

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

O CONCEITO DE LIBERDADE EM “O SER E O NADA”

Alex Keine de Almeida Sebastião

Belo Horizonte
2008

ALEX KEINE DE ALMEIDA SEBASTIÃO

O CONCEITO DE LIBERDADE EM “O SER E O NADA”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

**Linha de Pesquisa: História da Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin**

**Belo Horizonte
2008**

FICHA CATALOGRÁFICA

100 Sebastião, Alex Keine de Almeida
S443c O Conceito de Liberdade em O ser e o nada / Alex Keine de
2008 Almeida Sebastião. - 2008

165f.: il

Orientador: Carlos Roberto Drawin

Dissertação (mestrado): Universidade Federal de Minas Gerais,
Departamento de Filosofia

1.Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. O ser e o nada – Teses 2. Filosofia –
Teses 3. Liberdade I. Drawin, Carlos Roberto. II. Universidade Federal de
Minas Gerais. Departamento de Filosofia. III. Título

Dissertação de mestrado defendida e com nota pela banca
examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin (orientador) – UFMG

Profa. Dra. Ester Vaisman – UFMG

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho - UFPR

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Federal de Minas Gerais

BELO HORIZONTE, de de 2008.

À Flávia

AGRADECIMENTOS

À minha família, pelo amor e pela aposta na liberdade;

Ao orientador Carlos Roberto Drawin, pela abertura ao diálogo;

Aos professores Telma de Souza Birchall e Ivan Domingues, pelo acolhimento desta dissertação quando ainda era projeto;

Aos professores Ester Vaisman, Teresa Calvet de Magalhães e Franklin Leopoldo e Silva, pelo estímulo ao filosofar;

Aos meus amigos e, em especial, à Verônica, pela faísca criadora;

À minha mãe e à Flávia, pela revisão do português.

RESUMO

É o homem livre? Sob o impulso dessa antiga questão filosófica, busca-se descrever e avaliar a contribuição dada por Sartre ao construir seu conceito de liberdade em “O Ser e o Nada”. A dissertação se desenvolve em três momentos: primeiro, tem-se a abordagem dos pressupostos teóricos do conceito a partir de dois feixes distintos de reflexão - a aliança entre o existencialismo e a fenomenologia na formação filosófica de Sartre e a resolução de um impasse epistemológico gerado no percurso de conceituação da liberdade-; em seguida, trata-se de examinar o conceito de liberdade e suas relações com os conceitos afins de consciência, facticidade e responsabilidade; finalmente, integram-se ao trabalho as críticas formuladas por Merleau-Ponty e por Mészáros ao conceito sartriano de liberdade.

ABSTRACT

Are humans free? Starting from this ancient philosophical question, we try to describe and to evaluate Sartre's concept of freedom in "Being and Nothingness" as a contribution to the debate on freedom. The dissertation unfolds in three chapters. First, we approach the theoretical framework of the concept from two distinct sets of reflection - the combination of existentialism with phenomenology in Sartre's philosophical development and the resolution of an epistemological impasse generated during the creation of the concept of freedom. Next, we examine the concept of freedom and its connections with the concepts of consciousness, facticity and responsibility. Finally, we include the critique of Sartre's concept of freedom formulated by Merleau-Ponty and by Mészáros.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
I –PRESSUPOSTOS TEÓRICOS: EM BUSCA DO CONCEITO	20
I-1. A FILIAÇÃO FENOMENOLÓGICA DE UM FILÓSOFO EXISTENCIALISTA	
I-1.1. O existencialismo de Sartre	20
I-1.2. A fenomenologia	22
I-1.3. Sartre antes da fenomenologia	25
I-1.4. Sartre e a fenomenologia	27
I-1.5. A teoria da intencionalidade	32
I-1.6. A introdução a “O Ser e o Nada”	34
I-1.7. Uma filiação contestatória e criativa	36
I.2. IMPASSE EPISTEMOLÓGICO	38
I-2.1. Conceito e essência	39
I-2.2. Existência e saber	43
I-2.3. O nada sartriano	46
I-2.4. A viabilidade epistemológica do conceito de liberdade em “O Ser e o Nada”	49
II – O CONCEITO DE LIBERDADE EM “O SER E O NADA”	56
II-1. A LIBERDADE EM MÚLTIPLAS DESCRIÇÕES	56
II-1.1.A liberdade cartesiana	62
II-1.2. A liberdade diante da oposição entre vontade e paixões	65
II-1.3.O projeto originário	69
II-1.4. A modificabilidade do projeto originário	72
II-2. LIBERDADE E CONSCIÊNCIA	76
II-2.1. A consciência e o fenômeno	79
II-2.2. A consciência e o cogito	81

II-2.3. A consciência e a reflexão.....	86
II-2.4. A consciência e o ego.....	88
II-2.5. A consciência, o ser-para-si e o ser-em-si	93
II-3. LIBERDADE E FACTICIDADE.....	96
II-3.1. A situação.....	99
II-3.2. A contingência.....	105
II-4. LIBERDADE E RESPONSABILIDADE.....	108
II-4.1. A ética sartriana.....	110
II-4.2. A tensão entre o singular e o universal.....	112
II-4.3. A má-fé e a autenticidade.....	114
II-4.4. A psicanálise existencial.....	118
II.4.5. Uma ética da invenção.....	122
III– SOB A ÓTICA DA CRÍTICA.....	127
III-1. SARTRE v. MERLEAU-PONTY.....	127
III-1.1. A existência da ação não-livre como condição de existência da ação livre.....	128
III-1.2. O campo de uma liberdade atenuada.....	131
III-2. SARTRE LIDO POR MÉSZAROS.....	138
III-2.1. A obra e o estilo de Sartre.....	139
III-2.2. As limitações teóricas de Sartre.....	141
III-2.3. O ensaio de ontologia fenomenológica.....	145
III-2.4. O conceito sartriano de liberdade.....	149
CONCLUSÃO.....	153
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	160

INTRODUÇÃO

Várias questões impulsionaram a elaboração desta dissertação. A principal delas talvez seja “É o homem livre?”. Trata-se de uma questão filosófica particularmente envolvente porque concerne à própria condição humana. Ao se perguntar sobre a liberdade, o homem se vê diante de duas vias possíveis: a da existência e a da inexistência da liberdade. Essa polarização pode ser encontrada, com algumas nuances, na abordagem do tema pela tradição filosófica.

Observa-se uma grande variabilidade no conceito de liberdade. O sentido primitivo seria a ausência de constrangimento alheio¹. É livre, do latim *liber*, o homem que, não sendo escravo ou prisioneiro, pode agir conforme sua própria vontade. Da acepção originária, derivaram várias outras, como, por exemplo, estas: possibilidade de autodeterminação, possibilidade de escolha, ato voluntário, espontaneidade, margem de indeterminação, ausência de interferência, libertação diante de alguma coisa, realização de uma necessidade².

Ao pensarem a liberdade, os filósofos pensam também o seu conceito oposto, a necessidade. E será justamente o caráter necessário de todos os fenômenos, inclusive da vontade e da ação humanas, que será defendido pelo determinismo. O princípio da causalidade constitui um dos pilares do determinismo, sendo freqüente a utilização da expressão “determinismo causal”. A idéia básica é que tudo o que acontece tem uma causa prévia e determinante. O presente seria o desdobramento necessário do passado e a causa suficiente de um futuro previsível. Aplicado ao homem, o determinismo postula que a conjugação de alguns fatos, em especial, a constituição genética, a história vivenciada, a estrutura psíquica e as circunstâncias empíricas presentes no momento da escolha, será determinante de uma ação única e inexorável. A consequência dessa linha teórica é a negação do poder de agir diferentemente. Nesse sentido, a experiência íntima da liberdade seria, no

¹ LIBERDADE. In: LALANDE, A., *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p.615

² LIBERDADE. In: FERRATER MORA, J., *Dicionário de filosofia*. p.1.733

máximo, uma ilusão psíquica. Essa parece ser a posição de Spinoza, para quem o que os homens chamam liberdade é, em verdade, resultado da consciência de seus desejos e ações somada à ignorância das causas que os determinam³.

A liberdade e o livre arbítrio, afirmam seus defensores, supõem a capacidade do homem de quebrar a cadeia causal, subtraindo-se ao jugo das leis da natureza. É a posição de Kant, para quem, não há conflito entre o determinismo da natureza e a liberdade do homem, pois trata-se de planos distintos da realidade: o fenomênico e o numênico⁴.

Cumprido destacar que o debate entre defensores da liberdade e deterministas não constitui o objeto, mas sim o horizonte da presente dissertação. A eleição desse horizonte temático não é arbitrária, visto que, ao construir seu conceito de liberdade, Sartre se reporta inúmeras vezes à oposição entre liberdade e determinismo, analisando como a questão foi tratada pela tradição e propondo novos parâmetros para sua solução⁵.

A liberdade é um conceito fronteiro, objeto de ao menos quatro grandes áreas da filosofia: a ontologia, a ética, a filosofia política e a antropologia filosófica. A presente investigação, ainda que gere implicações de cunho ético e filosófico-antropológico, localiza-se no âmbito da ontologia, em uma perspectiva fenomenológica, que foi a adotada por Sartre⁶ ao abordar a liberdade em sua obra “O Ser e o Nada”⁷.

³ BLIN, J., *Puis-je être libre malgré le déterminisme?*.

⁴ REALE, G.; ANTISERI, D., *História da filosofia*, v.II, pp.913-915

⁵ SARTRE, J.P., *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica, p.533-681; ed.franc., p.477-601.

⁶ Filósofo polêmico, Sartre é o representante por excelência do intelectual engajado que faz do saber um instrumento de intervenção sócio-política. Atuando em várias frentes – filosofia, literatura, teatro -, ele buscou fazer de sua própria vida um compromisso com a liberdade, tema primordial de seu pensamento. Reaproximar a filosofia e a vida cotidiana, sem prejuízo do rigor das idéias, foi um de seus grandes méritos. “O Ser e o Nada” é considerada a mais vigorosa de suas obras filosóficas, dentre as quais, destacam-se também “O Existencialismo é um Humanismo” (1945) e a “Crítica da Razão Dialética” (1960). Em 21 de junho de 2005, comemorou-se o centenário de seu nascimento.

⁷ Concebida durante o período em que Sartre esteve mobilizado na 2ª Guerra Mundial, a obra começou a ser escrita em 1941 e foi publicada em 1943. Somente em 1945, seu impacto começará a se fazer sentir e ela se tornará uma das mais populares obras filosóficas jamais escritas. “O Ser e o Nada” constitui o ápice da trajetória de Sartre no domínio da fenomenologia, que inclui os estudos de psicologia fenomenológica do período de 1934-1940. Sobre as obras de Sartre, ver CONTAT, M. et RYBALKA, M., *Lés écrits de Sartre*: chronologie, bibliographie commentée.

Na introdução, denominada “Em Busca do Ser”, Sartre enaltece a redução do existente ao fenômeno como um progresso notável do pensamento moderno. Ser e aparecer não mais se contrapõem, pelo contrário, identificam-se. O ser não se esconde atrás de uma aparência concebida como ilusão, na verdade, ele está na própria aparição; o ser não é algo que se oculta, mas algo que se revela. Será o ser do fenômeno, ele mesmo, um fenômeno?, interroga-se Sartre. A princípio, pareceria que sim, mas, sob pena de uma regressão ao infinito, conclui-se que o ser do fenômeno não se reduz ao fenômeno de ser, exigindo um fundamento transfenomenal. É a consciência, enquanto dimensão de ser transfenomenal do sujeito, diz-nos Sartre, que constitui um tal fundamento.

Toda consciência é consciência de alguma coisa, segundo célebre enunciado husserliano. Mas, acrescenta Sartre, de forma inovadora, a consciência tética do objeto é simultaneamente consciência não tética de si mesma. Ao contrário do mundo, a consciência nada tem de substancial, sendo pura aparição. A partir dessas considerações, Sartre conclui: “a consciência pode ser considerada o absoluto”⁸. Ao considerar a consciência como o absoluto e fundamento ontológico do conhecimento, não recai Sartre no idealismo ao qual pretendia escapar ⁹?

A reflexão fica ainda mais complexa quando Sartre parece retroagir e mudar de direção, afirmando que “o ser transfenomenal da consciência não pode fundamentar o ser transfenomenal do fenômeno”¹⁰. Essa impossibilidade de fundamentação decorreria da cisão entre consciência e mundo, que, enquanto categorias heterogêneas, restam inconciliáveis¹¹. Assim, o ser percebido está frente à consciência, ela não pode alcançá-lo, ele não pode penetrá-la, e, como está apartado dela, existe apartado de sua própria existência.

⁸ *O ser e o nada*, p.28; ed.franc., p.23.

⁹ Cf. RENAUT, A., *Sartre, le dernier philosophe*, p. 128.

¹⁰ *O ser e o nada*, p.32; ed.franc., p.26.

¹¹ Cf. MÉSZÁROS, I., *A obra de Sartre: busca da liberdade*, p. 238.

Em sua busca pelo ser, Sartre se depara não com o ser, mas com os seres: o ser-em-si e o ser-para-si. Trata-se de duas regiões de ser absolutamente distintas. O em-si, enquanto ser do mundo, caracteriza-se pela plenitude de ser; é o que é. Já o para-si¹², enquanto ser da consciência, constitui-se pelo nada; é o que não é e não é o que é. Qual o sentido do ser, na medida em que compreende essas duas regiões de ser radicalmente cindidas? Como situar a emergência da liberdade frente a essa cisão original?

Sartre expressa um estranhamento de que o debate sobre determinismo e livre-arbítrio tenha se dado sem uma prévia explicitação das estruturas da idéia de ação. Dos elementos da ação é, sobretudo, a intencionalidade que interessa a Sartre. Agir é realizar intencionalmente um projeto consciente. Ao se falar em projeto, pressupõe-se a existência de uma falta, de uma negatividade. A mediação entre o ser e o não-ser necessária ao surgimento da ação é efetuada pela intencionalidade da consciência. A ação figura como a possibilidade de vir a ser aquilo que ainda não é.

Frente à discussão entre deterministas e partidários da liberdade da indiferença, Sartre se oporá a ambos os lados. Ao contrário do que propõem os últimos, diz Sartre, toda ação tem um motivo, visto que, sendo intencional, ela deve ter um fim, que remete a um motivo. Os deterministas, por sua vez, equivocam-se ao entender motivos e móbeis como suficientes para originar a ação¹³. Motivos e móbeis se constituem como tais apenas através de uma atribuição de significado e de valor pelo agente. Vale dizer, somente após a passagem pelo filtro semântico-valorativo do projeto constitutivo do para-si que fatos do mundo podem-se transformar em motivos de um ato. Não se trata de algo dado, mas construído através da liberdade. Nesse sentido, o motivo não tem com o ato uma relação de causa e efeito. Sendo todo ato intencional, é na própria intencionalidade da consciência que se pode identificar a

¹² Diferentemente da edição brasileira, optamos por respeitar o texto original e grafar os termos “para-si” e “em-si” com inicial minúscula.

¹³ A corrente determinista parece ser uma expressão, na esfera do conhecimento, da atitude da má-fé, descrita por Sartre como a fuga do para-si, permanentemente confrontado com sua própria liberdade, em busca de refúgio no em-si.

finalidade em vista da qual o ato é produzido. Desse modo, tanto a finalidade intencional quanto o motivo integram o próprio ato, em uma articulação temporal sintética. O ato, ao surgir, faz a intermediação presente entre um motivo passado e uma finalidade futura.

Estando assentado que a liberdade é a condição fundamental do ato, cumpre descrevê-la com maior precisão, afirma Sartre. Todavia, ele se depara com uma séria dificuldade: como descrever algo que não tem essência? Sartre pretende ultrapassar a dificuldade apontando que a descrição pode visar não a essência, mas sim o próprio existente em sua singularidade. Assim, ele não pretenderia apresentar um conceito de liberdade, mas simplesmente a descrição de sua própria liberdade. Essa solução, no entanto, parece ser criticável, visto que, além de sua conseqüência solipsista, ela não é efetivamente seguida por Sartre. Com efeito, na seqüência da exposição sobre a liberdade, Sartre não está tratando apenas de sua própria liberdade, mas da liberdade do ser humano, segundo suas palavras, da realidade-humana, do para-si. Apesar de negar que seja possível descrever uma liberdade que seja comum ao outro e a mim, é justamente essa a tarefa que se propõe Sartre. Portanto, parece-me, ele apresenta sim um conceito de liberdade.

Há aqui um impasse epistemológico que será enfrentado nesta dissertação: como tomar como objeto de conhecimento algo que, não tendo essência, sendo puro nada, não-ser, estaria avesso a qualquer definição ou conceituação? Esse impasse remete à própria questão do nada, enquanto oposto ao ser e, ainda, à relação entre a existência e o conhecimento. Em que medida está o conhecimento apto a apreender a existência, o homem, a liberdade?

O conceito sartriano de liberdade tem como marca principal sua radicalidade. A liberdade, para Sartre, está na raiz do ser-para-si. Trata-se não de uma faculdade que se agrega ao ser do homem, mas sim do próprio homem. Ou o ser humano é inteiramente livre ou não o é, diz Sartre, extraindo a conseqüência lógica da identificação entre ser humano e liberdade.

Assim, como seria absurdo falar que alguém é mais ou menos ser humano, também careceria de sentido afirmar que alguém é mais ou menos livre.

Sartre nega com veemência que, por conta da liberdade absoluta, a ação humana seja gratuita e incompreensível¹⁴. O irracionalismo é um perigo a ser afastado. Na compreensão ontológica da liberdade construída por Sartre, tem-se uma totalidade, a escolha fundamental, composta por estruturas parciais, as escolhas derivadas. O significado destas remete sempre ao significado daquela, mesmo quando conflitantes. A chave para a hermenêutica da relação entre a escolha fundamental e as escolhas derivadas não é universal, constituindo também uma invenção do para-si. Se as escolhas derivadas podem ser compreendidas a partir de sua inserção na escolha fundamental, o contrário não é verdadeiro. A escolha fundamental é incompreensível e injustificável, pois carece de qualquer fundamento¹⁵. A razão tem, então, como limite, o absurdo da própria existência entendida como pura contingência¹⁶.

A liberdade identifica-se com a possibilidade permanente da realidade humana de efetuar uma ruptura radicadora com o mundo e consigo mesma, afirma Sartre. A realidade humana é seu próprio nada. Algo de que não se pode escapar e que tem apenas em si mesma seus limites, assim é a liberdade, na descrição sartriana. Veja-se, a propósito, o seguinte trecho:

Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres.¹⁷

Estatuir a liberdade como marca do humano não implica a afirmação de uma natureza humana, de uma essência definidora do homem, mas sim de uma condição humana, no sentido circunstancial da permanente indefinição do homem, que é aquele ser cujo ser está

¹⁴ *O ser e o nada*, p.559; ed.franc., pp.497-498.

¹⁵ A experiência dessa contingência absoluta de nosso ser gera sentimentos como a angústia e o desamparo, expressos com mestria por Sartre em seu célebre romance “A Náusea”.

¹⁶ Gerd Bornheim aponta para um ceticismo existencial. *Sartre: metafísica e existencialismo*, pp.22-23.

¹⁷ *O ser e o nada*, pp.543-544; ed. franc., p.484.

sempre em questão. Em outras palavras, “a existência precede a essência”, frase emblemática do existencialismo, aponta para o fato de que o homem é aquilo que, a partir de sua existência, ele faz de si mesmo.

Sartre chama a atenção para o fato de que o fazer do homem se dá no meio do mundo e que sua liberdade não é uma liberdade de sobrevôo, mas sim uma liberdade situada, circundada pela facticidade. A facticidade é uma noção indispensável à compreensão do conceito de liberdade construído por Sartre, através da qual ele reelabora os problemas colocados pelos deterministas. Ela pretende dar conta do principal argumento do senso comum contra a liberdade: a impotência do homem diante de inúmeras facetas de sua existência que lhe são dadas sem a interveniência de sua escolha. Sartre afirma que o mundo, no qual já nos encontramos lançados, só existe iluminado pelos fins construídos pela liberdade humana. E esta, por sua vez, pressupõe um mundo já dado e resistente em cujo interior seja possível a projeção de fins. Assim, não há oposição, mas antes interpenetração entre liberdade e facticidade. Sem a resistência do mundo não haveria a distância que separa o para-si dos fins que ele escolhe através de seu projeto. A liberdade sartriana, ainda que absoluta, não é nem formal, nem abstrata, ela existe sempre em situação. Assim, pode-se afirmar que “‘ser livre’ não significa ‘obter o que se quis’, mas sim ‘determinar-se por si mesmo a querer’ (no sentido de escolher)”¹⁸.

Sabe-se que Sartre não chegou a concluir um sistema ético, apesar de toda sua obra estar estreitamente ligada à questão ética¹⁹. Em que medida o caráter inacabado da ética de Sartre é uma consequência da adoção de seu conceito de liberdade? Por que motivos o monumental sistema ontológico fundado no conceito de liberdade não originou um sistema ético correspondente? Em um curto subcapítulo de “O Ser e o Nada”, Sartre estabelece a

¹⁸ Ibid., p.595; ed. franc., p.528.

¹⁹ SIMONT, J. *Sartrean Ethics*. In: HOWELLS, C. (Ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, p.178.

relação entre o conceito de liberdade por ele formulado e a responsabilidade do para-si, asseverando o seguinte:

A conseqüência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. (...) Portanto é insensato pensar em queixar-se, pois nada alheio determinou aquilo que sentimos, vivemos ou somos. Por outro lado, tal responsabilidade absoluta não é resignação: é simples reivindicação lógica das conseqüências de nossa liberdade absoluta.²⁰

Uma liberdade absoluta acarreta, portanto, uma responsabilidade absoluta. O homem é responsável por tudo, exceto por sua própria responsabilidade. Isso porque ele não é fundamento de seu ser, nem do ser do mundo, mas “é coagido a determinar o sentido do ser, nele e por toda parte fora dele”²¹. O homem não cria o ser, mas, impelido por sua própria liberdade, cria os valores que constituem sua busca pelo sentido do ser.

Esta dissertação estrutura-se em três capítulos. No primeiro deles, intitulado “Pressupostos teóricos: em busca do conceito”, trata-se de examinar o solo teórico em que vicejou a filosofia de Sartre e de verificar a viabilidade da construção do conceito de liberdade. Têm-se, então, dois focos principais, que deram origem a dois subcapítulos: “A filiação fenomenológica de um filósofo existencialista”, onde é abordada a relação de Sartre com a fenomenologia - suas aproximações e afastamentos de Husserl e Heidegger -, bem como suas raízes existencialistas; e “Impasse epistemológico”, em que é enfrentada a questão suscitada por Sartre acerca da possibilidade do conceito de liberdade.

O segundo capítulo, “O conceito de liberdade em ‘O ser e o nada’”, constitui o núcleo da dissertação, onde se busca examinar o conceito de liberdade, diretamente, através das

²⁰ *O ser e o nada*, p.678; ed.franc., p.598.

²¹ *Ibid.*, p.681; ed.franc., p.601.

múltiplas descrições da liberdade elaboradas por Sartre, e em suas relações com os conceitos afins de consciência, facticidade e responsabilidade.

No terceiro capítulo, trata-se de promover uma rápida incursão na crítica formulada à filosofia sartriana e a seu conceito de liberdade. Elegeu-se, então, pela qualidade do debate que promovem com a obra de Sartre, dois autores de cepas filosóficas bastante distintas: Maurice Merleau-Ponty e István Mészáros. Recorremos a eles tão somente para pinçar e avaliar algumas considerações e objeções à filosofia de Sartre e, em especial, a seu conceito de liberdade. O objetivo aqui é enriquecer criticamente a dissertação, trazendo para ela algumas dificuldades teóricas suscitadas pelo seu objeto.

Adotamos como texto-base da pesquisa que originou o presente trabalho, a versão em português, intitulada “O Ser e o Nada”, do original francês “L’Être et le Néant”²². Observe-se, entretanto, que o texto original foi fonte de permanente consulta com vistas a controlar a correção da versão traduzida e, quando necessário, sanar eventuais falhas. Assim, todas as citações da obra remetem tanto à versão traduzida quanto ao original.

No que concerne às demais obras em língua estrangeira consultadas, optou-se por traduzir as citações para o português, no intuito de proporcionar maior fluência na leitura, independentemente do conhecimento de idiomas pelo leitor. A tradução das citações em questão foi efetuada pelo autor desta dissertação.

Dentre todas as obras de Sartre, é “O Ser e o Nada” a que contém o conceito de liberdade em sua descrição mais extensa e detalhada. Mas, visto que o referido conceito perpassa todo o percurso filosófico sartriano, constituindo, segundo alguns comentadores, seu conceito fundamental, é compreensível que a liberdade figure em várias de suas obras. Recorremos, eventualmente, a outras obras de Sartre, tanto anteriores ao ensaio de ontologia fenomenológica, como é o caso de “A Transcendência do Ego”, como posteriores a ele, como

²² A propósito, ver Referências Bibliográficas.

é o caso de “O Existencialismo é um Humanismo”. A diversificação das fontes teve como objetivo aclarar não só algumas noções afins ao conceito de liberdade, como, por exemplo, a de consciência e a de responsabilidade, mas também o próprio conceito de liberdade.

Ressalte-se, todavia, que nosso objetivo aqui não é efetuar uma análise comparativa das diferentes nuances, ou, até mesmo, diferentes formulações que o conceito sartriano de liberdade pode apresentar, conforme a obra considerada. Por conta disso, não nos valeremos de algumas de suas obras mais tardias, como “A Crítica da Razão Dialética” e “O Idiota da Família”, nas quais o conceito de liberdade tal como construído em “O Ser e o Nada” não chega a ser invalidado, mas sofre modificações consideráveis²³.

²³ Sobre a variação da posição de Sartre no que concerne à liberdade, podemos citar dois de seus próprios depoimentos: “‘O Ser e o Nada’ é uma obra sobre a liberdade. Naquele momento, eu acreditava, como os velhos estóicos, que se é sempre livre, mesmo em uma circunstância extremamente desfavorável que pode desembocar na morte. Sobre esse ponto, eu mudei muito. Penso que há, efetivamente, situações onde não se pode ser livre” (Entrevista a Simone de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, p.505); e ainda: “Acredito que um homem pode sempre fazer qualquer coisa daquilo que fizeram dele. É a definição que eu daria hoje da liberdade: esse pequeno movimento que faz de um ser social totalmente condicionado uma pessoa que não restitui a totalidade daquilo que ela recebeu de seu condicionamento; que faz de Genet um poeta, por exemplo, enquanto ele havia sido rigorosamente condicionado para ser um ladrão” (*Sartre par Sartre*, in: *Situations IX*, pp.101-102).

CAPÍTULO I

PRESSUPOSTOS TEÓRICOS: EM BUSCA DO CONCEITO

I-1. A FILIAÇÃO FENOMENOLÓGICA DE UM FILÓSOFO EXISTENCIALISTA

I-1.1. O existencialismo de Sartre

Conforme o próprio termo permite supor, o existencialismo - ou filosofia da existência - é uma corrente filosófica em que a existência humana ocupa o papel principal. Kierkegaard é apontado como seu precursor. Em oposição à filosofia especulativa, especialmente a de Hegel, o filósofo dinamarquês propôs a formulação de uma filosofia existencial. Trata-se de não reduzir o homem a um conceito, submetendo-o ao conhecimento, mas sim, ao contrário, de privilegiar sua singularidade. A dificuldade de se definir o existencialismo é referida por Ferrater Mora que arrola alguns temas freqüentes nesta corrente: “a subjetividade, a finitude, a contingência, a autenticidade, a ‘liberdade necessária’, a alienação, a situação, a decisão, a escolha, o compromisso, a antecipação de si mesmo, a solidão (e também a companhia) existencial, o estar no mundo, o estar próximo da morte, o fazer-se a si mesmo”²⁴. Dentre os filósofos existencialistas, além de Kierkegaard, podemos citar Jaspers, Sartre e Heidegger, sendo que o último recusou ser classificado como tal. O existencialismo é freqüentemente dividido em duas espécies: a cristã – representada por Jaspers, Marcel, Lavelle – e a atéia – integrada por Heidegger e Sartre. Importante lembrar que o existencialismo inclui, a par da corrente filosófica, uma corrente literária. Sartre participou de ambas.

A relação entre a essência e a existência é um tema filosófico recorrente na tradição, ao qual o existencialismo busca dar uma nova resolução. Já entre Platão e Aristóteles, há uma

²⁴ EXISTENCIALISMO. In: FERRATER MORA, J., *Dicionário de filosofia*, p.963.

divergência neste ponto, Platão privilegiando a essência, em detrimento da existência, e Aristóteles, o contrário. Certamente, os termos essência e existência sofreram uma variação semântica ao longo da história da filosofia, mas, grosso modo, pode-se entender por essência o quê de alguma coisa, aquilo que a distingue das demais coisas e a identifica a si mesma, enquanto por existência, entende-se o fato de que a coisa é. Sartre afirma que, no homem, a existência precede a essência. Diferentemente das coisas que o rodeiam, o homem não tem o seu ser já definido em uma essência. O seu ser é sempre posterior ao seu existir, ao seu fazer-se livremente homem. Recusa-se a idéia de uma natureza humana, de um conceito universal de homem capaz de abarcar todos os homens existentes como meros exemplares.

O existencialismo se propõe a pensar sobre a experiência de existir. Sentimentos freqüentes, como a angústia, o desamparo e a falta, são detidamente examinados pelos filósofos existencialistas. O termo existência adquire um sentido especial e restrito ao ser humano²⁵. Só o homem existe, no sentido de ek-sistir, de estar fora, de ser-no-mundo. As coisas do mundo são reais; elas são, mas elas não existem, no sentido em que se diz que um homem existe. A existência do homem vem associada à temporalidade. Além de estar no tempo, como todos os demais entes, o homem vivencia o tempo. Há no homem um entrecruzamento entre o que ele foi, o que ele é e o que ele será. A forma como ele organiza o seu passado, o seu presente e o seu futuro é a expressão de sua liberdade, de seu fazer-se homem.

Em sua obra “O Existencialismo é um Humanismo”, Sartre pretende responder a algumas críticas levantadas contra o existencialismo e esclarecer as idéias desta corrente filosófica. Ao afirmar que o existencialismo é um humanismo, Sartre distingue dois sentidos do termo humanismo. Há o sentido do humanismo clássico, em que o homem é erigido como

²⁵ Note-se que, nem sempre, Sartre conferiu ao termo existência esse sentido restrito. No romance “A Náusea”, por exemplo, não só os homens, mas também as coisas existem: “Todas as coisas, suavemente, ternamente, se entregavam à existência como essas mulheres cansadas que se entregam ao riso e dizem com voz comovida: ‘É bom rir’; exibiam-se, umas em frente às outras, faziam-se a abjeta confidência de sua existência” (p.189; ed. franc., p.182).

fim e valor a guiar a ação do próprio homem. Cultiva-se a idéia do homem como um universal a ser respeitado, glorificado e imitado. O outro sentido de humanismo também assenta no homem a base da reflexão filosófica. Todavia, trata-se não de um homem universal, mas sim do homem singular, que não dispõe de outros fins e valores além daqueles que ele inventa para si mesmo. Busca-se partir da subjetividade, sem pretender fazer dela um objeto. Sartre rechaça o humanismo no primeiro sentido e o defende no segundo²⁶.

I-1.2. A fenomenologia

Desde 1762, com Lambert, apontado como seu criador, até Husserl, o termo fenomenologia foi empregado por autores diversos em acepções também diversas. Não há dúvida de que Husserl é não só o fundador da fenomenologia contemporânea, mas também o principal marco na história da fenomenologia, de tal forma que se fala em sentido husserliano e pós-husserliano de fenomenologia.

Alan Renaut intitula a segunda parte de seu livro “Sartre, le dernier philosophe”, não “A fenomenologia”, mas sim “As fenomenologias”. Essa opção destaca a pluralidade existente no seio da corrente fenomenológica. Husserl, Heidegger e Sartre comungam de algumas idéias estruturantes de suas respectivas filosofias, mas divergem em outros tantos pontos não menos importantes. Tanto é que eles dão origem a três espécies distintas do gênero fenomenologia, a saber, respectivamente: a transcendental, a hermenêutica e a existencial.

A fenomenologia de Husserl surge como uma reação ao psicologismo em voga no final do século XIX. Algumas teorias do conhecimento ameaçavam dissolver toda objetividade cognitiva, identificando o sujeito do conhecimento e o sujeito psicológico: nenhum juízo seria independente do eu que o enuncia. Até mesmo a lógica seria tragada pela

²⁶ Cf. *O existencialismo é um humanismo*, p.21; ed. franc., pp.74-76.

psicologia, à qual passaria a estar submetido todo o conhecimento. Tem-se, então, a instalação no cenário filosófico de um relativismo ou mesmo de um ceticismo, ou seja, um retrocesso a Hume resultante da negação de um dos pilares do criticismo kantiano, qual seja, a distinção entre questão de fato e questão de direito.

Em oposição aos psicologistas, surgiram os logicistas, que defendiam o projeto de uma lógica pura, irreduzível à psicologia. Husserl aponta a controvérsia entre as duas correntes e se aproxima muito mais dos logicistas, ao reivindicar a distinção entre a questão da verdade de um enunciado ou de um juízo e a de sua formação, de sua gênese. Nesse quadro, Husserl recorre aos princípios da filosofia transcendental, de forma kantiana, sem restringir-se, contudo, à teoria do conhecimento²⁷. E será justamente a reelaboração da filosofia da consciência ou do sujeito que distinguirá a fenomenologia de um simples neokantismo.

Ao fundar a fenomenologia, Husserl é bastante influenciado pelas idéias de seu mestre Franz Brentano, dentre as quais, destacam-se: a distinção entre fenômenos psíquicos e fenômenos físicos; a essência do conceito de consciência como vivido intencional; a existência intencional do objeto tal como caracterizada pelos escolásticos da Idade Média. Em suma, é a teoria da intencionalidade o aporte fundamental que Husserl buscará em Brentano para construir sua própria filosofia.

Brentano utiliza a expressão “intentionale Inexistenz”, que, para evitar confusão, é traduzida simplesmente como existência intencional. Isso porque, o prefixo “in” na palavra alemã Inexistenz, diferentemente do que ocorre no termo português inexistência, não tem função negativa. Inexistenz não significa uma não existência, mas sim uma existência em ou

²⁷ O conhecimento é, para Husserl, apenas uma das múltiplas relações que a consciência intencional pode estabelecer com o mundo. A par de conhecer, a consciência também pode imaginar, desejar, pensar, querer, sofrer, escolher, etc. Nesse sentido, tem-se “a fenomenologia como uma ciência rigorosa, mas não exata, uma ciência eidética que procede por descrição, uma ciência que se ocupa de *fenômenos*, mas com uma atitude diferente das ciências exatas e empíricas – os seus fenômenos são os vividos da consciência, os atos e os correlatos dessa consciência” (MAGALHÃES, T.C., *Apostila de Filosofia Contemporânea I*, p.11).

dentro de algo, no caso, uma existência no espírito. O adjetivo intencional exprime a idéia de movimento do espírito em direção a alguma coisa, a idéia de tender a (*in-tendere*) um objeto.

A existência intencional do objeto destacada por Brentano, remonta à distinção aristotélica entre a existência do objeto no espírito e a existência do objeto fora dele. O objeto se faz presente no espírito do sujeito conhecedor apenas através de sua forma, sem sua matéria. Isso foi retomado por São Tomás, quando ele afirmou que a forma tem, na realidade efetiva, unida à matéria, um ser natural, enquanto, em nós, ela tem um ser intencional e espiritual.

Segundo Renaut,

a temática da ‘in-existência intencional’ afirma ao mesmo tempo 1) a relação de todo estado de consciência com um objeto e a presença imanente deste objeto no espírito – mas também 2) a diferença entre a existência mental do objeto (existência somente intencional, no sentido em que ela corresponde somente a um movimento, a uma intenção no espírito) e sua existência plenamente real.²⁸

O que está em jogo é a questão da representação, em suas diversas formulações: a de Kant: “Sobre qual fundamento repousa a relação daquilo que se chama em nós representação?”; a de Husserl: “Como se deve compreender que o ‘em-si’ da objetividade chegue à ‘representação’ e mesmo à ‘apreensão’ pelo conhecimento, que acabe então por tornar-se novamente subjetivo?”; e a de Renaut, que, após citar os anteriores, pergunta: “Como é que há para nós os objetos, e qual é a relação entre o objeto ‘para nós’ e o objeto em si?”²⁹. Kant recusou as duas respostas pré-críticas a esta questão: a empirista, que restringe a representação a mero efeito do objeto sobre o sujeito, e a racionalista, que faz da representação a própria realidade. Também a fenomenologia buscará superar a oposição realismo-idealismo e dar uma resposta original à questão da representação.

A correlação subjetivo-objetivo, enquanto a priori de toda representação, é tomada por Husserl como um campo privilegiado de investigação de sua fenomenologia transcendental.

²⁸ RENAUT, A. *Sartre, le dernier philosophe*, p.91.

²⁹ *Ibid.*, p.94.

Esta correlação está no centro de todos os vividos da consciência, visto que toda consciência, sendo intencional, é consciência de alguma coisa. Daí que a fenomenologia se define como uma pesquisa sobre a essência dos vividos do pensar e do conhecer. Ela é uma análise eidética dos fenômenos, que permite isolar os invariantes tal como eles emergem das variações. Dentre as tarefas atribuídas por Husserl à fenomenologia, estão as seguintes: a fundação da objetividade no interior da representação; a fundação de uma lógica pura, irredutível ao vivido psicológico; a aplicação da redução fenomenológica ao objeto e a conseqüente superação da atitude natural.

A redução fenomenológica ou *epoké* constitui a base do método fenomenológico. Trata-se de uma suspensão da atitude natural frente ao objeto, de um pôr entre parênteses as crenças usuais, com vistas a alcançar uma pura descrição do que se mostra por si mesmo: o fenômeno. Operada a redução, o que resta são as essências, ou unidades ideais de significação que, enquanto tais, não constituem nem realidades metafísicas, nem conceitos.

I-1.3. Sartre antes da fenomenologia

Vincent Coorebyter elenca algumas teses ou convicções adquiridas por Sartre anteriormente à sua leitura das obras de Husserl e Heidegger. São elas: a contingência da existência; o sentido desvelado pela aparição do mundo; e o “homem só” como modelo de acesso à verdade³⁰.

A teoria da contingência desenvolvida por Sartre é uma de suas principais contribuições à filosofia. Antes mesmo de sua brilhante formulação literária, no romance “A Náusea”, Sartre apresentou, em ensaios diversos, a idéia da contingência³¹. Diferentemente do

³⁰ Cf. COOREBYTER, V. *Sartre face à la phénoménologie*, pp.11-14.

³¹ Sobre a contingência, ver o tópico II.3.2.

que se poderia pensar em um primeiro momento, a falta de sentido associada à contingência não implica a eliminação de todo e qualquer sentido. Nas palavras de Coorebyter:

O magma do contingente é perfurado por janelas de sentido, todas individuais ou mutuamente incomensuráveis na exata medida em que cada uma esboça, na estrutura de sua aparição, um sentido local em curso de desvelamento: a expressão de um rosto, o desenrolar de uma batalha ou o esboço de um gesto são suficientes para adivinhar ou apreender seus sentidos, sob o risco de se enganar, mas nos fazendo viver em um mundo encantado e promissor, rico de significações a descobrir ou a estabelecer, longe dos agregados de moléculas ou de sensações às quais a ciência e o idealismo reduzem nosso entorno.³²

As coisas se nos apresentam diretamente. É na própria aparição, na intuição nua da coisa mesma que vamos buscar seu sentido. Encaixa-se aí o modelo do “homem só”, que, ao afastar os filtros culturais e sociais, colocando-se sozinho frente à coisa, consegue alcançar a verdade. Trata-se de um mito, evidentemente. Sendo o homem um ser social e cultural, é impossível afastar todo e qualquer filtro no contato com o mundo. Todavia, é importante estar-se atento para a existência destes filtros, para seus efeitos, e, ainda, para a possibilidade de suspendê-los ou alterá-los.

A experiência imediata do contato com a coisa é preciosa para Sartre. Ela constitui um ponto de partida privilegiado para a filosofia. Trata-se de estabelecer uma ligação mais estreita entre a filosofia e a vida cotidiana, bem como de neutralizar as heranças científicas, morais e culturais. Daí, aponta Coorebyter, a preferência de Sartre pelos “(...) filósofos que o marcaram por sua prática de suspensão dos conhecimentos, pelo primado concedido à evidência, ao *tête-à-tête* de duas presenças, a do intuído e a do intuente (Descartes, Bergson, Husserl, e o Kant da Estética transcendental ou da refutação do idealismo)”³³.

Ainda segundo Coorebyter, “a busca de lucidez domina então o conjunto da empreitada pré-berlinense, que se sustenta por um critério privilegiado: a objetividade nua, a

³² COOREBYTER, V. Op.cit., pp.12-13.

³³ Ibid., p.14.

certeza vivida de ter que ver com a coisa mesma (...).³⁴ Antes mesmo do contato com a fenomenologia, Sartre é marcado por uma exigência de concretude: o sentido dos fenômenos deve ser buscado em sua positividade mesma, e não em um eventual númeno por eles ocultado. Nesse sentido, há um primado da intuição que nos fornece os dados fundamentais a serem tratados em um processo depurador, seja a redução, como quer Husserl, seja a reflexão, como proporá Sartre.

Assim, mesmo antes do estudo da obra husserliana, em Berlim, nos anos de 1933-34, algumas das idéias cultivadas por Sartre eram já de teor fenomenológico³⁵. Mais ainda, ele já era praticamente um fenomenólogo, se entendermos a fenomenologia como sendo primordialmente um método de filosofar que se ocupa da descrição das intuições originárias oferecidas pelo fenômeno.

