

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL DOUTORADO**

**ROBERTO CARLOS FAVERO**

**PERSPECTIVAS ÉTICAS A PARTIR DE  
*O SER E O NADA* EM SARTRE**

**São Leopoldo**

**2014**

**ROBERTO CARLOS FAVERO**

**PERSPECTIVAS ÉTICAS A PARTIR DE  
*O SER E O NADA* EM SARTRE**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer

**São Leopoldo**

**2014**

F273p Favero, Roberto Carlos.  
Perspectivas éticas a partir de O ser e o nada em Sartre /  
Roberto Carlos Favero. – 2014.  
172 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos  
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2015.  
"Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer."

1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980 – Crítica e  
interpretação. 2. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. Être et le  
néant. 3. Existencialismo. 4. Ética. 5. Liberdade – Filosofia.  
I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

ROBERTO CARLOS FAVERO

PERSPECTIVAS ÉTICAS A PARTIR DE  
O SER E O NADA EM SARTRE

Tese apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Doutor no  
Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos  
Sinos – UNISINOS.

Aprovado em 14, janeiro, 2015.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Dr. Inácio Helder (orientador) – UNISINOS

---

Dr. Franklin Leopoldo e Silva – USP

---

Dr. Noeli Rossato Dutra – UFSM

---

Dra. Cecília Maria Pinto Pires –IMED

---

Dr. Alfredo Santiago Culleton – Unisinos

Dedico este trabalho à minha querida mãe, *in memoriam*, Aurora, que partiu durante o percurso da realização dessa pesquisa. Perda que me abalou profundamente, visto que era minha referência, meu porto seguro. Sua maneira de viver a vida e amar o próximo, com sabedoria e humildade, serve para mim como alimento para continuar a construir minha existência. Obrigado, mãe! [...] a minha coragem, a minha persistência e a minha esperança de continuar os estudos, pesquisa, frente à inesperada doença.

## **AGRADECIMENTOS**

- A DEUS!

- Aos amigos com enorme gratidão: Inês, Ana, Luís Fernando, Ir Alba, Ir Paulo.

- Agradeço, imensamente, ao orientador prof. Dr. Inácio Helfer, sempre atencioso e prestativo. Sábio mestre. Muito obrigado, Inácio!

- À amiga, professora Dra. Cecília Pires, pelo incentivo, aprendizagem e acolhida junto à universidade. Motivou-me às primeiras leituras de Camus e Sartre. Ensinou-me a compreender e a ver o mundo sob o novo prisma filosófico: do “olhar humano”. Jamais esquecerei essa grande filósofa. Eternamente grato!

- À universidade UNISINOS pela oportunidade de poder realizar esta pesquisa. Meu reconhecimento especial ao Reitor, Dr. Pe. Marcelo de Aquino, atualmente, grande líder, por conduzir o saber, aliado à ciência-técnica e progresso, valorizando os valores humanos.

“L’important ce n’est pas ce qu’on a fait de nous, mais ce que nous-mêmes nous faisons de ce qu’on a fait de nous.” Jean-Paul Sartre (1905-1980).

## RESUMO

A presente tese tem por objetivo mostrar a amplitude e as derivações do conceito de liberdade em *O Ser e o Nada* de Jean-Paul Sartre (1905-1980). Nessa perspectiva, trata-se de uma análise que visa investigar as condições de possibilidade do conceito de liberdade sartreana como fundamento para um compromisso ético-moral que se traduza em responsabilidade para com a sociedade. Essa abordagem se justifica na medida em que o conceito de liberdade em Sartre é contestado pela tradição filosófica como um conceito destituído de qualquer compromisso ou implicação moral, sendo assim, a liberdade sartreana passou a ser tomada como sinônimo de liberdade total ou absoluta. Assim, para alcançar o objetivo, investigou-se a ideia de liberdade em Sartre. A questão central que norteia esse estudo apresenta-se na obra *O Ser e o Nada*, na qual o autor constrói argumentos para o estudo fenomenológico do ser e do aparecer do ser, a consciência da qual se pode esperar uma perspectiva ética. A pergunta que orienta a pesquisa está assim formulada: é possível deduzir um compromisso ético-moral de uma obra cuja intenção principal é realizar um tratado sobre a ontologia fenomenológica? Demonstra-se que, para Sartre, a liberdade é a condição própria do homem e que, se o autor tivesse o propósito de construir uma Filosofia Moral, conclui-se que essa teria por base a atitude de engajamento. Depois analisam-se as implicações éticas da filosofia sartreana, que se tornam mais evidentes à medida que o homem se dá conta de suas limitações e, sobretudo, de sua situação existencial, que é marcada por um estado de angústia, acrescido pelas dificuldades geradas no convívio humano, no qual aparece a má-fé. O último capítulo, no qual é apresentado o argumento maior da tese, identifica a ideia de liberdade em Sartre associada à ideia de responsabilidade, que é igualmente radical na condição humana. Nesse sentido, o existencialismo sartreano está afastado de qualquer relativismo. A partir de *O Ser e o Nada*, fundamenta-se e redimensiona-se uma ética que, de forma absoluta, realiza-se como liberdade. Assim, nessa conclusão, mostra-se que os conceitos liberdade-responsabilidade, na compreensão sartreana, são indissociáveis e permitem inferir uma ética humanista.

Palavras-chave: Liberdade. Responsabilidade. Engajamento. Ética. Existencialismo.

## ABSTRACT

The objective of this thesis is to demonstrate the breadth and the derivations of the concept of freedom in *Being and Nothingness* of Jean-Paul Sartre (1905-1980). This is an examination designed to investigate the conditions of possibility of Sartre's concept of freedom as the foundation for an ethical-moral commitment, which expresses itself in responsibility towards the society. This approach is justified as far as the concept of freedom in Sartre is contradicted by the philosophical tradition as a concept devoid of any commitment or moral implication. Thus, the Sartrean freedom came to be as synonymous with complete or absolute freedom. To achieve the aim, we investigated the idea of freedom in Sartre. The central question guiding this study is presented in the book *Being and Nothingness*, in which the author constructs arguments for the phenomenological study of being or appearing to be, the conscience of that can be expected an ethical perspective. The question that guides the search is thus formulated: it is possible to deduce an ethical-moral commitment to a work whose main intention is undertake a treatise on phenomenological ontology? We demonstrate that, for Sartre, freedom is the very condition of men and if the author had intended to build a Moral Philosophy, this would be based on the attitude of engagement. In the following chapter we deal with the ethical implications of Sartre's philosophy, which become more apparent as the man realizes his limitations and, above all, his existential situation, which is marked by a state of anguish, increased by the difficulties generated in human society, in which the bad faith appears. The final chapter, where we present the main argument of the thesis identifies the idea of freedom in Sartre associated with the idea of responsibility, which is also radical in the human condition. The Sartrean existentialism is away from relativism. From *Being and Nothingness* is rooted in and resizes an ethic that, in absolute terms, as freedom is realized. In our conclusion, we show that the concepts freedom-responsibility in Sartre's understanding are inseparable and allows us to infer a humanistic ethics.

**Keywords:** Freedom. Responsibility. Engagement. Ethics. Existentialism.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2 O FUNDAMENTO DA IDEIA DE LIBERDADE.....</b>	<b>14</b>
2.1 A existência precede a essência .....	14
2.2 A Liberdade Como Compromisso .....	49
2.3 A Existência Acima de Todos os Condicionamentos .....	63
<b>3 O DESVELAMENTO DA CONSCIÊNCIA.....</b>	<b>78</b>
3.1 Angústia .....	78
3.2 A Má-Fé.....	94
3.3 As Relações Com os Outros .....	106
<b>4 POR UMA MORAL DA RECIPROCIDADE .....</b>	<b>120</b>
4.1 A Responsabilidade .....	120
4.2 Da Práxis Individual a Uma Práxis Coletiva .....	128
4.3 Perspectivas Ético-Morais de O Ser e o Nada .....	145
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>158</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>165</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo investigar a amplitude do conceito de liberdade em *O Ser e o Nada*, de Jean-Paul Sartre<sup>1</sup>, visto que, desta resposta, pode-se saber se é possível advogar a tese de que a liberdade sartreana implica em um comprometimento com as causas histórico-sociais que afetam a humanidade e, sobretudo, se é possível sustentar que do conceito de liberdade sartreana deriva um compromisso ético-moral de responsabilidade para com a sociedade.

Para alcançar esse objetivo, investiga-se, inicialmente, o que é liberdade para Sartre. Depois, lançam-se luzes sobre a questão central que norteia o trabalho, ou seja, se a obra magna de Sartre conduz, necessariamente, a um sistema ético-moral. Assim, resumidamente, o problema central a ser elucidado é se é possível abstrair algum compromisso ético-moral de uma obra cuja sistemática principal, consagrada pelos principais intérpretes, é a ontologia. A liberdade sartreana poderá implicar num dever-ser tendo a responsabilidade como corolário?

Este trabalho busca superar o sartreanismo incompreendido, fragmentado, que chega às mãos e que apresenta o pensamento de Sartre sem compromissos éticos, derivado de sua liberdade radical. Para isso, estabelece-se um contraponto com os pensadores marxistas como Herbert Marcuse e Georg Lukács, buscando fugir das incompreensões e de uma interpretação estreita e desconectada do conjunto de sua obra, dialogando, principalmente, com as circunstâncias históricas do tempo em que *O Ser e Nada* foi escrito, a fim de ter uma compreensão mais próxima dos propósitos sartreanos.

Para Marcuse, a filosofia de Sartre foi, por muito tempo, dividida em duas fases: uma primeira totalmente abstrata e atemporal em relação aos problemas sociais da humanidade de sua época, que teria nas obras *A Náusea* e *O Ser e o Nada* os exemplos maiores desse pensamento solipsista e a-histórico e uma segunda, totalmente histórica e concreta, que teria na obra *Crítica da Razão Dialética* o exemplo maior desse pensamento. Ainda para o mesmo autor, com a publicação de *O Ser e o Nada* ter-se-ia um Sartre idealista e burguês e, depois, já

---

<sup>1</sup> SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada** - Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 17 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. No original, SARTRE, Jean-Paul. **L'Être et le Néant**. Paris: Gallimard, 1948. Todas as citações foram feitas consultando a edição francesa, com apoio da tradução portuguesa, modificando esta quando necessário segundo melhor juízo.

com a *Crítica da Razão Dialética* publicada, ter-se-ia outro Sartre, um Sartre depois da conversão política e, agora sim, levando a história e o marxismo em consideração<sup>2</sup>.

Conforme Lukács, Sartre é um burguês idealista que, ao optar pelo existencialismo, torna o marxismo impensável. De modo geral e simplificado, é também porque parte dos comentadores leram *O Ser e o Nada* logo após sua publicação (o que inclusive levou Sartre a combater as críticas religiosas e marxistas em *O existencialismo é um humanismo*) e parte da crítica posterior continuou a ler esse “ensaio de ontologia fenomenológica”.

Mészáros, em *A obra de Sartre: busca da liberdade*, fala da passagem do heroísmo abstrato à presença da dialética na história<sup>3</sup> e Gomez-Muller, em seu livro intitulado *Sartre, da Náusea ao Engajamento*, sustenta a tese de que a experiência da mobilização na guerra introduziu uma profunda crise existencial e ética na vida do pensador francês, o que o levou a descobrir a historicidade. Ao Sartre radicalmente desengajado do período anterior à Segunda Guerra Mundial, substitui um novo Sartre: totalmente comprometido com os problemas políticos e sociais. “Ele descobre a historicidade constitutiva da subjetividade, a realidade da situação humana entre as coisas”<sup>4</sup>.

É essa leitura que também Bornheim faz da filosofia sartreana em seu livro *Sartre: metafísica e existencialismo*, no qual coloca um primeiro Sartre como metafísico, compreendendo a metafísica no seu sentido mais tradicional e não no sentido sartreano, o que implicaria pensar a metafísica na história. “A transformação que se verifica em Sartre resume-se no fato de que seu pensamento passa do plano meta-histórico ao histórico, e aquele parece subordinar-se agora a este”<sup>5</sup>.

Vê-se que no existencialismo, da mesma forma que na filosofia que o criticava, o problema do homem ocupa um lugar central, porém a resposta a essa questão central foi, por muitas vezes, – como no caso de Heidegger e também de Sartre – de cores negativas. Assim como Heidegger, Sartre, também, pertencia à tendência chamada “negativa” do existencialismo, em que os valores “negativos” (a

<sup>2</sup> MARCUSE, Herbert. Sartre's Existentialism. Printed in: **Studies in Critical Philosophy**. Translated by Joris De Bres, 1972, p. 23.

<sup>3</sup> MÉSZÁROS, Istvan. **A Obra de Sartre: busca da liberdade**. São Paulo: Ensaio, 1991, p. 22-4.

<sup>4</sup> “Il découvre l'historicité constitutive de la subjectivité, la réalité de la situation de l'homme parmi les choses”. GOMEZ-MULLER, A. **Sartre de la nausée à l'engagement**. Paris: Felin, 2004, p. 197. (A tradução é de nossa autoria).

<sup>5</sup> BORNHEIM, Gerd A. **Sartre: metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 230.

angústia, o medo, a condenação, a liberdade etc.) constituíam o horizonte filosófico mais central.

Contudo, há outras leituras do existencialismo, como a do filósofo turinense Nicola Abbagnano, que pertence a uma outra tendência do existencialismo denominada de “positiva”, porque, segundo ele, Sartre, em sua obra, não acentua as possibilidades positivas do homem. O mesmo filósofo, em seu livro, publicado em 1980, intitulado *L'uomo Progetto Duemila*, defende uma interpretação antropológica diferente daquelas dos outros pensadores citados anteriormente.

Abbagnano diz não a essas entidades abstratas e, segundo ele, é preciso redescobrir os traços característicos individuais do homem, pois exatamente contra essa tendência, tem lugar a “revolta do homem” que produz a sua autonomia. De fato, o homem quer encontrar a si mesmo, a sua racionalidade e a sua fantasia. Assim, não se trata da revolta do homem abstrato, mas daquela dos “indivíduos singulares”. A única verdadeira alternativa à concepção equivocada da “morte do homem” é o homem singular que reencontra a si mesmo, realizando sua personalidade<sup>6</sup>.

Na compreensão de Sartre, não se tem uma moralidade *a priori* segundo a qual se poderia julgar as próprias ações, mas, nem por isso, os valores escolhidos não possuiriam universalidade como acusaria, por exemplo, Lukács em *Existencialismo ou Marxismo*.

Nesse livro, Lukács faz uma crítica pontual a Sartre, visto que, apresenta, justamente, a passagem do singular e sua ampliação para o mundo, como se um indivíduo fosse responsável pelo mundo inteiro como mundo povoado. De fato, o papel do outro parece frágil para Lukács, apresentando-se como se fosse um ponto inserido no conjunto de teses sartreanas por uma necessidade ética, o qual, no entanto não encontraria uma lógica necessária dentre seus próprios princípios, sendo exterior à sua ontologia<sup>7</sup>.

O *Ser e o Nada* não autoriza uma leitura que coloca um “primeiro Sartre” como metafísico abstrato e a-histórico, visto que essa interpretação de que há dois Sartres se sustenta na notável diferença existente entre sua obra-prima e os escritos posteriores, indicando uma inflexão reflexiva que atingiria seu ponto mais definido na *Crítica da Razão Dialética* e em *O Idiota da Família*. Caso se

---

<sup>6</sup>ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 46-7.

<sup>7</sup>LUKÁCS, George. **Existencialismo ou Marxismo**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979, p. 94.

simplificasse, drasticamente, a relação entre esses dois momentos, poder-se-ia dizer que a diferença estaria, sobretudo, na passagem da metafísica para a história.

Assim, percebe-se uma continuidade marcada por uma diversidade de ênfase e que segundo assinala Silva, permitindo encontrar na chamada “segunda fase, um aprofundamento histórico dos temas metafísicos, de cujo tratamento anterior, aliás, a história não estava inteiramente ausente.”<sup>8</sup>. Nessa perspectiva, segundo Souza:

Para Sartre, a metafísica não significa simplesmente o estudo do ser enquanto ser, mas representa um mergulho na condição humana de dar respostas aos desafios éticos. A metafísica implica à análise da concretude humana, sua vivência e sua ação<sup>9</sup>.

Conforme Silva, o homem é, metafisicamente, livre e a liberdade é o próprio modo de constituição de sua consciência. Assim, não cabe ao sujeito escolher a liberdade, mas escolher e escolher-se a partir dela. Esse aspecto é o dado fundamental presente em qualquer situação, mostrando que, para Sartre, ainda, segundo Souza, a metafísica é algo que afeta intimamente o sujeito: “não é uma discussão estéril a respeito de noções abstratas [...] é um esforço vivo para abraçar de dentro a situação humana em toda a sua inteireza.”<sup>10</sup>.

Assim, prossegue Silva afirmando que é essa imediatez íntima da metafísica que faz da liberdade o dado imediato da existência, mas, exatamente, por ser a liberdade a forma de ser, sendo o seu contexto a complexidade concreta da existência. Isso significa que a situação concreta é a base do exercício da liberdade. Diante disso, estaria, então, dizendo que a situação existencial limita o exercício da liberdade, o que colocaria o ser humano diante da questão de como podem as circunstâncias atuar, restritivamente, sobre aquilo que constitui em última instância o sujeito<sup>11</sup>.

O paradoxo, muito provavelmente, desaparece por conta da concepção sartreana de metafísica, pois não é algo que paira sobre o sujeito como uma referência essencial, mas algo que diz respeito àquilo que o constitui existencialmente. É por isso que a metafísica não pode ser separada da complexidade existencial concreta. Isso significa que a liberdade de alguém está

---

<sup>8</sup>SILVA, Franklin Leopoldo e. Metafísica e História no Romance de Sartre. **Revista CULT**, ano 3, 2000, p. 59.

<sup>9</sup>SOUZA, Thana Mara de. **Sartre e a Literatura Engajada**. São Paulo: Edusp, 2008, p. 71.

<sup>10</sup>SILVA, op. cit., p. 59.

<sup>11</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**- Ensaios introdutórios. São Paulo: Unesp, 2004, p. 111-2.

sempre em confronto com as coisas e com outras liberdades. As diversas maneiras como isso acontece configuram as situações a partir das quais os sujeitos exercerão a liberdade. A liberdade, portanto, não se expande indefinidamente como no vazio: pensá-la assim é concebê-la como uma potência divina.

A liberdade constitui o sujeito no interior da sua finitude. Nesse sentido, compreende, entre outras limitações, o confronto com uma espécie de hostilidade objetiva, das coisas e dos outros. Se o mundo fosse bem ordenado, como numa harmonia estabelecida de antemão, o confronto entre as liberdades se resolveria em um sistema em que a contingência se compatibilizaria com a necessidade.

Dessa forma, é possível afirmar que no pensamento de Sartre, na obra *O Ser e o Nada*, haveria uma ética da liberdade e em um mundo, primordialmente, contingente, sendo assim a liberdade e o confronto entre as liberdades abririam um espaço de imprevisibilidade. As situações-limite fazem viver esse caráter inacabado do mundo humano em que se inserem as ações humanas<sup>12</sup>. Quando o ser consciente faz o homem ultrapassar seus limites na constituição de sua temporalidade e de sua identidade como ser social, encontra a possibilidade de ser ético.

O presente trabalho fundamenta-se em cinco capítulos. No primeiro capítulo, há a introdução do trabalho, no segundo capítulo apresenta-se o fundamento da ideia de liberdade e, para isso, investigam-se os pressupostos existencialistas de Sartre e faz-se uma retrospectiva do pensamento do filósofo estudado à luz do existencialismo no século XX. Já no terceiro capítulo, o desvelamento da consciência, em *O Ser e o Nada*, torna-se o principal ponto de investigação, por meio do qual, pode-se compreender melhor o significado de angústia e má-fé, bem como seu impacto no pensamento ético-moral sartreano.

A possibilidade de uma ética em *O Ser e o Nada* é a questão central do quarto capítulo. Assim, apresenta-se um Sartre mais preocupado com questões sociais e políticas que cercam o ser humano em seu tempo. A construção de uma nova cultura da solidariedade e do engajamento é temática importante que permite compreender um Sartre mais concreto e preocupado com a ética e menos com a ontologia.

---

<sup>12</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**- Ensaios introdutórios. São Paulo: Unesp, 2004, p. 111-2.

Portanto, parece possível apontar algumas perspectivas ético-morais no pensamento sartreano que não foram, suficientemente, consideradas e trabalhadas pelos comentadores de Sartre. Sendo assim, quando o ser consciente faz o homem ultrapassar seus limites na constituição de sua temporalidade e de sua identidade como ser social, encontra a possibilidade de ser ético.

## 2 O FUNDAMENTO DA IDEIA DE LIBERDADE

### 2. 1 A existência precede a essência

O existencialismo<sup>13</sup> não tem medo em declarar que o homem é angústia. Escolha e valor se confundem no mesmo ato, diz Perdigão<sup>14</sup>. Assim, há angústia quando alguém está imerso em um mundo sem valores estabelecidos. Conforme Perdigão sabe-se de que os valores dependem da liberdade e, também, de que no homem ela se manifesta para agir em certa direção, seja ela qual for<sup>15</sup>. Dessa forma, há uma responsabilidade existencial importante para existência humana que implica em tentar responder a seguinte questão: do ser pode originar um dever-ser? Ou seja, a partir de uma ontologia, pode-se derivar uma ética, necessariamente? Sartre diz "Aceitemos que má-fé seja mentir a si mesmo, desde que imediatamente se faça distinção entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir. Admitamos que a mentira é uma atitude negativa"<sup>16</sup>. De fato, a mentira é negativa, já que impede o ser humano de atingir a sua verdadeira existência.

Assim, se é preciso partir da subjetividade por razões, estritamente, filosóficas e por um compromisso com a verdade, não é possível ficar restrito a ela. Contudo, nas palavras do próprio Sartre, angústia tem o seguinte significado:

---

<sup>13</sup>Conforme Abbagnano, a distinção entre essência e existência é peculiar à doutrina escolástica tradicional, e mesmo na filosofia moderna e contemporânea só é retomada por doutrinas a ela ligadas, sobretudo na elaboração dos conceitos teológicos. Fora do uso teológico, essa distinção foi retomada na filosofia contemporânea por N. Hartmann como um dos fundamentos da sua ontologia. "Em cada ente", diz ele, há um momento de existência (*Dasein*). Com isso, deve-se entender o fato puro e simples de que, em geral, ele está aí. E em cada ente há, também, um momento de essência (*Sosein*). A este pertence tudo o que constitui a determinação específica ou a particularidade do ente, tudo o que este último possui em comum com um outro ou em virtude do que se distingue do outro, em resumo, tudo 'aquilo que ele é'. Embora Hartmann pretenda distinguir o significado do termo que ele emprega, *Sosein*, do tradicional, *essentia*, o significado coincide com o que a tradição escolástica e, especialmente, o tomismo atribuía à quiddidade (*quod quid erat esse*) expressa pela definição (ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 423).

<sup>14</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p.114.

<sup>15</sup>Idem, p.114.

<sup>16</sup>SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada** - Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 17 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009, p. 93. No original, SARTRE, Jean-Paul. **L'Être et le Néant**. Paris: Gallimard, 1948, p. 86. Doravante, a obra será referida como *SN* para o português e *EN* no francês.

Fugir da angústia e ser angústia, todavia, não podem ser exatamente a mesma coisa: se sou minha angústia para fugir dela, isso pressupõe que sou capaz de me desconcertar com relação ao que sou, posso ser angústia sob a forma de 'não sê-la', posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia. Esse poder nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto sou angústia para dela fugir<sup>17</sup>.

Segundo Perdigão, Sartre afirma que o homem é livre e, por isso, angustiado. Assim, para mascarar essa angústia, ele precisa disfarçar a liberdade que, nesse sentido, diariamente, usa diversos expedientes e truques. A tese de que a liberdade sartreana leva a um compromisso social é uma hipótese de leitura que permite postular que a angústia existencial pode ser vencida ou superada pelo sentido de compromisso ético, que desemboca em uma liberdade situada e circunstanciada no tempo e no espaço em que o ser humano vive como, assim, se buscará justificar.

Na entrevista concedida a Lévy, Sartre afirma:

Sim, falava em desespero, mas, como lhe disse várias vezes, não era o contrário da esperança. O desespero era a crença de que meus objetivos fundamentais não podiam ser atingidos e que, em consequência, havia na realidade humana um revés essencial. E, finalmente, na época de *O Ser e o Nada* eu só via no desespero uma imagem lúcida do que era a condição humana. [...] Nunca me senti desesperado nunca encarei, de perto ou de longe, o desespero como uma qualidade que podia me pertencer<sup>18</sup>.

Ao escolher um projeto de vida, ele é absolutamente responsável pelo sustento desse projeto porque a responsabilidade se manifesta, evidentemente, na escolha. O compromisso e o engajamento social são vividos na angústia, pois o ser humano é inteiramente responsável não apenas por seus atos, mas, também, pela significação do mundo ao qual se confere valores.

Dessa forma, a responsabilidade pesa sobre os ombros, já que o sentido de tudo o que existe depende do comprometimento de cada um. Portanto, o que se

<sup>17</sup>SARTRE, *SN*, p. 89; *EN*, p. 82.

