

# DESCOBRINDO O PROJETO ORIGINÁRIO

## EXISTÊNCIA E LIBERDADE NO PENSAMENTO

### DE J.-P. SARTRE

Nelio Vieira de Melo

**SÍNTESE** – O artigo procura investigar as correlações entre os temas da liberdade e da alteridade no conjunto do pensamento de Jean-Paul Sartre.

**PALAVRAS-CHAVE** – Existência. Alteridade. Liberdade. Sujeito. Responsabilidade. Intencionalidade.

**ABSTRACT** – The article seeks to investigate the correlations between the themes of freedom and alterity within the whole of Jean-Paul Sartre's thought.

**KEY WORDS** – Existence. Alterity. Freedom. Subject. Responsibility. Intentionality.

## 1 Existência e consciência de si

“[...] toda existência consciente existe como consciência de existir; [...] a consciência é uma plenitude de existência, e esta determinação de si por si é uma característica essencial. [...] Não poderia haver ‘nada de consciência’ antes da consciência.”<sup>1</sup>

O primeiro princípio do existencialismo sartriano é traçado a partir da precedência da existência sobre a essência. Tal princípio é a base estrutural das objeções e respostas de Sartre às críticas recebidas de diversos pensadores contemporâneos seus.

“Que significará aqui dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o *homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo*; e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. *Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer*. [...] o homem não é mais que o que ele faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo.”<sup>2</sup>

Esse princípio-diretor é, acima de tudo, a afirmação de uma concepção antropológica na qual o homem, sem ter nenhuma natureza pré-dada, jogado e abandonado no mundo, é o responsável absoluto por seu “fazer-se”. Não há uma natureza humana ou uma essência universal, nem mesmo uma natureza divina que seja responsável pela existência. Não existe uma concepção universal que não passe antes pela

<sup>1</sup> EN, p. 20.

<sup>2</sup> EH, p. 242-243.

contingência da condição humana; leis, valores, nada que determine o ser humano. Não existe nenhum dado anterior à experiência da descoberta que o homem faz de si e daquilo que existe a sua volta.<sup>3</sup> Dessa aporia surge outra: o conhecimento humano não é determinado por nenhum conceito preestabelecido. A consciência reflexiva não é a responsável imediata por todo conhecimento, ela carece das coisas para vir à luz, como conhecimento. A base estrutural da ordem conceitual da ontologia sartriana é feita, portanto, da inversão desses velhos e discutidos problemas ontológicos: existência e essência.

Entende-se aqui que, para o homem compreender-se como homem, é preciso que ele sofra uma experiência fundacional, através da qual ele se conceba como realmente é: pura existência no mundo, completamente livre para escolher e dar sentido a todas as coisas.

Essa primazia da existência é fundada no eixo do subjetivismo moderno, inaugurado por Descartes, no qual a autonomia da razão humana é muito valorizada, porém, termina gerando uma teia, um verdadeiro emaranhado de conceitos cujo centro é o “eu”, um eu-substância. O *cogito* cartesiano nada mais é do que a *res cogitans*. Priorizar a subjetividade, para o existencialismo, significa partir do indivíduo como tal, mas sem considerá-lo dividido em si mesmo e dominado por uma instituição da razão.

“Uns e outros censuram-nos por não termos atendido à solidariedade humana, por admitirmos que o homem viva isolado, em grande parte porque partimos, dizem os comunistas, da subjetividade pura, quer dizer do ‘eu penso’ cartesiano, quer dizer ainda do momento em que o homem se atinge na sua solidão, o que nos tornaria incapazes por consequência de regressar à solidariedade para com os homens que existem fora de mim e que não posso atingir no ‘cogito’.”<sup>4</sup>

A *res cogitans* cartesiana, de acordo com a analítica existencialista, não passa da consciência irreflexiva,<sup>5</sup> que já é consciência (de) si e consciência de algo. Outro fundamento da concepção da anterioridade da existência é o da “intencionalidade” da consciência, de Husserl. Para este, o homem é doador de sentido ao mundo que o rodeia porque é capaz de intuir intencionalmente, inventando um estatuto de ordenação das coisas.<sup>6</sup> Husserl pretendia fugir do solipsismo racionalista

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>5</sup> Quando Sartre analisa a maneira da captação da faticidade do para-si ele afirma: “Esta captação do ser si mesmo como não sendo seu próprio fundamento está no fundo de todo cogito. É notável, a este respeito, que ela se descubra imediatamente no cogito reflexivo de Descartes. Com efeito: quando Descartes quer tirar proveito de seu descobrimento, se capta a si mesmo como um ser imperfeito, ‘já que duvida’. [...] Em outros termos: um ser que fora seu próprio fundamento, não poderia consentir o menor desnível entre o que é e o que concebe, pois se produziria a si mesmo conforme a sua compreensão do ser e não poderia conceber senão o que é. Porém, esta apreensão do ser como carência de ser frente ao ser é, antes de tudo, uma captação do cogito de sua própria contingência” (EN, p. 115-116).

<sup>6</sup> FERREIRA, Vergílio. Da Fenomenologia a Sartre. In *Jean-Paul Sartre: o Existencialismo é um humanismo*, p. 26-27: “O homem é, de facto, o doador de sentido ao mundo que o rodeia; mas tal doação não pode efectuar-se arbitrariamente e sim em função das possibilidades concretas, dos limites reais do objeto, das interdependências mútuas das coisas.”

moderno e desejava fundar a fenomenologia, mas acabou construindo um “fenomenismo”. Heidegger, de quem Sartre reclama influência, teria seu pensamento baseado ligeiramente em Husserl. Também ele não escapou do racionalismo metafísico - embora anunciasse o fim da metafísica escolástica e moderna - o *Dasein* é abandonado numa espécie de zona neutra como o “ser do longínquo”, como o “ser da compreensão”, perdido no “diverso” -; a preocupação central de *Ser e tempo* não é senão o *Dasein*, e não o ser. Talvez seja pelo motivo de Heidegger ter falhado, principalmente quanto à fundamentação de uma ontologia pelo prévio condicionamento do *Dasein*,<sup>7</sup> que Sartre tenha tomado outro caminho, fugindo da possibilidade de encerrar o homem na ipseidade.<sup>8</sup>

Assim, o princípio-diretor do existencialismo fundado por Sartre tende a situar-se num “entre águas” onde se percebe o medo do substancialismo cartesiano e kantiano, da reflexão husserliana da “suspensão do eu” e do mistério do Ser heideggeriano.<sup>9</sup> Seu ponto de partida é, num sentido estrito, o mesmo: a experiência subjetiva do indivíduo que se capta a si mesmo, a sua singularidade sem determinações, e que se capta como única determinação, em relação a si e ao mundo. A existência é a verdade na qual se funda a sua consciência. Por isso, conceber-se como homem é ser consciência desveladora da experiência existencial.<sup>10</sup>

Num sentido geral, esse captar-se a si mesmo como experiência fundacional da consciência de si é a primeira descoberta de ser homem no mundo. É o primeiro impulso, a primeira experiência humana. Nela o indivíduo se descobre só, abandonado, jogado no mundo, entregue ao seu próprio fazer-se. Ninguém é por ele, nem Deus. Todo homem está destinado a inventar-se, a criar-se a si mesmo.<sup>11</sup> Essa experiência pode ser identificada como um “choque com a vida”, como a intuição de si mesmo, como existência indeterminada. Jamais o homem poderá entender-se como um ser encerrado numa definição, num juízo, nem poderá obje-

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, p. 30.

<sup>8</sup> Cf. EN, p. 121; TROGO, Sebastião. *A construção da consciência em Jean Paul Sartre*, p. 2; FERREIRA, Vergílio, op. cit., p. 32-35.

<sup>9</sup> FERREIRA, Vergílio. op. cit., p. 33: “Mas se Ser não é apenas a realidade da existência do que existe, se o Ser se hipostasia como algo que supera a totalidade do real - e é nítida esta flutuação de sentido em Heidegger, como o é entre o ‘ser’ do ‘ente’ e o ‘Ser’ em geral - é compreensível que a Sartre tal Ser ‘cheire’ a ‘alienação’. [...] Assim o Ser e a sua dimensão sagradanão podem reabsorver-se na estrita dimensão do homem e do pelo que sempre vai além dele.”

<sup>10</sup> BORNHEIM, Gerd A. *Sartre*, p. 14-15: “E esta verdade, a única absoluta, só pode residir na subjetividade que se apreende intuitivamente, sem intermediários. A necessidade de afirmar a consciência como primeiro princípio impõe-se a Sartre com a força da evidência, e não existe em sua obra a tentativa de problematizar essa exigência que surgiu, como notório, com a Metafísica moderna: - a idéia de que o pensamento filosófico deva proceder de um princípio metafísico, subjetivamente determinado, é aceita como uma evidência inelutável. [...] Impõe-se aqui um breve paralelo com Descartes. O postulado da necessidade de um primeiro princípio metafísico estabelece, em ambos os filósofos, o reconhecimento de que também o método deve ser metafisicamente determinado pela subjetividade. Tanto em Descartes como em Sartre, o cogito, enquanto fundamento, é alcançado através de duas etapas essenciais. Num primeiro momento, o filósofo busca atingir a afirmação do cogito, mas de tal maneira que sua existência deva ser aceita como certeza absoluta; num segundo momento, pergunta-se o que é o cogito, qual a sua natureza.”

<sup>11</sup> EH, p. 255-256.

tivar-se num ato de autoconhecimento reflexivo. Primeiro ele experimenta ser objetivado como existente, existindo-sendo. Tal experiência é identificada, por Sartre, como consciência de percebente-existente, consciência pura, consciência pré-reflexiva. Nela, o homem é consciência de si, consciência de existir no mundo. O homem é consciência do mundo, isto é, consciência de ser consciência dirigida ao mundo:

### *Descobrimo-se a si mesmo como um existente*

Na origem da ontologia sartriana, o homem é um ser que só se compreende a partir da sua própria ação: o homem é e só se concebe existindo-agindo no mundo. O homem é o seu próprio fazer-se. É daí que vem a idéia do homem-projeto que se desvela a si e às coisas. Em torno dessa concepção, várias concepções foram desenvolvidas em *O existencialismo é um humanismo*, que serão elencadas abaixo, dentro da seqüência disposta ao longo da obra:

- O homem é responsável por aquilo que é e por todos os homens (p. 244);
- é a escolha de si e de todos os homens (p. 245);
- é angústia (p. 247);
- é um ser abandonado, sem desculpas, indeterminado... (p. 253, 255);
- é liberdade, condenado à liberdade e a inventar a si mesmo (p. 255, 261, 286);
- é aquele que dá sentido aos sentimentos e às escolhas, que determina as possibilidades (p. 260, 262-265);
- é nada (p. 268-269, 275);
- é subjetividade que se conhece através do outro, é relação intersubjetiva (p. 274-275, 278, 285, 287);
- é projeto individual/universal (p. 277, 279);
- é projeto situado (p. 280-281, 284);
- é criador da sua própria moral (p. 284, 286, 289-293).