I-1.4. Sartre e a fenomenologia

A descoberta da obra husserliana por Sartre foi motivada por uma conversa de bar com Raymond Aron, narrada tanto por este último, em “Mémoires”, quanto por Simone de Beauvoir, em “La Force de l’Âge”. Segundo Beauvoir:

Raymond Aron passava o ano no Instituto francês de Berlim e, preparando uma tese sobre a história, ele estudava Husserl. Quando veio a Paris, ele falou disso a Sartre. Nós passamos juntos uma noite no Bec de Gaz, na rua Montparnasse; pedimos a especialidade da casa: os coquetéis de pêssego. Aron apontou seu copo: “você vê, meu caro colega, se você é fenomenólogo, pode falar deste coquetel, e isso é filosofia!” Sartre empalideceu de emoção, ou quase: era exatamente o que ele desejava havia anos: falar das coisas tal como ele as tocava, e que isso fosse filosofia.³⁶

³⁴ Ibid.

³⁵ Também nesse sentido é o entendimento de Juliette Simont, que afirma: “tudo no pensamento ‘pré-fenomenológico’ do jovem Sartre demandava a fenomenologia (...). Tudo: particularmente, a recusa conjunta e virulenta do idealismo de seus mestres de filosofia, de um lado, e do positivismo cientificista, de outro” (*Jean-Paul Sartre*, pp.12-13).

³⁶ BEAUVOIR, S. *La force de l’âge*, p.157.

Ainda segundo Beauvoir, Aron convenceu Sartre de que “a fenomenologia respondia exatamente às suas preocupações: ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar ao mesmo tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como ele se dá a nós”³⁷. A novidade trazida por Husserl permitiria fazer progredir a filosofia do sujeito, na medida em que inclui a consideração do ser-no-mundo, sem renunciar a afirmar a prevalência da consciência. Esta foi justamente a diretriz da atividade filosófica de Sartre, dos anos 30 até “O Ser e o Nada”.

Desde seu contato inicial, segundo Renaut,

a relação de Sartre a Husserl iria tomar a forma, não de uma descoberta paciente de uma obra por um jovem autor respeitoso e desejoso de se instruir, mas sim de uma mobilização de recursos husserlianos a serviço de objetivos tanto próximos (o debate com o realismo e com o idealismo) quanto afastados (a reflexão sobre a contingência) daqueles do filósofo das “Investigações Lógicas”.³⁸

No “Diário de uma Guerra Estranha”, Sartre relata seu processo de descoberta das obras de Husserl e Heidegger. Segundo ele, foram-lhe necessários quatro anos para esgotar Husserl. Ele havia se tornado um husserliano e deveria permanecê-lo por muito tempo. O que leu Sartre no período de sua estada em Berlim? A partir das referências de Sartre a Husserl, Renaut responde: as “Investigações Lógicas”, as “Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo” e as “Idéias de uma Fenomenologia Pura e de uma Filosofia Fenomenológica”. As *Ideen* seriam, na opinião de Sartre, a principal obra de Husserl³⁹.

O encantamento de Sartre por Husserl é, desde o início, entremeado por divergências. Elas surgem já naquele que é considerado o primeiro escrito verdadeiramente filosófico de Sartre: “A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica”, publicado em 1936 e escrito em 1934, parcialmente durante a estada em Berlim. Tal qual Heidegger, também Sartre censura Husserl por não ter tirado todas as conseqüências da intuição central

³⁷ Ibid.

³⁸ RENAUT, A., op.cit., p.132.

³⁹ Cf. ibid., p.133.

da fenomenologia: a intencionalidade da consciência. O Eu transcendental proposto por Husserl como unificador da consciência seria não só dispensável, mas nocivo, visto que reintroduz um habitante na consciência. A via husserliana fica vulnerável, segundo Sartre, a dois grandes riscos: o retorno ao idealismo e a queda no solipsismo. Assim, como aponta Coorebyter, Sartre “não será nem um discípulo nem um leitor ortodoxo de Husserl: aproximando-se da fenomenologia para progredir em sua própria via, ele a tratará como material destinado não só a servir de trampolim, mas também a sofrer torções ou a conhecer prolongamentos inesperados”⁴⁰.

Sobre a influência que recebeu de Heidegger, Sartre destaca as noções de autenticidade e de historicidade, em virtude de sua utilidade no contexto da Segunda Guerra Mundial⁴¹. Segundo Sartre, foi problemático estudar Heidegger logo após Husserl, não só porque ele havia sido tomado pelas perspectivas husserlianas, mas ainda porque a dificuldade de ler Heidegger em alemão o repelia. Ao voltar-se para Heidegger, Sartre buscava resolver sua insatisfação com Husserl e munir-se de forças para enfrentar a realidade hostil dos tempos de guerra. Comparando um a outro, Sartre afirma que Husserl é mais erudito e menos popular, enquanto Heidegger seria autor de uma filosofia patética, que, ainda que incompreensível à maioria, causa impacto com palavras como morte, destino e nada⁴².

Heidegger absorveu várias idéias de Husserl, especialmente, a posição fundamental do fenômeno na filosofia e a possibilidade de uma verdade independente do domínio da psicologia. Entretanto, Heidegger ressentia não ter encontrado em Husserl o Brentano autor da dissertação sobre as múltiplas significações do ser em Aristóteles. A questão do ser, esquecida após os gregos, haveria de ser reformulada através do instrumental fenomenológico. Sob a perspectiva heideggeriana, a ontologia constitui o verdadeiro horizonte da fenomenologia.

⁴⁰ COOREBYTER, V., op.cit., p.16.

⁴¹ Cf. *Diário de uma Guerra estranha*, p.228; ed. franc., p.408.

⁴² Cf. *ibid.*

A crítica de Heidegger a Husserl abarca a própria teoria da intencionalidade, cujo conteúdo e alcance mais profundos teriam escapado ao seu próprio autor. Cumpre apreender a intencionalidade de maneira mais radical, dirá Heidegger. A intencionalidade não constitui uma mera faculdade da consciência, mas sim o próprio ser transcendente do *Dasein*. Trata-se de colocar em questão o conceito tradicional de sujeito e de subjetividade. Enfim, a fenomenologia desenvolvida por Husserl não trataria da intencionalidade do ponto de vista do surgimento do fenômeno como tal, mas na ótica de uma filosofia do sujeito, em que a constituição do objeto se dá pelos atos de uma consciência.

Heidegger insiste na idéia de que a intencionalidade significa no fundo que o “ser-com-outro” pertence tão originalmente ao *Dasein* quanto o “ser-com-si-mesmo”. Para ele, a consciência husserliana tem ainda resquícios de uma mônada. Há que se interrogar sobre a especificidade do ente humano, enquanto modo de ser no qual o mundo se constitui. Heidegger reivindica uma ontologia da subjetividade, tomada fundamentalmente como “ser-no-mundo”, ou “ser-aí” (*Dasein*), abertura, e não como consciência constituinte ou atividade espontânea.

Fica evidente, assim, um dos principais pontos do afastamento entre Heidegger e Husserl. Enquanto Heidegger afirma que o *Dasein* pertence já ao ser que, ao se autodesvelar, faz com que haja um mundo para o *Dasein*, Husserl entende que a consciência funda ou constitui um mundo. Nas palavras de Renaut: “Temática da compreensão contra temática da constituição: Husserl subjetivava a intencionalidade ao ligá-la às atividades noéticas da consciência, Heidegger a dessubjetivava ao aprofundá-la na direção da transcendência”⁴³.

A importância concedida à questão do ser por Heidegger deixará marcas em Sartre. Foi durante os anos de prisão (1940-41) que Sartre verdadeiramente se debruçou sobre “Ser e Tempo”, no mesmo momento em que escrevia “O Ser e o Nada”⁴⁴. Observa-se que Sartre

⁴³ RENAUT, A., op.cit., p.125.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p.44.

opera uma inversão do projeto heideggeriano. Heidegger pretendia partir da análise do ser do homem para alcançar a questão do ser em geral, enquanto Sartre aborda a questão do ser em geral logo na introdução de “O Ser e o Nada”, como ponto prejudicial da análise da existência humana, seu objetivo principal⁴⁵.

Tanto Sartre quanto Heidegger exaltarão a importância da teoria da intencionalidade desenvolvida por Husserl e farão dela um dos pilares de suas respectivas filosofias, mas de maneira inversa. Heidegger privilegiará a idéia do fenômeno que se autodesvela, declarando superada a filosofia do sujeito, enquanto Sartre enfatizará a questão da consciência como nada, como liberdade, pretendendo refundar a filosofia do sujeito do lado do sujeito prático⁴⁶. Isso porque o sujeito é aquilo que ele faz de si mesmo; ele se constitui a partir de sua ação.

Sobre a influência de Heidegger, cabe ainda citar o seguinte trecho da correspondência de Sartre: “(...) eu li uma bela frase de Heidegger que poderia se aplicar a mim: ‘A metafísica da realidade-humana não é somente uma metafísica sobre a realidade-humana; é a metafísica vindo... a se produzir enquanto realidade-humana’⁴⁷. Ao fazer suas as palavras de Heidegger, Sartre ressalta a imbricação entre a prática da filosofia e a existência daquele que a pratica. Pode-se ainda perceber na frase citada um viés descentralizador do sujeito, como é habitual em Heidegger e raro em Sartre. O ser humano produz a filosofia ou a filosofia se produz enquanto ser humano? Eis uma questão que não soa sartriana, visto que, para Sartre, cabe sempre ao homem o papel de sujeito no processo criativo, a filosofia incluída.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp.51-52.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p.148.

⁴⁷ *Lettres au Castor et à quelques autres*, p.39. Note-se que o termo realidade-humana (*réalité-humaine*), utilizado com frequência por Sartre, corresponde, na tradução de Jean Beaufret, ao termo *Dasein* empregado por Heidegger em “Ser e Tempo”. Enquanto Sartre parece não fazer distinção entre a realidade-humana e o próprio homem, Heidegger insiste na não coincidência entre o *Dasein* e o homem.

I-1.5. A teoria da intencionalidade

No breve artigo intitulado “Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, Sartre critica a filosofia francesa de sua época por assimilar os objetos a conteúdos de consciência. Contra essa filosofia digestiva, Sartre evoca a lição husserliana de que não se podem dissolver as coisas na consciência. Consciência e mundo são realidades heterogêneas e exteriores uma à outra, ainda que em constante relação. A consciência é irreduzível ao mundo, mas ela se dirige permanentemente a ele. Assim, a consciência não possui um interior, um “dentro”, visto que ela nada mais é que um movimento de fuga, um deslizamento para fora de si. A importante descoberta de Husserl expressa na frase “Toda consciência é consciência de alguma coisa” implica a rejeição da filosofia da imanência, em nome da filosofia da transcendência. Vale dizer, a consciência não se recolhe a si mesma, ela se transcende perpetuamente em direção ao mundo.

Vários fenomenólogos criticam Sartre por ter exaltado o sentido estreito da intencionalidade, presente já em Brentano, desprezando o desenvolvimento da teoria da intencionalidade efetuado por Husserl, através das noções de hylé, noese e noema. Alguns comentadores, por sua vez, Coorebyter entre eles, ressaltam tratar-se aí de uma leitura seletiva da obra husserliana por Sartre. Vale dizer, “o artigo sobre a intencionalidade contorna ciosamente um certo Husserl a fim de promover uma forma de intencionalidade capaz de acabar com as filosofias da imanência psico-fisiológica”⁴⁸.

Sartre critica ainda o destaque concedido por seus contemporâneos à epistemologia. Segundo ele, o conhecimento ou pura representação é tão somente uma das várias formas possíveis da consciência do objeto. O amor, o ódio, o medo, dentre tantas outras vivências

⁴⁸ COOREBYTER, V., op.cit., p.51.

humanas, são também exemplos da intencionalidade pela qual a consciência vai além de si mesma.

“Husserl reinstalou o horror e o charme nas coisas”⁴⁹, afirma Sartre. A simpatia, o horror, o temor, não são meras reações subjetivas circunscritas ao espírito. São as próprias coisas que se desvelam como simpáticas, horríveis, temíveis. Sartre acrescenta: “se nós amamos uma mulher é porque ela é amável”⁵⁰. Esta mudança de perspectiva implica, segundo Sartre, uma liberação da vida interior, visto que tudo está fora, no mundo, inclusive nós mesmos. Neste sentido, ele conclui: “Não é em não sei qual recanto que nós nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens”⁵¹.

É de se observar que, ao reivindicar a retomada das coisas como momento fundamental da experiência, Sartre não defende a troca do idealismo pelo realismo. Se Sartre destaca o papel das coisas na constituição da realidade, ele assim o faz apenas como reação à posição dominante na França de sua época, e não para menosprezar a importância da consciência. Ou seja, a tônica não deve ser colocada nem na consciência nem no mundo, mas na relação consciência-mundo que se dá justamente através da intencionalidade apontada por Husserl e retomada por Sartre.

Há quem ressalte, todavia, a busca de Sartre por um neo-realismo. Este é o caso de Jean-Marc Mouillie, que, no artigo “Sartre e Husserl: uma alternativa fenomenológica?”, analisa a vontade “realista” de Sartre, enquanto inflexão dada à fenomenologia herdada de Husserl. Segundo Mouillie, “é em direção a um realismo ontologicamente conquistado que Sartre orienta a fenomenologia”⁵². Sartre busca uma filosofia da transcendência e censura

⁴⁹ *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In: Situações I, p.31; ed. franc., p.32.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² MOUILLIE, J.M., *Sartre e Husserl: uma alternativa fenomenológica?*. In: _____. Sartre et la phénoménologie, p.78.

Husserl por ter feito do noema um irreal. De um lado, Husserl é elogiado por sua formulação da teoria da intencionalidade, por ter alavancado um retorno às coisas, de outro, ele é criticado por ter proclamado a irrealidade do não-subjetivo, por ter cedido ao idealismo.

A redução transcendental, enquanto método da fenomenologia, é outro ponto importante do afastamento de Sartre em relação a Husserl. As referências de Sartre à *epochè* e à redução são discretas. Isso não é casual, observa Mouillie. Ao colocar os objetos entre parênteses, como puros correlativos de atos posicionais, a redução desemboca no idealismo. Como alternativa à redução fenomenológica, Sartre oferece a reflexão fenomenológica, que “longe de abrir a um fenômeno puro com o qual ela se igualaria ontologicamente, abre com o fenômeno a uma parte irreduzível e indeterminável de ser que o excede e o atravessa”⁵³.

Mouillie destaca ainda, como contribuição inovadora trazida pela fenomenologia sartriana e que marcará seu afastamento de Husserl, o desenvolvimento das noções de contingência e de pré-reflexivo. Sartre recusa o primado teórico do conhecimento e privilegia a existência mesma. Acrescentem-se, ainda, como contribuições originais, a teoria do nada e a liberdade ontológica.

I-1.6. A introdução a “O Ser e o Nada”

Na introdução a “O ser e o nada”, Sartre faz um balanço da contribuição da fenomenologia, especialmente nos campos epistemológico e ontológico. Ele considera um progresso considerável a redução do existente à série de aparições que o manifestam. Eliminou-se, assim, os dualismos de interior e exterior, de potência e ato e, especialmente, de ser e aparecer. O ser não mais está oculto atrás do que aparece, mas ele é a própria aparição, ou seja, o fenômeno.

⁵³ Ibid., p.86.

Sartre designa o fenômeno como o relativo-absoluto. É relativo por pressupor alguém a quem aparecer, mas é absoluto porque não designa nenhum outro ser que não o seu próprio. Com a idéia de fenômeno surge, entretanto, um novo dualismo: o do finito e infinito. Se o objeto aparece, a cada vez, através de uma aparição finita, ele oferece uma série infinita de aparições. Nas palavras de Sartre: “a aparição, finita, indica-se a si própria em sua finitude, mas, ao mesmo tempo, para ser captada como aparição-do-que-aparece, exige ser ultrapassada até o infinito”⁵⁴. Esse novo dualismo acaba por reeditar aqueles que haviam sido superados. Isso porque o objeto passa a ser, em potência, uma fonte de infinitas aparições. Assim, à aparição atual opõem-se as aparições potenciais, bem como a série infinita das aparições, que, como um todo, nunca aparece.

A inexistência de um ser que se oponha ao aparecer, não elimina a questão do ser, apenas a desloca. Não se trata mais de investigar o ser por trás do aparecer, mas o ser do próprio aparecer, ou seja, o ser do fenômeno. “Será ele mesmo uma aparição?”⁵⁵, interroga-se Sartre. Há que se estabelecer a relação entre o ser do fenômeno e o fenômeno de ser. O fenômeno de ser é a revelação imediata do ser a nós, como ocorre, por exemplo, no tédio, na náusea. Sartre mostra que não há uma identidade entre o ser do fenômeno e o fenômeno de ser, mas que não podemos ter acesso ao ser do fenômeno, senão através de nossa apreensão do fenômeno de ser. Além disso, tanto o fenômeno de ser quanto o ser do fenômeno apontam para a transfenomenalidade do ser. Assim, o ser do fenômeno não se reduz a uma aparição.

Recorrendo a Berkeley e a Husserl, ainda que para deles discordar, Sartre analisa a relação entre o *percipi*, fenômeno, e o *percipiens*, consciência, e conclui que a consciência é o absoluto em relação ao qual todo fenômeno é relativo. Isso não quer dizer que o ser do fenômeno se reduza ao ser da consciência. Ao contrário, trata-se de duas esferas do ser absolutamente heterogêneas e inconciliáveis. Assim, o ser transfenomenal da consciência não

⁵⁴ *O ser e o nada*, p.17; ed. franc., p.13.

⁵⁵ *Ibid.*, pp.18-19; ed. franc., p.14.

pode fundamentar o ser transfenomenal do fenômeno. Na verdade, esta transfenomenalidade é requerida por aquela.

“Toda consciência é consciência de alguma coisa” afirma Sartre, repetindo o mantra da descoberta essencial de Husserl: a consciência como transcendência. Mas o próprio Husserl é infiel ao seu princípio, critica Sartre, ao fazer do noema um irreal e reduzir seu ser a um ser percebido. Ora, se a subjetividade pressupõe a objetividade, rebate Sartre, ela não a constitui, apenas a revela. Ou seja, “dizer que a consciência é consciência de alguma coisa é dizer que ela deve se produzir como revelação-revelada de um ser que não é ela e que se dá como já existente quando ela o revela”⁵⁶.

Na última parte da introdução, Sartre descreve o ser-em-si, o ser do fenômeno, que se opõe ao ser-para-si, o ser da consciência. O ser-em-si é o que é, enquanto o ser-para-si é o que não é e não é o que é. O em-si é opaco, plena positividade, estrangeiro à falta. Diferentemente do para-si, ao em-si permanecem estranhas a alteridade e a temporalidade. Ao se deparar com essas duas regiões do ser, Sartre formula algumas questões sobre o sentido do ser e sobre uma solução alternativa ao idealismo e ao realismo que explique as relações entre as duas formas sob as quais o ser se apresenta. É para buscar responder a essas questões que ele afirma escrever “O Ser e o Nada”.

I-1.7. Uma filiação contestatória e criativa

Pode-se perceber que a filiação fenomenológica de Sartre foi bastante peculiar pelo fato de não ter implicado uma mera adesão às idéias dos fenomenólogos que o antecederam, especialmente Husserl e Heidegger. Houve certamente uma apropriação sartriana de formulações capitais das obras desses dois filósofos, mas tão somente na medida em que tais

⁵⁶ Ibid., p.35; ed. franc., p.28.

formulações se adequavam à empreitada filosófica do próprio Sartre. Em seu acesso à fenomenologia, como já visto, Sartre faz caminhar lado a lado a aprendizagem e a crítica, enquanto momentos necessários da criação de sua própria filosofia.

Há em Sartre uma combinação bastante frutífera entre a temática existencialista e o método fenomenológico. As questões trazidas pelo existencialismo sobre o homem, a existência, a liberdade, a responsabilidade, dentre outras, serão tratadas a partir do instrumental fornecido pela fenomenologia. O mundo que se trata de descrever é este mesmo que nos aparece. E o homem que descreve e é descrito não é outro senão nós mesmos, marcados pela falta, pela angústia e pela liberdade, de seres-no-mundo.

Em Husserl, Sartre buscará o método fenomenológico e a teoria da intencionalidade, que constituirão um instrumental precioso em todo seu percurso filosófico, mas especialmente, na construção de seus ensaios de psicologia fenomenológica (*A transcendência do ego*, *A imaginação*, *O imaginário*, *Esboço de uma teoria das emoções*). A partir do encontro com a obra heideggeriana, observa-se em Sartre uma inflexão à ontologia e ele passará a se ocupar da questão do ser, e em particular, do ser do homem. Nesse momento, entram em cena o nada e a liberdade, como noções centrais para a compreensão da realidade-humana, do ser-para-si. É, sobretudo, através do desenvolvimento de uma teoria do nada e da construção de um conceito radical de liberdade que Sartre conquistará sua originalidade e erguerá a fenomenologia existencial.

I-2. IMPASSE EPISTEMOLÓGICO

Pretende-se, neste subcapítulo, analisar a viabilidade epistemológica do conceito de liberdade construído por Sartre na obra “O Ser e o Nada”. Ao tentar fixar o conceito de liberdade, Sartre se depara com uma séria dificuldade. Isso porque, segundo ele, a liberdade não tem essência e apresentar o conceito de um objeto seria, justamente, desvelar a essência do objeto conceituado. Decorreria daí a impossibilidade da existência do conceito de liberdade. Sartre se pergunta, então: “Indefinível e inominável, a liberdade será também indescritível?”⁵⁷.

Sartre busca contornar o impasse epistemológico afirmando que, diferentemente do conceito, há descrições que não visam à essência, mas sim ao existente em sua própria singularidade. Assim, se não se pode descrever a liberdade *tout court*, como um universal, é possível descrever a minha própria liberdade, como um objeto singular e distinto da liberdade de outrem⁵⁸. A propósito, veja-se o seguinte trecho:

certamente, eu não poderia descrever uma liberdade que fosse comum ao outro e a mim; não poderia, pois considerar uma essência da liberdade. (...) Mas trata-se, de fato, de minha liberdade. Igualmente, além disso, quando descrevi a consciência, não podia tratar-se de uma natureza comum a certos indivíduos, mas só de minha consciência, singular, a qual, como minha liberdade, está além da essência (...).⁵⁹

Ora, perguntamos, será essa solução apresentada por Sartre fiel ao conjunto do trabalho desenvolvido em “O Ser e o Nada”? A liberdade magistralmente descrita por Sartre naquela obra consiste tão somente na liberdade de Jean-Paul Sartre? Parece-nos evidente que

⁵⁷ *O ser e o nada*, p.542; ed.franc., p.482.

⁵⁸ A impossibilidade de um conceito de liberdade para Sartre é análoga à impossibilidade de um conceito de angústia para Kierkegaard. Vejamos o que nos diz o próprio Sartre a propósito: “Por exemplo, como observou Jean Wahl, este simples título ‘o conceito de Angústia’ é uma provocação. Pois a angústia, para Kierkegaard, não pode em caso algum ser objeto de um conceito e, em certa medida, enquanto ela está na origem da livre opção temporalizante da finitude, ela é fundamento não conceitual de todo conceito. E cada um de nós deve poder compreender que a palavra ‘angústia’ é universalização do singular, portanto, falso conceito, visto que ele desperta em nós a universalidade enquanto ela reenvia ao Único, seu fundamento” (*L’universel singulier*, p.183).

⁵⁹ *O ser e o nada*, p.542; ed.franc., p.482.

não. É o próprio Sartre quem se propôs a elaborar um ensaio de ontologia fenomenológica e não um ensaio autobiográfico. Ao explicitar a noção de liberdade, Sartre tratou da liberdade do ser-para-si, da realidade-humana, e não exclusivamente de sua liberdade individual.

Ao se verificar a viabilidade epistemológica do conceito de liberdade, há que se examinar não só o que seja liberdade, mas também o que se entende por conceito. Sartre entende por conceito uma descrição que visa à essência do objeto. Por isso, ele toma como consequência lógica da inexistência da essência, a inexistência do conceito. Nesse sentido, ele afirma: “A própria denominação de ‘liberdade’ é perigosa, caso subentendamos que a palavra remete a um conceito, como as palavras habitualmente fazem”⁶⁰.

Ao longo da tradição, é constante a idéia de que a produção de conceitos é atividade nuclear da filosofia. Houve, entretanto, muitas variações da concepção de conceito. O que é um conceito? Qual a relação entre o conceito e o objeto? A essência que seria veiculada através do conceito é a mesma que estaria presente no objeto? Trata-se de antigas questões de teoria do conhecimento que tentaremos referir de forma sucinta.

I-2.1. Conceito e essência

O termo conceito é marcado pela plurivocidade, aponta Ferrater Mora⁶¹. Ele pode ser empregado em acepções diversas como, por exemplo, noção, idéia e pensamento. Cada um desses termos por sua vez, também admite uma grande variabilidade semântica, acarretando o caráter extremamente geral e bastante vago com que se usa a palavra conceito.

Uma das principais correntes semânticas do termo conceito remonta à filosofia antiga, quando foi freqüente tomar o conceito como um universal que define ou determina a natureza

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ CONCEITO. In: FERRATER MORA, J., *Dicionário de filosofia*, pp.518-522.

de uma entidade. Associa-se, então, conceito a essência ou a substância, dois vocábulos que foram empregados para traduzir o grego *ousia*. Na filosofia platônica, predominantemente realista, o conceito tende a ser um universal real – é o realismo das Idéias; enquanto, em Aristóteles, marcadamente conceptualista, prevalece o conceito como veículo da substância presente na coisa⁶².

Os escolásticos, por sua vez, tomaram o vocábulo *conceptus* para exprimir algo semelhante à *notio*. Suarez introduziu a distinção entre conceito formal, o conceito propriamente dito, enquanto produção mental, e conceito objetivo, que se aproxima do próprio objeto conceituado, ente do mundo. Importante lembrar que na Idade Média, o sentido de conceito é envolvido pela disputa sobre os universais e variará conforme a posição que nela se tome⁶³.

Alexander Pfänder é citado por Ferrater Mora como um dos autores modernos que usou o termo conceito como noção lógica capital e, por isso, contribuiu para a doutrina do conceito. Para Pfänder, os conceitos são os elementos últimos de todo pensamento, ou, em difundida metáfora, os tijolos do edifício. Há que se distinguir três instâncias: o conceito, a palavra e o objeto. Se os conceitos podem ser o conteúdo significativo de determinadas palavras, as palavras não são os conceitos, mas tão somente os signos, os símbolos das significações. Além disso, o conceito pode ser referido não por uma palavra, mas por um número, sinal ou símbolo.

O conceito distingue-se também do objeto, aponta Pfänder. O conceito não é o objeto, nem o reproduz, sendo apenas seu correlato intencional. Os objetos a que os conceitos podem se referir são todos os objetos: os reais e os ideais, os metafísicos e os axiológicos. Até mesmo os próprios conceitos podem ser tomados como objeto de um conceito⁶⁴.

⁶² Cf. *ibid.*

⁶³ Cf. *ibid.*

⁶⁴ Cf. *ibid.*

Dessa rápida incursão na noção de conceito é importante reter que o conceito e o objeto são realidades distintas. Ainda que o conceito vise a captar algo do objeto, ele não é o objeto. Assim, o conceito de chuva não molha, nem o conceito de cachorro late. Do mesmo modo, o conceito do nada não é um nada, nem o conceito do vazio é, ele mesmo, vazio.

Tal qual o vocábulo conceito, o termo essência apresenta grande variabilidade semântica ao longo da história da filosofia. Desde as *Idéias* em Platão e a *ousia* em Aristóteles, passando pela *quiddidade* nos escolásticos, até às unidades ideais de significação em Husserl, a essência esteve sempre presente como objeto da filosofia.

Conforme observa Ferrater Mora,

desde Aristóteles se considera como essência o quê de uma coisa, ou seja, não que ela seja (ou o fato de ser a coisa), mas o que ela é. Por outro lado, considera-se que a essência é um predicado por meio do qual se diz o que é a coisa, ou se define a coisa. No primeiro caso, temos a essência como algo real, no segundo como algo lógico (ou conceitual).⁶⁵

Num primeiro momento, pode-se dizer que a essência presente no conceito é distinta da essência presente ou ausente no objeto. A essência do conceito é epistemológica, enquanto a essência do objeto, admitida sua existência, será ontológica. É verdade que, via de regra, a essência veiculada pelo conceito busca representar a essência do objeto, mas, ainda assim, a essência do conceito não é a essência do objeto. Daí que, mesmo objetos que não tenham uma essência, no sentido ontológico, podem originar um conceito construído em torno de uma essência no sentido epistemológico. Assim, pode ocorrer de a ausência de uma essência ontológica no objeto constituir-se no núcleo do conceito do mesmo objeto. Será isso que ocorre com o conceito de liberdade em Sartre?

Podemos ir além e perguntarmo-nos se, de fato, a liberdade não teria, além da essência epistemológica, uma essência ontológica? A dificuldade é a antítese que surge entre a noção de essência e os objetos negativos, pertencentes ao domínio do não-ser, tais como o nada, o

⁶⁵ESSÊNCIA. In: FERRATER MORA, J., *Dicionário de filosofia*, p.897.

vazio e a própria liberdade⁶⁶. Se essência remete ao ser de algo, como identificar uma essência de um não-ser?; especialmente, se considerarmos que Sartre, marcando posição contra Hegel, sustenta que o ser é e que o não-ser não é. Há, aqui, sem dúvida, uma dificuldade lógica.

Essa dificuldade pode ser talvez contornada se tomarmos o não-ser como uma espécie de ser. Ora, poder-se-ia objetar, isso se choca com a tese sartriana de que o ser é e o não-ser não é. De fato, em certos momentos, Sartre descreve o não-ser como irreduzível ao ser. Por outro lado, em outros momentos, Sartre toma o não-ser como uma espécie de ser, como uma região do ser. Assim é que o surgimento do nada equivale ao surgimento do ser-para-si em meio e em oposição ao ser-em-si. Também o ser-para-si é ser, um ser radicalmente distinto do ser-em-si, mas ainda assim um ser. Sob essa perspectiva, já não é tão difícil buscar uma essência ontológica do ser-para-si, do nada, da liberdade. Naturalmente, trata-se de uma essência totalmente distinta da essência do ser-em-si, da essência de uma coisa. Trata-se de uma essência não substancial, mas que nos diz algo sobre a especificidade desse ser que é nada, que é consciência, que é liberdade⁶⁷. Enfim, a essência do nada, a essência do homem e a essência da liberdade podem se assentar, justamente, sobre o fato de que o nada, o homem e a liberdade não possuem uma essência nos moldes em que as coisas a possuem.

Vejamos como Sartre trata a essência do homem, neste trecho:

O jogador, que precisa ter novamente a percepção sintética de uma *situação*, a qual lhe proibiria de jogar, deve reinventar ao mesmo tempo o *eu* que pode avaliar essa situação e que está 'em situação'. Esse eu, com seu conteúdo *a priori* e histórico é a *essência* do homem. (...) A essência é o que foi. A essência é tudo o que se pode indicar do ser humano pelas palavras: isso *é*. Por isso, é a totalidade dos caracteres que *explicam* o ato.⁶⁸

⁶⁶ O próprio Sartre aponta para esse problema, por exemplo, quando afirma: “E se perguntarmos que *nada* é esse que fundamenta a liberdade, responderemos que não se pode descrevê-lo, visto que ele *não é*, mas que se pode ao menos captar seu sentido, enquanto esse nada *é sido* pelo ser humano em suas relações consigo mesmo” (*O ser e o nada*, p.78; ed. franc., p.69).

⁶⁷ Apesar de definir a liberdade primordialmente como nada, em algumas passagens, Sartre nos fala sobre o ser da liberdade, como, por exemplo, nesta: “Assim, a liberdade é um ser menor que pressupõe o ser para eludi-lo. (...) Simplesmente, o surgimento da liberdade se efetua pela dupla nadificação do *ser que ela é* e do ser no meio do qual ela é. Naturalmente, a liberdade não é este ser no sentido de ser-em-si” (Ibid., p.598; ed. franc., p.531).

⁶⁸ Ibid., p.79; ed. franc., p.70.

Fica claro que Sartre associa, aqui, a essência do homem ao passado do homem, à sua história, àquilo que se pode dizer *a priori* dele, enfim, àquilo que fixa e pré-determina o ser do homem. Ora, a especificidade do homem, na perspectiva sartriana, é justamente não estar submetido a uma tal essência. Há um nada que separa o homem de seu passado que faz com que essa essência estática esteja sempre em suspenso na dinâmica da existência. O homem, enquanto existe, escapa à totalização, à definição de uma essência que fixe o seu ser.

Por outro lado, esse fato mesmo de escapar à fixação em uma essência vem a se tornar uma característica inerente ao homem. É o que percebe Sartre quando afirma que “a liberdade está sendo aqui definida como uma estrutura permanente do ser humano”⁶⁹. Em suma, ao rechaçar uma certa concepção de essência do homem, Sartre acaba por defender uma outra. O homem não tem uma essência que lhe possibilite prever seu futuro a partir de seu passado e de seu presente. Sua única certeza é a ausência de certezas. O que o homem será depende sempre de sua livre invenção. Resta, então, que a liberdade acaba por ocupar o lugar da essência do homem.

I-2.2. A relação entre a existência e o saber

É possível um conceito de liberdade, ou de homem? Qual é a relação entre a existência humana e o saber? Sartre trata destas interrogações, na obra “Questão de Método”, publicada em 1960, como prefácio à “Crítica da Razão Dialética”. Contrastando Kierkegaard, defensor da pura subjetividade singular, e Hegel, arauto da universalidade objetiva da essência, Sartre pretende apresentar uma síntese de ambos.

Kierkegaard tem razão, destaca Sartre, quando aponta a impossibilidade da vida subjetiva, em sua dimensão vivida, de ser objeto de um saber. Nesse sentido, há uma “incomensurabilidade entre o real e o saber”⁷⁰. Hegel, por sua vez, tem o mérito de ultrapassar

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ *Questão de método*, p.117.

os limites da subjetividade e de buscar fundar um saber objetivo sobre a identificação do real e do racional. Se por um lado, a ênfase na singularidade do homem pode gerar um efeito paralisante do conhecimento e desembocar no irracionalismo, por outro, a pretensão de constituir um saber absoluto arrisca ignorar aquela mesma singularidade que é a marca do ser humano.

Via de regra, o conhecer significa extrair o universal do particular. O preço dessa operação é a redução do real e a desconsideração de sua complexidade infinita. Sabe-se que Sartre se empenha em buscar a totalização, a articulação dos infinitos elementos da realidade em um todo dotado de sentido. Por outro lado, ele é fascinado pela singularidade do homem, pela diferença que faz de cada homem *este* homem e não outro. Para escapar desse dilema, Sartre propõe unir Kierkegaard a Hegel e nos apresenta o método progressivo-regressivo, que parte da análise da singularidade em direção à síntese da totalidade.

Trata-se de enxergar no homem singular a expressão do homem universal. Há um entrelaçamento no que Sartre denomina universal singular⁷¹. Franklin Leopoldo e Silva explica:

um indivíduo real, um agente livre, não pode ser definido apenas como membro de uma série, diferenciando-se apenas funcionalmente dos demais; não pode ser um particular no sentido da lógica analítica, mas deve fazer-se singular, isto é, uma expressão do universal particularmente modalizada. Isso significa que o sujeito singular expressa o universal que o constitui quando faz da tarefa da expressão um modo de totalização subjetiva.⁷²

O homem é um ser especial quando tomado como objeto de conhecimento, visto que ele constitui o ponto de encontro do interrogador, da interrogação e do interrogado. Surge daí a peculiaridade das ciências humanas, como saber não só intelectualivo, mas primordialmente

⁷¹ Ver, a propósito, o texto de Sartre denominado “L’Universel Singulier”, elaborado por ocasião de uma comunicação no colóquio “Kierkegaard vivant”, organizado pela UNESCO.

⁷² SILVA, Franklin Leopoldo e, *O imperativo ético de Sartre*. In: NOVAES, Aduino (org.). *O silêncio dos intelectuais*, pp.157-158.

compreensivo⁷³. Para Sartre, “compreender é modificar-se, ir além de si mesmo”⁷⁴. A compreensão é uma via de construção do saber que se encontra estreitamente ligada à existência⁷⁵. Justamente por isso, é através dela que se torna possível o conhecimento efetivo do homem, em sua singularidade.

Segundo Sartre, a compreensão permite que homens de cultura totalmente distintas venham a se conhecer e a se relacionar, resguardando-se suas diferenças e peculiaridades.

Veja-se, a propósito, a seguinte passagem:

Compreensão é algo muito distinto de intelecção. No domínio desta última classificaremos, se quiserem, todos os conjuntos significantes que apreendemos como racionais. Compreensão, porém, é algo estritamente reservado ao que podemos apreender, nós, da ação de um outro. Isto é, o que faz que possamos compreender – a despeito de não possuímos em absoluto a mesma natureza humana, pois ela não existe – que a plena liberdade corporal em que vivem, em sua juventude, os Muria da Índia produz neles certas vontades, certos desejos, certas realidades. Essa compreensão consiste, pois, no fato de que dois seres diferentes, situando-se na sua diferença, chegam a se entender.⁷⁶

Retornando ao desafio que se nos apresenta, de pensar a liberdade, podemos afirmar que é fundamental não perder de vista a vivência da liberdade, a experiência do existir como um ser livre. Não há como escapar a um déficit quando se busca traduzir a existência em

⁷³ A compreensão é um dos conceitos fundamentais da corrente da filosofia conhecida como hermenêutica filosófica, da qual Heidegger é um dos grandes expoentes. Segundo ele, o *Dasein*, o ser-aí, carrega consigo uma pré-compreensão do ser, anterior à explicitação da questão do ser. Nas palavras de Jean Grondin: “a hermenêutica da facticidade, de Heidegger, quer basicamente ser uma hermenêutica daquilo tudo que trabalha por detrás da elocução. Ela é uma interpretação da estrutura de cuidado do ser-aí humano, que se expressa antes e por detrás de cada juízo e cuja forma mais elementar de concretização é a compreensão” (*Introdução à hermenêutica filosófica*, p.160). Importante ressaltar que Heidegger recusa qualquer tentativa de assimilação de sua hermenêutica da existência a uma antropologia.

⁷⁴ *Questão de método*, p.1198.

⁷⁵ “É que, com efeito, a compreensão não é uma qualidade vinda de fora à realidade humana, é sua maneira própria de existir. (...) Então, eu sou, primeiramente, um ser que compreende mais ou menos obscuramente sua realidade de homem, o que significa que eu me faço homem ao me compreender como tal” (*Esquisse d'une théorie des émotions*, p.21).

⁷⁶ *Sartre no Brasil*: a conferência de Araraquara, pp.77-79. A noção de compreensão é buscada por Sartre, em especial, na Sociologia e na Etnografia.

saber⁷⁷. O que se pode fazer é diminuir este déficit, privilegiando na abordagem da liberdade não a inteligência, mas sim a compreensão⁷⁸.

I-2.3. O nada sartriano

A teoria sobre o nada desenvolvida por Sartre é fundamental para a compreensão da sua descrição da liberdade. Isso porque a liberdade é aproximada e mesmo identificada ao nada. O advento do nada, como descompressão do ser, coincide com o surgimento da liberdade, com a aparição do ser-para-si em meio ao ser-em-si. Não fosse o homem capaz de nadificar o ser, e ele já não seria livre. Daí que a noção de liberdade esteja marcada pela negatividade.

Os objetos negativos criam uma dificuldade particular quando se busca conceituá-los. De fato, se um objeto pertence à esfera do não-ser, do nada, como dizer o que ele é? Uma alternativa seria estender a negatividade do objeto para o seu conceito, que descreverá não o que o objeto é, mas sim o que ele não é. Visto que a liberdade se encontra na esfera do não-ser, do nada, como dizer o que ela é?

Sartre rechaça a idéia da negatividade como mera oposição entre dois objetos positivos e alerta para a “(...) tentação de considerar ser e não-ser componentes complementares do real, à maneira da sombra e da luz: em suma, duas noções rigorosamente contemporâneas, de tal

⁷⁷ Em meio à revelação vivenciada ao pé do castanheiro, Roquentin afirma: “Mas diante daquela grande pata rugosa, nem a ignorância nem o saber importavam: o mundo das explicações e das razões não é o da existência” (*A náusea*, p.191; ed. franc., p. 184).

⁷⁸ A oposição entre explicação (ou inteligência) e compreensão remonta a Dilthey que, em sua “Introdução às ciências do espírito” (1883), contrapõe o procedimento das ciências da natureza, calcado na explicação, ao procedimento das ciências do espírito, baseado na compreensão. A especificidade das ciências do espírito está em que, nelas, o homem é não só o sujeito do conhecimento, mas também o objeto. A propósito, ver COMPREENDER. In: ABBAGNANO, N., *Dicionário de filosofia*, pp.157-159. Sartre se vale frequentemente dessa oposição evidenciada por Dilthey. Isso ocorre, por exemplo, quando Sartre afirma que “a compreensão de um ato a partir dos fins originais estabelecidos pela liberdade do para-si não é uma inteligência. (...) A compreensão é a interpretação de uma conexão de fato, e não a captação de uma necessidade” (*O ser e o nada*, pp.578-579; ed. franc., pp.514-515).

modo unidas na produção dos existentes que seria inútil considerá-las isoladamente”⁷⁹. Sartre recusa colocar ser e não-ser no mesmo plano. Há que se pensar o não-ser em sua radicalidade, sem dissolvê-lo, seja no juízo de negação, como fazem alguns lógicos, seja no próprio ser, como faz Hegel.

