própria imortalidade, a lei moral da natureza deve ser imediatamente convertida no oposto total da lei religiosa anterior, e que o egoísmo, chegando até ao crime, não só deve ser permitido ao homem,

mas até mesmo reconhecido como a saída indispensável, a mais racional e quase a mais nobre para a sua situação. (DOSTOIÉVISKI, 2012, p. 109-110).

O fim da crença na imortalidade e na ideia de Deus, retratados no trecho acima, poderia sugerir uma ideia de caos, e alguns poderiam confundir isso com a irresponsabilidade. Mas, ao contrário, se não há nada que regule as ações humanas, cada um torna-se comprometido com suas próprias atitudes. Cabe tão somente ao homem assumir as consequências tanto de suas vitórias quanto de suas derrotas.

Assim, esse suposto desamparo poderia conferir ao sujeito a responsabilidade total por seus atos, já que o significado das coisas é obra dele e não de um Deus ordenador e condutor do mundo. No entanto, se o sujeito age de maneira insensata, cometendo, por exemplo, um crime ou algo semelhante, não há desculpas que possam isentá-lo de assumir tal impostura. Ou seja:

A liberdade é a fonte de onde surgem todas as significações e todos os valores; ela é a condição original de toda justificação da existência; o homem que busca justificar sua vida deve querer antes de tudo e absolutamente a própria liberdade: ao mesmo tempo que ela exige a realização de fins concretos, de projetos singulares, ela se exige universalmente. (BEAUVOIR, 2005, p. 26).

O homem livre é aquele que inventa seu próprio destino e assume a responsabilidade pelas consequências de suas escolhas, dado que nenhuma “potência exterior” o determina a fazer algo, como se houvesse um plano predefinido para a sua existência. Ele é livre, porém não se trata de qualquer tipo de liberdade, pois esta não é uma escolha e sim uma condição existencial e o instrumento que rege a vida humana. Ademais, como vimos, a liberdade não é algo que possa ser conquistado, e sim uma característica que se confunde com seu próprio modo de ser e que é inerente à sua subjetividade. Aliás, ela é também a via que permite ao indivíduo escolher uma ética ou conduta moral.

Assim, tudo se passa como se agir livremente e conduzir-se moralmente fossem a mesma coisa, pois, ao exercitar sua liberdade⁴⁸ no mundo, o sujeito também afirma um tipo peculiar de crença, juízo e decisão acerca do certo e do errado, do justo e do injusto.

⁴⁸ A esse respeito, Simons (2012, p. 351) afirma: “Beauvoir buscou descrever a liberdade tanto como um traço definidor da realidade humana quanto como uma experiência concreta de transcendência dos dados da realidade”.

Disso se conclui que o poder de escolher e de se projetar numa ação é inerente ao homem. Trata-se de uma condição incontornável, já que, em todos os momentos da sua existência, ele precisa escolher. Se o sujeito escolhe, a exemplo do que aconteceu com Sartre, ser um intelectual, receber reconhecimento ou participar dos problemas políticos de seu tempo, ele, de alguma forma, conferiu valor a esse tipo de conduta ou forma de existência. Esse projeto de “querer ser algo ou alguém” é também mantido por meio de atualizações constantes, isto é, por meio da invenção contínua e permanente de si mesmo.

Nesse sentido, o projeto do sujeito se atualiza toda vez que ele continua a desejar realizá-lo e, ao fazê-lo, ele está redesenhando e manifestando a sua própria humanidade. A essa constante atualização, Beauvoir chama “liberdade criadora”. Decerto que, como já foi salientado, o homem não possui o poder de criar o mundo, mas apenas de desvelá-lo, e isso não pode ocorrer sem que ele enfrente desafios e dificuldades. Isso nos permite afirmar que, segundo a perspectiva sartreana, a liberdade do homem é infinita, mas o seu poder de realizar tal projeto é sempre limitado.

Por isso convém indagar como o faz Beauvoir: “Como a presença desse limite pode se conciliar com a ideia de uma liberdade que se confirma como unidade e movimento indefinido?” (BEAUVOIR, 2005b, p. 29). Ora, um projeto existencial possui pelo menos duas dimensões distintas, quais sejam: ele revela a limitação do poder humano de realizá-lo, mas, ao mesmo tempo, reflete o fato de que ele pode ser executado. Ademais, trata-se de uma prerrogativa do sujeito fazer com que nada impeça a manifestação da sua própria liberdade. Eis por que a escolha se revela como a única “arma” que o homem possui para enfrentar as situações do vivido⁴⁹.

Cabe sublinhar, mais uma vez, que o homem não é definível justamente em razão do fato de ele ser um projetar-se sempre inacabado. Ele não é algo dado, mas um ser em constante construção que, aliás, afirma seu projeto quando age. Somente dessa forma ele é capaz de romper as barreiras que o impedem de realizar-se. Tais obstáculos se apresentam ao homem de duas maneiras distintas, a saber: de forma natural, posto que ele é também um em-si dado, e quando ele se depara com outras liberdades humanas. A respeito do primeiro tipo de barreira, temos que o sujeito possui uma dimensão natural, biológica. Assim, por exemplo, ao ver-se acometido de uma enfermidade, ele pode superar essa situação ao buscar um tratamento, uma cura, e essa recusa de sua condição de enfermo assume, então, um lado

⁴⁹ Acerca disso, diz Sartre: “[...] todo projeto por mais individual que seja, tem um valor universal. Qualquer projeto, mesmo o do chinês, do indiano ou do africano. Há universalidade de todo projeto no sentido de que todo projeto é compreensível para todo homem. O que não significa de modo algum que este projeto defina o homem de uma vez para sempre, mas sim que ele pode ser reconhecido.” (SARTRE, 1978, p. 16).

positivo. Sobre o segundo modo de restrição, a possibilidade de superação da adversidade se torna mais desafiadora, visto que, ao se deparar com uma outra “liberdade humana”, ele pode, como já indicamos, ser reificado (coisificado) pelo próximo⁵⁰.

De fato, as relações intersubjetivas são também ambíguas e, conseqüentemente, podem alcançar tanto uma espécie de harmonia quanto de conflito. O outro pode nos coisificar, e nem sempre isso é aceito de bom grado. Na relações intersubjetivas há ainda “situações-limite” em que as opções são drasticamente reduzidas, porém, como indica Sartre, sempre restará uma possibilidade de escolha.

Em face disso, pode-se indagar: se para o homem sempre há uma possibilidade de realizar positivamente a sua existência, porque ainda encontramos pessoas que não escolhem esse caminho? Ora, a própria condição humana, como já foi dito, jamais pode atingir a perfeição ou a completude. O homem é, como indicamos no capítulo I, um “não-ser” que busca ser, porém, está sempre ao seu alcance agir de má-fé, visto ser muito mais fácil assumir uma postura de fuga, negação ou uma conduta ditada por outrem do que criar a sua própria forma de vida. Assim, afirmar a existência e realizá-la positivamente exige um esforço para ultrapassar os obstáculos que tentam dificultá-la. Por esse motivo, muitos acabam optando pela inação que, aliás, também não deixa de ser uma forma de escolha ou ação.

Ora, vimos que a má-fé consiste na própria negação por parte do sujeito de sua própria liberdade. Ou seja, enquanto o homem autêntico é aquele que assume a sua liberdade, aquele que age de má-fé a nega. Assim, de acordo com Cabestan e Tomes (2002, p. 55,)

A má-fé não é pura e simplesmente uma mentira. Ela supõe a intenção de enganar a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé – que Sartre opôs à autenticidade entendida como recusa é uma mentira a si mesmo, consiste em mentir a si próprio sobre seu modo de ser.

Para exemplificar esse tema, podemos recorrer aqui à imagem do garçom do café apresentado pelo filósofo francês em *O ser e o nada*:

Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais, e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente

⁵⁰ De acordo com Perdigão (1995, p. 99): “[...] não posso me ver como a consciência alheia me vê. Se os outros me fazem “gordo”, “menor de idade”, “vulgar”, etc., não posso *sentir-me* assim, tal qual uma “coisa petrificada” porque não posso me apreciar de fora”.

interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda sua conduta parece de brincadeira. Empenha -se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. (SARTRE, 2009, p. 105-106).

Sartre, reiteradas vezes, destaca a condição ambígua do ser humano, na medida em que ele tem a intenção de tornar-se ser, porém esse desejo está irremediavelmente condenado ao fracasso, visto que, como sabemos, ele jamais coincidirá com algo pleno, acabado, isto é, jamais poderá realizar-se como ser. Contudo, ele pode recusar encerrar-se nesse fracasso, tanto quando se alimentar de desespero ou optar pela inação. O fato é que suas ações, projetos e escolhas estão sempre enredadas nessa ambiguidade.

Portanto, ao homem é atribuída a capacidade de escolher e de assumir ou não sua incompletude. Por isso, há sempre aqueles que aceitam essa condição e decidem agir de modo autêntico e há os que optam por escamotear sua condição, agindo, assim, de má-fé. Esses não assumem a ambiguidade que lhes é inerente e procuram adequar-se a modelos preestabelecidos, e isso caracteriza o que Beauvoir denomina de “espírito de seriedade”. Para ilustrar essa ideia, ela toma o exemplo da criança que é lançada em um mundo que já está dado, onde os valores de bem e mal, as palavras, as coisas, e tudo o mais já está posto, cabendo-lhe apenas respeitar ou aceitar essa condição. A criança sabe que, se for bem comportada, será recompensada, em contrapartida se for má ou rebelde será punida, de modo que sempre buscará se adequar ao papel de boa criança ou de “criança bem comportada”, mesmo que, para isso, seja necessário reprimir os seus reais desejos e intenções.

Assim, o que irá distinguir a criança do homem inautêntico é o fato de que aquela “escapa moralmente à angústia da liberdade”, pois suas ações ainda não exigem o concurso da responsabilidade. Assim, enquanto a seriedade é imposta à criança, ao adulto é necessário que ele aceite ou recuse tal situação. A criança somente poderá questionar ou se insurgir contra determinados fatos do mundo quando adquirir consciência existencial e autonomia para agir de forma intencional. Quando isso acontece, dá-se o que Sartre chama de escolha original, momento em que o jovem passa a utilizar deliberadamente a liberdade que lhe é própria.

Assim, o espírito de seriedade é uma característica das pessoas que não assumem a ambiguidade de seu ser e, conseqüentemente, optam por agir sob a forma de má-fé ou inautenticidade. Cabe a cada indivíduo a escolha de viver inautenticamente, por meio do espírito de seriedade, ou seguir em busca de autenticidade, mediante sua escolha original.

Ora, se a liberdade humana reside exatamente na sua contingência, ou seja, no fato de que existe sempre um leque de possibilidades em aberto, a recusa de ser livre é também uma forma de manifestação dessa liberdade. Ademais, muitos indivíduos não têm interesse em legitimar o seu projeto, em realizar uma “escolha original”, em procurar um sentido para a sua existência, já que, de modo inautêntico, contentam-se com um comportamento resignado diante das situações as quais se encontra submetido. Esse é o caso daquele sujeito que assume um papel acabado na sociedade em que vive, tornando-se “o professor”, “a motorista”, “o garçom”, o que podemos chamar de homem-coisa. E mesmo que suas ações demonstrem que ele não aceita a sua própria condição, o fato é que ela existe. Ele, ademais, não inventará o seu próprio caminho, pelo contrário, buscará sempre trilhar um percurso já dado, já constituído por outrem. O problema é que, mesmo que o sujeito não assuma a sua liberdade e opte por se confinar em rótulos ou mentiras, tudo isso continuará sendo uma escolha.

Nesse caso, o homem se reduz a uma espécie de fantoche que serve apenas para representar um papel social e fugir da angústia da liberdade. Há ainda aqueles que subordinam sua liberdade a valores achando que estes devem guiar seus projetos existenciais. Esse tipo de indivíduo representa nas palavras de Sartre o “homem sério”, isto é, aquele que baseia sua existência em valores absolutos, incondicionados. Ele precisa atrelar sua vida ao poder de um “ídolo” qualquer (Deus, razão, lei moral)

A busca por uma existência estável o leva a viver os projetos alheios e, com isso, escamoteia a sua autenticidade. Assim, por ignorar sua subjetividade e a liberdade de sua escolha, o “homem sério” valoriza o passado acabado e evita se lançar em direção ao futuro. Esse tipo de postura tem sido a porta de acesso ao fanatismo.

Muitos indivíduos passam a agir a partir de um padrão pré-determinado. Trata-se, notadamente, de uma escolha, porém de algo que representa submissão ou aceitação passiva. Assim, ao tentar livrar-se da angústia da liberdade, ele acaba atormentado por algo também ameaçador: a mentira e a impostura diante da existência. Portanto, ele abdica da possibilidade de ser senhor de si mesmo.