Sartre insiste muito em conceber o homem como um projeto que se autodefine, inserido no mundo, em relação à realidade e em relação ao outro. E isso acontece subjetivamente; o homem é o projeto que se entende subjetivamente. Essa tese é também derivada do princípio-diretor do existencialismo sartriano que teria sua raiz no conceito de homem que é um ser-no-mundo. Na origem da ontologia sartriana, o homem é definido como um ser que é total consciência de si e consciência das coisas. A condição humana, inserida na realidade das coisas, projeta-se como consciência que é consciência de algo.<sup>12</sup> Haveria alguma contradição entre estas duas concepções?

Numa análise comparativa imediata, o questionamento poderá ser respondido a partir do pressuposto de que a ontologia sartriana contém, sobre os primeiros elementos da explicitação da condição humana, uma perspectiva da consciência

---

<sup>12</sup> Cf. *Ibd.*, p. 20-23.

do sujeito que se conhece e que conhece o mundo ao seu redor. O desfecho dessa questão exige um pequeno retorno aos conceitos desenvolvidos na introdução de *O ser e o nada*.

A via fenomenológica escolhida por Sartre faz da descoberta do homem, como existente no mundo, uma realidade de relações entre o mundo das coisas que aparecem – o em-si –, e o sujeito que capta a aparição – o para-si. Desse modo, não se entende a aparição sem o percebente. A relação entre os dois é chamada por Sartre de ser da aparição: o fenômeno do que se manifesta, que se pode falar dele e se ter certa compreensão do mesmo. O Ser é o fenômeno que aparece e é percebido. É o fenômeno de ser e o ser do fenômeno. O fenômeno é condição de todo desvelamento: é ser para desvelar e não para ser desvelado.<sup>13</sup>

“Se o ser do fenômeno não se resolve num fenômeno de ser, e se contudo, não podemos dizer nada sobre o ser senão consultando a esse fenômeno de ser, deve estabelecer-se sobretudo a relação exata que une o fenômeno de ser com o ser do fenômeno.”<sup>14</sup>

Não há, segundo este ponto de vista, nenhuma possibilidade de desvelamento do ser das coisas e do ser humano fora da condição fenomênica. Não seria possível, também, a fundamentação de uma ontognosiologia que sustentasse a distinção entre o ser percebido e o ser que percebe. O realismo sartriano, mesmo criando uma cisão necessária entre o em-si e o para-si propõe uma unidade totalizadora entre ambos. Essa unidade se daria pelo fato de a consciência ser consciência posicional do mundo e consciência posicional de si mesma<sup>15</sup>.

A experiência do homem como ser no mundo passa, em primeiro lugar, pela descoberta da consciência de existir no mundo: “[...] na realidade existir e ter consciência de existir são uma única coisa. [...] a única maneira de existir é ter consciência de existir”.<sup>16</sup> Essa idéia é proveniente, também, do princípio-diretor, acima explicitado. Nas *Provas ontológicas*<sup>17</sup> a relação entre existência e consciência se torna um dos trunfos do radicalismo de Sartre para desmascarar as tendências que concebem o homem como um ser absoluto (essência) dando primazia ao conhecimento.

Como explicar, então, essa experiência original do homem em descobrir-se como ser-no-mundo? Em primeiro lugar, é necessário abandonar a primazia do conhecimento que põe essa experiência no nível do *cogito reflexivo*, que já é um ato a *posteriori*. No sujeito que se experimenta como homem entre as coisas, não existe separação entre conhecer-se e conhecer o mundo. Conhecer-se no mundo e conhecer é o mesmo que conhecer o mundo. O homem torna-se consciência de existir numa relação imediata com as coisas.<sup>18</sup> Em segundo lugar, é preciso en-

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p. 15.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 16-21.

<sup>16</sup> Sartre, *A imaginação*, p. 94.

<sup>17</sup> Cf. EN, p. 26-29.

<sup>18</sup> Cf. EN, p. 20.

tender que a consciência de existir é não-posicional, pré-reflexiva. Ela existe como um modo de ser do ser-para-si: “uma dimensão transfenomênica do sujeito. Originalmente, a consciência é o que distingue o para-si e o eleva à categoria de sujeito”.<sup>19</sup>

Em si mesma, a consciência não é nada, não tem conteúdo nenhum. É vazia. É não-posicional. Ela não permite julgar. É pura consciência não-sintética. Ela é o único modo possível para uma experiência existencial originária; sua qualidade é de ser anterior a qualquer dado, juízo ou valor. Ela é a plenitude da existência e existe por si mesma.<sup>20</sup>

A síntese dessa questão estaria na afirmação: *toda consciência é consciência de algo*. Tal afirmação confere à consciência apenas uma qualidade de ser o que ela não é:

[...] a consciência nasce trazida por um ser que não está nela. Ela existe apenas na medida em que se liga a objetos exteriores, tendo necessidade deles para existir.<sup>21</sup> A consciência é consciência de algo: isto significa dizer que a *transcendência* é estrutura constitutiva da consciência, isto é, que a consciência nasce apontando para um ser que não é ela mesma.[...] Dizer que a consciência é consciência de algo significa que para a consciência não há ser, fora dessa obrigação precisa ser intuição de algo; isto é de um ser transcendente.”<sup>22</sup>

Para ser subjetividade pura ou consciência (de) consciência, implica que ela seja, então, *intuição revelante* que não pode constituir-se senão frente ao revelado.<sup>23</sup>

Por fim, é a consciência que estabelece a essência de um ser que implica a existência. Assim, partindo da aparência pura é que se chega à plenitude do ser:

“Tudo é em acto e o ser está em toda parte. O grande problema que a consciência suscita e que ela se formula a si mesma é o problema do ser que ela é, visto que esse ser implica um ser diferente dela e que é propriamente o ser em-si ou o ser-no-mundo [...], mas sim ao ser daquilo que aparece ao mesmo tempo que é.”<sup>24</sup>

Vista essa caracterização da descoberta de si, como uma realidade da subjetividade que se conhece como consciência de algo, faz-se necessário retomar a questão da cisão necessária que Sartre faz das duas regiões do ser, mencionadas implicitamente na descrição da consciência de si.

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 17.

<sup>20</sup> Cf. Ibid., p. 22.

<sup>21</sup> ALBÈRES, R. M. *Jean-Paul Sartre*, p. 51.

<sup>22</sup> Ibid., p. 28. “O *transcendente*, para Sartre, significa o *objeto* ou a *coisa* enquanto *outro*”. (o grifo é nosso)

<sup>23</sup> Cf. Ibid.; Sobre isso, Sartre afirma, numa nota de EN, p. 22, que a consciência não é fundamento de seu ser, mas, que nada é causa da consciência, e que ela mesma é causa de sua maneira de ser. Em Jolivet (*As doutrinas existencialistas*, p. 181), encontra-se uma explicação sobre o ‘de’ que Sartre destaca na afirmação: toda consciência é consciência (de) algo: “O ‘de’ entre parêntesis quer dizer que a consciência se identifica com o objeto de que ela é consciência, sem que ela mesma se tome como objeto.”

<sup>24</sup> JOLIVET, Regis. *Doutrinas existencialistas*, p. 182; Cf. EN, p. 29.

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

Embora não seja o desejo de Sartre, essa cisão, que ele reconhece como necessária, é tida como presença do dualismo racionalista.<sup>25</sup>

O em-si é incriado. Qualquer possibilidade de criação *ex-nihilo* é descartada por Sartre. Ele vem do nada, de parte alguma. Porém, sendo incriado, não é causa de si mesmo – causa sui. *Ele é si*, simplesmente é: *o ser que é o que é: opaco a si, empastado de si, pleno de si mesmo.*<sup>26</sup>

“É indefinidamente ele mesmo e se esgota sendo. [...] não pode nem ser derivado do possível, nem reduzido ao necessário; [...] é um existente fenomênico, enquanto existente, não pode jamais ser derivado de outro existente fenomênico. [...] O ser-em-si não é jamais nem possível nem impossível: simplesmente é. Isso é o que – em termos antropomórficos – expressará a consciência ao dizer que o ser-em-si é demais; ou seja, que ela não pode absolutamente derivá-lo de nada; nem de outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária. Incriado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-em-si é demais para a eternidade.”<sup>27</sup>

Como outra região do ser, o para-si é um ser que não coincide consigo mesmo e está para alcançar sua plenitude de ser: a consciência de si mesmo. Mas, enquanto existe, existe em dualidade: é um ser cindido, que constantemente está em suspenso. O seu ser é contínua trégua. Com uma clara tendência a deslizar para o objeto conhecido, não existe senão por seu intermédio e tende a constituir-se como objeto. Por outro lado, busca constantemente rejeitar esse objetivo ao qual aspira.

<sup>25</sup> Cf. EN, p. 30. Jolivet, fazendo uma análise crítica sobre essa descrição do ser do fenômeno e do conhecimento do em-si (em Sartre o ser do fenômeno excede o conhecimento que se tem dele e funda-o, também), afirma que seria absurdo admitir o dualismo fenomenista kantiano. “O fenômeno é o próprio ser enquanto se manifesta [...]. Mas não se segue daqui que aquilo se manifesta seja todo ser: na unidade concreta do ser, há a dualidade de manifestado e manifestante, isto é, o fenômeno, que é verdadeiramente aspecto de ser, não é por um lado, senão um aspecto do ser - e, por outro lado, leva simultaneamente ao conhecimento e ao ser, através de uma dupla relatividade, que poderia servir para defini-lo, a saber, enquanto determina o conhecedor, como tal, especificando o seu acto de conhecer, e enquanto constitui uma determinação do ser pela qual este se anuncia ao conhecedor. Ora, nada disto conta para Sartre” (Jolivet, op. cit., nota 20, p. 178). De fato, não seria possível para Sartre assumir essa visão, pois a fenomenologia desenvolvida por ele só admite o conhecimento como algo que acontece simultaneamente, entre o ser fenômeno e o fenômeno do ser. Contudo não existem muitas saídas para essa questão. Jolivet, como mestre da metafísica neotomista, não consegue fugir do dualismo, com um discurso unitarista. Sartre, por sua vez, não pode evitar o dualismo fenomenológico, já presente no mestre Husserl.

<sup>26</sup> Cf. JOLIVET, Op. Cit. pp. 183-185; Sartre *ou a Teologia do Absurdo*, p. 28: “O em-si, revelação específica da náusea, é o próprio ser, maciço, opaco e empastado de si mesmo. Dele nada mais se pode dizer senão que é, porque não comporta absolutamente nenhuma relação, nem interna nem externa. É tão fraco que não pode impedir-se de ser. Mas donde vem o em-si ou ser? Vem de nada, de parte alguma. [...] É e prolifera horrivelmente, ‘obscenamente’. Qualquer tentativa de explicá-lo será vã. Impossível justificá-lo a partir de Deus, porque, em primeiro lugar, Deus não existe, sendo contraditório em si, e, além disso, a idéia de criação carece de sentido.”

<sup>27</sup> EN, p. 33.

O para-si é a consciência humana, a única capaz de realizar o desvelamento do ser-em-si. Ela desmente-se constantemente pelo fato de tender decair para o em-si. Ela desliza entre os dedos; escapa-se como fluido. A sua realidade é puramente ek-stática, saída de si. Um estado atual é sempre ultrapassado: para frente, para trás de si. Nunca é si mesmo: o para-si é o que não é e não é o que é.<sup>28</sup>

### ***A nadificação e o nada***

Apresentada a questão da relação originária entre o homem e o mundo, Sartre insere, no seio desta, um problema novo: entre o homem e o mundo surge a conduta da nadificação.