Para Sartre o não-ser precede e condiciona o juízo de negação, ao contrário do que sustentaram muitos filósofos que pretenderam reduzir o não-ser a um simples sucedâneo do juízo de negação, sem efetiva figuração na realidade. Contra Hegel, Sartre insiste em que ser e não-ser não se identificam nem se confundem, visto que o ser é e o não-ser não é. Sobre a relação entre o ser e o nada, Sartre é categórico: “(...) o ser é anterior ao nada e o fundamenta. Entenda-se isso não apenas no sentido de que o ser tem sobre o nada uma precedência lógica, mas também que o nada extrai concretamente do ser a sua eficácia”⁸⁰.

Apesar de recusar a aproximação hegeliana entre ser e não-ser, Sartre reconhece que “não há não-ser salvo na superfície do ser”⁸¹. E ainda: “se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme”⁸². Ou seja, na concepção sartriana, ser e não-ser não estão nem tão distantes como nas “cosmogonias ingênuas”⁸³, nem tão próximos como em Hegel. Sartre pretende pensar o nada como um componente do real, portanto, contemporâneo do ser, mas dele radicalmente distinto. Enfim, como no título do filme do cineasta alemão Win Wenders: tão longe e tão perto...

Na esteira de Heidegger de “Ser e Tempo”, Sartre examina a interrogação como a conduta primeira da relação entre o homem e o mundo, que ocasiona o surgimento da negação, do vazio, do nada. Seria inútil buscar uma negação absoluta, fora dessa relação.

⁷⁹ *O ser e o nada*, p.53; ed.franc., p.46.

⁸⁰ *Ibid.*, p.58; ed. franc., p.50.

⁸¹ *Ibid.*, p.58; ed. franc., p.51.

⁸² *Ibid.*, p.64; ed. franc., p.56.

⁸³ *Ibid.*, p.57; ed. franc., p.50

Portanto, se quisermos investigar a origem do nada, haveremos de nos deter sobre a relação entre o homem e o mundo, sobre o ser do homem que faz surgir o mundo.

Visto que o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo, Sartre desliza sua investigação sobre o nada para o ser do homem. Se o ser só pode gerar ser, e o não-ser, por sua vez, só pode gerar não-ser, como é possível que o ser do homem esteja na origem do nada? Se o homem não pode modificar o ser⁸⁴, ele pode modificar sua relação com o ser, responde Sartre. O homem pode se afastar do ser, através de um recuo e da interposição de um nada que é justamente a liberdade.

A propósito da originalidade de Sartre ao localizar o nada no próprio ser do homem, vejamos este trecho de Philippe Cabestan:

O nada supõe então a existência de um ser que não é um ser em si e que é seu próprio nada: a consciência. Desse ponto de vista, Sartre denuncia a insuficiência das concepções tanto hegeliana quanto heideggeriana do nada, que não se preocupam nem uma nem outra em fundar a negação na estrutura do ser do Espírito ou do Dasein. Em oposição, Sartre descobre um ser que escapa ao ser, um ser que é seu próprio nada na medida em que ele se nadifica.⁸⁵

Enfim, o nada que Sartre identifica à liberdade, não é nem um nada meramente lógico, nem um nada absoluto e inefável. Trata-se de um nada que surge no seio do ser e que está com ele em perpétua relação. É justamente aí, nessa relação que a liberdade mantém com o ser, que se encontra a possibilidade de descrevê-la e de conceituá-la.

⁸⁴ Na verdade, o homem pode, através da ação, modificar o ente, o mundo, não o ser-em-si, que permanece inalterado.

⁸⁵ *Une liberté infinie?*. In : BARBARAS, R. (coord.), *Sartre. Désir et Liberté*, p.37.

I-2.4. A viabilidade epistemológica do conceito de liberdade

Na Introdução a “O Ser e o Nada”, Sartre registra a rejeição do dualismo da aparência e da essência, visto que a aparência não esconde a essência, mas a revela. Ele afirma: “A essência de um existente já não é mais uma virtude embutida no seio deste existente: é a lei manifesta que preside a sucessão de suas aparições, é a razão da série”⁸⁶. Evocando Duhem, Sartre aponta que o conceito é a unidade sintética das diversas manifestações de uma realidade física. Assim, pode-se dizer que, para Sartre, o conceito permanece ligado à idéia de essência⁸⁷: não em sua acepção antiga, de substância, mas sim no sentido fenomenológico, como a razão da série de aparições em que o objeto se revela.

Ao discorrer sobre a liberdade, Sartre afirma: “a liberdade não tem essência. Não está submetida a qualquer necessidade lógica; dela deve-se dizer o que Heidegger disse do Dasein em geral: ‘Nela, a existência precede e comanda a essência’”⁸⁸. Nesse pequeno trecho, destacam-se três caracteres atribuídos por Sartre à liberdade: não ter essência; não estar submetida a qualquer necessidade lógica; preceder e comandar a essência. Mas, o que faz Sartre ao apontar os atributos da liberdade, senão delinear o que é a liberdade? Ao se afirmar peremptoriamente que a liberdade não tem essência e que ela não está submetida a qualquer necessidade lógica, não se está afirmando justamente uma característica necessária da liberdade e, portanto, algo da sua essência?

Paradoxalmente, o fato de não ter uma essência, pode transformar-se, ele mesmo, na essência da liberdade. Sartre percebeu este paradoxo e dele tentou escapar de uma forma radical, rejeitando o próprio conceito de liberdade, em favor da existência tão somente da

⁸⁶ *O ser e o nada*, p.16, ed.franc., p.12.

⁸⁷ Veja-se, a propósito, o seguinte trecho: “De um lado, com efeito, a percepção estabelece a existência de seu objeto; por outro lado, os conceitos, o saber, estabelecem a existência de *naturezas* (essências universais) constituídas por relações e são indiferentes à existência ‘de carne e osso’ dos objetos. Pensar o conceito ‘homem’, por exemplo, não é estabelecer nada além de uma essência” (*L’imaginaire*, p.32).

⁸⁸ *O ser e o nada*, p.541; ed.franc., p.482.

liberdade de cada homem individualmente considerado. Entretanto, levada ao limite, essa tese torna absurda até mesmo a palavra liberdade, em sua função de unificação de múltiplas realidades, das múltiplas liberdades efetivamente existentes. Pois, ainda que eu distinga a minha liberdade da sua liberdade, há algo de comum entre elas que me permite chamar ambas de liberdade. É justamente esse algo em comum que aponta para a possibilidade da construção do conceito de liberdade.

É compreensível que Sartre, ao descrever a liberdade, parta da sua própria liberdade. Assim, consideramos que ele tem parcialmente razão ao destacar a sua liberdade individual como fonte de suas reflexões. Mas, é também evidente que ele não se restringe à sua individualidade. As belas descrições da liberdade que encontramos em sua obra referem-se não à liberdade do ser humano Jean-Paul Sartre tão somente, mas à liberdade do ser humano em geral. Pode-se aqui objetar que não existe algo como “o ser humano em geral”. De fato, não existe tal como existimos você e eu, mas existe como construto do pensamento, como fruto de uma atividade de abstração típica do pensar. Isso ocorre com vários entes mundanos, como por exemplo, a árvore. Não existe na realidade algo como “a árvore”, mas apenas as inumeráveis árvores individualmente consideradas: esta, aquela, etc. Parece que esbarramos aqui com a questão dos universais, que tanta polêmica suscitou na Idade Média.

Como aponta Ferrater Mora, várias são as alternativas frente à questão dos universais. Entre o realismo absoluto e o nominalismo absoluto, preferimos adotar o conceitualismo, “ou tese segundo a qual não existem as entidades abstratas na realidade, mas apenas como conceitos de nossa mente, isto é, como idéias abstratas”⁸⁹. Assim, acreditamos não existir, na realidade concreta, algo como o homem ou a liberdade⁹⁰. Trata-se de universais cuja

⁸⁹ UNIVERSAIS. In: FERRATER MORA, J., op.cit., p.2951.

⁹⁰ O homem e a liberdade só têm existência ideal, enquanto conceitos por nós construídos; o que existe na realidade são os diversos homens singularmente considerados e suas respectivas liberdades.

existência restringe-se ao campo conceitual. Mas, como visto acima, Sartre vai além e rechaça até mesmo a existência conceitual da liberdade enquanto um universal.

Pode-se argumentar que, na verdade, a recusa que Sartre faz da possibilidade de um conceito de liberdade é pontual e não prevalece frente ao conjunto de sua obra, a partir do qual ficaria clara a construção de um conceito de liberdade. Um tal argumento, ainda que pertinente, não exclui a importância da referida recusa nem a prudência de examiná-la. Ora, se nos propomos a investigar o conceito de liberdade em Sartre, como enfrentar a afirmativa do próprio filósofo de que não há um conceito de liberdade?

Como entender esta asserção de Sartre da inviabilidade de se enfeixar a liberdade em um conceito? Parece-nos que Sartre pretendeu enfatizar a oposição entre liberdade e essência⁹¹ e, para isso, chegou ao extremo de rechaçar até mesmo um conceito de liberdade. Partindo das premissas de que a liberdade não possui uma essência e de que um conceito veicula a essência do objeto, ele conclui pela impossibilidade de um conceito de liberdade. O raciocínio é logicamente correto. Pretendemos, todavia, chegar à conclusão oposta, qual seja, a da possibilidade de um conceito de liberdade, introduzindo algumas nuances nas premissas, decorrentes das reflexões anteriores acerca das noções de conceito e essência. Ainda que a liberdade não tivesse uma essência ontológica, ela apresenta, sem dúvida, uma essência epistemológica que nos garante a possibilidade de nos referirmos à liberdade, de forma genérica. E mais, podemos apreender na liberdade até mesmo uma essência ontológica, bastante diversa, certamente, da essência de uma mesa ou de um tinteiro, mas ainda assim uma essência referida ao ser da liberdade, ao ser que surge como negação do ser, como nada. Uma essência que é antes vazio de ser do que plenitude de ser; uma essência que é a negação de toda e qualquer essência. Há aqui, sem dúvida, um paradoxo.

⁹¹ Via de regra, quando Sartre utiliza o termo essência, ele o faz de forma restritiva, referindo-se tão somente à essência das coisas, do ser-em-si, à essência que fixa, que determina *a priori* o que alguma coisa é.

A inexistência de uma natureza humana é por diversas vezes apontada por Sartre e, em especial, no opúsculo “O Existencialismo é um Humanismo”. Para a pergunta “que é o homem?”, não há resposta universal e previamente determinada⁹². Isso porque o homem é seu permanente vir a ser, seu constante fazer-se homem. Mas, pode-se perguntar, não haverá algo de comum que nos caracteriza a todos como homens? Sartre entende que sim, visto que, “se é impossível achar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe, contudo, uma universalidade humana de condição”⁹³. Por condição, pode-se entender “o conjunto de limites *a priori* que esboçam a sua situação fundamental no universo”. Sartre prossegue: “As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. Mas o que não varia é a **necessidade** para ele de estar no mundo, de lutar, de viver com os outros e de ser mortal”⁹⁴. Assim, no seio da liberdade nos deparamos com a necessidade de ser livre e na base da singularidade de cada homem, com a universalidade da condição humana.

Há na liberdade uma imbricação entre contingência e necessidade. A liberdade é contingência na medida em que consiste no poder ser ou não ser da ação humana. Diferentemente do reino da natureza, onde, do antecedente decorre necessariamente o conseqüente, no humano, há sempre um elemento de indeterminação, de imprevisibilidade, que impede extrair o conseqüente através de uma mera inferência lógica. A ação humana é sempre possível, nunca necessária. Por outro lado, este caráter humano de não submissão à lei da causalidade é, em si mesmo, algo de necessário, visto que onde há homem, há liberdade, em sentido ontológico. Trata-se, então, de uma contingência necessária que constitui o cerne do humano. Nesse sentido, Sartre se refere à liberdade: “como liberdade que é a nossa, como

⁹² Observa-se uma variação da posição de Sartre nesta questão, visto que, ainda na fase de seus estudos de psicologia fenomenológica, ele aponta como tarefa da antropologia a definição do que seja o homem e afirma: “Nós estamos então na situação inversa da dos psicólogos visto que nós *partimos* dessa totalidade sintética que é o homem e que **nós estabelecemos a essência do homem** antes de iniciar na psicologia” (*Esquisse d’une théorie des émotions*, p.22, negrito nosso).

⁹³ *O existencialismo é um humanismo*, p.16; ed. franc., p.59.

⁹⁴ *Ibid.*, p.16; ed. franc., p.60 (negrito nosso).

pura necessidade de fato, ou seja, como um existente que é contingente, mas que não posso não experimentar”⁹⁵. A necessidade que acompanha a liberdade também é sinalizada pela célebre asserção sartriana de que o homem está condenado a ser livre⁹⁶.

Cada ser humano, pelo fato mesmo de ser livre, estabelece uma relação singular e única com seu ser, com o mundo e com sua própria liberdade. Essa relação não pode, evidentemente, ser circunscrita aos limites de um conceito. Entretanto, o fato de não haver ser humano que não se defronte com a necessidade de escolher como se postar frente ao seu ser, ao mundo e à sua própria liberdade aponta para a viabilidade de um conceito que capte, a partir da multiplicidade do singular, a unidade do universal.

Veja-se a propósito, o seguinte trecho em que Sartre, ao analisar a vivência da fadiga, afirma:

É facilmente compreensível, com efeito, que haja tantas maneiras de existir o próprio corpo quantos para-sis existam, embora, naturalmente, certas estruturas originárias sejam invariáveis e constituam em cada qual a realidade-humana (...).⁹⁷

Ou ainda, este outro, sobre o desejo:

No desejo empírico, posso discernir uma simbolização de um desejo fundamental e concreto que é *a pessoa* e que representa a maneira como esta decidiu que o ser estará em questão em seu ser; e esse desejo fundamental, por sua vez, exprime concretamente e no mundo, na situação singular que envolve a pessoa, uma estrutura abstrata e significativa que é o desejo de ser em geral e deve ser considerada como a *realidade-humana na pessoa*, como aquilo que constitui sua comunhão com o outro, como aquilo que permite afirmar que há uma verdade do homem e não somente individualidades incomparáveis.⁹⁸

Fica claro, então, que o próprio Sartre reconhece que a diversidade que faz com que cada ser humano, dentre os inumeráveis que existem e já existiram, seja único não é incompatível com a existência de uma semelhança estrutural que permita considerá-los todos eles como realidades-humanas, como seres desejantes. O mesmo se pode dizer da liberdade:

⁹⁵ *O ser e o nada*, p.542; ed. franc., p.483

⁹⁶ Esse caráter de inexorabilidade da liberdade no homem é um dos sentidos em que Sartre emprega o termo facticidade, que será examinado no subcapítulo II.3.

⁹⁷ *O ser e o nada*, p.562; ed. franc., p.500.

⁹⁸ *Ibid.*, p.694 ; ed. franc., p.612.

ainda que haja tantas liberdades diversas quantos para-sis existam, alguns traços constantes emergem e nos possibilitam nomear todas elas de liberdade.

Enfim, é possível construir um conceito de liberdade, tal como a entende Sartre, como algo que não tem essência, como algo cuja existência precede e comanda a essência?

Sim, não só é possível como o próprio Sartre construiu um tal conceito. O fato de não se encontrar na liberdade uma essência ontológica típica das coisas, do ser-em-si, não impede a apreensão de uma essência ontológica diversa, típica do homem, do ser-para-si. Note-se que, quando se trata do homem, Sartre evita os termos essência e natureza, preferindo falar em estrutura, verdade ou condição.

A partir das múltiplas liberdades integrantes da realidade, é possível detectar suas características invariáveis e, com base nelas, elaborar um conceito de liberdade. Uma destas características é justamente o caráter necessário da liberdade no ser humano. Isso ocorre porque a liberdade não é um atributo do homem, mas é o próprio ser do homem, o seu nada de ser. A construção do conceito de liberdade é uma atividade de abstração e unificação do múltiplo. Com isso, não se nega a singularidade radical da liberdade e do próprio ser humano, apenas se afirma a possibilidade de tomá-los como objeto de reflexão e conhecimento.

A nossa conclusão pela possibilidade de construção de um conceito de liberdade, não afasta a intensa carga significativa do fato de Sartre rechaçar um conceito de liberdade em favor da compreensão da liberdade. Com isso ele pretende, justamente, chamar a atenção para a especificidade da liberdade na sua relação com o conhecimento. A liberdade não é algo que se oferece a ser tomado como um objeto qualquer de conhecimento, mas sim algo sobre o que o homem já carrega consigo uma autocompreensão. Isso não quer dizer que não seja possível a produção de um discurso sobre a liberdade, mas esse discurso não apreende totalmente a liberdade. A liberdade não é passível de ser apreendida, aos moldes dos demais objetos em geral quando enfeixados em um conceito. A epistemologia é insuficiente para dar conta desta

relação de compreensão que o ser-para-si estabelece com sua própria liberdade. Não se trata de se renunciar a pensar a liberdade, mas sim de se ter atenção para os limites que a linguagem e a razão antepõem a esse pensar. Algo que, antes de ser pensado, é vivido: assim se apresenta a liberdade em Sartre.

CAPÍTULO II

O CONCEITO DE LIBERDADE EM “O SER E O NADA”

II-1. A LIBERDADE EM MÚLTIPLAS DESCRIÇÕES

Chegamos ao núcleo de nossa investigação: o conceito de liberdade em “O Ser e o Nada”. Segundo o próprio Sartre, a liberdade é o tema principal de “O Ser e o Nada”⁹⁹. Também os comentadores concordam em que se trata de um conceito fundamental da obra sartriana como um todo. Dentre eles, cite-se Gerd Bornheim, que afirma: “Em certo sentido, é lícito dizer que a liberdade termina sendo o tema exclusivo e absoluto do pensamento de Sartre”¹⁰⁰. Neste subcapítulo pretendemos, então, apresentar a liberdade através de algumas das inúmeras descrições dela efetuadas na obra ora estudada.

A primeira ocorrência da palavra “liberdade” em “O Ser e o Nada” se dá quando Sartre, no contexto da investigação sobre a origem do nada, afirma: “A essa possibilidade da realidade-humana de secretar um nada que a isola, Descartes, depois dos estóicos, deu-lhe um nome: é a liberdade”¹⁰¹. Cabe fazer, aqui, duas observações. Uma é que a liberdade, já em sua primeira referência, é diretamente relacionada ao nada; e outra é a invocação dos antecessores no estabelecimento desta relação entre a liberdade e o nada, quais sejam: Descartes e os estóicos.

Sartre é bastante generoso em descrições e associações da liberdade a outros conceitos integrantes de seu universo temático. Assim, a liberdade é por ele identificada a vários outros termos. Além do nada¹⁰² já referido, podemos citar os seguintes: escolha, nadificação,

⁹⁹ Cf. BEAUVOIR, S., *La cérémonie des adieux*, p.562.

¹⁰⁰ BORNHEIM, G., *Sartre: metafísica e existencialismo*, p.47.

¹⁰¹ *O ser e o nada*, p.67; ed. franc., p.59.

¹⁰² “A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade-humana a fazer-se em vez de ser” (Ibid., p.545; ed. franc., p.485).

temporalização¹⁰³, contingência¹⁰⁴, falta¹⁰⁵, desejo¹⁰⁶, existência¹⁰⁷, consciência¹⁰⁸, homem¹⁰⁹, para-si¹¹⁰. Cumpre, então, examinar algumas dessas associações e identificações com vistas a melhor compreender o conceito de liberdade. É o que se fará ao longo deste capítulo.

A liberdade é minuciosamente analisada por Sartre na quarta parte de “O Ser e o Nada”. Essa parte é intitulada “Ter, fazer e ser” e compõe-se de dois capítulos: o primeiro tem como título “Ser e fazer: a liberdade” e o segundo, “Fazer e ter”. Iremos aqui nos deter sobre o primeiro capítulo, cujo título já antecipa que, para Sartre, a liberdade é resultante da conjugação do ser e do fazer. Daí ser indispensável proceder-se a uma análise ontológica da ação, com a qual, justamente, Sartre inicia o referido capítulo.

Buscando um conceito de ato, Sartre propõe que:

agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto.¹¹¹

Sartre considera que a intencionalidade é elemento indispensável do conceito de ação e afirma não haver ação onde não houver adequação do resultado à intenção. Como condição da ação, aponta Sartre, está “(...) o reconhecimento de um ‘desideratum’, ou seja, de uma falta

¹⁰³ “Assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem uma única e mesma coisa” (Ibid., p.574; ed. franc., p.510).

¹⁰⁴ “A contingência de Adão identifica-se com sua liberdade, pois este Adão real está rodeado por uma infinidade de Adãos possíveis” (Ibid., p.576; ed. franc., p.512). Por outro lado, Sartre observa que “a liberdade não é pura e simplesmente a contingência na medida em que se volta rumo a seu ser para iluminá-lo à luz de seu fim; é perpétua fuga à contingência, é interiorização, nadificação e subjetivação da contingência, a qual, assim modificada, penetra integralmente na gratuidade da escolha” (Ibid., p.590; ed. franc., p.524).

¹⁰⁵ “A liberdade identifica-se com a falta, pois é o modo de ser concreto da falta de ser” (Ibid., p.691; ed. franc., p.610).

¹⁰⁶ “A liberdade é precisamente o ser que se faz falta de ser. Mas, uma vez que o desejo, conforme estabelecemos, é idêntico à falta de ser, a liberdade só poderia surgir como ser que se faz desejo de ser (...)” (Ibid., pp.694-695; ed. franc., p.613).

¹⁰⁷ “A liberdade, sendo assimilável à minha existência, é fundamento dos fins que tentarei alcançar, seja pela vontade, seja por esforços passionais” (Ibid., p.549; ed. franc., p.488).

¹⁰⁸ “Angústia, desamparo, responsabilidade, seja em surdina, seja em plena força, constituem, com efeito, a qualidade de nossa consciência, na medida em que esta é pura e simples liberdade” (Ibid., p.572; ed. franc., p.508).

¹⁰⁹ “A liberdade não é um ser: é o ser do homem” (Ibid., p.545; ed. franc., p. 485).

¹¹⁰ “Mostramos que a liberdade se identifica com o ser do para-si” (Ibid., p.559; ed. franc., p497).

¹¹¹ Ibid., p.536; ed. franc., p.477.

objetiva, ou ainda de uma *negatividade*”¹¹². Para que haja ato, é necessário que a consciência se retire do mundo e se lance ao não-ser. Daí que, aponta Sartre:

não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e decidimos que são insuportáveis.¹¹³

Há uma solução de continuidade entre o estado de fato e o ato que impede estabelecer entre eles uma relação de causalidade. É o nada da consciência que se antepõe ao estado de fato e torna possível a produção de um ato. O estado de fato, por si mesmo, é incapaz não só de originar um ato, mas também de determinar a consciência a captá-lo como falta. Acrescente-se que a presença nãdificadora da consciência não intervém apenas na conexão entre um estado de fato e um ato, mas também na própria constituição de um estado de fato. Assim, conclui Sartre, “(...) a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante”¹¹⁴.

No debate entre deterministas e defensores da liberdade da indiferença, equivocam-se ambos os lados, sentencia Sartre. Se os últimos subestimam a participação do motivo em um ato, os primeiros a superestimam. Nem tanto ao céu, nem tanto à terra, adverte Sartre. Se por um lado não há ação sem motivo, por outro, o motivo não é suficiente para gerar uma ação, a reboque do próprio agente. Sartre resume: “Para ser motivo, com efeito, o motivo deve ser *experimentado* como tal”¹¹⁵. Assim, não se pode sequer falar em motivo como algo prévio e independente do agente. Um estado de fato só se torna motivo se constituído como tal pelo próprio agente no movimento de projeção de um fim. Resulta daí que motivos, bem como móbeis, não são causas do ato, mas partes integrantes dele. Há, na ação, uma articulação

¹¹² Ibid., p.537; ed.franc., p.478. Sartre cria o neologismo “negatité” que preferimos traduzir por negatividade, e não por negatividade, como consta da edição brasileira.

¹¹³ Ibid., p.538; ed.franc., p.479.

¹¹⁴ Ibid., p.540; ed. franc., p.480.

¹¹⁵ Ibid., p.540; ed. franc., p.481.

sintética entre três pólos: o motivo-móbil, o próprio ato e o fim. Ressalte-se, então, que “é o ato que decide seus fins e móbeis, e o ato é expressão da liberdade”¹¹⁶.

Motivos e móbeis se constituem como tais apenas através de uma atribuição de significado e de valor pelo agente. Vale dizer, somente após a passagem pelo filtro semântico-valorativo do projeto constitutivo do para-si, que fatos do mundo podem se transformar em motivos de um ato. Não se trata de algo dado, mas construído através da liberdade. Nesse sentido, o motivo não tem com o ato uma relação de causa e efeito. Sendo todo ato intencional, é na própria intencionalidade da consciência que se pode identificar a finalidade em vista da qual o ato é produzido. Desse modo, tanto a finalidade intencional quanto o motivo integram o próprio ato, em uma articulação temporal sintética¹¹⁷. O ato, ao surgir, faz a intermediação presente entre um motivo passado e uma finalidade futura.

Sartre esclarece:

Assim, o móbil ensina o que ele é por seres que “não são”, por existências ideais e pelo devir. Assim como o futuro retorna ao presente e ao passado para iluminá-los, também é o conjunto de meus projetos que retrocede para conferir ao móbil sua estrutura de móbil. É somente porque escapo ao em-si nadificando-me rumo às minhas possibilidades que este em-si pode adquirir valor de motivo ou móbil. Motivos e móbeis só têm sentido no interior de um conjunto projetado que é precisamente um conjunto de não-existentes. E este conjunto é, afinal, eu mesmo enquanto transcendência, eu mesmo na medida em que tenho de ser eu mesmo fora de mim.¹¹⁸

Cumpra apreender o que seja a liberdade, afirma Sartre. Todavia, como descrever ou conceituar a liberdade se ela não tem essência, se nela a existência precede e comanda a essência? Esse impasse com que Sartre se depara foi por nós tratado no capítulo precedente, onde concluímos pela possibilidade da construção de um conceito de liberdade, ainda que ela não tenha uma essência ao modo do ser-em-si.

¹¹⁶ Ibid., p.541; ed. franc., p.482.

¹¹⁷ Nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva: “Não pode haver causa atuante num passado que já não é e num futuro que ainda não é. Portanto, nem eficiência nem finalidade no sentido tradicional dos gêneros de causalidade. Mas a transcendência do para-si para fora de si encontra o motivo do ato na realização do ato” (*Ética e Literatura em Sartre*, p.137).

¹¹⁸ *O ser e o nada*, p.541; ed. franc., p.482.

A liberdade se relaciona à ação, mas também à própria existência, aponta Sartre. É algo que emerge na ordem do fazer, mas que se origina na ordem do ser, do existir. Nesse sentido, “(...) sou um existente que apreende sua liberdade através de seus atos; mas sou também um existente cuja existência individual e única temporaliza-se como liberdade”¹¹⁹. Assim a liberdade não é um atributo, uma propriedade que se acresce a meu ser, mas, antes, é meu próprio ser, minha própria existência. No seio dessa existência, minha liberdade se põe permanentemente em questão e produz uma certa compreensão de si mesma. É justamente essa compreensão que Sartre afirma pretender explicitar.

A realidade-humana é o ser pelo qual a negação vem ao mundo. Ela é capaz de efetuar uma ruptura nadificadora com o mundo e consigo mesma. Segundo Sartre, “(...) a possibilidade permanente desta ruptura identifica-se com a liberdade”¹²⁰. Pode-se ainda descrever a liberdade como a nadificação do ser-em-si promovida pelo ser-para-si. Em suma:

Dizer que o para-si tem de ser o que é, dizer que é o que não é não sendo o que é, dizer que nele, a existência precede e condiciona a essência, ou inversamente, segundo a fórmula de Hegel, que para ele “Wesen ist was gewesen ist” – tudo isso é dizer uma só e mesma coisa, a saber: que o homem é livre.¹²¹

A inexorabilidade é uma característica da liberdade humana. Somos livres para tudo, exceto para deixarmos de ser livres. Nas palavras de Sartre: “Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre”¹²². O único limite da liberdade é a própria liberdade. O poder de escolha não alcança o próprio poder de escolha. Mesmo quando escolhemos não escolher, ainda aí, escolhemos¹²³.

¹¹⁹ Ibid., pp.542-543; ed. franc., p.483.

¹²⁰ Ibid., p.543; ed. franc., p.483.

¹²¹ Ibid., p.543; ed. franc. p.484.

¹²² Ibid.

¹²³ Tal qual a liberdade, também a linguagem tem um caráter inexorável. Ao refletir sobre o silêncio do escritor, Sartre afirma: “Esse silêncio é um momento da linguagem; calar-se não é ser mudo, é recusar-se a falar, portanto, é falar ainda” (*Qu’est-ce que la littérature?*, p.30).

Ao negar a liberdade, o determinismo pretende identificar o homem ao ser-em-si.

Nesse sentido, Sartre aponta:

O sentido profundo do determinismo é estabelecer em nós uma continuidade sem falha de existência em-si. O móbil concebido como fato psíquico, ou seja, como realidade plena e dada, articula-se na visão determinista, sem solução de continuidade, com a decisão e o ato, concebidos igualmente como dados psíquicos. O em-si se apoderou de todos esses “dados”; o móbil provoca o ato assim como a causa seu efeito; tudo é real, tudo é pleno.¹²⁴

É de se notar que a tentativa de escamotear a liberdade não é uma conduta exclusiva dos partidários do determinismo, observa Sartre. Trata-se de uma prática inerente ao próprio homem, visto que “a realidade humana é um ser no qual sua liberdade corre risco, pois ele tenta perpetuamente negar-se a reconhecê-la”¹²⁵. Isso ocorre frequentemente, quando tomamos móveis e motivos por coisas exteriores a nós e encobrimos nossa própria participação no processo de construí-los e de dar-lhes significado e valor. Seguindo essa recusa da liberdade, também os fins são tomados como transcendências prévias e independentes do homem, provenientes “(...) de Deus, da natureza, da ‘minha’ natureza, da sociedade”¹²⁶.

Essa tentativa de negar a liberdade sucumbe com a emergência da angústia, enquanto revelação imediata do “nada que está no âmago do homem. A realidade humana é livre porque não é o bastante, porque está perpetuamente desprendida de si mesma, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será”¹²⁷. Diferentemente do ser-em-si, que simplesmente é, o ser-para-si é compelido a se fazer, a se escolher.

Considerando que a liberdade é o próprio ser do homem, ou seja, seu nada de ser, Sartre conclui: “O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre

¹²⁴ *O ser e o nada*, p.544; ed. franc. p.484.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*, pp.544-545; ed. franc. p.485.

livre, ou não o é”¹²⁸. A liberdade não é pois um estado ou um atributo que possa estar presente em alguns homens e não em outros, ou ainda, que, no mesmo homem, esteja ora presente ora ausente. Se somos todos seres humanos, somos todos livres. E, além disso, se somos humanos durante toda a vida, somos livres desde seu início até seu fim. Eis a radicalidade do conceito de liberdade em Sartre: não há graduação possível da liberdade. Ela se faz sempre e integralmente presente.

II-1.1. A liberdade cartesiana

Em um pequeno artigo intitulado “A Liberdade Cartesiana”¹²⁹, Sartre analisa o conceito de liberdade construído por Descartes. Partindo da distinção entre uma liberdade criadora, pertencente ao domínio da ação, e uma liberdade descobridora, afeta ao domínio do pensamento, Sartre aponta que é sobretudo dessa última que se trata em Descartes. Isso porque, sendo o mundo, para Descartes, fruto da criação divina, o homem se limita a descobrir as “relações inteligíveis entre essências já existentes”¹³⁰. Vale dizer, o homem não cria o mundo, ele apenas descobre o mundo que Deus criou. Resta ao homem a criação da verdade, visto que é através do juízo humano que as idéias se tornam verdadeiras ou falsas.

Para Descartes, a liberdade de dizer “não” a tudo o que é falso e de dizer “sim” a tudo o que é verdadeiro é total e está igualmente presente em todo homem. Nas palavras de Sartre: “Um homem não pode ser mais homem do que os outros porque a liberdade é igualmente infinita em cada um”¹³¹. Além disso, tal liberdade não é um atributo do homem, mas é o

¹²⁸ Ibid., p.545; ed. franc. p.485.

¹²⁹ O texto referido foi publicado pela primeira vez em 1946, como introdução a um volume de fragmentos da obra de Descartes, sendo, portanto, posterior à publicação de “O Ser e o Nada”. Em 1947, ele foi reproduzido em *Situations I*. Cf. CONTAT, M. et RIBALKA, M., *Les Écrits de Sartre*, p.144.

¹³⁰ *A liberdade cartesiana*, in: *Situações*, I, p.282; ed. franc., p.289.

¹³¹ Ibid., p.286; ed. franc., p.293.

próprio ser do homem. Sartre enxerga, assim, já em Descartes, alguns pontos capitais de seu próprio conceito de liberdade.

Sartre questiona a liberdade que Descartes atribui à “irresistível adesão à evidência”¹³², mostrando sua aproximação de Espinosa e Leibniz, que “definem a liberdade dum ser pelo desenvolvimento da sua essência fora de qualquer ação exterior, embora os momentos deste desenvolvimento se encadeiem uns nos outros com uma necessidade rigorosa”¹³³. A liberdade cartesiana acaba por ficar restrita ao processo de busca da verdade e à possibilidade de seu fracasso. Segundo Sartre:

re encontramos na procura da Verdade e na do Bem uma verdadeira autonomia do homem. Mas apenas enquanto é um nada. É pelo seu nada, e enquanto tiver que ver com o Nada, com o Mal, com o Erro, que o homem foge a Deus, porque Deus, que é a plenitude infinita de ser, não poderia conceber, nem regular o nada.¹³⁴

Delineia-se, então, mais um paralelo entre a liberdade em Descartes e a liberdade em Sartre: a oposição cartesiana entre a verdade e o erro, entre o bem e o mal, é análoga à oposição sartriana entre o ser e o nada, visto que é no pólo negativo dessas oposições que se pode localizar a liberdade do homem. Em Descartes, a verdade e o bem são criações de Deus e quando o homem lhes dá sua adesão, ele é mero veículo da luz e da graça divinas. Portanto, segundo Sartre leitor de Descartes, é somente no erro e no mal que a liberdade humana se afirmaria em sua radicalidade, pois seria justamente aí que o nada de ser do homem conseguiria emergir em meio à plenitude de ser de Deus.

A dúvida cartesiana é um exercício da liberdade, afirma Sartre. Em suas palavras:

A dúvida atinge todas as proposições que afirmam qualquer coisa fora do nosso pensamento, o que quer dizer que posso pôr todos os existentes entre parênteses; estou em pleno exercício da minha liberdade, quando, eu próprio vazio e nada, converto em nada tudo o que existe.¹³⁵

¹³² Ibid., p.290; ed. franc., p.297.

¹³³ Ibid., pp.290-291; ed. franc., pp.297-298.

¹³⁴ Ibid., p.293; ed. franc., p.300.

¹³⁵ Ibid., p.293; ed. franc., p.300.

Pode-se perceber, então, um parentesco entre a dúvida cartesiana e a nadificação sartriana. Ambas permitem ao homem afastar-se da plenitude do ser e exercer sua liberdade. A distinção é que a dúvida se insere na esfera do pensamento, enquanto a nadificação se insere na esfera mais ampla da existência. Sartre exalta essa associação cartesiana entre a liberdade e a negatividade que se faz tão presente em seu próprio pensamento. A propósito, veja-se o seguinte trecho:

Embora esta doutrina se inspire no Epoké estóico, ninguém antes de Descartes tinha evidenciado a ligação existente entre o livre-arbítrio e a negatividade; ninguém tinha mostrado que a liberdade não provém do homem na medida em que é, como uma plenitude de existência entre outras plenitudes num mundo sem lacunas, mas, pelo contrário, na medida em que não é, na medida em que é finito, limitado.¹³⁶

Feito o elogio, Sartre passa, ato contínuo, à crítica e aponta as limitações da teoria cartesiana da liberdade. A principal delas, já referida, é a inaptidão da liberdade cartesiana para produzir, para criar, visto que essas ações permanecem como prerrogativa exclusiva de Deus. Segundo Sartre, “faltou-lhe [a Descartes] conceber a negatividade como produtora”¹³⁷. Tal qual a liberdade cristã, também a liberdade cartesiana é uma falsa liberdade, denuncia Sartre, visto que, por elas, o homem é livre para o mal, mas não para o bem, livre para o erro, mas não para a verdade. Isso porque, quando o homem age segundo o bem e a verdade, ele seria, no fundo, conduzido pela mão divina.

É de se observar, todavia, pondera Sartre, que, ao descrever a liberdade divina, é sua própria liberdade que descreve Descartes, em um processo de evidente sublimação motivada pelos entraves do catolicismo e do dogmatismo vigentes em seu tempo. E quando aborda a liberdade de Deus, Descartes o faz de forma radical, não a submetendo a nenhuma espécie de lei prévia. Em vista disso, Sartre o elogia mais uma vez:

¹³⁶ Ibid., p.294; ed. franc., p.301.

¹³⁷ Ibid., p.295; ed. franc., p.302.

Descartes compreendeu perfeitamente que o conceito de liberdade encerrava a exigência de uma autonomia absoluta, que um ato livre era uma produção totalmente nova, cujo germe não podia estar contido num estado anterior do mundo e que, em consequência, liberdade e criação eram uma e a mesma coisa.¹³⁸

Sartre percebe, assim, uma profunda afinidade entre a idéia da liberdade em Descartes e a sua própria. Seja na descrição cartesiana da liberdade humana, em que a negatividade desempenha um papel central, seja em sua descrição da liberdade divina, cuja radicalidade é notável, Sartre encontra alguns traços fundamentais do conceito de liberdade por ele mesmo construído.

II-1.2. A liberdade diante da oposição entre vontade e paixões

Sobre as relações entre a liberdade e a vontade, Sartre recorre novamente a Descartes. Ele critica a oposição cartesiana da vontade às paixões, por restringir o ato livre ao ato voluntário, relegando as paixões ao determinismo. Ora, rebate Sartre, uma tal dualidade é inconciliável com a unidade psíquica. Além disso, no aspecto prático, é inconcebível a convivência entre uma espontaneidade e um processo determinado no interior de um mesmo ser. Vale dizer, não há meio termo: ou um ser é determinado, ao modo do ser-em-si, ou ele é livre, ao modo do ser-para-si. Isso porque, “toda síntese entre dois tipos de existentes é impossível: não são homogêneos, cada um permanecerá em sua incomunicável solidão”¹³⁹.

Daí que, conclui Sartre:

Esta discussão mostra que são possíveis duas e somente duas soluções: ou bem o homem é inteiramente determinado (o que é inadmissível, em particular porque uma consciência determinada, ou seja, motivada em exterioridade, converte-se em pura exterioridade ela mesma e deixa de ser consciência), ou bem o homem é inteiramente livre.¹⁴⁰

¹³⁸ Ibid., p.299; ed. franc., p.306.

¹³⁹ *O ser e o nada*, p.546; ed.franc., p.486.

¹⁴⁰ Ibid., p.547; ed. franc. p.486.

A vontade é liberdade, afirma Sartre. E, como tal, ela é necessariamente negatividade, nadificação. Mas, essa nadificação se estende ao conjunto do psíquico, abarcando não só as volições, mas também as paixões, as emoções¹⁴¹. Além disso, “a vontade, longe de ser a manifestação única ou pelo menos privilegiada da liberdade, pressupõe, ao contrário, como todo acontecimento do para-si, o fundamento de uma liberdade originária para poder constituir-se como vontade”¹⁴². Sartre introduz aqui a noção de uma liberdade originária que fundamenta a vontade, as paixões e os fins vividos pela realidade humana. Ele esclarece: “Por liberdade original, claro está, não se deve entender uma liberdade anterior ao ato voluntário ou apaixonado, mas um fundamento rigorosamente contemporâneo da vontade ou da paixão e que estas manifestam, cada qual à sua maneira”¹⁴³. Por outro lado, “a vontade determina-se na moldura de móveis e fins **já** posicionados pelo para-si em um projeto transcendente de si mesmo rumo a seus possíveis”¹⁴⁴. Ora, pode-se perguntar, afinal, a liberdade é contemporânea ou anterior à vontade que ela fundamenta? Parece haver aqui uma ambigüidade no texto sartriano .

A vontade surge como uma decisão posterior a uma deliberação referente a móveis e motivos. Mas, que são móveis e motivos? Motivo, esclarece Sartre, é “a razão de um ato, ou seja, o conjunto das considerações racionais que o justificam. (...) o motivo caracteriza-se como uma apreciação objetiva da situação”¹⁴⁵. Já o móbil, “ao contrário, é considerado comumente como um fato subjetivo. É o conjunto dos desejos, emoções e paixões que me impele a executar certo ato”¹⁴⁶. O historiador busca explicar os atos históricos, preferencialmente, por motivos, enquanto o psicólogo, por sua vez, procura identificar os

¹⁴¹ No “Esboço de uma Teoria das Emoções”, Sartre rechaça a concepção corrente, na época, de que a emoção seria uma conduta inferior comparada à razão ou à vontade. Ele afirma: “nós podemos conceber que a conduta emocional não é, de modo algum, uma desordem: é um sistema organizado de meios que visam a um fim” (*Esquisse d’une théorie des émotions*, p.45).

¹⁴² *O ser e o nada*, p.548; ed. franc. p.487.

¹⁴³ *Ibid.*, p.549; ed. franc. p.488.

¹⁴⁴ *Ibid.*(negrito nosso).

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.551; ed. franc. p.490.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.552; ed. franc. p.491.

móbeis que originaram a ação do sujeito. O mais freqüente, entretanto, é que motivos e móbeis concorram para a formação de um mesmo ato, observa Sartre.