Além disso, esse homem tende a se tornar constantemente atormentado pela tensão atrelada à sua impossibilidade de transformar-se em coisa, em ser-em-si, deixando, ao mesmo tempo, de ser-para-si, isto é, de existir como liberdade criadora⁵¹. Ora, vimos que o homem é

⁵¹ Como vimos, a grande diferença entre ser-em-si e ser para-si consiste no fato de que o primeiro está relacionado à forma que as coisas nos são apresentadas, ou seja é algo que está no mundo, já o outro é a

uma paixão inútil porque ele quer fazer-se Deus, mas isso é impossível. Assim, em vão, ele busca fora de si algo que só pode ser encontrado nele mesmo, a saber, o sentido da existência – que, aliás, não tem sentido. Em sua tentativa de mascarar sua subjetividade, muitas vezes ele acaba sucumbindo ao niilismo, visto que os fins almejados se revelam inúteis.

Com efeito, o niilismo surge quando o sujeito que julgava fazer parte de um todo organizado, de uma unidade plena, descobre que tal totalidade é inexistente. E, ao se decepcionar com um mundo por ele idealizado, o sujeito reconhece que não pode coincidir com algo feito e acabado. Com isso, ele evita adotar uma atitude positiva em face da negatividade que o caracteriza. Ao fracassar em sua empreitada de tentar conquistar essa plenitude, o homem escolhe deliberadamente não ser nada, e isso é o que caracteriza a atitude niilista. Essa postura, de acordo com Beauvoir, se revela danosa porque:

(...)Dela define o homem não como a existência positiva de uma falta, mas como uma falta no cerne da existência, ao passo que na verdade a existência não falta a si mesma enquanto tal. E se a liberdade é aqui experimentada sob uma forma de recusa, ela não se realiza autenticamente. O niilista tem razão em pensar que o mundo não possui nenhuma justificação e que ele próprio não é nada; mas ele esquece que lhe cabe precisamente justificar o mundo e se fazer existir legitimamente. (BEAUVOIR, 2005, p. 51)

O niilista revela-se coerente ao opor-se ao mundo da seriedade e ao reconhecer-se como um nada, porém ele negligencia o fato de que é necessário legitimar a sua existência, de modo a alcançar uma positividade. Isso significa que ao sujeito compete exercitar a liberdade que lhe é inerente, sobretudo ao fazer suas escolhas genuínas, não se submetendo a modelos pré-estabelecidos. Apenas dessa maneira suas ações, pautadas na liberdade, podem ter sentido. Porém, o niilista tende a negligenciar esse fato. A partir do momento em que o homem passa a buscar uma desculpa exterior para agir ou deixar de fazê-lo, ele se confina na inautenticidade.

Assim, geralmente, o indivíduo niilista tende a afirmar sua própria existência sem levar em conta a de outrem, isto é, ele traça a meta a ser alcançada, não importando os meios

consciência que, por sua vez, é um nada sempre impulsionado pelo desejo de ser. Ainda sobre a ontologia de Sartre, ver: SASS (2011).

que ele utilizará para atingi-la. Com isso, ele passa a nutrir um certo desprezo pelos outros, os quais ele usará como meios para a realização dos seus fins. Na busca de sua autoafirmação, ele, por exemplo, pode ser induzido a aderir a regimes totalitários para garantir suas regalias ou interesses. Isso nos leva a pensar que a sua crença na liberdade é, na verdade, a servidão a um ideal mesquinho ou a um egoísmo anárquico. Contrário a isso, o homem autêntico tende a demonstrar comprometimento e preocupação em relação ao outro. Ademais, Sartre ressalta que o homem não está sozinho no mundo em que foi lançado, e que não apenas o outro existe como também se revela necessário à sua realização e autoafirmação. Esse reconhecimento é necessário, ainda que isso não elimine a ambiguidade que lhe é constitutiva.

Assim, em qualquer circunstância, a condição existencial do indivíduo é marcada por desafios, dramas, fracassos, mas também conquistas e realizações. Assim, de um lado, existe a incompletude que o caracteriza, mas, de outro, há a busca incessante de um sentido para sua vida e suas ações. Nessa busca, o homem pode percorrer vários caminhos, escolher valores e decidir o que fazer de sua situação de contingência.

Mas, para atingir uma atitude autenticamente livre, “o sujeito não deve buscar ser, mas desejar que *haja* ser; querer-se livre e querer que *haja* ser é uma única e mesma escolha: a escolha que o homem faz de si mesmo enquanto presença no mundo.” (BEAUVOIR, 2005b, p. 61, grifos da autora). Ou seja, o homem não deve buscar a cristalização de sua existência em algo definitivo e acabado, pois o sentido está na busca e não no encontrar. Portanto, esse desejo de ser é necessário para mover suas ações. E, ao buscar realizar o seu projeto, ele se depara com o outro, visto que nenhum projeto se define a não ser por sua interação com outros projetos. De fato, o indivíduo nunca está sozinho no mundo e suas atitudes afetam direta ou indiretamente o próximo, razão pela qual cada sujeito deve ser responsável por suas ações. Eis por que o existencialismo de matriz sartreana postula uma espécie de moral da autorresponsabilidade.

4.6. Por uma moral da autorresponsabilidade

O existencialismo sartreano põe o homem em face do absurdo da existência em razão da impossibilidade de se conquistar um sentido pleno, eterno e definitivo. Essa situação torna-se ainda mais palpitante quando se observa a negação de qualquer autoridade reguladora que

possa comandar a vida humana. Eis por que o sujeito deve tomar as rédeas da sua existência e, da mesma forma, ser responsável pelo que faz de si mesmo e pelos efeitos que seus atos possam causar nos outros. Eis a base do que se pode chamar de autorresponsabilidade, base teórica de uma possível moral existencialista.

Essa responsabilidade que devemos assumir por nossas escolhas pode gerar desconforto, e, sobretudo, aquilo que Perdigão (1995, p. 112) designa como sendo dois tipos de angústia: a temporal e a ética. A primeira refere-se à necessidade de “criar eternamente aquilo que somos”, ou seja, somos caracterizados pelas mudanças e imprevisibilidades e as escolhas que fizemos no passado não determinam nosso presente, da mesma forma como as opções presentes não garantem o que almejamos para o futuro. Nosso projeto sofre atualizações constantes e, por sermos livres, podemos mudar a direção de nossas vidas a qualquer momento. Sobre o segundo tipo de angústia, a ética, Perdigão (1995, p. 113) afirma:

(...) constatada a nossa liberdade, advém a certeza de que os valores morais têm como único fundamento possível a nossa decisão de criá-los. A vida é permanente escolha, e, com cada uma de nossas escolhas, escolhemos o que somos, definimos a nós mesmos, por nós mesmos. A cada instante temos de optar por um valor, uma regra de conduta. O que nos angustia é saber que não temos a quem recorrer para orientar as nossas escolhas.

Assim, ao reconhecer que não há uma receita pronta, um imperativo categórico ou uma lei universal que direcione nossas ações, o sujeito descobre que cabe apenas a si mesmo realizar escolhas e se responsabilizar por elas. Disso se infere que os valores não seriam extrínsecos, mas sim intrínsecos a nós mesmos, pois eles surgem da “voz” da nossa consciência. Nós atribuímos os valores de certo e errado, justo e injusto, às ações e condutas humanas. Desse modo, escolha e valor já estão contidos em nossas ações.

E, como sabemos, essas escolhas individuais afetam não apenas a nós mesmos, mas também a outrem, isto é, elas possuem consequências. Disso decorre a importância de escolhermos adequadamente o que fazer de nossa liberdade, visto que tais escolhas fixam ou reproduzem valores. Elas partem da subjetividade e podem alcançar a universalidade (humanidade). Com efeito, ao escolhermos uma coisa em detrimento de uma outra, fazemos isso não apenas por nós, mas por todos os seres humanos, como sugeriu Sartre em seu ensaio *O existencialismo é um humanismo*. Dito de outro modo:

(...) não importa a vida que se leve, sempre o indivíduo, ao escolher-se, escolhe o universal, implica nos seus atos toda a humanidade, decide sobre aquilo que, a seu ver, convém ao Homem. Age, em suma, como se fosse o legislador universal. Daí porque cada um deve se preocupar com seus valores: afinal, que aconteceria se, de fato, todos os homens o adotassem? Nossa responsabilidade individual envolve toda a humanidade. É uma angústia moral: que valores devemos eleger que humanidade queremos estabelecer no mundo? Somos livres. Resta-nos descobrir o que devemos fazer com essa assombrosa liberdade. (PERDIGÃO, 1995, p. 115)

Sartre, de fato, sugere que nossa escolha individual envolve toda a humanidade, por isso o sujeito não se encerra no solipsismo já que ele define por sua relação com o mundo e com os outros. Somos seres livres, contudo não se trata de algo isolado, mas de um compromisso, já que não somos sozinhos no mundo. Nesse sentido:

(...) o indivíduo só se define por sua relação com o mundo e com os outros indivíduos, ele só existe ao transcender-se e sua liberdade só pode ser realizada através da liberdade de outrem. Ele justifica sua existência por um movimento que, como ela, irrompe de seu próprio cerne, mas desemboca fora dele. (BEAUVOIR, 2005, p. 125)

Além disso, certas escolhas trazem consigo o peso de serem irreversíveis e, nesse caso, podem causar arrependimentos e sofrimentos por toda uma existência. Por isso, é importante a decisão de realizar boas escolhas, pois, como já foi destacado, o ser humano não está preso em uma interioridade estéril, uma vez que as suas ações afetam também a outrem.

Em Sartre, o homem autenticamente livre também deseja a liberdade para outrem. Trata-se aqui de um sujeito que renuncia a todo e qualquer ideal metafísico ou lei moral *a priori* para justificar sua existência. Assim, a preocupação com a questão moral não significa que Sartre pretende formular regras de conduta ou elaborar prescrições normativas.

A liberdade deve, pois, se torna também libertadora para o indivíduo. Ela deve servir para que o sujeito também lute contra as iniquidades, injustiças e atrocidades que existem no mundo, pois “é preciso impedir a tirania e o crime de se instalarem triunfalmente no mundo; a conquista da liberdade é sua única justificativa e contra eles devemos, pois, manter viva a afirmação da liberdade”. (BEAUVOIR, 2005, p. 124). Assim, a opressão é vista como um

obstáculo ao engajamento do homem e ao exercício da sua liberdade efetiva. Quando o sujeito livre exerce autenticamente a sua liberdade, ele pode se insurgir contra a opressão e a violência, fazendo com que a libertação se realiza concretamente. Todavia, a moral em Sartre, longe de ser uma teoria ou se tornar objeto da ética bem constituída, é apenas um campo de reflexão assistemático em que as ideias surgem sem um norte bem definido. Essa característica fluida da “moral sartreana” mostra-se problemática, tendo sido ainda objeto de críticas e controvérsias. Esses impasses e encruzilhadas serão apresentados no capítulo seguinte.

V. POSSIBILIDADES, LIMITES E ENCRUZILHADAS DA MORAL EXISTENCIALISTA

As preocupações de ordem moral se fazem presentes em vários momentos da filosofia de Sartre. Aliás, a ideia de que as questões éticas estão subjacentes a todo o percurso teórico sartreano é corroborada por Silva (2004, p. 15), para quem “não há uma só afirmação em toda obra de Sartre que não possua uma ressonância ética”⁵². Por isso, não se pode reduzir o conteúdo de suas obras às classificações tradicionais segundo as quais *O ser e o nada* se resumiria a um simples estudo de ontologia fenomenológica da liberdade, enquanto a *Crítica da razão dialética* representaria uma filosofia da História entrecruzada por uma análise do marxismo, de modo que a questão ética seria ausente ou simplesmente relegada apenas ao final de *O ser e o nada*, ou ainda se apresentaria como uma preocupação esboçada apenas em escritos esparsos e sem consistência teórica, muitos dos quais Sartre teria se recusado a publicar.

O fato é que a ausência de um Tratado ou de um estudo mais aprofundado sobre a moral não significa que as questões éticas tenham sido negligenciadas pelo referido autor. Aliás, não foram poucas as críticas endereçadas ao filósofo por ele não ter explorado ou enfrentado os aspectos éticos e políticos implicados na sua ontologia da existência. Na perspectiva dos críticos cristão, condenava-se o niilismo, o ateísmo, o desespero como marcas da condição do sujeito em sua existência. Por sua vez, os marxistas criticavam o existencialismo pelo fato de ele defender o solipsismo, o enaltecimento da subjetividade e a defesa de uma liberdade absoluta, como se tais elementos refletissem uma retomada da subjetividade idealista ou do *modus vivendi* do sujeito burguês que se vê como centro do mundo, ignorando a história e a realidade concreta das coisas.

⁵² A questão ética é também importante para revelar as relações entre filosofia e literatura em Sartre, já que os problemas de caráter normativo permeiam muitos dilemas dos personagens no exercício da sua liberdade.

Em sua conferência *O existencialismo é um humanismo*, Sartre rebate tais críticas sempre ressaltando que ele defende o primado da existência, da liberdade e da responsabilidade como elementos fundamentais da condição humana. Com isso, ele destaca que a noção de liberdade originária envolve uma responsabilidade radical e que o fato de o sujeito realizar suas escolhas de forma incontornável e inadiável não o isenta do compromisso com os outros. Em certo sentido, ele defende que a liberdade não pode deixar de ter compromisso com as questões de ordem moral que envolvem a responsabilidade do agente. Nesse sentido, ele discorda tanto das objeções dos críticos cristãos, como as condenações levadas a efeito pelos autores marxistas. Em ambos os casos, Sartre mantém firme em sua defesa da ideia de liberdade como condição ontológica do sujeito.