A análise do que conduz a essa conduta tem como ponto de partida a interrogação: o homem se interroga a si, se ele se apreende tal como é, naquele momento, no mundo. Existe uma conduta capaz de revelar-me a relação do homem com o mundo? Essa pergunta pressupõe que alguém interroga e outro é interrogado. É essa a relação primitiva do ser em-si, mas pressupõe essa relação.

A pergunta é variante da espera: espera-se uma resposta do ser interrogado e isso pressupõe uma familiaridade pré-interrogativa com o ser. Daí, admite-se, por princípio, que a resposta, possivelmente, seja sim ou não. A existência dessas duas possibilidades, igualmente objetivas e contraditórias, distingue por princípio a interrogação da afirmação ou da negação.<sup>29</sup> A pergunta é, assim, uma ponte projetada entre dois não ser: não-ser do saber do homem, possibilidade de não-ser transcendente. Por outro lado, a pergunta implica a existência da verdade e esta introduz um terceiro não-ser: o não-ser da limitação. Esse tríplice não-ser condiciona toda interrogação e, em particular, a interrogação metafísica. É por aí que se chega a admitir que o não-ser ronda a realidade humana, nela e fora dela, como uma permanente possibilidade, como um meio ontológico.<sup>30</sup>

Sartre valoriza a interrogação, porque ela nos remete, necessariamente, à negação. Isso pressupõe que o ser tenha uma estrutura transfenomenal. A negação não tem uma qualidade de juízo, ela é uma conduta pré-judicativa, isto é, ela põe o ser apenas no nível ontológico; ela não está circunscrita no nível lógico, apenas. A Negação qualifica o juízo e lhe confere uma estrutura própria. Nesse sentido, a elaboração de uma proposição negativa não seria, senão, um tipo de relação do sujeito como ser transcendente sobre o fundo de não ser.

A realidade do mundo revela ao homem não-seres, ele os assume como os seus possíveis. Ele se relaciona com esses não-seres dando-lhes sentido e valor. Uma analogia usada para clarear essa questão seria a da “destruição”: os cataclismos, os furacões, inundações, etc., só recebem esses nomes porque estão no horizonte humano, porque a existência destes está ligada objetivamente ao homem. Fora do homem, a natureza, os objetos, o em-si, têm sua vida própria. Não conhecem o que se chama “destruição”. No mundo dos objetos qualquer transformação só existe para o homem.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, p. 188; ETCHEVERRY, A. *O conflito actual dos humanismos*, p. 71-72.

<sup>29</sup> Cf. EN, p. 38.

<sup>30</sup> Cf. EN, p. 37-40; BAUSOLA, Adriano. *Libertà e relazioni interpersonali*, p. 20-21.



O fenômeno da nadificação é, portanto, uma apreensão da consciência da transfenomenalidade do não-ser. Nenhum ser-em-si existe e não existe ao mesmo tempo. A consciência, também, não é determinada por nenhum fundo negativo para afirmar o não-ser do em-si. O não ser, para Sartre, é uma apreensão, um ato realizado na relação do para-si com o em-si. Isso não seria abstrato pelo fato de ser dado pelo fenômeno, contaminando, assim, tanto o para-si, como o em-si. Deste modo, não seria no juízo que o não-ser teria sua base; pelo contrário, o juízo de negação seria condicionado pelo não-ser.<sup>31</sup>

Como o nada é concebido, então, se ele não provém da simples negação, nem da positividade do em-si? Aqui a questão se complica, e Sartre se distancia dos seus reclamados mestres: o nada não pode aniquilar-se; somente o ser pode aniquilar-se: o nada é aniquilado e é pelo homem que o nada entra nas coisas.

Hegel concebe o ser e o não-ser como momentos abstratos e dialeticamente opostos, que se superam na composição do real. Sartre, contrariamente, só admite que o não-ser não seja o contrário do ser, mas o seu contraditório. Isso implica que o ser é posto e logo negado.

Diferentemente de Heidegger, para quem o ser surge tendo “como um fundo o nada”; o nada só pode surgir, para Sartre, tendo “como fundo o ser”. Sartre propõe uma concepção fenomenológica do nada<sup>32</sup> que se resume nas seguintes afirmações:

“[...] Heidegger, ainda estabelecendo as possibilidades de uma captação concreta do Nada, não cai no erro de Hegel e não conserva ao não-ser um ser, assim fora, abstrato: o nada não é, nihiliza-se. É sustentado e condicionado pela transcendência. Sabe-se que, para Heidegger, o ser da realidade humana se define como ‘ser-no-mundo’. E o mundo é o complexo sintético das realidades manuais enquanto são mutuamente indicativas segundo círculos cada vez mais amplos, enquanto que o homem, a partir deste complexo, se anuncia como ele mesmo é. Isto significa, por sua vez, que a ‘realidade humana’ surge como que ‘investida’ pelo ser, como ‘se encontra’ (*sich befinden*) no ser; por sua vez ela põe ordem em sua volta, em forma de mundo, esse ser que lhe acedia.”<sup>33</sup>

Dessa forma, a realidade humana, para Sartre, só pode parecer uma totalidade organizada, como mundo, transcendendo-o. Essa transcendência é condição do surgimento do mundo, que é operação do *Dasein*. Nesse ato, o homem apreende-

<sup>31</sup> Cf. EN, p. 4.

<sup>32</sup> Cf. LUIJPEN. W. *Introdução à fenomenologia existencial*, p. 73: “A doutrina de Sartre sobre o *nada* representa um retrocesso em relação à teoria de Heidegger sobre o mesmo assunto. Ambos, Heidegger e Sartre, mostraram o modo de ser próprio da subjetividade humana. Ambos superaram a tendência ao ‘coisismo’, fixando essa vitória terminologicamente com a recusa de exprimir em termos de ‘ser’ o que há de próprio na subjetividade. Desde que o termo ‘ser’ está reservado para o ser de uma coisa, não se pode mais dizer da subjetividade que ela é. Para expressar que a subjetividade não é uma coisa, mas, apesar disso, não é ‘coisa alguma’, recorreu-se à palavra *nada* (*Nicht* em alemão e *Néant* em francês). Heidegger acrescenta que o *nada* é uma coisa bem positiva; não é *nada* no sentido comum do termo. Com isso, ao mesmo tempo, se abre a possibilidade de usar a palavra ‘ser’ num sentido purificado de todo ‘coisismo’ e materialismo. Sartre, por seu lado, exprime tudo o que é especificamente humano em termos de ‘não-ser’.”

<sup>33</sup> EN, p. 52.

se, e transcende a si mesmo, e realiza o seu ser numa permanente ultrapassagem do movimento sobre o mundo e do mundo sobre o movimento. Aqui se daria o processo no qual o homem vive permanentemente: por um lado, é a emergência do mundo, por outro, encontra-se 'suspensão' no nada. Nessa separação reside a perpétua nadição.<sup>34</sup> "O mundo está 'suspensão por nada'. [...] A contingência do mundo aparece, pois, à realidade humana enquanto esta se instalou no nada para captá-la."<sup>35</sup>

Concebendo assim o nada que emerge no coração do homem, Sartre funda a negação como um ato, porque ela é a negação como ser. E o nada não pode nadição-se senão sobre parte do ser; o nada não é nem antes nem depois do homem, tampouco fora dele, mas no seio dele, em meio as suas entranhas, como um verme!<sup>36</sup>

### *A responsabilidade e a angústia*

A escolha de si, ou seja, a descoberta do homem como ser no mundo, que é o mesmo que ter consciência de existir, desemboca necessariamente na responsabilidade pelo ato da escolha do projeto originário. Não é possível fugir disso: ou o homem assume-se como homem e se responsabiliza por isso, mesmo que carregue esse sentimento que lhe corrói como um verme, ou esconde-se nos limites da mentira e da incoerência (Má fé). Assim afirma Sartre:

"Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência. E quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável pela sua estrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens. [...] o homem é angústia. Significa isso: o homem é ligado por um compromisso e que se dá conta de que não é apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também um legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade."<sup>37</sup>

O Exemplo ilustrativo dessa conduta é o da angústia que Kierkegaard chama a angústia de Abraão.<sup>38</sup> O que pode assegurar, verazmente, que tenha sido uma manifestação divina ou diabólica, de uma neurose ou de um estado patológico qualquer? O que provaria que o sujeito seria indicado para impor a sua concepção de homem e a sua escolha à humanidade? Nada. Nada é apontado para que o homem seja como Abraão. Tudo acontece como se a humanidade mirasse em cada homem, o que ele faz e se orientasse por sua ação. Se o homem nega sentir isso é porque ele disfarça a angústia.

---

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, p. 56.

<sup>37</sup> *EH*, p. 244; 247.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 248.

Essa conduta, da responsabilidade/angústia, Sartre a coloca no eixo da escolha do projeto existencial. Ela é mais do que um simples sentimento, é uma condição da ação que impulsiona o homem, dentro de uma pluralidade de possibilidades, a agir com responsabilidade, em relação a si mesmo e aos outros.<sup>39</sup> A angústia não separa o homem da ação gerando acomodação, mas é inerente à própria ação.

A responsabilidade da escolha de si, como projeto absurdamente autônomo, realizado pelo homem, assume dois aspectos relevantes no pensamento de Sartre:

Náusea e Angústia são, na estrutura do existencialismo sartriano, uma mesma coisa: é a angústia fundamental, a angústia de existir, que se manifesta na realidade vivida pelo homem. Como o Nada, a angústia está no coração do homem.

Na primeira obra romanesca, *A náusea*, a angústia é traduzida como uma experiência existencial que afronta a solidão e a ociosidade de Roquentin, um dos típicos personagens sartrianos: nele a angústia de existir, em lugar de se manifestar por clarões abafados, torna-se uma realidade viva. Sartre vê nessa angústia fundamental a própria realidade humana, que a filosofia tem por fim explicitar e estudar. Roquentin é um *elemento de experiência*, e vive e narra esse sentimento como se quisesse que algum médico analisasse os fatos e pudesse dar um diagnóstico.<sup>40</sup>

*A náusea* é escrita como uma novela narrada na forma de um diário. Antoine Roquentin, o protagonista, que o escreve, é um historiador de trinta e cinco anos, que se refugia numa província imaginária, Bouville – nela Sartre retrata Havre de seus primeiros anos de professor –, para escrever a biografia de um tal Marques de Rollebon, uma figura bizarra do século XVIII. Roquentin é uma encarnação bastante acabada de um tipo social, semelhante ao próprio Sartre: o jovem intelectual pequeno-burguês europeu do período entre as duas guerras mundiais. Desenraizado e solitário, não tem amigos, parentes ou amantes. Fora do horário de trabalho, que realiza na biblioteca da cidadezinha, bebe num café chamado Rendez-vous des Chaminots, onde faz amor, esporadicamente, com sua dona quase sem trocar uma palavra com ela e, depois, se retira para seu quarto, só e engolfado pelo tédio. Guarda lembrança de uma amante chamada Anny que teve em Paris, mas ela não tem mais importância agora. O insignificante Roquentin experimenta uma freqüente e, por vezes, violenta sensação de náusea que provoca nele uma ruptura consciente com os outros e com o mundo. Essa Náusea<sup>41</sup> que o precipita

<sup>39</sup> FERREIRA, Vergílio. Op. cit., nota 9, p. 332: “É na *decisão* que Sartre situa fundamentalmente a *angústia* e não em face da morte (ao contrário de um Heidegger ou de um Malraux). Aliás a *angústia* não desempenha grande papel na obra de ficção sartriana, como anotamos.” Nessa observação Vergílio Ferreira acentua a distinção entre as concepções sartriana e heideggeriana de angústia. De fato, a angústia como um estar diante do fim da existência é algo que Sartre não desenvolve. A angústia sartriana é a *angústia radical* que não se entende senão a partir da consciência (de) consciência da liberdade. É essa a angústia de Orestes (de *As moscas*), de Estelle, Garcin e Inès (de *Huis clos*), de Roquentin (de *A náusea*), etc.