Pode-se opor a essa explicação o fato de que, na prática, é difícil distinguir e separar motivos e móbeis, bem como razão e emoção. Certamente há momentos de predominância da razão ou da emoção na origem e no desenrolar de uma ação. Mas não haverá emoção na própria razão e vice-versa? E, do mesmo modo, não há algo de subjetivo nos motivos e de objetivo nos móbeis? Com isso não se pretende negar validade à divisão proposta por Sartre, mas apenas chamar a atenção para seus limites frente a uma realidade mais complexa.

A pedra de toque da abordagem de motivos e móbeis por Sartre é a idéia de que eles não se constituem por si mesmos previamente à ação, mas são constituídos pelo próprio agente no bojo da ação. Em outras palavras, é o homem que, ao atribuir um certo significado e valor a si mesmo e ao mundo que o cerca, constrói os motivos e os móbeis que se revelarão através de sua ação. Nesse sentido, Sartre afirma: “Em suma, o mundo só dá conselhos se interrogado, e só podemos interrogá-lo para um fim bem determinado. Portanto, o motivo, longe de determinar a ação, só aparece no e pelo projeto de uma ação”¹⁴⁷.

Retornando à questão da relação entre vontade e liberdade, Sartre afirma que “a deliberação voluntária é sempre ilusória. (...) Quando delibero, os dados já estão lançados. (...) Quando a vontade intervém, a decisão já está tomada, e a vontade não tem outro valor senão o de anunciadora”¹⁴⁸. Se antes mostramos a oscilação de Sartre entre uma liberdade contemporânea da vontade e uma liberdade anterior à vontade, aqui, ele pende claramente para essa última. A liberdade se localiza muito antes da volição, na criação de meu projeto originário, que a vontade vem tão somente refletir, anunciar. Sartre tenta salvaguardar algum papel à vontade, observando que, se os fins a alcançar já estão postos, cabe à vontade intervir

¹⁴⁷ Ibid., p.554; ed. franc. p.492.

¹⁴⁸ Ibid., pp.556-557; ed. franc. p.495.

sobre a maneira de alcançá-los. Ora, perguntamos, o projeto originário do para-si, para ser projeto, não deve incluir já uma escolha dos meios, do como alcançar o fim eleito? Em sendo afirmativa a resposta, já não restará à vontade decidir nem mesmo acerca da maneira de alcançar os fins, restringindo-se à função de anunciar fins e meios já escolhidos em um projeto originário.

Em certo trecho, Sartre assevera: “Tampouco deve-se opor a liberdade à vontade ou à paixão como o “eu profundo de Bergson ao eu superficial: o para-si é integralmente ipseidade e não poderia haver ‘eu-profundo’, a menos que se entenda por isso certas estruturas transcendentais da psique”¹⁴⁹. Mais à frente, entretanto, ele afirma: “Assim, chegamos a uma liberdade mais profunda que a vontade, simplesmente sendo mais exigentes do que os psicólogos, ou seja, expondo a questão do porquê, ali onde eles se limitam a constatar o modo de consciência como volitivo”¹⁵⁰. Ora, logo após criticar a oposição da liberdade à vontade, aos moldes da oposição bergsoniana do eu profundo ao eu superficial, Sartre faz um movimento análogo, ao opor à vontade uma liberdade profunda¹⁵¹.

Tem-se então que, por um lado, a vontade é um dos modos de existência da liberdade. Nesse sentido, Sartre se esforça por conservar a contemporaneidade entre a liberdade que fundamenta e a vontade que é fundamentada. Por outro lado, há um afastamento entre vontade e liberdade e uma distribuição de papéis: a liberdade pertence a um estrato mais profundo que a vontade; e a liberdade nos responderá acerca do porquê de uma ação, enquanto a vontade nos revelará tão somente o como dessa mesma ação. Assim, há uma clara oscilação de Sartre no tratamento da relação entre vontade e liberdade: ora ele as aproxima, chegando quase a identificá-las; ora ele as distancia, chegando até a opô-las.

¹⁴⁹ Ibid., p.549; ed. franc. p.488.

¹⁵⁰ Ibid., p.558; ed. franc. p.496.

¹⁵¹ Segundo Roland Breeur, “A liberdade não se limita, então, à minha vontade, a tal ou qual impulso criativo do eu profundo: *ela é a articulação mesma desta distância ou desta falha interna entre uma consciência infinita e um eu inerte*” (*Autour de Sartre*, p.187).

Ao examinar o complexo de inferioridade, Sartre faz referência ao que ele chama de “‘paradoxo’ da ineficácia das decisões voluntárias”¹⁵². Esse paradoxo consiste no fato de que a vontade, a despeito de sua intensa potência de agir e mudar, poderá contribuir, na verdade, para nada alterar. Uma vontade que se restrinja às escolhas secundárias, deixará indene o projeto original. Assim, de nada adiantará querer eliminar esta ou aquela manifestação do complexo de inferioridade, se este permanecer integrando a escolha fundamental do para-si.

De todo modo, Sartre conclui sua análise da vontade pretendendo ter invalidado a oposição cartesiana entre vontade e paixões, no que concerne à liberdade. Ele afirma: “a vontade não é uma manifestação privilegiada da liberdade, mas um acontecimento psíquico de estrutura própria, que se constitui no mesmo plano dos demais e, nem mais nem menos do que estes, acha-se sustentado por uma liberdade originária e ontológica”¹⁵³.

II-1.3. O projeto originário

Sartre chama a atenção para o fato de que a liberdade radical por ele descrita não se coaduna com uma liberdade arbitrária e irracional. A escolha, ainda que livre e contingente, é passível de compreensão. Para se compreender um ato ou uma conduta, há que se proceder a “uma análise regressiva que nos conduza a um projeto inicial”¹⁵⁴, aponta Sartre. Ele exemplifica com a análise da fadiga no decorrer de uma caminhada, que pode ser vivida tanto como intolerável quanto como recompensadora, dependendo do projeto original em que ela se insira. A análise parte de um ato ou projeto isolado e regride em direção a atos e projetos cada vez mais amplos, até alcançar um projeto primeiro, que é “o próprio ser-no-mundo do para-si, na medida em que este ser-no-mundo é escolha; ou seja, alcançamos o tipo original de

¹⁵² *O ser e o nada*, p.586; ed. franc. p.521.

¹⁵³ *Ibid.*, p.558; ed. franc. pp.496-497.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.560; ed. franc. p.498.

nadificação pelo qual o para-si tem-de-ser seu próprio nada”¹⁵⁵. O projeto original do para-si constitui a base da interpretação de todo ato do para-si, mas não é, ele mesmo, passível de ser interpretado. Ele assume a condição de um axioma, que, apesar de ser a fonte das demonstrações, não pode ser demonstrado. Aí sim, podemos identificar uma irracionalidade: a escolha primeira e originária, à qual todas as demais são remissíveis, é irracional, mesmo porque a razão só pode advir ao mundo através dela.

Esse método de análise das significações encerradas em um ato ainda está por se desenvolver, afirma Sartre. Ele reconhece que somente Freud partiu da mesma evidência originária, ao propor que “um ato não pode limitar-se a si mesmo: remete imediatamente a estruturas mais profundas”¹⁵⁶. Sartre acrescenta: “Freud indaga, como nós, em que condições é possível que tal pessoa em particular tenha executado tal ação em particular”¹⁵⁷. Todavia, Freud sucumbe a um determinismo não só vertical, mas também horizontal, critica Sartre, por conceder às estruturas mais profundas da psique, formatadas pelo passado, pela história do sujeito, o poder de constituir o próprio sujeito¹⁵⁸.

Sartre pretende destacar da psicanálise apenas aquilo que ele julga válido, que é o método de buscar compreender todo ato humano a partir de uma rede de significados que ele integra. Há que se fazer algumas adaptações, todavia. Dentre elas, o deslocamento da ênfase do passado para o futuro captado pelo presente, o que implica afastar qualquer sombra de mecanismo causal na gênese da ação humana. Acresça-se que o processo interpretativo ocorre em duas vias. Sartre esclarece: “E a compreensão se faz em dois sentidos inversos: por uma psicanálise regressiva, remontamos do ato considerado até meu último possível; por uma

¹⁵⁵ Ibid., p.564; ed. franc. p.501.

¹⁵⁶ Ibid., p.565; ed. franc. p.502.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Como observou J.-B. Pontalis, Sartre manteve com a psicanálise uma “relação ambígua, feita de uma atração e uma reticência igualmente profundas” (*Situations IX*, p.360). Apesar de recusar a existência do inconsciente proposto por Freud, Sartre denominou de psicanálise existencial o seu próprio método de interpretação do agir humano. Veja-se, sobre a psicanálise existencial, o tópico II.4.5.

progressão sintética, tornamos a descer desse último possível até o ato considerado e captamos sua integração na forma total”¹⁵⁹.

É importante perceber, aponta Sartre, que a articulação entre uma de minhas inúmeras possibilidades singulares e o conjunto total de minhas possibilidades é análoga à articulação entre uma coisa qualquer e o mundo. A percepção de um objeto qualquer só é possível sobre fundo de mundo. Do mesmo modo, não posso projetar minha possibilidade singular, senão sobre o fundo sintético de todas minhas possibilidades. Nas palavras de Sartre:

Assim, minha possibilidade última e total, enquanto integração originária de todos os meus possíveis singulares, e o mundo, enquanto totalidade que vem aos existentes pelo meu surgimento no ser, são duas noções rigorosamente correlatas. Só posso perceber o martelo (ou seja, esboçar o ‘martelar’) sobre fundo de mundo; mas, reciprocamente, só posso esboçar este ato de ‘martelar’ sobre fundo de mim mesmo e a partir dele.¹⁶⁰

A possibilidade última e total do para-si é nomeada por Sartre de formas diversas, dentre as quais, podem-se citar: ato fundamental de liberdade, escolha originária, escolha original, escolha fundamental, escolha profunda, projeto originário, projeto original, projeto fundamental, projeto inicial, projeto global, ser-no-mundo. A prodigalidade terminológica de Sartre frente a essa noção é um sinal evidente da importância que ele lhe confere no contexto de sua própria filosofia. Não sem razão, visto tratar-se da fonte de onde jorra o para-si, esse ser cujos mistérios Sartre busca decifrar.

Essa escolha profunda não é inconsciente¹⁶¹, adverte Sartre. Segundo ele: “Ela se identifica com a consciência que temos de nós mesmos. Como sabemos, essa consciência só pode ser não-posicional: é consciência-nós, pois não se distingue de nosso ser”¹⁶². Escolha e consciência são termos que se recobrem. Cabe frisar que, em se tratando da escolha original a

¹⁵⁹ *O ser e o nada*, p.567; ed. franc.pp.504-505.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.569; ed. franc. p.506.

¹⁶¹ A propósito da rejeição do inconsciente por Sartre, ver especialmente *ibid.*, pp.95-101; ed. franc., pp.84-89.

¹⁶² *Ibid.*, p.569; ed. franc. p.506.

consciência não será analítica nem detalhada; não será uma consciência-conhecimento, mas sim uma consciência-vivência. Veja-se, a propósito, o seguinte trecho:

Meu projeto último e inicial – pois constitui as duas coisas ao mesmo tempo – é sempre, como veremos, o esboço de uma solução do problema do ser. Mas esta solução não é primeiro concebida e depois realizada: *somos* esta solução, fazemo-la existir pelo nosso próprio comprometimento, e, portanto, só podemos captá-la vivendo-a.¹⁶³

II-1.4. A modificabilidade do projeto originário

Em sua análise do ato de desistência da caminhada, em virtude da fadiga, Sartre se pergunta se ele poderia ter agido de outro modo. Ele responde que sim, mas sob a condição de uma alteração de sua própria escolha original que sustenta aquele ato em particular. Ou seja, a modificação de uma escolha minha não consiste tão somente na modificação daquela escolha, mas pressupõe a modificação de mim mesmo como um todo integrado de escolhas. Sartre explica:

Não significa que eu deva necessariamente parar, mas apenas que só posso negar-me a parar através de uma conversão radical de meu ser-no-mundo, ou seja, por uma brusca metamorfose de meu projeto inicial, isto é, por outra escolha de mim mesmo e de meus fins. Tal modificação, além disso, é sempre possível.¹⁶⁴

Há então uma perpétua modificabilidade do projeto original que nos revela nossa liberdade radical e nos provoca angústia. Essa angústia decorre não só do confronto permanente com a possibilidade de deixarmos de ser o que somos para sermos outro, mas também da percepção do caráter injustificável dessa escolha de nós mesmos, da contingência absoluta de nosso ser. Assim, “captamos nossa escolha como algo não derivado de qualquer

¹⁶³ Ibid., pp.570-571; ed. franc., p.507.

¹⁶⁴ Ibid., p.572; ed. franc. p.509.

realidade anterior e, ao contrário, como algo que deve servir de fundamento ao conjunto das significações que constituem a realidade”¹⁶⁵.

A escolha original é, por um lado, absoluta, porque não há nada que a determine, mas, por outro, ela é frágil, pois pode ser a todo momento nadificada e substituída por outra escolha, convertendo-se em “um *aquém* preterificado por um *além* que serei”¹⁶⁶. A irracionalidade já referida como característica da escolha original, também se faz presente em sua alteração. Segundo Sartre, “essa mudança absoluta que nos ameaça do nosso nascimento à nossa morte permanece perpetuamente imprevisível e incompreensível”¹⁶⁷. A mudança da totalidade que sou se tornará fonte da compreensão de todos meus atos ulteriores, mas ela mesma escapa à compreensão.

Para ilustrar sua análise, Sartre recorre à teoria da liberdade de Leibniz, detendo-se sobre a questão da liberdade de Adão ao colher a maçã. Poderia Adão ter deixado de colher a maçã? Sartre afirma concordar com Leibniz em que “teria sido *possível* que não a colhesse”¹⁶⁸. Ele acrescenta: “Mas, para Leibniz como para nós, as implicações desse gesto são tão numerosas e tão ramificadas que, em última análise, declarar que teria sido possível que Adão não colhesse a maçã equivale a dizer que teria sido possível outro Adão”¹⁶⁹. Sartre discorda de Leibniz, entretanto, quando este reduz a temporalidade de Adão a um mero desenvolvimento lógico da substância de Adão. Há em Leibniz uma essência de Adão, que tem como decorrência necessária o ato de colher a maçã. E essa essência, destaca Sartre, não é escolhida pelo próprio Adão, mas lhe é dada por Deus. Daí que, a liberdade que Leibniz atribui a Adão se reduz, na verdade, à liberdade de Deus. Enfim, para Leibniz, teria sido possível que Adão não colhesse a maçã se Deus houvesse criado um outro mundo em que

¹⁶⁵ Ibid., pp.572-573; ed. franc. p.509.

¹⁶⁶ Ibid., p.573; ed. franc. p.509.

¹⁶⁷ Ibid., p.573; ed. franc. p.510.

¹⁶⁸ Ibid., p.576; ed. franc. p.512.

¹⁶⁹ Ibid., p.576; ed. franc. p.512.

houvesse um “outro Adão”, cuja essência acarretasse o deixar de colher a maçã. Ao que Sartre contrapõe: teria sido possível que Adão não colhesse a maçã, se ele mesmo, Adão, houvesse escolhido ser um “outro Adão”. Sartre sintetiza: “Para nós, com efeito, é no nível da escolha de Adão por si mesmo, ou seja, da determinação da essência pela existência, que se coloca o problema da liberdade”¹⁷⁰.

Após estabelecer um longo confronto entre a teoria da liberdade de Leibniz e a sua própria, Sartre adverte para os limites teóricos de sua análise diante da infinita complexidade da realidade. Além disso, a conexão entre uma escolha derivada - um ato em particular - e a escolha fundamental não é uma dedução. Sartre pretende afastar a sombra de um determinismo do projeto originário¹⁷¹. Ainda que fundamente todas as demais escolhas que integram o para-si, o projeto originário não mantém com elas uma relação de causa e efeito. Por isso que, ao tratarmos desta relação, não é da intelecção que devemos nos valer, mas da compreensão¹⁷².

Introduzindo uma concessão na afirmação de que a alteração de uma escolha secundária pressupõe uma alteração da escolha fundamental, Sartre admite que há algumas escolhas secundárias cuja alteração é indiferente para a escolha fundamental. Em seu apoio, Sartre faz referência à noção estoíca dos indiferentes. Veja-se, a propósito o seguinte trecho:

cada “isto” deve aparecer sobre fundo de mundo e na perspectiva de minha facticidade, mas nem minha facticidade nem o mundo permitem compreender por que capto agora esse copo em vez desse tinteiro como forma destacando-se do fundo. **Com relação a tais indiferentes, nossa liberdade é total e incondicional.**¹⁷³

Essa última frase da citação provoca uma dificuldade interpretativa. Pois, podemos nos perguntar: e com relação aos não indiferentes, ou seja, aos atos, às escolhas, que não se

¹⁷⁰ Ibid., p.577; ed. franc. p.513.

¹⁷¹ “Esses projetos parciais não são determinados pelo projeto global: devem ser, eles próprios, escolhas, e a cada um deles permite-se certa margem de contingência, imprevisibilidade e absurdo, embora cada projeto, na medida em que se projeta, sendo especificação do projeto global por ocasião de elementos particulares da situação, seja sempre compreendido em relação à totalidade de meu ser” (Ibid., p.592; ed. franc., p.526).

¹⁷² Sobre a distinção entre intelecção e compreensão, ver o tópico I-2.2.

¹⁷³ Ibid., p.579 (negrito nosso); ed. franc. p.515.

incluem na categoria dos indiferentes, deixaria a liberdade de ser total e incondicional? Em que medida a liberdade de uma escolha classificada como indiferente é maior que a liberdade de uma escolha não indiferente? Pelo que já foi visto anteriormente, a liberdade em Sartre é absoluta e não admite graduação. Não faz sentido falar em ato mais ou menos livre que outro, sendo todo ato igualmente livre. Em não havendo liberdade, simplesmente não há ato, não há escolha. Assim, partindo do conjunto da teoria da liberdade de Sartre, vislumbramos duas alternativas: ou a frase referida fica esvaziada já que, não só com relação aos atos indiferentes, mas a todo ato, nossa liberdade é total e incondicional; ou ela contradiz o conjunto da teoria ao admitir que nossa liberdade pode não ser total e incondicional com relação aos atos não indiferentes, ou seja, aos atos cuja alteração implique uma alteração do projeto fundamental.

O que está em jogo aqui é um equilíbrio delicado que Sartre pretende sustentar. De um lado, em uma perspectiva horizontal, trata-se de localizar a liberdade absoluta em toda escolha, desde a indiferente até a fundamental, de outro, em uma perspectiva vertical, cumpre construir a hierarquia descendente das escolhas, desde a escolha última e inicial até a escolha derivada indiferente. Vale dizer, em um dos pratos da balança, tem-se a igualdade – toda escolha é igualmente livre – e, no outro, a diferença – cada escolha ocupa uma posição hierárquica distinta na estrutura da própria escolha fundamental.

Importante lembrar que a liberdade do para-si intervém não só na constituição de seus possíveis, mas também na construção do sistema de conexões que permite interpretá-los¹⁷⁴. Sartre destaca: “em caso algum poderá tratar-se de estabelecer um sistema de compreensão universal dos possíveis secundários a partir dos possíveis primários, mas, em cada caso, o sujeito deve fornecer suas pedras de toque e seus critérios pessoais”¹⁷⁵. Assim, não é possível haver um esquema interpretativo a priori, que desconsidere o sujeito cujas escolhas se trata de compreender. A chave interpretativa nos será fornecida pelo próprio para-si.

¹⁷⁴ Ibid., p.580; ed. franc. pp.515-516.

¹⁷⁵ Ibid., p.580; ed. franc. p.516.

II-2. LIBERDADE E CONSCIÊNCIA

Neste subcapítulo pretendemos nos ocupar da questão da localização da liberdade e de sua relação com a consciência e o ego. Se o homem é livre, onde se origina sua liberdade? Quando se diz “o homem é livre”, que se entende por homem? Podemos afirmar: Pedro é livre. Que significa essa afirmativa? Que Pedro enquanto uma estrutura egóica é livre? Ou que Pedro enquanto consciência é livre? Ou, ainda, que Pedro, tomado simultaneamente como estrutura egóica e consciência, é livre?

Sartre afirmou repetidas vezes que a liberdade não é um atributo do homem, algo que se lhe acrescenta, mas sim seu próprio ser¹⁷⁶. Daí, poderia parecer mais correto localizar a liberdade não neste ou naquele componente do ser humano, mas sim no seu próprio ser, como síntese indivisível.

A questão não se resolve facilmente, entretanto, pois podemos continuar a perguntar onde está o ser do homem. Na tentativa de localizar no homem o seu ser livre, deve-se examinar o que é o ego, o que é a consciência e como se dá a relação entre eles. Trata-se de saber como e onde figura a liberdade nesse cenário. Para enfrentar essa empreitada, valeremos, fundamentalmente, das reflexões apresentadas em “A Transcendência do Ego”¹⁷⁷, onde Sartre se ocupa, justamente, de propor uma nova descrição do ego e de sua relação com a consciência e com o mundo. Recorreremos, também, a “O Ser e o Nada” para melhor analisar o papel da liberdade frente às teses avançadas na obra anterior e, também, para apontar eventuais mudanças no pensamento sartriano.

O termo liberdade aparece muito raramente em “A Transcendência do Ego”. Registramos apenas três ocorrências em toda a obra. A primeira delas é uma referência de

¹⁷⁶ “O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘*ser-livre*’” (*O ser e o nada*, p.68; ed. franc., p.60).

¹⁷⁷ Primeira obra filosófica de Sartre, redigida em 1934, por ocasião da viagem a Berlim onde ele estudou a fenomenologia de Husserl. As reflexões que ele ali desenvolve serão retomadas em “O Ser e o Nada” com algumas alterações.

Sartre à noção de liberdade em Bergson¹⁷⁸. Na segunda ocorrência, Sartre afirma: “A consciência se assusta com sua própria espontaneidade porque ela a sente *além* da liberdade”¹⁷⁹. Em nota, Sylvie Le Bon comenta essa afirmação, observando que Sartre não conferia ainda ao conceito de liberdade a extensão que ele irá conferir em “O Ser e o Nada”, onde liberdade e consciência são coextensivas. Ainda segundo Le Bon, no ensaio de 1934, a relação entre liberdade e espontaneidade seria análoga à relação entre o ego e a consciência transcendental. Concordamos com Le Bon em que, comparando o ensaio sobre o ego de 34 e o ensaio de ontologia fenomenológica de 43, há uma evidente evolução na concepção que Sartre revela da liberdade e de sua relação com a consciência. Todavia, já no ensaio de 34, Sartre aponta para uma identificação entre liberdade e espontaneidade ou liberdade e consciência. Com efeito, logo em seguida à frase citada, ele comenta um exemplo de Janet sobre uma jovem esposa que temia abordar outros homens como uma prostituta. Sartre observa:

Ela se encontrava **monstruosamente livre** e essa **liberdade vertiginosa** lhe aparecia *por ocasião* desse gesto que ela tinha medo de fazer. Mas essa vertigem só é compreensível se a consciência aparece repentinamente a si mesma como excedendo infinitamente em suas possibilidades o Eu que lhe serve em geral de unidade.¹⁸⁰

Nesse trecho, em que figura a terceira e última ocorrência do termo liberdade, as expressões “monstruosamente livre” e “liberdade vertiginosa” já indicam uma concepção de liberdade que não fica aquém da espontaneidade da consciência, mas que com ela se confunde. Será nessa direção que Sartre irá caminhar para chegar a “O Ser e o Nada”. Mas em 34, o conceito de liberdade ainda está por se desenvolver; seus contornos ainda não estão bem delineados. Isso talvez explique o fato de Sartre, naquele momento, vacilar quanto à relação

¹⁷⁸ “É essa espontaneidade que descreve Bergson em os *Dados imediatos*, é ela que ele toma pela liberdade, sem se dar conta que ele descreve um *objeto* e não uma consciência e que a ligação que ele coloca é perfeitamente irracional porque o produtor é passivo em relação à coisa criada” (*La transcendence de l’ego*, p.63).

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.80.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.81(negrito nosso).

entre liberdade e consciência: ora a liberdade é ultrapassada pela espontaneidade da consciência, ora ela é equiparada a essa espontaneidade mesma.

A consciência é um conceito central tanto em “O Ser e o Nada” quanto em “A Transcendência do Ego”. Apesar do título da obra, é a consciência, e não o ego, que protagoniza o ensaio de 34. Se nele Sartre se debruça sobre o ego, é tão somente para esclarecer sua relação com a consciência. Relação essa que é de exterioridade e de subordinação, assevera Sartre. O ego está fora da consciência e é mais um dentre seus vários objetos. Sartre não pretende elaborar uma egologia, que, segundo ele, constitui tarefa da psicologia e não da fenomenologia. Seu objetivo é estabelecer a consciência como pura intencionalidade, despida de conteúdo e em constante movimento em direção ao mundo.

Antes de examinarmos as várias descrições da consciência realizadas por Sartre, façamos um esclarecimento terminológico. No decorrer de “A Transcendência do Ego”, Sartre se refere tanto à consciência, no singular, tomada em um sentido global, quanto às consciências, no plural, visadas em um sentido pontual. Em uma nota, ele esclarece: “Eu empregarei aqui o termo consciência para traduzir a palavra alemã ‘Bewusstsein’ que significa ao mesmo tempo a consciência total, a mônada, e cada momento dessa consciência”¹⁸¹. Nesse segundo significado da consciência, como momento, diz-se haver a consciência de uma cadeira, de uma dor, de uma idéia, etc. Através dessa consideração pontual da consciência, Sartre poderá distinguir entre consciência refletida e consciência irrefletida, consciência tética e consciência não tética, consciência pessoal e consciência impessoal. Vale dizer, a pluralização do termo permitirá a abordagem das diversas espécies sob as quais a consciência se apresenta.

¹⁸¹ Ibid, p.15.

II-2.1. A consciência e o fenômeno

Segundo Sartre, a consciência pode ser considerada o absoluto em virtude da identidade que nela se verifica entre a aparência e a existência. Também o fenômeno é caracterizado como absoluto, visto que nele há a fusão entre a aparência e o ser. O fenômeno, todavia, a par de absoluto, é também relativo no sentido de que o que aparece pressupõe alguém a quem aparecer. Trata-se, então, de um relativo-absoluto.

Sartre assevera: “A existência da consciência é um absoluto porque a consciência é consciência dela mesma”¹⁸². Toda consciência é simultaneamente consciência posicional do objeto e consciência não posicional dela mesma. Trata-se de uma totalidade sintética e individual que somente pode ser limitada por si mesma. A consciência não se afeta por nada que esteja fora dela. Ela é inacessível, intocável. Se por um lado, a consciência está em perpétua relação com o exterior, sendo pura intencionalidade, ela está imune a qualquer interferência desse exterior sobre si mesma. A relação intencional é de mão única: é sempre a consciência que se dirige para o objeto transcendente. A consciência é inalcançável por qualquer outro ente que não ela mesma.

Na busca de uma imagem que simbolize a consciência, vêm-nos à mente, inicialmente, duas figuras: uma, a flecha, designando o permanente movimento intencional em direção ao objeto transcendente; outra, o círculo, destacando a característica de totalidade sintética e individual, auto-suficiente e absoluta. Uma terceira figura, que tenta conciliar e abarcar as duas anteriores, é a de um círculo cujos pontos emitem flechas em direção ao exterior. Seria esse um símbolo adequado da consciência descrita por Sartre?

A distinção radical que opõe fenômeno e consciência é que, enquanto aquele pertence à ordem do ser, essa é uma emergência do nada. No fenômeno, revela-se o ser-em-si, e, na

¹⁸² Ibid., p.23.

consciência, o ser-para-si. Trata-se de duas regiões do ser em permanente relação, mas cuja síntese é impossível, ainda que sempre buscada pelo para-si.

Se o fenômeno é o relativo-aboluto e a consciência é o absoluto, poderíamos ser levados a conceder prioridade ontológica à consciência. Em algumas passagens, todavia, encontramos a conclusão contrária. Como nesta, por exemplo, sobre a relação entre o ser e o nada:

Significa que o ser é anterior ao nada e o fundamenta. (...) Significa que o ser não tem qualquer necessidade do nada para se conceber, e que se pode examinar sua noção exaustivamente sem deparar com o menor vestígio do nada. Mas, ao contrário, o nada, *que não é*, só pode ter existência emprestada: é do ser que tira seu ser; seu nada de ser só se acha nos limites do ser, e a total desaparecimento do ser não constituiria o advento do reino do não-ser, mas, ao oposto, o concomitante desvanecimento do nada: *não há não-ser salvo na superfície do ser*.¹⁸³

Em outro trecho, ao tratar do para-si, Sartre prefere equilibrar os pratos da balança, afirmando que: “O ser surge juntamente com a consciência, ao mesmo tempo em seu âmago e fora dele, e é a transcendência absoluta na imanência absoluta; não há prioridade do ser sobre a consciência nem da consciência sobre o ser: constituem uma díade”¹⁸⁴. A ausência de prioridade na relação entre consciência e fenômeno é também o que se percebe desta afirmação: “O concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos”¹⁸⁵.

Pensamos ser essa última posição, em que não há prioridade ontológica nem do fenômeno nem da consciência, mais condizente com a teoria fenomenológica. Considerando que não há um ser anterior ou atrás do fenômeno, mas somente o ser que se revela no fenômeno mesmo; e que, para que haja revelação e fenômeno, é indispensável a consciência, conclui-se pela concomitância de fenômeno e consciência. Isso não quer dizer que não

¹⁸³ *O ser e o nada*, p.58; ed. franc. pp.50-51.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.141; ed. franc. p.127.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.43; ed. franc. p.37.

houvesse ser antes do surgimento da consciência. Pois como aponta Sartre, “o *fenômeno* do em-si, sem a consciência, é um abstrato, mas não o seu *ser*”¹⁸⁶.

II-2.2. A consciência e o cogito

Sartre concorda com Kant em que o “*Eu penso* deve poder acompanhar todas nossas representações”¹⁸⁷, mas destaca que a crítica kantiana ocupando-se de um problema de direito, nada afirma sobre a existência de fato do *Eu penso*. Há uma tendência perigosa na filosofia contemporânea, adverte Sartre, que consiste em realizar as condições de possibilidade determinadas pela crítica kantiana, transpondo o domínio do transcendental para o domínio do empírico. Na verdade, o Eu transcendental é tão somente a condição de possibilidade do pensamento e não um companheiro inseparável de cada uma de nossas consciências. Há vários momentos da consciência em que o Eu não se faz presente.

Qual a relação entre o Eu Penso e a unidade de nossas representações? O Eu Penso está na origem da unidade de nossas representações ou constitui um fruto dela? Sartre afirma que essa questão é, na verdade, não de direito, mas de fato, devendo assim ser formulada: “o Eu que nós encontramos em nossa consciência é tornado possível pela unidade sintética de nossas representações, ou bem é ele que unifica de fato nossas representações entre si?”¹⁸⁸. Para resolver a questão de fato da relação entre o eu e a consciência, devemos nos valer não da crítica de Kant, mas da fenomenologia de Husserl, aponta Sartre. Isso porque a fenomenologia é um estudo científico-descritivo, e não crítico, da consciência. Seu procedimento essencial é a intuição e seu objeto são os fatos. Sartre justifica aqui a escolha do método fenomenológico através da questão que constitui seu objeto de análise. Ele não pretende tratar da consciência transcendental nem do Eu transcendental. Não lhe interessam as

¹⁸⁶ Ibid., p.759 ; ed. Franc., p.670.

¹⁸⁷ *La transcendence de l'ego*, p.23.

¹⁸⁸ Ibid., p.16.

condições de possibilidade, mas sim a descrição empírica do eu, da consciência e da relação entre eles. Em vista disso, é à fenomenologia que Sartre recorrerá para fazer avançar suas reflexões.

Sartre está de acordo com Husserl em que o eu psíquico e psico-físico é um objeto transcendente que deve tombar sob o golpe da *epoké*, mas discorda do mestre no que concerne à postulação do Eu transcendental. Sartre se interroga: “este eu psíquico e psico-físico não é suficiente? É necessário duplicá-lo com um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta?”¹⁸⁹. Em sendo negativa a resposta, resultam quatro conseqüências, afirma Sartre: 1ª- o campo transcendental torna-se impessoal, sem Eu; 2ª- o eu só aparece no nível da humanidade, enquanto a face ativa do ego; 3ª- o Eu Penso pode acompanhar nossas representações porque ele aparece sobre um fundo de unidade que ele não contribuiu para criar e que, ao contrário, esta unidade prévia o torna possível; 4ª- é lícito se perguntar se a personalidade é um acompanhamento necessário de uma consciência e se se podem conceber consciências absolutamente impessoais.

A resposta está em Husserl, ainda que contra o próprio Husserl. Sartre entende que, ao postular o Eu transcendental como estrutura necessária de cada uma de nossas consciências, Husserl torna pessoal a consciência transcendental e entra em contradição com sua própria definição da consciência como intencionalidade. É justamente a intencionalidade que opera a unificação da consciência. Se a consciência é um vazio, um perpétuo movimento em direção ao exterior, pura transcendência, não faz sentido procurar dentro dela algo que lhe garanta unidade. Eis um exemplo:

A unidade das mil consciências ativas pelas quais eu somei, somo e somarei dois mais dois é igual a quatro, é o objeto transcendente ‘dois mais dois é igual a quatro’. Sem a permanência desta verdade eterna, seria impossível conceber uma unidade real e haveria tantas operações irredutíveis quantas consciências operatórias. É possível que aqueles que creem que “2 mais 2 é igual a 4” é o conteúdo de minha representação sejam obrigados a

¹⁸⁹ Ibid., pp.18-19.

recorrer a um princípio transcendental e subjetivo de unificação, que seria então o Eu. Mas precisamente Husserl não tem necessidade disso.¹⁹⁰

Enfim, a unidade das consciências se encontra no objeto transcendente e não no interior da própria consciência, mesmo porque a consciência não tem um interior. É verdade, entretanto, que se faz necessário ainda um princípio de unidade na duração temporal que possibilite o fluxo contínuo das consciências. Esse princípio de unificação temporal não se encontra nem dentro nem fora da consciência, mas na própria consciência “que se unifica ela mesma e concretamente por um jogo de intencionalidades transversais que são retenções concretas e reais das consciências passadas”¹⁹¹. Sartre faz referência ao artigo “A Consciência Interna do Tempo”, em que Husserl estuda a unificação subjetiva das consciências, sem recorrer a um poder sintético do eu.

O cogito é pessoal, afirma Sartre. No “Eu penso” há um eu que pensa. Sempre que apreendemos nosso pensamento, por uma intuição imediata ou fruto da memória, apreendemos um eu que é o eu do pensamento apreendido e que se dá como transcendente ao pensamento apreendido e a todos os pensamentos possíveis. Se por exemplo quero me lembrar da paisagem que vi ontem no trem, posso me lembrar da própria paisagem ou que eu via a paisagem. Assim, como afirmou Kant, não haveria uma única de minhas consciências que eu não apreenda como provida de um eu.

A par de pessoal, o cogito é também uma operação reflexiva. “Ele é operado por uma consciência dirigida sobre a consciência, que toma a consciência como objeto”¹⁹². A certeza do cogito, segundo Husserl, decorre da unidade indissolúvel entre a consciência reflexiva e a consciência refletida. Apesar de unidas, trata-se de duas consciências, sendo uma objeto da

¹⁹⁰ Ibid., pp.21-22.

¹⁹¹ Ibid., p.22.

¹⁹² Ibid., p.28.

outra. Desse modo, salvaguarda-se o princípio essencial da fenomenologia de que toda consciência é consciência de alguma coisa.

Contra o cogito pessoal e reflexivo de Descartes e Kant, Sartre propõe um cogito pré-reflexivo e impessoal. É preciso proceder-se, então, a uma retificação do cogito: “O conteúdo certo do pseudo Cogito não é ‘eu tenho consciência desta cadeira’, mas ‘há consciência desta cadeira’. Este conteúdo é suficiente por constituir um campo infinito e absoluto às pesquisas fenomenológicas”¹⁹³.

Compreendemos a tese sartriana de que, estando o eu ausente do plano irrefletido da consciência, quando observo uma cadeira, o eu não está na consciência, não é objeto para a consciência. Todavia, a consciência da cadeira não flutua no espaço, sendo sua produção sempre ligada a um ser humano, a uma pessoa, nesse exemplo, eu. Por isso, pode-se afirmar, não simplesmente que há consciência desta cadeira, mas ainda, que eu tenho consciência desta cadeira. O fato de que o eu não figura em inúmeros momentos da consciência, não implica que, nesses momentos, a consciência deixe de estar ligada a uma pessoa que produz ou em que é produzida essa consciência¹⁹⁴.

Esbarramos aqui em uma questão semântica que consiste na equivocidade do pronome “eu”. Quando digo “eu”, posso estar me referindo, em um sentido estrito, ao ego, como também, em um sentido amplo, à minha pessoa como um todo, que inclui o ego, mas que não

¹⁹³ Ibid., p.37.

¹⁹⁴ Eis uma discussão aqui importante: a consciência é produzida na pessoa ou pela pessoa? Qual a relação entre a consciência e a pessoa? A pessoa gera a consciência? Ou a pessoa é apenas o meio em que se dá a auto-produção da consciência? Em Sartre, a consciência é eminentemente auto-poiética, de modo que seria incorreto atribuir sua criação a qualquer outro ente que não ela mesma. Mas, permanece a questão da relação entre pessoa e consciência. A pessoa faz parte da consciência ou é a consciência que faz parte da pessoa? A pessoa fazer parte da consciência é algo incompatível com o pensamento sartriano, visto que nele a consciência é totalmente esvaziada de qualquer conteúdo. Ela não contém nada, tampouco a pessoa à qual pode ser remetida. Já a consciência fazer parte da pessoa é uma afirmação possível. Se pensarmos a pessoa como sinônimo de ser-humano, de realidade-humana, como síntese de consciência, corpo e psique, podemos dizer que a consciência integra a pessoa, sem esgotá-la. Cumpre ressaltar que para Sartre a consciência não se deixa fixar nos limites da pessoa humana, ultrapassando-a em certo sentido. Ao tratarmos da relação entre a consciência e o ego, no tópico II.2.4, voltaremos a abordar a relação entre a consciência e a pessoa.

se reduz a ele¹⁹⁵. Há aqui uma limitação da linguagem que utiliza o mesmo termo para se referir a entes distintos. Parece-me que Sartre não esteve atento para isso, o que gera alguma confusão nas conclusões a que ele chega.

Em algumas passagens, Sartre tangencia essa questão do sentido do pronome “eu” e seus derivados, como por exemplo, os pronomes possessivos “meu”, “minha”. Veja-se, a propósito, esta passagem: “O Eu sendo objeto, é evidente que eu não poderia jamais dizer: *minha* consciência, ou seja, a consciência do meu Eu (salvo em um sentido puramente designativo como se diz, por exemplo: o dia *de* meu batismo). O Ego não é proprietário da consciência, ele é seu objeto”¹⁹⁶. O fato é que, quando digo *minha* consciência, não me refiro necessariamente à consciência do meu ego, pertencente ao meu ego, o que seria uma impropriedade no quadro teórico sartriano. Ao dizer *minha* consciência, posso estar me referindo à consciência da minha pessoa, integrante do meu ser-para-si, do meu ser como homem; ou ainda, no limite, coincidente com meu ser-para-si, com meu ser como homem.

Percebe-se uma variação no pensamento de Sartre sobre a relação entre a consciência e o ser humano. Ora, é de uma identificação que se trata: o ser do homem em nada se distinguindo do ser de sua consciência¹⁹⁷; ora, tem-se somente uma interseção, que pode se dar de dois modos distintos: o ser humano constituindo algo mais amplo do que o ser de sua

¹⁹⁵ Veja-se, como exemplo, este trecho de “Esboço de uma teoria das emoções”, em que Sartre utiliza o termo “eu” na definição da realidade-humana: “Assim, a realidade-humana que é eu (moi) assume seu próprio ser ao compreendê-lo. Essa compreensão é a minha” (*Esquisse d’une théorie des émotions*, p.21). Ou ainda, estes outros, de “O Ser e o Nada”, em que Sartre afirma: “A liberdade é certa liberdade que *eu (je)* sou. Mas, que sou eu senão uma negação interna do em-si?” (p.622; ed. franc., p.551); e também que: “Eu (Je) sou o ser que é como ser cujo ser está em questão em seu ser” (p.681; ed. franc., p.601). Fica claro que, nos três trechos, o “eu” utilizado por Sartre, seja como “je”, seja como “moi”, refere-se não ao ego que é um objeto para a consciência, mas sim à consciência mesma, à realidade-humana, ao ser-para-si.

¹⁹⁶ *La transcendance de l’ego*, p.77.

¹⁹⁷ “(...) a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo” (*O ser e o nada*, p.35; ed. franc., p.29). Nesse sentido, há uma equivalência, ressalvadas algumas nuances, entre os seguintes termos que se alternam no decorrer do texto sartriano: consciência, ser-para-si, realidade-humana, ser humano, homem.

consciência¹⁹⁸ ou, ao inverso, a consciência não se contendo nos limites do ser humano no qual se manifesta, podendo chegar até mesmo a um descolamento e a uma relação de exterioridade¹⁹⁹.

De qualquer modo, retornando à questão do cogito, pode-se dizer que, ao propor o cogito pré-reflexivo, Sartre pretende destacar que quem pensa é antes a consciência que o ego. Não só porque há vários atos de pensamento dos quais o ego está ausente, mas ainda, porque, mesmo estando presente, não é o ego a origem do pensar, mas sim a consciência. O que ocorre, quando supomos que o ego esteja na origem do pensamento, é uma mera inversão operada pela própria consciência que dissimula sua espontaneidade criadora²⁰⁰.