<sup>18</sup>LÉVY, Benny. **O Testamento de Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1986, p. 12-13. Nesta obra, observa-se um paradoxo em Sartre. Comenta Gilles Lapouge: em 1936, Sartre é um homem muito jovem e bem dotado. Sua vida se abre à sua frente qual imensa campina repleta de promessas, e que escreve ele? Um romance intitulado *A Náusea*, uma espécie de diário de bordo da angústia e da irremediável solidão, um livro negro, áspero, muito belo, mas nenhuma luz. Na outra extremidade de sua vida, as entrevistas que ele concede a um de seus jovens amigos de 68, no *Nouvel Observateur* de março de 1980, são as de homem à beira da morte, um ser fisicamente esgotado [...] uma categoria até então ausente de sua obra começa repentinamente a luzir; a da esperança. De modo análogo, se *a Náusea* nos rejeitava a uma irremediável solidão, no crepúsculo de sua vida, ao contrário, é unicamente à fraternidade, à generosidade e à partilha, que Sartre se refere. Enquanto *A Náusea* ridicularizava o conceito de humanismo, culpado, segundo ele, de toda a hipocrisia da burguesia é ao contrário um formidável canto ao Homem - se não ao humanismo - que ele entoava.

defende é que o indivíduo, assumindo a sua vida, sempre traça a imagem do que um homem deve ser, segundo os seus juízos e valores. Constatou-se, a partir disso, que Sartre vai reivindicar para o homem o estatuto de criador e criatura, ou seja, vai recolocar sobre os ombros do homem a responsabilidade total de produzir e justificar seus próprios valores universais.

Para percebê-lo, basta lembrar-se de como ambas são vistas em seu verdadeiro lema: “a existência precede e condiciona a essência”<sup>19</sup>. Para Penha:

Trata-se de uma distinção clássica que remonta aos primórdios da filosofia, em que consiste a diferença entre os dois termos? A essência de uma coisa é aquilo que essa coisa é. A essência, por exemplo, da cadeira na qual eu me encontro sentado no momento que escrevo este livro é a própria cadeira. Dessa existência participam todas as demais cadeiras existentes, não importa que tipo tenham nem de que material foram fabricadas. Mesmo que me retire para outra dependência da casa, nem por isso ficarei impedido de pensar nesta cadeira colocada no meu gabinete de trabalho, enfim. Logo, a essência não implica obrigatoriamente a existência concreta do objeto no qual penso. É como se pensássemos em objetos reais e virtuais, isto é, aqueles que existem efetivamente e aqueles que têm possibilidade de existir. A existência seria assim algo concreto, enquanto a essência corresponderia a algo de abstrato. A cadeira na qual me sento é a realidade concreta de ideia – essência – que tenho de cadeira, de todas as cadeiras. A essência de uma coisa, portanto, é aquilo que essa coisa é em si mesma, sem necessitar de nada mais que a qualifique. Não tem sentido, por exemplo, falar na essência azul de uma cadeira, o que já não acontece com sua existência, caracterizada, definida concretamente por seu tamanho, formato, cor tipo do material com que foi feita, etc., qualidades que a distinguem de outras cadeiras. A palavra essência, vimos ao estudar a origem do termo, designava inicialmente o próprio ser, aquilo que uma coisa era em si mesma. Posteriormente, o vocábulo passou a significar abstração máxima desse ser, em oposição à sua existência. Dependendo da primazia concedida a um dos dois termos, uma corrente filosófica é classificada de essencialista – prioridade à essência – ou existencialista – prioridade à existência [...] Em sua opinião, Sartre concebe os termos em questão em seu sentido clássico, invertendo apenas a ordem em que eles tradicionalmente a parecem. Tal inversão. A seu ver, não evita que o pensamento sartreano permaneça dentro dos estabelecidos pela tradição filosófica<sup>20</sup>.

A recusa da concepção tradicional, segundo a qual o homem possuiria uma essência dada *a priori* (animal racional, por exemplo), implica à aceitação de que o ser humano, primeiramente, surge na sua radical espontaneidade e depois se define, se faz aquilo que vem a ser. Conforme Almeida, para muitos pensadores de cunho aristotélico, o homem tem uma essência racional que pertence a toda a

<sup>19</sup>SARTRE, SN, p. 543; EN, p. 515.

<sup>20</sup>PENHA, João da. **O Que é Existencialismo**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 59-60.

humanidade e pode ou não ter existência individual. Já os existencialistas afirmam que a essência humana não existe nas ideias e nem é dada, gratuitamente, ao homem, pois, ela é, de fato, construída por cada ser humano no próprio existir<sup>21</sup>.

O pensamento humano, como a essência que o caracteriza, é a grande marca do humanismo moderno, mas Sartre inverte essa maneira de pensar. Contudo, essa mudança não começa com ele e, sim, com Kierkegaard e Heidegger, que consideram que primeiro vem a existência humana e depois a essência humana. Para Sartre, não existe qualquer determinação necessária que defina o homem para que ele venha a existir. Pois, o fato de existir, expresso na conduta humana, permite ao homem conhecer sua realidade. Assim, fora o homem, tudo que compõe o mundo obedece a uma determinação prévia, a própria existência é o dado primordial. A realidade humana não se deduz de qualquer necessidade que se estabeleça previamente. Sendo assim, Sartre afirma:

Kierkegaard, descrevendo a angústia antes da culpa, caracteriza-a como angústia frente à liberdade. Mas Heidegger, que, como se sabe, sofreu profundamente a influência de Kierkegaard, considera a angústia, ao contrário, como captação do nada. Duas descrições da angústia que não parecem contraditórias, mas, ao contrário, implicam-se mutuamente. Em primeiro lugar, há que se dar razão a Kierkegaard: a angústia se distingue do medo porque medo é medo dos seres do mundo, e angústia é angústia diante de mim mesmo<sup>22</sup>.

O ser humano não existe a partir de uma determinação prévia, mas de um modo contingente, que quer dizer contrário à necessidade, isto é, o ser humano existe sem uma razão que o explique integralmente. Então, se na razão do porquê da existência, o homem não está determinado a ser alguma coisa, não há uma existência superior.

Assim, nesse processo de existência que o homem construirá o seu ser. De fato, não há natureza humana. Desse modo, entende-se a realidade humana como um núcleo permanente, fixo, que se constitui segundo a tradição. Sabe-se de que o homem não pensa a essência, pois, de fato, nele, o Ser coincide com a tarefa de construção da própria vida através das condutas e ações.

---

<sup>21</sup> ALMEIDA, Fernando José de. **Sartre**: é proibido proibir. 3.ed. São Paulo: FTD, 1991, p. 29-30.

<sup>22</sup> SARTRE, *SN*, p. 72-73; *EN*, p. 66.

Por isso, no centro dessa concepção existencialista, encontra-se a liberdade, visto que a origem do homem é o próprio homem, o que significa que ele será aquilo que escolher fazer de si mesmo. A liberdade de escolha é originária e é, também, absoluta, não sendo condicionada a qualquer determinação anterior. A constituição do seu ser deve-se, unicamente, a ele mesmo.

Segundo Beaufret, na obra *Introdução às Filosofias da Existência*, a filosofia da existência é uma maneira de “filosofar” na qual, lidando diretamente com o humano, visa-o na força de seu existir, a fim de retirar uma verdade de sua opacidade fundamental. Em suma, uma filosofia deste tipo quer e vai ao encontro do homem existente na sua contingência enraizada no mundo, para buscar um sentido que faça sentido<sup>23</sup>.

O primado da existência, precisamente, é esse ato de projetar-se, de lançar-se à frente de si mesmo, de fazer-se e de assumir-se no mundo por via da realização de alguma possibilidade. É o que Sartre coloca quando escreve:

Certamente, eu não poderia descrever uma liberdade que fosse comum ao outro e a mim; não poderia, pois, considerar uma essência da liberdade. Ao contrário, a liberdade é o fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias. Mas trata-se, de fato, de minha liberdade<sup>24</sup>.

Não se herda o modo como se é e nem se repete um modo estático de ser. Ao contrário, o homem carece de estabilidade, pois ele é instável, dinâmico, ou seja, ele é livre e sofre, constantemente, as determinações de um mundo marcado por grandes contradições sociais, entretanto a resposta para essas determinações não é um ato reflexo. Negar uma determinação é, ao mesmo tempo, afirmar uma outra realidade. Ao lutar contra as constantes limitações de sua liberdade, o homem constrói seu ser e edifica sua personalidade. Yazbek defende que, “segundo a concepção sartreana, existir significa ultrapassar constantemente o ser, rumo à aventura sem fim da constituição de nós mesmos”<sup>25</sup>.

Para compreender o conceito de liberdade em Sartre, é fundamental que se tenha em mente seu conceito de Nada. Contudo, para compreender o nada

---

<sup>23</sup>BEAUFRET, Jean. Introdução às Filosofias da Existência: de Kierkegaard a Heidegger. **Revista Filosofia: Ciência e Vida**, São Paulo, ano 8, nº 81, 2013, p. 56.

<sup>24</sup>SARTRE, SN, p. 542; EN, p. 514.

<sup>25</sup>YAZBEK, André Constantino. **A Descoberta do Mundo Concreto**. p. 39.

sartreano é muito útil estabelecer um paralelo com o conceito de nada de Heidegger. Para esse, 'ser' e 'nada' são constitutivos do real, resultantes de uma tensão recíproca. No que tange ao ente, estabelece em sua compreensão da realidade humana uma pré-compreensão ontológica de todos os atos humanos. Assim, a angústia seria a própria confrontação do *Dasein* com o Nada, como negação da totalidade do ente.

Para Sartre, “[...] o Nada não é, o Nada se nadifica. Está sustentando e condicionando pela transcendência”<sup>26</sup>. Está vetada, assim, a possibilidade de conceder um ser ao nada, simplesmente porque não é. Esta afirmativa parte, porém, de outra, a de que a realidade humana é ser-no-mundo. O nada não é simplesmente abstração, visto que seu surgimento está intimamente ligado ao modo que o homem se faz presença no mundo. O próprio ser-no-mundo, como constituição da realidade humana, traz o nada junto de si. O nada é uma expressão ontológica de um ser em situação.

Para Heidegger, transcendência é o movimento do homem rumo às suas possibilidades. E, de fato, ela só é possibilitada, na verdade, porque há mundo. O Nada deriva, assim, do próprio modo como o homem se relaciona com o mundo, ou mesmo, como o mundo se apresenta a ele. Assim, percebe-se que, ao constituir uma única palavra unida por hífens, a composição ser-no-mundo pretende dar o caráter de inseparabilidade que a realidade humana faz com o mundo. Não há, dessa forma, o homem e o mundo como realidades distintas, ao modo da *res-cogitans* e da *res-extensa* cartesiana<sup>27</sup>.

Sartre defende que o mundo não se reduz ao físico, mas é o espaço onde o homem se anuncia, realiza seus projetos e transcende para suas possibilidades de ser,

[...] e o mundo é o complexo sintético das realidades-utensílios, enquanto que estas se indicam mutuamente segundo círculos cada vez mais amplos e na medida em que o homem, a partir deste complexo, faz-se anunciar o que é. Significa ao mesmo tempo em que a 'realidade humana' surge

<sup>26</sup> SARTRE, SN, p. 59; EN, p. 53.

<sup>27</sup> Não se pretende entrar na discussão de Heidegger contra Descartes, quer-se, tão somente, salientar que a analítica da existência em sua expressão ser-no-mundo de *Ser e Tempo* parte desta oposição a Descartes que, de certa forma, influencia Sartre, “Descartes distingue o ‘ego cogito’ como *res cogitans* da ‘*res corporea*’. Essa distinção determinará, ontologicamente, a distinção posterior entre ‘natureza’ e ‘espírito’”. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Título original: *Sein und Zeit*. Trad. revis. e apres. de Márcia Sá Cavalcante Schuback e Emanuel Cordeiro Leão. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997, p. 140.

enquanto investida pelo ser e “se encontra” (*sich befinden*) no ser – e, ao mesmo tempo, que a realidade humana faz com que esse ser que assedia se distribua à sua volta em forma de mundo. Mas a realidade humana não pode fazer aparecer o ser como totalidade organizada em mundo a menos que o transcenda.<sup>28</sup>

Só há mundo habitado pelo homem, da mesma forma que só há homem quando situado num mundo. Percebe-se que ambas as palavras não podem ser concebidas separadamente, sob o risco da mutilação de seus significados.

O ser se fosse possível defini-lo aqui seria o que permite homem e mundo anunciarem-se enquanto são, no mesmo instante em que suas próprias manifestações dizem o que é o ser. O homem transcende rumo às suas possibilidades, faz-se sempre anunciar para além do mundo, ele é o que não é e, ao mesmo tempo, não é o que é, esse é seu modo de ser. A ipseidade caracteriza, assim, o ser para além de si que é o homem. Sartre acrescenta ainda: “Com efeito a característica da ipseidade (*selbstheit*) é que o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura de ser que ele não é. O homem se anuncia a si do outro lado do mundo”<sup>29</sup>.

Diante disso, é possível perguntar: afinal, em que Sartre se distingue de Heidegger? É no modo como este último concebe a relação transcendência e nada. Ao se situar sempre além de si mesmo, o nada condiciona a transcendência e não ao contrário, como crê Heidegger. O próprio *Dasein*, como o concebe Heidegger, não é caracterizado pela negação, massim pela positividade. Suas designações equivalem a termos positivos.

Segundo Sartre:

Mas a característica da filosofia heideggeriana é usar, para descrever o *Dasein*, termos positivos que mascaram negações implícitas. O *Dasein* está “fora de si, no mundo”, é “um ser das lonjuras”, é “cura” é “suas próprias possibilidades” etc. Tudo isso quer dizer que o *Dasein* “não é” em si, que “não está” a uma proximidade imediata de

<sup>28</sup>SARTRE, *SN*, p. 59; *EN*, p. 53 “Et le monde est le complexe synthétique des réalités utensils en tant qu’elles s’indiquent les unes les autres suivant des cercles de plus en plus vastes et en tant que l’homme se fait annoncer à partir de ce complexe ce qu’il est. Cela signifie à la fois que la « réalité humaine » surgit en tant qu’elle est *investie* par l’être, elle « se trouve » (*sich befinden*) dans l’être – et, à la fois, que c’est la réalité humaine qui fait que cet être qui l’assiège se dispose autour d’elle sous forme de monde. Mais elle ne peut faire paraître l’être comme totalité organisé en monde qu’en le dépassant”.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.59; *EN*, p. 53.

si, que “transcende” o mundo na medida em que se põe como *não sendo em si e não sendo o mundo*<sup>30</sup>.

Desse modo, o *Dasein* não possui a característica de negatividade, como o ‘não ser’, de Sartre. Ele indica o modo de aparecer do ser, o lugar onde o ser se revela. Em Heidegger, o interesse é pela compreensão do Ser, por sua inteligibilidade, por seu desvelamento.

Sartre deseja afirmar que a negação é constitutiva da presença humana, é o vazio de ser, o Para-Si, que contrasta com a plenitude do Ser-em-si. As condições do aparecer do nada aparecem *miolo do Ser*, segundo sua expressão. Daí sua hipótese que “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo”.<sup>31</sup>

No dizer de Perdigão:

[...] apesar de aparentemente compreendido por todos e dado por evidente, o Ser é algo que está sempre velado. Ninguém ignora o sentido de frases como o céu é azul ou eu sou um homem. Mas, se nos aprofundarmos, já não saberemos mais explicar o que é esse Ser que está em toda parte. Por isso, Sartre não aborda o Ser de modo como fez Heidegger, procurando desvendá-lo, e sim se restringe a encarar o Ser por seus infinitos modos de manifestações, ou seja, o Ser já *qualificado*, assim como nos aparece, em forma de coisas (entes, na denominação de Heidegger). Portanto, se a filosofia de Heidegger pretende analisar a existência humana que conhecemos apenas como via de acesso a um nível transcendental (a descoberta do mistério do Ser), a de Sartre mantém-se assentada no mundo concreto e na vida cotidiana do homem [...]<sup>32</sup>.

Sartre não se posiciona contra Heidegger, mas tão somente limita-se a aceitar algumas premissas de Heidegger no tocante ao Ser. Um princípio do filósofo alemão que Sartre segue é de que “*tudo está em ato*”<sup>33</sup>, ou seja, a aparência (fenômeno) das coisas já encerra toda a essência. Nisso reside os pressupostos da fenomenologia.

Os fenômenos que aparecem (os entes de Heidegger) são, totalmente, reveladores de si mesmos e nada contêm de oculto: são exatamente aquilo que

<sup>30</sup> Ibid., p. 60-61; *EN*, p.54.

<sup>31</sup> SARTRE, *SN*, p. 67; *EN*, p. 59.

<sup>32</sup> PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 35-6.

<sup>33</sup> SARTRE, *SN*, p. 16; *EN*, p. 12.

mostram ser. Assim, segundo Perdigão, não se deve supor que existem potências ocultas ou essências armazenadas por de trás das aparências que pode-se observar. Todos os fenômenos, por meio dos quais se manifesta o Ser (sejam os objetos, as emoções, os conflitos humanos etc.), estão *em ato* e só existem dando provas dessa existência em ato<sup>34</sup>.

O tempo tem um papel muito importante para os existencialistas. Heidegger foi o primeiro pensador a destacar o papel do futuro, observando que o homem se supera sem cessar em direção ao porvir e que o homem está sempre adiante de si mesmo e do mundo, vivendo em função dos possíveis futuros. Sartre diz que o mundo conhecido pelo homem é atravessado por um movimento temporal de ida e volta do presente ao futuro e vice-versa, que denomina “Circuito da ipseidade” (do latim *ipse*: “si próprio, “a pessoa”). O mundo que o ser humano conhece, no seu estado presente, é sempre captado a partir de sua ida ao futuro, como Perdigão exemplifica<sup>35</sup>.

Perceber uma janela como “fechada” só é possível porque o homem protege a possibilidade futura de abri-la: sem isso, a janela não estará “aberta” nem “fechada”; a rigor, será apenas “uma janela”. Já foi dito que consistência futura do homem visa o mundo futuro a ela correlato e que, por ele agir o mais das vezes irreflexivamente, é esse mundo futuro - e não a consciência que dele tem-se - que serve de objeto para o seu conhecimento.

Dessa forma, considera-se, quase sempre, o futuro como um componente do mundo objetivo. Além disso, é possível observar que o futuro anuncia um Em-si-Para-Si inatingível, um estado de Ser em que a consciência do homem teria a solidez da coisa sem se perder como Para-Si. Assim, deve-se acrescentar: esse mundo correlato a esse Em-Si-Para-Si que se deseja ser é, igualmente, um mundo irreal, perfeito, definitivo, absoluto e que jamais poderá existir.

Quando o ser humano conhece o mundo, processa-se o “Circuito da ipseidade”: segue-se ao mundo futuro (correlato à sua consciência futura) e retorna-se ao presente, trazendo com ele aquele “mundo futuro perfeito e acabado”, para determinar o seu conhecimento do mundo presente.

---

<sup>34</sup>PERDIGÃO, op. cit., p. 36.

<sup>35</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 78-9.

De fato, o mundo é o campo por meio do qual o homem transcende rumo a si mesmo, e nele se inscreve o futuro que ele é. Para entender melhor esse movimento, estudar-se-ão algumas categorias do conhecimento: o “automóvel que me atropela”, o “copo d’água já bebido”, a “ladeira que escalei”, a “estrada que percorri”. Faço o circuito de volta ao presente e confiro um sentido aos objetos conhecidos.

A liberdade enfocada por Sartre não pode ser considerada como uma generalidade nos seres humanos, no sentido daquilo que é comum ou igual em todos, pelo fato de que ela não é uma essência como já foi mencionado anteriormente. O que Sartre quer dizer com isso, é que a estrutura da liberdade não pode ter a mesma natureza comum nos indivíduos, porque ela diz respeito a uma consciência singular, que é a existência; sendo assim, “sou um existente cuja existência individual e única é temporalizar-se como liberdade”<sup>36</sup>.

Tudo isso está contido na acepção de liberdade originária, espécie de “princípio fundante” da realidade humana entendida, sobremaneira, como existência. Não se trata, como se pensava na tradição filosófica, de compreender a liberdade como uma faculdade humana, disposição ou capacidade para agir livremente.

Em Aristóteles, a disposição para fazer ou não fazer está ligada à faculdade da vontade. Assim, delibera-se sobre coisas que estão ao alcance do homem e que podem ser feitas, contudo, eles deliberam sobre coisas que podem ser feitas graças aos seus próprios esforços<sup>37</sup>. Essa concepção de liberdade do estagirita está distante do que defende Sartre, pois para esse pensador a liberdade não é apenas um poder de fazer ou não fazer, ou uma potencialidade de uma faculdade que está inscrita no ser humano.

Para o estagirita, de fato, a liberdade é concebida como o poder pleno e incondicional da vontade para determinar a si mesmo, ou seja, para se autodeterminar, sendo pensada como ausência de constrangimentos externos e internos, como uma capacidade que não encontra obstáculos para se realizar nem é forçada por coisa alguma para agir<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> SARTRE, SN, p. 542-543; EN, p. 514.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. KURY, Mário Gama. 4. ed. Brasília: UNB, 2001, p. 54.

<sup>38</sup> Ibid., p. 55-6.

No entanto, para muitos pensadores posteriores a Aristóteles, é a inteligência que inclina a vontade para uma certa direção, mas não a obriga nem a constrange, tanto que é possível agir na direção contrária à indicada pela inteligência ou razão. Desse modo, é por ser livre e incondicionada que a vontade pode seguir ou não os conselhos da consciência, como ensina Chauí<sup>39</sup>. Nesse sentido, é esse conceito de liberdade que é o defendido pelo estóico Cícero, para quem só o sábio é livre, pois apenas ele vive em conformidade com a natureza e só ele se coaduna conforme a ordem do mundo. Portanto, a liberdade está, de certa forma, condicionada pela necessidade imposta pela natureza<sup>40</sup>. Já Sartre rompe com esses modelos deterministas de liberdade ao buscar uma liberdade incondicional. Assim, segundo ele:

Ter, fazer e ser são as categorias cardiais da realidade humana. Classificam em si todas as condutas do homem. O *conhecer*, por exemplo, é uma modalidade de ter. Essas categorias não carecem de conexões mútuas, e muitos autores insistiram em tais relações. Foi uma relação dessa espécie que Denis de Rougemont deixou clara ao escrever em seu artigo sobre Don Juan: “Ele não era suficientemente o seu próprio ser para poder ter”. E é também semelhante conexão que transparece quando mostramos um agente moral que faz para fazer-se e que faz-se para ser<sup>41</sup>.

Nos termos de Sartre, o processo de produção da existência humana é um chamado permanente para a ação, o que permite caracterizar o homem como um ser da *práxis*, isto é, um sujeito da ação. No entanto, diferentemente dos animais, no homem, a ação é consciente, livre e, também, responsável.

Por seu encontro atuante com a realidade, o sujeito, por meio de seu trabalho e em virtude de sua racionalidade, *um ser pensante*, pela sua liberdade, transforma o mundo em seu próprio mundo, ou seja, à sua própria imagem porque as relações do homem com a realidade e com os outros homens criam assim, um complexo de relações práticas e sociais.

A nova ontologia sartreana parte da afirmação de que o homem está no mundo e de que o mundo é mais velho do que ele, isto é, o mundo não esperou o

<sup>39</sup> CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000, p. 361.

<sup>40</sup> CÍCERO. **Sobre o Destino**. São Paulo: Nova Alexandria, 2001, p. 17.

<sup>41</sup> SARTRE, SN, p. 535; EN, p. 507. Grifos do autor.

sujeito do conhecimento para existir; mas, simultaneamente, diz que o homem é capaz de dar sentido ao mundo, conhecendo-o e transformando-o.

O mundo, conforme Chauí, não é um conjunto de coisas e fatos estudados pelas ciências segundo relações de causa e efeito e leis naturais. Pois, além do mundo como conjunto racional de fatos científicos, há o mundo como lugar em que se vive com os outros e rodeados pelas coisas, um mundo qualitativo de cores, sons, odores, figuras, fisionomias, obstáculos, um mundo afetivo de pessoas, lugares, lembranças, promessas, esperanças, conflitos e lutas<sup>42</sup>.

De fato, o ser humano é um ser temporal, visto que nasce e tem consciência da morte. Assim, pode ser nomeado como um ser intersubjetivo, já que vive na companhia dos outros. Além disso, ele é um ser cultural, pois cria a linguagem, o trabalho, a sociedade, a religião, a política, a ética, as artes e as técnicas, a filosofia e as ciências. Nesse sentido, o homem é capaz de raciocinar, de julgar, de discernir e de compreender o que o habilita a fazer escolhas e optar livremente. Dessa maneira, pensa-se que, quando suas opções são livres, ele torna-se responsável por elas. E assim, por ser livre e também responsável, colabora para o bem comum.

Todavia, tendo triunfado na filosofia moderna a tendência anti-substancialista, a maioria dos pensadores tentaram imitar, no campo das condutas humanas, àqueles predecessores que, em física, haviam substituído a substância pelo simples movimento. O objetivo da moral foi, por longo tempo, prover o homem com o meio de ser.

Se o ser do homem há de reabsorver-se na sucessão de seus atos, a meta da moral já não será elevá-lo a uma dignidade ontológica superior. Nesse sentido, a moral kantiana é o primeiro grande sistema ético que substitui o ser pelo fazer como valor supremo da ação. Quem tem razão? O valor supremo da atividade humana é um fazer ou um ser?

No entendimento de Sartre, “A ontologia deve poder informar sobre esse problema; é, além disso, uma de suas tarefas essenciais, se o Para-si é o ser que se define pela ação”<sup>43</sup>. Ao longo dessa pesquisa, tematizar-se-á, criticamente, as relações essenciais entre o fazer, o ser e o ter em Sartre, pois será uma das chaves

---

<sup>42</sup>CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000, p. 241.

<sup>43</sup>SARTRE, SN, p. 535; EN, p. 507.

de leitura que permitirá demonstrar que *O Ser e o Nada* tem implicações ético-morais.

Para Reimão, a liberdade em situação, constantemente inacabada, considerada como fim em si mesma e na relação com os outros, é a única saída ética para a ontologia. Na pretensão de escrever uma moral ontológica, Sartre terminou numa ontologia da liberdade. Ao fixar, ao ser um dever (o ter de ser, o ter de realizar-se criativamente por meio da liberdade que é negatividade), Sartre aponta para uma moral; pelo ser chega à moral, mas esta ontologia da moral desemboca numa ontologia da liberdade<sup>44</sup>.