<sup>40</sup> ALBÈRES, M. R. Op. cit., p. 37.

<sup>41</sup> Cf. *A Náusea*, p. 37: “As coisas não vão bem! absolutamente não vão bem: estou com ela, com a sujeira, com a Náusea. E dessa vez é diferente, deu num café...”

em terríveis vertigens, não é tratada como um desequilíbrio psíquico, mas como uma experiência existencial capaz de revelações filosóficas.<sup>42</sup>

A verdade da Náusea é a totalidade da existência de Roquentin. Seu ser, o ser das coisas, é estranho para ele mesmo, opaco, impenetrável. A vida não tem sentido quando se olha para o que fica para trás. Ela é morta, irrecuperável, preterida. A Angústia fundamental, presente na vida de Roquentin, invade todos os espaços e não permite, senão em continuar a existência contingente e tentando superá-la pela mística da própria contingência humana abandonada a sua própria liberdade. Essa vertigem nauseante é a própria existência.

“Seis da tarde.

Não posso dizer que me sinta aliviado nem contente; ao contrário, me sinto esmagado. Só que meu objetivo foi atingido: sei o que desejava saber; compreendi tudo o que me aconteceu a partir do mês de janeiro. A Náusea não me abandonou e não creio que me abandone tão cedo; mas já não estou submetido a ela, já não se trata de uma doença, nem de um acesso passageiro: a Náusea sou eu. [...] a existência não é necessidade. Existir é simplesmente *estar presente*; os entes aparecem, deixam que os *encontremos*, mas nunca podemos deduzi-los. [...] Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio.”<sup>43</sup>

A meta da Náusea não é verificar a gratuidade do mundo e do homem, mas descobrir que existimos a despeito desta gratuidade, sem que sejamos justificados. *O resquício da náusea é a responsabilidade que devemos constatar em nós, pelo simples fato de que existimos.*<sup>44</sup> De início, essa responsabilidade é sentida como um horror, pois a tendência humana é recusá-la. Depois, o homem percebe que não pode fugir da própria existência e das coisas. Sartre define-se pela sinceridade, lucidez e responsabilidade do indivíduo. Isso o leva a reduzir o homem ao absurdo e a responsabilizá-lo por tudo que é e faz: não existe nenhuma desculpa, nenhum alibi para quem deseja viver covardemente sem descortinar a sua existência livre e nua.

<sup>42</sup> A experiência existencial é narrada de uma forma quase “mística”, na qual sujeito e coisas são existentes, se misturam num dado momento como existentes – condição totalizadora, mas só o homem tem a possibilidade de dar significado à experiência e às coisas: “...ainda agora no jardim público. A raiz do castanheiro se enfiava na terra bem por baixo do meu banco. Já não me lembrava de que era uma raiz. As palavras se haviam dissipado e com elas o significado das coisas, seus modos de emprego, os frágeis pontos de referências que os homens traçam em sua superfície. Estava sentado, a cabeça baixa, sozinho diante dessa massa negra e nodosa, inteiramente bruta e assustadora. E depois tive essa iluminação. [...] E depois foi isto: de repente, ali estava, claro como o dia: a existência subitamente se revelara. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas, aquela raiz estava sovada de existência. Ou antes, a raiz, as grades do jardim, o banco, a relva rala do gramado, tudo se desvanecera; a diversidade das coisas, sua individualidade, eram apenas uma aparência, um verniz. Esse verniz se dissolvera, restavam massas monstruosas e moles, em desordem – nuas, de uma nudez apavorante e obscena. [...] Todas as coisas, suavemente, ternamente, se entregavam à existência... Existindo, era necessário existir *até aquele ponto*, até o holor, a tumidez, a obscenidade. [...] Pensava vagamente em me suprimir, para aniquilar pelo menos uma dessas existências supérfluas. Mas até mesmo a minha morte teria sido demais... e eu era demais para a eternidade” (*A náusea*, p. 187-190).

<sup>43</sup> *A náusea*, p. 187. 194.

<sup>44</sup> Cf. ALBÈRES, R M. Op. cit., p. 39-42, 47.

A meditação romanesca da náusea/angústia não pára por aí. Sartre coloca o nadano coração do homem, no miolo da sua existência. Assim é, também, a responsabilidade/angústia: ela está na origem do nada que vem ao mundo pelo homem:

“O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser pelo qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu Ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada.”<sup>45</sup>

Assim como o nada, a angústia fundamental nasce da interrogação, da questão primeira da existência do homem que põe em questão a si mesmo, que experimenta a nadificação de si e das coisas. A angústia não é um dado a mais da existência. Ela está aí como presença perpétua que não se define, mas se experimenta. Sartre vai mais longe afirmando que o homem toma consciência de sua liberdade na angústia. Melhor dizendo, a angústia é um modo de ser da liberdade como consciência de ser. É na angústia que a liberdade questiona-se a si mesma.<sup>46</sup> Dessa forma, o que o homem é, depende do que ele ainda não é, como o que ele não é, depende do que ele é. A angústia é, precisamente, a consciência de ser o futuro *sob o modo do não ser*.<sup>47</sup> Existe outra forma de manifestação da angústia: a angústia perante o passado. Ela está sempre presente ao homem, mas sempre como passado; como algo que já é ultrapassado, que só existe para a consciência.

“Estou só e desnudado, como na véspera de uma tentação, depois de construir pacientemente barreiras e muros, depois de encerrar-me no círculo mágico de uma decisão, percebo com angústia que **nada** impede jogar. E a *angústia sou eu*, pois que, pelo fato de que me transporto à existência como consciência de ser, eu me faço **não-ser** esse passado de boas decisões que *eu sou*.”<sup>48</sup>

Essa liberdade que, na angústia se manifesta, se caracteriza:

- pela existência do nada que confere significado aos atos e motivos. Graças à ineficiência essencial dos motivos e móveis e a sua impossibilidade de ser apreendido como algo externo à consciência, o homem livre não é levado a agir desse ou daquele modo. É a angústia permanente, a consciência de liberdade, que dá significado ao agir da pessoa;<sup>49</sup>
- por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o Eu que designa o ser livre. O Eu, a essência do homem, é sempre o que foi. A essência é tudo quanto a realidade humana apreende de si mesma como tendo sido. A angústia aparece, então, como essa apreensão de si-mesmo, enquanto este existe como modo perpétuo de arrancamento daquele que se faz existir como tal. A angústia seria, desse modo, o reconhecimento de uma possibilidade do homem, como sua possibilidade. Ela se constitui quando a consciência se encontra cindida de sua essência pelo nada ou separada do futuro por sua própria liberdade.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> EN, p. 56.

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, p. 64.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>48</sup> EN, p. 68.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, p. 69.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, p. 70.

Ousadamente a angústia abraça o campo da ética - angústia ética - entrando no âmbito da construção dos valores. Se a liberdade é o fundamento de todos os valores e nada pode justificar a adoção dessa ou daquela escala de valores, a angústia encontra-se no meio dessas possibilidades. O homem vive comprometido num mundo de valores.<sup>51</sup> A angústia-ética emerge na existência do homem que perpetuamente está se escolhendo e escolhendo seus valores.

Finalmente, em relação à angústia, o homem pode adotar um comportamento de fuga. Qualquer que seja o tipo de comportamento de fuga da angústia (a distração, a alienação, etc.), supõe um modo de como o homem tem consciência de sua angústia: “fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não é senão um modo de tomar consciência da angústia”.<sup>52</sup> Em outras palavras, não há possibilidade de camuflar a angústia, mesmo que se queira fugir dela. Ao fugir dela, evidencia-se a ela mesma.

“Se sou a minha angústia para fugir dela, isso supõe que posso descentrar-me em relação àquilo que sou, que posso ser-angústia sob forma de não sê-lo, que posso dispor de um poder nadificador no seio da angústia mesma. Este poder se nadifica a si mesmo enquanto eu sou angústia-para-fugir-dela.”<sup>53</sup>

É no mais recôndito do ser humano que surge a conduta que só viceja nos caminhos da imanência: a má fé. Esta é a apreensão da angústia por parte do homem que deseja preencher o seu nada, na sua relação consigo, no seio da imanência.<sup>54</sup>

A angústia, como conduta, nasce da perpétua necessidade de o homem viver o compromisso originário com o ser do seu próprio ser. O ser do homem está sempre em questão. Com isso Sartre quer, também, caracterizar a angústia como uma conduta que ronda a totalidade da existência. Ela reside no coração do homem, porque ele é um ser contingente, fático, injustificável, gratuito e livre para angustiar-se.

A justificativa para a angústia está na concepção do homem como ser que vive no *desamparo* (concepção que ele diz ser de Heidegger). Se se diz que Deus não conta, no horizonte humano, é preciso ser conseqüente com isso. Isso significa que não se deve apenas suprimir a idéia de Deus. Deve-se ir mais além: não só a dispendiosa hipótese de um Deus, mas, também, toda estrutura moral que pesa sobre os ombros do homem como algo que é tomado *a priori* e que não passa de imposições disfarçadas de laicismo.<sup>55</sup>

A partir de uma afirmação de Dostoiewsky - “Se Deus não existisse, tudo seria permitido” - Sartre justifica o abandono do homem no mundo pela suposta inexistência de Deus: o homem não tem a que se apegar, a nada e a ninguém poderá se dirigir. Nada determina o homem, ele é livre: *o homem é liberdade*. Na

---

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, p. 73-77.

<sup>52</sup> EN, p. 79.

<sup>53</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>55</sup> EH, p. 252-253.

mesma perspectiva, situa os valores, imposições, normas e leis, que possam legitimar o comportamento humano: eles não existem! Nada há atrás, acima ou sobre o homem. Ele está só e abandonado, sem desculpas! *O homem está condenado à liberdade.*<sup>56</sup>

Abandonado a si mesmo, desamparado e condenado à liberdade, o homem sartreano ainda é responsável para inventar a si mesmo. Ele é um futuro a ser criado. Cada um escolhe o seu ideal e a sua moral. É pelo homem que os valores existem ou ganham significado. Frente a tais responsabilidades é que uma intensa perturbação invade o homem, pois a sua liberdade angustia-se por ser o fundamento sem fundamento dos valores. No domínio da existência, o homem, qual jogador, inventa as regras do jogo, modifica-as a sua vontade e não está sujeito senão pela própria resolução de fidelidade. A sua escolha é espontânea, gratuita, sem razão.<sup>57</sup>

Apesar de ser um relativista no âmbito da moral, Sartre não aceita ser chamado gidiano. Segundo Gide, o homem, estando absolutamente desligado de tudo, age por simples capricho. Numa perspectiva existencialista, o homem está ligado a uma situação organizada, da qual ele é criador/inventor/responsável. Condenado a agir livremente, é responsável: pela sua escolha, compromete a humanidade. Nenhuma opção individual original é completamente individual. Assim, todos os acontecimentos são escolhas dos indivíduos e pertencem-lhes e pertencem a todos.