Com efeito, ao longo dos capítulos anteriores, pudemos demonstrar a preeminência que assume a questão da liberdade no pensamento sartreano. De fato, em diversas situações, Sartre defende a ideia de que o homem é liberdade em seu ser. Porém, o seu conceito de *liberdade* difere da compreensão do senso comum que, frequentemente, a toma como a pura e simples realização de uma vontade e não como uma característica existencial do ser humano, a exemplo do que preconiza o filósofo. Porém, como vimos, não se trata de uma liberdade abstrata ou que existe apenas no âmbito transcendental, pois ela ocorre sempre no contexto de uma consciência que está inserida no mundo e se revela sempre “em situação”.

Da mesma forma, em diversos momentos do nosso trabalho foi possível indicar as bases ontológicas de filosofia sartreana da existência, bem como os desdobramentos da ideia segundo a qual o sujeito é absolutamente livre para tudo, menos para deixar de ser livre. Nesse perspectiva, fica claro que o pensamento de Sartre se constitui como uma filosofia da liberdade e que em diferentes momentos do seu percurso intelectual o referido filósofo postulou uma espécie de conciliação entre a liberdade e as questões morais que a envolviam. Esse desafio se revelou problemático porque a investigação moral levada a efeito pelo nosso autor se mostrou dispersa e incompleta. Pretendendo mostrar isso nesse capítulo da nossa investigação.

De fato, na parte precedente desse estudo, em particular no capítulo anterior, apresentamos os pressupostos e a configuração disso que podemos chamar de “moral existencialista”. Com isso, foi possível evidenciar que a reflexão moral proposta por Sartre e, de forma mais acabada, aquela elaborada por Simone de Beauvoir, parecem não ter sido

suficientes para compor um quadro teórico consistente e apto a se constituir como uma filosofia moral bem fundamentada.

O problema é que, em muitas situações, Sartre reitera que o indivíduo é absolutamente livre e que sua ação está também vinculada à responsabilidade e, mais ainda, que sua conduta não pode estar apartada do mundo dos valores, até porque, diz o autor: “...minha liberdade é o único fundamento dos valores (...) Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável” (SARTRE, 2015, p. 73). Isso significa que é por meio da liberdade humana que os valores vêm ao mundo, ou seja, o sujeito “cria” os seus próprios valores. Nessa mesma direção, ele considera que não existem valores *a priori* inscritos em um mundo inteligível, ou seja, não há um imperativo categórico universalmente válido, nem, tampouco, princípios gerais que determinem as escolhas humanas. Sartre, com isso, recusa-se a aceitar o que os moralistas chamam de “valores universalmente válidos e logicamente necessários”.

Tal postulado faz com que a moral, inevitavelmente, seja tomada como um campo variável, instável, relativo. Eis por que tal proposta gerou tantas controvérsias e críticas, sobretudo de autores principialistas ou universalistas de matriz kantiana, os quais acusaram Sartre de postular uma moral relativista. Porém, talvez a crítica mais apropriada que deva ser feita à essa incipiente moral sartreana não concerne ao perigo de relativismo que ela enseja, mas ao fato de que a reflexão moral de Sartre sofre de inconsistência por ser um projeto teórico inacabado. É dessas lacunas que trataremos aqui a fim de justificar a hipótese que orienta nossa investigação.

Ora, decerto que a crítica endereçada pelos defensores da moral kantiana à proposta sartreana não deve ser negligenciada, porém parece evidente que hoje, cada vez mais, torna-se difícil pensar a conduta humana regida por imperativos ou mandamentos da razão em um contexto no qual os próprios valores morais são constantemente revistos e modificados por interesses pragmáticos.

Nessa perspectiva, os imperativos e os valores aparecem como fórmulas destinadas a orientar a ação do sujeito com base no princípio “deves, logo podes”. Esse é o modelo da moral kantiana que, em seu caráter formal e universal, negligencia, segundo Sartre, as características contingentes da realidade humana em situação e faz com que toda ação humana seja *a priori* determinada por um dever interiorizado na consciência do sujeito.

Sartre, por isso, talvez estivesse certo em negar a atualidade ou a viabilidade de uma moral universalista, porém não há clareza sobre que tipo de moralidade ele proporia para colocar em seu lugar. Antes de entender a sua proposta, convém indagar: o que, afinal, Sartre

entende por moral? Eis a sua definição: “Chamaremos de moral ao conjunto de imperativos, valores e critérios axiológicos que constituem os lugares comuns de uma classe, de um ambiente social ou de uma sociedade inteira” (SARTRE, 2015, p. 41). Portanto, tais imperativos definem também a forma pela qual o homem se constitui como um sujeito autônomo e que mantém o domínio das circunstâncias externas.

A moral apresenta, segundo Sartre, duas dimensões: uma de caráter relativo que supõe o homem-no-mundo, em situação, e uma dimensão, por assim dizer, absoluta que tem origem no próprio sujeito, e que diz respeito às decisões por ele tomadas em sua relação com o outro em função de sua situação. Desse modo, é em situação que o homem escolhe o valor que vai direcionar as suas escolhas. Isso significa que, em cada momento ou situação, ele escolhe, por meio da sua liberdade, o caminho a seguir, tornando-se, assim, o único responsável pelas decisões tomadas.

A responsabilidade emana do sujeito, mas ela, de alguma forma, implica uma intersubjetividade, pois também diz respeito à liberdade do outro, já que envolve inúmeras outras consciências que também são ontologicamente livres, isto é, diz respeito a outros indivíduos em suas vivências concretas. Logo, a moral proposta por Sartre é moldada pelo compromisso dos indivíduos cujas escolhas são sempre livres. Isso significa que a responsabilidade por ele preconizada apresenta um caráter muito mais amplo do que aquela concebida pelo senso comum. Isso porque a noção sartreana de *responsabilidade* faz do sujeito um ser inteiramente comprometido com o mundo no qual está inserido e, mais ainda, sugere que tal indivíduo, ao escolher e realizar suas ações e seus projetos, constitui, por assim dizer, a imagem do homem como ele julga que deve ser. É nesse sentido que, segundo o filósofo, as suas escolhas comprometem toda a humanidade, de modo que ele se tornaria não apenas responsável por si, mas também pela totalidade dos seres humanos.

A responsabilidade adquire tamanha centralidade no âmbito do pensamento sartreano que o seu surgimento, como vimos, vem acompanhado de um pesado sentimento de angústia. O sujeito angustiado é, como vimos, o sujeito livre que não pode deixar de escolher. Sendo assim, a angústia é o correlato da liberdade e da responsabilidade que constituem a própria condição humana. Isso significa que, qualquer que seja a sua escolha, o indivíduo não pode fugir a essa situação de liberdade para decidir e, por conseguinte, de se responsabilizar por aquilo que escolheu.

Assim, ele sustenta que cada ato de escolha é norteado por um valor que o próprio sujeito escolhe em situação, pois nada poderia previamente determinar a sua conduta. Isso faz

com que a liberdade jamais esteja dissociada da responsabilidade. Essa radicalidade da relação liberdade-compromisso-responsabilidade está expressa, como já indicamos, na própria noção de angústia. Isso porque vimos que esse sentimento emerge em razão da condição do sujeito que está sempre condenado a um contínuo e permanente processo de escolha.

Noutra perspectiva, o projeto existencial reflete a gama de possibilidades que orientam precariamente o sujeito em direção a si mesmo. Ademais, o sujeito sartreano, como já indicado, é aquele que deve fazer-se a si mesmo e isso constitui um processo que nunca termina, uma busca de si que que jamais consegue atingir a identidade ou a totalidade subjetiva. Eis o que se revela problemático, uma vez que, convém indagar: como sustentar ou fundamentar uma moral no solo instável da existência de um sujeito que “é o que não é e não é o que é”, como costuma dizer Sartre? Essa dificuldade se explica, porque, para o referido filósofo, o homem “é na forma de não ser” e isso significa que suas ações também sofrem os efeitos dessa indeterminação.

Assim, o campo das respostas referentes aos problemas morais não se encontra no ser constituído ou na realidade dada, mas sim na esfera dos possíveis, na medida em que a possibilidade de ser se constitui fora do sujeito como algo que pode ser, mas ainda não é. E, tendo em vista que, para a realidade humana, não há uma essência que possa determiná-la previamente, tal possibilidade está relacionada muito mais com a perspectiva do futuro do que com o passado. Nesse aspecto, todas as possibilidades nascem e crescem no futuro, e é no futuro que descobriremos se elas foram ou não realizadas, isto é, se eram promessas ou apenas sonhos.

Com efeito, a precedência da existência em relação à essência também diz respeito à própria autoconstituição do sujeito por meio de suas condutas, pois ele será sempre o que fizer de si mesmo. Isso significa que a defesa da prevalência da existência sobre a essência, enquanto experiência constitutiva da realidade humana, não pode deixar de considerar a dimensão ética das escolhas e atitudes dos indivíduos. Eis a razão pela qual a questão da liberdade torna incontornável o enfrentamento do problema moral. É esse desafio que Sartre se propõe a enfrentar em alguns de seus escritos, como veremos a seguir.

5.1. Da liberdade absoluta à moral relativa: Sartre, a crise do fundamento e os impasses da ética.

Ao longo desse trabalho pudemos mostrar que, em Sartre, o ser da realidade humana se define pelo não-ser. Isso implica que a realidade humana é sempre um realizar-se e não algo dado, acabado. Todavia, convém destacar que essa busca de realização ocorre na esfera da consciência, na medida em que o sujeito é consciente de si como algo que ele ainda não é, mas que pode torna-se, precisamente porque, não sendo determinado, ele tem de inventar a cada momento o seu ser. Porém, o problema moral emerge quando indagamos acerca do que pode balizar essa sucessão de escolhas. Trata-se ainda de saber se a consciência ou o simples poder de o sujeito escolher valores seria suficiente para garantir uma ação moralmente sustentável?

Ora, o indivíduo busca se constituir pela sucessão de suas escolhas e isso define o seu projeto existencial. Todavia, suas ações têm repercussões no campo de moral, até porque a facticidade faz parte de sua condição e ele é sempre situado no contexto de realidade objetiva que envolve sempre outras subjetividades. Eis por que suas ações têm consequências de ordem moral e suas decisões transcendem os limites do seu mundo particular.

Além disso, em seu universo existencial, existem fatos que o sujeito não pode escolher nem mudar, os quais dizem respeito à época e ao lugar em que nasceu, à sociedade, a classe social, à família da qual faz parte, etc. Aliás, esse mundo no qual me encontro ao nascer já está constituído e dele não posso fugir, mas apenas escolher como a ele posso me adaptar ou reagir. Tais elementos factuais de caráter natural ou histórico influenciam, direta ou indiretamente, as minhas possibilidades e, portanto, as minhas escolhas.

Por isso, é difícil imaginar que a ação do sujeito esteja totalmente livre de determinações externas, ainda que seja aceitável e coerente a famosa ideia sartreana de que o sujeito deve “fazer algo com o que fizeram dele”. O fato é que, para Sartre, as limitações ou restrições não se configuram como supressão da liberdade. Porém, resta sempre desafiador saber como uma moral destituída de elementos – valores, princípios, leis – *a priori* , poderia escapar dos elementos normativos que constituem a heteronomia. Aliás, como propor uma moral livre de condicionantes se é da própria natureza da ética oferecer instruções normativas destinadas a guiar a conduta humana? Ou seja, como é possível conceber a moralidade sem uma instância prévia que guie as ações dos indivíduos?

Ora, Sartre reconhece que existem fatores externos sobre os quais o sujeito não possui nenhum poder. Mas, isso, para ele, não se constituiria como um limite ou restrição à sua liberdade, pois, de acordo com o filósofo, são precisamente essas limitações ou restrições que, como já indicamos, incitam o sujeito a aceitá-las ou tentar superá-las. Aliás, às vezes, preferimos nos lamentar em face do nosso limitado poder de mudar a realidade, pois também consideramos que nossas escolhas morais deveriam incidir sobre coisas e fatos.

Ademais, ignorar que a ação decorre de uma escolha livre significa desprezar o significado ético dessa ação, separando-a da “criação” do valor que é imanente a toda escolha livre. Além disso, se toda escolha é o começo de ação, significa que toda atitude humana está norteada por uma intencionalidade ou finalidade: a realização de um projeto. Porém, a moralidade é um universo complexo e amplo, povoado de ações, juízos, crenças, propósitos e interesses que se entrecruzam de modo difuso, e que pode transformar as ações tornando os seus resultados imprevisíveis até mesmo por parte do sujeito agente.

Sartre entende ser uma necessidade existencial do indivíduo tomar as rédeas de sua existência e enfrentar as situações a partir das quais ocorrem as escolhas possíveis, por isso não convém ao sujeito lamentar o seu destino. Os desafios existenciais e, em particular, os desafios morais, nos permitem entender a liberdade não como atributo da natureza humana, mas como condição insuperável da subjetividade. Disso resulta que as escolhas decorrentes do projeto original do sujeito não dependem de uma essência anterior à existência ou de meros planos divinos. O homem, convém lembrar, está só e sem desculpas.