II-2.3. A consciência e a reflexão

Toda consciência é simultaneamente consciência posicional de um objeto e consciência não posicional de si mesma. Esse postulado bastante destacado por Sartre pode ser desdobrado em dois princípios: o princípio da intencionalidade da consciência – toda consciência é consciência de alguma coisa – e o princípio da autonomia da consciência – toda consciência é consciência não posicional de si mesma. O princípio da autonomia assegura à consciência o seu caráter absoluto. Qualquer consciência tem consciência de si mesma sem que para isso ela tenha que se tornar objeto, visto tratar-se de uma consciência não posicional, independente da reflexão. Para tentar driblar os limites da linguagem, Sartre propõe colocar a preposição “de” entre parênteses, escrevendo “consciência (de) si”²⁰¹.

¹⁹⁸ “A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão transfenomenal do sujeito” (Ibid., p.22; ed. franc., p.17). Vale dizer, a consciência é apenas uma dimensão do sujeito; ela não é o próprio sujeito.

¹⁹⁹“(…) despojo o homem em mim para posicionar-me no terreno absoluto do espectador imparcial, do árbitro. Este espectador é a consciência transcendental desencarnada, que observa ‘seu’ homem” (*Diário de uma guerra estranha*, p.135; ed. franc., p.126).

²⁰⁰ Cf. *La transcendence de l’ego*, p.63.

²⁰¹ Cf. *O ser e o nada*, p.25; ed. franc., p.20.

A reflexão modifica a consciência espontânea. Na esteira de Husserl, Sartre afirma que a alteração sofrida por uma consciência que passa de irrefletida a refletida é radical²⁰². Ela se degenera, perdendo seu caráter de espontaneidade absoluta²⁰³. A consciência refletida mantém a sua intencionalidade, a relação a um objeto transcendente. Todavia, ela mesma se torna, por sua vez, um objeto transcendente para outra consciência, a consciência reflexiva, que lhe retira sua autonomia originária.

Enquanto a consciência permanece irrefletida, não há lugar para o ego. Nas palavras de Sartre:

De fato, eu sou então mergulhado no mundo dos objetos; são eles que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atrativas e repulsivas, mas eu, eu desapareci, eu me nadifiquei. Não há lugar para mim nesse nível, e isso não provém de um acaso, de um déficit momentâneo de atenção, mas da estrutura mesma da consciência.²⁰⁴

A consciência irrefletida, com seus atributos de espontaneidade e autonomia, distingue-se radicalmente do psíquico, enquanto a consciência refletida integra o psíquico. Sartre concede prioridade ontológica ao irrefletido sobre o refletido e aponta que “a reflexão ‘contamina’ o desejo”²⁰⁵, que “minha vida reflexiva contamina ‘por essência’ minha vida espontânea”²⁰⁶.

Assim, Sartre estabelece uma clara oposição entre reflexão e espontaneidade. É somente enquanto permanece irrefletida que uma consciência pode ser considerada espontânea. A reflexão vem-lhe tirar esse atributo. Mas, considerando que a espontaneidade não é propriamente um atributo da consciência, mas é a própria consciência, pode-se afirmar que a consciência refletida deixa de ser, em certa medida, consciência. Perdida a

²⁰² *La transcendance de l'ego*, p.29.

²⁰³ “Tornar-se refletida, para uma consciência é sofrer profunda modificação em seu ser e perder precisamente a ‘Sebstständigkeit’ que possuía enquanto quase-totalidade” (*O ser e o nada*, p.210; ed.f ranc., p.188).

²⁰⁴ *La transcendance de l'ego*, p.32.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.42.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.43.

espontaneidade e a autonomia, ela se torna objeto para uma consciência reflexiva e passa a integrar o domínio do psíquico²⁰⁷, que é exterior à consciência.

É problemática essa identificação que Sartre promove entre a consciência irrefletida, impessoal, e a espontaneidade. Em alguns trechos, tem-se a impressão de que a espontaneidade da consciência descrita por Sartre se aproxima, paradoxalmente, de uma concepção mecanicista. Veja-se, a propósito, esta passagem: “Eu tenho pena de Pedro e eu lhe socorro. Para minha consciência uma só coisa existe nesse momento: Pedro-devendo-ser-socorrido. Essa qualidade de ‘devendo-ser-socorrido’ se encontra em Pedro. **Ela age sobre mim como uma força**”²⁰⁸. E ainda, esta outra: “Tudo se passa como se nós vivêssemos em um mundo onde os objetos, além de suas qualidades de calor, de odor, de forma, etc., tivessem as de repulsivo, de atraente, de charmoso, de útil, etc., etc., e **como se essas qualidades fossem forças que exercessem sobre nós certas ações**”²⁰⁹.

Essas passagens que destacamos parecem ser fruto do entusiasmo de Sartre com o apelo husserliano para que retornemos às coisas mesmas. Entende-se que essa ênfase nas coisas, no mundo, é uma reação ao excesso característico da filosofia francesa daquela época, que, sob um viés epistemológico, tendia reduzir tudo a uma mera representação do sujeito²¹⁰. Por outro lado, não recai Sartre, em alguns momentos, no excesso oposto, ao dissolver o sujeito num entrelaçamento de forças exteriores? Não seria contraditório sustentar a liberdade humana num tal cenário?

²⁰⁷ O estatuto da psique em Sartre é complexo, situando-se numa interseção entre ser-para-si e ser-em-si. Por um lado, “o psíquico é em-si” (O ser e o nada, p.224; ed. franc., p.200), e por outro, “o psíquico é a objetivação da unidade ontológica do para-si” (ibid., p.226; ed. franc., p.201). Isso porque “a coesão íntima do psíquico não passa da unidade de ser do para-si hipostasiada no em-si” (ibid., p.225; ed. franc., p.201).

²⁰⁸ *La transcendence de l'ego*, p.39 (negrito nosso).

²⁰⁹ Ibid., pp.41-42 (negrito nosso).

²¹⁰ Ver a esse propósito o texto já referido “Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”.

II-2.4. A consciência e o ego

No domínio psíquico, o ego é um personagem de destaque²¹¹. Ele é o responsável pela síntese permanente do psíquico. A unidade das consciências refletidas se dá sob duas formas: uma unidade imanente das próprias consciências representada pelo fluxo da Consciência²¹² e uma unidade transcendente das ações e dos estados operada pelo ego.

Sobre a formação do ego, Sartre esclarece que ele é um produto da consciência. Inicialmente, há somente consciências, através das quais, constituem-se os estados, os quais, por sua vez, originam afinal o ego. “Mas, como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no Mundo para fugir, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo Ego”²¹³. Ou seja, há uma inversão operada pela própria consciência que dissimula sua própria espontaneidade criadora e a projeta no ego.

O ego não é um habitante da consciência. Segundo Sartre, “(...) o Ego não está nem formalmente nem materialmente na consciência: ele está fora, no mundo; é um ser do mundo, como o Ego de outro”²¹⁴. Eis um dos pilares da obra “A Transcendência do Ego”. Através dele, Sartre pretende purificar a consciência, liberando-a de qualquer conteúdo. Ela é puro nada, nem mesmo o ego pode ser encontrado em seu interior.

Sobre a caracterização do ego, observa-se uma oscilação em Sartre que, ora o distingue dos demais entes mundanos, como nesta passagem: “O Eu é um existente. Ele tem um tipo de existência concreta, diferente sem dúvida daquela das verdades matemáticas, das significações ou dos seres espaço-temporais, mas tão real quanto”²¹⁵; e ora o iguala a eles, como segue: “[O Ego é] um existente rigorosamente contemporâneo do mundo e cuja

²¹¹ Segundo Sartre, o ego comporta duas faces: uma face ativa, unificadora das ações, que é o ‘Je’, e uma face passiva, unificadora de estados e qualidades, que é o ‘Moi’. (cf. *La transcendence de l’ego*, pp.43-44).

²¹² Em geral o termo consciência é grafado por Sartre com a inicial minúscula. Entretanto, ao se referir ao fluxo da Consciência (p.44), ele o faz com inicial maiúscula.

²¹³ *La Transcendence de l’ego*, p.63.

²¹⁴ *Ibid.*, p.13.

²¹⁵ *Ibid.*, p.36.

existência tem as mesmas características do mundo”²¹⁶. Fica claro, porém, que, na taxonomia sartriana, o ego está muito mais próximo do mundo do que da consciência. Tal qual o mundo, ele é um objeto para a consciência.

O hábito de Sartre de pensar a realidade sob uma perspectiva dualista, gera, por vezes, algumas dificuldades e oscilações no seu posicionamento. É o que ocorre, a meu ver, na localização do ego e do domínio psíquico frente ao dualismo mundo-consciência. Ao defender a idéia de uma consciência puramente intencional, esvaziada de qualquer conteúdo, Sartre é levado a simplesmente deslocar o ego e o psíquico, tradicionalmente associados à consciência, em direção ao mundo. Mas, o ego e o psíquico não se encaixam muito bem no mundo, pois, ainda que tenham uma existência real, eles não se igualam aos “seres espaço-temporais”. Essa distinção é feita pelo próprio Sartre, nos termos da primeira citação do parágrafo anterior. A intimidade do ego impossibilita que ele possa ser apreendido do mesmo modo que se apreende um existente não-íntimo²¹⁷. Acrescente-se que Sartre, em certo momento, coloca o ego e o mundo em uma relação não de continência, mas de paralelismo comparativo, quando ele afirma: “O Ego é para os objetos psíquicos aquilo que o mundo é para as coisas”. Ou seja, se o mundo é uma síntese das coisas, o ego é uma síntese dos objetos psíquicos. Ambos pressupõem a transcendência, seja dos objetos materiais, no caso do mundo, seja dos objetos psíquicos, no caso do ego. Nessa direção, Sartre chega mesmo a se referir a um mundo psíquico²¹⁸.

Em “O Ser e o Nada”, Sartre apresentará mais um desdobramento da tese da transcendência do ego, afirmando que “(...) como pólo unificador das ‘Erlebnisse’, o Ego é

²¹⁶ Ibid., p.86.

²¹⁷ Conf. *ibid.*, p.68.

²¹⁸ “Esse mundo, presença virtual, objeto provável de minha intenção reflexiva, é o mundo psíquico ou psique” (*O ser e o nada*, p.231; ed. franc., p.205).

em-si, não para-si”²¹⁹. Quais as implicações desse desdobramento no que concerne ao nosso tema da liberdade e à questão de seu *locus*?

Considerando que o ego é um ser-em-si e que a liberdade constitui exclusivamente o ser-para-si, podemos concluir que o ego não é livre. Em não sendo o ego livre, quando se diz “Eu sou livre”, trata-se de uma afirmativa falsa? Para responder a essa questão, cumpre fazer um esclarecimento prévio do sentido atribuído ao pronome “eu”. Como já referido anteriormente²²⁰, há uma equivocidade do termo “eu”, que pode se referir tanto ao ego, em um sentido estrito, como à pessoa em sua totalidade, em um sentido amplo. Sartre emprega o pronome “eu” em ambos os sentidos: ora ele identifica “eu” a ego, objeto transcendente para a consciência, classificado como ser-em-si; ora ele associa “eu” a consciência, a realidade-humana, e, portanto, ao ser-para-si²²¹. Daí que podemos vislumbrar duas respostas à questão, conforme o significado que se dê ao “eu” que figura como sujeito da afirmativa. Se esse “eu” for tomado como significando o ego, a resposta será sim, a partir do pensamento sartriano, é falsa a afirmativa “Eu sou livre”. Por outro lado, será verdadeira a afirmativa, se o “eu” em questão referir-se não ao ego, mas ao ser humano, à consciência, ao para-si que sou ao modo de não sê-lo e que não sou ao modo de sê-lo.

Quem ou o que é livre? Se o ego é um ser-em-si, um objeto transcendente para a consciência, um existente do mundo, concluímos que ele não é livre. Por outro lado, se a consciência é livre, mas somente enquanto pura espontaneidade, enquanto não contaminada pela reflexão, ou seja, enquanto consciência impessoal, concluiríamos que tampouco a pessoa, em sua singularidade, é livre. Esse é um ponto vulnerável no pensamento de Sartre, visto que poderia desaguar na negação da liberdade da pessoa, do ser humano que ficaria à mercê da liberdade de uma consciência impessoal e monstruosa.

Veja-se, a propósito, o seguinte trecho:

²¹⁹ Ibid., p.155; ed. franc., p.139.

²²⁰ Ver seção II-2.2.

²²¹ Ver nota 195, p.85.

Nós podemos então formular nossa tese: a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. Ela se determina à existência a cada instante, sem que possamos conceber nada *antes dela*. Assim, cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação ex-nihilo. Não um novo *arranjo*, mas uma nova existência. Há qualquer coisa de angustiante para cada um de nós ao deparar assim com **o fato dessa criação incansável de existência da qual nós não somos os criadores**. Nesse plano, o homem tem a impressão de se escapar sem parar, de se superar, de se surpreender por uma riqueza sempre inesperada e é ainda o inconsciente que ele encarrega de dar conta dessa superação do Eu pela consciência. De fato, o Eu não pode nada sobre essa espontaneidade, porque *a vontade é um objeto que se constitui por e para essa espontaneidade*. A vontade se dirige sobre os estados, sobre os sentimentos ou sobre as coisas, mas ela não se volta jamais sobre a consciência.²²²

Trata-se de uma passagem bastante rica, que reproduzimos apenas para destacar essa idéia da consciência como espontaneidade impessoal, que me escapa, da qual não sou o criador e frente à qual minha vontade é reduzida à impotência; essa idéia da consciência que me angustia porque absoluta e inatingível. Sou essa consciência mesma ou sou seu refém?

Como identificar a liberdade a uma consciência absoluta e impessoal e pretender, simultaneamente, afirmar a liberdade da pessoa? Se é a reflexão que permite a constituição da pessoa e se o processo reflexivo é tomado como degeneração da espontaneidade, vale dizer, da liberdade, como continuar a sustentar a liberdade da pessoa humana?

Em geral, tende-se a associar a liberdade à escolha onde a reflexão pôde intervir. Sartre, ao contrário, faz da reflexão o esvaecimento da liberdade. Por enxergar no plano irrefletido não o automatismo, mas a espontaneidade, Sartre o toma como *locus* privilegiado da liberdade. Tem-se a seguinte aporia: Sou livre, quando não sou eu, quando deixo ser a consciência. Ou ainda, em outra formulação: meu ato é livre, quando dele eu estou ausente; quando ele é fruto exclusivo da consciência impessoal, irrefletida²²³.

Em “O Ser e o Nada”, ao discorrer sobre o eu e o circuito da ipseidade, Sartre cuida de apontar que a pessoalidade da consciência é independente do ego, bastando o movimento

²²² *La Transcendence de l'ego*, p.79 (negrito nosso).

²²³ Ver *ibid.*, p.87; ed. franc., p.77.. O processo de aniquilamento do eu acaba revelando uma consciência “tranquila e vazia entre as paredes, libertada do homem que a habitava, monstruosa, porque não é ninguém” (*A náusea*, p.248; ed. franc., p.240). Não é sem razão que Roquentin conclui que “essa liberdade se assemelha um pouco à morte” (*Ibid.*, p.229; ed. franc., p.221).

nadificador da reflexão, e que a pessoa somente pode ser definida como **livre** relação consigo mesma²²⁴. Para que não haja um choque entre a liberdade de uma consciência indomável e a liberdade da pessoa humana, Sartre pessoaliza a consciência cuja liberdade passa a ser coincidente com a liberdade da pessoa. Essa consciência pessoal permanece, entretanto, totalmente apartada do ego, tomado ainda como um objeto transcendente. Segundo Sartre, “o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um Ego – que não passa do *signo* da personalidade -, mas o fato de existir para si como presença a si”²²⁵. Há aqui um deslocamento da personalidade que deixa de coincidir com o ego, para ser por ele tão somente representada²²⁶. O cerne da personalidade vai se localizar já na presença a si da consciência.

II-2.5. A consciência, o ser-para-si e o ser-em-si

Sartre parece identificar a consciência ao para-si e a aproxima do *Dasein* de Heidegger, afirmando que: “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo”²²⁷. É justamente o fato de ser consciência o que distingue originariamente o ser-para-si do ser-em-si. A descompressão da plenitude de ser-em-si é a emergência do nada no seio do ser, da consciência no interior do mundo. Esse acontecimento representa também o advento da liberdade, onde antes só havia causalidade e contingência. Graças à falta de coincidência da consciência consigo mesma, da intencionalidade que a caracteriza, é possível haver liberdade.

O despontar da consciência no mundo coincide com o surgimento do ser-para-si. Todavia, o ser-para-si não é exclusivamente consciência. Nesse sentido, tem-se que: “O para-

²²⁴ Cf. *O ser e o nada*, p.156; ed. franc. p.140.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Nesse sentido, “o Ego, sob a dupla forma gramatical do Eu e do Mim, **representa** nossa pessoa, enquanto unidade psíquica transcendente” (Ibid., p.221; ed. franc., p.197, negrito nosso).

²²⁷ Ibid., p.35; ed. franc., p.29.

si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo”²²⁸. Ter um corpo é o signo da facticidade do para-si, de seu pertencimento ao mundo. Pode-se dizer que: “o em-si, nadificado e aniquilado no acontecimento absoluto que é a aparição do fundamento ou surgimento do para-si, permanece no âmago do para-si como sua contingência original”²²⁹. Depreende-se daí que Sartre, apesar de conceber o ser-em-si e o ser-para-si como regiões do ser absolutamente heterogêneas, admite que o para-si traz em seu âmago o em-si²³⁰.

A relação entre o ser-para-si e o corpo é longamente abordada em “O Ser e o Nada”. Segundo Sartre, há três dimensões ontológicas do corpo: meu-corpo-para-mim, meu-corpo-para-outro e meu-corpo-para-outro-para-mim. A existência dessas três dimensões decorre do fato de que o corpo é simultaneamente ser-para-si e ser-para-outro. O corpo é também descrito como um existente em oscilação entre o para-si e o em-si. Assim, ora ele é tomado como “uma estrutura consciente de minha consciência”²³¹, ora como uma “massa de carne”²³². Vê-se, portanto, que, em Sartre, o corpo é um ente fronteiro, que sustenta a interseção entre domínios ontológicos opostos: a consciência e o mundo; o ser-para-si e o ser-para-outro; o ser-para-si e o ser-em-si.

Retomando nossa questão inicial, parece claro que Sartre localiza na consciência o ser do homem e identifica consciência e liberdade. Em “A Transcendência do Ego”, por ser privilegiada a consciência impessoal, purificada do eu e do psíquico, surge a dificuldade de se conciliar a liberdade e a pessoalidade, a singularidade, características do ser humano. O ego é mero objeto para a consciência e o seu habitat é o mundo. Ele é um elemento perturbador da liberdade. Ser livre é não ser eu, mas deixar ser a consciência, uma consciência espontânea,

²²⁸ Ibid., p.388; ed. franc., p.344.

²²⁹ Ibid., p.391; ed. franc., p.348.

²³⁰ Nesse sentido, “ser para o para-si é nadificar o em-si que ele é” (ibid, p.543; ed. franc., p.483).

²³¹ Ibid., p.416; ed. franc., p.369.

²³² Ibid., p.433; ed. franc., pp.384-385.

irrefletida, enfim, livre²³³. Em “O Ser e o Nada”, Sartre busca contornar essa dificuldade, não mais exaltando a impessoalidade da consciência, e sim, ao contrário, postulando sua pessoalidade originária e independente do ego.

A partir de certos trechos de “O Ser e o Nada”, tende-se a identificar o homem ao ser-para-si e o mundo ao ser-em-si. Todavia, pode-se perguntar se, a partir das reflexões sartrianas sobre o corpo e o psíquico, neste incluído o ego, não seria mais adequado descrever a pessoa humana como um compósito de ser-em-si e ser-para-si? Isso porque, se o corpo e a psique, por um lado, são existentes do mundo, pertencentes ao reino do ser-em-si e tomados como objetos transcendentais pela consciência, por outro, eles são elementos integrantes da pessoa. Não há dúvida de que é na consciência que Sartre situa a especificidade do ser humano, identificando-a ao ser-para-si. Mas, o homem não é só consciência; ele é também corpo, ego, psique²³⁴ ...

Note-se que, para Sartre, a liberdade humana não é em nada diminuída pelo fato de o para-si ser constituído também por um em-si sempre transcendido. É o que veremos no próximo subcapítulo, em que trataremos da relação entre liberdade e facticidade.

²³³ Nas palavras de Roland Breeur: “Ser livre não equivale a ser eu, mas, ao contrário, a assumir a impossibilidade de coincidir consigo. E essa impossibilidade não é derivada, ela é originária e reenvia não a uma supremacia da inteligência sobre o sensível, mas a um excesso da consciência sobre a vida psíquica: o si da consciência não se amolda ao *Eu*. Entre o *Eu* e a consciência, abre-se um abismo, que é o sentido mesmo da liberdade” (*Autour de Sartre*, pp.166-167).

²³⁴ O próprio Sartre faz referência ao homem como uma totalidade, como uma síntese, que não se esgota na consciência, ainda que nela encontre o seu núcleo. Vejamos, a propósito, as duas passagens seguintes: “[Não posso] dizer que *sou* quem está de pé ou sentado: seria confundir meu corpo com a **totalidade idiossincrática** da qual é apenas uma das estruturas” (*O ser e o nada*, p.107; ed. franc., p.95, negrito nosso) e “À luz dessas observações, podemos abordar agora o estudo ontológico da consciência, na medida em que não é a **totalidade do ser humano**, mas o núcleo instantâneo deste ser” (*Ibid.*, p.118; ed. franc., p.106, negrito nosso).

II-3. LIBERDADE E FACTICIDADE

É através da noção de facticidade que Sartre pretende dar conta dos inúmeros aspectos da existência que parecem constituir obstáculos à liberdade. Não escolhemos nossa família, nossa carga genética, o lugar e a época onde nascemos, além de outros tantos fatos de nossa vida. Acrescente-se que, ao agirmos no mundo físico, devemos nos adequar à lei determinista da causalidade. Diante disso, como continuar a afirmar que o homem é livre?

Ora, argumenta Sartre, na verdade, o coeficiente de adversidade das coisas é criado por nós mesmos. É somente através da eleição de um fim que surge o coeficiente de adversidade. Sartre exemplifica com um rochedo que pode se constituir tanto em obstáculo, se pretendo removê-lo, quanto em facilitador, se pretendo escalá-lo para contemplar a paisagem. “Em si mesmo – se for sequer possível imaginar o que ele é em si mesmo -, o rochedo é neutro, ou seja, espera ser iluminado por um fim de modo a se manifestar como adversário ou auxiliar”²³⁵.

Há, certamente, um resíduo de adversidade que pertence ao ser-em-si, em seu estado bruto, anterior à iluminação por um fim humano. Mas, mesmo esse resíduo, observa Sartre, não pode ser considerado um limite à liberdade, sendo antes uma condição dela. Isso porque, se ser livre é poder conceber e se empenhar na realização de seus projetos, é preciso haver uma distinção entre estes dois momentos da ação: a concepção e a realização. “Se bastasse conceber para realizar, estaria eu mergulhado em um mundo semelhante ao do sonho, no qual o possível não se distingue de forma alguma do real”²³⁶. Sem essa intermediação do em-si que separa o para-si de seus fins, já não haveria mais falta, nem ação, nem liberdade. Trata-se, em verdade, de um absurdo que excede os limites de nosso pensamento.

²³⁵ *O ser e o nada*, pp.593-594; ed. franc., p.527.

²³⁶ *Ibid.*, p.594; ed. franc., p.528.

Projetar um fim é constatar a ordem atual de um conjunto de existentes reais e buscar transformar essa ordem através da ação. A inadequação inicial entre o fim projetado e a realidade é indispensável à ação e, portanto, à liberdade. Nesse sentido, Sartre afirma:

De sorte que as resistências que a liberdade desvela no existente, longe de constituir um perigo para ela, nada mais fazem do que lhe permitir surgir como liberdade. Só pode haver para-si enquanto comprometimento em um mundo resistente. Fora deste comprometimento, as noções de liberdade, determinismo e necessidade perdem inclusive seu sentido.²³⁷

O êxito da ação não é incluído por Sartre no conceito de liberdade. Tanto a ação bem sucedida, em que o fim foi alcançado, quanto a ação fracassada, em que ele não o foi, são igualmente livres. Contra o senso comum, que associa o ser livre a “obter o que se quis”, Sartre destaca, em uma fórmula de ressonância kantiana, que ser livre significa “determinar-se por si mesmo a querer (no sentido de escolher)”. Tem-se então uma oposição entre o conceito empírico e popular de liberdade, como faculdade de obter os fins escolhidos, e o conceito técnico e filosófico de liberdade, como autonomia de escolha²³⁸. Ser livre não significa obter o que se quer, mas sim escolher o que se quer²³⁹.

“Nossa descrição da liberdade, por não distinguir o escolher do fazer, nos obriga a renunciar de vez à distinção entre intenção e ato”²⁴⁰, afirma Sartre. Assim, escolher não se distinguiria de fazer, nem a intenção se distinguiria do ato. Essa equiparação causa espanto, visto que ter a intenção de beijar ou de ferir alguém não equivale a efetivamente beijar ou ferir alguém. Sartre está preocupado em distinguir, de um lado, a escolha e, de outro, o sonho e o desejo. Para tanto, ele assevera que a escolha pressupõe um começo de realização. Parece-nos, então, que Sartre restringe o significado de escolha e de intenção exclusivamente para o campo da ação, do fazer. Onde não houve ação, não houve intenção, nem escolha. Mas,

²³⁷ Ibid., p.595; ed. franc., p.528.

²³⁸ Cf. ibid., p.595; ed. franc., pp.528-529.

²³⁹ “Esta distinção essencial entre liberdade de escolha e liberdade de obter foi percebida certamente por Descartes, depois do estoicismo” (Ibid., p.596; ed. franc., p.529).

²⁴⁰ Ibid., p.595; ed. franc., p.529.

perguntamos, não haverá já escolha no sonho e no desejo, antes mesmo de qualquer ação que busque satisfazê-los?

A facticidade da liberdade é enfocada por Sartre a partir de duas perspectivas. Sob uma perspectiva, a facticidade consiste no dado das coisas, do em-si, que será iluminado pela liberdade²⁴¹. Ela é o mundo resistente em meio do qual existe a liberdade. Sob a outra, a facticidade é o fato de que não se pode deixar de ser livre²⁴². Escolhemos tudo, exceto o próprio escolher, este nos é dado de forma inexorável. A liberdade não é fundamento de si mesma. Ela é fruto da contingência. Da liberdade não se escapa, o que varia é a relação que estabelecemos com ela. Ou seja, por um lado, há algo de dado que nos vem do mundo, por outro, há o dado da nossa própria liberdade.

Ao analisar a facticidade, Sartre reconhece haver um condicionamento ontológico da liberdade. O ser, o dado, é condição de surgimento da liberdade que irá nadificá-lo, transcendê-lo. O nada somente surge no seio do ser, ou, em outras palavras, a liberdade somente surge no seio do dado. Resguardando a preeminência ontológica conferida por Sartre ao ser-em-si, Bornheim aponta haver aqui uma via de mão dupla: se o ser é condição de surgimento da liberdade, a liberdade, por sua vez, é condição de revelação do ser. Em suas palavras: “O condicionamento ontológico pelo ser se dá no condicionamento ontológico pelo nada”²⁴³.

Facticidade e liberdade são dois lados de uma mesma moeda - a situação. Não é possível que elas existam desligadas uma da outra. Segundo Sartre, há uma “conexão inextricável de liberdade e facticidade na situação, posto que, sem a facticidade a liberdade

²⁴¹ “O que temos denominado facticidade da liberdade é o dado que ela *tem-de-ser* e ilumina pelo seu projeto” (Ibid., p.602; ed. franc., p.534).

²⁴² “Somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade (...). Portanto, se definimos a liberdade como escapar ao dado, ao fato, há um fato do escapar ao fato. É a facticidade da liberdade” (Ibid., pp.596-597; ed. franc., p.530).

²⁴³ BORNHEIM, G., *Sartre: metafísica e existencialismo*, p.118.

não existiria – como poder de nadificação e escolha – e, sem a liberdade a facticidade não seria descoberta e sequer teria qualquer sentido”²⁴⁴.

II-3.1. A situação

A noção de situação é de fundamental importância na ontologia da liberdade construída por Sartre. A situação é o resultado do cruzamento da facticidade e da liberdade. Não há liberdade abstrata, de sobrevôo, mas somente liberdade concreta, situada no mundo. No verbete situação do “Dicionário Sartre”, pode-se ler: “A liberdade é originalmente relação ao dado: a *situação* se define como a relação existente entre a liberdade e o dado, como a relação entre um para-si e o em-si que ele nadifica”²⁴⁵.

Tem-se na situação a emergência do paradoxo da liberdade: defrontamo-nos com o dado por todos os lados, mas apesar disso, somos absolutamente e concretamente livres. Nas palavras de Sartre: “A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é”²⁴⁶.

A situação ultrapassa a oposição sujeito-objeto. Não se trata de uma noção epistemológica, mas sim ontológica, em que há uma síntese entre sujeito e objeto. Segundo Sartre: “A situação é o sujeito inteiro (ele não é *nada* mais do que sua situação) e é também a ‘coisa’ inteira (*não há* jamais nada mais do que as coisas). Se quisermos, é o sujeito iluminando as coisas pelo seu próprio transcender, ou são as coisas remetendo sua imagem ao sujeito”²⁴⁷. Tem-se, na situação, o resultado do encontro entre o em-si e o para-si. Há uma fusão entre a plenitude do ser e o nada segregado pelo homem, de modo que não se pode

²⁴⁴ *O ser e o nada*, p.609; ed. franc., p.541.

²⁴⁵ SITUAÇÃO. In: NOUDELMANN, F. ; PHILIPPE, G., *Dictionnaire Sartre*, p.465.

²⁴⁶ *O ser e o nada*, p.602; ed. franc., p.534.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp.672-673; ed. franc., p.594.

distinguir onde termina uma e onde começa o outro. Daí, que “a situação, produto comum da contingência do em-si e da liberdade, é um fenômeno ambíguo, no qual é impossível ao para-si discernir a contribuição da liberdade e a do existente em bruto”²⁴⁸.

Em coerência com seu conceito de liberdade, que não admite graduação – o homem é sempre e totalmente livre -, Sartre também recusa a possibilidade de uma situação privilegiada, seja positivamente, em que o para-si fosse mais livre do que em outras, seja negativamente, em que o dado se sobrepusesse à liberdade²⁴⁹. No exemplo de Sartre, o escravo acorrentado é tão livre quanto seu amo. Essa afirmação nos causa estranhamento porque tendemos a comparar duas realidades que, em certo sentido, são incomparáveis: a situação do escravo e a situação do senhor. Ao fazê-lo, tomamos duas liberdades como objetos que passam a ser iluminados pela nossa própria liberdade. Segundo Sartre, “não há qualquer ponto de vista absoluto que se possa adotar para comparar situações diferentes; cada pessoa só realiza uma situação: *a sua*”²⁵⁰. Com o exemplo não se pretende negar que a escravidão seja algo condenável. Se tomamos a liberdade no sentido das liberdades individuais, como por exemplo a liberdade de ir e vir, é evidente que o escravo sofre uma restrição aguda de sua liberdade. Mas, não é dessa liberdade que se trata em Sartre, mas sim, da liberdade ontológica, inerente ao para-si e presente em toda e qualquer situação.

Sartre descreve cinco grandes estruturas envolvidas na situação: meu lugar, meu passado, meus arredores, meu próximo e minha morte. Ele procura mostrar que mesmo esses elementos que constituem o ser-no-mundo do homem, não existem sem a intervenção da sua liberdade. É somente a partir do fim que o para-si livremente se propõe a perseguir que se pode falar em algo como seu lugar, seu passado, etc. A significação atribuída pelo para-si ao em-si bruto com o qual ele se depara é fundamental para a constituição da situação. Um mesmo espaço geográfico pode dar origem a lugares diversos conforme seja o sentido que lhe

²⁴⁸ Ibid., p.600; ed. franc., p.533.

²⁴⁹ Cf. *ibid.*, p.673; ed. franc., p.594.

²⁵⁰ *Ibid.*, p.674; ed. franc., p.595.

é dado pelo para-si que o ocupa. Da mesma forma, um mesmo conjunto de fatos pretéritos poderá ser enfeixado em diferentes passados, conforme varie o significado que os organiza no interior de um projeto a ser realizado.

Interessante notar que Sartre não diz o lugar, o passado, os arredores, o próximo e a morte, mas sim meu lugar, meu passado, meus arredores, meu próximo e minha morte. Isso não ocorre à toa. As estruturas da situação só passam a existir para mim quando eu as assumo como sendo minhas. Ao dizer meu lugar e não o lugar, por exemplo, Sartre aponta para a impossibilidade de haver o lugar, como algo prévio e descolado de um ser humano. É o homem que, através de um banho de sentido, transforma um pedaço bruto do em-si em seu lugar. Vale dizer, não há primeiro um mundo, para depois surgir a liberdade. O mundo só se constitui através da interveniência da liberdade.

Ao nascer em determinado lugar, por exemplo, na Belo Horizonte do século XXI, recebo de roldão uma série de elementos que passam a integrar minha realidade sem que, em certo sentido, eu tenha podido escolhê-los. O clima da cidade, a cultura alimentar, as atividades de lazer e o mercado econômico local são apenas alguns desses elementos que não escolhi e que terão influência sobre a minha vida. Não pude escolher nascer em outro lugar, no sentido de que não pude escolher nascer no Rio de Janeiro ou em Pequim. Mas, por outro lado, a Belo Horizonte em que nasci, não existe por si mesma. Eu sou livre para construí-la como meu lugar: um lugar que poderá ser para mim culturalmente interessante ou entediante, climaticamente agradável ou desagradável, economicamente favorável ou desfavorável. Poderá ser um lugar a ser abandonado ou a ser cultivado. Percebe-se então que Belo Horizonte não é uma só, mas várias, a partir da livre escolha que faço do meu lugar.

O passado é outro importante elemento da situação. Os atos que pratiquei e as experiências que vivenciei recebem o selo da imutabilidade ao integrarem o passado. O que vivi e fui tem algo de irrevogável. Sartre, em diversas passagens, equipara o passado ao ser-

em-si. Através do fluxo temporal minha liberdade viva se petrifica e passa a integrar meu passado. As pegadas estão lá no caminho sem que possa haver volta. O que pode mudar é a luz com que ilumino as pegadas e, portanto, a maneira como as percebo e as organizo em meu projeto em direção ao futuro. Ou seja, também o passado está sujeito a ser nadificado pela liberdade do para-si. Daí que o meu passado não é uma mera seqüência de fatos pretéritos, mas essa seqüência organizada pelo sentido que eu lhe reservar. Assim, a mesma seqüência poderá originar passados absolutamente distintos conforme se pretenda negar ou afirmar, esquecer ou lembrar, inovar ou repetir os fatos que a constituem. Sartre exemplifica com dois tipos de para-si: o progressivo, que busca sempre superar o passado, e o regressivo, que, ao contrário, aferra-se ao passado, buscando conservá-lo a todo custo²⁵¹.

As coisas que me circundam, sejam elas utensílios ou obstáculos à ação, também fazem parte da minha situação. Elas constituem meus arredores. Por exemplo, tenho um automóvel que me permite deixar a cidade nos fins-de-semana e estar no campo em pouco mais de uma hora. Certo dia, o carro quebra em uma estrada de terra em más condições de conservação. O mesmo carro que usualmente é um utensílio que me aproxima do campo, tornando mais rápida a viagem, torna-se um obstáculo: tenho que deter o percurso para reparar a avaria. A resposta que darei à mudança de meus arredores é fruto de minha liberdade. No exemplo citado, posso simplesmente fechar o carro e continuar o percurso de carona ou a pé; posso chamar um mecânico e não continuar a viagem enquanto não for resolvido o problema; posso ligar para a seguradora e retornar a Belo Horizonte; posso tentar consertar eu mesmo o automóvel; etc. Sartre observa que “a adversidade dos arredores é precisamente, em muitos casos, ocasião da mudança de meu projeto”²⁵². Uma alteração de meus arredores não acarreta uma alteração já determinada em meu projeto. Certamente não posso passar ao largo daquela alteração, mas a maneira como ela afetaré meu projeto, cabe a

²⁵¹ Cf. *ibid.*, p.619; ed. franc., pp.548-549.

²⁵² *Ibid.*, p.621; ed. franc., p.550.

mim escolher. A mesma alteração dos arredores poderá ser por mim minimizada ou maximizada; poderei persistir ou renunciar ao meu projeto inicial. Nas palavras de Sartre:

Não significa que seja sempre *possível* evitar a dificuldade, reparar o dano, mas simplesmente que a *própria impossibilidade* de prosseguir em certa direção deve ser livremente constituída; tal impossibilidade vem às coisas por nossa livre renúncia, em vez de nossa renúncia ser provocada pela impossibilidade da conduta a cumprir.²⁵³

Ao viver em um mundo que não é habitado somente por mim, esbarro com meu próximo, com o outro, de três formas diversas: através da significação dos utensílios, através da minha significação e através do próprio outro como pólo originário de tais significações. Apesar de estar eu mesmo, todo o tempo, criando e atribuindo significação ao mundo que me rodeia, deparo-me com inúmeras significações que não foram criadas por mim²⁵⁴. Essas significações que me vêm do mundo são equiparáveis ao em-si, no sentido de que já as encontro lá, independentes de mim. Pode-se citar, por exemplo, uma placa de entrada, outra de parada obrigatória, um alarme de incêndio, um aceno de despedida, uma mão estendida para cumprimentar. Tem-se uma verdadeira teia de significações que parece me enredar e absorver. Mas, na verdade, essas significações só podem ser captadas pelo para-si em um ato que as transcenda, vale dizer, em um ato interpretativo. As significações emanadas do outro e cristalizadas no mundo poderão ser interpretadas de formas diversas, algumas mais usuais, outras menos. A significação já objetivada não escapa, portanto, de se tornar objeto de minha própria significação, seja ela de adesão ou de crítica.

Também o outro com o qual me encontro poderá ser captado sob perspectivas várias. Segundo Sartre, “o para-si, ao surgir, *não padece* a existência do outro; está constrangido a manifestá-la em forma de uma escolha. Pois é através de uma escolha que irá captar o outro como outro-sujeito ou como outro-objeto”²⁵⁵. Por outro lado, o outro se constitui em limite real à minha liberdade, na medida em que me toma como objeto a ser transcendido e

²⁵³ Ibid., pp.621-622; ed. franc., p.551.

²⁵⁴ Cf. *ibid.*, p.627; ed. franc., p.555.

²⁵⁵ *Ibid.*, p.638; ed. franc., p.565.

significado. Sou pelo outro fixado no ser brasileiro, alto, baixo, moderno, antiquado, etc. Nesse momento, sou tomado não pelo nada que tenho que ser livremente, mas pelo ser alguma coisa; sofro uma rotulação, uma coisificação. Assim, a liberdade do para-si além de se limitar por si mesma, também é limitada pela liberdade de outro para-si. De que forma se dá essa limitação? Sartre explica: “pelo fato da existência do outro, existo em uma situação que tem um lado de fora, e que, por esse mesmo fato, possui uma dimensão de alienação que não posso remover de forma alguma, do mesmo modo como não posso agir diretamente sobre ela”²⁵⁶. Ressalve-se, todavia, que, se por um lado, o modo como o outro me percebe e a significação que ele me atribui escapam ao meu controle, por outro, sou inteiramente livre para conferir um peso maior ou menor a essa significação. O sentido que me é dado pelo outro deverá ser, por sua vez, objeto de minha própria doação de sentido. Não posso escolher de maneira determinante o modo como o outro me capta, mas tampouco o outro ao me captar desta ou daquela maneira pode determinar o modo como eu escolho me captar.

A morte é o último elemento da situação que Sartre se propõe analisar. Ele destaca o caráter de limite da morte, comparando-a ao acorde final de uma melodia: antes dele, tem-se a melodia, após, o silêncio. Daí, alguns destacaram a exterioridade da morte em relação à vida e seu caráter inumano, enquanto outros, ao contrário, conectaram a morte à vida, humanizando-a. Como exemplo filosófico de humanização da morte, Sartre destaca o *Dasein* de Heidegger, enquanto se constitui em ser-para-a-morte.

Não nos deixemos seduzir, alerta Sartre, pela tentação de transformar o que, inicialmente, afigura-se como um limite à minha liberdade em algo que integre o campo de ação dessa mesma liberdade. A morte, em verdade, não nos coloca em contato com o inumano nem com o absoluto, que nos escapam irremediavelmente. Tampouco pode ela, aos moldes do acorde de resolução de uma melodia, dar sentido à vida. Ao contrário, a morte é

²⁵⁶ Ibid., p.644; ed. franc., p.570.

absurda e, ao invés de dar sentido à vida, ela sustenta a carência de sentido da vida. Sartre conclui, então, contra Heidegger, que: “a morte, longe de ser minha possibilidade própria, é um fato contingente que, enquanto tal, escapa-me por princípio e pertence originariamente à minha facticidade”²⁵⁷.

É importante notar ainda que nossa finitude ontológica decorre não do fato da morte, mas da estrutura do ser-para-si como ser que se anuncia pela livre projeção de seus próprios fins. Ao me escolher, aqui e agora, limito-me a ser esta realidade-humana que sou, renuncio a ser outras tantas que poderia ser; ao me fazer este e não outro, eu me faço finito²⁵⁸. Nas palavras de Sartre:

a realidade-humana continuaria sendo finita, ainda que fosse imortal, porque se *faz* finita ao escolher-se humana. Ser finito, com efeito, é escolher-se, ou seja, anunciar a si mesmo aquilo que se é projetando-se rumo a um possível, com exclusão dos outros. Portanto, o próprio ato de liberdade é assunção e criação da finitude.²⁵⁹

II.3.2. A contingência

É freqüente, em filosofia, vermos se opor a contingência à necessidade. Nesse sentido, o necessário é aquilo que obedece às leis da causalidade e que, portanto, é determinado. Enquanto, o contingente é o que escapa à relação de causa e efeito e que, por conseqüência, é indeterminado, imprevisível. Seguindo essa lógica, muitos associam a necessidade à matéria e a contingência ao espírito. As coisas se comportam segundo leis causais em que impera a necessidade, enquanto a ação humana nos revela sua contingência. Poderíamos, então, ser levados a aproximar contingência e liberdade como noções opostas à de necessidade. Todavia, em Sartre, isso não funciona muito bem. Vejamos por quê.