“Se sou mobilizado numa guerra, esta guerra é a minha guerra, é feita a minha imagem e mereço-a. Mereço-a, primeiro porque poderia sempre subtrair-me a ela, pelo suicídio ou pela deserção. [...] Desde que não o fiz, escolhi-a; pode ter sido por fraqueza, por covardia perante a opinião pública ou por certos valores aos da recusa, mesmo entrar numa guerra (a estima dos meus próximos, a honra da família, etc.). De qualquer maneira, trata-se de uma escolha. [...] Temos, pois, que concordar com a frase de J. Romain: na guerra não há vítimas inocentes. Sem dúvida, outros a declararam e eu sou um simples cúmplice... Pretexto fútil: dependia de mim que esta guerra existisse para mim. Também não tenho desculpa: tem-se a guerra que se merece. Em definitivo: sou ‘tão responsável pela guerra como se eu próprio a tivesse declarado’.”<sup>58</sup>

Sendo a liberdade original algo que o homem sartreano não pode recusar, não há saída para este, pois, mesmo que fuja dessa condição, ele não deixa de ter consciência da sua responsabilidade. Sartre, nesse sentido, é radical em todas as suas obras: o abandono, o desamparo, a condenação e o desespero são, no fundo, essa condição livre (o homem se limita a contar, apenas, com a sua vontade, ou com o conjunto das probabilidades que tornam possível a sua ação). A fuga disso é uma conduta mentirosa, que estaria muito próximo da identidade dos covardes.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*, p. 254-255.

<sup>57</sup> Cf. ETCHEVERRY, A. *Op. cit.*, p. 89-90.

<sup>58</sup> EN, p. 599-600.

<sup>59</sup> Cf. EH, p. 262, 270, 286, 288.

## A má fé

No exame da origem do Nada, Sartre analisa outra conduta que se identifica mais com a fuga da consciência de existir, fuga da liberdade ou fuga da angústia. O homem que foge da angústia foge daquilo que ele é, age assim porque escolhe ser de má fé. Essa conduta afeta, em profundidade, o projeto existencial; é dentro deste que o homem instala essa conduta.

O conceito de má fé, empregado em EH, está sempre associado ao do compromisso originário – da escolha de si – princípio-diretor do existencialismo de Sartre. As atitudes humanas que manifestam indiferença, em relação à responsabilidade pelos seus atos, são espécies de má fé.

[...] quem mente e se desculpa declarando: nem toda gente faz assim, é alguém que não está à vontade com a sua consciência; porque o fato de mentir implica um valor universal atribuído à mentira. Ainda quando a disfarçamos, a angústia aparece.”<sup>60</sup>

O fato é que nenhum homem está obrigado a agir de modo que sempre esteja seguro de que sua ação seja comprometida com toda humanidade. Mas, se ele disfarça essa “permanência” do seu compromisso, age inteiramente de má-fé, refugia-se nas desculpas das suas paixões, cria condicionamentos e determinismos. Então, as ações realizadas dentro das escolhas da má fé seriam ou não livres? Sartre não tem como julgá-las no nível moral, mas considera a má fé um erro. *A má fé é uma escolha fundada no erro.* Que tipo de julgamento pode determinar que a má fé é um erro? Sartre responde que o juízo lógico é o mais viável, mas ele não descarta a possibilidade do juízo moral.<sup>61</sup>

“Pode-se julgar um homem dizendo que ele está de má fé. Se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, todo homem que se refugia na desculpa [...] neste ponto não se pode escapar a um juízo de verdade. A má fé é evidentemente uma mentira, porque dissimula a total liberdade do compromisso.”<sup>62</sup>

Sartre coloca no plano do juízo lógico o julgamento da adesão a valores que antecedem o indivíduo. Não há razão alguma para escolhê-los. Agem também de má fé aqueles que se declaram tê-la escolhido, mas, por assumirem essa coerência podem ser considerados de boa fé. A possibilidade de um juízo moral é, também, contemplada, porque se a liberdade é tomada como fundamento de todos os valores: *os atos dos homens de boa fé têm como último significado a procura da liberdade enquanto tal.* A liberdade originária é tomada como critério do juízo moral: o que o homem quer é a liberdade concreta, em cada circunstância particular da sua vida. Ao querer a sua liberdade, o indivíduo deseja-a, também, para o outro, como um fim. Assim, em nome da vontade de liberdade, implicada pela própria liberdade, é possível fazer juízos sobre aqueles que procuram ocultar-se da total gratuidade da sua existência e da sua liberdade.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> EH, p. 247-248.

<sup>61</sup> Cf. EH, p. 285.

<sup>62</sup> EH, p. 285.

<sup>63</sup> Cf. EH, p. 286-288.



“Aos que a si próprios esconderem por espírito de seriedade ou com desculpas deterministas a sua liberdade total, apelidá-los-ei de **cobarde** (lâches = traduz-se, também, como: vil, desprezível, relaxado); aos outros que tentarem demonstrar que a sua existência era necessária, quando ela é a própria contingência do aparecimento do homem na terra, chamá-los-ei de *safados* (*salauds* = outras traduções: sabujos, sujos, indecentes, salafários). Mas cobardes ou safados não podem ser julgados senão no plano da estrita autenticidade.”<sup>64</sup>

A análise fenomenológica da má fé como conduta nadificadora da liberdade do homem, passa primeiro pela compreensão do fenômeno da consciência de si; “a consciência é um ser para o qual em seu ser está em questão seu ser, enquanto este ser implica um ser diferente dele mesmo”.<sup>65</sup> O homem é esse ser permanentemente em questão que, em relação ao em-si, ao mundo e às coisas, desvela-se e desvela tudo que se lhe manifesta. No âmago desse pôr-se em questão, o homem é responsável pela plenitude da sua escolha por si mesmo; escolher ser consciência de existir é escolher a liberdade como fundamento de suas ações, de seu próprio nada. Desse projeto, o homem não pode escapar. Dessa responsabilidade, o homem não pode fugir. Fugir dela ou fazer de conta que não é o que é, é diluir-se no mundo da pura imanência do em-si, é agir de má fé.

A estrutura fenomenológica da má fé pressupõe o *cogito pré-reflexivo* que a si mesmo se põe em *questão*; que a si mesmo transforma-se em interrogante-interrogado-verdade da resposta (tripé que sustenta a negação). Como o fenômeno do Nada, que habita as entranhas profundas da consciência do si, como a angústia que surge dentro do processo de realização das múltiplas possibilidades de escolhas humanas, a má fé é uma conduta que habita os meios recônditos da consciência de si: é a consciência negando-se a si mesma.<sup>66</sup>

A estrutura inicial que Sartre dá à má fé é a mesma da mentira: a essência da mentira é o mentiroso - aquele que oculta uma verdade. A mentira é uma dupla negação de uma verdade anunciada (negação pelas palavras e pela negação para si mesmo da negação). A mentira, porém, não põe em jogo a interioridade da consciência presente. O sujeito da mentira visa, apenas, a enganar outrem. A má fé, aparentemente, tem a mesma estrutura. Contudo o enganador e o enganado coexistem na unidade da mesma consciência. É porque a consciência é apreensão de si mesmo - presença ante si e como diferente do que ela não é - que é possível entender a má fé como um fenômeno da consciência.<sup>67</sup>

A má fé é um ato originário, realizado espontaneamente por um agente; essa realização é pré-reflexiva. Não é uma realidade que se impõe ao sujeito; não é um estado, mas a consciência mesma que se *empasta* da realidade da imanência,

<sup>64</sup> EH, p. 288. O grifo das palavras não é do tradutor; foi feito para dar ênfase e para indicar que há outros significados, dados por outras traduções. Essa problemática é retomada no segundo movimento do conceito de liberdade.

<sup>65</sup> EN, p. 29.

<sup>66</sup> Cf. EN., p. 82.

<sup>67</sup> Cf. Ibid., p. 83.

afetando a si mesma. Enquanto a mentira tem a estrutura do *Mit-sein*<sup>68</sup> e é uma conduta da transcendência, a má fé tem uma estrutura do projeto originário e é uma conduta da imanência. O que pode parecer curioso e contraditório é a possibilidade que Sartre cria de o sujeito que é de má fé saber que é de má fé: “aquele que se afeta de má fé deve ter consciência (de) sua má fé, já que o ser da consciência é consciência de ser. Parece, pois, que devo ser de boa fé, pelo menos no ato de que sou consciente de minha má fé”.<sup>69</sup> Isso porque a condição da existência da má fé é que o homem, em seu ser mais imediato (a estrutura do *cogito pré-reflexivo*), creia que é o que não é e que não é o que é. Daí porque o próprio Sartre admite que o verdadeiro problema da má fé é que esta é crença.<sup>70</sup>

Dois aspectos importantes, relacionados à conduta da má fé, valem a pena enfatizar. Primeiro, ela se manifesta com a estrutura do projeto existencial originário do homem, na relação deste com o outro e com o mundo; a consciência de existir deseja não ver o ser que é, e atribui a si um ser que não é. Essa conduta é, portanto, um voltar-se do homem para a imanência do em-si: é a consciência empastada de si mesma, escolhendo ser ao modo daquilo que é determinado, influenciado, condicionado...<sup>71</sup> Segundo, é uma conduta que se revela nas relações entre os indivíduos como falta da alteridade: o outro é tornado objeto.<sup>72</sup> A conduta da má fé é constituída, portanto, por algo que afeta a consciência do homem que se furta à liberdade, abandonando-se na condição do anonimato, da ambigüidade, das oscilações da vida entre a consciência pessoal e o determinismo do em-si. A consequência dessa conduta na relação interpessoal é a alienação de si e do outro, num processo de abdicação da liberdade e de imposições deterministas. Fundamentalmente, a má fé é a conduta originária de um ser que não coincide consigo mesmo. Nem por isso, ela implica em inautenticidade da pessoa, pois ela é autêntica, mesmo sendo-o-que-não-é, e não-sendo-o-que-é.

<sup>68</sup> Cf. EN, p. 83: “Mais c’est que le mensonge est un phénomène normal de ce que Heidegger appelle le *mit-sein*. Il suppose mon existence, l’existence de l’autre, mon existence pour l’autre et l’existence de l’autre pour moi.”

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 84.

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, p. 89-104; Bausola, op. cit., p. 32-38.

<sup>71</sup> Cf. SARTRE. *As moscas*, p. 115. Egisto acaba por ser levado a acreditar nas fábulas que ele mesmo havia inventado para o povo: crê na sua própria mentira. A sua mulher, porém, que se deixou ficar na mentira pura e simples, sem dar crédito às ilusões da má fé, lembra a Egisto: “Os mortos estão enterrados, diz ela; não nos virão incomodar tão cedo. Acaso te esqueces de que essas fábulas foram inventadas por ti para o povo?”