A escolha em situação é o pressuposto da ação e isso significa que há alguma relação entre liberdade e facticidade, afinal, com já indicado, eu sou o que faço com o que fazem de mim. Assim, embora eu não possa mudar os fatos, posso, pelo menos, lhes conferir um sentido e definir livremente como eu devo me relacionar com eles. Certamente, não podemos, por exemplo, mudar o clima, mas podemos tentar nos moldar aos eventos climáticos fugindo ou convivendo com certas intempéries ou variações de temperatura.

Assim, se os fatos estão fora do alcance da minha liberdade, o sentido que posso lhes atribuir, ou seja, a maneira como eu com eles convivo, está na esfera de minhas escolhas livres. Nessa perspectiva, o sentido atribuído aos fatos vai orientar a conduta dos indivíduos, os quais deveram assumir a responsabilidade pelas consequências das suas decisões e ações. É

nesse sentido que as condições objetivas podem interferir, mas não determinar a subjetividade.

Com base em tais pressupostos, pode-se afirmar que escolha subjetiva e determinação objetiva não são instâncias excludentes, mas esferas que vivem em reciprocidade, promovendo uma espécie de dialética do subjetivo e do objetivo. Essa tensão existe porque o sujeito, como ser-no-mundo, se constitui ao mesmo tempo por meio da “interiorização da exterioridade e da exteriorização da interioridade”. Ora, já vimos que a consciência é ser-no-mundo e a esfera mundana jamais está apartada da sua condição existencial. Com efeito, quando Sartre anuncia que “faço-me com o que fazem de mim” ele parece sugerir que atividade e passividade não estão em oposição insuperável, mas convivem dialeticamente e se complementam.

Por isso, pensar a moral em face de uma liberdade incondicionada se revela um tarefa imensamente desafiadora. Isso porque, o próprio Sartre reconhece que uma teoria moral deve também dar conta das condições históricas da ação, e não apenas de suas condições formais ou transcendentais. Para tanto, um projeto moral precisa levar em conta a realidade do sujeito, isso porque, como dito acima, o agente moral se constrói a partir da tensão dialética entre a subjetivação e a objetivação. Mas por que se revela tão difícil para Sartre edificar uma moral que seja compatível com os demais elementos do seu pensamento?

O impasse a que chega Sartre talvez seja o reflexo do desafio da própria Ética desde a antiguidade até o nosso momento presente, qual seja: enfrentar o problema das relações entre a universalidade e a singularidade. De fato, a grande tarefa consiste em equilibrar o caráter de generalidade das normas ou a forma da lei moral, de um lado, e, de outro, o modo como tais imperativos normativos se revelam nas ações particulares dos indivíduos. Em face disso, Sartre tenta evitar que tais dimensões sejam tomadas como esferas extrínsecas uma à outra ou então vinculadas apenas por subordinação. Para ele, o universal e o singular devem ser pensados a partir de uma relação dialética em que as características de cada polo não devem desaparecer, mas podem ser submetidas a um enlace sintético, ainda que mantenham sua oposição.

Com base nisso, o singular seria a manifestação de uma universalidade interiorizada no plano da individualidade, de modo que ele traria consigo um lastro de universalidade. Nesse sentido, a condição histórica do sujeito deveria coincidir com a compreensão da

dimensão ética do seu agir histórico. Isso parece claro quando levamos em conta o fato de que a filosofia da existência é uma filosofia da ação e não da contemplação, pois não trata de investigar a essência do sujeito, mas de compreender a sua situação existencial, afinal, o homem não tem essência, mas apenas existência.

Isso significa que o processo de subjetivação envolve uma série de escolhas oriundas da liberdade de um agente que também vive sob circunstâncias históricas, cujas decisões envolvem valores, crenças, juízos. Sartre considera que a escolha envolve a instituição, por parte do sujeito, de fins para si, e tais fins também têm repercussões sociais ou históricas. Aliás, ele, em sua obra *Crítica da razão dialética*, considera que a liberdade se exerce na história. A ação humana tem, pois, um viés ético-político, de modo que todo indivíduo estaria, assim, inserido na História⁵³.

Disso se infere que a *práxis* do sujeito histórico tem também uma dimensão ética, porém, segundo Sartre, uma ética da existência histórica do sujeito não poderia ter um caráter prescritivo, ou seja, não seria fundada em um conjunto de normas baseadas em princípios *a priori*. Isso se justificaria porque qualquer prescrição seria incompatível com a ideia de precedência da existência sobre essência. O sujeito é histórico, mas não é a História que define o rumo da sua liberdade e da sua conduta moral. Além disso, como vimos, a ação do indivíduo, por ser sempre particular e subjetiva, não pode se submeter a uma norma geral ou a um movimento de viés histórico, pois, do contrário, ele deixaria de ser absolutamente livre. Eis um dos impasses a que chega a filosofia sartreana da liberdade.

Com efeito, ao radicalizar a noção de *liberdade*, Sartre também precisa levar às últimas consequências o princípio da responsabilidade. Isso se explica porque, se a moral pressupõe a responsabilidade, esta também decorre da liberdade. Além disso, quando o sujeito age e escolhe o valor, ele cria, na mesma medida, a norma ou a prescrição como fruto dessa liberdade originária. Em outras palavras, o problema moral surge dessa interação entre liberdade e responsabilidade.

⁵³ A partir dos anos 50, Sartre assume uma postura política mais engajada e se aproxima do marxismo. Nessa fase, surgem as idéias que serão expressas em sua *Crítica da Razão Dialética*, publicada em 1960, obra na qual o filósofo tenta defender os valores humanos presentes no marxismo e, ao mesmo tempo, sugere uma alteração no existencialismo, a fim de resolver as diferenças existentes entre as duas correntes. Porém, as formulações de Sartre contida em tal obra não foram suficientes para livrar o referido autor da desconfiança e das objeções dos seus críticos marxistas.

Para alguns autores, a filosofia de Sartre tem um caráter “libertário”, no sentido que torna o homem plenamente responsável por si mesmo, cuja liberdade não depende das estruturas que o envolvem, como, por exemplo, a cultura, o sistema econômico, o regime político ou a herança histórica. Convém, todavia, destacar que a sua tese da liberdade radical e absoluta, não se confunde com a ideia de que o sujeito deve fazer o que quer sem se preocupar com as repercussões dos seus atos. Ao contrário, a liberdade sartreana, como já foi possível indicar, é engajada e isso não significa que ela implica a plena realização de ações do sujeito no mundo, mas sim que existe no seu projeto a possibilidade de realizá-las.

Nessa perspectiva, Luiz Moutinho (1995) esclarece bem essa questão ao afirmar que o problema da liberdade em Sartre diz respeito ao querer e não ao poder de se alcançar o que se quer. Isso significa que o sucesso, ou o fim conquistado, não importa em rigorosamente nada para a liberdade. Nesse sentido, o sujeito não é menos livre por não ter conseguido realizar aquilo que pretendeu alcançar, já que o seu projeto não é previamente condicionado, mas resulta de uma invenção, de uma eleição. E quando o indivíduo escamoteia sua liberdade, ele, como vimos, se confina na atitude de má-fé.

A má-fé, como já foi destacado, seria uma resposta à angústia de ser livre. Esse autoengano representaria uma forma de o sujeito tentar enganar a sua própria condição de indeterminação. A má-fé, em Sartre, não possui o sentido que o senso comum lhe confere, ou seja, não se trata de um ato nocivo direcionado ao outro (como uma fraude ou desonestidade), mas um ato nocivo que o sujeito direciona contra si mesmo. Assim, agimos de má-fé quando enganamos a nós mesmos, isto é, quando nos recusamos a aceitar nossa condição de contingência e a total indefinição que caracteriza nossa situação no mundo.

Agir de má-fé significa, portanto, esquivar-se da responsabilidade pelos próprios atos, atribuindo-os a alguma influência externa, como bem indica Strathern (1999). Assim, ao ser obrigado a responder pelos suas próprias escolhas, o indivíduo tenta escapar dessa situação de desamparo tentando ludibriar a sua própria consciência. A má-fé pode representar uma fraqueza existencial, mas também pode significar uma impostura moral, na medida em que, por meio dela, o sujeito tenta falsear sua situação por meio de uma mentira. Eis por que, como diz, Sartre, em *O existencialismo é um humanismo*:

A má-fé é uma tática comum aplicada dentre aqueles que buscam convencer a própria consciência de que não são realmente livres, e, portanto, estariam justificados a delegar a responsabilidade sobre os próprios atos a outros motivos que não a si mesmos. O existencialista

declara frequentemente que o homem é angústia. Isto significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele é não apenas aquele que ele escolheu ser, mas ainda um legislador que escolhe, ao mesmo tempo que ele mesmo, toda a humanidade, não poderia escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade (SARTRE, 1970, p. 5).

A responsabilidade se apresenta aqui como escolha da “humanidade”, pois o engajamento pessoal do sujeito nunca está dissociado do meio ou da situação em que ele se encontra. É nesse sentido que o indivíduo, ao agir, envolve em sua ação a humanidade inteira. Assim, tudo se passa como se Sartre introduzisse uma espécie de o “imperativo categórico existencial” a fim de fazer com que o sujeito atomizado pudesse, por meio da sua ação, atingir o conjunto da espécie (a humanidade), pois, como diz Strathern (1999, p. 55) “com cada opção que faço estou não apenas criando a mim mesmo como implicando toda uma moralidade, quer eu goste ou não disso”. Cada ato seria, pois, submetido ao olhar de uma humanidade oculta, como se o sujeito estivesse submetido a uma ideia de compromisso com a totalidade dos seres humanos. Nesse sentido, para Sartre,

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? E, se ele não fazer a si mesmo esta pergunta, é porque estará mascarando sua angústia. (...) esse tipo de angústia — a que o existencialismo descreve —, se explica também por uma responsabilidade direta para com os outros homens engajados pela escolha (SARTRE, 2015, p. 13).

Parece claro que, quando o sujeito decide livremente, ele está tentando realizar o seu projeto pessoal, mas tal escolha não deixa de implicar também a humanidade. Nessa passagem percebe-se o quanto Sartre parece se aproximar de Kant. De fato, embora adotem posições teóricas bem distintas, há alguns pontos de aproximação entre Sartre e Kant no campo da moralidade. Isso porque Sartre, apesar de rejeitar o caráter categórico da filosofia moral kantiana, compartilha de um fundo comum com a mesma, na medida em que a escolha moral do sujeito visa à totalidade dos homens (a humanidade). Evidentemente, a decisão, em Sartre, não se baseia em elementos apriorístico ou em princípios categóricos, pois a decisão

do sujeito sartreano é situacional, o que, portanto, tornaria inválida a postulação de uma ética universal de acordo com o modelo kantiano⁵⁴.

Ora, vimos que, ao escolher, o sujeito confere valor às opções disponíveis, de modo que aquela escolhida foi também a mais valorizada. Essa é a razão pela qual, segundo Sartre, “nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos” (SARTRE, 1978, p. 13). Nesse sentido, o sujeito conscientiza-se de sua condição existencial quando se coloca em face das adversidades e dilemas que atingem suas decisões. Ao escolher, o homem torna-se responsável por si e, ao projetá-las no mundo, ele também torna-se responsável por toda a humanidade.

Ora, em diversas situações já mostramos que, ao elaborar uma filosofia da ação baseada na ideia de liberdade radical, Sartre se vê obrigado filosoficamente a tratar da questão da responsabilidade. O problema torna-se mais desafiador e crucial no momento em que ele considera que o sujeito deveria ser responsável pela humanidade inteira sem deixar claro como isso seria possível ou qual o instrumento normativo tornaria o indivíduo capaz de realizar tal pretensão.

Decerto que, em termos práticos, Sartre pensou em fornecer uma espécie de amparo teórico a toda uma geração de indivíduos que viviam o desamparo existencial e a crueldade dos tempos pós-guerra. O filósofo insistentemente sugere que o sujeito jogado no mundo deve ser também um agente no mundo. Mas o problema é que a ideia de que “*somos responsáveis pela humanidade inteira*”, não deixa de estar atrelada a um universalismo que, como sabemos, Sartre sempre rejeitou. Ainda que tal postulado possa embasar o agir moral do indivíduo livre, é difícil não reconhecer que esta ideia exigiria um imperativo normativo que o referido filósofo não está disposto a aceitar. Essa é mais uma das muitas encruzilhadas enfrentadas pela reflexão sartreana sobre a moral, como se pode constatar em vários de seus escritos.

5.2. Os escritos morais de Sartre: entre a promessa e a incompletude.

⁵⁴ Portanto, Sartre não condena a moral, mas apenas aquela fundada por um imperativo normativo. A moral, apesar de tudo, tem um papel fundamental para o sujeito, qual seja: a de permiti-lo atingir uma vida autêntica, isto é, realizar a conversão e viver em um estado não alienado pelo ser.