De fato, Sartre não define o que é a liberdade, pois afirma que o homem é a própria liberdade. Assim, a liberdade, não é uma qualidade que se acrescente às qualidades que já possuía como homem: a liberdade é o que, precisamente, estrutura o homem como homem, porque é uma designação específica da própria vida humana. “O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre *o ser do homem e seu ‘ser-livre’*”<sup>45</sup>.

O caráter, absolutamente, originário da liberdade leva a entender que ela não é algo que o homem tenha, e sim algo que ele é. Ora, sendo antes de tudo liberdade, o homem não é, propriamente, nada além das possibilidades de ser. É isso que o distingue das coisas e dos animais: não poder ser concebido na sua integridade essencial antes que o processo contingente de existir leve-o a assumir, por si mesmo, um projeto de existência que tentará realizar como um modo de ser no mundo.

Para Sartre, o homem não possui uma “natureza humana”, pois não existe nenhum ser inteligível, como, por exemplo, um Deus que possa conceder tal natureza. Não existe nenhum ser necessário que explique o porquê de o ser humano estar no mundo ou o porquê de um homem nascer nesta época e não em outra, ou porque tal ação deve ser feita assim e não de outro modo. “Se, por um

---

<sup>44</sup>REIMÃO, Cassiano. Ética e Autenticidade em J. P. Sartre. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga - Portugal, 1994, p. 359.

<sup>45</sup>SARTRE, op. cit., p. 68, *EN*, p. 61. (Grifos do autor).

lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento”<sup>46</sup>, afirma o autor.

Sendo assim, o que resta ao homem é apenas a sua liberdade, a liberdade como fundamento único e legítimo de todos os valores. “Se a liberdade é o valor supremo, o valioso é escolher e agir livremente”<sup>47</sup> (SANCHÉZ, 1995). Portanto, na filosofia de Sartre, a liberdade é algo que constitui, dinamicamente, o homem, já que é a partir de escolhas que o ser se constrói. É no agir, na escolha que o ser humano se revela, nitidamente, humano. Para o filósofo, a liberdade não pode vir antes da escolha, mas a partir do momento em que o homem escolhe, ele demonstra que é livre.

A realidade humana é liberdade. O homem é liberdade. Não é qualidade, atributos como pensavam os clássicos. Liberdade é ele mesmo, isto é, liberdade e subjetividade são idênticas. A liberdade não diz o que é o homem, ela, indubitavelmente, abre a possibilidade para que ele escolha o que virá a ser. Assim, por ser liberdade, a única escolha que não pode fazer é a de deixar de ser livre.

O ser humano é, fatalmente, livre porque ele é destinado a ser dessa maneira, o que parece, de fato, uma contradição. Porém, é uma forma pela qual a filosofia da existência, sobretudo a de Sartre, diz que não é possível escapar da própria liberdade. Indubitavelmente, sempre se soube de que a responsabilidade é contrapartida da liberdade, porque somente aquele que é livre pode ser responsabilizado por suas ações. Diante disso, cada vez que o homem faz uma escolha, ele escolhe um critério e um valor, sendo que este valor que surge com a liberdade é único e não preexistia.

Na tradição dos humanistas clássicos, o ser é o senhor de seu destino, ou seja, o homem cria sobre si mesmo as determinações. No entanto, sabe-se de que há um paradoxo, pois, quanto mais ele tem condições para exercer sua liberdade, porque o homem tem os meios, menos ele a faz. A liberdade é a que mais expressa a condição humana, no entanto Sartre sabia de que o exercício dela era difícil. Evidentemente, quando se vive numa época em que o inumano e o desumano, se

---

<sup>46</sup>SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. 4. ed. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença; Martins Fontes, 1973, p. 15. Original: **SARTRE, Jean-Paul. L'existencialisme est un Humanisme**. Paris: Gallimard, 1996, p. 39. (Collection Folio).

<sup>47</sup>SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. **Ética**. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, p. 287.

sobrepõe à humanidade, então é claro que, também, o determinismo, a servidão, se sobrepõe à liberdade.

Sartre insiste que o homem cria todas as condições do viver humano, bem como todas as condições da desumanidade ou da inumanidade. Assim, mesmo o homem sentindo-se no auge de sua alienação, se elefor honesto, se não agir de má-fé, poderá entender que é obra sua.

De fato, o homem constrói sua existência e, ao construí-la, propõe a todos os valores e critérios dela. Por ser essa liberdade absoluta e radical, nem por isso, ela é exercida no vácuo, no vazio, porque existir é estar no mundo. Existir é estar, gratuitamente, lançado no mundo. Entretanto, o homem está no mundo sempre de uma forma concreta e definida, ou seja, sempre numa dada situação. A forma de estar no mundo é sempre uma situação definida e delimitada, até mesmo porque o mundo existia antes do homem existir.

Por exemplo: na época em que o homem nasce, sua família e uma série de condições que ele não escolhe, são exemplos de que como não se dá o exercício da liberdade. Devido a isso, sua liberdade é limitada e possibilitada por tudo que o rodeia e, sobretudo, pelos outros, outras pessoas que o cercam. Assim, grande parte de suas escolhas dependerão do sentido que ele atribuir aos fatos e pessoas com as quais ele se defronta.

O exercício da liberdade ocorre na diferença entre o fato bruto e o sentido que é atribuído a ele. Assim, por meio da minha liberdade, neste espaço, nesta diferença, que, justamente, ocorre o seu exercício, sempre situado. Uma situação é sempre um acontecimento histórico, ou seja, um momento vivido dentro dos limites de um tempo e de um lugar em que as pessoas agem historicamente. Sendo assim, o sujeito livre é sempre agente histórico. Nesse sentido, o homem, ao fazer suas escolhas, por exemplo, entre o bem e o mal, certo ou errado, justo ou injusto, e ao compreender e discernir as consequências de suas ações e opções caracteriza-se como um ser livre. Assim, sendo livre, é, também, um ser moral.

No itinerário para a definição deste projeto, Sartre rejeita a moral religiosa, ou seja, a religião como estrutura universal da realidade humana. É, pois, a operação que vem a ser, tendo por estrutura íntima o dever-ser. Sartre rejeita essa moral por ser *moralizante*: não há que dar de beber a quem tem sede para fazer o bem e ser recompensado por Deus, mas para eliminar a sede.

Por outro lado, ainda, no dizer de Reimão<sup>48</sup>, Sartre opõe-se ao naturalismo ético e à moral do dever, enquanto constituída por modelos de identificação externa; o homem, nesta concepção moral, justifica-se em função de valores externos; é o modelo mais distante do pensamento de Sartre. A realidade humana é liberdade.

Como foi dito anteriormente, o ser humano é, fatalmente, livre. Assim, já que ele é destinado a ser livre, o que, de fato, parece contradição, é uma forma pela qual a filosofia da existência, sobretudo de Sartre, diz que é possível escapar da sua própria liberdade. Sempre se soube de que a responsabilidade é contrapartida da liberdade, porque somente aquele que é livre pode ser responsabilizado pelas suas ações.

Não existe algo preestabelecido que possa recomendar a agir desta ou daquela maneira, visto que, exclusivamente, parte da consciência. “Logo, não há qualquer imperativo categórico universalmente válido e logicamente necessário, nenhuma lei ética geral que nos indique como devemos agir ou o que fazer nesta ou naquela situação”, explica Perdigão<sup>49</sup>.

O ser humano não encontra diante de si nenhuma normatividade *a priori*, leis ou preceitos divinos que digam o que é necessário fazer, mas situações que o obrigam a escolher. Essa é a leitura que, também, faz Wormser ao criticar o imperativo categórico kantiano, pois o princípio que busca universalizar as máximas do agir é muito abstrato e formal, já que não apresenta, propriamente, uma norma que considera a situação do mundo<sup>50</sup>. Por isso, a liberdade sartreana não se coaduna, de certa forma, com o formalismo kantiano.

Para Silva, se não há uma escala predefinida de valores que imponha a cada um a sua posição no placar moral da humanidade, é porque cada indivíduo inventa o seu lugar, criando o valor que o faz ser, o que é sem nenhuma justificativa que transcenda a sua situação particular. É essa invenção que dá, a cada escolha de si, o valor absoluto. É nesse sentido que Sartre recusa o relativismo que promove a

---

<sup>48</sup>REIMÃO, Cassiano. Ética e Autenticidade em J. P. Sartre. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga - Portugal, 1994, p. 364.

<sup>49</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 113.

<sup>50</sup>WORMSER, Gérard. **Sartre, Violence et Éthique**. Paris: Paragon, 2006, p. 04.

síntese das ações humanas a partir de uma estrutura categorial prévia e transcendente a todas as situações<sup>51</sup>. Assim, para Campbell:

Bem longe de sermos relativistas, proclamamos com firmeza que o homem é um absoluto. Mas ele o é na sua hora, no seu meio, na sua terra [...] não será correndo atrás da imortalidade que nos tornaremos eternos: não seremos absolutos por refletir em nossas obras quaisquer princípios descarnados, suficientemente vazios e suficientemente nulos para passarem de um século a outro, mas porque combatemos apaixonadamente em nossa época, porque a amamos apaixonadamente e porque teríamos inteiramente aceito morrer com ela<sup>52</sup>.

O homem é absoluto na *sua hora*: no momento histórico que lhe foi dado viver e a partir do qual ele engendra sua conduta, respondendo aos apelos do tempo e envolvido nas suas contradições; no *seu meio*: entre aqueles homens determinados, que agem de certa forma, que levam adiante certos projetos político-históricos que dizem respeito a eles e aos outros, que vivem e morrem no misto de obscuridade e lucidez que é próprio de toda consciência comprometida como mundo.

Enfim, continuando a seguir Silva, é dentro dos limites humanos que o homem é absoluto, porque o mundo humano é algo de sua invenção e de sua responsabilidade. E sendo o mundo humano o lugar absoluto do homem, nasce e renasce, historicamente, cada vez que um homem morre pela preservação desse mundo humano<sup>53</sup>.

Desse modo, o homem intervém no curso da história, renova e inova sua existência pessoal e coletiva, transformando o mundo, bem como a si mesmo por meio de seu agir humano, que se fundamenta na racionalidade, na intencionalidade da consciência e, também, na liberdade.

Pela existência de sua liberdade é que o homem pode escolher. Devido a isso, a escolha, no sentido de ato, ação, já é liberdade. Por isso, a liberdade implicada na ação de escolher diz que, de imediato, para a realidade humana, os seus fins são escolhas livres, isto é, não são determinados por uma natureza anterior e interior, uma tendência psicológica a praticar estas e aquelas ações: “ela

---

<sup>51</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. p. 29-30.

<sup>52</sup>CAMPBELL, Robert. **Jean-Paul Sartre ou Une Littérature Philosophique**. Paris : Editions Pierre Ardent, 1947, p. 268.

<sup>53</sup>SILVA, op. cit., p. 30.

os escolhe e, por essa mesma escolha, confere-lhes uma existência transcendente como limite externo de seus projetos”<sup>54</sup>.

Além disso, o posicionamento da escolha do ser humano só pode surgir de um projeto originário da liberdade e, como afirma Sartre, “esse brotar é uma existência; nada tem de essência ou propriedade de um ser que fosse engendrado conjuntamente com uma ideia”<sup>55</sup>.

Aqui, segue-se a interpretação de Silva<sup>56</sup>, para quem o projeto fundamental é um projeto total: um projeto de ser. Como não há “natureza humana” que assegure o ser, é no modo da posteridade indefinida da essência que o homem procura ser, projetando seu ser total. Essa pretensão de totalidade relaciona-se de forma complicada com a temporalização do para-si, pois é na contingência das escolhas temporais que o projeto fundamental vai se totalizando.

Ao continuar a interpretação de Silva, nota-se que não há direção pré-indicada, porque não há “caráter inteligível” como síntese *a priori* do meu ser e, no entanto, por via das escolhas contingentes, o ser humano vai construindo sua totalidade. Dessa maneira, cada fim intencionado vem fazer parte de sua história, na qual o projeto fundamental revelaria a sua singularidade. Entretanto, se essa totalidade puder, eventualmente, ser apreendida, não será porque o projeto fundamental a continha virtualmente<sup>57</sup>.

Assim, nesse caso, não haveria liberdade. Será porque a história de minha vida revelará, ao menos parcialmente, o que quis ser por meio de minhas escolhas, o absoluto que persegui, na tentativa de realizar o desejo de ser, que só poderia ser realizado fundamentando-me a mim mesmo.

A falta, de fato, é constitutiva porque o que falta é o fundamento; e o desejo constitutivo porque para-si deseja ser o seu próprio fundamento. A imbricação de absoluto e relativo nas histórias individuais acontece porque cada escolha, diz Sartre:

---

<sup>54</sup> SARTRE, SN, 548. EN, p. 519.

<sup>55</sup> Ibid., p. 548-549. EN, p. 520.

<sup>56</sup> SILVA, Franklin Leopoldo. Sartre. In: PEGORARO, Rossano (Org.). **Metafísica e História no Romance de Sartre**. Revista CULT, [S.l.], ano 3, p. 140, 2000.

<sup>57</sup> Ibid., p. 140.

[...] designa em geral como possíveis outras escolhas. A possibilidade dessas outras escolhas não é explicitada nem posicionada, mas vivida no sentimento de injustificabilidade e exprime-se pelo fato da *absurdidade* de minha escolha e, por conseguinte, do meu ser. Assim, minha liberdade corrói minha liberdade. Sendo livre, com efeito, projeto meu possível total, mas, com isso, posiciono o fato de que sou livre e de que posso sempre nadificar esse projeto primordial e preterificá-lo<sup>58</sup>.

Portanto, liberdade significa que o homem pode sempre ser um outro projeto, porque nenhuma escolha é, em si, justificada. Assim, seu projeto não lhe dá a conhecer a si mesmo no alcance da totalidade pretendida porque, qualquer que ele seja, traz consigo a possibilidade de ser outro. O para-si, ao se conhecer, conhece-se sempre, também, como podendo ser outro: o si-mesmo nunca é captado definitivamente. Pois, trata-se de uma busca, irremediavelmente, relativa de ser absoluto, conforme Silva<sup>59</sup>.

Outras vezes, o ser humano acoberta seu poder de criar os valores e, assim, age como criança grande. De fato, a criança supõe que todas as coisas já foram vistas, dominadas e classificadas pelos adultos. Assim, aceita, passivamente, os sistemas de valores inventados pelos outros – valores esses que, além de refletirem uma estrutura social, tendem a preservá-la. Assim, o homem não vê que dispõe sempre da possibilidade de suprimir os valores herdados do passado.

Segundo Perdigão, o significado das coisas deriva da liberdade do ser humano, que prefere captar os valores como “provenientes do mundo exterior”, exemplo típico do repúdio à liberdade é a crença em Deus. Seguindo o pensamento sarteano, a existência de Deus é uma contradição, pois Deus seria um sujeito-objeto, Em-Si-Para-Si, ao mesmo tempo, dotado da plenitude de Ser que define o Em-Si (o qual se basta, não necessitando de mais nada para ser o que é) e consciente com o Para-si (que não se basta, mas precisa do Em-Si para existir)<sup>60</sup>.

Ainda segundo Perdigão, o homem, em seu projeto fundamental, quer ser como Deus, porém se frustra em ser todo-consciência e todo-coisa. Por uma fé irracional, idealiza esse modelo onipresente que vê a todos e não pode ser visto. Em

<sup>58</sup>SARTRE, SN, p. 591; EN, p. 560. (Grifos do autor).

<sup>59</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. Sartre. In: PEGORARO, Rossano (Org.). **Metafísica e História no Romance de Sartre**. Revista CULT, [S.l.], ano 3, p. 140-141.

<sup>60</sup>PERDIGÃO. Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 118.

certo sentido (que será esclarecido no capítulo seguinte), o homem que crê em Deus é aquele que se julga “visto pelo outro absoluto” e, desse modo, exterioriza-se, considera seu Ser captado de fora, enquanto objeto. Atribui-se, assim, o modo de existir de uma rocha, a consciência, a inércia e a opacidade de uma coisa (o Em-Si-Para-Si) e, perdendo sua liberdade na plenitude do Ser, ele agarra-se à facticidade, tentando fazer-se objeto, como se tal fosse possível, a fim de anular a sua subjetividade livre<sup>61</sup>.

Diante dessas análises, as posições de Sartre têm como eixo fundamental o problema da liberdade em suas mais diversas manifestações e situações econômicas, sociais, políticas e culturais. Compreende-se que, do ponto de vista político, o autor, não estando ligado a nenhum partido político, está sempre do lado de quem luta, de quem se rebela e até mesmo contra os regimes comunistas.

Para Sartre:

Existe uma diferença essencial entre a minha relação com Marx e a minha relação com Freud. A descoberta da luta de classes foi para mim uma verdadeira descoberta: eu creio nela totalmente, ainda hoje em dia, na forma em que Marx a descreveu. A época mudou, mas é sempre a mesma luta entre as mesmas classes, com o mesmo caminho em direção à vitória. Em compensação, eu não acredito no inconsciente da forma que a psicanálise nos apresenta<sup>62</sup>.

Para Sartre, há uma escolha profunda e que não se reduz ao inconsciente. Muito pelo contrário, a escolha coincide, plenamente, com a consciência de que o homem tem de si mesmo. Assim, escolha e consciência são uma e a mesma coisa. Para Bornheim, a frase de Marx de que os filósofos apenas interpretam o mundo e de que é necessário, agora, transformá-lo, pode, com certas reservas, ser aplicada, também, ao pensamento de Sartre desde que se substitua a palavra mundo e sua densidade marxista pela palavra homem<sup>63</sup>. Sartre, então, não pode ser compreendido como um filósofo abstrato ou comprometido com uma metafísica a-histórica e longe dos desafios sociais de seu tempo.

Aqui, não se segue a interpretação de Bornheim na obra *Sartre: metafísica e existencialismo*, na qual apresenta a obra *Ser e o Nada* destituída de uma

---

<sup>61</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 118.

<sup>62</sup>SARTRE, Jean-Paul. **Nouvel Observateur**. Entrevista concedida em 26/01/1970.

<sup>63</sup>BORNHEIM, Gerd A. **Sartre**: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 122.

fundamentação ética: “tudo indica que, se Sartre não escreveu a sua prometida ética de libertação e salvação, é porque seu pensamento se emaranhou num impasse, em face da crise que assola o mundo”<sup>64</sup>.

No mundo em que Sartre viveu, não havia espaço para a construção de um modelo ético que se apresentasse hegemônico, pois reinava uma forte crise de valores morais ocasionados pelas grandes guerras mundiais que deixou um legado de mortes e de destruição não apenas fisicamente, mas, sobretudo, um vazio no campo das teorias e modelos éticos.

Para Bornheim, as gritantes contradições políticas do século XX e o vazio da cultura e dos valores vividos impediram o nascimento de uma ética em Sartre. Assim, se o existencialismo permanece suspenso em uma ética, a crise da metafísica se instala no coração dessa ética; se o programa exige a transformação do homem, resta traçar os caminhos concretos que a possibilitem<sup>65</sup>. Contudo, essa interpretação de Sartre como um pensador a-histórico e sem preocupações com as contradições políticas e sociais encontra limites na medida em que Sartre ativa e pessoalmente presenciou várias realidades sociais que eram marcadas por injustiças e falta de ética.

Em obra póstuma, chamada *Cahiers Pour Une Morale*, Sartre faz um apelo, a fim de que o homem assuma sua época e sua historicidade. Assim, Sartre defende esse chamado ou apelo para um engajamento já no período da Segunda Guerra Mundial (doutrina da conversão)<sup>66</sup>.

No dizer de Sartre, o assumir a época só pode ser feito na medida em que o ponto de vista da finitude e facticidade o permitem. Para isso, o homem precisa se situar no plano da reflexão purificadora; só assim pode apreender, plenamente, a

---

<sup>64</sup>Ibid., p. 128.

<sup>65</sup>BORNHEIM, Gerd A. **Sartre**: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 129.

<sup>66</sup>*Cahiers Pour Une Morale* (SARTRE, 1983) é um dos escritos póstumos mais importantes de Sartre. Nele encontramos o que o filósofo deixou escrito com a intenção de tornar realidade a obra anunciada na fase final do *Ser e o Nada*. (O próprio do chamado (no seu sentido sartreano, naturalmente) é o pedido que alguém faz a uma outra pessoa “de algo em nome de algo” (*Cahiers*, p. 285), pedido no qual reconheço a plena liberdade do outro, como também os fins que persegue, ante os quais me sinto numa atitude de respeito. Como afirma Sartre, “o chamado é, em primeiro lugar, reconhecimento da diversidade” (loc. cit.) que efetua Sartre para que assumamos nossa época, nossa historicidade. O próprio filósofo faz sua essa consigna desde os tempos de sua mobilização, durante a segunda guerra mundial (SARTRE, Jean-Paul. **Cahiers Pour Une Morale**. Paris: Gallimard, 1983, p. 224) e não a abandonará jamais.

sua finitude e seu ponto de vista. Só dessa perspectiva finita, ele pode comprometer-se com sua época. Desse modo, descarta-se toda tentativa de evasão.

Porém, essa situação não exclui a possibilidade de que há de se rejeitar o momento - inserido numa época - em que se vive. Assim, Sartre afirma: se me corresponde existir no meio duma guerra sem ser partidário dela, posso vivê-la, plenamente, em seus diversos aspectos como uma oportunidade de revelar o mundo<sup>67</sup>.

De acordo com Gomez-Muller:

Nesta perspectiva, a guerra seria a perda de possibilidades próprias, igual a desrealização da realidade, isto é, uma desumanização. Esta desumanização para Sartre é sustentada pela ideia de que o mundo da guerra é o mundo sem liberdade. Um valor individualista e solitário. Significa também sobreviver, apenas, em uma vida totalmente sem sentido [...] a morte da liberdade<sup>68</sup>.

Entretanto, reivindicar não é o mesmo que aceitar e, por isso, não está excluída a possibilidade de que o ser humano se esforce por mudar a situação, por superá-la. Devido a isso, todo projeto de paz, forjado no meio de uma guerra, exige assumir, primeiramente, essa guerra. A mensagem pacifista - de inegável alcance universal - não é assinada por Sartre; não pode-se pretender uma supressão da guerra, independentemente de toda época e circunstância. O que tem sentido é “querer que o meu tempo seja aquele em que uma certa guerra eminente há sido evitada”<sup>69</sup>.

São muitos os aspectos que Sartre desenvolve em torno da conversão, no entanto, não é possível, neste espaço reduzido, referir-se a eles. Somente é importante ressaltar que, como resultado de um olhar panorâmico da temática da conversão em Sartre e do conjunto da sua obra, fica a impressão de que o filósofo, quando revela os intrincados caminhos da má-fé - no *Ser e o Nada* -, assume, no lugar do homem, aquele tipo de reflexão que, como foi dito, requer uma especial disponibilidade de espírito: a reflexão purificadora.

Sartre cumpre, nele mesmo, essa função própria da consciência a qual se referiu anteriormente: a de revelar e, em consequência, criar Ser. Parece que o autor

<sup>67</sup>SARTRE, Jean-Paul. **Cahiers Pour Une Morale**. Paris: Gallimard, 1983, p. 505.

<sup>68</sup>GOMEZ-MULLER, Alfred. **Sartre de la Nausée à l'engagement**. Paris: Felin, 2004, p. 152.

<sup>69</sup>SARTRE, Jean-Paul. **Cahiers Pour Une Morale**. Paris: Gallimard, 1983, p. 506.

dessa inconclusa moral propunha chamar a atenção do homem sobre aquele universo de violência e de má-fé que descreve para que, uma vez conhecido no plano teórico, o homem estivesse em melhores condições para evitar cair no inferno das relações inter-humanas erradas e inautênticas, acabando, assim, com a sua alienação<sup>70</sup>.

No dizer de Reimão<sup>71</sup>, Sartre dedica especial atenção à teoria da conversão moral. Tal teoria refere-se a uma transformação da liberdade: de alienada em autêntica. A conversão, para Sartre, equivale a recuperar para si a criatividade, pertença a Deus. Assim, a conversão far-se-á por meio da reflexão purificante, a qual revela, por um lado, o valor absoluto do homem e, paradoxalmente, por outro, a sua absoluta contingência e finitude.

Já para Barria<sup>72</sup>, a meditação sartreana acerca da conversão é, sem dúvida, um bom antídoto contra a petrificação do pensamento e a esterilidade de todo projeto sem um compromisso social e ético. Ficar mais próximo dela não fará mais confortável o estar do homem no mundo, porém, é possível que o torne mais humano. Essa abertura que Sartre dá para o fazer-se, torna o ser humano mais consciente de sua responsabilidade no mundo.

A partir do momento em que compreende o papel do projeto individual na constituição da práxis, no qual entende-se a estrutura dialética de seu próprio Ser, o filósofo deve buscar a compreensão da dialética na aventura humana inteira, indo do particular para o geral, saltando de sua vida singular para a história e entendendo que sua ação totalizadora é apenas parte de uma multiplicidade de ações totalizadoras.

De fato, Sartre visitou vários países europeus, africanos, asiáticos e americanos: dos Estados Unidos ao Brasil, da Itália à Rússia, da China ao Japão, de Israel ao Egito, sempre com o propósito de defender a liberdade. No entanto, a partir do segundo período pós-guerra, o Terceiro Mundo tornou-se o centro das preocupações políticas de Sartre, que se engaja na condenação das guerras da Argélia e do Vietnã e na defesa da Revolução Cubana contra os imperialismos

---

<sup>70</sup>Idem, p. 486.

<sup>71</sup>REIMÃO, Cassiano. Ética e Autenticidade em J.P. Sartre. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga: Portugal, 1994, p. 373.

<sup>72</sup>BARRIA, Claudio T. Em Torno da Doutrina Sartreana da Conversão. **Revista Primus Vitam**, Chile: Universidad de Concepción, n. 3 – 2º semestre de 2011, p. 06.

francês e norte-americano, respectivamente. Essencialmente, as posições políticas de Sartre sobre o colonialismo francês na África circunscrevem-se à Argélia, a mais lucrativa colônia francesa<sup>73</sup>.