²⁵⁷ Ibid., p.668; ed. franc., p.590.

²⁵⁸ A propósito, veja-se o que diz Phillippe Cabestan: “Assim, não somente eu não tenho a escolha da escolha, mas, além disso, eu só tenho direito a uma única escolha: este é, para Sartre, o único verdadeiro limite ou finitude de minha liberdade” (*Une liberté infinie?*). In: op. cit, p.40).

²⁵⁹ *O ser e o nada*, p.669; ed. franc., p.591.

Em “O Ser e o Nada”, Sartre relaciona a contingência tanto ao ser-em-si, às coisas, quanto ao ser-para-si, ao homem. Isso porque há o que ele chama de “contingência universal do ser”²⁶⁰. Trata-se do caráter absurdo e injustificável do fato de haver ser. Por que há o ser ao invés do nada absoluto? Não há resposta. O ser é uma bolha em que a razão pode vicejar, mas ele mesmo se encontra suspenso no absurdo. É esse absurdo do ser e da existência que se revela a Roquentin ao contemplar a raiz do castanheiro em “A Náusea”²⁶¹. Há um caráter excessivo do ser que Sartre sintetiza na expressão “*de trop*”²⁶². Esse excesso é captado por Roquentin, primeiro, nas coisas e, depois, em si mesmo²⁶³. O ser é contingente na medida em que ele é absurdo, injustificável, sem razão²⁶⁴.

Apesar da contingência poder ser remetida tanto às coisas quanto ao homem, há uma distinção fundamental a ser feita. O ser-em-si está imerso na contingência, ele é pura contingência. Já o ser-para-si constitui-se como negação da contingência. Ao se constituir como projeto, ele introduz a escolha onde antes só havia o absurdo. Na verdade, o ser-para-si é simultaneamente contingência, visto que o seu ser livre lhe é dado sem que ele tenha podido escolhê-lo, e superação da contingência, visto que, desde seu nascimento até sua morte, ele é aquilo que escolhe ser. Nas palavras de Sartre:

a liberdade não é pura e simplesmente a contingência na medida em que se volta rumo a seu ser para iluminá-lo à luz de seu fim; é perpétua fuga à contingência, é interiorização, nadificação e subjetivação da contingência, a qual, assim modificada, penetra integralmente na gratuidade da escolha.²⁶⁵

²⁶⁰ Cf. *ibid.*, p.590; ed. franc., p.524.

²⁶¹ Cf. pp.187 a 199; ed. franc. pp.180-192.

²⁶² A tradução dessa expressão para o português é árdua e, em geral, insatisfatória. As edições brasileiras de “A Náusea” e de “O Ser e o Nada” oferecem soluções diversas. Da primeira consta o termo “demais” (p.190), enquanto da segunda, “supérfluo” (p.40).

²⁶³ “Demais, meu cadáver, meu sangue sobre aquelas pedras, entre aquelas plantas ao fundo daquele jardim risonho. E a carne corroída teria sido demais na terra que a recebesse, e meus ossos, finalmente, limpos, descarnados, asseados e imaculados, como dentes, também teriam sido demais: eu era demais para a eternidade” (*A náusea*, p.190; ed. franc., p.183).

²⁶⁴ “O ser é – sem razão, sem causa e sem necessidade; a própria definição do ser nos apresenta sua contingência originária” (*O ser e o nada*, p.755; ed. franc., p.667).

²⁶⁵ *Ibid.*, p.590; ed. franc., p.524.

Assim, em Sartre, a contingência acaba por ser oposta à liberdade e aproximada da necessidade. O sentido de necessidade aqui é menos o de causalidade e mais o de ausência de escolha. O que há de contingente no homem é o fato de que ele é necessariamente livre, ou seja, de que ele não escolhe ser livre. Por outro lado, o homem somente se faz livre, enquanto nega a contingência que impregna o ser, inclusive o seu próprio ser.

Enfim, pode-se estabelecer uma articulação entre liberdade, contingência e situação, conforme faz Sartre, na seguinte passagem:

É porque a liberdade está condenada a ser livre, ou seja, não pode escolher-se como liberdade, que existem coisas, ou seja, uma plenitude de contingência no âmbito da qual ela mesma é contingência; é pela assunção desta contingência e pelo seu transcender que pode haver ao mesmo tempo uma *escolha* e uma organização de coisas em *situação*; e é a contingência da liberdade e a contingência do em-si que se expressam *em situação* pela imprevisibilidade e a adversidade dos arredores. Assim, sou absolutamente livre e responsável por minha situação. Mas também jamais sou livre *a não ser em situação*.²⁶⁶

²⁶⁶ Ibid., pp.625-626; ed. franc., p.554.

II-4. LIBERDADE E RESPONSABILIDADE

“A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser”.²⁶⁷

Esclarecendo o sentido do termo responsabilidade, Sartre afirma tomá-lo “em seu sentido corriqueiro de ‘consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto’”²⁶⁸. Ser responsável equipara-se a ter consciência da autoria. Sendo o homem autor de si mesmo e do mundo que o rodeia, ele é também responsável por ambos.

Se a afirmação de que o homem é responsável por si mesmo já é suficiente para suscitar alguma polêmica, muito mais o é a afirmação de que o homem é responsável pelo mundo. Visto que ao longo de minha existência me deparo com situações as mais imprevisíveis, como pretender que eu seja por elas responsável? Em que sentido sou responsável pelo mundo? Um acidente de trem, uma enchente ou uma guerra são, aparentemente, fatos do mundo que vêm ao meu encontro sem que eu nada tenha podido fazer para evitá-los. Mas, como vimos no subcapítulo anterior, a noção de situação construída por Sartre pressupõe a participação do homem em sua configuração. Tudo o que me vem do mundo deve ser por mim mesmo livremente integrado em meu projeto original. Dizer que sou responsável por uma guerra equivale a dizer, não que eu poderia ter feito com que ela não surgisse na história, mas sim que posso adotar, diante dela, as mais diversas condutas: engajar-me, permanecer indiferente, manifestar-me contra, desertar, fugir, ou ainda, no limite, suicidar-me²⁶⁹. Ao dar um significado à guerra, torno-a minha guerra e sou, então, responsável por ela, pelo modo como reajo a ela.

²⁶⁷ Ibid., p.678; ed. franc., p.598.

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ As referências de Sartre ao suicídio são contraditórias. Ele o considera ora como uma escolha cuja possibilidade permanente sustenta a responsabilidade do para-si, ora como um ato absurdo. Como, por exemplo, nestes dois trechos, respectivamente: “Se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é minha guerra, é feita à

Segundo Sartre, “é insensato pensar em queixar-se, pois nada alheio determinou aquilo que sentimos, vivemos ou somos. Por outro lado, tal responsabilidade absoluta não é resignação: é simples reivindicação lógica das conseqüências de nossa liberdade”²⁷⁰. Há uma relação de proporcionalidade direta entre liberdade e responsabilidade: quanto maior a liberdade, maior será a responsabilidade. Vale dizer, a liberdade é a medida da responsabilidade. Assim, uma liberdade absoluta acarreta uma responsabilidade também absoluta.

Portanto, não há desculpas. Tudo o que me acontece tem, em certa medida, minha participação. Se me acontece deste modo e não de outro, é porque assim o escolhi. Até mesmo meu nascimento, que não pude escolher, visto que não existia antes dele, torna-se fruto de uma escolha *a posteriori*. Essa escolha consiste no significado que dou ao fato do meu nascimento e na maneira como me posiciono em relação a ele. Trata-se da história que recebo de outros, que aqui estavam antes de meu surgimento, e à qual sou chamado a dar continuidade. Em face dessa responsabilidade gigantesca, surge a angústia do para-si, que se apreende “como um ser que não é fundamento de seu ser, mas que é coagido a determinar o sentido do ser, nele e por toda parte fora dele”²⁷¹.

Onde não se faz presente a liberdade, também não se encontra a responsabilidade. Se só não somos livres para deixarmos de ser livres, também só não somos responsáveis pela própria responsabilidade, visto que ela não é fruto de uma escolha. Tal qual a liberdade, a responsabilidade vem a nós de forma inexorável, como algo inerente ao nosso ser-para-si. Nas

minha imagem e eu a mereço. Mereço-a, primeiro, porque sempre poderia livrar-me dela pelo suicídio ou pela deserção: esses possíveis últimos são os que devem estar sempre presentes a nós quando se trata de enfrentar uma situação” (Ibid.); “O suicídio é uma absurdidade que faz minha vida soçobrar no absurdo” (Ibid, p.662; ed. franc, p.584).

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Ibid., p.681; ed. franc., p.601.

palavras de Sartre, “sou responsável por tudo, de fato, exceto por minha responsabilidade mesma, pois não sou o fundamento de meu ser”²⁷².

II-4.1. A ética sartriana

Há uma ética sartriana²⁷³? Se houver, onde localizá-la? Ao final de “O Ser e o Nada”, Sartre anunciou a elaboração próxima de uma obra sobre a moral, que permitisse tratar as várias questões suscitadas por sua ontologia fenomenológica. A obra prometida restou inacabada e, somente em 1983, foi publicada sob o título de “Cadernos para uma Moral”²⁷⁴.

Apesar de Sartre não haver concluído a obra em que ele se debruçou diretamente sobre as reflexões morais, tendem os comentadores a convergir para afirmar a existência de uma ética sartriana. O caráter inconcluso da obra sobre a moral torna-se, inclusive, um elemento significativo no contexto da ética sartriana. O inacabado da obra aponta para o inacabado da própria ética e do homem, imerso no permanente fazer-se a si mesmo²⁷⁵.

Segundo Franklin Leopoldo e Silva, “a preocupação ética está presente na filosofia de Sartre desde o início. (...) A ausência de um tratado de ética não significa a ausência da Ética – ou de seu correlato obrigatório, a política”²⁷⁶. Em apoio à sua tese, Silva destaca o fato de que as críticas formuladas quando da publicação de “O Ser e o Nada” diziam respeito, em sua maioria, às questões éticas e políticas suscitadas pela ontologia existencial. As críticas foram as mais diversas e variaram conforme a origem ideológica de seus autores. Assim é que, os

²⁷² Ibid., p.680; ed. franc., p.600.

²⁷³ Não distinguimos, neste trabalho, entre os termos “ética” e “moral”. Em “O Ser e o Nada”, Sartre utiliza, quase exclusivamente, o termo “moral”. Privilegiamos o termo “ética”, entretanto, por sua predominância no cenário atual, quando se trata de designar a filosofia da conduta, do agir humano em seu aspecto axiológico.

²⁷⁴ Sobre a dificuldade que envolve a elaboração de uma moral, Sartre observa: “Assim, toda Moral que não se dá explicitamente como impossível hoje contribui para a mistificação e a alienação dos homens. O ‘problema’ moral nasce de que a Moral é para nós, ao mesmo tempo, inevitável e impossível. A ação deve dar-se normas éticas nesse clima de insuperável impossibilidade” (*Saint-Genet: ator e mártir*, p.185).

²⁷⁵ A propósito, Juliette Simont observa, referindo-se a Sartre: “se sua moral nunca foi escrita, não será porque a única moral concebível para um pensamento da liberdade era o próprio itinerário inventivo dessa liberdade, tal qual ele se desenvolve efetivamente ao longo de toda a obra?” (*Jean-Paul Sartre*, p.135).

²⁷⁶ SILVA, F.L., Sartre e a Ética. In: ____ et al. *Homenagem à Les Temps Modernes*, p.9.

cristãos censuravam em Sartre o ateísmo, o niilismo e o amoralismo. Enquanto os marxistas, por sua vez, tomavam a obra de Sartre como uma filosofia contemplativa que se rendia ao culto da subjetividade e à manutenção do *status quo* burguês. Daí que, “na conferência ‘O Existencialismo é um Humanismo’, quando Sartre rebate as críticas, encaminha suas considerações principalmente pelo lado ético, ficando as elucidações ontológicas apenas como condições de possibilidade de esclarecer os equívocos éticos”²⁷⁷.

No mesmo sentido, é o parecer de Jean-Marc Mouillie, que afirma: “A ética irriga o pensamento sartriano de ponta a ponta: a montante, onde, sábia, a atitude ética procura responder aos ensinamentos da ontologia, mas também a jusante, onde ela motiva uma busca de lucidez ou de correção como tarefa possível para a liberdade”²⁷⁸. Há, então, uma duplicidade do *locus* da ética na obra de Sartre, onde ela figura não só como um saber subsequente à ontologia, mas também como uma reflexão antecedente ao exercício autêntico da liberdade. Isso se dá como indício da existência de dois pólos que sustentam a ética: o saber e a prática.

Também Juliette Simont assevera que apesar de Sartre não ter produzido um sistema ético completo, todo seu trabalho está intimamente ligado à problemática ética. Ela cita três obras e escritos de Sartre dedicados diretamente à ética: os “Cadernos para uma moral” (1947); as “Conferências de Roma” (1964-1965) e as “Notas de Cornell” (1964-1965). Nenhum dos três textos foi publicado por Sartre em vida. “Cadernos para uma Moral”, como já referido, foi postumamente publicado e os outros dois permanecem inéditos. O fato de não terem sido publicados pelo próprio Sartre é um sinal, segundo Simont, de que nenhum deles oferecia, a seus olhos, uma solução filosófica satisfatória à questão ética. Ela chama ainda a atenção para a cronologia das três obras, que foram escritas imediatamente após as duas grandes obras de Sartre. “Cadernos para uma Moral” sucede “O Ser e o Nada”, enquanto as

²⁷⁷ Ibid., p.10.

²⁷⁸ MOUILLIE, J.-M., *Sartre: Conscience, ego e psyche*, p.8.

“Conferências de Roma” e as “Notas de Cornell” seguem a “Crítica da Razão Dialética”. Com isso, Simont conclui que as duas principais obras filosóficas de Sartre suscitaram em si mesmas a questão ética que motivaria os escritos subsequentes²⁷⁹.

Na conclusão de “O Ser e o Nada”, ao apontar perspectivas morais, o próprio Sartre se pronuncia sobre a questão ética, nos seguintes termos:

A ontologia não saberia formular por si mesma prescrições morais. Ela se ocupa unicamente daquilo que é, e não é possível extrair imperativos de seus indicativos. Ela deixa entrever, entretanto, o que será uma ética que assumirá suas responsabilidades em face de uma realidade-humana em situação.²⁸⁰

Assim, a ontologia não é suficiente para gerar, nos moldes do par causa-efeito, uma ética prescritiva. Mas, dizer que é insuficiente não equivale a dizer que é irrelevante. Ao contrário, é somente a partir das reflexões ontológicas que será possível elaborar uma ética adequada ao ser-para-si.

II-4.2. A tensão entre o singular e o universal

Pode-se pensar que a radicalização do conceito de liberdade e a ênfase na singularidade presentes em Sartre criam dificuldades na construção de uma ética que teria como pressuposto a universalidade. Em Kant, por exemplo, a liberdade do indivíduo e sua autonomia moral têm, não só sua origem, mas também seu contrapeso, na razão. A razão é garantia e fundamento da universalização das normas morais. E em Sartre? Onde assentar a possibilidade de universalização necessária à ética?

Em “O Existencialismo é um Humanismo”, Sartre afirma que o homem não é responsável apenas por si mesmo, mas sim por todos os homens. Quando o homem se escolhe, ele escolhe também todos os homens. Segundo Sartre, “escolher ser isto ou aquilo é

²⁷⁹ Cf. Sartrean Ethics. In: HOWELLS, C.(Ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, pp.178-179.

²⁸⁰ *O ser e o nada*, p.763; ed.franc., pp.673-674.

afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos²⁸¹. Será mesmo tão fácil assim? Discordo de Sartre, neste ponto, e penso que podemos sim escolher o mal e que nem tudo o que é bom para nós é bom para todos. Arlette Elkaïm-Sartre, no prefácio à edição francesa, ressalta o caráter redutor da obra, em vista de seu propósito didático, bem como a presença de contradições que integravam o momento filosófico vivido por Sartre naquela oportunidade. Isso, certamente, vale menos como censura do que como um alerta de prudência hermenêutica.

Resta, de todo modo, a idéia de que cada escolha individual carrega uma pretensão à universalidade: ao me escolher, eu escolho o homem. Ao escolher filiar-me a um sindicato cristão e não comunista, supondo que a resignação na terra seja a melhor solução, eu estendo essa solução a todos os trabalhadores. Se me caso e tenho filhos, engajo toda a humanidade na monogamia. Fica a impressão de um abuso no raciocínio de Sartre que pretende conquistar a universalização do ato individual a todo custo. Ora, posso muito bem filiar-me a um sindicato determinado e não a outro simplesmente porque entendo que ele atende melhor a meus interesses ou se aproxima mais de minhas convicções. Também posso ser monogâmico sem pretender que este seja o melhor estilo de vida para todos os homens. Vale dizer, a possibilidade de universalização não está necessariamente presente em todos meus atos e, a meu ver, nem é preciso que esteja. Ademais, a idéia da singularidade, diversas vezes destacada por Sartre, aponta justamente para isto: o que é bom para mim só eu mesmo posso determinar. Assim, o que é bom para o outro, só o outro poderá dizer e não eu, através da minha escolha.

²⁸¹ *O existencialismo é um humanismo*, p.7; ed. franc., p.32.

Franklin Leopoldo e Silva ressalta que o problema das relações entre a singularidade e a universalidade ocupa a reflexão ética desde a Antigüidade. Sugerindo a abordagem dialética como o caminho para a solução, ele afirma:

Enquanto as duas dimensões forem analiticamente relacionadas, permanecerão obrigatoriamente extrínsecas uma à outra, e vinculadas apenas linearmente, ou por subordinação. Somente a relação dialética pode produzir um vínculo do tipo que Sartre designa como interno: uma síntese de opostos em que a diferença entre o universal e o singular não desapareça, mas se manifeste precisamente no enlace sintético e opositivo. Somente quando o singular é manifestação de uma universalidade interiorizada no plano da individualidade é que podemos considerar que o singular traz na sua formação o lastro de universalidade.²⁸²

Buscando interpretar a afirmação de Sartre de que a minha escolha deve poder ser estendida a todos os homens, podemos pensar que isso não quer dizer que os outros homens, em suas respectivas situações, devessem escolher o que escolhi, mas sim que, todos eles poderiam estar em minha situação e, portanto, em certo sentido, eu escolho por mim e por todos eles. Eu, enquanto membro da humanidade, sou o único a me encontrar nesta situação que é a minha e, por isso, ao fazer minha escolha, toda a humanidade se encontra nela comprometida. Parece haver aqui algo da idéia de representação: escolho pela humanidade porque sou o único humano vivenciando exatamente esta situação com a qual me defronto.

II-4.3. A má-fé e a autenticidade

A má-fé é um importante conceito da ontologia fenomenológica de Sartre que, enquanto conduta típica do ser-para-si, tem inserção no campo ético. Estar de má-fé é mentir a si mesmo. Mas será possível mentir a si mesmo? A mentira pressupõe, em geral, alguém que esconde a verdade e alguém de quem a verdade é escondida. Duas pessoas distintas, portanto. Na má-fé, não existe a dualidade do enganador e do enganado, trata-se da mesma pessoa ocupando os dois papéis. A supressão da dualidade típica da mentira acarreta a fragilidade da

²⁸² Sartre e a ética. In: _____ et al. *Homenagem à Les Temps Modernes*, p.15.

má-fé. Aquele que está de má-fé, além de saber a verdade que pretende esconder de si mesmo, tem consciência (de) sua má-fé. Ocorre então uma oscilação permanente entre a boa-fé e o cinismo, conforme seja, respectivamente, mais obscura ou mais evidente a consciência da má-fé.

A noção de má-fé na ontologia sartriana é análoga à noção de inconsciente na metapsicologia freudiana, no sentido em que ambas constituem a chave explicativa para a existência de uma mentira que se conta a si mesmo. Sartre aponta essa analogia para criticar a noção freudiana e seus pressupostos. Ele rejeita a existência do inconsciente e não abre mão de postular a unidade consciente do psíquico. Para Sartre, não é possível haver um saber ignorante de si e o que Freud chama de inconsciente é, na verdade, uma expressão da má-fé.

A má-fé é uma conduta de fuga do ser-para-si. Ele busca ocultar sua própria condição de ser o que não é e de não ser o que é. Ao se valer da má-fé, o homem pretende coincidir consigo mesmo, ou seja, ser simplesmente o que é. Mas, como se sabe, este modo de ser é o que caracteriza o ser-em-si, do qual a consciência está ausente. Visto que o nada da consciência, como descompressão do ser, é justamente o que ocasionou o advento do ser-para-si, é impossível eliminá-lo. O máximo que se consegue é dissimulá-lo, como fazem a coquete, o garçom e o homossexual, nos exemplos oferecidos por Sartre²⁸³. Através da má-fé, o homem encobre sua falta constitutiva e se rende à facticidade em prejuízo de sua liberdade. Ele é atropelado pelo mundo e por seu próprio passado que seriam os responsáveis pelo ser determinado que ele criou para si mesmo.

O ideal de sinceridade não se opõe, mas antes, aproxima-se da má-fé, na medida em que pressupõe a possibilidade de ser o que se é. Mas, como visto, é característica estrutural do para-si não ser o que é e ser o que não é, estando sempre afastado de si mesmo pelo seu nada de ser, que o impulsiona em direção às intermináveis possibilidades que se lhe descortinam.

²⁸³ Cf. *O ser e o nada*, p.101-115; ed. franc., p.89-102.

Daí que o ideal de sinceridade é inalcançável, visto que a consciência é avessa à coincidência consigo mesma.

Nas proximidades da má-fé, inclui-se ainda o espírito de seriedade, que Sartre descreve por uma dupla característica: “considerar os valores como dados transcendentais, independentes da subjetividade humana, e transferir o caráter de ‘desejável’ da estrutura ontológica das coisas para sua simples constituição material”²⁸⁴. O homem afetado pelo espírito de seriedade busca o ser às cegas, renegando o projeto livre que constitui sua busca. Ele sucumbe ao desejo de se fazer coisa entre coisas.

À má-fé, opõe-se o conceito de autenticidade. Há autenticidade quando o homem assume a sua liberdade, o seu nada de ser, e enfrenta a angústia que o acomete. Segundo Norman Greene, a autenticidade proposta por Sartre é uma virtude existencial que substitui o mandamento cristão do amor. Trata-se não de um código de condutas, mas de um modo de vida. “Uma ética baseada em uma visão essencialista do homem tende a tomar a forma de normas substanciais universalmente válidas, ou regras específicas de conduta, o que Sartre não pode admitir e não admite. Ao invés disso, ele enfatiza a obrigação de viver de um certo modo”²⁸⁵. Viver autenticamente, ou ainda, assumir sua liberdade na criação dos valores éticos, esse seria o comando da ética sartriana.

Mas, não há aí uma contradição?, pode-se perguntar. Ao erigir a autenticidade como um valor ético, segundo Alfred Stern, Sartre se torna vulnerável a sua própria doutrina. Vejamos o trecho em que Stern critica duramente o papel da autenticidade na filosofia sartriana:

o valor absoluto que ele atribui à autenticidade e sinceridade não pode ser justificado por sua própria filosofia; pois sabemos que a última não admite nenhum valor de validade supra-individual, dado antes de uma escolha individual. (...) Segundo esta filosofia, a aceitação do valor absoluto da autenticidade poderia até ser caracterizada como uma

²⁸⁴ Ibid., p.763; ed.franc., p.674.

²⁸⁵ GREENE, N., *Jean-Paul Sartre – The existentialist ethic*, p.48

manifestação de inautenticidade, ou seja, de espírito de seriedade, que considera valores como dados transcendentos.²⁸⁶

Defender a inexistência de valores transcendentos e a necessidade da perpétua criação de valores pelo próprio agente não seria já uma tomada de posição ética que acaba por fazer da autenticidade aquilo que ela condena, ou seja, um valor prévio à ação? Em certa medida sim, mas há aí uma distinção fundamental a ser feita. Se a autenticidade acaba por tomar o papel de um valor da ética sartriana, ela não é um valor que determine ao sujeito, heteronomamente, a conduta que dele se espera. Isso porque a autenticidade é um valor que diz respeito ao *quomodo*, ao como da ação e não ao seu *quid*, ao seu conteúdo. Nesse sentido, referindo-se à escolha do aluno que não sabe se vai à guerra ou se fica ao lado da mãe, Sartre afirma: “Não há meio algum para julgar. O conteúdo é sempre concreto e por conseguinte imprevisível; há sempre invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz, se faz em nome da liberdade²⁸⁷”.

Relacionado ao conceito de autenticidade, Sartre desenvolveu o conceito de engajamento, significando a assunção pelo indivíduo de sua responsabilidade por si mesmo e pela situação histórica e social em que vive. Tem-se, então, duas facetas do engajamento, a individual e a social, conforme ele se refira mais diretamente à história pessoal do sujeito ou à história da humanidade. A faceta individual do engajamento é muito próxima da autenticidade. Engajar-se, neste sentido, é ser autêntico, comprometer-se com seus próprios projetos enquanto reveladores da própria liberdade. Já a acepção social, mais freqüente, aponta para a superação da alienação que nega a liberdade e paralisa a ação político-social. Engajar-se é, então, sair da indiferença, exercer o papel de cidadão, ocupar-se dos assuntos da *polis*.

O engajamento é um conceito ambíguo, segundo Cabestan e Tomes, que afirmam:

²⁸⁶ Apud *ibid.*, p.58.

²⁸⁷ *O Existencialismo é um humanismo*, p.20.

trata-se, na verdade, simultaneamente, de um modo de ser e de um dever-ser. Um modo de ser porque de toda maneira, eu sou engajado neste mundo que não escolhi. Mas também um dever-ser porque não estou condenado a sofrer minha situação: ao contrário, minha liberdade e minha responsabilidade me obrigam, a todo momento, a tomar posição neste mundo, como o sublinha intensamente Sartre em “O existencialismo é um humanismo” (de onde se extrai uma moral do engajamento). O engajamento pode neste sentido ser considerado como um dever, enquanto ele não é nunca um ato puramente pessoal: ao me engajar, eu engajo a humanidade na sua totalidade porque escolho alguma coisa que para mim possui um valor universal.²⁸⁸

Essa ambigüidade do engajamento apontada pelos autores franceses é também um reflexo da ambigüidade da própria liberdade, que, se é algo dado, pertencente à estrutura do ser humano, de que não se pode escapar, é também, por outro lado, algo que se assume ou que se oculta, algo que se enfrenta ou de que se foge. Daí que, em Sartre, a liberdade é simultaneamente a marca ontológica e o imperativo ético do homem.

II.4.4. A psicanálise existencial

Situada entre a ontologia e a ética, está a psicanálise existencial²⁸⁹. Trata-se de um método criado por Sartre com o objetivo de analisar o ser humano singularmente considerado, revelando o significado de suas escolhas e a articulação delas ao seu projeto fundamental. Como a denominação do método já permite inferir, Sartre se valeu, ao construí-lo, da psicanálise tradicional, criada por Freud. Assim, como Freud, Sartre acredita que todo ato humano é dotado de um significado a ser alcançado através da análise do próprio agente e não de causas externas que atuam sobre ele. Por outro lado, Sartre recusa a noção freudiana de inconsciente e postula que a psique é coextensiva à consciência. Ou seja, nada há na psique que possa escapar da consciência. Sartre observa que consciência não equivale a

²⁸⁸ CABESTAN, P; TOMES, A, *Sartre*, p.52.

²⁸⁹ “De fato, a ontologia deve parar nesse ponto: suas últimas descobertas constituem os princípios primordiais da psicanálise” (*O ser e o nada*, p.704; ed. franc., p.621); “A psicanálise existencial é uma descrição moral, já que nos oferece o sentido ético dos diversos projetos humanos (...)” (*Ibid.*, p.763; ed. franc., p.674).

conhecimento e que, portanto, do fato de algo ser consciente não implica necessariamente que seja conhecido.

A psicanálise existencial representa uma alternativa à psicologia empírica, que permanece presa a uma concepção mecanicista do homem. Frente aos resultados a que chega Sartre em suas pesquisas de ontologia fenomenológica, torna-se imprescindível a criação de um método de investigação psicológica compatível com a descoberta de que a consciência é espontaneidade, um nada em perpétuo movimento intencional direcionado ao exterior; de que o homem é liberdade. Daí que, ao invés de estabelecer relações de causalidade na origem dos atos de uma pessoa, a psicanálise existencial buscará construir relações de sentido.

Sartre critica as análises psicológicas tradicionais por desprezarem justamente aquilo que elas se propõem a explicar: a pessoa em sua singularidade. Após citar um trecho de um ensaio psicológico sobre Flaubert, ele aponta:

Há, nesse trecho, um empenho para reduzir a personalidade complexa de um adolescente a alguns desejos básicos, assim como o químico reduz os corpos compostos a mera combinação de corpos simples. (...) semelhante *análise* psicológica parte do postulado de que um fato individual se produz pela intersecção de leis abstratas e universais. O fato a ser explicado – neste caso, as tendências literárias do jovem Flaubert – resolve-se em uma combinação de desejos *típicos* e abstratos, tais como os encontramos no “adolescente em geral”. O que há de concreto, aqui, é somente a combinação entre eles; por si sós não passam de esquemas. O abstrato é, pois, por hipótese, anterior ao concreto, e o concreto é apenas uma organização de qualidades abstratas; o individual é somente a intersecção de esquemas universais.²⁹⁰

Além de reduzirem o sujeito analisado a um objeto, mero produto de elementos que lhe escapam – hereditariedade, educação, meio, constituição fisiológica –, aos quais Sartre se refere como “os grandes ídolos explicativos de nossa época”²⁹¹, as análises psicológicas tradicionais são lacunares. Isso porque, elas se detêm em pontos onde ainda seria necessário levar adiante a investigação, observa Sartre. É o que acontece com a ambição de Flaubert, que os psicólogos tomam como um fato irredutível:

²⁹⁰ Ibid., p.683; ed. franc., p.603.

²⁹¹ Ibid., p.685; ed. franc., p.604.

Dizem-nos, por exemplo, que Flaubert tinha uma “ambição desmedida”, e toda a descrição supracitada se apóia nesta ambição original. (...) E, todavia, sentimos obscuramente que Flaubert não “recebeu” sua ambição. Esta é significativa e, portanto, livre. Nem a hereditariedade, nem a condição burguesa, nem a educação podem explicá-la; muito menos ainda as considerações fisiológicas sobre o “temperamento nervoso” que estiveram em moda por algum tempo: o nervo não é *significante*; é uma substância coloidal que deve ser descrita em si mesma e não se transcende para se fazer conhecida a si própria, através de outras realidades, aquilo que é. Não poderia, de modo algum, portanto, fundamentar uma significação. Em certo sentido, a ambição de Flaubert é um fato com toda sua contingência – e é verdade que é impossível avançar para-além do fato -, mas em outro sentido, essa ambição se *faz*, e nossa insatisfação é garantia de que, para-além desta ambição, poderíamos captar algo mais, algo como uma decisão radical, a qual, sem deixar de ser contingente, consistiria no verdadeiro irreduzível psíquico.²⁹²

Essa decisão radical a que se refere Sartre, como o verdadeiro irreduzível psíquico, corresponde ao projeto original, de que tratamos no item II.1.3. Eis um dos grandes objetivos da psicanálise existencial: revelar o projeto original que constitui o sujeito²⁹³. A investigação da psicanálise existencial é complementar em relação à investigação da ontologia fenomenológica. Através dessa, Sartre concluiu que o projeto original do ser-para-si é converter-se em em-si-para-si, em uma “consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-em-si pela pura consciência que tomasse de si mesma”, ou seja, em Deus²⁹⁴. Ora, pergunta-se o próprio Sartre, mas como fica então a liberdade se já está a priori estabelecido que o homem é necessariamente desejo de ser Deus? Ele mesmo responde: “se o sentido do desejo é, em última análise, o projeto de ser Deus, o desejo jamais é constituído por tal sentido, mas, ao contrário, representa sempre uma invenção particular de seus fins. (...) O desejo de ser sempre se realiza como desejo de maneira de ser”²⁹⁵. Vale dizer, há algo no projeto original que é próprio da realidade-humana que busca superar sua falta constitutiva e tornar-se fundamento de si mesma. Por outro lado, o modo como isso irá se concretizar em cada pessoa

²⁹² Ibid., pp.685-686; ed. franc., p.605-606.

²⁹³ “(...) recusando igualmente a teoria da argila maleável e a do feixe de tendências, iremos descobrir a pessoa no projeto inicial que a constitui” (Ibid., p.689; ed. franc., p.608).

²⁹⁴ “Pode-se dizer, assim, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade-humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus. (...) Ser homem é propender a ser Deus; ou, se preferirmos, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus”. Ibid., p.693; ed. franc., p.612.

²⁹⁵ Ibid., pp.693-694; ed. franc., p.612.

individualmente considerada será único, sem igual, apontando para a singularidade e para a liberdade do sujeito.

Como visto, Sartre critica veementemente a psicologia empírica, por seu viés cientificista que privilegia a catalogação, a classificação e a explicação causal do agir humano em detrimento de sua interpretação. Entretanto, o próprio Sartre não consegue se descolar completamente do paradigma cientificista, na medida em que pretende que a psicanálise existencial seja “um método estritamente objetivo” que, na análise da pessoa humana, revele sua atitude fundamental, “segundo leis de síntese específicas”²⁹⁶. Tem-se, assim, a busca de um fundamento, de uma escolha primordial que constitui, em cada pessoa, a singularização de uma “verdade humana”²⁹⁷. Trata-se, ainda, de “reduzir os comportamentos singulares às relações fundamentais, não de sexualidade ou de vontade de poder, mas sim de *ser*, que se expressam nesses comportamentos”²⁹⁸. Acrescente-se que a psicanálise existencial terá o seu êxito aferido a partir do “número de fatos que sua hipótese permita explicar e unificar, assim como na intuição evidente da irreduzibilidade do fim atingido”²⁹⁹. Basta se prestar atenção ao quadro vocabular sartriano – método estritamente objetivo, leis específicas, fundamento, verdade, redução de comportamento singulares a relações fundamentais, etc. – para que se note o quanto o modelo científico da explicação³⁰⁰ está ainda presente no próprio Sartre.

Ao apresentar seu método hermenêutico, Sartre se preocupa em apontar “em que medida a psicanálise existencial irá inspirar-se na psicanálise propriamente dita, e em que medida irá diferir radicalmente dela”³⁰¹. Não nos deteremos aqui nessa confrontação realizada por Sartre. É importante, todavia, apontar uma diferença radical entre a psicanálise existencial e a psicanálise freudiana: enquanto essa surgiu como uma prática clínica a ser

²⁹⁶ Ibid., p.697; ed. franc., pp.615-616.

²⁹⁷ Ibid., p.695; ed. franc., p.613.

²⁹⁸ Ibid., pp.702-703; ed. franc., p.620.

²⁹⁹ Ibid., p.703; ed. franc., p.620.

³⁰⁰ Sobre a oposição entre explicação e compreensão ver o tópico I.2.2.

³⁰¹ *O ser e o nada*, p.696; ed. franc., pp.614-615.

aplicada através de uma relação presencial entre o médico-analista e o paciente-analisando, aquela surgiu como um método teórico de origem filosófica que foi aplicado por Sartre na produção de biografias de escritores, a maioria deles já falecidos à época, como, por exemplo, Flaubert e Mallarmé. Se em Freud a interpretação serve ao objetivo maior que é a cura do sujeito, em Sartre a interpretação vem para o primeiro plano e seu resultado – a revelação do projeto fundamental que constitui o sujeito – torna-se um fim em si mesmo.

Sartre não deixa de atribuir alguns objetivos práticos à psicanálise existencial, dentre os quais estariam “fazer-nos renunciar ao espírito de seriedade”³⁰² e “revelar ao homem o objetivo real de sua busca, que é o ser como fusão sintética do em-si com o para-si; familiarizá-lo com sua paixão”³⁰³. Assim, a psicanálise existencial seria um caminho ético; um instrumento para que o homem renunciasse à atitude de má-fé e adotasse uma postura autêntica, assumindo sua própria liberdade, seu nada de ser. Observe-se, entretanto, que mesmo esses objetivos práticos surgem ligados exclusivamente a uma teoria analítica sustentada pela moral sartriana e desconectados de uma prática analítica³⁰⁴. Afinal, Sartre reconhece que a psicanálise existencial estava ainda em construção. Ele afirma:

Esta psicanálise ainda não encontrou o seu Freud; quando muito, pode-se encontrar seus prenúncios em certas biografias particularmente bem sucedidas. Esperamos poder tentar alhures dois exemplos, acerca de Flaubert e de Dostoiévski. Mas aqui pouco importa que tal psicanálise exista ou não: para nós, o importante é que seja possível.³⁰⁵

II-4.5. Uma ética da invenção

Sartre não reconhece a existência de valores transcendentais, previamente estabelecidos, que pudessem guiar nossas ações. Os valores não podem ser deduzidos do ser;

³⁰² Ibid., p.763; ed. franc., p.674.

³⁰³ Ibid., p.764; ed. franc., pp.674-675.

³⁰⁴ Posteriormente, houve a adesão de terapeutas profissionais à psicanálise existencial, seguida da tentativa de se construir uma prática clínica adequada às grandes linhas do método criado por Sartre. A propósito da psicanálise existencial sob uma perspectiva clínica, ver “Sartre et la psychanalyse”, de Betty Cannon.

³⁰⁵ Ibid., p.703; ed. franc., p.620.

eles são frutos da liberdade humana, que constitui seu único fundamento. Esse fato é fonte de angústia permanente para o homem que percebe a injustificabilidade dos valores que ele escolhe para iluminar sua ação. Nesse sentido, Sartre afirma:

os valores, por se revelarem por essência a uma liberdade, não podem deixar de fazê-lo sem deixar de ser ‘postos em questão’, já que a possibilidade de inverter a escala de valores aparece, complementarmente, como *minha* possibilidade. A angústia ante os valores é o reconhecimento de sua idealidade.³⁰⁶

Em vários momentos de sua obra, Sartre aponta para a freqüente presença da moral nas questões humanas. Ao mesmo tempo, ele rejeita a assimilação desse aspecto moral sempre presente no homem a uma tentativa de moralização, ou seja, de imposição de uma tábua de valores previamente estabelecida. A moral autêntica para Sartre é aquela que mostra ao homem que cabe somente a ele fazer suas próprias escolhas morais e, ao fazê-las, criar-se como homem. Veja-se, a propósito, o seguinte trecho:

Quais são as saídas? Cada personagem não será nada mais que a escolha de uma saída e não valerá mais que a saída escolhida. É desejável que a literatura se torne moral e problemática, como esse novo teatro. **Moral – não moralizadora: que ela mostre simplesmente que o homem é também valor e que as questões que ele se põe são sempre morais. Sobretudo que ela mostre nele o inventor.** Em certo sentido, cada situação é uma ratoeira, paredes para todo lado: eu me expressei mal, não há saídas a escolher. Uma saída se inventa. E cada um, ao inventar sua própria saída, inventa a si mesmo. O homem é para ser inventado a cada dia.³⁰⁷

Há uma aproximação entre a moral e a arte no que tange à ausência de valores prévios que possam nos dar garantias de correção. Não se trata, entretanto, adverte Sartre, de propor uma moral estética, de simplesmente substituir o bem pelo belo, ou de identificar um ao outro. Ele explica: “O que há de comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, temos criação e invenção. Não podemos decidir a priori sobre o que há a fazer”³⁰⁸. E isso não implica uma gratuidade do ato moral, visto que ele deverá ser sempre remetido à situação concreta e individual em que ele emerge.

³⁰⁶ *O ser e o nada*, p.83; ed. franc., p.73.

³⁰⁷ *Qu'est-ce que la littérature?*, p.290 (negrito nosso).

³⁰⁸ *O existencialismo é um humanismo*, p.18; ed. franc., p.66.

Pode-se notar que a ética sartriana se aproxima em alguns momentos da ética kantiana³⁰⁹. A começar pela rejeição da heteronomia e pela reivindicação da autonomia como fundamento da moralidade. A exigência moral da possibilidade de universalização da máxima da ação que Kant postula como sendo o cerne do imperativo categórico, também figura em Sartre sob a forma do engajamento de toda a humanidade na ação de cada homem. A diferença é que em Kant temos a razão, presente em todo ser racional, como o lastro que permite a universalização da máxima da ação. Já, em Sartre, a ênfase é na invenção subjetiva dos valores, o que nos faz lembrar Nietzsche e sua crítica dos preconceitos morais em “Genealogia da Moral”, quando ele recusa a transcendência dos valores e destaca que eles são fruto da invenção do homem³¹⁰.