Vimos que, no desfecho de *O ser e o nada*, Sartre destaca uma série de questões que só poderiam ser respondidas no campo da moral, deixando, ao final da sua obra, a promessa de que esse seria um tema de seus escritos futuros. O filósofo se dispôs a fazê-lo ao elaborar alguns ensaios entre os anos de 1945 e 1948, cujo título provisório seria *L'homme (O homem)*. Porém, esse conjunto de textos foi publicado apenas postumamente em 1983 com o título de *Cahiers pour une Morale (Cadernos para uma moral)*. Junto a essa obra também foram publicados textos póstumos, a exemplo de *Les Carnets de la Drôle de Guerre*, traduzido como *Diário de uma guerra estranha* (escrito entre novembro de 1939 e março de 1940 e somente publicado em 1983) e uma outra obra intitulada *Vérité et Existence (Verdade e existência)*, que havia sido escrita em 1948 e apenas publicada em 1989. Tais obras ofereceram novos elementos teóricos acerca do problema, mas jamais garantiram um desfecho claro à questão moral, pois se trata de escritos fragmentados e, não raro, inacabados.

É possível ainda afirmar que, mesmo as obras relevantes e concluídas, como *O existencialismo é um humanismo* (1946) e a *Crítica da razão dialética* (1960), não oferecem, de forma clara e direta, respostas às questões que ele apresenta no desfecho de *O ser e o nada*. Talvez seja possível afirmar que Sartre não teria escrito uma obra sobre a moral devido a uma espécie de impossibilidade teórica. Essa é particularmente a posição de Bornheim (1971, p. 124), ao afirmar que “se a ética não foi escrita é porque, possivelmente, não pudesse sê-lo”. Para Bornheim, tal dificuldade decorre da própria crise do fundamento e da metafísica.

Apesar disso, Sartre, em seu *Diário de uma guerra estranha* considera que a atitude moral confere ao homem uma dignidade mais elevada. O fato é que os dilemas morais permeiam grande parte dos personagens sartreanos em suas diversas obras literárias e teatrais, a exemplo de *Entre quatro paredes* (*Huis clos*) e a trilogia os caminhos das liberdade (*Les Chemins de la liberté - 1947*) da qual fazem parte os romances *Idade da razão (L'âge de la raison 1945)*, *Sursis (Le sursis - 1947)*, e *Com a morte na alma (La mort dans l'âme - 1949)*.⁵⁵

⁵⁵ A partir dos anos 50, Sartre amplia sua luta política e diversifica sua produção literária e filosófica, criando, juntamente com Maurice Merleau-Ponty, a revista *Les Temps Modernes* (Os Tempos Modernos), com ênfase no tratamento de questões políticas, literárias e filosóficas.

Embora em suas obras posteriores a questão moral ganhe um certo relevo, em *O ser e o nada* Sartre não parece muito otimista em relação à moralidade do sujeito, pois, como ele indica, “se o ser do homem há de reabsorver-se na sucessão de seus atos, a meta da moral já não será elevar o homem a uma dignidade ontológica superior” (SARTRE, 2015 p. 475). Ora, para a realidade humana “ser reduz-se a fazer” (SARTRE, 2015, p. 521), pois o homem “é” o que faz de si mesmo. Sartre, em diferentes obras, como veremos, faz diversas referências à moral, porém não existe uma unidade ou um fio condutor que possa criar um liame entre as suas diversas abordagens, de modo que questão moral permanece em aberto.

O filósofo, da mesma forma, foi mais “tocado” por questões morais após a publicação de *O ser e o nada*, justamente porque o seu tempo viu por ele desfilar o horror da guerra, as atrocidades do totalitarismo, a barbárie do holocausto, dentre outras negações. O fato é que tais eventos suscitaram no filósofo não apenas inquietudes intelectuais, mas também preocupações políticas e morais bastante acentuadas. O contato com o trabalho de outros autores também fez com que Sartre passasse a olhar a problemática moral como algo também urgente. Assim, no Caderno III de seu *Diário*, ele afirma que

“A leitura de Scheler me fez compreender que existiam também os valores [...] quando compreendi que existiam naturezas particulares, providas de existência de direito, chamadas valores, quando compreendi que esses valores, proclamados ou não, regulavam todos os meus atos e os meus julgamentos e que sua natureza era exatamente ao do “dever-ser”, o problema se complicou extremamente” (SARTRE, 1983, p. 93).

O contato com pensamento scheleriano se revelou importante porque Sartre, como já salientamos, em diversos momentos de sua obra, concebe o valor como “o ser daquilo que não tem ser” (SARTRE, 2015, p. 129). O valor, de acordo com o filósofo, está “para além do ser”, isto é, está sempre ausente. Ele não tem a consistência de ser, mas também não é pura idealidade, pois, se algo não possui ser, ele acaba desmoronando no nada”. Simont (1998, p. 200) tenta esclarecer essa ambiguidade do seguinte modo:

O valor é paradoxal e não pode ser compreendido se não se levar em conta conjuntamente os dois fins do paradoxo: ele tem um ser, ele não é simulacro ou ilusão, ele tem peso suficiente para

exigir que a liberdade se aliene sobre ele; e, no entanto, este ser é somente um ser para além do ser, portanto, um não-ser.

Assim, o seu sentido consiste em transcender algo, mas também não deixa de ser uma unidade incondicionada de todos os transcenderes. O valor, por isso, possui o caráter de “ser incondicionalmente e de não-ser”. Porém, se a contingência é um traço marcante da existência, o valor também não deixa de ser afetado por ela. O fato é que “o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é: impregna a liberdade” (SARTRE, 2015, p. 130). Desse modo, o valor também impregna o ser-para-si⁵⁶.

Disso se pode inferir que todo ato particular tem um valor, mas este não é absolutamente ser, mas também não pode ser concebido como nada, já que “o valor é o ser que há de ser enquanto fundamento de seu nada de ser” (SARTRE, 2015, p. 130). Isso significa que, se toda consciência se fundamenta, ainda que como nada de ser, não há consciência que não seja consubstancial ao valor que a constitui. Eis por que, diz Sartre, “em sentido amplo, a realidade humana inclui o para-si e o valor” (SARTRE, 2015, p. 131).

O fato de Sartre considerar que não existe uma consciência que não seja consubstancial a um valor faz com a questão ontológica acabe desaguando também em um problema moral. Nesse sentido, todo ato livre pressupõe um valor, já que toda escolha envolve uma eleição e não é possível o ser-para-si eleger sem valorar. E, uma vez que a subjetividade é um puro fazer-se, esse ato de se constituir no mundo depende da própria valoração dos meios e fins escolhidos. Assim, mesmo que o sujeito esteja imerso na contingência, desejoso de tornar-se Deus e vivendo o absurdo da existência, o fenômeno moral se faz presente em sua realidade.

Com base nisso, Coorebyter (2000, p. 28) considera que há um “primado ontológico do em-si sobre o para-si e um primado ético do para-si sobre o em-si”. Isso se explica pelo fato de que o sujeito não apenas cria valores, mas os toma como guias de orientação das ações. Um vez que a consciência existencial é consubstancial ao valor, a ação do sujeito “não pode surgir sem ao mesmo tempo desvelar valores” (SARTRE, 2015, p. 131). Contudo, a questão consiste em saber qual valor ou utilidade a moral teria para um sujeito cuja existência

⁵⁶ Essa relação entre valor e dever-ser, em um pensamento que se mostra averso às filosofias do dever, é bastante complexa, pois tal síntese se revela impossível se a ideia de que o homem age sem condicionantes externos for mantida. Porém, ao que parece, Sartre, em seus escritos sobre a moral, não está disposto a negar aquilo que ele tão enfaticamente defendeu em *O ser o nada*.

é sem sentido e marcada pelo absurdo. Ora, nos referidos *Diários*, Sartre diz que “a moral é o sistema dos fins: portanto a fim de quê deve agir a realidade humana? A única resposta: a fim de si mesma. Nenhum outro objetivo lhe pode ser proposto” (SARTRE, 1983, p. 327).

O fato é que Sartre, como ele mesmo indica em *O existencialismo é um humanismo*, não defende um individualismo anárquico em que o sujeito toma-se como fim em si mesmo, nem, tampouco, postula um humanismo em que os “homens, partículas singulares da humanidade, sejam um fim para o homem” (SARTRE, 1983, p. 328), já que o homem está sempre em vias de se fazer. Ao contrário, para ele, “isso significa apenas que a realidade humana pertence a um tipo existencial, tal que sua existência a constitui sob a forma de valor a realizar, por sua liberdade” (SARTRE, 1983, p. 328). Portanto, em certo sentido, a liberdade também se realiza como valor, pois este é escolhido por aquela. A consciência reflete esse nada de fundamento, pois “a realidade humana se perde tentando fundar-se” (SARTRE, 1983, p. 332).

Convém destacar que não há uma hierarquia entre os valores. Assim, se uma ação é ou foi considerada boa ou má, isso depende do valor que lhe confere o sujeito, já que ser bom ou ser mau indica sempre possibilidades de ação, pois, como sabemos, não há um determinismo, nem interno e nem externo, que defina previamente o valor das ações.

Uma outra tentativa de refletir sobre a moral encontra-se na conferência *Consciência de si e conhecimento de si*, na qual Sartre sugere que “toda tendência da moral, toda tendência da realidade humana consiste em buscar ser si mesmo ao mesmo tempo sob o plano da consciência de ser” (SARTRE, 2010, p. 158). Por isso, o fim visado não pressupõe um individualismo nem um humanismo no sentido tradicional do termo. Isso significa que o filósofo não dissocia a realidade humana da sua dimensão moral, por isso ele afirma que “toda consciência, enquanto fato psíquico é, ao mesmo tempo, fato e valor” (SARTRE, 2010, p. 162). Aqui, novamente, o valor aparece como algo consubstancial à consciência. Eis por que, para Sartre, não há valor sem fato, nem fato sem valor.

Parece claro que o valor ganha importância e evidência na reflexão sartreana acerca da ação e da condição do sujeito em situação. Todavia, o problema maior consiste em entender como Sartre poderia, pela via da moral, superar o impasse que caracteriza a condição humana: o fato de o sujeito buscar um fundamento, sendo, ao mesmo tempo, um projeto fracassado. Isso representaria, segundo Silva, o paradoxo e a inutilidade da paixão que anima o ser-para-

si: “uma totalidade destotalizada que continuamente escolhe, sempre em vão, ser uma totalidade totalizada” (SILVA, 2004, p. 37).

Por isso, é possível afirmar que a experiência da liberdade absoluta é a experiência da fragilidade absoluta. Isso porque, para um ser absolutamente frágil, cujo ser não passa do desejo de ser, o absoluto não é repouso e estabilidade, mas antes alucinação e vertigem. Desse modo, o homem vive preso a esse paradoxo, pois ele é assombrado pelo ideal metafísico do fundamento, fundamento este que não só é absurdo, mas impossível de ser atingido.

Portanto, há uma total contingência do ser-para-o-valor, que recairá imediatamente sobre toda uma moral que não pode deixar de ser relativa, mas, ao mesmo tempo, precisa balizar uma liberdade absoluta necessária. É a partir daí que se pode perceber com maior clareza a gênese – e a dificuldade - do problema moral em Sartre. A moral é, por isso, ao mesmo tempo necessária e relativa. É necessária por a liberdade responsável enseja questões de ordem moral; e é relativa porque toda experiência é sempre finita e vinculada à facticidade. Dito de outro modo, ela é apenas possível sem deixar de ser necessária porque a ação da consciência tem repercussões que ultrapassam os limites da subjetividade.

Ademais, se a liberdade aparece como o fundamento dos valores, pois eles são sempre escolhidos, nunca impostos, estes não podem, *a priori*, direcionar a ação do sujeito ao absoluto, pois essa tentativa, como sabemos, é fracassada e a consciência infeliz é uma marca insuperável do sujeito. Nesse sentido, todos os valores seriam ontológica e moralmente equivalentes, já que não haveria uma hierarquia capaz de fazer um prevalecer sobre o outro.

Decerto que o sujeito “cria” os valores na medida em que os escolhe. Disso resulta que todo ato livre já é impregnado por um valor. Ademais, como indicar Wormser (2001, p. 311): “O Ser e o nada define as estruturas universais a partir do para-si, segundo uma lógica do próprio projeto (de) si [...] A idealidade é um projeto concebido por um ser, ele mesmo, incompleto, e que se compreende a partir da estrutura de ser do valor”. Eis por que não se pode separar a problemática ontológica da questão moral que ela suscita. O problema, todavia, consiste em saber como se pode passar da esfera do ser (ou do nada de ser) ao domínio do dever-ser. Sartre tenta realizar esse percurso por meio da noção de valor, mas, como já mostramos, essa tentativa parece ser insuficiente.

De fato, vimos que os valores não são em-si, mas apenas possíveis, razão pela qual o ser-para-si pode tomá-los como guias da ação em seu projeto de fundamentar-se. Os valores

estariam assim submetidos à escolha original. Nesse sentido, o homem está sempre agindo e os valores existem na medida em que a ação se revela. Por isso nenhum imperativo normativo poderia causar uma ação, já que ela é sempre livremente constituída e só depende da liberdade do sujeito para se manifestar. Pode-se dizer, então, que toda determinação da ação é, ao mesmo tempo, a instituição de um valor. Assim, de acordo com Silva (2004, p. 138) “Isso significa que o projeto tem sempre de forma imanente o valor a ele atribuído, pela simples razão de que me projeto no que desejo ser, no que julgo que devo ser”.