Sendo assim, constata-se que Sartre vivenciou o problema e os limites da liberdade e suas implicações éticas, bem como suas implicações na política. Diante disso, o filósofo francês foi desafiado, sobremaneira, a definir a liberdade num mundo marcado por grandes guerras e pelas lutas de independência dos países de Terceiro Mundo.

Para o filósofo português Reimão, a teoria da consciência de *L'Être et le Néant* rejeita toda a noção de obrigação: face à consciência, puro poder naditizante, pura liberdade, que não é nada por si mesma e que não é, senão por qualquer coisa que não é, sob pena de desaparecer no em-si, a obrigação constitui uma alienação, negando, portanto, o ser mesmo da consciência. Obrigação, dever, exigência são três termos equivalentes no processo do discurso sartreano, designando, os três, o supremo mal para a consciência humana: a alienação<sup>74</sup>. Sartre justifica que, afirmando o caráter absoluto do dever, os homens "definem apenas um tipo de relações humanas e sociais"<sup>75</sup>. Assim, a moral fundamentada apenas no dever não completa todas as dimensões éticas da vida humana.

Para a interrupção dessa barbárie, é preciso revigorar uma espécie de sabedoria ética que sustente uma *pólis* agregadora capaz de abrigar os sujeitos e estar atenta à violação e à liberdade dos seus direitos, defendendo-os sempre que esses estiverem ameaçados. Sartre, segundo Perdigão, afirma que:

Lutarei por dois princípios conjuntos: primeiro, ninguém pode ser livre se todo mundo não o for; segundo, lutarei pelo melhoramento do

---

<sup>73</sup>"Quando os camponeses recebem fuzis, os velhos mitos empalidecem, as proibições desaparecem uma por uma; a arma de um combatente é sua humanidade. Porque, nos primeiros momentos da rebelião, é preciso matar: matar a um europeu é matar dois pássaros com o mesmo tiro, suprimir de uma só vez a um opressor e a um oprimido: restam um homem morto e um homem livre; o sobrevivente, pela primeira vez, sente um solo nacional debaixo de seus pés." (Jean-Paul Sartre - Prefácio do livro *Los Condenados de la Tierra* de FANON, Frantz. **Los Condenados de La Tierra**. Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica, 1961.) Em *Os Condenados da Terra*, Franz Fanon expõe o drama da luta de libertação nacional na Argélia e, no prefácio do livro, Sartre defende a tese da "guerra justa". Em ambos os textos, estão presentes ideias de solidariedade e de justiça social.

<sup>74</sup>REIMÃO, Cassiano. Ética e Autenticidade em J.P. Sartre. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga: Portugal, 1994, p. 365.

<sup>75</sup>SARTRE, Jean-Paul. **Cahiers Pour Une Morale**. Paris: Gallimard, 1983, p. 283.

nível de vida e das condições de trabalho. A liberdade – não metafísica, mas prática - é condicionada pelas proteínas. A vida será humana a partir do dia em que todo mundo puder saciar sua fome e todo homem puder exercer um trabalho nas condições que lhe convém. Lutarei não apenas por um nível de vida melhor, mas também por condições de vida democráticas para todos, pela libertação de todos os explorados, de todos os oprimidos<sup>76</sup>.

Essa perspectiva de um Sartre mais engajado com os dramas humanos foi causada, sobretudo, pelo impacto da Segunda Guerra Mundial que, segundo Cohen-Solal, faz emergir o Sartre militante ético que, pela primeira vez, engaja-se em favor de uma causa social. Situação, liberdade e engajamento são, para ele, as palavras-mestras desse período. Ele organiza igualmente um projeto de investigação do mundo, ao mesmo tempo, global e popular<sup>77</sup>. Nesse momento de seu pensamento, Sartre está sendo claro na defesa dos valores políticos e causas sociais ao redor do mundo, enfatizando a importância do ser humano no engajamento social.

Assim, é preciso, pois, alargar os horizontes do fazer histórico a partir de uma atitude insubordinada face aos mandados conformistas. Dir-se-ia: um início, um ritual de participação ativa, momento em que as ideias nascem dos sujeitos estimulados a pensarem para agirem livremente.

Esse fato permite que se defenda como faz Gomez-Muller, em sua obra *Sartre de La Nausée à l'engagement*, que o pensamento sartreano tem uma conotação ética profunda, ou seja, sua ontologia está, indissociavelmente, ligada a uma proposta ética. Para Gomez-Muller:

Au Sartre radicalement “désengagé de l'avant-guerre se substitue, dès lors, le Sartre éthiquement et politiquement “engagé” dès dernières années de la guerre et de l'après-guerre. [...] Il découvre l'historicité constitutive de la subjectivité, la réalité de la situation de l'homme parmi les choses<sup>78</sup>.

Sartre não estabelece uma relação externa entre a metafísica e a história: para ele, é necessário não se deter no abstrato, nos conceitos; esses só são de

<sup>76</sup>Esta afirmação é de Sartre e foi transcrita por Paulo Perdigão, que, entretanto, não indica a fonte. (PERDIGÃO. Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 155).

<sup>77</sup>COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2005, p. 30-31. (tradução nossa).

<sup>78</sup>GOMEZ-MULLER, Alfred. **Sartre de la Nausée à l'engagement**. Paris: Felin, 2004, p. 197. (tradução nossa).

modo concreto. Embora a liberdade, por exemplo, seja inerente ao homem (já que a consciência e a liberdade se implicam), é preciso que o homem a conquiste. Estes são os dois aspectos da liberdade: abstrato e concreto e não é possível separar um do outro.

A escolha filosófica de Sartre já indica o quanto sua concepção de metafísica está distante da concepção clássica. A fenomenologia descreve o que aparece, isto é, o que realmente se mostra próximo no que aparece, ela se interessa por situações reais, mergulhando para chegar ao nível da profundidade em que acontece o drama da existência e, sendo assim, não podendo concentrar-se apenas nos conceitos abstratos, no universal abstrato: pois, é necessário considerá-los concretamente.

É desse modo que Sartre irá considerar a metafísica: essa já não seria o estudo do ser enquanto ser, mas o mergulho na condição humana para abranger, a partir de dentro, sua totalidade. Por isso, pode-se dizer que a metafísica sartreana envolve a história, dá-se nela e que não há uma oposição entre ambas. A metafísica para Sartre:

[...] não seria um conjunto de preocupações marcado pela distância que se abre a existência humana e a Substância ou o ser enquanto ser, mas um mergulho profundo na própria existência, não com a finalidade de transcendê-la, mas de superar a obscuridade e a opacidade com que ela a princípio nos aparece, para que possamos então encontrar o absoluto, o universal e o transcendente nas imbricações concretas que fazem do homem uma questão para si mesmo<sup>79</sup>.

Portanto, a metafísica implica na análise de concretude humana, de sua vivência e ação; e é essa relação entre a metafísica e a história que Sartre denomina universal concreto: como não existe um universal abstrato, que se dá independente do concreto. Assim, o absoluto tem de ser, então, integrado à história, que seria a mistura amarga e ambígua do absoluto com o transitório. É preciso, então, afirmar a concretude do universal e a universalidade do particular, já que o absoluto não transcende as situações, mas as constitui intimamente.

---

<sup>79</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. Sartre. In: PEGORARO, Rossano (Org.). *Metafísica e História no Romance de Sartre*. **Revista CULT**, [S.l.], ano 3, 2000, p. 59.

No dizer de Souza, essa relação entre a metafísica e a história pode ser vista de modo sintomático no conceito sartreano de liberdade, que é mostrado no artigo “*Matérialisme et Révolution*”, contraposta ao conceito dos marxistas. Para esses, os homens não são livres por nascimento e, por isso, a desejam e querem realizar uma revolução, pois, caso o homem nascesse livre, ele não poderia reclamar sua liberdade. Já Sartre diz que, se o homem não fosse originalmente livre, se fosse sempre determinado, então ele não saberia conceber sua liberdade<sup>80</sup>.

Depois do pós-guerra, Sartre irá promover um giro radical em seu pensamento: é quando o filósofo irá adentrar, de vez, nas questões políticas de sua época, problematizando a situação do homem frente aos grandes conflitos histórico-políticos.

Em *o Ser e o Nada*, o filósofo defende os mesmos princípios filosóficos do agir e do engajamento, dando ênfase à ação do homem na construção de seu projeto existencial. Ademais, a partir de 1945, Sartre tentou uma aproximação entre o existencialismo e o marxismo, o que veio a desembocar na sua *Crítica da Razão Dialética*. Nessa obra, o filósofo “revisou” seu conceito de situação e passou a tratar da liberdade em termos, historicamente, situados, como defende Souza<sup>81</sup>.

No pensamento sartreano, há uma crítica forte contra o marxismo, pois Sartre se opõe contra essa visão de determinação, na qual o marxismo se nega a defender uma liberdade política e ética muito mais ampla<sup>82</sup>. Para ele, o marxismo nega, de uma maneira muito forte, a liberdade, o que deixa o ser humano muito limitado e sem perspectivas de uma atuação longe de mão determinística dos grandes sistemas dominadores.

Donde a necessidade que impõe a presença do existencialismo e faz com que essa ideologia não desapareça: o marxismo caducou, separou teoria e prática e decretou a esclerose da teoria. Sartre pretende afirmar, frente ao marxismo, a realidade dos homens, a irredutibilidade do homem concreto.

Acerca da filosofia marxista pensará Sartre, mesmo sendo o saber em que todos estão imersos, vê-se impossibilitada a compreender uma subjetividade

---

<sup>80</sup>SOUZA, Thana Mara de. **Sartre e a Literatura Engajada**. São Paulo: Edusp, 2008, p. 71.

<sup>81</sup>Ibid. p. 71.

<sup>82</sup>SARTRE, Jean-Paul. **L’existencialisme est un Humanisme**. Paris: Gallimard, 1996, p. 107.

concreta. Assim, para o marxismo analítico, o futuro de um processo social é algo objetivo que, de certo modo, já está contido nos fatos passados<sup>83</sup>.

Para Perdigão, repete-se, aqui, o procedimento já observado na psicologia. O futuro possui um caráter de passado: fatos do passado são utilizados para classificar acontecimentos do porvir, como se o futuro fosse uma repetição do que passou, um passado que se verificará, uma fatalidade temporal<sup>84</sup>.

A temporalidade não é objetiva, mas subjetiva, e é estrutura básica da práxis, logo, o futuro humano não pode estar pré-fixado ao contrário, o futuro predeterminado é, exatamente, o que o homem quer negar, recusando a sua condição atual, opondo-lhe, pela práxis, à construção de um “outro futuro”. Para o marxismo analítico, a práxis não é um projeto, e o homem age motivado apenas por causas que o oprimem (quer sejam as condições precárias da vida quer sejam os sistemas sociais já constituídos).

Perdigão defende que para Sartre nenhuma dialética viva e nenhuma práxis teria cabimento se a ação humana fosse determinada dessa maneira. Assim, como existe uma lógica humana, intencional, projetiva e não apenas uma lógica econômica nas estruturas que sustentam o capitalismo (ou seja, a manutenção, no futuro, da situação já existente), há também intenção, projeto, na ação revolucionária<sup>85</sup>.

Essa representação existencial da realidade humana, que mostra a liberdade da consciência como origem e condição da servidão na qual a própria consciência alienou-se, cumpre uma tarefa que, é ao mesmo, tempo metafísica, histórica e ética. De fato, é metafísica porque esclarece que, sendo a consciência originariamente liberdade, a servidão só pode definir-se como alienação dessa liberdade; histórica porque mostra as situações concretas em que, historicamente, ocorreu esse processo.

Aqui, ainda, seguindo as ideias do autor de *Ética e Literatura em Sartre*, a tarefa ética deve ser entendida em estrita conexão com o envolvimento do homem no conhecimento da realidade humana, principalmente, porque a compreensão da

---

<sup>83</sup>Ibid., p. 94.

<sup>84</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 171.

<sup>85</sup>Ibid., p. 171.

existência não significa apropriar-se de um dado, mas comprometer-se com uma tarefa, com algo que deve ser feito, e não apenas contemplar o mundo<sup>86</sup>.

É na liberdade que está fundada a ideia de fenômeno em Sartre, pois o mundo aparece por meio da escolha que o homem faz de si mesmo:

O mundo nos devolve exatamente, por sua própria articulação, a imagem do que somos. Não que possamos, como já vimos, decifrar esta imagem, ou seja, detalhá-la e submetê-la à análise, mas porque o mundo nos aparece necessariamente como somos; com efeito, é transcendendo-o rumo a nós mesmos que o fazemos aparecer tal como é. Escolhemos o mundo não em sua textura Em-si, mas em sua significação, escolhendo a nós mesmos<sup>87</sup>.

A liberdade desponta já na origem do Para-si. Ao escapar ao Ser, recuando diante dele, o Para-si expressa essa liberdade porque, se não fosse livre, permaneceria encarcerado no Ser. É na liberdade que lhe possibilita nadificar o Ser e temporalizar-se, fugindo do passado e lançando-se em projeto aos possíveis futuros. A liberdade constitui a razão mesmo da existência do Para-si, algo que se confunde com o próprio modo de existir da realidade humana.

Mas o ser-Em-si tampouco pode derivar de um possível. O possível é uma estrutura do Para-si, ou seja, pertence a outra região do ser. O ser-em-si jamais é possível ou impossível, simplesmente é. Será isso expresso pela consciência – em termos antropomórficos – dizendo-se que o ser-Em-si é supérfluo (de trop), ou seja, que não se pode derivá-lo de nada, nem de outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária<sup>88</sup>.

A liberdade do sujeito, diante dessas condições objetivas, articula o passado com o futuro na medida em que ela elabora um projeto e, assim, tem autonomia, para escolher entre dar continuidade ao determinado ou alterá-lo: o sujeito analisa as condições existentes no seu passado e, a partir daí, tendo uma previsibilidade do futuro, age para construí-lo. Isso é, antecipa-se o futuro: esse é vivido pelo sujeito de acordo com o seu projeto, de acordo com a negação de uma realidade presente. Superar essa realidade, transcendê-la, é construir alguma outra que se abra como possibilidade futura.

---

<sup>86</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p.258.

<sup>87</sup>SARTRE, SN, p. 571; EN, p. 541.

<sup>88</sup>Ibid., p. 40; EN, p. 34.

O filósofo francês exemplifica que o homem é diferente de uma pedra, deste Ser-em-si-mesmo, dessa realidade opaca, bruta, inanimada que, se a partisse ao meio, continuar-se-ia a ver pedras e nada. Ela existe e pronto, é, de fato, acabada, pronta.

A necessidade de chegar à realidade concreta, à materialidade, à vida de fato, em lugar do discurso sobre a vida, é possível constatar que é, sem dúvida, um grande diferencial do pensamento sartreano. Resulta, assim, na angústia de o homem estar arremessado em um mundo sem valores estabelecidos: sabe-se de que os valores dependem da liberdade do ser humano, do livre impulso que nele se manifesta, para agir em certa direção, seja ela qual for.

O valor é um propósito que se justifica a si mesmo e, portanto, nenhum valor é gratuito, posto que depende do compromisso que cada homem assume com suas decisões. Como os valores são escolhidos pelo homem em um juízo de coerência consigo mesmo, ele não se sente culpado por qualquer ato que realiza: até o carrasco que inflige torturas julga-se inocente. O que pode ocorrer é o arrependimento quando o ser humano muda seu projeto e coloca, em questão, o valor anteriormente constituído.

Essa dupla necessidade de transcender do discurso para a realidade e de colocar-se como agente desta realidade o leva às minuciosas releituras históricas procedidas. A primeira necessidade o leva, ainda, a Sartre, filósofo contemporâneo, da recusa do estado atual da sociedade à transformação da realidade. Assim, se está diante de um conjunto de elementos, especialmente, propícios a construir a filosofia da liberdade ou o humanismo sartreano.

O existencialismo sartreano, também, pode ser adjetivado como um humanismo pagão, pensando de modo consistente, coerente e extremamente engajado nesta relação entre filosofia e vida. Sartre consegue combinar o pensamento de Husserl, o pensamento de Heidegger, o marxismo, o legado cultural da filosofia francesa moderna e contemporânea, dando a isso uma inflexão própria que combina: filosofia e literatura, filosofia e política, filosofia e militância, sobretudo, filosofia e existência.

Sartre é o pensador que tem uma estatura própria e que consegue, de fato, na crise entre as duas guerras, refletir sobre a existência humana e sua condição,

buscando, para ela, uma perspectiva de sentido a essa crise que se abateu sobre a Europa, da qual o existencialismo foi um dos principais testemunhos.

Sartre, também, define-se de uma maneira enfática, como humanista. Sua visão de homem e de mundo é diferente dos modernos, pois o humanismo clássico preocupa-se com essência moderna. O espírito pensante se dá todo o conhecimento. Esse conhecimento começa na essência do objeto e se desdobra nos seus atributos, a essência é o atributo principal, a essência determina as qualidades naquilo que o homem deseja conhecer.

Assim, ele diz:

Se há consciência de alguma coisa, é preciso que, originariamente, essa “alguma coisa” seja um ser *real*, ou seja, não *relativo* à consciência. Mas agora verificamos que esta prova tem alcance mais amplo: se estou em condições de poder *fazer* qualquer coisa em geral, é necessário que exerça minha ação sobre seres cuja existência é *independente* de minha existência em geral e, em particular, de minha ação. Minha ação pode me *revelar* aquela existência, mas não a condiciona. Ser livre é ser livre-para-mudar. A liberdade, portanto, encerra a existência de arredores a modificar: obstáculos a transpor, ferramentas a utilizar. [...] Ser livre, é ser livre-para-fazer e ser-livre-no-mundo. [...] Fazer é, precisamente mudar aquilo que para existir, não necessita de outra coisa que não a si mesmo; é agir sobre aquilo que, por princípio, é indiferente à ação e pode prosseguir sem esta a sua existência ou seu porvir. Sem esta indiferença de exterioridade do Em-si, a própria noção de fazer perderia sentido (como demonstramos anteriormente, a propósito do desejo e da decisão) e, por conseguinte a própria liberdade viria abaixo<sup>89</sup>.

A releitura da história, por isso, provavelmente, não seja suficiente, mas uma vez que estaria fundada nos velhos paradigmas interpretativos egocêntricos. Para procedê-la com sucesso, respeitou à alteridade dos *ethos* a serem estudados. Constitui, assim, uma efetiva possibilidade de leitura alternativa da história. A interpretação histórica que reposiciona os principais agentes em seus respectivos tempos é a base factual para a compreensão não eurocêntrica da realidade.

O Ser-em-si-mesmo não pode ser livre. Ao contrário, a realidade humana, o Ser-para-si, é, essencialmente, construção de uma nova existência, possibilidade e projeto de um novo mundo. Nenhum ser humano nasce pronto, acabado. O Ser-

---

<sup>89</sup>SARTRE, SN, p. 622; EN, p. 588. (Grifos do autor).

para-siconstitui sua essência a partir de sua existência, por meio da liberdade, da escolha.

Para Sartre:

A realidade humana é livre porque não é o bastante, porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será [...]. O homem é livre porque não é em si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é, precisamente, o nada que é o tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser<sup>90</sup>.

A liberdade, também, não poderia ser pura abstração ou absoluta transcendência porque a consciência não vive apartada do mundo, mas inserida nele, comprometida pelo corpo no mundo do Em-Si, sujeita a necessidades concretas. Toda liberdade é liberdade situada na realidade objetiva e histórica na qual o homem se situa, ou seja, no campo da facticidade<sup>91</sup>.

A liberdade não é um transcender qualquer, de um dado qualquer, mas assumindo o dado em bruto e conferindo-lhe seu sentido, ela escolhe e si mesmo de repente: seu fim é justamente *mudar este dado-aqui*, da mesma forma como dado aparece como sendo este dado-aqui á luz do fim escolhido. [...] Toda a escolha é escolha de uma mudança concreta a ser provocada em um dado concreto. Toda situação é concreta<sup>92</sup>.

Em suma, a liberdade é sempre situada: não há, diz Sartre, liberdade separada de limite. Essa reciprocidade deve ser compreendida a partir de uma relação dialética entre possibilidades e limites: o exercício da liberdade é limitado pela situação, vivida concretamente. Tais limites que possibilitam o exercício da própria liberdade pela condição da resistência.

Ratifica-se a posição de Souza, quando a autora afirma duas dimensões da liberdade: uma que constitui existencial e metafisicamente o sujeito e outra em que essa dimensão absoluta tem de se concretizar e, embora o ser da consciência se defina como liberdade, ela só se realiza quando o homem assume a tarefa de tornar-se aquilo que já é<sup>93</sup>.

<sup>90</sup>SARTRE, SN, p. 545; EN, p. 516.

<sup>91</sup>Ibid., p. 607-608; EN, p. 574-575.

<sup>92</sup>Ibid., p. 624; EN, p. 590. (Grifos do autor).

<sup>93</sup>SOUZA, Thana Mara de. **Sartre e a Literatura Engajada**. São Paulo: Edusp, 2008, p. 72.

É um paradoxo da vida histórica: de um lado, a consciência é identificada com a liberdade abstrata, que se dirige ao universal abstrato, de outro, a liberdade factual que se orienta para o particular concreto. Ocorre a tensão entre a metafísica e a história. Se for comparar com a concepção clássica, é possível dizer que não há, propriamente, uma metafísica e uma história.

Assim, entende-se que a obra sartreana não é um pensamento que defende uma liberdade sem nenhum compromisso histórico, liberdade puramente abstrata. Apesar de a liberdade apresentar um forte acento na subjetividade, ela tem implicações concretas na história das sociedades, seja pelo compromisso com as causas sociais, seja pelo engajamento. Há um sujeito consciente e responsável por suas escolhas.

A propósito, Simone de Beauvoir ratifica a importância da subjetividade, já destacada por Sartre. Nas suas palavras: “Quanto mais vivamente um filósofo sublinhar o papel e o valor da subjetividade, mais ele será levado a descrever a experiência metafísica em sua forma singular e temporal”<sup>94</sup>. Quanto mais o sujeito for consciente de sua própria condição, isto é, quanto mais conhecer sua estrutura e sua dinâmica, encontrará o sentido de sua existência, na construção de sua realidade histórica.

Uma vez que *a existência precede a essência*<sup>95</sup>, Sartre apresenta o primeiro princípio do existencialismo no qual o homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo. Sendo assim, o autor de *O Ser e o Nada* prioriza a ação, uma vez que é a partir dela que a “essência” do homem é construída.

Se tudo está por se fazer, ou seja, em aberto, com infinitas possibilidades de agir, não há razão suficiente para alguns julgarem a filosofia sartreana como uma filosofia gratuita que fecha todas as portas para um compromisso do homem na vida em sociedade.

Se buscar no pensamento sartreano uma justificação da existência do homem na terra, certamente não se encontrará nenhuma em Sartre. Porém, antes de tudo, é preciso enfatizar, aqui, que Sartre nunca teve, em sua filosofia, a pretensão de oferecer uma justificação da existência humana, embora o filósofo tenha admitido

---

<sup>94</sup>BEAUVOIR, Simone. *Littérature et métaphysique*. **Les Temps Modernes**, vol. 1, n. 7, Avril, 1946, p. 1159.

<sup>95</sup>SARTRE, SN, p.695; EN, p. 655.

em *O Ser e o Nada* a possibilidade de uma “moral da libertação e da salvação. Mas esta deve ser alcançada ao termo de uma conversão radical”<sup>96</sup>.

Ainda assim, pode-se questionar: em que consiste esta conversão que fala Sartre? Numa passagem de seus *Cahiers*, Sartre dá o seguinte conceito de conversão: essa consiste em renunciar à categoria de apropriação, que só pode reger a relação do Para-si com as coisas para introduzir, na relação interna da Pessoa, a relação de solidariedade, que mais tarde será modificada em solidariedade com os outros<sup>97</sup>. No dizer de Sartre:

A realidade humana, pela qual a falta aparece no mundo, deve ser ela própria uma falta. Porque a falta só pode vir ao seu pela falta; o Em-si não pode ser motivo de falta no Em-si. Em outros termos, para que o ser seja faltante ou faltado, é necessário que um ser faça sua própria falta; somente um ser faltado pode transcender o ser rumo ao faltado. Para comprovar que a realidade humana é falta, bastaria a existência do desejo como fato humano<sup>98</sup>.

Para Sartre, o homem é negatividade concreta e pura potência de ser sempre outra coisa daquilo que se é, de ser pura indeterminação e total disponibilidade no ato de engajar-se no mundo, comprometendo-se com ele. Dar sentido ao mundo é fazer existir o mundo para o outro também, é conferir ao mundo um sentido humano (humanizar o mundo), é estabelecer uma reciprocidade de reconhecimento ao tratar o outro em liberdade diante do ato criativo.

Portanto, na medida em que Sartre estabelece o reconhecimento do outro por meio da relação inter-humana na construção do sentido e do significado do mundo, ele rompe com qualquer postura solipsista e descompromissada de uma possível fascinação alienante do mundo.

Para o mesmo autor, a liberdade é precisamente o nada que é, tendo sido o âmago do homem, e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser. A realidade humana é um ser no qual sua liberdade corre risco, pois tende a,

---

<sup>96</sup>Ibid., p. 511; *EN*, p. 484.

<sup>97</sup>No seu diário de guerra, conhecido postumamente como *Les Carnets de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard, 1983 (N. do T.: Editado em português: *Diário de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira) Sartre esboça sua doutrina da conversão, em termos de um assumir o que se quer fundar. O que se pretende fundar é a realidade humana; em consequência, assumir essa realidade é reivindicar a **responsabilidade** do que acontece. Temos, então, que a conversão implica assumir a **liberdade** e a **facticidade** (SARTRE, Jean-Paul. **Carnets de la Drole de Guerre**. Paris: Gallimard, 1983.p. 143-5), posição que o autor manterá invariável em seus *Cahiers*.