Kant, ao buscar constituir um sistema moral prescritivo, elege a razão como característica que permite igualar todos os homens e fundamentar uma ação universalizável. É de uma uniformização que se trata. Já Sartre, elege a liberdade como o elemento que, se por um lado, iguala todos os homens, visto que todos eles são livres, por isto mesmo, distingue-os radicalmente, como seres que se fazem singulares a partir da sua própria liberdade. Assim, a razão kantiana é o instrumento para se encontrar a ação devida, ordenada pela lei prática. Já a liberdade sartriana não tem serventia para estabelecer a ação devida, visto que a ação moral será aquela que resulte da criação de valores pelo sujeito e da assunção de sua liberdade. Essa postulação pode soar temerosa, visto que por demais centrada no próprio agente, sem considerar o outro, aquele a quem a ação se dirige ou em quem ela repercute. Sartre tenta corrigir isso ao afirmar, em “O Existencialismo é um Humanismo”, que, ao querer a sua própria liberdade, o homem que se reconhece como ser engajado num mundo, como ser-para-

³⁰⁹ Segundo Sartre, “a moral kantiana é o primeiro grande sistema ético que substitui o ser pelo fazer como valor supremo da ação” (*O ser e o nada*, p.535; ed. franc., p.475).

³¹⁰ Sobre essa aproximação da abordagem dos valores em Sartre e em Nietzsche, ver Jean-François Louette, *Sartre contra Nietzsche*, Grenoble, PUG, 1996, referido por CABESTAN, Philippe, *Une liberté infinie?*, in: BARBARAS, R. (coord.), *Sartre. Désir et Liberté*, p.37. Sobre a presença de Nietzsche na obra de Sartre, ver Bernard-Henri Lévy, *O século de Sartre*, pp.147-153.

outro, quer também a liberdade dos outros. A liberdade ainda que absoluta não é onipotente, devendo se harmonizar com a liberdade alheia. Todavia, como se dá essa harmonização, considerando que em “O Ser e o Nada”, Sartre aponta antes para a tensão e para o conflito das relações do ser-para-outro?

Propor uma ética da invenção significa, enfim, colocar a liberdade como origem e objetivo de toda ação. A liberdade não é só pressuposto da ação moral, mas é também sua finalidade. Ao juízo ético proposto por Sartre, importa menos se o resultado concreto foi “A” ou “B”, do que avaliar se houve má-fé ou autenticidade na prática da ação. A ação autêntica, eticamente desejável, é aquela em que a liberdade quer a si mesma e se reconhece como fundamento de todo valor³¹¹.

Alçar a autenticidade ao posto de princípio fundamental da ética pode gerar alguns juízos de difícil aceitação. Imagine-se, de um lado, um homem que cometeu um assassinato, tendo sido o ato fruto de sua escolha consciente e livremente assumida; do outro lado, um outro homem que doou sua fortuna aos pobres por acreditar que a generosidade é um valor divino que compele a humanidade. Pode-se dizer que o primeiro homem agiu autenticamente, ao se reconhecer livre, enquanto o segundo agiu de má-fé, na medida em que atribuiu a um valor transcendente a causa de seu ato. Rejeitar uma ética substancial em nome da liberdade de cada homem de inventar sua própria ética faz-nos deparar com casos difíceis como esse. Uma saída, no exemplo citado, seria recorrer à idéia de que a autenticidade pressupõe o reconhecimento e o acolhimento não só da própria liberdade, mas também da liberdade do

³¹¹ A supremacia conferida por Sartre à liberdade sobre todos os demais valores pode ser ilustrada com o seguinte trecho de *Saint Genet: ator e mártir*: “E depois, principalmente, se devemos fazer o Mal para atingir essa liberdade singular, então, novamente, o Mal passa para a posição de meio e é a liberdade que se torna fim. É ela, é a singularidade, é a solidão que visamos obter, não o Mal por si mesmo” (p.162). Em sua análise da vida de Jean Genet, Sartre chega a destacar a atração do Mal e a associá-lo à singularidade: “Fazendo o Bem, perco-me no Ser, abandono a minha singularidade, torno-me sujeito universal. Em relação ao Bem, os homens de boa vontade são intercambiáveis. (...) Pelo contrário, o Mal precisa de mim para existir. Ele é todo fraqueza. Ou melhor: ele só é vertiginoso pelo seu nada. (...) E no Mal, que me faz horror, há um motivo para atrair-me: ele vem de mim mesmo e cessará quando eu quiser; assim, não posso nele me perder. Muito pelo contrário, nele eu me encontro, nunca estou mais presente a mim mesmo do que nessa consciência acerba de querer o que não quero” (pp.160-161).

outro, o que estaria ausente no assassinato. Resta ainda saber se é desejável e socialmente viável pretender estatuir uma ética fundada exclusivamente na criação e invenção de cada um, rejeitando a existência de normas éticas substanciais. Penso que não. Certamente, a defesa enfática de Sartre por uma ética da invenção tem um papel muito importante, ao chamar a atenção para a autonomia de cada homem na direção de sua própria conduta - o que, de resto, já havia feito Kant com sua “revolução copernicana”. Mas, se cada homem, em sua singularidade, cria seus valores, a sociedade, enquanto conjunto organizado de homens, também cria os seus. Nem sempre uns coincidem com os outros. Pretender privilegiar previamente os valores individuais em detrimento dos valores sociais é, a meu ver, pouco prudente.

CAPÍTULO III

SOB A ÓTICA DA CRÍTICA

III-1. SARTRE v. MERLEAU-PONTY

Pretendemos, neste subcapítulo, examinar as críticas formuladas por Merleau-Ponty³¹² em “Fenomenologia da Percepção” ao conceito sartriano de liberdade. A obra foi publicada em 1945, apenas dois anos após a publicação de “O Ser e o Nada”. São vários os pontos de coincidência temática entre as duas obras, como por exemplo: o homem, o corpo, o outro, a temporalidade e a própria liberdade.

Jon Stewart, em seu artigo “Merleau-Ponty’s Criticisms of Sartre’s Theory of Freedom”, destaca que Sartre é o principal interlocutor de Merleau-Ponty e que há entre eles um diálogo permanente em que eles se opõem e se complementam. Nesse sentido, o tema da liberdade é paradigmático. O último capítulo de “Fenomenologia da Percepção” é dedicado exclusivamente à liberdade e, segundo Stewart, “representa um dos mais sérios desafios à teoria de Sartre jamais publicados”³¹³.

Sartre opera com duas diferentes noções de liberdade, afirma Jon Stewart, sendo que apenas uma delas é visada pelas críticas de Merleau-Ponty. Há, primeiramente, o sentido fundamental de liberdade enquanto consciência, que nos distingue das coisas e que é o nosso

³¹² Maurice Merleau-Ponty nasceu na França em 14 de março de 1908. Foi contemporâneo de Sartre na Escola Normal Superior em Paris. Tal como Sartre, Merleau-Ponty foi fortemente influenciado pela fenomenologia de Husserl e pela ontologia de Heidegger. Ele iniciou sua carreira acadêmica como professor no Liceu de Beauvais. Merleau-Ponty retorna a Paris em 1935 e passa a integrar a Escola Normal Superior. Em 1945, ele se une a Sartre na fundação da revista *Les Temps Modernes*. A ruptura entre eles, ocorrida em 1952, tem como motivação alguns conflitos na condução da revista que surgem como reflexos de divergências políticas. Merleau-Ponty faleceu, precocemente, em virtude de um ataque do coração, em 03 de maio de 1961. Sobre a relação entre os dois filósofos franceses, ver o artigo de Sartre intitulado “Merleau-Ponty”, publicado originalmente na revista *Les Temps Modernes*, número especial, outubro de 1961, e ver também parte da correspondência entre eles, em tradução de Renato Janine Ribeiro, publicada como anexo da obra “Experiências do Pensamento”, de Marilena Chauí.

³¹³ Stewart, J., “Merleau-Ponty’s Criticism of Sartre’s Theory of Freedom”. In: “*The debate between Sartre and Merleau-Ponty*”, p.199.

modo de ser-no-mundo. Essa noção poderia ser chamada de liberdade ontológica ou liberdade categórica. Stewart concorda com Merleau-Ponty em que, nesse registro ontológico, a noção mesma de liberdade estaria ameaçada de tornar-se inútil e vazia. Todavia, aponta Stewart, há ainda uma noção mais comedida de liberdade em Sartre, que se pode denominar de liberdade em situação ou liberdade contingente. Esse seria o tipo de liberdade que temos quando escolhemos os meios para alcançar um fim determinado. Segundo Stewart, Merleau-Ponty reconhece ambas as noções de liberdade, mas suas críticas são endereçadas tão somente à primeira, a liberdade ontológica.

Parece-nos equivocada uma tal divisão do conceito de liberdade em Sartre, visto que ele não distingue entre liberdade ontológica e liberdade situada. Ao contrário, o esforço de Sartre é mostrar que a liberdade ontológica não é uma liberdade abstrata, mas sim concreta, situada. A liberdade que se identifica à consciência é a mesma que se encontra sempre em situação. Essa tentativa de atenuar a radicalidade da concepção sartriana de liberdade choca-se frontalmente com o pensamento de Sartre, retirando-lhe sua especificidade. Como já visto, para Sartre, a liberdade não admite atenuações, ela surge sempre em sua inteireza. A noção de situação não vem retirar sua força, restringir seu alcance, mas sim, apontar que a imbricação entre liberdade e facticidade em nada diminui o caráter absoluto da liberdade humana.

III-1.1. A existência da ação não-livre como condição de existência da ação livre

Merleau-Ponty, ao refletir sobre a liberdade em “Fenomenologia da Percepção”, refaz o percurso da teoria da liberdade construída por Sartre, da qual destaca os seguintes pontos: 1- a rejeição de que o homem possa ser livre em algumas ações e determinado em outras; 2- a afirmação de que a liberdade é imune a atenuações; 3- a rejeição da idéia de causalidade e, até mesmo, da idéia de motivação; 4- a afirmação de que a liberdade não pode ser limitada por

nada, que não ela mesma. Em seguida, Merleau-Ponty assevera que “esta primeira reflexão sobre a liberdade teria como resultado torná-la impossível”³¹⁴. Segundo ele, ao se atribuir, de modo apriorístico, a liberdade a toda e qualquer ação, a própria idéia de ação livre deixaria de fazer sentido em virtude da ausência de seu oposto, a ação não-livre.

De fato, para Sartre, toda ação é livre. A liberdade figura como elemento necessário do conceito de ação. Isso não faz desaparecer a idéia de ação, mas apenas torna uma redundância a expressão “ação livre” e uma contradição em termos a expressão “ação não-livre”, ou “ação determinada”. Assim como, por exemplo, é redundante falar em sol luminoso e contraditório falar em sol escuro, visto que no próprio conceito de sol encontra-se o atributo de emitir luz.

Ao expor a crítica de Merleau-Ponty, Jon Stewart assevera: “Para que o próprio conceito de liberdade faça sentido, deve existir simultaneamente o seu oposto, isto é, não-liberdade ou limitação”³¹⁵. Ou seja, a liberdade seria uma espécie de conceito polar que deve poder ser remetido ao seu conceito oposto, que poderíamos denominar não-liberdade ou limitação como sugere Stewart, ou ainda, necessidade, determinação, causalidade. É o que ocorre, por exemplo, com os pares luz-escuridão, vida-morte, movimento-reposo, em que cada um dos elementos só existe e faz sentido se puder ser oposto ao outro.

É de se observar, entretanto, que, se Sartre elimina a possibilidade de uma ação não livre, o mesmo não se pode dizer da não-liberdade em si mesma ou da ausência de liberdade. A não-liberdade continua presente na filosofia sartriana. O que ocorre simplesmente é que ela é banida da esfera humana e totalmente localizada no ser das coisas, no ser-em-si. Aliás, a presença ou a ausência da liberdade é justamente o que distingue, respectivamente, o ser-para-si do ser-em-si.

Concordamos com Merleau-Ponty em que a idéia de liberdade requer a possibilidade da idéia oposta, a ausência de liberdade. Mas essa oposição não deve se dar necessariamente

³¹⁴ MERLEAU-PONTY, M., *A Fenomenologia da percepção*, p.585.

³¹⁵ Op.cit., pp.200-201.

no interior do próprio conceito de ação. Desde que a liberdade é integrada como elemento necessário do conceito de ação, como propôs Sartre, já não se pode falar em ação não-livre. Nem por isso as idéias de ação e de liberdade desaparecem. Simplesmente, onde houver ação, haverá liberdade. Se não há liberdade, tampouco haverá ação. A ação livre não deixa de existir. O que ocorre é que toda e qualquer ação é livre e, por isso, como já dito, a expressão ação livre se torna uma redundância.

Merleau-Ponty rechaça a noção de liberdade como uma aquisição primordial, como o nosso estado de natureza, como a “natureza da consciência que consiste em não ter natureza”³¹⁶. Segundo ele, se a liberdade não depender de uma conquista, se ela não for fruto de um engajamento, enfim, se ela for um dado *a priori*, como pretende Sartre, haverá um esvaziamento do conceito de liberdade. Para que o homem seja livre é necessário que ele possa não ser livre ou ser menos livre. Há que se poder distinguir a liberdade do escravo que se rebela daquela do escravo que se submete. Merleau-Ponty insiste na possibilidade de se graduar a liberdade, conforme varie a situação em que ela se apresente.

Apesar de formular essa crítica ao conceito de liberdade de Sartre, Merleau-Ponty, em certos trechos, acaba por se aproximar do próprio conceito criticado. Ainda que implicitamente, mas com freqüência, ele se refere à liberdade como um atributo do homem, como uma marca antropológica, enfim, justamente como a aquisição contra a qual ele se opôs. Por exemplo, quando utiliza as expressões “minha liberdade”, “tua liberdade” e “nossa liberdade”³¹⁷, a que se refere Merleau-Ponty senão à liberdade presente em todo ser humano? O que significa recusar a possibilidade de haver determinismo no agir humano, de haver anulação da liberdade³¹⁸, como faz Merleau-Ponty, senão reconhecer que a liberdade está sempre aí, no ser do homem?

³¹⁶ Op.cit., p.583.

³¹⁷ Ibid., p.612.

³¹⁸ Cf. ibid., pp.698-699.

Evidentemente, isso não esvazia por completo a crítica de Merleau-Ponty, em especial, no que concerne à questão da graduação da liberdade. O núcleo duro de sua crítica dirige-se justamente ao caráter absoluto que Sartre atribui à liberdade. Que a liberdade se faz sempre presente no homem, parece ser uma conclusão do texto merleau-pontyano. Porém, ela está em permanente interação com o mundo, que ela modifica e pelo qual ela é modificada. Nessa interação, a liberdade irá se defrontar, inevitavelmente, com condicionamentos e limitações. A consequência é que a liberdade, para Merleau-Ponty, nunca é absoluta.

III-1.2. O campo de uma liberdade atenuada

A liberdade deve ter um campo, afirma Merleau-Ponty, ou seja, ela se depara sempre com “possíveis privilegiados ou realidades que tendem a perseverar no ser”³¹⁹. É em Husserl que Merleau-Ponty vai buscar a noção de campo da liberdade, imediatamente associada à idéia de uma liberdade condicionada. Pensar que a liberdade ou é total ou é nula, como faz Sartre, consiste no dilema equivocado do pensamento objetivo e da análise reflexiva, pondera Merleau-Ponty. Pelo pensamento objetivo, somos reduzidos a um corpo integrante do mundo e, portanto, totalmente submetidos às suas leis, inclusive a da causalidade. Por outro lado, segundo a análise reflexiva, somos pura consciência em oposição ao mundo material, cujas determinações não nos alcançam. Ora, observa Merleau-Ponty, não somos nem só corpo, nem consciência nua, mas uma conjunção inextricável de corpo e consciência. Daí que nossa liberdade não é nem nula nem total, mas parcial.

A consequência de haver um campo de minha liberdade é existirem possibilidades próximas e remotas, direções mais ou menos prováveis na condução de minha vida. É a liberdade que cria os obstáculos à liberdade, afirma Merleau-Ponty, mas ela não o faz de

³¹⁹ Ibid., p.587.

forma absoluta. A liberdade não detém o poder de erigir e levantar obstáculos *ex nihilo*, ela atua sempre em conjunção com meu corpo, com meu passado, com meu ambiente, enfim, com todos os elementos de meu estar-no-mundo. Se meu passado traz um complexo de inferioridade continuamente retomado durante 20 anos, pode-se afirmar ser pouco provável que eu mude, assevera Merleau-Ponty. É certo que a liberdade está sempre aí, e com ela, a possibilidade de mudança. Mas, se a mudança dependesse tão somente da liberdade, não se poderia fazer quanto a ela qualquer juízo de probabilidade. Se a liberdade fosse absoluta, a generalidade e a probabilidade em relação ao agir humano seriam reduzidas a quimeras.

Merleau-Ponty rejeita a total cisão promovida por Sartre entre o ser-para-si e o ser-em-si, entre a consciência e os fenômenos que a circundam. Enquanto Sartre afirma que a liberdade só pode ser limitada por si mesma, Merleau-Ponty insiste em que a liberdade é também limitada e condicionada pelo mundo. A diferença entre eles não é que um proponha uma liberdade abstrata e o outro uma liberdade concreta. Ambos buscam descrever a liberdade concreta, tal como a vivenciamos: Sartre, recorrendo à noção de facticidade, e Merleau-Ponty, valendo-se da idéia de um campo da liberdade. A diferença é que, enquanto para Sartre, a liberdade, mesmo considerada em sua concretude, não deixa de ser absoluta, para Merleau-Ponty, liberdade concreta é sinônimo de liberdade limitada e condicionada pelo mundo.

A semelhança entre o conceito de facticidade em Sartre e o de campo da liberdade em Merleau-Ponty é apontada por Jon Stewart, que afirma: “Em termos gerais, não fica de modo algum claro como o conceito de campo de Merleau-Ponty difere do conceito de facticidade ou de situação de Sartre”³²⁰. De fato, os dois conceitos são muito próximos, visto que ambos apontam para o caráter concreto da liberdade. A diferença está nas conseqüências retiradas de cada um deles, o que acaba por distinguir os próprios conceitos. A facticidade sartriana

³²⁰ Op.cit., p.208.

integra-se à liberdade na formação da situação, sem limitar a liberdade. O campo merleau-pontyano, por sua vez, envolve a liberdade e possui a aptidão de influenciar, condicionar, enfim, de limitar a liberdade. Ou seja, falar em liberdade e seu campo equivale a falar em liberdade concreta e, portanto, limitada, ao passo que falar em liberdade situada equivale a falar em liberdade concreta e, ainda assim, absoluta. Ressalve-se que também Merleau-Ponty se refere à situação, mas tomando-a como um fator de limitação da liberdade.

Recusando-se a aderir a um dos extremos do dilema liberdade versus determinismo, Merleau-Ponty afirma: “A alternativa racionalista: ou o ato livre é possível, ou não o é, ou o acontecimento vem de mim, ou é imposto pelo exterior, não se aplica às nossas relações com o mundo e com o nosso passado”³²¹. O que há é uma interação entre a liberdade e a situação que a rodeia. “Nossa liberdade não destrói nossa situação, mas se engrena a ela: nossa situação, enquanto vivemos, é aberta, o que implica, ao mesmo tempo, que ela reclama modos de resolução privilegiados e que por si mesma ela é impotente para causar algum”³²². Essa frase evidencia a proximidade de Merleau-Ponty a Sartre, que defende justamente a não oposição, mas sim a integração entre liberdade e facticidade, no seio da situação. A liberdade sartriana, apesar de absoluta, é sempre situada, concreta. Merleau-Ponty parece insurgir-se justamente contra o caráter absoluto atribuído por Sartre à liberdade e reivindicar ao mundo sua cota de participação na produção da ação humana. Mas trata-se, com efeito, de uma falsa oposição. Como bem sabe Merleau-Ponty, não há liberdade e mundo, como dois elementos estanques, mas liberdade no mundo, como dois elementos indissociáveis de uma relação. Uma ação é sempre originada no interior de uma situação, vale dizer, da interação entre o mundo e a liberdade. Pensar que a ação possa ser reduzida à causalidade, como propõem os deterministas, é uma proposição possível do ponto de vista teórico, mas imprestável do ponto de vista prático, visto ser impossível viver sem escolher entre agir ou não agir, entre agir deste

³²¹ Op.cit., p.593.

³²² Ibid.

modo ou de outro. Por outro lado, propor uma liberdade que fosse infensa à resistência do mundo implica destruir o próprio conceito de ação, visto que se bastasse imaginar algo para realizá-lo, como aponta Sartre, cair-se-ia em “um mundo semelhante ao do sonho, em que o possível não se distingue de forma alguma do real”³²³.

É certo que o sentido e o valor vêm ao mundo sempre através do homem, porém, esse homem pelo qual surge o sentido, não é um homem fora do mundo, mas já-no-mundo. A questão da disputa da primazia entre a consciência e o estar-no-mundo é mal formulada, visto tratar-se de fenômenos necessariamente simultâneos e interdependentes. Merleau-Ponty afirma que “precisamos retomar a análise da *Sinn-Gebung* e mostrar como ela pode ser ao mesmo tempo centrífuga e centrípeta, já que está estabelecido que não existe liberdade sem campo”³²⁴. Onde se vê uma via de mão única, ele propõe que se veja uma via de mão dupla. Ou seja, a doação de sentido é um processo que parte tanto do homem em direção ao mundo, quanto do mundo em direção ao homem.

Diante da relação indivíduo-história, há uma preocupação em Merleau-Ponty em retirar a tônica do indivíduo e em atribuir aos dois termos igual importância. Nessa direção, ele afirma: “Isso quer dizer que damos seu sentido à história, mas não sem que ela o proponha a nós. A *Sinn-gebung* não é apenas centrífuga e é por isso que o sujeito da história não é o indivíduo. Há troca entre a existência generalizada e a existência individual, cada uma recebe e dá”³²⁵. Merleau-Ponty pretende impor limites à liberdade absoluta proposta por Sartre. Entre os extremos de uma objetividade absoluta, em que a história é o motor do devir da humanidade e o indivíduo uma sua mera engrenagem, e uma subjetividade absoluta, em que a história é mero produto da ação de indivíduos absolutamente livres, Merleau-Ponty argumenta em favor de uma solução conciliatória em que história e indivíduo se entrelaçam em uma atuação recíproca.

³²³ *O ser e o nada*, p.594.

³²⁴ *Op.cit.*, p.590.

³²⁵ *Ibid.*, p.603.

A liberdade nunca é solitária, ela é sempre no mundo, aponta Merleau-Ponty, ecoando a assertiva sartriana de que a liberdade é sempre situada. Em seguida, propondo-se a localizar a liberdade, ele afirma: “Minha liberdade efetiva não está aquém de meu ser, mas diante de mim, nas coisas”.³²⁶ Ou seja, a liberdade não está aquém, mas além de meu ser; ela está não dentro, mas fora do meu ser, nas coisas. Nesse ponto, não concordamos com ele. Ora, minha liberdade não está nem aquém, nem além do meu ser, ela está no meu próprio ser, a liberdade é o meu ser, conforme disse Sartre. É difícil aceitar a afirmação de Merleau-Ponty de que minha liberdade se encontra nas coisas. Diferente seria afirmar que minha liberdade se revela através das coisas, no mundo. Ou ainda, que minha liberdade não está nem em mim, nem nas coisas, mas na interação entre mim e as coisas. Esta última localização da liberdade parece, inclusive, mais condizente com o conjunto das idéias de Merleau-Ponty sobre a liberdade.

Já próximo da conclusão, Merleau-Ponty reflete:

O que é então a liberdade? Nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo. O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. (...) Portanto, nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua.³²⁷

Merleau-Ponty posiciona-se, assim, explicitamente, contra os pólos extremos da querela determinismo versus liberdade. O homem é simultaneamente livre e sujeito a efeitos causais, ele atua no mundo e sofre a atuação deste. Merleau-Ponty recusa que nossa liberdade seja ou total ou nula. Para ele, por nos situarmos no ser, somos, em certa medida, determinados por sua teia de relações; por outro lado, visto sermos consciências constituintes de sentido, somos livres. Observa ele: “Estamos misturados ao mundo e aos outros em uma confusão inextricável. A idéia de situação exclui a liberdade absoluta na origem de nossos envolvimentos”³²⁸. Ou seja, liberdade situada e liberdade absoluta são expressões incompatíveis no entendimento de Merleau-Ponty. Sartre se deteve longamente nesse ponto,

³²⁶ Ibid., p.607.

³²⁷ Ibid., p.608.

³²⁸ Ibid., p.610.

para tentar mostrar que a liberdade ainda que situada, ainda que imbricada com a facticidade, não perde seu caráter absoluto.

Constata-se assim que, no tocante à questão da liberdade, Merleau-Ponty adota uma posição de meio-termo: o homem não é nem absolutamente determinado, nem absolutamente livre. Ele concorda com várias das idéias de Sartre, mas se recusa a acompanhá-lo na descrição de uma liberdade absoluta. O resultado é que identificamos, em vários momentos, coincidências e oposições entre as reflexões de cada um deles.

Vejam os mais um exemplo, partindo da seguinte asserção de Merleau-Ponty: “Minha liberdade pode desviar minha vida de sua direção espontânea, mas por uma série de deslizamentos, primeiramente esposando-a, e não por alguma criação absoluta”³²⁹. Ora, uma direção espontânea da minha vida é algo que, para Sartre, simplesmente não existe. O princípio físico da inércia não se aplica à vida humana. Se minha vida tem uma direção x ou y, é sempre por obra da minha liberdade. Não há, primeiro, uma direção espontânea ou natural e, depois, a intervenção da liberdade para alterar ou manter aquela direção inicial.

Na seqüência, afirma Merleau-Ponty:

Todas as explicações de minha conduta por meu passado, meu temperamento, meu ambiente são, portanto, verdadeiras, sob a condição de que os consideremos não como contribuições separáveis, mas como momentos de meu ser total do qual é-me permitido explicar o sentido em diferentes direções, sem que alguma vez se possa dizer se sou eu quem lhes dá seu sentido ou se o recebo deles.³³⁰

Pode-se levantar, a partir de Sartre, dois pontos de oposição a essa passagem. O primeiro é que, se meu passado, meu temperamento e meu ambiente podem situar minha conduta, eles são insuficientes para explicá-la. Isso porque sem a atuação da liberdade, eles não passam de meros elementos inertes que me cercam e que são incapazes de originar, por si sós, qualquer conduta. O segundo ponto é que o sentido que interessa na hermenêutica da conduta, segundo Sartre, é algo que parte sempre do sujeito e não em direção a ele. Sabe-se

³²⁹ Ibid., p.611.

³³⁰ Ibid.

que o sentido vem ao mundo pelo homem. Ou seja, o homem não pode receber por inércia o sentido das coisas, é sempre ele a dar a elas um sentido. É verdade, que na interação entre os homens, pode-se detectar um intercâmbio de sentidos entre eles. Estar no mundo é estar imerso em um mar de sentidos que surgiram à minha revelia. Todavia, para que se possa recebê-los é necessário sempre e uma vez mais, dar-lhes sentido³³¹. Ou seja, mesmo os sentidos criados por outros e com os quais eu me deparo, devem ser por mim re-significados para que possam operar em minha vida. Não há algo como uma recepção passiva de sentidos, diria Sartre. Até quando opto por aderir a um certo sentido, não deixo de fazer uma opção, uma escolha que me põe na origem do sentido que sustenta a minha ação.

³³¹ A esse respeito, ver a descrição do meu próximo como uma das grandes estruturas da facticidade, no subcapítulo “Liberdade e facticidade”, tópico II.3.1.

III-2. SARTRE LIDO POR MÉSZÁROS

Em 1979, Mészáros³³² publicou o livro “The Work of Sartre: Search for Freedom”, traduzido para o português, em 1991, com o título “A Obra de Sartre: Busca da Liberdade”³³³. Trata-se de uma rica análise da obra do jovem Sartre, abarcando o período que vai dos primeiros textos de psicologia fenomenológica até “O Ser e o Nada”. Chama a atenção o fato de que Mészáros, vindo da tradição marxista, tenha tomado como objeto principal de análise não a “Crítica da Razão Dialética”, mas sim as obras em que Sartre ainda não demonstrava grande interesse pelo pensamento de Marx. Também é notável o rigor intelectual de Mészáros que consegue se manter distante tanto da oposição sectarista quanto da apologia acrítica. De suas palavras emergem, de um lado, a admiração pelo grande pensador e escritor que foi Sartre, e de outro, a divergência teórica.

Mészáros não se debruça intensamente, como o faz Merleau-Ponty, sobre o conceito de liberdade de Sartre. A perspectiva de Mészáros abarca a obra examinada como um conjunto. Ele procede a uma verdadeira análise do discurso sartriano, evidenciando seu *modus operandi*. Há uma imbricação entre estilo e conteúdo na obra de Sartre, segundo Mészáros. Para comprovar essa tese, ele disseca o texto de Sartre, em uma leitura atenta que se reflete em inúmeras citações.

A eleição de Mészáros para compor este capítulo crítico, ao lado de Merleau-Ponty, deve-se, principalmente, a três aspectos: primeiro, a argúcia já apontada das reflexões de Mészáros; segundo, o caráter complementar da abordagem global de Mészáros em face da abordagem pontual de Merleau-Ponty; e, terceiro, o contraste entre a base teórica de

³³² István Mészáros nasceu na Hungria em 1930. Foi discípulo de Georg Luckács, com quem trabalhou no Instituto de Estética da Universidade de Budapeste. Mészáros é considerado um dos mais importantes filósofos marxistas da atualidade. A revista “Cult” dedicou-lhe a capa da edição 119, de novembro de 2007, que traz uma entrevista do filósofo concedida a Ruy Braga e Álvaro Bianchi.

³³³ A tradução para o português do livro de Mészáros, escrito em inglês, tem como inconveniente acarretar uma tradução da tradução de trechos da obra de Sartre. Isso porque Mészáros utilizou a versão em inglês de “O Ser e o Nada”, cujos trechos por ele citados, ao serem traduzidos para o português, ficaram ainda mais distantes do original em francês.

Mészáros, o marxismo, e a do jovem Sartre, a fenomenologia. Como se sabe, os marxistas constituíram um dos principais pólos de oposição às idéias sartrianas. Em vista disso, parece-me importante e potencialmente fecundo examinar a crítica de um filósofo marxista à obra de Sartre.

III-2.1. A obra e o estilo de Sartre

Há dois fatores, aponta Mészáros, que impossibilitam a indiferença frente à obra de Sartre: “a conexão orgânica dos métodos da literatura e da filosofia e a cuidadosa colocação de cada detalhe em relação à totalidade complexa a que todos eles pertencem”³³⁴. Para Sartre, a filosofia é dramática e o teatro é filosófico. Esse entrecruzamento se deve ao fato de que tanto a filosofia quanto o teatro, cada um a seu modo, ocupam-se do homem. Segundo Mészáros,

a diferença é que, enquanto a filosofia, sendo forma discursiva, pode aplicar-se diretamente à questão fundamental do ser, o teatro, como forma de representação, deve proceder indiretamente, mediante a apresentação de indivíduos sob a forma de um mito, produzindo assim uma mediação artística adequada entre a realidade sensível e as determinações mais gerais do ser.³³⁵

Será mesmo assim? Penso que tanto a filosofia quanto o teatro são modalidades discursivas, tipos de linguagem criados pelo homem como instrumentos de mediação com a realidade. Parece-me que, quando Mészáros opõe a característica discursiva da filosofia à natureza representacional do teatro, ele toma o termo discurso em sua acepção mais restrita de “exposição metódica sobre certo assunto”³³⁶ e não na acepção mais ampla que abarca “qualquer manifestação por meio da linguagem em que há predomínio da função poética”³³⁷. De fato, a filosofia formula, de forma explícita, várias questões que, no teatro, figuram apenas

³³⁴ MÉSZÁROS, I., *A obra de Sartre: em busca da liberdade*, p.20.

³³⁵ *Ibid.*, pp.55-56.

³³⁶ DISCURSO. In: AURÉLIO, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, p.596.

³³⁷ *Ibid.*, p.596. Função poética ou poiética no sentido de criadora.

de modo implícito. Por outro lado, se, entre a realidade sensível e as determinações mais gerais do ser, o teatro se constitui numa mediação artística, a filosofia se constitui numa mediação baseada no *logos*. Assim, em ambos os casos, tem-se mediação.

Mészáros destaca a coerência da obra de Sartre sob a diversidade de sua manifestação. A produção de Sartre é extensa: artigos, peças teatrais, romances, biografias, contos, obras filosóficas. A unidade da obra é estrutural, e não temática, observa Mészáros. Na base do edifício, está a liberdade.

O ponto central do corpo-a-corpo de Sartre com a totalidade é sua busca da liberdade. Tudo se mostra relacionado com essa preocupação. Ele dá a seu ciclo de romances o nome de *Os caminhos da liberdade*: título esse que pode muito bem resumir o caráter de sua obra como um todo.³³⁸

O apreço pela síntese é outra forte característica da obra sartriana referida por Mészáros, que a atribui à busca de Sartre pelas raízes do ser, a um projeto de totalização. Naturalmente que a análise não está ausente da obra de Sartre, mas ela “assume apenas uma posição subordinada, como etapa preliminar bem marcada da síntese que virá”³³⁹.

A subjetividade de Sartre jorra de sua obra em abundância. Segundo Mészáros, “o ‘eu’ está em primeiro plano de praticamente tudo quanto Sartre escreve (...). Ele se recusa energeticamente a retirar-se para o plano de fundo, e a assumir o papel de um guia objetivo”³⁴⁰. Mészáros atribui isso à subjetividade compulsiva de Sartre. Outra explicação pode ser a forma como Sartre concebe a relação entre singularidade e universalidade, entre existência e saber. A universalidade e o saber carecem de sentido se estiverem desligados da singularidade e da existência. Assim, qualquer saber que Sartre viesse a produzir, deveria partir de sua própria experiência existencial. Note-se que o próprio Mészáros reconhece que uma subjetividade mais intensa não acarreta necessariamente uma menor objetividade na abordagem de uma

³³⁸ MÉSZÁROS, I, op.cit., p.22.

³³⁹ Ibid., p.39.

³⁴⁰ Ibid., p.43.

questão ou de um tema. Ao contrário, ela pode resultar em maior implicação e investimento no trato dos elementos objetivos da questão.

A profusão de termos e conceitos introduzidos por Sartre ao longo de seu percurso filosófico é destacada por Mészáros. Tem-se “um conjunto coerente de conceitos intimamente interligados, cada um deles com seu próprio ‘campo de irradiação’ e pontos de conexão com todos os outros”³⁴¹. A exuberância do discurso sartriano, que para muitos pode parecer mero barroquismo intelectual, é justamente o que lhe confere profundidade filosófica. Segundo Mészáros:

A diferença entre um pensador profundo e um pensador superficial é que aquele sempre trabalha com toda uma malha de conceitos organicamente integrados, enquanto este se satisfaz com expressões isoladas e definições unilaterais. Assim, o primeiro estabelece conexões, mesmo quando tem de escolher contextos específicos e traçar linhas de demarcação, enquanto o segundo deixa escapar até mesmo as conexões mais óbvias, ao sacrificar a complexidade à precisão analítica e à clareza unívoca da supersimplificação, em lugar da sobredeterminação.³⁴²

III-2.2. As limitações teóricas de Sartre

Mészáros afirma ter simpatia pela teoria da má-fé de Sartre, na medida em que ela efetua uma crítica da consciência reificada resultante da adoção das teorias psicológicas deterministas, incluído aí o inconsciente da psicanálise. Por outro lado, ele aponta a ausência da dimensão social na construção do conceito de má-fé como uma limitação comprometedora.

Nas palavras de Mészáros:

a crítica da consciência reificada permanece necessariamente parcial na medida em que seus termos de referência estão limitados às próprias teorias, sem indagar a respeito dos fundamentos sociais dessas teorias, as quais reproduzem, ainda que de maneira “sofisticada”, a estrutura da reificação prática sob uma forma teórica reificada. Pois a reificação não brota da estrutura mesma da consciência (se brotasse, nada poderíamos fazer a respeito), mas surge como o resultado de uma totalidade complexa de processos sociais de que a consciência dos indivíduos constitui parte integrante.³⁴³

³⁴¹ Ibid., p.60.

³⁴² Ibid., p.61.

³⁴³ Ibid., p.125.

Outra limitação destacada por Mészáros na crítica de Sartre à consciência reificada é sua contaminação pelo dualismo metodológico que exclui qualquer mediação entre a consciência e a “coisa no mundo”. A consciência, como espontaneidade autogeradora, é intocável, imune a qualquer interferência vinda do exterior. A “coisa no mundo”, por sua vez, como plenitude de ser, permanece inerte e indiferente à consciência. O resultado é “a ontologia de uma *totalidade radicalmente dilacerada*, da qual a *mediação* é eliminada, com as antinomias necessariamente inerentes a esse dilaceramento”³⁴⁴.

Também é problemática, aponta Mészáros, a concepção de Sartre do mundo como um complexo organizado de utensílios, tal como aparece em “Esboço de uma Teoria das Emoções”. Mészáros insurge-se contra essa concepção e afirma que, na verdade, ela reflete o mundo como uma totalidade não estruturada, como uma série infinita de utensílios que nada tem de organizada. Daí resultaria uma impossibilidade da ação social eficaz. Isso porque, segundo Mészáros,

a mudança radical por meio da ação só é concebível se o mundo for uma *totalidade estruturada* na qual alguns elementos constitutivos possuem uma função estratégica maior do que outros; e a importância estratégica de qualquer fator específico (“utensílio”, “instituição”, “recurso”) está na proporção direta de sua capacidade de controlar a *estrutura como um todo*.³⁴⁵

Se de um lado da dicotomia sartriana, o mundo não favorece a mudança radical da organização social, do outro lado, o indivíduo isolado tampouco possibilitaria uma tal mudança. Nas palavras de Mészáros, quando se concebe

o sujeito como um indivíduo isolado, ele está fadado a permanecer prisioneiro da série infinita. Pois a realidade social só é uma totalidade estruturada em relação a um sujeito que é, ele mesmo, um todo complexo: o indivíduo social integrado (por meio de sua classe ou, numa sociedade sem classes, de algum outro modo) na comunidade a que pertence.³⁴⁶

³⁴⁴ Ibid, p.126.

³⁴⁵ Ibid., p.136.

³⁴⁶ Ibid., p.137.

À falta da integração da esfera social em sua reflexão, Sartre vê a consciência enredar-se no dilema entre o mundo determinista e o mundo mágico, critica Mészáros. Para Sartre, a magia seria não a prevalência circunstancial da emoção sobre a razão, mas sim uma estrutura existencial do mundo. O caráter mágico que impregna o mundo seria fruto de uma síntese irracional de espontaneidade e de passividade. Prosseguindo em sua crítica, Mészáros afirma:

se os homens se comportam como se fossem feiticeiros não é devido a alguma necessidade ontológica essencial, que brote de uma estrutura existencial permanente que para sempre se manifesta como síntese irracional inevitável de espontaneidade e passividade, mas devido a condições sócio-históricas determinadas – e, pelo menos em princípio, removíveis.³⁴⁷

Mészáros destaca o caráter a-histórico das categorias existenciais do sistema sartriano, como por exemplo: para-si, em-si, vertigem da possibilidade, vôo absoluto, espontaneidade monstruosa. Isso seria uma decorrência do vácuo social em que Sartre articula sua rebelião moral. Se o engajamento moral integra o pensamento sartriano desde o início, a idéia de engajamento sócio-político só virá bem mais tarde, após os anos de guerra³⁴⁸.

Uma das objeções mais freqüentes de Mészáros à filosofia de “O Ser e o Nada” é a sua concepção da existência como uma “aventura irremediavelmente individual”³⁴⁹. De fato, a reflexão promovida por Sartre em seu ensaio de ontologia fenomenológica não se ocupa da esfera social ou do homem enquanto ser social. Naturalmente que isso não invalida as idéias ali apresentadas, mas apenas delineaia seus limites. De resto, toda filosofia tem seus limites, sejam eles mais ou menos pronunciados. O homem é um ser de extrema complexidade que pode ser estudado sob aspectos os mais variados. Ainda que esteja presente em Sartre a pretensão de efetuar uma reflexão sobre o todo do ser do homem, esse todo não deixa de estar referido aos pressupostos teóricos de onde parte o autor. Pressupostos esses que, no caso do

³⁴⁷ Ibid., p.138.

³⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp.165-166.

³⁴⁹ *Ibid.*, p.236.

Sartre de “O Ser e o Nada”, não conferem à esfera social um papel de destaque na análise do ser humano.

No contexto dessa tensão entre o individual e o social, Mészáros critica a noção do “si” como individual. Ele pondera:

Esse “si individual” não é nada mais do que um construto filosófico unilateral. O si real, por contraste, é a unidade dialética entre o indivíduo e as determinações sociais, donde ambos, individual e não individual; por isso, não pode ter concebivelmente uma mera “perfeição individual”.³⁵⁰

A crítica de que o “si individual” seja um mero construto filosófico unilateral é problemática. Ora, o “si real” que Mészáros define como sendo a unidade dialética entre o indivíduo e as determinações sociais é também um construto filosófico. Que aquilo que Mészáros chama de “si real” esteja mais próximo da realidade ou seja mais adequado ao quadro teórico do próprio Mészáros, isso não tem o condão de retirar-lhe seu caráter de construto filosófico, de linguagem.

Por outro lado, demonstrando a honestidade intelectual que lhe é característica, Mészáros reconhece que a pouca atenção dedicada à esfera social constitui não só um ponto frágil da obra de Sartre, mas também, paradoxalmente, uma condição essencial para a produção de vários dos insights nela presentes. Concordo com ele, visto que é impossível fazer avançar o pensamento tomando em consideração a um só tempo todos os aspectos do real. Quanto maior o número de aspectos abarcados, mais rica será a teoria, porém mais difícil será a tarefa de construí-la. Privilegiando alguns aspectos em detrimento de outros, tende-se a ganhar em agilidade e profundidade o que se perde em extensão.

³⁵⁰ Ibid., p.239. Este trecho da versão em português está truncado. Infelizmente, não foi possível obter a versão original em inglês para tentar sanar o problema.