Uma vez que todo valor é sempre parte integrante de um projeto, ele também norteará a escolha do indivíduo. Por isso, o valor faz parte tanto do estatuto ontológico quanto da existência singular do sujeito. No entanto, a dificuldade surge quando constatamos, à luz do pensamento sartreano, que o fim livremente escolhido pelo sujeito é imanente ao próprio fim da realidade humana, já que toda ação é tentativa de fundamentação. Isso significa que a condenação do homem à liberdade é semelhante à condenação à necessidade de se fundamentar. Nesse sentido, o horizonte difuso de possíveis e as escolhas contingentes devem também ser incorporados por esse projeto de ser.

Ora, vimos acima que os valores nunca são em-si, já que não são coisas ou objetos tangíveis do mundo. Mas se é assim, a pergunta que surge é: como então podemos apreendê-los? A resposta seria: podemos apreendê-los somente quando se revelam na ação. Ademais, se a realidade humana é constante movimento e se o projeto de ser é livremente constituído pelo sujeito, os valores se revelam nesse movimento, ou seja, de acordo com cada situação. Essa questão será enfrentada por Sartre em seus *Cadernos para uma moral*.

5.3. Os *Cadernos para uma moral*: a liberdade como projeto de libertação.

Os *Cadernos para uma moral* traduzem a tentativa mais incisiva de Sartre para formular uma moral. Porém, o texto constitui um conjunto de anotações dispersas, revelando o caráter fragmentado das ideias e de sua proposta teórica. Na referida obra, o autor volta a tratar do tema do valor e o situa em face da alienação da liberdade. Assim, Sartre concebe a liberdade como valor e prega a libertação do homem por meio do que ele chama de

“conversão moral”. Para o filósofo, tomar a liberdade como valor significa querê-la como liberdade. Ao negar isso, o indivíduo se aliena de sua verdadeira condição.

Assim, logo no início dos referidos *Cadernos*, Sartre destaca que a “a base única da vida moral deve ser a espontaneidade, isto é, o imediato, o irrefletido” (SARTRE, 1986, p. 12). A moralidade estaria longe de ser um resultado da reflexão ou da convicção do sujeito, pois decorreria da simples escolha do indivíduo em situação. Isso se explica pelo fato de a liberdade ser, como vimos, o fundamento sem fundamento da ação e toda decisão é tomada isoladamente pela consciência sem orientação prévia. Sartre confere, pois, uma maior relevância moral ao estado irrefletido, isto é, à vida espontânea, defendendo, ainda, o caráter de autonomia da consciência como liberdade absoluta.

A alienação, para ele, diz respeito à conduta inautêntica. Para o filósofo, a autenticidade é uma forma de desalienação, pois “a autenticidade conduz, portanto, a renunciar todo projeto de ser corajoso (covarde), nobre (vil), etc., porque eles são irrealizáveis e conduzem a toda forma de alienação. Ela descobre que o único projeto válido é o de fazer (e não o de ser) [...]” (SARTRE, 1986, p. 491). Ora, vimos que o projeto é sempre algo em aberto e, por isso, a liberdade, para ser autêntica, deve ter somente a si mesma como fundamento e horizonte de manifestação.

A liberdade seria o único fundamento e também único fim a ser perseguido. Essa decisão de tomar a liberdade como valor em si mesma reflete a mais pura autonomia do sujeito, pois, com isso, ele não busca o ser ou o fundamento, mas apenas manifestar o seu livre agir no mundo. Além disso, por meio da autenticidade, o indivíduo seria capaz de reconhecer a sua condição de finitude e sua própria impossibilidade de ser. Por conseguinte, a ação não deve buscar o ser como fonte de sua salvação, pois o que vale é o reconhecimento de que a ação se dá na finitude, resguardando seu caráter de evento efêmero, transitório, subjetivo, contingente.

Ainda em seus *Cadernos*, Sartre considera que a existência de si mesmo e do próprio mundo aparece ao sujeito como sendo de sua própria responsabilidade, e ele não a rejeita porque toma o mundo como seu. É nesse momento que o ser-para-si, reconhecendo-se como finitude, justifica-se a si mesmo como existente, isto é, compreende-se como liberdade absoluta. Eis o que diz Sartre: “Uma contingência absoluta só tem a si para se justificar, mas, por conseguinte, ela confere a si a absoluta justificação na contingência [...] A moral, ao

liberar o para-si da alienação (que faz dele um inessencial (*inessentiel*)) dá à consciência sua existência de absoluto” (SARTRE, 1986, p. 502).

Ora, n’ *O ser o nada* fica claro que o homem pode escolher existir na liberdade ou na alienação, isto é, viver de forma autêntica ou inautêntica. O indivíduo pode ainda negar a si mesmo e fracassar como existência, situação em que a má-fé prevalece sobre a autenticidade. Contudo, nos *Cadernos para uma moral*, a liberdade autêntica deve tomar-se a si mesma como fim, assumindo a sua própria libertação. Sartre, por isso, concebe a moral como uma permanente tentativa de libertação da liberdade. Todavia, uma liberdade que não se liberte senão em relação a si mesma e em função de si mesma mostra-se incapaz de decidir, pró ou contra, a autenticidade como valor supremo da vida humana.

Desse modo, a liberdade é um fim para si mesma na medida em que, por meio dela, o sujeito atinge a vida autêntica. Por isso, a conversão não inaugura um estado moral permanente, mas reflete apenas um ato em situação que deve ser sempre reeditado. Assim, a conversão deveria ser constantemente reeditada. Nesse sentido, a conversão deveria ser permanente, pois toda ação que pressuponha um estado, uma essência, um fim que não ela mesma é fonte de alienação.

A conversão da liberdade, como indica Sartre nos *Cadernos*, afeta radicalmente o projeto do sujeito, um vez que essa transformação significa que o indivíduo substituiu o seu “desejo de ser Deus” por um tipo de libertação que se dá no mundo vivido. Porém, o filósofo não deixa claro o que significaria, em termos práticos, a libertação da liberdade. Sartre, ao que parece, não conseguiu demonstrar claramente como essa liberdade, que é, ao mesmo tempo, projeto e ação, se tornaria libertação. Aliás, sobre isso, Reimão afirma que, “através da sua teoria da conversão, insere no *Cahiers*, Sartre apenas admite a possibilidade teórica da conversão da liberdade, possibilidade “perpetuamente utópica”; mas uma moral exige mais que uma mera possibilidade”. (REIMÃO, 2004, p. 448). Ele acrescenta ainda que a “moralidade sartreana é um projeto e também um fracasso; é por isso, talvez, que, quando Sartre imagina o advento do Reino Humano, o visualiza como um Apocalipse, isto é, como essa notícia, que ao ser anunciada, destrói o que anuncia [...] os homens são impossíveis como homens, a vida é uma constante nostalgia apocalíptica” (REIMÃO, 2004, p. 448).

Desse modo, Sartre não teria conseguido conceber uma moral que não se resumisse a uma simples possibilidade. A questão consiste em saber se o reconhecimento do fracasso de

tal projeto bastaria para mudar a atitude da realidade humana como liberdade e se isso seria suficiente para fundar uma nova moral? Ao que parece, a ideia de conversão não foi suficientemente desenvolvida para embasar uma moral como projeto factível e real. Além disso, não se tem clareza como a conversão poderia, de fato, livrar o sujeito da alienação que constitui a sua condição existencial.

A conversão implicaria a possibilidade de libertação do homem, só que esta possibilidade é muito mais improvável do que a possibilidade de o sujeito permanecer na alienação. Ora, vimos que, em *O ser e o nada*, o homem só é livre porque é falta, e, por conta disso, sua liberdade, sua finitude, é sempre negativa: o homem, que está em vias de se fazer, se constrói e age sempre visando o ser. Assim, tudo se passa como se a conversão trouxesse ao homem não uma espécie de resignação ou reconhecimento do fracasso, mas sua própria aceitação. O problema é que a noção sartreana de liberdade, ao menos na primeira fase de seu pensamento, impediria sua realização. De qualquer modo, os escritos posteriores parecem não oferecer uma saída plausível a tal impasse, a exemplo da *Crítica da razão dialética*.

Na referida obra, Sartre considera que o valor pode se constituir como um elemento de alienação no momento em que orienta a ação do indivíduo em direção à ilusão do fundamento. Assim, de *O ser e o nada* até a *Crítica da razão dialética*, o estatuto do valor é radicalmente modificado, acarretando também mudanças na configuração das ideias de liberdade e moral.

Mesmo em sua obras de literatura, sobretudo nos romances *A náusea* e *O muro*, Sartre deixa transparecer, assim como também acontece nos *Diários de uma guerra estranha*, o fato de que a existência é algo que traz consigo a marca da angústia. Aliás, nos referidos *Diários*, ela afirma que “é muito difícil viver apenas, sem nenhuma justificativa” (1983, p. 273). Todavia, ao reiterar que o homem é completamente finitude e contingência, Sartre terá que enfrentar a difícil tarefa de estabelecer uma moral sem cair no própria terreno da contingência. O problema torna-se ainda mais desafiador em razão de ele mesmo reconhecer que não há como abandonar esse projeto de realização de uma moral capaz de superar a ausência de fundamento que caracteriza a condição humana.

Eis por que uma das questões mais discutidas acerca da sua vasta produção filosófica é: há uma moral em Sartre? Se sim, qual seria e como se revela essa moral, e se não, por quê inexistente um doutrina moral em seu pensamento? Talvez se possa concluir é que não existe

uma doutrina moral clara e consolidada, mas apenas uma tentativa de destacar tal necessidade e de demonstrar sua importância na existência do sujeito. Assim, seja na forma de uma moral da ação, da ambiguidade, da autorresponsabilidade, da liberdade, etc., todas essas tentativas parecem não ser capazes de livrar o homem da alienação e da sua condição de existência fracassada

Ademais, pode-se sugerir que, em *O ser e o nada*, existe uma espécie de moral negativa, ou seja, uma moral enfraquecida pela condição de contingência do indivíduo. Entretanto, nos *Cadernos para uma moral* parece haver uma tentativa de fundamentar uma nova moral, isto é, algo como uma moral positiva que resgataria, por meio da conversão, a realidade-humana de sua queda original. Essa moral seria capaz de conferir ao homem uma vida autêntica. Porém, essa tentativa se revela fracassada, primeiramente porque ela jamais foi plenamente concluída, e, em seguida, porque sua impossibilidade fortalece ainda mais a situação de abandono do sujeito. Além disso, essa proposta se revela malograda porque não consegue resolver os problemas ocasionados pela própria forma como Sartre desenvolve a questão da liberdade em *O ser e o nada*.

Assim, seja em razão desse estado quase insuperável de alienação, seja ainda pela concepção mesma de liberdade, ou ainda pelo inacabamento e depois pelo abandono do projeto de uma moral, a ideia de libertação pela conversão moral se mostrou, não apenas abstrata, mas também impossível. Apesar dessa impossibilidade, não se deve menosprezar a importância do problema moral que emerge n' *O ser e o Nada* e perpassa boa parte dos escritos de Sartre, pois, embora inexista a formulação de uma moral positiva claramente consolidada, seus elementos teóricos oferecem uma análise ética – enquanto reflexão ou estudo sobre a moral - da condição humana. Nesse sentido, pode-se afirmar que, apesar da ausência de uma moral, o pensamento sartreano possui um cunho essencialmente ético.

Além disso, tudo se passa como se a possibilidade de constituir uma moral positiva fosse bloqueada pelo próprio primado da condição existencial do sujeito livre para tudo, menos para deixar de ser livre. Desse modo, só restaria ao sujeito enfrentar os problemas posto por uma moral (negativa) em face de sua condição de liberdade, contingência e finitude. Sartre não deixa de considerar que a moral pressupõe uma ação concreta, uma atividade prática e que a aceitação da contingência significa um reconhecimento da finitude, não uma atitude niilista ou de indiferença. O problema consiste em passar de uma filosofia da liberdade a uma filosofia da libertação. Ora, o tema da liberdade como libertação aflora justamente

quando a questão moral passa a ter destaque em sua filosofia. Nessa perspectiva, o sujeito descobre que, apesar de a alienação ser algo presente e constante, resta a ele a possibilidade de assumir a liberdade como valor ou, mais precisamente, de atingir a libertação. Este novo homem, ciente de que toda busca do ser é ilusão, de que todo esforço para atingir o fundamento leva a nada, e que só lhe resta esse nada que ele mesmo é, procura tornar sua existência útil e valorosa para a história.

A questão moral é também enfrentada em outros escritos de Sartre. No texto intitulado *Morale et Histoire*, preparado para ser exposto em forma de conferências que seriam realizadas por Sartre nos Estados Unidos, no ano de 1965, o qual foi publicado em sua Revista *Les Temps Modernes*, o filósofo tenta novamente enfrentar o problema moral, tratando, dessa vez, da essência e da especificidade da experiência ética. Ele, inicialmente, afirma que a experiência ética é específica e sua essência é incondicional e normativa. O autor também ressalta a natureza do paradoxo ético, na medida em que, para ele, os fins visados pela ação variam historicamente enquanto o sentido ético (incondicional) permanece o mesmo.