<sup>98</sup>SARTRE, *SN*, p.137; *EN*, p. 130.

perpetuamente, negar-se a reconhecê-la. Psicologicamente, isso equivale, em cada ser humano, a um interno de tomar móveis e motivos como coisas. Tenta-se conferir-lhes permanência; busca-se dissimular o fato de que sua natureza e seu peso dependem a cada instante do sentido que lhes dá; tomam-nos por constantes: isso equivale a considerar o sentido que lhes dava há pouco ou ontem – o que é irremediável, por ser passado – e extrapolá-lo, como caráter coagulado, no presente<sup>99</sup>.

Assim, Sartre diz:

Tendo persuadir-me de que o motivo é como era. Assim, passará dos pés à cabeça de minha consciência passada à minha consciência presente, a qual irá habitar. Isso equivale a tentar conferir uma essência ao Para-si. Da mesma forma, os fins serão postos como transcendências, o que não é um erro. Mas, em lugar de ver nesses fins transcendências postas e mantidas em seu ser por minha própria transcendência, iremos supor que as encontro ao surgir no mundo: provêm de Deus, da natureza, de “minha” natureza, da sociedade. Esses fins pré-formados e pré-humanos irão definir, portanto, o sentido de meu ato antes mesmo que eu o conceba, assim como os motivos, enquanto puros dados psíquicos, irão provocá-lo sem que eu sequer dê-me conta<sup>100</sup>.

Essas tentativas abordadas de sufocar a liberdade sob o peso do ser – tentativas que se desfazem ao surgir de súbito a angústia ante a liberdade – demonstram, suficientemente, que a liberdade coincide em seu fundo com o nada que está no âmago do homem. A realidade humana é livre, pois não é o bastante. Porque, de fato, está, perpetuamente, desprendida de si mesmo, já que aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será e, por fim, porque seu próprio ser presente é nadificação na forma do “reflexo-refletidor”.

Para Sartre, o homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é e, tendo sido no âmago do homem, obriga a realidade-humana a fazer-se em vez de ser. Ser é escolher-se: nada lhe vem de fora ou, tampouco, de dentro, de forma que ela possa receber ou aceitar. Está inteiramente abandonada, sem ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe. Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser. Se começar

---

<sup>99</sup>Ibid., p. 544; *EN*, 516.

<sup>100</sup>SARTRE, *SN*, p. 544; *EN*, p. 516.

por conceber o homem como algo pleno, seria absurdo procurar nele, depois, momentos ou regiões psíquicas em que fosse livre: teria o mesmo resultado que buscar o vazio em um recipiente que, previamente, se preenche até a borda. O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é<sup>101</sup>.

Nos termos de Silva:

O sujeito nada mais é do que essa interiorização que equivale ao processo de sua constituição. Ao agir, sujeito exterioriza o que foi interiorizado e assim constitui o mundo histórico naquilo que lhe diz respeito (representações e significações atribuídas às coisas), porque também o mundo histórico não é algo dado, mas constituído pelas ações dos sujeitos enquanto agentes. Assim Sartre acredita estar sendo fiel ao espírito da tese de Marx: os homens fazem a história que o faz<sup>102</sup>.

Sartre convida a trabalhar, incessantemente, na construção da história do ser humano com paixão, isto é, com *pathos*, direcionando seu existir com autenticidade e com compromisso para conquistar seu modo de ser humano. O pensamento existencial sartreano afirma ser a vida o somatório de todos os atos, uma vez que não existe para cada um senão aquilo que ele próprio faz, ou seja, o resultado de cada uma de suas ações constitui a sua própria existência humana.

## 2.2 A Liberdade Como Compromisso

Em Sartre, nada é *a priori*, tudo é fruto das escolhas e da ação concreta, é o homem que, engajado em um projeto em uma dada realidade histórica, decide qual o sentido do humano. Contudo, essas escolhas possibilitadas pela liberdade causam uma angústia no ser humano. É o homem, em última instância, quem cria os princípios éticos e valida as prescrições morais, pois é ele e mais ninguém que decide acerca da legitimidade ética e moral.

Para Sartre, o homem está, perpetuamente, comprometido sem sua escolha e, perpetuamente, consciente de que ele mesmo pode, abruptamente, inverter essa

<sup>101</sup>Ibid., p. 544-545; EN, p. 516-517.

<sup>102</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. Sartre. In: PEGORARO, Rossano (Org.). **Os Filósofos Clássicos da Filosofia**. Rio de Janeiro: PUC, 2009, p. 115.

escolha e “mudar o mundo”, pois projeta o porvir por seu próprio ser, corroendo-o perpetuamente, por sua liberdade existencial; anunciando a si mesmo o que é por meio do porvir e, sem domínio sobre este porvir, que permanece sempre possível, sem passar jamais à categoria de real. Assim, está perpetuamente submetido à ameaça da nadificação de sua atual escolha, perpetuamente submetido à ameaça de escolher – e, em consequência, tornar-se – outro que não este que é. Somente pelo fato de que sua escolha é absoluta, ela é frágil, ou seja, estabelecendo a possibilidade perpétua de que ela converta-se em um aquém preterificado por um além que serei<sup>103</sup>.

Todavia, é preciso entender com clareza que sua atual escolha é de tal ordem que não oferece a si qualquer motivo para que a preterifique por uma escolha ulterior. Com efeito, é ela quem cria, originariamente, todos os motivos e móbeis que podem conduzir o ser humano a ações parciais, é ela que dispõe o mundo com suas significações, seus complexos-utensílios e seus coeficientes de adversidades. Essa mudança absoluta que o ameaça, do seu nascimento à sua morte, permanece, perpetuamente, imprevisível e incompreensível.

O autor de *O Ser e o Nada* diz:

Escolher é fazer com que surja, com meu comprometimento, certa extensão finita de duração concreta e contínua, que é precisamente a que me separa da realização de meus possíveis originais. Assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem uma única e mesma coisa<sup>104</sup>.

Dessa forma, o homem encontra-se comprometido com os valores criados, mesmo que não exista nenhuma lei ética geral que o possa indicar, ou até mesmo obrigar, determinada ação, pois o ser humano, necessariamente, é o único que pode decidir sobre os rumos de sua vida. Sartre pergunta: quem pode decidir, senão Eu?<sup>105</sup> E, ao homem decidir, pode escolher com compromisso.

O compromisso é, por assim dizer, uma espécie de noção mediadora entre a liberdade e a facticidade, representando, de certa forma, a decisão tomada a respeito de como se deve lidar com os fatos. Trata-se da atitude do indivíduo que

---

<sup>103</sup>SARTRE, *SN*, p. 574; *EN*, p. 543.

<sup>104</sup>SARTRE, *SN*, p. 574. *EN*, p. 543.

<sup>105</sup>*Ibid.*, p. 574; *EN*, p. 544.

toma consciência de sua responsabilidade diante de um quadro social determinado e decide agir para modificá-lo ou denunciá-lo.

O compromisso significa engajamento e esse representa o dever de analisar a situação concreta em que se vive, tornando-se solidário nos acontecimentos de seu tempo. Comprometer-se é optar, é envolver-se, é responsabilizar-se num empenho radical. A medula do compromisso está na liberdade e na responsabilidade. Assim sendo, uma das preocupações de Sartre é esta busca exasperada por uma filosofia concreta, isto é, capaz de mostrar a necessidade de uma existência concreta e contingente no meio do mundo. Conforme Sartre, “toda escolha é escolha de uma mudança concreta a ser provocada em um dado concreto.” Toda situação é concreta<sup>106</sup>.

Para Bornheim, toda liberdade está em situação e não há situação sem liberdade. A situação aparece como o resultado daquilo que o ato livre faz com o em-si, ou melhor, ela é o modo como o para-si modifica o em-si<sup>107</sup>. A situação é o lugar onde a liberdade se desenvolve, condição para que o homem desenvolva seu projeto. Sem a situação, a liberdade desvaneceria.

A ideia da liberdade sartreana recebe influência da primeira concepção de liberdade do pai do racionalismo moderno, René Descartes. A liberdade se expressa como uma busca da razão pelo conhecimento verdadeiro. Na compreensão cartesiana, o *cogito* funciona como um compromisso do sujeito consigo mesmo.

Sartre situa-se em um meio-termo: quer partir do *cogito*, mas não ficar preso nele. Tudo é uma questão de questionar o *cogito* de maneira diferente de seus antecessores, encontrando nele mesmo uma saída: “encontrar no próprio *cogito* o meio a fim de escaparmos da instantaneidade rumo à totalidade do ser que constitui a realidade humana”<sup>108</sup>. Sartre concebe uma metafísica e uma ontologia situadas, de forma tal que a historicidade é extensão irrevogável do ser. Esta historicidade viabiliza uma liberdade circunstanciada, que enfrenta os desafios éticos do tempo presente.

O homem cartesiano, segundo Sartre, estabelece as verdades a partir do pensamento, descobre as relações inteligíveis entre as essências existentes. Assim,

---

<sup>106</sup>Ibid., p. 624-625; *EN*, p. 590.

<sup>107</sup>BORNHEIM, Gerd A. **Sartre**: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 118.

<sup>108</sup>Ibid., p. 122; *EN*, p. 116.

na interpretação de Costa<sup>109</sup>, o homem não só está diante das realidades que descobre como também assume responsabilidades perante elas, pois do ser que é pensado nasce, necessariamente um dever-ser advindo de um compromisso ético. Portanto, há uma substancial assimetria teórica entre o conceito de liberdade de Descartes e o defendido por Sartre, como ele mesmo afirma:

Assim, encontramos segundo Descartes, sob a aparência de uma doutrina unitária, duas teorias diferentes da liberdade, uma que ele considera esse poder de compreender e de julgar que é seu, outra, na qual ele quer simplesmente salvar a autonomia do homem em face de um sistema rigoroso de ideias<sup>110</sup>.

A realidade humana existe, primeiramente, como vinculação sintética imediata ao que lhe falta. É esse “jogo” proveniente da descompressão de seu ser que impede que o para-si possa vir a coincidir consigo mesmo. “Se aquilo que falta em sua ausência mesma, acha-se tão profundamente presente no âmago do existente, é porque o existente e o faltante são ao mesmo tempo captados e transcendidos na unidade de uma só totalidade”<sup>111</sup>.

Segundo Silva, Descartes concebe a realidade humana como uma substância imperfeita: seus atributos representam a diminuição de ser que ocorre na queda ontológica, que é a passagem do criador à criatura. Há, portanto, ser nessa imperfeição, realidade positiva, embora atravessada pelo nada que seria algo como a “matéria” de que a criatura foi feita<sup>112</sup>. Ainda, a realidade humana tem, na existência, a sua origem e o seu fim, precisamente, porque o processo de existir ocorre, concretamente, com processo histórico. Cada indivíduo é sua história. A existência histórica se dá uma maneira singular no contexto mais amplo de uma história geral.

Sartre, quando fala da interioridade, da subjetividade, não pensa em noções ou conceitos do tipo cartesiano, como uma alma ou uma interioridade do espírito. Ele pensa em algo que se expressa sempre na história, em uma subjetividade que

---

<sup>109</sup>COSTA, Valmir de. **Ontologia da Negatividade em Sartre**.2009, p. 124.

<sup>110</sup>SARTRE, Jean-Paul. **La Liberté Cartesienne**. Paris: Gallimard, 1947, p. 63. (A tradução é nossa).

<sup>111</sup>SARTRE, *SN*, p. 138; *EN*, p. 131.

<sup>112</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004,p. 177.

não se expressa num mundo apenas objetivo; manifesta-se em ações e condutas, em atos.

A existência consiste, justamente, nisto: em expressar isso que há no interior sem que se faça uma separação entre essa dimensão da interioridade e a sua expressão objetiva externa. Coisas essas que os clássicos costumavam separar, dando à alma, ao espírito ou a interioridade uma certa autonomia dentro de um processo existencial, não tendo cabimento, visto que seria voltar a conceber essa essência.

Em Sartre, no entanto, esse *nada* de que a realidade humana é “feita” não está nela como elemento de sua composição porque não existe a plenitude divina e criadora como contrapartida e sustentáculo desse nada. Para Sartre, a realidade humana não apenas comporta uma falta, um vazio parcial, como também denota a noção clássica de imperfeição, mas é falta, isto é, a falta a constitui. Além disso, não deve-se representar a escolha original como produzindo-se a si mesmo a cada instante; isso seria voltar à concepção instantânea da consciência, da qual Husserl não pode sair, uma vez que, ao contrário, é a consciência que se temporaliza. É necessário compreender que a escolha original estende o tempo e identifica-se com ele.

Escolher-nos é nadificar-nos, ou seja, fazer com que um futuro venha a nos anunciar o que somos. Assim, não há uma sucessão de instantes separados por nada, como em Descartes, e de tal ordem que minha escolha no instante  $t$  não possa agir sobre minha escolha do instante  $t$ <sup>113</sup>.

Para Silva, é preciso, aqui, inverter a direção habitual do raciocínio: normalmente pensa-se a falta a partir de plenitude, como se a ausência fosse uma parte do ser, de direito pertencente à sua presença maciça; mas quando a falta é constitutiva, ela é originária e, portanto, não pode ser pensada como algo que falta, uma determinação *ainda* ausente, como em uma totalidade *quase* plena, em que a autoridade do ser como que pressiona na direção de sua complementação que seria o suprimento da falta. Quando a falta é originária, é anterior ao ser e, então, o ser não pode consistir mais do que no desejo de ser. A realidade humana não comporta

---

<sup>113</sup>SARTRE, SN, p. 574; EN, p. 543.

em parte o ser e em parte o nada porque não há uma plenitude anterior que a sustente nessa dualidade contraditória<sup>114</sup>.

A falta é uma presença ausente no âmago do existente porque este é, antes de tudo, essa falta. Por isso, o seu ser é, ao mesmo tempo, a falta de seu ser. A realidade do negativo consiste, justamente, nesse recobrimento paradoxal entre ser e ausência de ser. É isso o que se quer dizer quando se afirma que a realidade humana traz o nada no seu ser. A existência é dor, angústia, inquietação e instabilidade porque o *para-si*, sendo originariamente não o que é, mas o que lhe falta para ser, transcende-se constantemente na direção do ser como totalidade sem jamais alcançá-lo.

No dizer de Sartre:

assim, a adversidade das coisas e suas potencialidades em geral são iluminadas pelo fim escolhido. Mas só há fim para um *Para-si* que se assume como sendo abandonado aí no meio da indiferença. Por esta assunção, o *Para-si* nada traz de novo essa derrelição contingente e em bruto, salvo sua significação; faz com que haja doravante uma derrelição, faz com que essa derrelição seja descoberta como situação<sup>115</sup>.

Nesse sentido, *para-si* poderia significar *para-ser*, movimento que tende a constituir o si como ser, tarefa essa jamais completada. “O que falta ao *para-si* é o si - ou o si-mesmo como em-si”<sup>116</sup>. Disso decorre que a irrealização é o motor da transcendência. Ainda, para Silva, é próprio da consciência transcender-se em *para-ser*, mas esse vir-a-ser nunca se completa porque é a falta que constitui intrinsecamente<sup>117</sup>. É, porém, na realidade humana que o Ser deve descobrir a necessidade de interrogar-se. A interrogação faz surgir a visão crítica de portar-se diante do mundo, sendo responsável pelas situações que rodeiam e interpelam a vida humana.

A conduta interrogante mantém a questão: o homem é ser para quem o seu próprio ser está, permanentemente, em questão. Entretanto, estar permanentemente em questão não significa apenas a ausência de resposta; indica, principalmente, a

<sup>114</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p. 178.

<sup>115</sup>SARTRE, SN, p. 625; EN, p. 590.

<sup>116</sup>Ibid., p. 139; EN, p. 132.

<sup>117</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p. 178.

impossibilidade de que ser seja determinado, de que uma essência seja manifestada.

O ser do existente não se manifestando numa essência que o determine, permanece em suspenso. O traço ontológico do existente é essa suspensão ou esse vazio de determinação essencial, negatividade que se manifesta, primeiramente, na conduta interrogativa, aquela que introduz, propriamente, a negatividade no mundo.

Conforme Silva, o processo humano de interrogar indica que o homem é ser que faz surgir o nada no mundo e isso ocorre porque ele, enquanto interrogante, é um ser que segrega um nada que o isola do ser-em-si. Dessa forma, a indagação acerca da conduta interrogante levou o homem ao nada, como condição da interrogação, e é a partir dessa relação entre ser e nada que é possível indagar acerca da realidade humana, isto é, acerca do ser pelo qual o nada vem ao mundo. Foram, portanto, a interrogação e a questão que levaram a uma *compreensão* daquilo que deve continuar a ser *interrogado*<sup>118</sup>.

A atitude interrogativa faz com que o nada surja, convidando o ser humano a exercitar o questionamento. “O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser, para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu Ser: *o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada*”<sup>119</sup>.

Em Sartre, logo se interpela: como se dá, realmente, o surgimento do nada? O surgimento do nada advém da tentativa fracassada do Em-si fundamentar-se, ou seja, na tentativa de eliminar sua contingência.

O Para-si é contingente, pois não é derivado de maneira necessária de outro existente. “A necessidade concerne à ligação das proposições ideais, não à dos existentes. Um existente fenomênico, enquanto existe, jamais pode ser derivado de outro existente. É o que chamamos a *contingência* do ser-Em-si”<sup>120</sup>. Assim, como não é derivado de nenhum possível, “o possível é uma estrutura do Para-si, ou seja, pertence à outra região do ser”<sup>121</sup>. O Em-si é “supérfluo”, “incriado”, sem razão de

---

<sup>118</sup>SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, 67-8.

<sup>119</sup>SARTRE, *SN*, p. 65; *EN*, p. 59. (Grifos do autor).

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 39-40; *EN*, p. 34. (Grifo do autor).

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 40; *EN*, p. 34.

ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda eternidade”<sup>122</sup>.

Na reflexão de Perdigão<sup>123</sup>, evidenciam-se os conceitos do Para-si e do Em-si, em que a relação entre Para-si e Em-si, é estabelecida a partir do Para-si. Apesar disso, Sartre dá a entender que não se deve primeiro separar os dois termos, para depois reuni-los, já que, considerados separadamente, não passam de abstrações. São termos, de fato, que não foram feitos para existirem isoladamente.

O Em-si quer tornar-se necessário, quer fundamentar seu ser, entretanto, para fazer isso, é necessário que o Em-si exista à distância de si, que se converta, portanto, em um ser como Para-si. Esse é o seu drama com Ser. “Se o ser-Em-si não puder ser seu próprio fundamento nem o dos outros seres, o fundamento em geral vem ao mundo pelo Para-si”<sup>124</sup>. É por isso que o Em-si fracassa, visto que se perde em Para-si, sendo impossível fazer isso sem criar uma distância de si mesmo, uma descompressão do ser em que surja o nada, o Para-si.

[...] a aparição do Para-si, ou acontecimento absoluto, remete certamente ao esforço de um Em-si para fundamentar-se: corresponde a uma tentativa do ser para eliminar a contingência de seu ser; mas tal tentativa resulta na nadificação do Em-si, porque o Em-si não pode fundamentar-se sem introduzir o si, ou remissão reflexiva nadificadora, na identidade absoluta do seu ser, e, por conseguinte, sem converter-se em Para-si<sup>125</sup>.

O surgimento do nada e do Para-si é equivalente e concomitante à nadificação de si mesmo do Em-si, pois é pela realidade humana que surge o nada. “O nada, sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser. Sem dúvida, vem a ser por um ser singular, que é a realidade humana”<sup>126</sup>.

Para Sartre, o estudo da consciência do homem surge como polo condensador da realidade humana, como um ponto nevrálgico de seu ser. Se, porém, a totalidade humana não se reduz à sua consciência, esta aparece como o núcleo do ser do ser humano: “À luz dessas observações, podemos abordar agora o

---

<sup>122</sup> Ibid., p. 40; *EN*, p. 34.

<sup>123</sup> PERDIGÃO, P.p. 49-50

<sup>124</sup> Ibid., p. 121. *EN*, p. 124.

<sup>125</sup> SARTRE, *SN*, p. 22; *EN*, p. 127.

<sup>126</sup> Ibid., p. 128; *EN*, p. 121.

estudo ontológico da consciência, na medida em que não é a totalidade do ser humano, mas o núcleo instantâneo deste ser”<sup>127</sup>.

Sartre, para ser fiel ao princípio da fenomenologia husserliana, que diz que toda consciência é consciência de alguma coisa, de que toda consciência é posicional, é intencional, é *consciência de*; deduz que essas premissas implicam na conclusão de que toda consciência é vazia de si mesma, é destituída de conteúdos. A consciência é o próprio nada.

Nesse sentido, lê-se em *O Ser e o Nada*:

Com efeito, a característica da ipseidade é que o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura do ser que ele não é. O homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é um ‘ser das lonjuras’<sup>128</sup>.

A consciência, ao contrário, dota a “realidade humana” de um caráter absolutamente relacional: por meio da reflexão, da interrogação, dos juízos, dos sentimentos etc., a consciência se relaciona consigo mesma e com os objetos a sua volta. Como observou Yazbek, para Sartre, as coisas, os sentimentos, as significações e o próprio “eu” devem ser encarados como atos intencionais dirigidos ao mundo<sup>129</sup>. Não é o mundo metafísico dos clássicos, mas é o mundo concreto, do agir.

Desse modo, a consciência não está fechada em si; ao contrário, ela é puro movimento em direção ao ser – um movimento cuja dinâmica indica, ao mesmo tempo, sua proximidade e sua distância com relação às coisas.

A consciência é que faz com que o ser se mostre. Ela cria o mundo: apenas o constata. Da mesma maneira, é a consciência que traz interrogações ao mundo e coloca os porquês. Sendo assim, não se pode saber com certeza por que há o Ser, ou por que o Para-si surge a partir do Em-Si. [...] O máximo que se pode dizer, em uma metáfora, é que o Em-Si tenha se tornado consciência na tentativa de ser responsável pelo que é, ou seja, fundamento de si mesmo, causa de si, criador de si<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> Ibid., p. 118; *EN*, p. 111.

<sup>128</sup> Ibid., p. 59. *EN*, p. 53.

<sup>129</sup> YAZBEK, André Constantino. A Descoberta do Mundo Concreto: a consciência na filosofia de Sartre. *Revista Mente, Cérebro e Filosofia*: fundamentos para a compreensão contemporânea da psique, ano 1, n. 5, 2007, p. 36.

<sup>130</sup> PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade*: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 39.

Assim, para Perdigão, é próprio da consciência, transcender-se para ser. No entanto, esse vir-a-ser nunca se completa, visto que é a falta que o constitui intrinsecamente. O si do para-si não é, nunca, o ponto final do movimento indicado no para do para-si. Neste movimento de constituição a partir da falta radical, o si nunca se constitui: ele será sempre um projeto a realizar, uma falta que nunca será preenchida<sup>131</sup>.

A consciência e o mundo, a partir do pressuposto ontológico da transcendência, são inconcebíveis separadamente. Se, de fato, se quer dizer que a consciência é fundamento de si no sentido de que ela é a origem de si e remete a si como acontecimento absoluto, isso não afetaria em nada a contingência da sua existência. “O acontecimento absoluto, ou para-si, é contingente em seu próprio ser”<sup>132</sup>.

Para Silva, a remissão da consciência a si como acontecimento absoluto não permite responder à pergunta “o que sou e porque sou?”. Essa gratuidade que está na origem de todas as escolhas do para-si enquanto fato de existência é a sua *facticidade*. O para-si não tem na sua origem uma necessidade, mas a sua própria facticidade. O que o para-si possui de mais evidente em relação a si mesmo é essa facticidade. Isso significa que nada que venha a ser o serei necessariamente, que nunca atingirei a determinação indentidária que poderia deter a fenomenalidade evanescente de mim mesmo<sup>133</sup>. Como não há causa necessária, também a finalidade não é necessária.

A liberdade não consiste em aceder a uma determinação, por isso, ela apresenta o risco de consumir-se em si mesma. Assim como não foi necessário que o homem viesse a existir nessa ou naquela situação, também não é necessário que assumo essa situação que lhe foi dado viver, nem que venha a determinar-lhe por este ou aquele fim específico. Tudo é absoluta gratuidade, sem a menor determinação.

No dizer de Sartre,

---

<sup>131</sup> Idem, p. 39.

<sup>132</sup> SARTRE, SN, p. 131; EN, p. 125.

<sup>133</sup> SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p.174.

Sem a facticidade, a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma como, na República de Platão, as almas escolhem sua condição: eu poderia me determinar a “nascer operário” ou “nascer burguês”. Mas, por outro lado, a facticidade não pode me constituir como “*sendo* burguês” ou *sendo* operário. [...] A facticidade é apenas uma indicação que dou a mim mesmo do ser que devo alcançar para ser o que sou. Impossível captá-la em sua bruta nudez, pois tudo que acharemos dela já se acha reassumido e livremente construído<sup>134</sup>.

A facticidade, exatamente por ser contingente, não determina. Assim, o homem não pode escolher, originariamente, sua condição ou como irá nascer, mas pode escolher o sentido que ela terá para ele, pois as condições dadas não são determinações essenciais do seu ser, mas contingências originárias da sua existência, sempre situada, desde o seu nascimento até sua morte. Se nascer operário em determinado país e em determinada época, isso será um fato, e nada poderá ele fazer a respeito.

Segue-se a interpretação de Silva, em seu livro *Ética e literatura em Sartre*, mostrando que a forma como se vive essa condição e o sentido que lhe é atribuído dependem, inteiramente, do homem. A contingência originária não o constitui, ela o situou no mundo. Nesse sentido, aquele que nasceu operário ou burguês não é constitutiva e essencialmente operário ou burguês, justamente porque o poder negador ou negador da consciência pode voltar-se para essa condição, ainda que seja somente quando ao modo de vivê-la<sup>135</sup>. Para Sartre sempre há uma possibilidade de se refazer projetos, de recriar a própria história.

O estar-no-mundo é constituído por situações delimitadas, mas a consciência-de-estar-no-mundo, nessas situações, não obedece àquele regime inelutável pelo qual o homem nasceu operário ou burguês. Isso ocorre porque não existe uma determinação ontológica quanto a ser isso ou aquilo da consciência, mas existem os modos pelos quais a consciência faz consciência de uma dada condição.