<sup>72</sup> Cf. EN, p. 89-91. Sartre dá um exemplo, descrevendo um encontro amoroso entre dois namorados. A mulher sabe as pretensões do seu parceiro ao fazer-lhe elogios. Ela se refugia no ideal de que tudo possa acontecer sem que ela concorde com os seus propósitos. O diálogo é feito de palavras que transcendem o objetivo dado. A mulher age de má fé pelo fato de fazer do parceiro um em-si, por permitir-se satisfazer os seus desejos na medida em que ela os apreende como não sendo o que são e por último, sem deixar de sentir profundamente a presença de seu corpo, se realiza como não sendo o seu próprio corpo; contempla-o na distância, como um objeto passivo ao qual pode acontecer algum lapso, mas que é incapaz de provocá-lo nem evitá-lo, pois todos os seus possíveis estão fora dele.

## 2 Estrutura do sujeito livre

Ao defender o existencialismo como um humanismo, Sartre tenta passar uma visão unitária do homem como um ser que se escolhe em relação com mundo e com o outro. A concepção sartriana do homem livre insiste em afirmar que “o homem é antes de mais nada um projeto que se vive *subjetivamente*, em vez de um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor...”.<sup>73</sup> Tomando a intenção que subjaz nessa insistência, descrever-se-ão os elementos que embasam a estrutura imediata da realidade humana e as dimensões que a caracterizam como projeto de liberdade em si mesmo originário.

“A negação nos remeteu à liberdade, esta à má fé, e a má fé ao ser da consciência como condição dos possíveis.”<sup>74</sup> O ser da consciência (de) consciência, para Sartre, é um ser para o qual em seu ser tudo está sempre em questão. Essa *questão* existe na interioridade dela mesma: é cindida em si mesma de modo que nunca poderá coincidir consigo mesma. A coincidência absoluta consigo mesma é apenas uma prerrogativa do em-si. Ele é plenitude total, identidade sintética. O em-si é oposto ao para-si, por constituir aquilo que é o *diferente* da consciência. O ser da consciência (de) si é ser na relação com as coisas comprimidas, mas ela é totalmente *descompressão de ser*. Assim, cindida em si mesma (consciência (de) crença é crença), a consciência do homem é um só e único ser, embora seja distância, separação. A consciência, segundo Sartre, vive em seu ser, nesse constante sair de si, a afirmação da sua própria interioridade. É justamente pela interioridade que o homem se faz ser-para-si. É aí que reside o segredo da liberdade do homem: é a intencionalidade da escolha e a exterioridade do seu ato, com reflexos profundos na relação com o outro.

### O para-si

O traço que marca essa estrutura da consciência do homem, na visão de Sartre, é a dualidade interna, a fissura intraconsciencial impalpável instalada em si mesma. O homem não pode ser ele mesmo, como o em-si. O para-si é presença a si, mas esse *si* não representa um ser plenamente real; o princípio de identidade não pode ser aplicado ao si do para-si. “O si do para-si representa uma distância ideal na imanência do sujeito em relação a si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade ao mesmo tempo que a põe como unidade.”<sup>75</sup> A presença a si é, portanto, esse equilíbrio instável de uma unidade fissurada.

“A lei de ser do para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser ele mesmo na forma de presença a *si*.”<sup>76</sup> A presença ante si supõe que o ser se deslizou por uma fissura impalpável. Se é presente a si, significa que não é inteiramente presente a si mesmo. Sua presença não é uma totalidade imediata de coincidência.”<sup>77</sup>

<sup>73</sup> EH, p. 243. O grifo não é de Sartre.

<sup>74</sup> EN, p. 109.

<sup>75</sup> EN, p. 113.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Ibid.

O que provoca essa cisão no interior do para-si é o nada. É através do para-si que o nada existe. A fissura é, então, o nada, a negatividade: é o poder nadificador, a consciência é *sida* (é um ser feito). “A 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 nada. [...] O para-si é o ser que se determina a si mesmo a existir enquanto não pode coincidir consigo mesmo.”<sup>78</sup> O para-si se constitui através do nada; *o nada é esse buraco estreito no ser*. O nada é o ser posto em questão e a queda do em-si na presença a si. A realidade humana é, portanto, feita do ser enquanto que, em seu ser e por seu ser, é fundamento único do nada no seio do ser.<sup>79</sup>

### A faticidade

Como presença no mundo, o homem, abandonado numa *situação*, é pura contingência; nele há qualquer coisa de não ser o seu próprio fundamento. Este contingente é o próprio ser que ele é, o em-si, que ele aniquila para fazê-lo existir para-si, e que a consciência não pode dar a si nem receber de outrem.<sup>80</sup>

O modo de apreender do ser para-si, como não sendo seu próprio fundamento está no fundo de todo *cogito*. “Eu penso, logo sou”. O que Sou eu? Um ser que não é o fundamento de si mesmo; que poderia ser outro distinto do que é, na medida em que não explica o seu ser.<sup>81</sup> A auto-intuição revela a concretitude humana como contingência radical. Desse modo, a questão de fundo levantada no tema da faticidade é o do fundamento do para-si: a partir de que pressuposto é possível entender a contingência do para-si, se ele é inteiramente *gratuito*, se *existe para nada* e é *demais para si*? De qualquer maneira, Sartre concebe o homem como responsável pela construção do seu próprio fundamento. Ter uma função qualquer na sociedade pode constituir uma identidade, apenas, de uma contingência que estaria próxima do em-si, fechada em si mesma, mas não funcionaria como um fundamento; não haveria nenhuma iniciativa fundante. Todo empenho humano no nível do em-si reduz-se à plena passividade e à frustração do sujeito. O para-si é sustentado por uma perpétua contingência *evanescente* que leva o homem a repousar no seu nada, isto é, na sua possibilidade-impossibilitada de perseguir um fundamento à maneira de um Deus metafísico, encontrando fora de si razões e sentidos para os seus atos. Isso, segundo Sartre, é o que faz com que o homem se apreenda como totalmente responsável por seu ser, enquanto é o seu fundamento, totalmente injustificável.<sup>82</sup>

Portanto, a faticidade do homem é consciência daquele que se entende como completa *gratuidade*. Como presença a si, a sua presença é inteira faticidade, na contingência absoluta. O homem se descobre como presença no mundo como

---

<sup>78</sup> Ibid. p. 114.

<sup>79</sup> Cf. p. 115; Bornheim, op. cit., p. 55-56; Jolivet, op. cit., p. 205-206.

<sup>80</sup> Cf. EN, p. 115.

<sup>81</sup> Cf. Ibid., p. 116.

<sup>82</sup> Cf. Ibid., p. 116-119.

sendo nada, demais para a eternidade: “tudo é gratuito: este jardim, essa cidade, eu próprio [...] eles são inteiramente gratuitos, como os outros homens, não conseguem deixar de se sentir demais. Em si mesmos, secretamente, *são demais* [...]”<sup>83</sup>.

### *A contingência do para-si e o ser do valor*

Sartre se define por analisar a contingência humana a partir do *cogito*, pelo fato de a consciência não ser um elemento que se impõe de fora para dentro do homem. O para-si é o responsável para fundamentar-se a si como falta de ser: o homem está determinado no seu ser por um ser que não é ele. Essa terceira estrutura do para-si sustenta-se, então, nessa contingência radical do homem que se determina como *carência de ser* (*défaut d'être*).<sup>84</sup>

“De todas as negações internas, a que mais penetra profundamente o ser, a que constitui em seu ser do qual nega com o ser ao qual nega, é a carência. Esta carência não pertence à natureza do em-si, que é todo positividade. Não aparece no mundo senão como surgimento da realidade humana. Só no mundo humano pode haver carência. Uma carência supõe uma trindade: aquele que falta, ou o faltante; aquele que está faltando daquilo que falta, ou o existente; e uma totalidade que desagregou pela falta e que seria restaurada pela síntese do faltante e o existente: o falido.”<sup>85</sup>

A realidade humana só existe na perspectiva da carência, da privação. É a partir dessa realidade humana, que Sartre explica a dialética do desejo que se move entre a carência e a totalidade. O desejo só se revela na carência de ser. O desejo do para-si é tentar realizar uma coincidência consigo mesmo. Isso será sempre impossível o para-si realizar. Sempre acontecerá um *fracasso* que é o ser mesmo do para-si. A realidade humana é um perpétuo transcender até uma coincidência consigo mesma sem que esta seja alcançada. Assim, tudo acontece como se o homem pudesse converter o nada em ser, que é o erro dos que “inventaram” Deus para justificar-se; *Deus, se existe é contingente!* Consciente dessa realidade, o homem é todo sofrimento em seu ser.<sup>86</sup>

São essas observações que permitem, segundo Sartre, determinar o que é o ser do *si*: *o ser do valor*. O para-si é o ser do Valor, enquanto o valor é algo que não tem ser. Se é pela condição humana que a carência entra no mundo, o valor entra no mundo por ela, sem que nada lhe seja originariamente dado. O valor é o si que invade o coração do homem impulsionando-o a fundar-se naquilo que ele é: liberdade incondicionada. Assim, *o homem é uma livre e absoluta necessidade*.<sup>87</sup>

<sup>83</sup> *A náusea*, p. 194.

<sup>84</sup> Cf. EN, p. 121; Jolivet, op. cit., p. 209; Bornheim, op. cit., p. 58.

<sup>85</sup> EN, p. 122.

<sup>86</sup> Cf. *Ibid.*, p. 117, 123-129.

<sup>87</sup> CF. EN, p. 130-131. Sartre, em nota explica: “Somos tentados, talvez, a traduzir em termos hegelianos, a trindade encarada aqui, fazendo do em-si a tese, do para-si a antítese, e do em-si-para-si ou Valor a síntese. Porém, é preciso observar aqui, se o para-si falta ao em-si, o em-si não falta ao para-si. Não há, pois, reciprocidade na oposição. Em uma palavra, o para-si permanece inessencial e contingente com relação ao Em-si, e esta inessentialidade é o que chamávamos antes sua faticida-

Desse modo, Sartre dá ao valor a qualidade de *totalidade* falha - enquanto orientado para esta totalidade o para-si se faz ser. De um lado, o para-si busca ser o ser do valor como se buscasse o seu fundamento. De outro, essa busca resvala no fracasso, pois o valor não é.

### *O ser dos possíveis*

Da mesma forma como se concebe o valor, concebem-se, para Sartre, os possíveis: a partir da coerência presente na realidade humana. "O que se dá como faltante, próprio de cada para-si, e se define rigorosamente como faltante a esse para-si preciso, e a nenhum outro, é o possível do para-si. O possível surge com a marca da nadificação do para-si."<sup>88</sup> Ele surge simultaneamente com o para-si que não pode aparecer sem ser seguido pelo valor e sem ser projetado no sentido daquilo que ele é, sob o modo de não ser.