Para Sartre, uma das especificidades da experiência ética é a sua irreduzibilidade à História. Para sustentar sua ideia, ele descreve a experiência ética em termos fenomenológicos, seja de fora, quando o sujeito adota uma conduta moral, seja de dentro, quando somos nós quem a praticamos. Sartre condena a atividade passiva do sujeito que age por meio de condicionamentos externos ou por uma causalidade material. Quando isso ocorre, diz ele, o sujeito deixa de ser autônomo para se transformar em “sujeito agido”.

Nessa mesma perspectiva, o filósofo reconhece que a especificidade da ética normativa, dada imediatamente na experiência cotidiana do mundo, é o imperativo categórico, mas este não aparece na forma pura da lei kantiana, motivada unicamente pelo estrito respeito ao dever, mas surge como nadificação incondicional do reino dos fatos.

Nesse mesmo texto *Morale et histoire*, Sartre concebe o valor como uma “exterioridade futura que vem ao homem pela interioridade prática do seu porvir e se mostra a ele como um resultado insuperável e incondicionalmente possível de sua liberdade criadora” (SARTRE, 2006, p. 315). Tal definição remete à concepção de valor como uma falta, a exemplo de como aparece em *O ser e o nada*. Nessa mesma direção, ele reflete sobre o bem e o valor, indicando que ambos não são objetos de imposições ou sanções, de modo que o que os

difere é que o valor representa um fim incondicionado ao infinito, enquanto o bem é o meio incondicionado de atingir os fins (SARTRE, 2006, p. 316). Assim, o bem, diferentemente do valor, seria um *dado* de caráter ético, uma propriedade ou até mesmo um dom. Sartre oferece como exemplo o papel da virgindade em algumas sociedades que a exigem como um meio para o casamento, indicando que ela representa um bem enaltecido por um indivíduo ou um grupo.

Seguindo esse percurso, o filósofo ainda indaga: “nessas condições o que há de comum entre as diferentes normas – que sejam imperativos, valores, bens, exemplos ou ideais? Uma coisa apenas: elas propõem fins determinados a uma conduta humana e dão por incondicional a possibilidade de os atingir” (SARTRE, 2006, p. 322). Dessa maneira, a essência da ética é a sua incondicionalidade. Mas esse caráter incondicional deve se dar no campo dos possíveis. Em suma, a possibilidade é incondicional pelo fato de ser realizável em qualquer condição, mas isso não significa que ela será necessariamente realizada. Sartre reconhece que, em termos morais, em muitas situações o sujeito deve recorrer a uma casuística, ou seja, a uma conduta adaptada a cada contexto específico. Trata-se, por exemplo, da atitude do indivíduo que tenta conservar um imperativo como “não mentir”, mas, em determinados casos particulares, não consegue segui-lo. Nesse sentido, ele vive sob dois regimes éticos distintos. Isso significa que a ação moral permitiria a negação dos condicionamentos históricos e a ruptura dos fins permanentes e universais. A ética aparece aqui como um momento essencial e provisório da *práxis*, suscitando um jogo dialético em que ela se opõe radicalmente ao que é condicionado, a exemplo da história.

Ademais, uma vez que toda ação é uma integração entre o projeto e aquilo que ele pretende atingir (como finalidade), é imprescindível pensar o problema dos fins para que se possa ter uma compreensão do paradoxo ético. Para Sartre, esse paradoxo nasce do fato que os fins são condicionados historicamente, enquanto a ética é uma esfera incondicional. Isso indica um choque entre a historicidade dos fins e a permanência da ação ética, revelando uma colisão entre o dever-ser e o ser, a regra moral e o fato. Assim, norma ética, apesar de insuperável, se propõe a ser uma realidade trans-histórica.

Por meio desse paradoxo ético, Sartre procura tornar clara a dialética entre a moral e a História, isto é, entre a dimensão ética do agir e os seus condicionamentos histórico-políticos. A sua posição afasta, portanto, de um lado, o marxismo ortodoxo que reduziria a ética a um

evento de caráter superestrutural, e, de outro, o kantismo ortodoxo, que dissocia a pureza do ideal normativo do compromisso do ato moral concreto.

Ora, vimos que Sartre sempre se mostrou contrário ao que ele chama de moral imperativa, a exemplo da kantiana. Ele, da mesma forma, se recusa a submeter a moral a uma espécie de “tábua de valores” *a priori* e definitiva. Para o filósofo, um indivíduo não deveria se submeter a um conjunto abstrato de prescrições. Nessa mesma direção, ele se contrapõe à moral da *eudaimonia* aristotélica, ao hedonismo epicurista, ao utilitarismo de Bentham e Mill, bem como às demais correntes da filosofia moral tradicional.

Sartre defende uma espécie de imperativo existencial que não estaria submetido a nenhum sistema normativo. Este seria capaz de determinar o presente pelo simples fato de que ele se dá como possibilidade incondicionada. Com isso, o autor se insurge tanto contra o formalismo moral que torna o sujeito um legislador universal, quanto contra as posições marxistas que pensam o indivíduo como submetido às estruturas históricas e sociais

Ainda no referido texto, Sartre postula que a moral define-se pelo homem social, no seu ambiente trabalho, na rua, em casa, ou seja, ela se revela por meio das suas manifestações em situação. Por isso, a tarefa da filosofia moral deveria ser a de descrever fenomenologicamente o modo como tais eventos sociais aparecem em face do livre projeto do sujeito em situação.

De acordo com a perspectiva sartreana, a moral não se constitui *a priori* ou por meio de prescrições formais. Trata-se de um fenômeno que se revela pela própria experiência do sujeito em situação. Por fim, Sartre considera que o grande paradoxo ético se forma pela tensão entre norma e o fato, isto é, entre o incondicional e o condicional, a moral e a História. O cerne do problema moral está na ideia de que imperativos e valores não definem a existência do sujeito, pois é somente este que torna possível a emergência da moralidade. Nesse sentido, é a negação das imposições dos sistemas normativos que conduz à libertação do homem.

Todavia, consideramos que todos os esforços teóricos empreendidos por Sartre são ainda insuficientes para formar uma teoria moral coerente, consistente e bem fundamentada. Isso ocorre, como já indicamos, em razão do caráter fragmentados dos seus escritos morais e, de ordem mais estrutural, em virtude da própria dificuldade de se defender uma moral mantendo intacta a sua noção de liberdade absoluta. De fato, tal noção impediria a elaboração

de mandamentos, imperativos, princípios ou normas que pudessem condicionar a ação livre do sujeito. Assim, podemos indicar como desfecho da nossa investigação a comprovação da nossa hipótese segundo a qual **a moral proposta por Sartre se revela insuficiente para orientar a conduta do sujeito e sua impossibilidade se dá justamente porque tal postulado tornaria inconsistente a sua noção de liberdade absoluta.**

CONCLUSÃO

Ao longo do presente trabalho, vimos que a liberdade é o conceito chave da filosofia sartreana. Nela encontramos o núcleo central do seu pensamento. De modo que os conceitos basilares do seu ensaio de ontologia fenomenológica constituem-se como pressupostos fundamentais à concepção da liberdade como uma condição existencial do sujeito. Em outras palavras, ela determina a conduta e as dimensões fundamentais da realidade humana

A liberdade se revela um tema fundamental em Sartre porque ela também simboliza a união dos planos ontológico, fenomenológico e existencial. E por ser existencial, essa categoria também nos leva a pensar a questão dos valores, crenças e atitudes humanas. A partir daí pode-se compreender as relações concretas que o sujeito estabelece com os outros e, finalmente, como a conduta humana está relacionada à questão moral.

Ora, vimos que, em Sartre, o homem é absolutamente livre, ou melhor, está condenado à liberdade. Isto se deve ao fato de que a existência precede a essência, ou seja, o homem, ao surgir no mundo, nada é, por isso ele precisa criar-se, definir o seu lugar no mundo por meio da eleição ou do seu projeto original. Mas, como foi destacado no presente trabalho, a partir do momento em que o homem começa a agir no mundo os limites da sua liberdade começam a aparecer em razão do surgimento do outro. Ademais, como o ser-para-si é finito e contingente, a realização do projeto originário se dará dentro de limites determinados pelas contingências do vivido e também pode também sofrer a interferência dos projetos alheios. Eis por que as relações intersubjetivas são marcadas pelo embate de consciências.

Decerto que, em Sartre, o sujeito tem a possibilidade de escolher os meios para realizar seus fins, mas tal escolha se dá sempre em situação. Porém, cada um deve enfrentar a contingência de estar-lançado-no-mundo e também definir como irá conviver com o outro no âmbito existencial. Todavia, apesar de absolutamente livre, o sujeito não consegue realizar o seu grande projeto existencial: tornar-se um ser completo, acabado. Em face dessa impossibilidade, ele descobre o sem sentido do existência, pois ele será sempre devolvido à incompletude que caracteriza sua condição existencial.

Todavia, o referido filósofo destaca que os limites que se interpõem à nossa liberdade ganham importância pela nossa livre escolha. Nesse sentido, “Sartre admite a existência de

limites (as coisas e os outros), mas não permite que eles sejam obstáculos efetivos à liberdade. É a própria liberdade do para-si que dá a eles esse sentido limitativo através do seu enfrentamento com o mundo e com os outros” (CARVALHO, 2004, p. 240). Portanto, o conjunto de tais limites, a exemplo do nosso lugar, do passado, do próximo e da nossa própria finitude, nos levam a escolher em vez de simplesmente aceitar de forma resignada a nossa facticidade no mundo.

Nesse sentido, somos absolutamente livres apesar da existência de alguns fatores que não dependam de nossas escolhas (tais como o lugar, o corpo, o passado, a posição social e a época histórica em que vivemos). Isso significa que tais elementos não podem ser usados como alegação contra a liberdade do homem, pois podemos decidir o que fazer diante de tal situação. Assim, cabe a cada homem definir o peso e a importância de cada uma destas realidades, já que “o importante, pois, é o que fazemos daquilo que somos feitos, chame-se a isso situação, estrutura, natureza ou outra designação qualquer: o importante é nosso projeto livre de superar a facticidade e o dado pela ação” (PERDIGÃO, 1995, p. 104). A liberdade do homem sartreano é, pois, absoluta e só encontra os limites que ela mesma colocar.

Desse modo, mesmo não oferecendo um plano de ação definido ou um receituário para ser seguido à risca, Sartre destaca que há um leque de possibilidades de ação. Cabe, pois, a cada indivíduo escolher o seu caminho. Apesar de sermos pura indeterminação, cabe-nos eleger o sentido que queremos dar à nossa existência, tendo em vista que somos os únicos responsáveis pelas escolhas que fazemos. Nesse sentido, agir autenticamente e agir moralmente são uma e a mesma coisa. As ações fazem do sujeito a pessoa que ele é e ele tem sempre a prerrogativa de escolhê-las. Porém, não é possível tratar a livre ação do sujeito sem associar essa prerrogativa ou condição à questão dos valores, crenças, juízos e decisões. Em outros termos, não há como falar em liberdade em que tal tema também nos conduza à esfera da moral.

O existencialismo sartreano ocupa-se do tema da moralidade em diversos textos, ensaios, romances, peças teatrais chegando até mesmo, com o auxílio de Simone de Beauvoir, a propor uma moral da ambiguidade. Porém, ele não estipula normas, critérios ou planos de ação, visto que a determinação de valores e leis morais não parece se coadunar com a indeterminação da liberdade existencial. Não há, de fato, como padronizar as ações humanas e isso, para os existencialistas, não parece ser um problema, pois podemos reconhecer aquilo que nos distingue, mas devemos partir daquilo que nos une, que nos torna humanos.

Ao se desgarrar de normas preestabelecidas ou de uma autoridade reguladora, a exemplo de Deus ou das leis da razão, nós afirmamos a nossa liberdade como poder de criação e instrumento de invenção. A partir dessa perspectiva, não haveria mais desculpas ou subterfúgios para o sujeito deixar de agir moralmente, haja vista que ele será sempre responsável por sua conduta e por suas consequências. E se o indivíduo, ao nascer, já se insere em um grupo determinado, cabe-lhe aceitar ou tentar mudar os valores, as crenças ou leis morais do seu grupo.

Portanto, para Sartre, a existência humana é feita de escolhas e de conflitos, de modo que, quando evitamos ambos, estamos também negando a nossa própria humanidade. Todos os seres humanos, de uma forma ou de outra, experimenta alegria, satisfação, dor e sofrimento, e, por isso, não há previamente respostas certas ou erradas, pois o que existem são escolhas por meio das quais os indivíduos enfrentam as suas situações.

Sartre, como vimos, defende a autonomia do ato livre de maneira absoluta e incondicional. Com isso, o ser humano constrói a sua essência, escolhendo-se e criando seus valores. Assim, é o próprio indivíduo que cria sua moral, sendo a liberdade o único fundamento dos valores, sem que nada possa justificá-los. Com isso, em *O ser e o nada* ele deixa clara sua recusa em aceitar qualquer ingerência externa sobre as ações dos indivíduos.