É nesse sentido que o homem tudo é, sendo factual e contingentemente, nunca necessariamente. No universo sartreano, o homem estará sempre construindo valores, sem maiores justificativas ou desculpas. Isso significa que o ser humano é inteiramente responsável, não somente por seus atos, mas, também, pela significação do mundo ao qual atribui valores. Pressente-se, a partir disso, a enorme

<sup>134</sup>SARTRE, *SN*, p. 133; *EN*, p. 126.

<sup>135</sup>SILVA, Franklin Leopoldo, op. cit., p.175.

responsabilidade que pesa sobre os ombros do ser humano, já que o sentido de tudo o que existe depende de seu comprometimento e que o “seu mundo” reflete a imagem da livre eleição que ele faz de si.

O homem é sempre livre para desertar ou se suicidar, no entanto quando ele aceita incorporar-se às forças armadas, de certo modo, ele se faz responsável pela própria guerra. Ela, enquanto situação, não lhe é imposta: ele escolhe e elege-a como “sua”. O valor do próprio nascimento do homem no mundo não existe a priori: a ele cabe regozijar-se, surpreender-se ou envergonhar-se, considerando com isso a vida digna ou não de ser vivida, conforme a interpretação defendida por Perdigão.<sup>136</sup>

Em cada uma das escolhas o homem faz, ele fixa um valor. Sua responsabilidade é incomensurável porque o que ocorre é como se, a cada instante, ele estivesse escolhendo, também, por todos os seres humanos, decidindo o que a humanidade, em geral, deve ser. O que se quer dizer aqui é que o indivíduo, inventando a sua vida, sempre traça a imagem do que um homem deve ser segundo os seus juízos e valores, mesmo que não faça a menor reflexão sobre isso e mantenha uma total indiferença para com os outros.

Ainda, para Perdigão, seja o militante comunista que luta para liberar o proletariado, seja o capitalista que explora os seus empregados, não importa a vida que se leve, sempre, o indivíduo, ao escolher-se, escolhe o universal, implicando nos seus atos toda a humanidade, decidindo sobre aquilo que, a seu ver, convém ao homem. Age, em suma, como se fosse o legislador universal.

Daí, o porquê de cada um dever preocupar-se com seus valores: afinal, o que aconteceria se, de fato, todos os homens os adotassem? Sua responsabilidade individual envolve toda a humanidade. É uma angústia moral: que valores devem ser eleitos e que humanidade se quer estabelecer no mundo? De fato, o homem é livre. Assim, resta descobrir o que se deve fazer com essa assombrosa liberdade<sup>137</sup>.

O homem é livre para escolher viver ou não viver, escolher uma determinada profissão e, ao mesmo tempo, tornar-se responsável pela sua própria escolha. O homem vivendo em situação e não havendo nada mais a priori, cabe ao sujeito dar

---

<sup>136</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 114-115.

<sup>137</sup>Ibid., p. 114-115.

sentido à vida ou não e a todas as suas escolhas. Não há compromisso com o êxito, há compromisso com a liberdade, que é seu fundamento. “Assim, a consciência não pode, de nenhuma forma, impedir-se de ser, e, todavia, é totalmente responsável pelo seu ser”<sup>138</sup>.

Toda essa dinâmica do para-si implica em uma situação fáctica. O sujeito está de facto imerso no mundo, para o qual ele decide construir significados. Desse modo, sua consciência de estar no mundo permite saber de suas possibilidades e a partir dessa compreensão realizar sua liberdade no âmbito da facticidade.

Conforme Silva, a relação entre ontologia e ética ou entre a ressonância moral da facticidade está nesta convergência divergente dos dois usos do verbo ser: o estar-no-mundo da consciência, origem injustificada do existente; a consciência-de-estar-no-mundo desse mesmo existente, pela qual ele assume a liberdade a partir da facticidade.<sup>139</sup>

A facticidade é definida pelas situações em que o ser humano se encontra e o “facto” que ele é forçado a confrontar. Sartre chama de facticidade o conjunto de fatos que povoam a vida do ser humano e estão além de sua possibilidade. Para ele, a facticidade é muito importante, porque constitui a base necessária de todas as ações. É evidente que o homem é somente livre em situação, visto que sua liberdade de ação, sua capacidade de transcender suas circunstâncias, sempre o foi contra um contexto de facticidade.

Anteriormente, observou-se que, para Sartre, o ser humano é condenado a ser livre, ou seja, se a vida não tem a partida ou um rumo determinado e, já que não há um Deus que dê isso, então ele não poderá deixar de criar o sentido da sua própria vida. Por isso, ele está condenado à liberdade, já que ela aprisiona-o nela própria. Segundo Perdigão:

A única liberdade que não temos é justamente para não escolher sermos livres. A liberdade é um fato contingente que nasce com o nosso Ser. Não posso escolher não ser livre, do mesmo modo como também não escolho ser livre. Se eu pudesse eleger-me livre ou não, isso implicaria uma liberdade prévia de eleição – e, uma vez livre, já

<sup>138</sup>Cf. SARTRE, *SN*, p. 134; *EN*, p. 127.

<sup>139</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p.176.

o seria então para sempre. Por isso, Sartre observa que não somos fundamento da nossa liberdade, já que não a escolhemos<sup>140</sup>.

Esta é, também, a relação ética, que só pode ser entendida no universo humano, nos paradoxos da própria consciência livre. Disso, resulta uma responsabilidade moral para o sujeito, que não pode ser transferida a um terceiro. Desse modo, o homem é responsável por seus atos porque resultam das suas escolhas livres. Assim, ele constrói o seu destino, o seu caminho de liberdade que pode ser o de um sujeito comprometido com as questões sociais ou o de um sujeito alienado, voltado apenas para o próprio eu. Entretanto, sabe-se de que tais escolhas apresentam-se no universo da subjetividade.

Trata-se, todavia, de entender os caminhos que Sartre fez desde a fase de certo intimismo ontológico até os momentos posteriores e finais, quando ficou comprovado a sua abertura para a história e sua práxis. Como sua moral não tem o sentido do regramento, como na moral kantiana, não há um imperativo do dever a ser cumprido nas ações morais. Dessa forma, a moral é constituída pela liberdade e não pelo regulamento. Isso implica à responsabilidade da consciência, que constrói valores cujo traço subjetivo a impede de ser assumida por todos. Aqui, situa-se a ideia de compromisso.

Para Reimão, o pensamento de Sartre é ininteligível sem a exigência ética que o anima e que consiste em fundar, para si mesmo e para os outros, o exercício da liberdade. Sartre não distingue, nos seus escritos, a ética da moral, utilizando, segundo, ainda, o pensador português Reimão, indistintamente os dois termos para designar a mesma realidade<sup>141</sup>.

A esse respeito, Pires assevera:

A atitude ética fundamental é atitude de compromisso. O existencialismo sartreano procura mostrar o absoluto caráter do homem que assume livremente o compromisso com os outros homens, a partir de suas escolhas vinculadas às situações históricas e culturais. Ser livre é ser um projeto ligado a um compromisso. A escolha do homem é uma escolha de caráter universal. O projeto individual torna-se um projeto de todos,

<sup>140</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 104-105.

<sup>141</sup>REIMÃO, Cassiano. Ética e Autenticidade em J.P. Sartre. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga: Portugal, 1994, p.365.

porque pode ser assumido por todos. Os homens se reconhecem no projeto de um homem, por ser um projeto de liberdade. Está é a condição humana da moral<sup>142</sup>.

Compreende-se que o pensamento existencialista demonstra a subjetividade na qual jamais essa será constituída, pois nunca a existência se consolidará numa essência. O sujeito que não é ser é, entretanto, projeto de ser por via das escolhas livres. Projeta-se para ser e, por isso, Sartre designa a subjetividade como para-si, isto é, para totalizar ou realizar o seu ser (o si do para-si).

No entanto, como a subjetividade é processo, esse projetar-se é constitutivo da realidade humana de modo que jamais atingirá a realização plena ou totalização. Por isso, a existência sempre está em curso na sucessão de projetos no horizonte, nos quais está uma totalidade inatingível.

### 2.3 A Existência Acima de Todos os Condicionamentos

Falar de ética significa falar da liberdade. Para Valls, num primeiro momento, a ética lembra as normas e a responsabilidade. No entanto, não tem sentido falar de norma ou de responsabilidade se não partir da suposição de que o homem é realmente livre ou de que pode sê-lo. Pois, a norma diz como se *deve* agir e, é para agir de tal modo, é porque (ao menos, teoricamente), também, *pode-se não agir* deste modo. Isto é: se deve obedecer, é porque, também, pode-se desobedecer, visto que o homem é capaz de desobedecer à norma ou ao preceito. Não tem sentido falar de *responsabilidade*, palavra que deriva de *resposta*, se o condicionamento ou o determinismo é tão completo que a resposta aparece como mecânica ou automática<sup>143</sup>.

Há muitas formas de determinismos como, por exemplo, o *fatalismo*: tudo o que acontece tinha de acontecer. A fatalidade é o que rege. O determinismo pode aparecer, igualmente, com a doutrina de *um Deus dominador*. Tudo o que é feito é decidido por ele, de modo que não há liberdade.

Contudo, o determinismo pode aparecer, inclusive, como uma doutrina de *um*

---

<sup>142</sup>PIRES, Cecília. Sartre: a liberdade ética. In: GONÇALVES, Rita de A.; VIERO, Elisabeth D. (orgs.) et al. **Educação e Sociedade**: Perspectivas Educacionais no Século XXI. Santa Maria: UNIFRA, 2006, p. 66.

<sup>143</sup>VALLS, L. M. Álvaro. **O que é Ética?**São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 50.

*materialismo estrito*: a natureza ou a lei natural regem todos os nossos atos. Os condicionamentos materiais (como os econômicos, por exemplo) *decidem* pelo ser humano. Essa posição extremada também acaba com a ética e mesmo Marx, que acreditava numa liberdade humana, ao menos como poder libertador, ao descrever situações nas quais o capital (este *deus* da sociedade moderna) dominaria totalmente o homem trabalhador, denunciava uma situação de escravidão total, em que o homem realmente não teria mais liberdade.

Nessa situação, a própria ética não teria mais sentido ou teria, no máximo, o mandamento ético de revolucionar tal sociedade. Quando uma objetividade total domina o sujeito, não há mais espaço para a liberdade e, conseqüentemente, nem para a ética.

Marx interpretou a história da humanidade como a história de uma luta constante com a natureza. A ação humana define-se, então, como *trabalho*, como *técnica*. Ao tentar dominar a natureza pelo trabalho, a fim de humanizá-la, o homem encontra sempre a resistência do material, porém, ao tentar transformar a matéria ao redor dele, ele também se transforma: ao trabalhar, ele se faz trabalhador, especializa-se, adapta-se aos segredos do material, produz-se. Marx está longe, portanto, do idealismo subjetivo com os sonhos de liberdade incondicionada. Pelo contrário, a liberdade, como possibilidade humana, está sempre condicionada pelas possibilidades técnicas e pelas formações econômico-sociais.

Entretanto, num aspecto, Marx mostra-se, também, condicionado pelo seu tempo, sendo ingênuo como quase todos os pensadores do século XIX: ele aceita, tranquilamente, que a natureza "deva ser dominada", só não aceitando "a dominação do homem pelo homem". Ora, os frankfurtianos, hoje, reconhecem que havia, nessa fala, uma contradição, já que cada homem é, inclusive, um pedaço da natureza, de modo que esta última dominação decorre, naturalmente, da aceitação sem restrições da primeira. As questões das éticas da *ecologia* começam a corrigir certos ideais da economia<sup>144</sup>.

Portanto, a existência é sempre histórica. Com isso, a liberdade e a responsabilidade ganham significados muito concretos e muito bem determinados. A

---

<sup>144</sup>VALLS, L. M. Álvaro. **O que é Ética?**São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 47.

existência não é abstrata e nem indeterminada porque ela sempre ocorre de forma concreta e histórica. Já indivíduos e grupos são produtos históricos e Sartre concorda nesse ponto de vista com o marxismo.

Sartre concorda com Marx que a história determina o ser humano. Entretanto, acrescenta ele que ela determina o homem ao mesmo tempo em que ele a faz. Pois, assim como só é possível conceber indivíduos históricos, só existe história na medida em que existem indivíduos que a fazem, sendo eles agentes históricos. Na verdade, Sartre procura ser fiel à dialética proposta por Marx e, segundo ele, mais fiel que alguns marxistas em alguns casos.

Segundo Sartre,

Seria fácil mostrar, igualmente, que a maioria das tentativas para definir a classe operária limita-se a tomar por critério a produção, o consumo [...] em todos os casos, certas técnicas de elaboração ou apropriação do mundo, através das quais este oferece o que poderíamos denominar sua "fisionomia proletária", com suas oposições violentas, suas grandes massas uniformes e desérticas, suas zonas de trevas e suas paragens de luz, os fins simples e urgentes que a iluminam<sup>145</sup>.

Ao entender que entre o sujeito e as condições objetivas existe uma tensão, há uma contradição entre polos opostos. Isto é, realmente uma relação dialética, ou seja, um tipo de relação na qual nenhum dos dois termos se reduzirá ao outro, nem um será subordinado ao outro.

É evidente que a liberdade subjetiva se opõe a estas grandes determinações nas quais o homem está inserido, sendo elas determinações objetivas da história. É, justamente, dessa posição irreduzível que a subjetividade e a história resultam na experiência humana, que é resultado da posição entre subjetividade e a história.

Na obra *o Ser e o Nada*, portanto, existe a alteridade que significa: o sujeito que existe *para-sí*, mas, também, *para-outro*, sempre nesta simultaneidade. Assim, é fato que o homem é sujeito, mas também objeto. O que cada um fará de si para construir sua existência incluirá aquilo que poderá fazer com os outros e o que os outros fizerem dele. Estar no mundo, é viver neste regime de intersubjetividade com todas as consequências que isso poderá trazer. O ser-Para-outro é um fato

---

<sup>145</sup>SARTRE, *SN*, p. 630; *EN*, p. 595-596.

constante da realidade humana e apreende-se com sua necessidade, de fato, em qualquer pensamento, por menor que seja, que o homem forma sobre si mesmo.

Para Sartre,

[...] onde quer que eu vá, o que quer que eu faça, não estarei tomando minhas distâncias com relação a outro-objeto, tomando caminhos rumo ao outro-objeto, tomando caminhos rumo ao outro. Afastar-me, aproximar-me, descobrir tal ou qual objeto particular, é somente efetuar variações empíricas sobre o tema fundamental de meu ser-Para-outro<sup>146</sup>.

O outro está presente para o homem onde quer que seja como aquilo pelo qual ele se torna objeto. Logo, ele pode, perfeitamente, enganar-se sobre a presença empírica de um objeto-outro que acaba de encontrar em sua rota, o que é somente provável é a distância e a proximidade real do outro que ele faz desvelar. Somente essa objetividade fundamenta-se no mundo a título de “outro em qualquer parte do mundo”: o outro-objeto é certo como aparição correlativa da reassunção de sua subjetividade. Nunca há certeza de que o outro seja este objeto. E, igualmente, o fato fundamental, seu ser-objeto para um sujeito é uma evidência do mesmo tipo da evidência reflexiva, mas não é o fato de que, nesse momento, ele precise e para um outro singular, ele se destaque como “isto” em vez de ficar mergulhado na indistinção<sup>147</sup>.

Às condições gerais e objetivas, chama-se contexto histórico. Este não anula a singularidade dos indivíduos porque cada um vive singularmente, subjetivamente, essas condições por meio das histórias pessoais que exprimem cada um à sua maneira, uma história que é de todos. Isso não quer dizer que haja harmonia entre a intenção subjetiva dos indivíduos e a história na qual ela deveria se concretizar.

Pelo contrário, o cenário do mundo, muitas vezes, deforma os propósitos do homem. Muitas vezes, custa para que ele reconheça os resultados das suas próprias ações. Periodicamente, esse resultado das suas ações inverte-se em suas intenções. Primeiramente, não o homem não age sozinho: outro também age e as liberdades entrecruzam-se, às vezes complementam-se, como se estivessem em função, momento em que indivíduos ou grupos e até uma sociedade inteira podem

---

<sup>146</sup>SARTRE, *SN*, p. 358; *EN*, p. 339.

<sup>147</sup>*Ibid.*, p. 358-359; *EN*, p. 340.

operar nisso. Se há momentos de conflitos, há uma oposição dessas liberdades, porque há diferentes projetos existenciais e históricos.

Para Sartre, a liberdade é escolha incondicional que o próprio homem faz de seu ser e de seu mundo. Assim, quando ele se julga estar sob o poder de forças externas mais poderosas do que sua vontade, esse julgamento é uma decisão livre, isto é, conformar-se ou resignar-se compete a cada um tanto quanto não se resignar nem se conformar, lutando contra as circunstâncias.

Pode-se citar como exemplo: quando se diz não ter o que fazer, o abandono é uma decisão do homem. Por isso, Sartre afirma na frase bastante conhecida e já analisada, aqui: *estou condenado a ser livre*<sup>148</sup>. Sartre insiste que “*estamos condenados à liberdade*”<sup>149</sup> porque não pode-se evitar a sua própria condição de sujeito, do contrário, o homem seria objetos, seres determinados de modo bruto.

O homem, diferentemente do ser, não tem possibilidades estabelecidas, previamente. Ele não é como as coisas são. Por isso, ele é livre: condição essa impensável para os objetos. Em decorrência disso, cria valores e se define por um compromisso com os outros homens.

Segundo Souza, a liberdade não é, como já foi mencionado anteriormente, uma qualidade, um atributo: ela é a condição mesma de ser humano. É ela que define a humanidade dos humanos, sem escapatória<sup>150</sup>.

Há, aqui, uma espécie de ambiguidade presente na consciência: ela não é nem o fundamento de seu ser, pois seria puro Em-si, nem recebe este ser de outro, pois perderia sua autonomia. O que levaria o homem a concluir que possuiria uma dependência autônoma, o que é, no mínimo, estranho e paradoxal. Assim, os elementos da facticidade que pesam no homem com a força das determinações não são, irremediavelmente, determinantes: tudo está condicionado pela conduta que cada um assume em relação a eles.

Por isso, Sartre defende a contingência do mundo histórico: ninguém está determinado a nada, por mais fortes que sejam os fatos que condicionam uma situação. Contudo, isso não furta o ser humano a ter um compromisso ético-moral

---

<sup>148</sup> Ibid., p. 543; *EN*, p. 515.

<sup>149</sup> Ibid., p. 597; *EN*, p. 545.

<sup>150</sup> SOUZA, Thana Mara de. Liberty and Determination in Sartrian Philosophy. *Kínesis*, v. 2, n. 3, abr. 2010, p. 19.

derivado de sua situação histórica, por meio de um comprometimento com os outros. Esse homem é um ser-no-mundo, e sua busca, permanentemente, consiste na negação desse mundo e na sua superação. O *para-si* trata-se de uma permanente construção e da busca de realização de um projeto.

Segundo Sartre, o projeto é uma totalização em curso que faz do futuro, de certa forma, algo que já é:

O futuro não é unicamente presença do *Para-si* a um ser situado para além do ser. É algo que aguarda o *Para-si* que sou. Esse algo sou eu mesmo: quando digo que eu serei feliz, fica entendido que quem será feliz é meu presente, arrastando seu passado<sup>151</sup>.

Contudo, não reside somente na individualidade esse desejo de felicidade, pois escolhendo o homem que quer ser, arrasta consigo toda a humanidade inteira em seu projeto. Neste aspecto, um desejo individual pode se tornar o desejo da humanidade e, uma vez que o homem assuma os valores de justiça e liberdade para si, estendo-o aos demais.

Segundo Vermeren, com Sartre, pensa-se que o homem, em sua contingência, não está só. É, ainda que um projeto em andamento, um ser que pensa como um ser ente outros. Ainda que “o outro seja o inferno”, é ele quem o desafia e o retira da passividade e do confortável solipsismo. O homem aqui pensado é alguém que se agrega e que se realiza nessa relação com o outro, visto que, na busca por realização dos seus desejos individuais, ocorre a troca de experiências que é compartilhada por todos na cotidianidade<sup>152</sup>. Esse compromisso é experienciado na angústia.

Para Sartre,

[...] é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup>SARTRE, *SN*, p. 182; *EN*, p. 172.

<sup>152</sup>VERMEREN, Patrice; VISCARDI, Ricardo. **Sartre y la Cuestión del Presente**. Montevideo: Facultad de Humanidades, 2008, p. 120.

<sup>153</sup>SARTRE, *SN*, p. 72 ; *EN*, p. 66.

Nesse sentido, a liberdade traz em seu bojo a angústia diante do nada de uma consciência que é livre, mas que não pode colocar elementos norteadores para as escolhas. Acreditar em determinismos é negar a liberdade absoluta, bem como a capacidade de escolher, o que Sartre chama de atitudes de má-fé. Conforme as palavras da professora Thana Mara de Souza, em seu artigo *Liberty and determination in Sartrian philosophy*: “Ser absoluto não implica ser abstrato, pelo contrário, implica ser necessariamente concreto, implica não poder ser pensado fora do real, para além da historicidade que somos”<sup>154</sup>.

A experiência fundamental que condiciona todas as análises que Sartre faz sobre a realidade humana revela-se no fato de que o homem toma atitudes negativas em relação a si. Deve-se desvelar, então, o fundamento condicionador de tais atitudes negativas ou apreender a sua dimensão ontológica, saber que experiência fundamental é essa.

Sartre a formula da seguinte maneira: “a consciência é um ser que, em seu ser, é consciência do nada de seu ser”<sup>155</sup>.

As leituras críticas que Sartre desenvolve sobre a realidade permitem afirmar que, para ele, averiguar a condição humana da sociedade, além de ser uma forma de encontrar possíveis respostas para as inúmeras interrogações que cercam e, por vezes, perturbam o homem contemporâneo, poderia ser uma possibilidade de dar aos seres humanos condições para o enfrentamento daquilo que lhes é incompreensível, perturbador e ameaçador. Diante disso, a questão central, sobre as possibilidades para uma vivência humana, de fato, real e concreta, passa pelo viés da liberdade.

Analisando o comportamento das pessoas na atualidade e percebendo a influência de um sistema extremamente capitalista, conclui-se que a pessoa passa a ser comparada a um bem de consumo. As pessoas tornam-se adeptas a esta ideologia consumista como uma espécie de crença e de obsessão. Sartre chama atenção para isso. Por isso, exterioriza algumas preocupações do atual tempo, citando como exemplo o garçom.

---

<sup>154</sup>SOUZA, Thana Mara de. Liberty and Determination in Sartrian Philosophy. *Kínesis*, v. 2, n. 3, abr. 2010, p. 21.

<sup>155</sup>SARTRE, op. cit., p. 92 ; *EN*, p. 85.

Entre os diversos exemplos citados na obra *O Ser e o Nada*, toma-se como exemplo um deles: o do garçom. Sartre descreve, detalhadamente, que todos gestos, em verdade, transformam o indivíduo em fantoche:

Vejam os este garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de sonâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda sua conduta parece uma brincadeira. Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos rígidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e a rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? [...] brinca de ser garçom. Nada de surpreendente: a brincadeira é uma espécie de demarcação e investigação. A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com sua condição para *realizá-la*<sup>156</sup>.

A respeito disso, Bornheim diz:

Representar um papel, ser ator, a sedução do títere, pertence à condição humana. Melhor: a condição humana como que se desdobra para assumir uma segunda natureza, uma outra condição [...] Assim, o garçom se torna coisa-garçom, e o soldado coisa-soldado. Na sociedade tudo se passa, portanto, como se cada um devesse assumir uma marionete<sup>157</sup>.

O pior estado da existência humana, para Sartre, é a perda da liberdade. Quando essa degradação ocorre, o indivíduo passa a ser dependente. O estado de dependência gera escravidão, situação em que o indivíduo é manipulado por outra vontade, semelhante às marionetes, concordando passivamente com tudo o que lhe for ordenado. Destruída a liberdade, destrói-se a pessoa humana, isto é, o que resta é algo como outro espécime de animal humano. A relação senhor-escravo é tomada por Sartre como o ícone desta relação conflituosa. É, exatamente, isso que ocorre quando a liberdade é tolhida. Observa-se ainda o que diz Silva:

<sup>156</sup> SARTRE, SN, p. 105-106; EN, p. 98. (Grifo do autor).

<sup>157</sup> BORNHEIM, Gerd A. **Sartre**: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 1971, p.49.

Sartre descreve com grande verve literária, o garçom de café que carrega nos traços de sua própria personagem, como se viver um garçom fosse realizar uma essência. Trata-se obviamente, de uma renúncia à liberdade por parte daquele que não deseja decidir, a cada momento, quem há de ser, na forma de projeto. Age, então como se isso já estivesse decidido, e segue desempenhando o seu papel, com a espécie de tranqüilidade advinda da ausência de escolha e, conseqüentemente, da ausência da angústia<sup>158</sup>.

Falando em termos antropológicos, é ato da consciência colocar-se frente a si própria num ato interrogativo de seu ser, que institui o nada nesta consciência. Como o ato interrogativo constitui-se numa atividade puramente humana, é pela interrogação sobre seu próprio fundamento que o homem se nadifica: “A negação propriamente dita é atribuível a mim: só apareceria ao nível de um ato judicativo pelo qual estabeleço comparação entre o resultado esperado e o resultado obtido”<sup>159</sup>.

Para Sartre, no bojo de todo processo interrogativo acha-se presente a possibilidade de uma assertiva negativa. A possibilidade de uma resposta negativa é o fato instaurador da nadificação:

Vimos, como se recordará, que toda interrogação coloca por essência a possibilidade de resposta negativa. Na pergunta interrogamos um ser sobre seu ser ou maneira de ser. E este modo de ser ou esse ser está velado: fica sempre em aberto a possibilidade de que se revele como Nada<sup>160</sup>.