III-2.3. O ensaio de ontologia fenomenológica

Ao iniciar sua análise de “O Ser e o Nada”, Mészáros observa tratar-se de uma síntese monumental em que há a afirmação da primazia da subjetividade e a utilização das categorias psicológicas elaboradas nas primeiras obras de Sartre³⁵¹. Para Mészáros, as dificuldades de compreensão da obra são fruto não de sua complexidade, mas sim de seu tom subjetivo e abstrato. A sociedade é jogada para segundo plano e só aparece como ilustração do mundo habitado pelo para-si.

A primazia do ser é o ponto de partida de Sartre, assevera Mészáros. Ao contrário de Husserl, que pretendeu reduzir o ser a seus significados, vale dizer, a conhecimento, Sartre “explica o conhecimento e os significados em termos do ser e de seu projeto, insistindo em que o ser é ‘o irreduzível evidente por si mesmo’ e, assim, qualquer tentativa de reduzi-lo a alguma outra coisa, e assim tentar ir além dele, é contraditória em si mesma”³⁵². O objetivo a ser alcançado pela pesquisa ontológica é a elucidação do projeto de ser ou a familiarização do homem com sua paixão. Trata-se de tarefa eminentemente prática que envolve tanto a ética quanto a psicanálise existencial, nas quais culmina a ontologia sartriana.

Não há conhecimento puro para Sartre, mas somente conhecimento engajado, que reflete o ponto de vista que alguém é. Os posicionamentos teóricos encontram-se sempre impregnados de elementos práticos que os condicionam. Assim é que o determinismo psicológico pode ser assimilado a uma conduta de fuga frente à angústia gerada pela liberdade. Eis um ponto de aproximação entre a fenomenologia sartriana e o marxismo: a postulação de que a produção teórica encontra suas raízes na própria existência humana, na vida prática.

³⁵¹ Ibid., p.170.

³⁵² Ibid., p.171.

Segundo Mészáros, a estrutura conceitual construída por Sartre é circular³⁵³. Sua transcrição gráfica consiste em dois círculos, um correspondendo à ética e o outro à psicanálise existencial, que formam uma área de interseção, representando a ontologia, que equivale a uma antropologia existencial. Interessante notar que no esquema figurado por Mészáros, os círculos são dotados de setas que mostram que a ética e a psicanálise existencial têm tanto sua origem quanto seu destino na ontologia. Há uma via de mão dupla na relação entre esses domínios, de modo que eles se fundamentam mutuamente.

A circularidade em questão não é vício do pensamento, adverte Mészáros, mas decorrência de seu objeto: o homem³⁵⁴. As ambigüidades, os dilemas e os paradoxos vividos pelo homem são acolhidos no campo conceitual, na medida em que se afasta a pretensão da elaboração de uma ciência rigorosa nos moldes husserlianos. Daí que,

a ontologia fenomenológica sartriana deve ser concebida como uma antropologia existencial que se funde com preocupações morais e psicanalíticas práticas nesse novo “tratado das paixões” e, assim, “circularmente”, enrosca-se em si mesma fundamentando-se precisamente pelas mesmíssimas dimensões existenciais que afirma fundamentar.³⁵⁵

Há em “O Ser e o Nada” uma aliança frutífera entre a ambigüidade do discurso e o uso abundante de metáforas. Mais uma vez, Mészáros sublinha que não se trata de um defeito, mas da especificidade de uma obra que pretende transmitir uma “mensagem filosófica que não se pode exprimir de nenhuma outra forma”³⁵⁶. Ele contesta a declaração de Sartre de que a utilização de frases literárias, como por exemplo “O homem é uma paixão inútil”, em uma obra filosófica, constituiria quebra da confiança do leitor. É justamente esse estilo quase

³⁵³ Há quem qualifique até mesmo de tautológica a estrutura conceitual de “O Ser e o Nada”, como é o caso de Camila Salles Gonçalves, que, referindo-se à prova ontológica exposta por Sartre na introdução à obra, afirma: “Tal procedimento enseja um comentário geral sobre essa prova tautológica: sua estrutura prenuncia a estrutura global da obra *L’être et le néant*, que constitui um amplo desenvolvimento de conceitos colocados no seu início, à semelhança de axiomas” (*Desilusão e história na psicanálise de Sartre*, p.45).

³⁵⁴ O próprio Sartre aponta para essa circularidade ontológica, quando afirma: “é da natureza mesma da consciência existir ‘em círculo’. É o que se pode exprimir nestes termos: toda existência consciente existe como consciência de existir” (*O ser e o nada*, p.25; ed. franc., p.20).

³⁵⁵ MÉSZÁROS, I, op.cit., pp.172-173.

³⁵⁶ Ibid., p.176.

literário, permeado por metáforas geniais, que confere a grandeza filosófica de “O Ser e o Nada”.

Segundo Mészáros, a ambigüidade emergente do texto sartriano é um reflexo da ambigüidade existencial da liberdade. Em suas palavras:

A ambigüidade fundamental de “é e não é”, de “em toda parte e em parte alguma”, de “significado e ausência de sentido”, e assim por diante, é central na mensagem existencialista. Essa ambigüidade, em todas as suas manifestações particulares, é a ambigüidade existencial de liberdade e contingência: do caráter absoluto da liberdade e da necessidade férrea de sua incorporação na situação concreta da realidade humana.³⁵⁷

Seguir a linha da autenticidade traçada pelo existencialismo corresponde a caminhar sobre um fio de arame que divide dois territórios opostos, sintetiza Mészáros. Há um permanente risco de queda, tanto para o lado do determinismo mecanicista quanto para o lado da pura indeterminação. A manutenção do equilíbrio sob ventos de sentidos opostos é um verdadeiro desafio.

Mészáros qualifica de caleidoscópica a organização dos diversos temas existencialistas no interior de “O Ser e o Nada”. Com isso, ele se refere ao fato de que “um quadro conceitual de elementos notavelmente escassos é sistematizado em detalhe mediante um número virtualmente infindável de exemplos particulares e de especificações descritivas”³⁵⁸. Apesar de ser limitado o número de categorias básicas integrantes do quadro conceitual, a complexidade se faz presente através de antinomias irresolúveis, como por exemplo: ser/nada, em-si/para-si, eu/outro, liberdade/contingência, possibilidade/necessidade, autenticidade/má-fé. Além de absolutamente heterogêneos entre si, os pólos dessas antinomias não apresentam nenhum dinamismo dialético, permanecendo em um impasse paralisante. A abordagem caleidoscópica vem justamente dar ao sistema uma ilusão de movimento. Em muitas

³⁵⁷ Ibid., p.187.

³⁵⁸ Ibid., 197.

passagens, critica Mészáros, Sartre não vai além de girar continuamente em círculo através de jogos de palavras.

Em contraste com a liberdade absoluta que constitui o pilar do sistema sartriano, há algo de quase-mecanicista no desenvolvimento teórico e interpretativo conduzido por Sartre, observa Mészáros. A preferência por um tipo de comida, a prática de um tipo de esporte, tudo pode ser objeto da hermenêutica existencialista e ter seu significado ontológico revelado, “sem deixar espaço algum para ‘surpresas’”³⁵⁹. Mas, por outro lado, Mészáros evidencia a liberdade que o próprio Sartre se concede ao conduzir suas análises³⁶⁰. A dominante subjetividade de Sartre busca uma adequação do real à sua construção teórica, e não o contrário.

Sobre essa aliança entre um quase-mecanicismo e uma permissividade na construção teórica, Mészáros observa:

A excessiva subjetividade de Sartre é complemento necessário de uma concepção que deve impor ao leitor, através de quaisquer liberdades que suas descrições eidéticas possam exigir, a convicção de que as coisas *são*, em sua profundidade ontológica (da qual as manifestações empíricas e os modos de comportamento são apenas o símbolo), aquilo que devem ser, segundo a “hermenêutica da existência” existencialista.³⁶¹

A originalidade do discurso de Sartre em “O Ser e o Nada” decorre não somente da resolução dada a problemas filosóficos, mas também de uma busca consciente do próprio empreendimento intelectual do autor, argumenta Mészáros. Para Sartre, ser original significa emancipar-se da influência de outros filósofos que tiveram uma presença intensa em sua formação³⁶². Ao fazer valer sua liberdade como filósofo e escritor, Sartre dá vida a sua própria teoria e, em particular, à noção de autenticidade, que ocupa posição central em sua ética³⁶³.

³⁵⁹ Ibid., p.200.

³⁶⁰ Cf. *ibid.*, pp.210-211.

³⁶¹ *Ibid.*, p.211.

³⁶² Sobre as influências filosóficas de Sartre, ver o subcapítulo I.1.

³⁶³ A propósito da ética sartriana, ver o subcapítulo II.4.

III-2.4. O conceito sartriano de liberdade

Apesar de constante, a preocupação de Sartre com a liberdade sofreu variações ao longo de sua vida, aponta Mészáros. Como ilustração, ele cita dois trechos de entrevistas concedidas por Sartre. Na primeira, ocorrida em 1945, o filósofo francês afirma: “o homem é livre para comprometer-se, mas não é livre a menos que se comprometa para ser livre”; e, na segunda, datada de 1960, ele declara: “ninguém é livre a menos que todos sejam livres (...) A liberdade é condicionada - não metafísica, mas praticamente – pela proteína”³⁶⁴. Em ambas afirmações Sartre trata dos limites da liberdade. Na primeira afirmação, o engajamento é posto como condição *sine qua non* da liberdade. Sou livre, desde que comprometido, engajado nas situações em que me encontro. Já na segunda afirmação, a postura individual frente à situação não é suficiente para garantir a liberdade. Integrando um problema social crônico - a fome -, na reflexão sobre a liberdade, Sartre conclui que a liberdade de cada um tem como condição a liberdade de todos.

Sabe-se que após “O Ser e o Nada”, publicado em 1943, o pensamento sartriano sofre uma inflexão e passa a se concentrar em questões que lhe eram anteriormente estranhas, nos campos histórico, social e político³⁶⁵. Essa inflexão irá culminar com a publicação da “Crítica da Razão Dialética”, em 1960. No interior desse movimento, o conceito de liberdade construído por Sartre é enriquecido com a integração de novos aspectos. A liberdade do outro deixa de ser apenas limite e ameaça à minha própria liberdade³⁶⁶ e passa a constituir seu pressuposto. Nesse sentido, Sartre afirma: “Não é admissível, não é concebível que um homem seja livre se os outros não o são. Se a liberdade é recusada aos outros, ela cessa de ser

³⁶⁴ Apud MÉSZÁROS, I., op. cit. p.22.

³⁶⁵ Como já referido na Introdução, não pretendemos fazer uma análise da evolução do conceito de liberdade ao longo das obras de Sartre. Apenas apontamos aqui para a existência dessa evolução.

³⁶⁶ Cf. *O ser e o nada*, pp.337 e 344; ed. franc., pp.301 e 306-307.

uma liberdade³⁶⁷. Além disso, a par de seu caráter ontológico, em que ela é um dado, a liberdade passa também a ter um caráter histórico-social, em que ela consiste numa conquista.

Como exemplo, veja-se o seguinte trecho:

A liberdade mesma, se a consideramos *sub specie aeternitatis*, parece um ramo ressecado: porque ela é, como o mar, sempre recomeçada; ela não é nada além do movimento pelo qual perpetuamente a gente se desgarra e se libera. Não há liberdade dada; é necessário se conquistar sobre as paixões, sobre a raça, sobre a classe, sobre a nação e conquistar consigo os outros homens.³⁶⁸

Sobre a liberdade da consciência e a facticidade que a envolve, Mészáros observa, no texto sartriano, uma oscilação entre os pólos extremos da total indeterminação e da total determinação. Há uma afirmação simultânea tanto da completa liberdade da consciência, decorrente de sua função negadora essencial, quanto da absoluta contingência e facticidade do real, revelada em suas férreas determinações. Resulta daí uma concepção paradoxal que engloba

o pleno reconhecimento da objetividade do real em sua exata dacidade (em oposição a qualquer tentativa de expandir diretamente ‘o nada’ como um mito pseudo-objetivo) e a igualmente plena e apaixonada rejeição de suas determinações férreas, em nome da “superação” mediante os projetos existenciais do mundo humano.³⁶⁹

É inovadora a análise de Sartre da oposição tradicional entre paixão e vontade, escreve Mészáros. Tradicionalmente, a vontade foi apontada como a afirmação da liberdade, enquanto a paixão representava sua negação. Trata-se de um equívoco, denunciou Sartre. Tanto as paixões quanto a vontade manifestam meu projeto original³⁷⁰. Nesse sentido, a vontade não tem um *status* privilegiado no que se refere à relação com a liberdade. Ao contrário, e essa é a tese de Mészáros, em “O Ser e o Nada”, a liberdade se identifica antes à paixão que à vontade. Trata-se não de uma paixão qualquer, mas sim da paixão ontológica fundamental da realidade-humana, que pode ser definida como autonegação e auto-sacrifício³⁷¹; ou ainda,

³⁶⁷ BEAUVOIR, S., *La cérémonie des adieux*, p.507.

³⁶⁸ *Qu'est-ce que la littérature?*, p.75.

³⁶⁹ MÉSZÁROS, I., op. cit., p.128.

³⁷⁰ Sobre a questão da liberdade frente à oposição entre vontade e paixões, ver o tópico II.1.2.

³⁷¹ Cf. MÉSZÁROS, I., op. cit., pp.224-225.

segundo o próprio Sartre, como a perda de si mesmo para que um mundo advenha ao em-si³⁷², como a busca sempre fracassada da fusão sintética do em-si com o para-si³⁷³.

Um dos pilares do Ensaio de ontologia fenomenológica é a proposição aparentemente circular de que liberdade é paixão e paixão é liberdade. Para Mészáros, há aí não “simplesmente uma ‘harmonização’ entre liberdade e paixão, após séculos de discussão filosófica, insistindo na primazia desta ou daquela em prejuízo daquela ou desta, mas sim a afirmação apaixonada da identidade essencial das duas”³⁷⁴. A liberdade deixa de habitar o mundo transcendental e passa a figurar como protagonista do mundo empírico. Para descrevê-la, Sartre não pretende se valer da isenção e objetividade tradicionalmente requeridas de um filósofo, mas sim de sua própria vivência da liberdade.

Segundo Mészáros, “graças à identidade primária de liberdade e paixão é que a liberdade pode ser ‘situada’: isto é concebido de modo que ela não possa ser senão situada”³⁷⁵. Duas noções que são, a princípio, antitéticas, liberdade e paixão, são aproximadas e, até mesmo, fundidas por Sartre. Isso só se torna possível porque Sartre esvazia o termo paixão do caráter de passividade que lhe é freqüentemente atribuído. Ele rejeita peremptoriamente o determinismo implicado na teoria cartesiana das paixões da alma. Paixão, também é consciência, também é escolha e, portanto, também é liberdade³⁷⁶.

A fusão entre liberdade e paixão é justamente o que confere ao conceito de liberdade de Sartre sua radicalidade. A liberdade é absoluta porque tudo aquilo que, em princípio, poder-lhe-ia ser oposto, em especial a paixão, foi por ela absorvido. Somos livres não só quando agimos, mas também quando padecemos. O padecer também é uma forma de agir, na

³⁷² “O nosso surgimento é uma paixão, nesse sentido de que nos perdemos na nadificação para que um mundo exista” (*O ser e o nada*, p.568; ed. franc., p.505); “Tudo se passa como se houvesse uma paixão do para-si, que perder-se-ia a si mesmo para que a afirmação ‘mundo’ pudesse chegar ao em-si” (ibid., p.284; ed. franc., p.254).

³⁷³ Ibid., p.764; ed. franc., pp.674-675.

³⁷⁴ Op. cit., p.173.

³⁷⁵ Ibid., p.224.

³⁷⁶ Em *A liberdade cartesiana*, Sartre faz referência à “verdade paradoxal de que há paixões livres”. In: *Situações I*, p.296.

medida em que é escolha. Paradoxalmente, a inação se torna um tipo de ação³⁷⁷. O resultado é que não há como escapar da liberdade: existir equivale já a ser livre.

³⁷⁷ Sartre chega mesmo a afirmar que “sofrer é impossível, porque o homem se define pelo ato” – no original: “subir est impossible parce que l’homme se définit par l’acte”. (*Saint Genet: ator e mártir*, p.328; ed. franc., p.385). A idéia é que não há *phátos* que não seja também ato. Afinal, questiona Sartre, “a paixão não é, antes de tudo, projeto e empreendimento?” (*O ser e o nada*, p.547; ed. franc., p.487).

CONCLUSÃO

Alain Renaut deu a uma de suas obras o título de “Sartre, le dernier philosophe”. Por que o último? Segundo Renaut, ele seria o último filósofo de um certo estilo marcado pela pretensão de encontrar a verdade do mundo e do homem. Sartre, o último filósofo a se colocar algumas questões clássicas da filosofia e a tentar respondê-las, enquanto muitos passaram a se ocupar de desconstruí-las. Sartre, o último filósofo a resistir à crise da metafísica e a buscar dizer o que é o ser. Sartre, o último filósofo a não se abater com a proclamação do fim da filosofia.

O interesse tanto pelo universal quanto pelo singular caracteriza o percurso sartriano. Em “O Ser e o Nada”, um ensaio de ontologia sob a perspectiva fenomenológica é, primordialmente, do universal que se trata. Sartre pretende ali apreender e descrever alguns conceitos filosóficos basilares como, por exemplo, os de ser, nada, fenômeno, consciência e liberdade. Mas, sendo a paixão de Sartre compreender o homem e coerentemente com a rejeição de uma natureza humana, ele não se restringe ao universal e passa ao singular. Em suas biografias de Genet, Baudelaire, e Flaubert, ele buscará captar as particularidades que fazem de cada homem um ser único, sem igual. Ao se debruçar sobre a vida desses homens que, como ele, eram escritores, Sartre se valerá do método proposto por sua psicanálise existencial. Assim, como filósofo, Sartre mergulha nas grandes estruturas da realidade-humana, e como psicanalista existencial, ele reconstitui a história de como essas estruturas se particularizaram na vida de um determinado ser humano. Temos, então, na obra sartriana, dois momentos que se complementam: o universal e o singular.

É freqüente ver-se classificar a obra de Sartre como sendo uma filosofia do sujeito. Como adverte Jean-Marc Mouillie, entretanto, trata-se antes de uma filosofia da consciência que “não é necessariamente nem diretamente assimilável a uma filosofia do sujeito. Sartre

pretende inclusive mostrar a oposição rigorosa entre elas”³⁷⁸. É através da noção de consciência que Sartre busca superar o dualismo sujeito-objeto. Para tanto, ele se ocupa em desfazer a identificação entre a consciência e o sujeito, mostrando que o ego e o psíquico em geral são objetos transcendentais para a consciência. Apesar de ter sofrido influência de Descartes, considerado a matriz das filosofias do sujeito, Sartre propõe a substituição do cogito tradicional pelo que ele chama de cogito pré-reflexivo. Ou seja, onde antes estava o ego, como origem do pensar, Sartre coloca a consciência. Há, assim, uma tentativa de ultrapassar Descartes e de superar as limitações típicas de uma filosofia do sujeito. Se Sartre conseguiu ou não superar essas limitações é uma questão polêmica. Heidegger e Foucault, dentre outros, irão criticá-lo justamente por permanecer nos quadros de uma filosofia do sujeito assumidamente humanista³⁷⁹.

Se, por um lado, é discutível o quanto Sartre conseguiu se descolar das filosofias do sujeito que o precederam, por outro, é ponto pacífico que seu conceito de liberdade apresenta extrema originalidade. Podemos tomar o conceito sartriano de liberdade como um importante capítulo do polêmico debate presente na tradição entre deterministas e partidários da liberdade. Sartre se refere explicitamente a esse debate, efetua sua crítica e toma uma posição. Sem nenhuma hesitação, é do lado da liberdade que se situa Sartre. Ele recusa o determinismo e aponta tratar-se não só de uma concepção teórica equivocada, mas antes, de uma atitude existencial que surge como reação à angústia provocada pela liberdade.

Sartre não se limita a aderir a um dos lados do debate. Ele critica tanto os deterministas, quanto os defensores de uma liberdade da indiferença. O determinismo, antes de ser uma concepção filosófica, é uma conduta de fuga provocada pela angústia da liberdade.

³⁷⁸ *Sartre*: conscience, ego e psyché, p.5. Também Roland Breeur ressalta que consciência e sujeito não se confundem na obra sartriana. O sujeito é apenas uma das configurações tomadas pela consciência. A princípio, no momento pré-reflexivo, a consciência nada tem de um sujeito. Cf. *Autour de Sartre*, p.200.

³⁷⁹ As posições opostas assumidas por Sartre e por Heidegger em relação ao humanismo podem ser encontradas em dois opúsculos por eles redigidos, quais sejam, respectivamente, “O Existencialismo é um Humanismo” e “Carta sobre o Humanismo”.

Em suma, Sartre recoloca a questão a partir dos termos de sua filosofia e constrói seu próprio conceito de liberdade. A teoria sartriana do nada é fundamental para a construção do seu conceito de liberdade. É somente porque o homem é capaz de nadificar o dado que o circunda, que ele é livre. Essa associação direta entre a liberdade e o nada, Sartre reconhece já estar presente em Descartes e nos estóicos.

Em seu ensaio de ontologia fenomenológica, cuja introdução é intitulada “Em Busca do Ser”, Sartre acaba por encontrar o nada e a liberdade. Há uma série de deslizamentos temáticos em “O Ser e o Nada”. Sartre parte do ser, ou pelo menos, da busca pelo ser, e observa que, nessa busca, é o fenômeno que encontramos. O fenômeno e a consciência, visto que aquilo que aparece pressupõe alguém a quem aparecer. A consciência introduz o nada ou um novo tipo de ser, o ser-para-si que se opõe ao ser-em-si. O ser em sentido forte é o ser-em-si, o ser das coisas, sobre o qual pouco se pode falar. O ser em sentido fraco³⁸⁰ é o ser-para-si, o ser do homem, do qual se ocupa a quase totalidade da obra. Sobre o ser do homem, Sartre assevera que ele é primordialmente um fazer, o que nos remete, então, à liberdade. Uma liberdade ontológica, que é o próprio ser do homem, seu nada de ser. Sartre insiste em destacar que a liberdade não é uma faculdade ou propriedade do homem, mas sim, seu próprio ser. Além disso, a liberdade que ele pretende descrever não é uma liberdade transcendental, de um sujeito transcendental, mas a liberdade empírica, tal como ela se nos apresenta cotidianamente.

A radicalidade do conceito sartriano de liberdade pode causar consternação ao senso comum³⁸¹. Especialmente, quando se consideram algumas afirmações feitas por Sartre ao

³⁸⁰ Segundo Sartre o para-si seria uma “doença do ser”, doença ainda mais profunda que o movimento. (Cf. *O ser e o nada*, p.757; ed. franc., p.669).

³⁸¹ A dificuldade de se aceitarem pontos de vista extremados, como o de Sartre, no que concerne à liberdade, pode ser exemplificada com a seguinte declaração de Jacques Bouveresse: “Há duas posições extremas que me parecem igualmente insustentáveis: uma que diz que mesmo quando temos a impressão de ser livre, não o somos, porque mesmo se vivemos em um regime democrático onde as liberdades individuais são razoavelmente respeitadas, somos, entretanto, controlados, condicionados e determinados, de todas as maneiras possíveis e imagináveis: essa é um pouco a posição em direção à qual se inclina Foucault em sua crítica da sociedade dita liberal (pode-se chamar isso de argumento da ‘prisão invisível’); e há uma posição oposta a essa, que é a de

descrever a liberdade, como, por exemplo, a de que um prisioneiro também é livre³⁸², a de que um escravo acorrentado é tão livre quanto seu amo³⁸³, ou a de que não há acidentes em uma vida³⁸⁴, visto que tudo o que acontece ao homem é fruto de sua liberdade. Pode-se perguntar: não há um excesso remissível ao estoicismo³⁸⁵; um exagero no poder e na extensão atribuídos à liberdade humana? Não há muito do que nos acontece que simplesmente escapa ao nosso controle, à nossa liberdade? Não, diria Sartre, para algo *nos* acontecer, é indispensável que participemos em alguma medida do acontecimento, ainda que seja no sentido que lhe atribuiremos.

Ora, pode-se prosseguir questionando, esta doação de sentido, este recuo nadificador do mundo, está ele totalmente imune a condicionamentos, será este movimento nadificador totalmente descolado do ser nadificado? Afirma Sartre: sou responsável pela guerra porque sou livre para dar a ela um sentido meu, particular, que fará dela minha guerra, ainda que seja para recusá-la. Pergunta-se: este sentido que dou à guerra não poderá ser remetido à minha família, à minha classe social, ao meu temperamento, enfim, à minha história? Poderá sim ser remetido a todos esses fatores, responderia Sartre, o que não equivale a dizer que poderá ser condicionado por eles. A doação de sentido não ocorre fora do mundo, fora do ser, mas sim no mundo e em meio ao ser. Nem por isso, todavia, a doação de sentido passa a ser regida pela lei da causalidade.

Sartre, que consiste em dizer que, mesmo quando você é constrangido a viver sob um regime ditatorial, em um certo sentido, que é o sentido importante, você ainda é livre. Eu acho essas duas posições igualmente não razoáveis e mesmo absurdas” (*Ce qui reste de la philosophie de Sartre*: entrevista a Glória Origgi). Percebe-se, de fato, que Bouveresse se aproxima do senso comum, fazendo tábula rasa das variações do conceito de liberdade que sustentam tanto o pensamento de Foucault quanto o de Sartre. Bouveresse não distingue aqui entre liberdade formal e liberdade material, o que o leva a rejeitar a posição de Foucault, nem entre liberdade política e liberdade ontológica, o que gera a oposição a Sartre.

³⁸² *O ser e o nada*, p.595; ed. franc., p.529.

³⁸³ *Ibid.*, p.673; ed. franc., p.594.

³⁸⁴ *Ibid.*, p.678; ed. franc., p.599.

³⁸⁵ A aproximação entre o conceito sartriano de liberdade e a liberdade estoica é efetuada pelo próprio Sartre em algumas passagens já citadas nesta dissertação (ver p.19, p.56 e p.74). Para os estóicos, o homem é sempre livre e sua felicidade depende exclusivamente dele mesmo. Há uma independência radical do homem em relação aos eventos externos que lhe acontecem. Com o estoicismo, “o homem é proclamado estruturalmente livre” (REALE, G.; ANTISERI, D., *História da filosofia*, v.I, p.265). E mais, essa liberdade é intangível, não podendo ser abalada pelo mundo que a circunda.

Por vezes, a posição de Merleau-Ponty parece mais defensável, ao instituir entre a consciência e o mundo uma via de mão dupla, em que ambos se afetam reciprocamente. A consciência modifica o mundo, mas o mundo também modifica a consciência. Em Sartre, isso não ocorre: é de uma via de mão única que se trata. A consciência é um absoluto, ela não pode ser alcançada pelo mundo, é sempre ela a se dirigir ao mundo no movimento intencional. Daí, o caráter absoluto da liberdade sartriana.

Na origem deste caráter absoluto da liberdade, está também a identificação promovida por Sartre, e apontada por Mészáros, entre liberdade e paixão. Na medida em que a paixão acaba por ser reduzida a uma escolha, a um ato de liberdade, não há espaço para qualquer atenuação ou graduação da liberdade humana. Até mesmo quando padece, o homem não deixa de agir e, portanto, não deixa de ser livre.

Somos aquilo que fazemos de nós mesmos. O fato de o homem não ter outro ser que não o seu fazer gera uma consequência ética imediata. Sartre aponta que não há resposta prévia à questão “O que devo fazer?”, haja vista que os valores são fruto da criação do homem, de cada homem singularmente considerado. Assim, não há garantias de como levar uma vida boa, não há fundamentos universais, nem tampouco uma tábua de valores. Partindo do nada, o homem tem, como única certeza, a liberdade no decorrer da caminhada.

Ao longo desta dissertação, foram abordados alguns pontos capitais para a descrição e análise do conceito de liberdade formulado por Sartre em “O Ser e o Nada”. Ao invés de refazer sumariamente o percurso até aqui trilhado, prefiro apenas destacar duas questões que foram trazidas à tona: uma, sobre a viabilidade epistemológica do conceito de liberdade, a partir da discussão suscitada pela passagem em que Sartre recusa a possibilidade de um conceito de liberdade; e a outra, sobre o *locus* da liberdade frente à relação entre o ego e a consciência. A primeira questão possui uma faceta formal, visto que se refere ao próprio conceito, numa perspectiva epistemológica. Além disso, ela é prejudicial, na medida em que,

para se descrever um conceito, convém ter afastado previamente a impossibilidade de sua existência. Tratou-se de verificar em que medida a liberdade pode ser apreendida em um conceito. Concluímos que a existência e a singularidade de cada ser humano não se deixam cingir aos limites de um conceito, o que, todavia, não nos impede de formular o conceito daquilo que se apresenta em todo homem, como uma marca ontológica: a liberdade.

Já a segunda questão, refere-se ao próprio objeto conceituado, a liberdade, e à sua localização no cenário da complexa relação entre a consciência e o ego. Há aqui um ponto vulnerável do conceito de liberdade formulado por Sartre, a saber, a dificuldade em se fazer coincidir a liberdade da consciência impessoal com a liberdade da pessoa humana. Sartre tenta contornar esse obstáculo atribuindo pessoalidade à consciência através do que ele chama de “circuito da ipseidade”. A pessoalidade emergiria não do ego, mas da própria consciência.

A liberdade está do lado da consciência e não do ego. Daí que, a afirmativa “Eu sou livre”, será falsa, se tomarmos o sujeito “eu” como sinônimo de ego, objeto transcendente para a consciência, ser-em-si. Por outro lado, será verdadeira, se entendermos “eu”, de maneira mais ampla, como referente da pessoa humana, da realidade-humana, do ser-para-si. Quem sou eu? Sou eu esse ego que é um objeto para a consciência e que, portanto, carece de liberdade? Ou eu sou a consciência que toma o ego como objeto e que é pura liberdade? Ou, ainda, em uma solução conciliatória, sou ambos, consciência e ego? Para Sartre, somos primordialmente consciência, o que garante a identificação entre o ser do homem e a liberdade.

Assim, para assegurar o caráter absoluto da liberdade, Sartre postula a unicidade do ser humano. Ele recusa tanto a divisão cartesiana entre a vontade e as paixões quanto a divisão freudiana entre o consciente e o inconsciente. Nos dois casos, há uma divisão no ser do homem que implica uma liberdade dilacerada. A liberdade estaria presente na vontade, mas ausente nas paixões; presente no consciente, mas ausente no inconsciente. Sartre rebate

afirmando que a liberdade está presente tanto na vontade quanto nas paixões e negando a existência do inconsciente. Mas, como visto, Sartre também se depara com uma divisão: a da consciência e do ego. A consciência é livre, mas o ego não. Sartre resolve, então, o problema, expulsando o ego da consciência e, em certo sentido, do próprio homem, que permanece uno e integralmente livre.

À pergunta “É o homem livre?”, Sartre responde que sim, o homem é livre. Aliás, o homem nada mais é do que seu ser livre. O homem é liberdade. A liberdade não é uma faculdade ou um atributo que venha a se agregar ao homem e que possa se fazer ausente. A liberdade é o próprio ser do homem: seu nada de ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I - Fontes primárias* :

A) “O Ser e o Nada” (1943)

L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 2004 (Collection Tel).

O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 12ªed. Petrópolis: Vozes, 2003.

B) Outras obras de Sartre

(1936) *La Transcendence de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique, 1985.

(1936) *L'imagination*. Paris : PUF, 1969.

(1938) *La Nausée*. Paris: Gallimard, 1972 (Collection Folio).

(1938) *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris:Herman,1995.

(1940) *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 2005.

(1943) *Les mouches*. Paris: Gallimard, 2004 (Collection Folio).

(1944) *Huis Clos*. Paris: Gallimard, 2004 (Collection Folio).

(1945) *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996 (Col. Folio/Essais).

(1946) *La liberté cartésienne*. In: *Situations I*. Paris: Galimard, 1947.

(1947) *Une idée fondamentale de la phenomenologie de Husserl: l'intentionnalité*. In: *Situations I*. Paris: Gallimard.

(1948) *Qu'est-ce que la littérature?*. Paris: Gallimard, 1985 (Collection Folio/Essais).

(1952) *Saint-Genet: comédien et martyr*. Paris : Gallimard, 1988.

(1961) *Merleau-Ponty*. In: *Situations IV*. Paris: Gallimard, 1973.

(1964) *Les mots*. Paris: Gallimard, 2003 (Collection Folio).

(1966) *L'universel singulier*. In : *Situations IX*. Paris: Galimard, 1972.

(1969) *L'homme au magnétophone*. In: *Situations IX*. Paris: Galimard, 1972.

* Entre parênteses está o ano da primeira edição da obra, em sua versão original. Quando for diverso o ano da edição utilizada, ele é acrescido ao final da referência. Foram listadas somente as obras citadas ou consultadas. A relação completa das obras de autoria de Sartre, publicadas antes de 1970, pode ser encontrada no repertório elaborado por Michel Contat e Michel Rybalka, constante da bibliografia secundária. São póstumas as obras cuja primeira edição é posterior a 1980, ano de falecimento de Sartre.

(1970) *Sartre par Sartre*. In: *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972.

(1983) *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.

(1983) *Carnet de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard, 1995.

(1983) *Lettres au Castor et à quelques autres*. Paris: Gallimard.

C) Outras obras de Sartre em versão traduzida para o português

A imaginação. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores).

A liberdade cartesiana. In: *Situações I*. Trad. Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

A náusea. Trad. Rita Braga. 3ªed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

Determinação e liberdade. In: *Moral e Sociedade*: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci. Tradução de Nice Rissone. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

Diário de uma guerra estranha. Trad. Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme de Freitas Teixeira. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

O Existencialismo é um humanismo. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores).

Questão de método. Trad. Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores).

Saint Genet: ator e mártir. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2002.

Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes – 2ª ed. bilíngüe – São Paulo: UNESP, 2005.

Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I*. Trad. Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

II – Fontes secundárias:

ABBAGNANO, Nicola. *Introducción al existencialismo*. 1ed. México: F.C.E., 1955.

ALVES, Igor Silva et al. *O drama da existência*. São Paulo: Humanitas, 2003.

BARBARAS, Renaud. *Sartre, désir et liberté*. Paris: PUF, 2005.

BEAUFRET, Jean. *Introduction aux philosophies de l'existence*. Paris: Denoël, 1971.

BEAUVOIR, Simone de. *La force de l'âge*. Paris: Gallimard, 1960.

- _____. *La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974*. Paris: Gallimard, 2003. (Collection Folio)
- BELO, Renato dos Santos. *O paradoxo da liberdade: psicanálise e história em Sartre*. Dissertação (mestrado). FFLCH, USP. São Paulo, 2006.
- BICALHO, Luiz de Carvalho. *A evolução do pensamento de Sartre*. Tese (livre-docência) – FAFICH, UFMG. Belo Horizonte, 1974 .
- BLINE, Carole. *Puis-je être libre malgré le déterminisme?* Disponível em <<http://www.philocours.com/cours/cours-liberte.html>>. Acesso em: 20 de março de 2005.
- BORNHEIM, Gerd A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 2ed. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- BOUVERESSE, Jacques; DESCOMBES, Vincent. *Ce qui reste de la philosophie de Sartre : entrevista a Gloria Origgi*. Miscellanea. Paris, 2005. Disponível em <<http://gloriaoriggi.blogspot.com/2005/10/ce-qui-reste-de-la-philosophie-de.html>>. Acesso em: 29 de agosto de 2007.
- BREEUR, Roland. *Autour de Sartre. La conscience mise a nu*. Grenoble: Éditions J. Millon, 2005.
- CABESTAN, Philippe. *La conscience*. Paris: Ellipses, 2003.
- CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Tradução do original em inglês de Laurent Bury. Paris: P.U.F., 1993.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre, un penseur pour le XXIe siècle*. Paris : Gallimard, 2005.
- COLOMBEL, Jeanette. *Jean-Paul Sartre: un homme en situations*. Paris: LGF, 2000.
- _____. *Sartre ou le parti de vivre*. Paris : Bernard Grasset, 1981.
- CONTAT, Michel ; RYBALKA, Michel. *Lés écrits de Sartre: chronologie, bibliographie commentée*. Paris: Gallimard, 1970.
- COOREBYTER, Vincent. *Sartre face à la phénoménologie: Autour de “L’intentionnalité” et de “La transcedence de l’Ego”*. Bruxelas: Ousia, 2000.
- DANTO, Arthur C. *As idéias de Sartre*. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.
- DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* Trad. Maria José J. G. de Almeida. 8ª ed. São Paulo: Centauro Editora, 2003.
- DOMINGUES, Ivan. A ordenação dos acontecimentos históricos na sucessão temporal: necessidade, contingência e liberdade. In: _____. *O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

- FERREIRA, Maria Lúcia. *A reflexão como linguagem em L'Être et le néant*. Tese (doutorado) - FAFICH, UFMG. Belo Horizonte, 2001.
- GONÇALVES, Camila Salles. *Desilusão e História na Psicanálise de Sartre*. São Paulo: Ed. Nova Alexandria, 1996.
- GONTIJO, Rosângela. *A fenomenologia da imaginação em Jean-Paul Sartre, caminho para uma interpretação estética da liberdade*. Dissertação (mestrado) – FAFICH, UFMG. Belo Horizonte, 2005.
- GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo : Unisinos, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Être et Temps*. Trad. F. Verin. Paris: Gallimard, 1986.
- _____. *Lettre sur l'humanisme*. Trad. R. Munier. Paris: Aubier: Montaigne, 1957.
- HOWELLS, Christina (Ed.). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: C.U.P., 1992.
- HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1950.
- JEANSON, Francis. *Le Problème morale et la pensée de Sartre*. Paris: Ed. Seuil, 1947.
- LÉVY, Bernard-Henri. *O século de Sartre: inquérito filosófico*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- KAHN, Axel. *O homem é produto da natureza e da civilização*, entrevista a Telma de Souza Birchal e Ivan Domingues, *Diversa*, UFMG, Belo Hte, nº4, maio-2004.
- KEKEL, Arion L.; SCHÉRER, René. *Husserl*. Trad. Joaquim João Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1982.
- MAGALHÃES, Luiz Henrique Vieira de. *O tema do outro em "O ser e o nada"*. Dissertação (mestrado) – FAFICH, UFMG, Belo Horizonte, 1999.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet. *Apostila de Filosofia Contemporânea I: Fenomenologia, Existencialismo e Hermenêutica Filosófica*, Curso de especialização em Temas Filosóficos – FAFICH, UFMG. Belo Horizonte, 2004.
- MENDONÇA, Cristina Diniz. *O mito da resistência: experiência histórica e forma filosófica em Sartre (uma interpretação de L'Être et le Néant)*. Tese (doutorado). FFLCH, USP. São Paulo, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4ªed. - São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ensaio, 1991.
- MORAVIA, Sérgio. *Sartre*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre. Conscience, ego e psychè*. Paris, PUF, 2000.

- _____. (Ed.) *Sartre et la phénoménologie*. Paris: ENS Éditions, 2001.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Psicologia e fenomenologia em Sartre*. Dissertação (mestrado). FFLCH, USP. São Paulo, 1993.
- _____. Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. *Discurso*. São Paulo, n.33, pp.105-152, 2003.
- _____. (Ed.) *Dois Pontos* (versão eletrônica - número dedicado a Sartre). Nº02, vol.03. Disponível em <<http://www.filosofia.ufpr.br/public/2pt03/numero2/index.htm>>. Acesso em 15/06/2007.
- NATANSON, Maurice. *A critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*. Nebraska: Lincoln, 1951.
- NEIRA, Héran. Créacion e reproducción de la libertad en la obra de J.-P. Sartre. *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica*. nº104, vol.XLI, pp.85-96, jul.-dec.2003.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- PONTALIS, Jean-Bertrand. Réponse à Sartre. In: *Situations IX*. Paris: Galimard, 1972.
- POULETTE, Claude. *Sartre ou les aventures du sujet*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. 2ed. São Paulo: Paulus, 1990.
- RENAUT, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: B. Grasset, 1993.
- SCHNEEWIND, J.B.. *A invenção da autonomia*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre*. São Paulo: Unesp, 2004.
- _____. O imperativo ético de Sartre. In: NOVAES, Adauto (org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. Sartre e a Ética. In: _____ et al. *Homenagem à Les Temps Modernes*. São Paulo: Filocom/ECA/USP, 2005.
- SIMONT, Juliette. *Jean-Paul Sartre: un demi-siècle de liberté*. Bruxelas: Boeck, 1998.
- STAL, Isabelle. *La philosophie de Sartre*. Essai d'analyse critique. Paris: PUF, 2006.
- STEWART, Jon (Ed.) *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston: NUP, 1998.
- TROGO, Sebastião. *A constituição da consciência em Jean-Paul Sartre*. Dissertação (mestrado) - FAFICH, UFMG. Belo Horizonte, 1975.

III - Obras de referência:

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- CANTO-SPERBER, M. (Org.) *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, São Leopoldo: Unisinos, 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NOUDEL MANN, François ; PHIIPE, Gilles. *Dictionnaire Sartre*. Paris : Honoré Champion, 2004.

IV- Sartre na internet :**

http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-Paul_Sartre: verbete Sartre na Wikipédia, em francês.

http://pt.wikipedia.org/wiki/Jean-Paul_Sartre: idem, em português.

www.ges-sartre.fr: página do Groupe d'Étude Sartriennes.

www.jpsartre.org: página organizada por Michel Rybalka, com ênfase na cobertura do centenário do nascimento de Sartre, comemorado em 2005.

**Há inúmeras páginas na internet relacionadas a Sartre que veiculam tanto reproduções de algumas de suas obras quanto textos de comentadores, informações biográficas, programações de atividades, etc.. Optei por listar apenas quatro endereços que podem funcionar como ponto de partida para pesquisas ulteriores.