Aqui reside um dos grandes desafios enfrentados por sua filosofia, até porque, como muitos estudiosos de sua obra denunciam, Sartre necessitaria, para legitimidade conceber o problema, fundar uma filosofia da ação baseada em princípios morais que pudessem orientar as disposições e atitudes do sujeito no mundo. Isso ocorre porque, quando afirma que é o próprio sujeito que criar seus valores, Sartre se situa no contexto de uma recusa a toda e qualquer moral estabelecida.

Sendo a liberdade um atributo humano que torna sua ação destituída de limites ela não poderia ser controlada ou tutelada por um princípio extrínseco à condição de abandono do sujeito. Sartre reconhece a amplitude do problema que a afirmação de uma liberdade absoluta traria para o campo da moral. Eis por que ele conclui sua principal obra anunciando que iria posteriormente enfrentar tal desafio teórico. Isso de fato aparece em seus escritos posteriores sob a forma de uma moral da responsabilidade ou

do compromisso, mas ainda assim essa resposta parece insuficiente para solucionar problema que envolve a relação entre liberdade e responsabilidade.

Isso que poderia representar um fracasso, talvez seja a expressão do próprio mérito da filosofia sartreana da liberdade. Em outras palavras, a impossibilidade de uma moral torna sua ontologia mais vigorosa e até mesmo revela que sua noção de liberdade pode ser logicamente defendida. Além disso, não podemos deixar de reconhecer que a filosofia sartreana nos oferece uma das mais completas e profundas análises acerca da condição humana e do modo como a liberdade determina a existência do sujeito no mundo. Sartre fez, por isso, de sua filosofia uma das mais vigorosas defesas da liberdade e do papel que esta assume no plano concreto da nossa existência. Porém, a questão moral em sua filosofia resta sempre em aberto. Ademais, foi dessa lacuna que nos ocupamos em nossa pesquisa.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Fernando José. *Sartre: é proibido proibir*. São Paulo: FDT, 1998.
- AMARAL VIEIRA, R. A. *Sartre e a revolta do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Forense, 1967.
- ASCHER, Carol. *Simone de Beauvoir: uma vida de liberdade*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.
- AUDRY, Colette. *Sartre*. Lisboa: Estúdios Cor, 1972. (Filósofos de todos os tempos).
- AZEVEDO, Adriana Fonseca de. Marxistas e Sartre: convergências e divergências. *Revista do Centro Sócio-Econômico*. Belém :UFPA p. 9-29. v. 6, n. 1/2, (jan./dez. 2002), p. 9-29.
- BACHELARD, Gaston. *A intuição do instante*. Campinas: Verus, 2010.
- BEAUFRET, J. *Introdução às filosofias da existência*. São Paulo: Ed. Duas Cidades, 1976.
- BEAUVOIR, Simone. *A Convidada*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1985.
- _____. Idealismo Moral e Realismo Político. In _____. *O Existencialismo e a sabedoria das nações*. 2ª Ed. Lisboa: Editorial Estampa LTDA, SD.
- _____. Olho por olho. In: *O Existencialismo e a sabedoria das nações*. 2ª Ed. Lisboa: Editorial Estampa, LTDA, SD
- _____. *Por uma Moral da Ambiguidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005b.
- _____. *A cerimonia do adeus, seguido de entrevistas com Jean-Paul Sartre*, agosto-setembro 1974. 5. ed. Rio de Janeiro Nova Fronteira, 1981.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre, metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *O idiota e o espírito objetivo*. Porto Alegre: Globo, 1980.
- BURDZINSKI, Júlio César. *Má-fé e autenticidade*. Ijuí: UNIJUÍ, 1999.
- CABESTAN, P.; TOMES, A. *Sartre*. Paris: Ellipses, 2002.
- CARD, Claudia. Introduction: Beauvoir and the ambiguity of “ambiguity” in ethics. In _____. *The Cambridge Companions to Simone de Beauvoir*. pp. 1-23. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press. 2006. Disponível em: <<http://universitypublishingonline.org/cambridge/companions>>. Acesso em: 06 de abr. 2015.
- CARDIM, Leandro . *A Ambiguidade na Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty*. 2007. 199 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br>>. Acesso em: 15 de março. 2015.

- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Porto Alegre: L&PM Pocket. Col. L&PM Pocket, 2007.
- CONTAT, M. RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre: Chronologie, bibliographie commentée*. Paris: Gallimard, 1970.
- _____. *Sartre: Bibliographie 1980-1992*. Paris: CNRS Éditions, 1993.
- COOREBYTER, V. *Sartre face à la Phénoménologie*. Bruxelles: Ousia, 2000.
- COX, G. *Compreender Sartre*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007
- CRANSTON, Maurice. *Sartre*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966
- _____. Jean Paul Sartre: um homem solitário num universo hostil. In: CRESPIGNY, A. de.; MINOGUE, K. R. *Filosofia Política Contemporânea*. Brasília DF: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- DANTO, A.C. *As idéias de Sartre*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- DANELON, Márcio. O conceito sartreano de liberdade: implicações éticas. Urutáguia. *Revista Acadêmica Multidisciplinar (DCE/UEM)*. Maringá, ISSN 1519.6178, ano I, n. 04 maio de 2002.
- DENIS, Benoît. *Literatura e Engajamento: de Pascal a Sartre*. Florianópolis: EDUSC, 2002.
- DESCARTES. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOULQUIÉ, Paul. *O existencialismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.
- GERASSI, John. *Jean-Paul Sartre: consciência odiada de seu século*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990
- GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*, São Paulo: EPU, 1989.
- GIORDANI, Mário Curtis. *Iniciação ao existencialismo*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GUIGOT, A. *Sartre et l'existentialisme*. Milan: Edicion Milan, 2000.
- GUNELLA, Elis Joyce. *Ontologia e ética n'O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir*. 2014. 92 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-12122014-195339/pt-br.php>> Acesso em: 21 de mar. de 2015.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HUISMAN, Denis. *História do Existencialismo*. Bauru, Edusc, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Uma Introdução à Fenomenologia*, São Paulo: Edipro, 2019.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Editora Editora Ideias & Letras, 2022.

JEANSON, Francis. *Sartre*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.

JOHANSON, I. Moral da ambiguidade, liberdade e libertação. *Ethic@* - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 17, n. 2, p. 239 – 257. Dez. 2018. Disponível em: <<https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:IItQdSY2HcwJ:https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/download/16772954.2018v17n2p239/38233+&cd=6&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>> Acesso em: 23 de maio de 2019

JOLIVET, Régis. *As doutrinas existencialistas: de Kierkegaard a Sartre*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975

KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KATZ, Juliana Albuquerque. Simone de Beauvoir's case for philosophical autonomy and the Possibilities with in the methaphysical novel. *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v.3 - n.6, p.136-147, 2012.

KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológica demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LAING & COOPER. *Razão e violência: uma década da filosofia de Sartre*. Petrópolis: Vozes, 1986.

LANGER, Monika. Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity. In_ *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press 2006. Disponível em: <<http://universitypublishingonline.org/cambridge/companions>>. Acesso em: 06 de abr. 2015.

LAPORTE, Ana M. & VOLPE, Neusa. *Existencialismo: uma reflexão antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre*. Curitiba: Juruá Editora, 2000.

LÉVY, B-H. *Elogio dos intelectuais*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *Le nom de L'homme: Dialogue avec Sartre*. Paris: Verdier, 1994.

_____. *O século de Sartre: Inquérito Filosófico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

LIMA, Walter, M. *Liberdade e dialética em J. P. Sartre*. Maceió: EDUFAL, 1998.

MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: vida e obra*. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor S.A., 1967.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento: precedido de uma filosofia da ambiguidade de Alphonse de Walhens*. São Paulo: Martins Fontes,

2006a.

_____. *Fenomenologia da percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. São Paulo: Ensaio, 1991.

MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Lisboa: Edições 70, 1985.

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

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

_____. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. Brasiliense, 1995.

MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos*. São Paulo: Livraria duas cidades, 1963

NOVAES, Adauto. *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

OLSON, Robert G. *Introdução ao existencialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1970.

PAIVA, M. W. (org). *Pensamento de Sartre*. São Paulo: Martin Claret Editores, 1990.

PENHA, João da. *O que é existencialismo*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

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

PETIT, P. *La cause de Sartre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

PLATÃO. *Fédon*. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

PRADO JUNIOR, Bento. Sartre e o destino histórico do ensaio (prefácio) in SARTRE, J-P. Situações I: críticas literárias. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. O circuito da ipseidade e seu lugar em *O Ser e o nada*. In: Dois Pontos: Sartre. Curitiba, PR: UFPR, Vol. 3, nº 2, 2006.

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

REIMÃO, C. *Consciência, Dialética e Ética em Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005

RENAUT, A. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: Éditions Grasset Fasquelle, 1993.

REYNOLDS, Jack. *Existencialismo*. Tradução: Cesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2013.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção *Os Pensadores*)

SALZMANN, Y. *Sartre et l'authenticité: Vers une éthique de la bienveillance réciproque*. Genève: Labor et Fides, 2000.

SANTOS, Magda Guadalupe. Alteridade, Facticidade e igualdade: leituras de Sartre, Beauvoir e Lévinas no processo de radicalização da Metafísica no século XX. In: OLIVEIRA,

Ibraim Vitor de; SANTOS, Magda Guadalupe dos (Org). *Tempos da Metafísica*. Belo Horizonte: Tessitura, 2011, p. 53-93.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. 18ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. O existencialismo é um humanismo. In: _____. *O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método*. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

_____. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005

_____. *O imaginário : psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *O muro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974. 201p.

_____. *Reflexões sobre o racismo*. 4. ed. São Paulo: DIFEL, 1965. 129p.

_____. *Marxismo e existencialismo: controvérsia sobre a dialética*. 2 Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *Cahier pour une morale*, Paris: Gallimard, 1986.

_____. *Diário de uma guerra estranha*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *O diabo e o bom Deus : três atos e onze quadros*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.

_____. *O fantasma de Stálin*. Rio de Janeiro Paz e Terra, 1967.

_____. *Os caminhos da liberdade..* São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.

_____. *Os tempos modernos – Apresentação*. In: BASTOS, E; RÊGO, W. (Org.). *Intelectuais e política: a moralidade do compromisso*. São Paulo: Olho d'água, 1999.

_____. *Situações I: Crítica Literária*. São Paulo: COSAC NAIFY, 2005.

_____. *Crítica da razão dialética*; precedido por Questões de método. Rio de Janeiro: DPA, 2002.

_____. *Sartre no Brasil: A conferência de Araraquara*. São Paulo, Unesp, 2005.

_____. *As mãos sujas*. Rio de Janeiro: Publicações Europa, 1965.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions* Paris: Hermann, 2010.

_____. *A transcendência do ego*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *As palavras*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *Consciência de si e conhecimento de si. Phainomenon*, In: Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia. [S.l.], n. 20-21, p. 295-333, oct. 2010.

_____. *Morale et Histoire. Les Temps Modernes*. Paris: Gallimard, 2006.

_____. *Determinação e Liberdade*. In: *Moral e Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969

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

SICARD, M. *Essais sur Sartre*. Paris: Galilée, 1989.

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

SILVA, Maria de Fátima. Pirro e Cíneas: o para quê da ação humana. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 298-309, jan. 2013. ISSN 2177-6342. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/4719/4997>>. Acesso em: 20 out. 2022.

SIMONS, Margareth. Beauvoir e Sartre: A questão da Influência. *Sapere Aude*. Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 340-356, jul/dez. 2012. Disponível em: <<http://www.periodicos.pucminas.br/index.php/sapereaude>>. Acesso em: 9 de abr. 2023.

SIMONT, Juliette. Jean-Paul Sartre: un demi-siècle de liberté. Paris, Bruxelles : De Boeck & Larcier S.A., 1998.

SOUZA, Thana M. *Tensão e Ambiguidade na Filosofia de Jean-Paul Sartre*. Trans/form/ação. Marília, v. 5, n. 1, p. 147-166, jan. /abr. 2012. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao>>. Acesso em: 8 de abr. de 2023.

_____. *Sartre e a Literatura Engajada: Espelho Crítico e Consciência infeliz*. São Paulo: Edusp, 2008

TEIXEIRA, Pedro Rhavel. Literatura e metafísica na filosofia de Simone de Beauvoir *Sapere aude* – Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p. 508-521, ago./dez. 2017 – ISSN: 2177-6342

VIANA, Márcia Regina. Liberdade e existência: os movimentos do existir em Simone de Beauvoir. *Revista estudos Filosóficos*. São João Del Rei, v. 5, p.118-129, 2010. Disponível em:<<https://www.ufsj.edu.br/portal2repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art9-rev5.pdf>> Acesso em:22 de nov. 2018.

VIEIRA, R. A. Amaral. *Sartre e a revolta do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1967

WAHL, Jean. *As filosofias da existência*. Lisboa: Europa-América, 1962.

WORMSER, Gérard. L'êtr e le néant et la phénoménologie des valeurs. In: MOULLIE, J-M, *Sartre et la phénoménologie*. France: ENS Editions, 2001.