A rígida doutrina de Sartre sobre o em-si exclui a possibilidade do mundo objetivo considerado em si mesmo. Assim, a possibilidade não é concebida como pensamento puro. A noção do ser dos possíveis se insere, portanto, em duas direções:

- ❑ os possíveis indicam que a realidade humana é opção em relação ao seu ser, embora sendo nada e permaneça separada daquilo por que opta;
- ❑ para que haja os possíveis, é preciso que a realidade humana seja outra coisa que não ela mesma, a abertura a um mundo do qual o homem se conserva separado.<sup>89</sup>

O possível, portanto, é:

- ❑ a falta do para-si: o que constitui o ser do para-si como fundamento de seu próprio nada é o esboço de uma presença com o que falta ao para-si. O possível é uma ausência constitutiva da consciência, enquanto esta se faz a si mesma;<sup>90</sup>
- ❑ o que aponta ao mundo à totalidade do existente no mundo, no sentido de que o para-si se torna presença a um certo estado do mundo<sup>91</sup>;
- ❑ é aquilo de que está falto ao para-si para ser si.

---

de. Além disso, a síntese o Valor seria, certamente, um retorno à tese, e, por onde, uma volta sobre si, mas como aquele é totalidade irrealizável, o para-si não é um momento que pode ser transcendido. Como tal, sua natureza o aproxima muito mais das realidades *ambíguas* de Kierkegaard. De outro modo, encontramos aqui um jogo duplo de oposições unilaterais: ao Para-si, num sentido, falta-lhe o Em-si, ao qual não falta para aquele; mas, noutro sentido, lhe falta seu possível (o para-si faltante), o qual tampouco está falto dele."

<sup>88</sup> Ibid., p. 132.

<sup>89</sup> Cf. EN, p. 136-137.

<sup>90</sup> Ibid., p. 137-138.

<sup>91</sup> Cf. Ibid., p. 138-139.

## O eu e o circuito da ipseidade

A análise das estruturas imediatas do para-si converge para o chamado *circuito da ipseidade*. A intenção de Sartre é fechar a questão ontológica do para-si. Por isso, ele retoma a questão do *Ego Transcendental*, o *pólo unificador das vivências* (*Erlebnisse*). O Ego, da forma como foi investigado e conceituado, Sartre o colocaria não no domínio do para-si e sim do em-si, e seria o seu fundamento na translucidez do imediato. Todas as investigações feitas, até agora, segundo Sartre, não autorizam a compreensão dessas vivências que povoam o eu a partir de uma ipseidade fundamental. O eu, enquanto feito erroneamente um habitante da consciência, acaba sendo hipostasiado num em-si transcendental que destrói o movimento da reflexão sobre o si: *a consciência seria pura remissão ao Ego como seu próprio si*; a intencionalidade da consciência se esvairia.<sup>92</sup>

A ipseidade deve ter outro sentido que não coincida com uma suposta aparição do Ego Transcendental. A consciência logo que surge, pelo movimento nadificador da reflexão, faz-se pessoal. Além do mais, esse movimento reflexivo gera outro: a ipseidade. Esta representa um grau maior de nadificação do que a pura presença a si do *cogito pré-reflexivo*. Sartre concebe a ipseidade como aspecto essencial da pessoa: “O para-si é seu além, fora de alcance, nas distâncias de seus possíveis. E esta livre necessidade de ser além do que é na forma de carência constitui a ipseidade ou o segundo aspecto essencial da pessoa.”<sup>93</sup>

A ipseidade é esse circuito que só é compreensível a partir da intencionalidade da consciência; a consciência, essa presença-ausência no mundo, busca se identificar constantemente como presente-ausente no mundo. Na identidade de ser pessoa, ser no mundo, está o acesso aos problemas da temporalidade e da transcendência, nos quais Sartre erige o castelo da existência do homem sem Deus.

“Assim, por natureza, o mundo é meu, enquanto ele é correlativo ao em-si do nada, ou seja, do obstáculo necessário para além do qual me reencontro como o que sou sob a forma de ‘ter-que-sê-lo’. Sem mundo não há ipseidade, não há pessoa; sem ipseidade, sem pessoa, não há mundo.”<sup>94</sup>

### Dimensões do para-si

A conclusão da análise das estruturas do Para-si voltam-se, imediatamente, para duas dimensões fundamentais da condição humana: *a realidade humana se apreende a si mesma como temporalidade e transcendência*. O ser do homem no mundo é, segundo Sartre, uma realidade fugidia, perpetuamente em fuga, na perseguição-perseguida de si, dos seus possíveis, dos seus valores. Toda essa realidade humana está, sempre, em via de ser alcançada. A idéia que se capta do homem como temporalidade e transcendência, assemelha-se à cena de uma ou

<sup>92</sup> Cf. EN, p. 139-140.

<sup>93</sup> EN, 140.

<sup>94</sup> Ibid., 141.

mais junta de bois, que nos antigos engenhos de cana de açúcar moviam a moenda, obedecendo a um movimento circular interminável cuja meta é moer a cana. Ali, tudo era um só tempo-sem-tempo: em cada volta, a totalidade do ato dos bois que movem a moenda, a moenda que esmaga a cana, o caldo na caldeira ardente, aquecida pelo bagaço da caña; o mel, a rapadura, o açúcar moreno... Tudo acontecia como se fosse uma só coisa: os bois, o açúcar; o movimento é temporal-transcendente, mas tudo acontece numa mesma realidade contingente-fatual cujas possibilidades e valores nunca serão mais que o nada!

A descrição que se segue visa pontuar, sem pretender finalizar, o primeiro movimento do conceito sartriano da liberdade que está centrado na escolha do projeto originário (existência e liberdade). Tempo e Transcendência são submetidos, por Sartre, à contingência radical do ser humano no mundo. O homem é para ele consciência da escolha do projeto original numa perspectiva totalizadora-destotalizadora: dividido em si mesmo e perseguindo a unidade (consciência pré-reflexiva e reflexiva), Sartre persegue o *cogito* e a ele retorna. A subjetividade é um dos nós do existencialismo sartriano.

## A temporalidade

Embora essa dimensão não esteja claramente explicitada em *O existencialismo é um humanismo*, ela aparece de soslaio, entremeada pelos problemas das condições históricas e das escolhas humanas.<sup>95</sup> É a partir do que Sartre chama de “condição humana universal” que se entende a tese da temporalidade: a condição humana é escolha e determinação do próprio homem, enquanto projeto que se faz. Não existe nada determinado. Essa condição é apenas limitada pelo conjunto de condições *a priori* que esboçam a situação fundamental no universo. Mesmo que as situações históricas variem e o homem nasça escravo numa sociedade pagã ou feudal, o que não varia é sua necessidade de estar no mundo, de lutar, de viver com os outros e de ser mortal.<sup>96</sup> Como se vê, essa maneira prática de Sartre esboçar a relação entre condição humana e história, tem a presença de uma concepção que relaciona o ser do homem à temporalidade. Tal concepção dá a entender que há um elo intermediário entre as estruturas do para-si e a transcendência: a temporalidade. É pela subjetividade que é fundamentada a questão.

Ao afirmar que “um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem estes empreendimentos”,<sup>97</sup> Sartre se opõe à ambigüidade da teoria bergsoniana, na qual não se sabe se é o ser que dura ou se a duração é o ser. A multiplicidade dos atos humanos supõe um ato organizador. Não se pode conceber o tempo como algo exterior ao ser, porque todas as ações humanas resvalariam no estreito determinismo metafísico. Outro dado muito importante, que vale recordar, é que

<sup>95</sup> Cf. EH, p. 241, 246, 255-256, 263, 266, 278, 284.

<sup>96</sup> Cf. *Ibid.*, p. 276.

<sup>97</sup> *Ibid.* p. 269.



Sartre nega que a temporalidade seja feita de uma sucessão exterior: passado, presente e futuro. Ele acha necessário que se considere a temporalidade como uma síntese original, ou uma *totalidade*, que é própria do para-si.<sup>98</sup>

O Passado não é uma substância autônoma, como uma essência ou como uma pesada plenitude do ser humano. Ele, no fundo, é um em-si. Dessa forma é que a consciência popular o compreende, como uma realidade absoluta, dotado de uma espécie de *existência honorária*. O Para-si tem um passado, evidentemente. Ele é ao modo de um em-si: *o passado é o em-si que eu sou enquanto ultrapassado*. O passado do homem é o que ele tem que ser, dentro das possibilidades de não sê-lo. Tenho que ser o que já não depende de modo algum do meu poder-ser, o que já é em si tudo o que pode ser. Qualquer tentativa de ser-passado, para o para-si, seria transformá-lo num em-si. O homem só pode ser o seu passado na medida exata de não poder sê-lo. Ele não é o seu passado na exata medida de sê-lo.<sup>99</sup>

A diferença entre o passado e o presente é que o primeiro é em-si, e o segundo é para-si. O para-si define-se sempre por ser presença ao ser enquanto ser. Porém fica descartada a possibilidade de que o para-si seja mais presente a um ser privilegiado que aos demais seres. Sua faticidade faz com que ele seja *aí* e não em outra parte. Ser *aí* não é ser *presente*. O sentido do presente para o homem sartreano é de ser presença a. Estar presente consiste em estar fora de si junto a algo que transcende a consciência. O presente entra no mundo pelo homem. O homem é presença ao em-si. O em-si não é presença ao para-si; a presença pressupõe um ser que sai de si para ser junto a. E, ainda, pressupõe que a presença seja negação íntima: o para-si é sempre presença em forma de fuga. Ele é fuga perpétua frente ao ser. Assim, é impossível apreender o presente como um instante, como um momento, pois o instante seria o momento em que o presente é. O presente não é senão o que se presentifica numa fuga: não é o que é agora, e é o que não é ainda (o futuro).<sup>100</sup>

Semelhante à análise do passado, o futuro não pode ser assimilado ao modo do em-si, de modo objetivo. O futuro surge no mundo pelo para-si. Como o presente, o futuro aparece como fuga: o futuro é o que tenho que ser enquanto não posso sê-lo. Sartre duplica a fuga do futuro: a presença ao fugir do ser que ela não é, foge, também, do ser que ela era. Ela foge da carência que, na verdade, é a privação própria do homem. Pode-se dizer, então, que o homem está separado do seu futuro pelo nada que é; um nada que o condena à liberdade: ele é o que eu seria se não fosse livre, e é o que não posso vir a ser porque sou livre. Qualquer tentativa de objetivar o futuro, cronologicamente, está, segundo Sartre, fadada ao fracasso.<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Cf. EN, p. 142.

<sup>99</sup> Cf. EN, p. 143-155; Cf. Jolivet, op. cit., p.219-221; Bornheim, op. cit., p. 66-67.

<sup>100</sup> Cf. EN, 156-159. Cf. Jolivet, idem, p. 221; Bornheim, op. cit., p. 67-68.

<sup>101</sup> Cf. EN, 159-165: "Il est ce que serais se je n'étais pas libre et ce que je ne peut avoir à être que parce que je suis libre" (EN, p. 164). Cf. Jolivet, op. cit., p. 221-222.