Apresenta-se, então, a responsabilidade, sendo acompanhada de uma dolorosa angústia, já descrita na primeira parte de *O Ser e o Nada*, em “A origem do nada”. A consciência de o homem ser livre gera a angústia, pois ele toma consciência de sua liberdade como consciência de ser. A consciência responsável se angustia por ser obrigada a determinar o sentido de si e do mundo, sem para isso poder recorrer a nada e a ninguém. Sob este prisma, o autor adverte da necessidade de construir uma reflexão crítica acerca da responsabilidade do ser humano para com o mundo, isto é, para que ele possa se contrapor, urgentemente, ao reducionismo a que ele está sendo submetido na sociedade de consumo.

---

<sup>158</sup> SILVA, Franklin Leopoldo. Sartre. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Os Filósofos Clássicos da Filosofia**. Rio de Janeiro: PUC - RJ, v. 23, 2009, p. 112.

<sup>159</sup> SARTRE, SN, p. 46; EN, p. 40.

<sup>160</sup> Ibid., p. 66; EN, p. 59.

Sartre reforça que toda liberdade precisa de um campo de resistência do mundo, ou seja, a liberdade sempre acontece num contexto situado. Sem obstáculos, não há liberdade. De fato, o homem só é livre porque o fim a realizar se encontra separado dele pela existência real do mundo. Segundo Bornheim,

O homem é liberdade em seu próprio ser. Por isso, o estudo da liberdade resume e conclui todas as análises anteriores; quando Sartre define a realidade humana – o para-si deve ser o que ele é, ele é o que não é e não é o que é, a existência precede a essência -, com essas fórmulas define a própria liberdade<sup>161</sup>.

Portanto, para Sartre, a liberdade não está condicionada pelas estruturas exteriores da sociedade, mas a liberdade se define como a essência do homem. Aqui, surgem algumas interrogações tais como: o que é agir? Por que o para-si age? Há distinção entre ser livre e agir? Ao invés de ver na liberdade um “poder” para ser livre, uma “potência” para realizar este ou aquele ato como o ser humano escolhe, para Sartre, não há distinção alguma entre ser livre e agir. A liberdade é fazendo-se ser:

Não é possível separar a intenção do ato, do mesmo modo como não se pode separar o pensamento da linguagem que o exprime; e, assim como acontece de nossa palavra revelar-nos nosso pensamento, também nossos atos nos revelam nossas intenções, ou seja, permitem-nos desempenhá-las, esquematizá-las, torná-las objetos em vez de limitarmos a vivê-las, ou seja, a tornar delas uma consciência não-tética. Esta distinção essencial entre liberdade de escolha e liberdade de obter foi percebida certamente por Descartes, depois do estoicismo. Coloca um ponto final em todas as discussões possíveis sobre ‘querer’ e ‘poder’ que ainda hoje opõem os defensores aos adversários da liberdade<sup>162</sup>.

Para Silva, não há causa porque só há a consciência antes do ato, o que equivale a dizer que não há nada antes dele; e o motivo, que está tanto depois quanto antes da ação, por constituir-se por ela, não anula a liberdade enquanto origem absoluta do ato. É nesse sentido que o homem é resultado de suas ações e ele é, também, os motivos pelos quais as pratica. “Sou e não posso deixar de ser, a

<sup>161</sup> BORNHEIM, Gerd A. **Sartre**: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 1971, p.110.

<sup>162</sup> SARTRE, *SN*, p. 595-596; *EN*, p. 564.

minha própria liberdade”<sup>163</sup>. Sartre dirá: “O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘*ser livre*’<sup>164</sup> justamente porque o para-si transcende a factualidade e a liberdade relaciona-se mais com valor de significação do que com os fatos.

Dessa maneira, a ação não figura como uma estrutura auxiliar ou um complemento da liberdade. “Assim, a realidade humana não é primeiro para agir depois; mas sim que, para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser”<sup>165</sup>.

Por meio da ação, o homem mantém com o mundo sua relação mais fundamental, visto que supera sua determinação estática e imprime alterações na sua própria materialidade. Essa ação não se resume num simples movimento, mas está sempre em busca de um fim. No entanto, ela necessita, para realmente efetivar-se, de uma base fundamental, de uma condição primeira que é a liberdade, que a todo instante, constrange a realidade humana a se fazer no lugar de ser. A liberdade traz em si o caráter de absolutidade, isto é, ela é o nada no coração da realidade humana, é doadora de sentido a todas as determinações exteriores ao homem.

Renuncia-se, assim, a “dados” que habitariam a consciência, como caráter, temperamentos, paixões; tudo é ato. Mesmo a percepção é agir, “posto que a percepção jamais é concebida fora de uma atitude com relação ao mundo”<sup>166</sup>. Deve-se notar que, segundo o comentaristasartreano F. Silva, embora nenhum ato possa ser justificado por um valor que o anteceda e o sustente, todo ato se insere num projeto de ser, pois é atuando que o para-si persegue a totalização de si, a satisfação do desejo de ser a partir da falta constitutiva<sup>167</sup>.

Para Perdigão, a pretensão do para-si é realizar o desejo de ser em si continuando a ser para-si, isto é, fundamentar-se a si próprio. Essa espécie de valor supremo buscado pelo para-si pode ser definida como a plenitude do ser consciente: o em-si-para-si. Dessa forma, dissolver-se-ia o paradoxo constituído no meu ser

---

<sup>163</sup>SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p. 138.

<sup>164</sup>SARTRE, *SN*, p. 68. 554; *EN*, p. 61.

<sup>165</sup>*Ibid.*, p. 587; *EN*, p. 556.

<sup>166</sup>*Ibid.*, p. 587; *EN*, p. 556.

<sup>167</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p.139.

responsável: uma responsabilidade *plena* por um *vazio* de ser. Trata-se do “projeto fundamental” do para-si<sup>168</sup>.

Essa “meta principal do para-si” é a marca característica do projeto fundamental. O “desejo abstrato de ser”, o projeto fundamental de constituir-se em um em-si-para-si, em uma “coisa consciente”, em um em-si que seja responsável (consciente) pela criação permanente de si, transparece como sentido geral de toda atividade humana<sup>169</sup>.

É, afinal, o que corresponde ao desejo de ser e à eliminação da falta originária. Vê-se de que maneira esse projeto fundamental está presente nos atos concretos, isto é, nos projetos singulares: em toda projeção, enquanto que projeta um modo de ser a partir de uma escolha, o para-si projeta, também, o valor inerente à escolha feita.

Quando o faz, assume ele como universal: isto que o projeto de ser é válido para todos os homens, a escolha do homem instituiu um valor cujo sentido e radicalidade derivam de que é, *ipso facto*, universal. Essa dimensão ético-existencial do valor instituído repercute na escolha concreta feita a partir dele. O ser que projeta ser é aquele absolutamente escolhido, porque não resta nenhum valor maior ou mais universal do que o que institui. Isso acontece porque, em cada escolha e em cada projeto, está em questão o desejo de ser, o desejo abstrato de ser é absoluto, conforme ensina Silva<sup>170</sup>.

Já para Perdigão, a cada momento, o homem deve escolher o seu ser, lançando-se continuamente a seus possíveis e constituindo, pouco a pouco, a sua essência através dessas escolhas, contando, para agir, somente com a voz da sua consciência<sup>171</sup>.

A realidade humana não tem desculpas: o ser humano é responsável pelo mundo porque ele o elegeu. Essa liberdade de escolha, a qual Sartre se refere, segundo Perdigão, não significa que o homem deva agir de qualquer maneira, fazendo o que queira e sujeito a uma série de impulsos arbitrários ou caprichos

<sup>168</sup> PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p.106.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>170</sup> SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p.139.

<sup>171</sup> PERDIGÃO, op. cit., p. 90.

peçoais, no entanto, é necessário que ele haja coerentemente, conforme um projeto fundamental, consciente e não obrigatoriamente imutável.

Agir implica, em primeiro lugar, numa modificação da figura do mundo, tendo em vista alcançar um fim por meio de certos meios.

Reafirma Sartre:

[...] 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 série e, para finalizar, produza um resultado previsto<sup>172</sup>.

Agir, intencionalmente, significa agir segundo um projeto consciente, não de maneira acidental como um fumante que explode uma fábrica de explosivos sem querer. Esse fumante, segundo esse critério, não agiu. Para Sartre, desde a concepção do ato, a consciência pode retirar-se do mundo pleno do qual é consciência e abandonar o terreno do ser para abordar, francamente, o do não ser.

Uma ação implica o reconhecimento de uma falta, uma negatividade, na medida em que deseja um possível não realizado, um fim que não é. Apenas assim mudanças podem ser concebidas se o homem transcender aquilo que é rumo ao que não é. As faltas e deficiências daquilo que é só podem ser.

Aqui, continua-se a seguir a interpretação de Perdigão para quem outra característica do agir intencional passa por “uma ação intencional”<sup>173</sup>. Sartre desenvolveu o conceito de intencionalidade de Husserl para mostrar que o Para-Si precisa do Em-Si para existir. A consciência de amar, por exemplo, é consciência de “amar alguma coisa”. A consciência de fé é consciência de “ter fé em alguma coisa”. No ódio, no amor, no desejo, algo é sempre odiado, amado, desejado. A consciência é esse deslizamento, esse “partir em direção às coisas”, essa relação com um objeto. Sendo Nada sobre um fundo de Ser, o Para-Si só pode existir perseguindo o Ser, fazendo um “apelo ao Ser”.

Observou-se que Sartre mostra que a liberdade é inerente ao ser humano e que, ao mesmo tempo, aponta o caráter ético da liberdade. Como Sartre, o autor afirma: “Pois bem: a cada instante somos lançados no mundo e ficamos

<sup>172</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 536.

<sup>173</sup> Ibid., p. 46.

comprometidos”<sup>174</sup>. É extremamente necessário compreender que a participação dos indivíduos na sociedade está relacionada ao compromisso e à responsabilidade que cada sujeito tem com o mundo.

Para isso, Sartre intensifica a importância do *engajamento*. Engajar-se é preciso, pois é também um processo de escolha humana que visa o bem coletivo. É importante lembrar de que o humano, como perpétuo *devoir*, é aquele que tem de trabalhar, incansavelmente, para conquistar seu modo de ser humano, mesmo com todos os problemas que isso implica.

Perdigão, a respeito disso, defende que isso não se restringe apenas à construção individual, mas também à construção exterior do mundo no qual o homem existe e do Outro. Sendo assim, ele se constrói, construindo o mundo e o Outro, enquanto ele o constrói. O homem sente, então, que o outro possui algo que ele reconhece como seu “ser objetivo” e que, entretanto, não pode recuperar. O ser humano sabe de que é um objeto, mas somente tal como parece ao Outro. “Estou infestado por este ser que tento encontrar um dia em uma curva do caminho, que me é tão estranho, que é, sem embargo, o meu Ser, sabendo também quer, apesar de meus esforços, não me encontrarei com ele jamais”<sup>175</sup>.

Como foi visto neste capítulo, o projeto mesmo de uma liberdade, em geral, é uma escolha que subentende a previsão e a aceitação de resistências. Também seu próprio projeto, em geral, é projeto de fazer em um mundo resistente através da vitória sobre suas resistências. Jamais há no mundo algo que cause espanto, algo que surpreenda, a menos que se tenha determinado a se surpreender.

O tema original do surpreendente não é o fato de que tudo ou qualquer coisa em particular exista nos limites do mundo, mas, sobretudo, o fato de que haja um mundo em geral, ou seja, de que o homem esteja arremessado no meio de uma totalidade de existentes, essencialmente, entre si e escolha o fato de entrar em combinação, de modo a anunciar a si aquilo que é.

Assim, a adversidade da qual as coisas servem de testemunha para ele é prefigurada por sua liberdade como uma das suas próprias condições e é uma significação, livremente, projetada da adversidade em geral, de forma que tal

---

<sup>174</sup>SARTRE, *SN*, p. 82; *EN*, p. 75.

<sup>175</sup>Cf. PERDIGÃO. Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 145.

complexo pode manifestar seu coeficiente individual e de adversidade. Sem dúvida, a adversidade vem às coisas pela liberdade, mas isso na medida em que a liberdade ilumina a sua própria facticidade como “ser-no-meio-de-um-Em-si-de-indiferença”.

A liberdade dá a si as coisas como sendo adversas, ou seja, confere às coisas uma significação que as torna coisas; mas isso ocorre assumindo o próprio dado que será significante, ou seja, assumindo-o para, assim, transcender seu exílio em meio a um Em-si indiferente. Assim, pôde-se ver que, na liberdade, o homem recria, redimensiona e refaz uma situação dada. Em Sartre, o peso dela é tão brutal que não há determinismos que possam cercear o poder-ser do homem. Para ele, ela concretiza-se na ação, pois é nela que o homem se mostra livre, sem máscaras, despido de idealizações e justificativas, mostra-se definido e expõe seus motivos, constituindo, assim, seus valores.

Portanto, não há como fugir da transparência e da autodefinição que o ser livre revelará em sua ação. Ela representará uma exposição pública do projeto individual e, por isso, poderá ser julgada, principalmente, no grau de comprometimento que trará em relação ao projeto de libertação humana que estará embutido em cada projeto individual.

### 3 O DESVELAMENTO DA CONSCIÊNCIA

#### 3.1 Angústia

As implicações éticas da filosofia sartreana tornam-se mais evidentes à medida que o homem dá-se conta de suas limitações e, sobretudo, de sua situação existencial, que é marcada por um estado de angústia. O ser humano não pode sustentar que a angústia é sua essência, porque há nada mais anti-sartreano do que defender um conceito de essência em *O Ser e o Nada*.

Contudo, não se deve deixar de assinalar que a angústia está intrinsecamente ligada à condição humana e, de certa forma, limita e restringe o ser humano. É dentro do cenário da nadificação da consciência humana, que a perspectiva de liberdade e de angústia ganha contornos na antropologia sartreana. Para Sartre,

Convém sublinhar aqui que a liberdade manifestada pela angústia se caracteriza por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o *Eu* que designa o ser livre. Quando mostramos, há pouco, que meus possíveis eram angustiantes porque dependia só de *mim*, com efeito, mantê-los em sua existência, não significava que derivavam de um *eu* – mas este sim, ao menos - dado de antemão e que passasse de uma consciência a outra, no fluxo temporal. O jogador que precisa ter novamente a percepção sintética de uma *situação*, a qual lhe impediria de jogar, deve reinventar ao mesmo tempo o *eu* capaz de apreciar essa situação e que “está em situação”. Esse eu, com conteúdo *a priori* e histórico, é a *essência* do homem. E a angústia, como manifestação da liberdade frente a si, significa que o homem acha-se sempre separado de sua essência por um nada<sup>176</sup>.

Isso quer dizer que a angústia revela a liberdade quando a possibilidade dele aparece, inelutavelmente, vinculada ao homem e somente a ele, pois ele, de que depende a possibilidade, a rigor, não é nada, se for compreendido que *ser* é ser dotado de alguma essência ou propriedade determinada. Assim, o possível é do homem e pertence a ele, mas, ao mesmo tempo, ele não o é, pelo simples fato de

---

<sup>176</sup>SARTRE, *SN*, p. 79; *EN*, p. 72. (Grifos do autor).

tratar-se de um possível. Nesse sentido, ele não sabe do que será, já que o possível não inclui a antevisão da realidade que, a partir dele, poderá surgir. E, então, ele só conhecerá, de fato, se realizá-lo.

Por isso, a manutenção do possível depende de “refazer o Eu” a cada instante, porque o que seria a identidade como que flutua entre o Eu e o seu possível. É essa relação indeterminada que constitui o processo sempre inacabado de construção da identidade.

De fato, o fundamento desse processo é a liberdade, porém ela só existe na medida em que o homem a exerce. O exercício dela inclui a angústia inerente ao fato de que viver no mundo da possibilidade exige que o homem já seja o que ainda não é. É nessa antecipação vivida que se encontra o significado da *escolha* e o seu caráter absoluto. A angústia significa que a liberdade é o fundamento sem ser permanência, isto é, sem ser um alicerce de valores.

Segue-se, então, a interpretação de Silva para quem a desvinculação entre liberdade e valor, que implica à instituição do valor a cada ato livre, é o que faz que a justificativa da existência seja inerente ao processo de existir e tenha que ser construída e renovada a cada momento desse processo. Essa é a razão pela qual o determinismo é, ao mesmo tempo, o álibi da liberdade e a fuga da angústia<sup>177</sup>.

Ao seguir a linha de interpretação do autor citado acima, nota-se que certas doutrinas levam o homem a considerar o Ser que é como Em-Si pleno e acabado. Julgam-no portador de um arquétipo preexistente, um Eu profundo já perfeitamente constituído, que seria o verdadeiro autor dos seus atos. Tal “essência imutável” dá a ilusão de solidez e permanência, a ideia de possuir uma “alma”, um “caráter”, estabelecendo um “destino” pré-fixado, contra o qual nada se pode fazer. Indubitavelmente, o ser humano é apenas vítima de uma sorte já lançada e irremediável, de um determinismo orgânico ou psicológico, ele já nasce da maneira como tem que ser. Se o homem nasce covarde, faça o que fizer, não fugirá desse estigma.

Anteriormente, apresentou-se o conceito de liberdade, que não pode ser limitado à pura abstração de um ser que faz emergir o nada em seu ser e, da mesma forma, não é a simples captação de suas experiências no mundo pelas

---

<sup>177</sup>SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p. 139.

múltiplas escolhas que nele o homem pode realizar. Isso decorre do fato de que, na angústia, a liberdade se plenifica como devir, ou mesmo, como nada. Especificamente aqui, o nada é falta de ser.

A angústia põe a liberdade sempre em questão pelo próprio fato desta última nunca se planificar no ser, como sustenta Perdigão<sup>178</sup>, sendo recorrente esta busca. Isso implica que o homem está imerso num ser que não possui em seu ser a plenitude, sendo uma constante falta. Aqui, se tematiza, ao mesmo tempo, a temporalização do ser. A angústia não decorre do passado, não é uma abertura decorrente do que foi, mas fundamentalmente do que virá. Sartre sustenta:

Se nossa análise está no rumo certo, deve haver para o ser humano, na medida que é consciente de ser, determinada maneira de situar-se frente ao seu passado e seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, como não sendo<sup>179</sup>.

Porém, é importante ficar claro que não é simplesmente uma antecipação do tempo, mas uma temporalização do ser. Não se trata de um futuro da sucessão temporal, das horas, dos dias, dos anos, mas de uma temporalização onde se dá, ao ser, uma última palavra sobre seu próprio devir, como “não o sendo”. Nesse sentido, é a própria temporalização ontológica que fundamenta o tempo cósmico, dando ao homem caráter de ser-no-mundo como ser-livre.

A angústia pela temporalização do futuro capta o devir como sua realidade mais próxima. Segundo Perdigão, “não aprendemos separados do que fomos no passado e do que seremos no futuro, obrigados a criar eternamente aquilo que somos”<sup>180</sup>. Assim, o que separa o homem das decisões que toma, das escolhas que realiza, do passado que o constitui é simplesmente nada. A angústia o coloca diante do nada, sendo a liberdade esta apreensão de seu ser ao modo do ainda não. A angústia é, assim, a consciência de liberdade de um ser que encontra somente em si a razão de seu devir. Segundo Perdigão:

No caso da angústia temporal, nós nos apreendemos separados do que fomos no passado e do que seremos no futuro, obrigados a criar

---

<sup>178</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 116.

<sup>179</sup>SARTRE, *SN*, p. 72; *EN*, p. 65-66.

<sup>180</sup>PERDIGÃO, op. cit., p. 112.

eternamente aquilo que somos. Porque sou livre, uma decisão atual, nem uma decisão presente, decidirá o que serei amanhã. A livre eleição que fazemos de nós está sempre ameaçada pela metamorfose e assim os possíveis que escolhemos correm risco permanente, já que não temos domínio sobre o futuro. Por exemplo: o jogador que um dia resolveu abandonar o vício pode, frente a uma mesa de jogo, sentir-se atraído, pois a decisão anterior não o obriga a manter a conduta assumida. Ou seja: angustiamos-nos por não termos sequer a nós mesmos como apoio para uma nova decisão<sup>181</sup>.

O que o homem é hoje não implica no que será no amanhã. Por isso, ele angustia-se em relação ao que pode vir a ser, que, seja o que for, será a partir dele mesmo. Angústia faz com que cada um se coloque em seu futuro, sem nada saber dele: faz com que cada um se veja a partir do seu passado, sem que possa se apoiar nele: “chamaremos precisamente de angústia a consciência de ser seu próprio devir amaneira de não sê-lo”<sup>182</sup>.

Com a angústia, a liberdade passa ao pleno da existência. Faz perceber ao existente que seu ser está em perpétua constituição e que não possui nenhuma essência ou palavra anterior à qual possa recorrer para se fazer. Este nada é o que Sartre chama de “transcendência na imanência”<sup>183</sup>, pelo próprio fato de que um nada separa motivo e consciência. Na própria consciência, estariam as motivações para a consciência sair de si, rumo às suas possibilidades. Assim, a consciência de liberdade apresenta-se como um absoluto por depender somente de si para ser.

Em sua obra, Contat e Rybalka defendem que frente a este nada de sua interioridade é que o homem tem que se haver em sua vida cotidiana. Ou seja, o nada da consciência é parte integrante do ser humano, devendo o homem, portanto, fazer suas escolhas perante este nada. Isto significa que as escolhas que o homem fizer e os projetos que desejar não têm nenhum postulado intrínseco à realidade humana que sirva de guia, valor ou referência nestas escolhas e projetos: se o homem *não é* mais do que *se faz* e *se fazendo* ele assume a responsabilidade da espécie inteira, e se não há moral que seja dada *a priori*, mas, a cada caso, ele deve decidir sozinho, sem ponto de apoio, sem guias e, entretanto, por todos<sup>184</sup>.

---

<sup>181</sup> PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 112.

<sup>182</sup> SARTRE, SN, p. 75-76; EN, p. 69.

<sup>183</sup> Ibid., p. 78; EN, p. 71.

<sup>184</sup> CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. **A Propos de l'existentialisme**: mise au point. Paris: Gallimart, 1970, p. 656.

Ora, é em virtude desta ausência de motivos ou justificativas com as quais o homem pode fundar suas ações que a angústia, frente a este nada de premissas, se instaura na realidade humana. Em outras palavras, é pelo nada da consciência que a liberdade invade o ser do ser humano, instaurando a angústia frente a esta vertigem da liberdade de escolha.

Não pode-se compreender a liberdade em Sartre sem a responsabilidade, pois, na verdade, não há diferença entre ambas, uma exige a outra. O existencialismo de Sartre radicalizou a noção de liberdade e, com isso, levou às últimas consequências a ética da responsabilidade, como ensina Silva<sup>185</sup>. Portanto, o homem é, em seu ser-livre, que deve realizar o sentido do mundo, fazendo das possibilidades de suas escolhas uma antecipação de seu futuro.

Sendo assim, não é possível esquecer de que ele está no plano reflexivo, no qual a angústia é uma realidade do ser-livre que toca a todos, indistintamente, como dimensão ontológica. Mas, por ser-livre, o homem pode adotar atitudes de fuga de modo a driblar a própria angústia. A angústia é uma situação que fragiliza o ser. Por isso, ele está constantemente fugindo de sua verdade fundamental que advém da sua condição de nada.

Entretanto, como constata Sartre, não é possível dissimular a angústia do homem porque 'ele é angústia', como o mesmo autor sustenta em sua célebre conferência: *É o Existencialismo um Humanismo?* É o que Sartre percebe ao analisar um tipo particular de conduta em relação à angústia, a má fé. A angústia personifica-se ao modo de não ser. Ver-se-á como a má fé acaba por constatar que o homem é angústia, dando à negação uma residência constante no centro da imanência.

Resulta assim a angústia de estarmos arremessados em um mundo sem valores estabelecidos: sabemos que os valores dependem da nossa liberdade, do livre impulso que em nós se manifesta para agirmos em certa direção, seja qual for. O valor é um propósito que se justifica a si mesmo, e portanto nenhum valor é gratuito, posto que depende do compromisso que cada homem assume com as decisões. Como os valores são escolhidos por nós em um juízo de coerência conosco, não nos sentimos "culpados" por qualquer ato que realizamos: até o carrasco que inflige torturas julga-se inocente.

---

<sup>185</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. Sartre e a Ética. **Revista Bioética**, São Camilo, maio 2010, p. 273.

O que pode ocorrer é o arrependimento, quando mudamos o nosso projeto e colocamos em questão o valor anteriormente constituído<sup>186</sup>.

Valores morais têm como único fundamento possível, a decisão do homem de criá-los. A vida é permanente escolha e, com cada uma de nossas escolhas, escolhe-se o que se é, definindo a si mesmo, por si mesmo. A cada instante, o ser humano deve optar por um valor, uma regra de conduta e, de fato, o que o angustia é saber de que não tem a quem recorrer para orientar suas escolhas.

Foi visto, anteriormente, que os valores não são objetivos, não estão “inscritos em um céu inteligível”, como no mundo platônico, pois valor é Em-Si-Para-Si idealizado pela subjetividade do homem; transformado em puro objeto (as leis morais da censura artística, por exemplo), parece como valor. Logo, não há qualquer imperativo categórico, universalmente, válido e, logicamente, necessário, nenhuma lei ética geral que indique como se deve agir ou o que fazer nesta ou naquela situação, pois não está escrito em parte alguma que o bem existe, que é preciso ser honesto e que não se deve mentir.

De fato, nada diz que decisões tomar, nada justifica a adoção de um valor em detrimento de outro. Nada, exceto a voz da consciência do ser humano. Assim, a liberdade é o único fundamento a que o homem pode se apegar. Desse modo, não sofre imposições éticas de fora: ao contrário, ele é quem faz a imposição, exige e constitui o valor.

Portanto, o homem deve agir não porque existe um ente superior que o estaria manipulando, mas pelo simples fato de que a ação é uma necessidade para ele. Agir, escolher e, desse modo, fazer-se ser: essa é a meta do Para-si e, neste esforço, não há quem lhe possa indicar qualquer caminho, nem mesmo Deus.