Essa análise das estruturas da dimensão da temporalidade permite compreender que Sartre não sai da via lógica estabelecida desde o princípio-diretor: o tempo não é uma essência, uma ordem ontológica definida e imutável. Sartre reprova as teorias de Descartes e Kant que concebem o tempo como um dado que encerrou o homem numa ordem temporal e transcendental: o homem situa-se antes, durante, e depois. Essa visão, além de estática, acaba num plano distante da existência concreta. A temporalidade deve, portanto, ser entendida como uma força dissolvente, no seio de um ato unificador. Ela é designada como um modo de ser do homem, que é em si mesmo fora de si. *A temporalidade deve ter a estrutura da ipseidade...* só há temporalidade como estrutura do para-si, porém, não existe prioridade ontológica deste sobre a temporalidade, mas esta é o ser do para-si enquanto este tem de sê-lo ek-estaticamente. “A temporalidade não é, porém o para-si se temporaliza existindo.”<sup>102</sup>

### A transcendência

Retomando a questão do humanismo do existencialismo e contrapondo-se ao positivismo e outras concepções ditas *humanistas*, Sartre afirma que o sentido do seu humanismo tem como fundamento a questão do homem que está constantemente fora de si mesmo, perseguindo fins transcendentais, isto é, perseguindo-se a si mesmo numa atitude de quem não se contenta com os seus próprios limites. No seu humanismo, só existe o universo humano, o universo da subjetividade.<sup>103</sup>

“Esta é a ligação da *transcendência*, como *constituente do homem* – não no sentido de que Deus é transcendente, mas no sentido de superação – e da subjetividade, no sentido em que o homem não está fechado em si mesmo mas presente sempre num universo humano, e é isso que chamamos humanismo existencialista. Humanismo, porque recordamos ao homem que não há outro legislador além dele próprio, e que é no abandono que ele decidirá de si; e porque mostramos que isso não decide com voltar-se para si, mas que é procurando sempre fora de si um fim – que é tal libertação, tal realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano.”<sup>104</sup>

A transcendência, como dimensão do projeto originário e da escolha do homem, retoma, por um lado, a questão da consciência humana de existir – o *cogito pré-reflexivo* – e, por outro, impulsiona para a projeção da consciência que se sabe, isto é, que se afirma como *identidade negada*, totalidade-destotalizadora, presença-ausência do fundamento – a *consciência reflexa*. É importante que não se perca de vista o que Sartre está querendo dizer do homem no seu ideal humanista. No fundo, a concepção de transcendência humana, vista por esse ângulo, persegue as mesmas questões já abordadas aqui:

<sup>102</sup> Cf. EN, p. 171-172.

<sup>103</sup> Cf. EH, p. 293-294.

<sup>104</sup> EH, p. 294-295. O grifo não é do autor.

- ❑ homem é transcendência enquanto se reconhece como existente no mundo;
- ❑ o homem é consciência de sua existência enquanto é consciência das coisas;
- ❑ pela consciência humana é que o Nada é introduzido no mundo;
- ❑ o homem é inteiramente livre e responsável por todos os seus atos, especialmente pela transformação da realidade, sua e de tudo o que o rodeia;
- ❑ consciente da sua faticidade e da sua contingência, o homem sabe-se que é o único sujeito das suas decisões e escolhas;
- ❑ o único fim que o homem persegue realizar, embora se lhe escape constantemente, como éter na sua mão, é a liberdade pela liberdade.

## Conclusão

Imagine-se o grau zero do ser humano. Lá onde a realidade bruta tudo domina. É daí que Sartre imagina o ponto de partida do projeto originário do ser enquanto ser capaz de se entender e de entender a realidade que está em sua volta. O ponto inicial da estruturação da subjetividade humana se dá no momento em que a pessoa se descobre como existente presente no mundo, como ser no mundo e presente-para-si. Essa descoberta é um ato-acontecimento no qual o sujeito se faz como ser-consciência-no-mundo. O movimento dessa descoberta é um processo indeterminado: a pessoa é um ser cuja existência está sempre para se tornar plenitude. No âmago desse processo se configura dinamicamente a subjetividade como liberdade: “o homem é livre, o homem é liberdade”.<sup>105</sup>

No plano da reflexão de Sartre, o ser-no-mundo não se distingue do ser-livre: a existência humana e a liberdade são uma só realidade, um mesmo projeto: “o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é portanto nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que a sua vida”.<sup>106</sup> A liberdade é ato de se fazer como consciência de ser-no-mundo, ato de escolher a si como projeto existencial, condição que se realiza de modo situado, sem que seja determinado, senão pelo próprio sujeito: o homem é, antes de mais nada, o seu fazer-se; é o que escolheu para si mesmo; é a soma dos seus atos; é um projeto indefinido de liberdade. O caminho da liberdade-projeto é feito pela ação. Toda ação tem um fim previsto, uma intencionalidade.

A liberdade é uma realidade inerente do para-si que é consciência de si, ou melhor, é o próprio para-si, perpetuamente em questão e anterior à essência. Ela é fundamento de todas as essências, visto que o homem desvela as essências intramundanas, transcendendo o mundo até suas próprias possibilidades. É pelos atos que o homem se torna consciência de sua liberdade e nadifica o que é, na forma de preterização (tendo-sido). Desse modo, a liberdade é a *textura* mesma do

<sup>105</sup> EH, p. 253.

<sup>106</sup> EH, p. 267.

para-si, que está sempre em questão.<sup>107</sup> Assim, a liberdade adquire uma configuração ontológica do projeto originário. Pelo ato nadificador da liberdade exige que o sujeito assuma a contingência e a fatualidade – essa falta de fundamento – e o impulsiona para fazer do seu ato livre um ato que transforma e dá sentido à realidade. Como escolha de si é escolha do mundo, a liberdade teria essa dupla ação: de nadificar o que é e de criar o que ainda está para ser. Isso só se revela nos atos.

Lendo Sartre, descobre-se que o discurso dele se mostra como uma confissão de fé no homem livre. Ele crê no homem, incriado e criador de si e do sentido de todas as coisas, condenado à liberdade, abandonado a si mesmo, destinado a inventar-se como único valor supremo, como único construtor da sua história, absolutamente autônomo para escolher-se e escolher sempre o bem.

A preocupação principal da apresentação desse estudo foi a questão da escolha do projeto originário do sujeito sartriano. No conjunto da obra desse autor, pode-se perceber que ele traça um perfil tridimensional da configuração do projeto originário: primeiro o sujeito se depara frente-a-frente com a sua existência, como ser-no-mundo; no mesmo instante, o sujeito descobre-se como para-si que é para-outro, isto é, ele se escolhe como sujeito entre outros e entre coisas, completamente livre para ser e escolher o seu destino; e, por fim, no ato da escolha de si como escolha do outro, o sujeito se revela comprometido inteiramente com o mundo e com o outro. Vendo desse modo, o projeto originário do sujeito, para Sartre, é o “momento fundante” no qual o homem se capta a si mesmo como existência no mundo, como singularidade sem determinações, como consciência desveladora da realidade de si, do mundo e do outro. O homem se descobre como único ser dos possíveis. Como um verme que o corrói, a liberdade o obriga a agir como se estivesse perseguindo a si mesmo, ou a realização de si. A escolha de si mesmo é escolha do outro, é compromisso, é engajamento. Numa palavra, todo projeto individual tem valor universal, e, portanto, é compromisso, é engajamento. O engajamento, como liberdade, é concretizado dentro dos limites das possibilidades e das imprevisibilidades humanas. Nada é pré-dado, o homem é obrigado a inventar-se no tempo e inventar-se como único valor, a agir sem justificar-se a partir de uma entidade divina, de uma tábua de valores ou de uma ordem sociopolítica determinada.

O humanismo sartriano instaura o encontro do homem consigo mesmo, com o seu absoluto-relativo, com a sua infinitude-finita. O discurso da liberdade, com todos os seus entornos, obriga a pessoa a pensar-se como realidade destotalizada. O engajamento, como ato da vontade de liberdade, é definido-indefinido. É definido, enquanto só o homem mesmo decide e realiza espontaneamente. É indefinido, enquanto não é realizado sem nenhuma determinação exterior à sua vontade de liberdade..

---

<sup>107</sup> Cf. *Ibid.*, p. 483.

Sartre projetou a constituição da subjetividade numa profunda solidão. A concepção do engajamento como abertura ao outro é uma tentativa de resolver o problema da solidão do para-si. Tal “conversão” tem uma consistência muito pouco convincente. Se a *existência precede a essência*, essa precedência não deveria ser submetida a um rigor lógico, que subjuguie a própria liberdade e a relação eu-outro e eu-mundo. Porque o homem não existe para ser, mas é sendo. A radicalidade da lógica sartriana torna difícil o entendimento do homem como ser situado e que orienta sua escolha para a alteridade do outro.

A solidão do para-si, enquanto sujeito responsável pela escolha, só seria admissível se fossem inseparáveis o eu-mundo e o eu-outro, ou seja, se houvesse implicações imediatas entre minha decisão com a realidade do mundo e do outro. Para isso acontecer, seria necessário sair do domínio da lógica para a ontologia, e depois, do domínio da ontologia para o da ética. Isso obrigaria Sartre a conceber o projeto originário sem querer resolver tudo no plano da subjetividade. Entretanto, é necessário reconhecer a autenticidade do protesto sartriano contra todo moralismo que desfigura a pessoa humana e a reduz à coisa. A moralidade não só se instala no seio do agir (engajamento), como se origina dele.

## Referências bibliográficas

- ALBERÈS, R. M. *Jean-Paul Sartre*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1958.
- BAUSOLA, Adriano. *Libertà e relazioni interpersonali*. Corsi universitari. Brescia: Queriniana, 1973.
- BORNHEIM, Gerd A. *Sartre*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- BURNIER, Michel-Antoine. *Los existencialistas y la política*. Buenos Aires: Paidós, s.d. (Biblioteca Mundo Moderno, v. 13)
- COLOMBEL, J. *Jean-Paul Sartre. Un homme en situations*. Paris: Librairie Général Française, 1985. t. 1.
- . *Jean-Paul Sartre. Une oeuvre aux mille têtes*. Paris: Librairie Général, 1986. t. 1.
- . *Sartre ou le parti de vivre*. Paris: Grasset, 1981.
- ETCHEVERRY, Auguste. *O conflito actual dos humanismos*. 2.ed. Trad. M. Pinto dos Santos. Porto: Tavares Martins, 1964.
- JEANSON, Francis. *Sartre*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.
- . *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Seuil, 1965.
- JOLIVET, Régis. *Sartre ou a teologia do absurdo*. São Paulo: Herder, 1968.
- . *As doutrinas existencialistas de Kierkegaard a Sartre*. Trad. Antônio de Queirós Vasconcelos e Lencastre. Porto: Tavares Martins, 1957.
- LUIJPEM, W. Introdução à fenomenologia existencial. São Paulo: EDUSP, 1974.
- NOGARE, Pedro Delle. Humanismo e anti-humanismo. Introdução à antropologia filosófica. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.
- RENAUT, ALAIN. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: Bernard Grasset, 1993.
- SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. Trad. Diél. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand.
- . *As moscas*. 7. ed. Trad. Nuno Valadas. Lisboa: Presença, 1986.
- . *Être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1994.
- . *L'existencialismo est un humanisme*. Paris: Nagel, 1970.
- . *O existencialismo é um humanismo*. 2. ed. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, s.d.
- . *A náusea*. 6. ed. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- TROGO, Sebastião. *Le problème d'autrui chez J.-P. Sartre*. *Kriterion*, Revista de Filosofia, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 72, 1984, p. 81-102.