Segundo Bornheim:

Dentro de tal contexto, Deus se revela perfeitamente inútil e, em definitivo, a realidade humana fica abandonada a si mesma, a sua contingência radical. No fundo, Sartre se queixa de Deus: Deus não resolve nada. Ou melhor: não resolve o nada, não pode curar o homem dessa sua “doença mais profunda”, que o leva até a nadificação<sup>187</sup>.

<sup>186</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 114.

<sup>187</sup>BORNHEIM, Gerd A. **Sartre**: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 304.

Para Sartre, o homem não possui nem ser e nem essência dados por Deus: ele é perpétua criação e nadificação de si. Uma vez que ele é absoluta liberdade, não existindo anterioridade ao seu próprio ser – ele é nada e será apenas o que fizer de si mesmo –, o que é sintetizado pela fórmula *a existência precede a essência*.

Desse modo, é o homem que se encontra consigo mesmo e, a partir deste encontro original, começa a construir sua própria história sem o auxílio de ninguém. A dimensão da possibilidade adquire esse alcance e esse significado porque a primeira de todas as possibilidades, ou a possibilidade de todos os possíveis, é a liberdade originária, como adverte Silva<sup>188</sup>. Nesta tarefa, o homem não pode recorrer nem a Deus, nem a uma suposta natureza humana ou a uma sociedade. Em relação a isso, Sartre defende que:

Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que sou, tenho que realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas<sup>189</sup>.

Quando o homem tem em suas mãos o poder de criar valores, ele decide a viva que quer ter. Para Perdigão, da angústia ética, constatada a liberdade do homem, advém a certeza de que os valores morais têm como único fundamento possível a sua decisão de criá-los. A vida é permanente escolha e, em cada uma delas, o ser humano escolheser o que é, definindo a si mesmo por si mesmo. A cada instante, tem-se que optar por um valor, uma regra de conduta. O que, de fato, angustia o ser humano, pois sabe-se de que ele não tem a que recorrer para orientá-loem suas escolhas. Segundo Perdigão, observou-se que os valores não são objetivos: o valor é um Em-si-para-si idealizado pela subjetividade do homem, transformado em puro objeto (as leis morais da censura artística, por exemplo), perece como valor. Logo, não há qualquer imperativo categórico, universalmente, válido e, logicamente necessário, nenhuma lei ética geral que indique como se

<sup>188</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre. **Trans/form/Ação**. Marília, v. 26, n. 2, 2003, p. 43-64.

<sup>189</sup>SARTRE, *SN*, p. 84; *EN*, p. 77.

deveagir ou o que fazer naquela situação. Não está escrito em parte alguma que o bem existe, que é preciso ser honesto e que não se deve mentir. De fato, nada diz ao ser humano que decisões tomar e nada justifica a adoção de um valor em detrimento do outro<sup>190</sup>.

Portanto, o homem, ao surgir no mundo, vê-se responsabilizado por este, pelos valores criados e absolutamente nada pode dar-lhe qualquer segurança. Sendo assim, é pela sua infinita gratuidade que ele cria e mantém os valores. Nesse sentido, é do nada que a liberdade pode fazer-se liberdade; é do nada desta consciência que a liberdade pode projetar-se como liberdade de escolha.

No dizer de Sartre:

Há angústia ética quando me considero em minha relação original com os valores. Estes, com efeito, são exigências que reclamam um fundamento. Mas fundamento que não poderia ser de modo algum o *ser*, pois todo valor que fundamentasse sua natureza ideal sobre seu próprio ser deixaria por isso de ser valor e realizaria a heteronomia da minha vontade. O valor extrai seu ser de sua exigência, não sua exigência de seu ser. Portanto, não se entrega a uma intuição contemplativa que o apreenderia como *sendo* valor e, por isso mesmo, suprisse seus direitos sobre minha liberdade. Ao contrário: O valor só pode revelar-se a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. Daí que minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto o ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores. Além disso, porque os valores, por se revelarem por essência a uma liberdade não podem fazê-lo sem deixar de ser “postos em questão”, já que a possibilidade de inverter a escala de valores aparece, completamente, como *minha* possibilidade. A angústia ante os valores é o reconhecimento de sua idealidade<sup>191</sup>.

O valor no plano do dever-ser é o ideal; entretanto o valor concebido como síntese entre ser e dever-ser seria a realidade do em-si-para-si se algo assim pudesse existir. Disso, parte a tendência que sempre o ser humano busca em fundamentar uma ética e um sentido para as ações que não podem ser descompromissadas com as questões sociais do seu tempo.

---

<sup>190</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 112-3.

<sup>191</sup>Ibid., p. 82-83.

A ética deve estar situada nas questões e nos desafios do agir homem, no qual ele se encontra inserido para que ela seja autêntica. Como afirma Gomez-Muller: uma moral na qual o ser a si mesmo se desenvolveria como ser-no-mundo e em que o eu mesmo seria determinado precisamente no e por seu engajamento no mundo, ou seja, na e pela responsabilidade em vista do outro: a moral da autenticidade<sup>192</sup>.

Nesta mesma linha de interpretação, Salzman diz: a moral autêntica é a expressãoda autonomia. Ela deve regular todos os atos que o ser humano decide por si mesmo e pelo outro, do presente e do futuro dos homens. Ela dá um sentido às suas tradiçõese incorpora os projetos humanos, no entanto ela não sacrifica o presente em vista do futuro que é hipotético porque é para fazer. Não haveria moral se o homem não estivesse em questão e se a existência não precedesse a essência<sup>193</sup>.

Perdigão afirma que o homem livre é que se angustia ante a responsabilidade que pesa sobre seus ombros, afinal, ele precisa escolher e, desse modo, faz emergir uma escala de valores, um código ético determinado. A partir desta escolha particular, surge o universal, já que, para o autor da liberdade absoluta, o homem não é apenas responsável por aquilo que escolheu ser, mas, no seu projeto original, devem estar incluídos todos os demais homens do mundo, pois, a cada ação particular, o sujeito deve pensar: o que aconteceria se todo mundo fizesse como eu?<sup>194</sup> Assim sendo, todos são responsáveis pelos seus atos e todos os atos trazem consequências, sendo frutos do agir livre.

Portanto, é a partir desta liberdade primeira que o homem torna-se responsável por todos os outros homens. Isto não é uma imposição arbitrária, mas uma consequência lógica das escolhas de cada indivíduo. O homem, como já foi visto, a partir da liberdade que o fundamenta, é capaz de criar-se a todo o instante. Em função da liberdade e da irrupção do Nada, o eu é o homem que se renova a todo instante. Há aqui uma peculiar dinamicidade recorrente do próprio sujeito que responde pelo fazer e refazer-se do Eu. Assim, salienta-se que esta construção não

---

<sup>192</sup>GOMEZ-MULLER, D'Alfred. **Sartre de la Nausée à l'engagement**. Paris: Felin, 2004, p. 162.

<sup>193</sup>SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'Authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque**. Laboret Fides. Genève, n. 33, Janvier, 2000, p. 119. ( Tradução nossa).

<sup>194</sup>PERDIGÃO. Paulo. **Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 114.

deve ser incosequente e nem deve ser irresponsável, muito pelo contrário, o homem se constrói visando toda a humanidade.

O homem e a essência, que aqui já é transmutada em tudo aquilo que se aprende sobre ele mesmo como tendo sido, é já um constante daquilo que é. Não há repouso. O homem não possui um lugar seguro. Ao contrário, a vida ou a realidade humana, como tem-se preferido até aqui, é exaltada por Sartre na sua dinamicidade, na qual o homem está abandonado a si mesmo, desamparado, o que, no fundo, significa que é ele que deve escolher o seu ser.

No dizer do autor de *Existência e Liberdade*, pelo homem ser livre, ele é angústia. Para mascarar-la, precisa-se disfarçar a liberdade que ele é e, nesse sentido, usam-se, cotidianamente, diversos expedientes e truques. De fato, o homem mente a si mesmo para acreditar que não é livre ou responsável por seus atos. Pode-se dizer, de modo geral, que há uma tendência do homem a negar-se como liberdade. Sartre considera mesmo que a ciência, a religião, a psicologia, determinado marxismo mecanicista – acrescentaria credices populares (como a astrologia) - inventaram o que se chama de “ídolos explicativos de nossa época”: seja Deus, o inconsciente, a dialética da natureza, basicamente como um esforço para sufocar a liberdade do homem, livrá-lo das angústias e eximi-lo da responsabilidade por seus atos<sup>195</sup>. Reitera-se que no mundo pós-moderno a ciência, muitas vezes, mascara as verdadeiras angústias do homem, fazendo com que esse se torne alienado e irresponsável.

A toda e qualquer circunstância, o homem deve se reinventar e o seu conteúdo, *a priori* e histórico, deve ser refeito. Sendo assim, a liberdade manifestada pela angústia caracteriza-se por uma obrigação,perpetuamente, renovada de refazer o Eu que designa o ser livre. Assim, diz Sartre:

Estou, de fato, comprometido em um mundo de valores. A percepção angustiada dos valores como algo sustentado no ser por minha liberdade é fenômeno posterior e mediatizado. O imediato é o mundo com seu caráter de urgência, e, neste mundo em que me engajo, meus atos fazem os valores se erguerem como perdizes: é por admiração, o valor “grandeza”<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 116.

<sup>196</sup>SARTRE, *SN*, p. 83; *EN*, p. 75.

Pode-se explicar isso através do seguinte exemplo: alguém que nasce num contexto econômico e político capitalista, numa família operária, tem configurada em si uma situação bem determinada por fatores de ordem objetiva; mas esse indivíduo pode assumir pelo menos duas atitudes distintas, conforme o modo como se represente sua situação.

Pode entendê-la como fatalidade inscrita em desígnios divinos e assim conformar-se a um destino que, inevitavelmente, deve cumprir, como ensina Silva<sup>197</sup>. Seu projeto de vida formular-se-á, então, em conformidade com os dados dessa situação representada por ele como imutável ou, ainda, pode ter uma perspectiva de contestação de sua situação histórico-social, procurando construir uma nova história a partir da consciência de que é um ser livre e de que nada o condiciona *a priori*. Ao contrário do que parece, a descoberta da liberdade não é uma experiência jubilosa. Dela, decorrem dois tipos de angústia - uma de origem temporal, outra de natureza ética, ambas decorrentes do fato de o Para-si, sendo livre, não ter como se precaver contra a permanente possibilidade de fazer nova escolha de sua maneira de ser.

Ainda para Perdigão, resta saber como o homem faz para surgir um valor. Se receber uma convocação para combater na frente de guerra, não poderá consultar um valor prévio como, por exemplo, o princípio da não violência. Ora, não recolheu esse valor de parte alguma, já que os valores não existem no mundo, passivamente, à espera de que eu os examine antes de tomar sua decisão. Logo, o valor só pode aparecer a partir do ato mesmo da sua escolha. É pelo fato de desertar que ele estabelece o valor da não violência. O valor surge, concomitantemente, com a conduta ou a escolha que o define. Somente se determina pelo fato de ter sido ele o escolhido e não o outro. Assim, não é possível determinar o valor de um sentimento, salvo se este se manifesta, constituindo, assim, o valor. Escolha e valor confundem-se no mesmo ato<sup>198</sup>.

Ainda, seguindo o pensamento do autor de *Existência e Liberdade*, o indivíduo, inventando sua vida, sempre traça a imagem do que o homem deve ser segundo os seus juízos e valores, mesmo que não faça a menor reflexão sobre isso e mantenha uma total indiferença para com os outros. Seja o militante comunista

---

<sup>197</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p. 05.

<sup>198</sup>PERDIGÃO. Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 114.

que luta para libertar o proletariado, seja o capitalista que explora os seus empregados<sup>199</sup>. Toda escolha é escolha do próprio sujeito, ou seja, própria que vem de sua pessoa e, por isso, tem implicações para com a responsabilidade.

A responsabilidade é a razão da existência da angústia no homem, que se vê obrigado a inventar-se e, ao mesmo tempo, inventar toda a humanidade. É o homem, em última instância, quem cria os princípios éticos e valida as prescrições morais, pois é ele e mais ninguém que decide acerca da legitimidade ética e moral. Descreve Perdigão:

A liberdade que sou é o único fundamento a que posso me apegar. Não sofro imposições éticas de fora: ao contrário, eu é que faço a imposição, exijo e constituo o valor. Sou eu quem dá sentido às coisas, que me proíbe disso ou daquilo, que considera isso significativo e aquilo não, etc. Os valores dependem de mim e são aquilo que eu houver decidido que sejam que o certo e o errado existam para mim é preciso que minha consciência intencione constituí-los como tais<sup>200</sup>.

O pensamento sartreano vem alargar, espriaiar, a dimensão democrática das consciências, fazendo com que as pessoas se tornem esclarecidas em suas escolhas, bem como tenham a conscientização da necessidade de participarem mais ativamente nos movimentos populares. Sartre dá ênfase *ao engajamento social*, contribuído, assim, para que cada indivíduo torne-se, cada vez mais, sujeito real e responsável de sua história, comprometido com a defesa da liberdade.

Sartre interpela e convida a repensar a filosofia por este viés para que, assim, seja possível originar um pensamento mais questionador do que reprodutivista, mais prático do que teórico e propositor de um novo parâmetro de racionalidade, oriundo de uma inserção social, aberto ao diálogo e, conseqüentemente, à compreensão de um saber voltado para as transformações da realidade na qual vive. Assim, um saber filosófico aliado aos compromissos éticos.

Pensa-se, portanto, que Sartre, na obra *O Ser e o Nada*, fornece subsídios importantes e básicos para compreender a filosofia contemporânea do ser humano. Afinal, seria ilusório desenvolver o ato de filosofar sem sujeitos livres, sem o direito

---

<sup>199</sup> Ibid., p. 115.

<sup>200</sup> Ibid., p. 113.

de pensarem, autenticamente, a realidade, isentos da capacidade crítica, enfim, sem a liberdade de ser e de agir.

Há colocação em comum de questões, preocupações e inquietações humanas, explicitadas nos temas existenciais sartreanos, graças ao trabalho de uma subjetividade pautada no coletivo, fazendo com que as pessoas participem nas mobilizações sociais. Este é um processo formador de consciência. Somente nesse viés, saindo do individualismo ou do subjetivismo, passam a adquirir uma nova reflexão, surgindo, assim, a possibilidade de desenvolver novos recursos, estratégias de solidariedade que estão por descobrir ou por criar. E será facilmente compreensível a importância do engajamento para uma nova convivência e para o surgimento de uma nova cultura. Nesse sentido, explicitamente, o homem contribui para as mudanças no pensar e no fazer de sua humanidade.

Dessa forma, ele está comprometido com os valores criados, mesmo que não exista nenhuma lei ética geral que o possa indicar uma determinada ação ou até mesmo o obrigar a ela. Como foi dito, o homem é o fundamento da ética em Sartre. Assim, é a partir da liberdade que o homem cria os valores e responsabiliza-se pelos valores criados. Para o autor, os outros são uns limites para a liberdade do homem, nas suas palavras, pois “se não sigo ponto a ponto as indicações dadas pelos outros, ficarei sem rumo”<sup>201</sup>. Para melhor compreensão o autor exemplifica:

Esse mundo visto através do uso que faço da bicicleta, do automóvel, do trem, de modo a percorrê-lo, revela-me um rosto rigorosamente correlato aos meios que utilizo, o rosto, portanto, que oferece a todos. Dir-se-á que, a partir daí, evidentemente, minha liberdade me escapa por todos os lados<sup>202</sup>.

Por isso, é possível sustentar que a responsabilidade é o que exige que o homem, a cada instante, se autoconstrua como fruto de suas escolhas, resultantes de sua liberdade, mesmo sabendo de que ele nunca está, totalmente, fora de uma determinada situação social que o condiciona<sup>203</sup>, conforme interpreta Perdigão. Portanto, na sua perspectiva, a responsabilidade tem um papel importante para

---

<sup>201</sup> SARTRE, *SN*, p. 628; *EN*, p. 593.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 628; *EN*, p. 594.

<sup>203</sup> PERDIGÃO. Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 115.

elecompreender, verdadeiramente, o sentido da liberdade sartreana: liberdade com implicações éticas.

Ao analisar o homem responsável, percebe-se que ele é o fundamento da ética sartreana, pois a moral do fazer é a moral sartreana, que é uma moral que se funda na liberdade, na qual o projeto da existência humana responsabiliza, totalmente, o homem pelo sentido que confere ao mundo e por tudo o que faz e pelo que é.

Bornheim sustenta, ao dizer que o homem é responsável por todos, que ele é responsável apenas por si mesmo<sup>204</sup>. Essa leitura não parece pertinente ao conceito sartreano de responsabilidade, pois deveria ficar evidente que uma ética da existência histórica não pode ser prescritiva, não pode constituir-se como um conjunto de normas fundadas em um princípio, ainda que tal princípio seja a razão imanente.

Primeiramente, porque qualquer prescrição é incompatível com a precedência da existência em relação à essência; em segundo lugar, porque, a partir da visão dialética das relações entre o singular e o universal, não se pode aceitar que a ação particular e subjetiva simplesmente se submeta à norma geral e desta tire, inteiramente, o seu sentido. Sempre pareceu óbvio que, se a moral supõe a responsabilidade, tem de supor, também, a liberdade. O existencialismo de Sartre, ao recolocar a questão, radicalizou a noção de liberdade e, com isso, levou às últimas consequências a ética da responsabilidade<sup>205</sup>. Quando se fala de liberdade sartreana deve sempre estar presente a dimensão da responsabilidade, pois muitos pensadores, como os marxistas, separaram o binômio liberdade e responsabilidade. Para Jacoby e Carlos,

assim, o eu e o outro são possuidores de uma consciência pautada na possibilidade da existência e da liberdade de escolha no gerar um projeto. Neste aspecto, Sartre demarca suas particularidades filosóficas, enfatizando a necessidade do engajamento político que assume a concepção tanto no acontecer da vida societária, quanto no compromisso ontológico da condição humana<sup>206</sup>.

<sup>204</sup> BORNHEIM, Gerd A. **Sartre: metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 127.

<sup>205</sup> SILVA, Franklin Leopoldo. Sartre e a Ética. **Revista Bioética**, São Camilo, maio 2010, p. 01.

<sup>206</sup> JACOBY, Márcia; CARLOS, Sergio Antonio. **O Eu e o Outro em Jean Paul Sartre**: pressupostos de uma antropologia filosófica na construção do ser social. p. 59. Disponível em: <<http://www.fundamentalpsychopathology.org/journal/nov5/5.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2014.

Sartre apresenta a imagem de homem como um ser real e singular, como consciência que se lança ao mundo para dele tirar seu conteúdo, fazendo parte do conjunto histórico e colocando diante de si pelo viés da autenticidade e pela reflexão o peso da responsabilidade. Para ele, só será possível falar de valor moral numa perspectiva prática, na ação concreta e em situação e não em uma moral meramente contemplativa. O próprio Sartre afirma:

A consciência concreta surge em situação, e é consciência singular e individualizada desta situação e (de) si mesmo em situação. A consciência concreta está presente o si, e todos os caracteres concretos da consciência têm seus correlatos na totalidade do si<sup>207</sup>.

O agente moral, portanto, não tem uma natureza, um fundamento estável, mas é um sujeito, predominantemente, marcado pela mudança, pelo comprometimento e pelo reconhecimento da diversidade de consciências que encontra diante de si. Essa moral, defendida por Sartre, não se dá no isolamento, mas coloca o indivíduo no projeto de ser-com-os-outros.

Aqui, enfatiza-se o novo humanismo ético sartreano. O Ser consciente de sua liberdade é a primeira dimensão indispensável ao ser-no-mundo do homem, enquanto ser em transformação. Sem essa dimensão, nenhum desenvolvimento é possível, nenhuma percepção de si é possível e, portanto, nenhuma possibilidade de construção de um conhecimento de si. A concepção de liberdade humana é a principal ideia orientadora do projeto ético de Sartre, que, na verdade, é uma proposta de reflexão sobre as possibilidades de uma práxis da liberdade num contexto de uma história contingente.

Perdigão é enfático ao dizer que isto significa que, se o homem quiser ser humano, fazendo-se sujeito, deve conquistar-se como ser livre, praticando a liberdade com atos de libertação das condições fáticas exteriores para ir constituindo-se num sujeito capaz de determinar por si mesmo seu plano de vida. Estar condenado a ser livre, é estar chamado a ser sujeito, convertendo-se num agente ético. Assim, é pelo prisma da subjetividade que o filósofo deve descrever o

---

<sup>207</sup>SARTRE, *SN*, p. 142; *EN*, p. 134.

campo objetivo circundante. Dessa forma, sua primeira missão será descrever a própria consciência e, do subjetivo, chegar ao objetivo, do particular ao geral<sup>208</sup>.

Nesse sentido, é possível entender a ideia de que o homem está condenado à liberdade como a vocação ética do ser humano: a liberdade, enquanto capacidade de recuperação do humano em cada homem ou enquanto possibilidade de subjetivação que não seja, ao mesmo tempo, fonte e finalidade do projeto ético. Não existe projeto ético sem liberdade e, sem a prática do projeto ético, não existe a realização da liberdade.

Assim, o imperativo da realização da liberdade complementa-se com a exigência da responsabilidade. O projeto de ser livre exige uma responsabilidade diante da decisão tomada sobre a qualidade das relações do ser humano com os outros, com o mundo e com a história que ele faz. Esta responsabilidade implica na libertação do sujeito de toda moral constituída. Sendo assim, responsabilidade é invenção de sentido por meio da práxis de subjetivação.

O humanismo sartreano provoca o encontro do homem consigo mesmo, fazendo-o pensar-se como realidade totalizadora destotalizada. O engajamento como ato da vontade de liberdade é, por um lado, definido, quando só o homem mesmo o define e realiza espontaneamente e indefinido, quando é realizado sem nenhuma determinação exterior a sua vontade de liberdade. É no reino da subjetividade que se resolve tudo.

Na concepção sartreana, ocorre a conversão do homem solitário e livre em sujeito engajado na realidade do outro. A solidão do para-si, enquanto um sujeito responsável pela escolha, só é possível se são inseparáveis o eu-mundo e o eu-outro, ou seja, se há implicação entre a realidade do homem, a realidade do mundo e do outro. O outro torna-se presença necessária para a realização do projeto do engajamento. Nesse sentido, Sartre buscou compreender os canais de compreensão do valor que dignifica a pessoa.

Na sua obra, *O Existencialismo é um Humanismo*, como em *O Ser e o Nada*, Sartre visa recuperar a pessoa humana dos danos causados pelo dogmatismo, idealismo, legalismo moral, assim, desnudou os atos humanos e avaliou-os cruamente.

---

<sup>208</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 33.

O homem deverá perceber-se como possibilidade da tomada de consciência, do fracasso em constituir-se como um em-si-para-si, possibilitando-o compreender-se como transcendência, como um ser que se construirá na historicidade, por meio de uma liberdade em situação, mergulhado na aventura de participar de uma diversidade de consciências que o valor, como transcendência, só existirá no circuito da ipseidade. Essa relação entre existência, liberdade e falta encaminhará o ser humano para a tentativa de compreensão da vivência dessa falta na conduta concreta, por meio da coletividade e da reciprocidade que, ao longo desta pesquisa, notar-se-ão mais acentuadamente.

Sartre não pode ser visto como um filósofo que coaduna com um certo relativismo ético reinante em setores da sociedade pós-moderna, pois, como foi visto acima, na concepção de liberdade sartreana está, inexoravelmente, acoplado o conceito de responsabilidade. Uma ética sem responsabilidade seria uma leitura desfocada do sartreanismo de *O Ser e o Nada*, pois há uma busca por uma sociedade pautada por compromissos sociais que implicam num sentimento de responsabilidade para com os outros homens.

### 3.2 A Má-Fé

A atitude negativa de mascaramento que o ser humano pode tomar com relação a si próprio é definida por Sartre como atitude de má-fé. O autor chamará essa atitude de má-fé, pois é pela má-fé que o homem pode acreditar na possibilidade da fuga da angústia e da responsabilidade pela sua existência.

Em relação a isso, Sartre conceitua a má-fé:

Costuma-se igualá-la à mentira. Diz-se indiferentemente que uma pessoa dá provas de má-fé ou mente a si mesma. Aceitemos que má-fé seja mentir a si mesmos, desde que imediatamente se faça distinção entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir. Admitimos que a mentira é uma atitude negativa. Mas esta negação não recai sobre a consciência, aponta só para o transcendente. A essência da mentira, de fato, implica que o mentiroso esteja completamente a par da verdade que esconde. Não se mente sobre o que se ignora; não se mente quando se difunde em erro do qual se é vítima; não se mente quando se está equivocado. O ideal do mentiroso seria, portanto, uma consciência cínica, que afirmasse em si a verdade,

negando-a em suas palavras e negando para si mesma esta negação<sup>209</sup>.

Aqui, Sartre está preocupado com uma ética, sem usar o conceito específico de ética, num tempo marcado pela mentira, onde as pessoas estão distanciadas da autenticidade, ressaltando que a mentira é uma atitude negativa. Quando alguém foge de si, recusa-se e procura construir alternativas. Costuma-se dizer que essa pessoa está mentindo para si mesma; daí a associação entre a má-fé e a mentira no sentido do autoengano.

Essa maneira de entender a má-fé somente seria verdadeira se fosse possível a alguém mentir para si próprio. Sartre acha que o exame do próprio ato de mentir impede o ser humano de aceitar essa possibilidade: mentir é velar alguma coisa, impedir de ver. O homem pode, por exemplo, nesse sentido, esconder algo de alguém, contudo, quando se trata de esconder algum aspecto do seu próprio ser para ele mesmo, pode acontecer a mentira, na interpretação de Silva.<sup>210</sup>

Segundo Sartre:

[...] não posso querer “não ver” certo aspecto de meu ser, com efeito, salvo se estiver precisamente ciente do aspecto que não quero ver. Significa que preciso indicá-lo em meu ser para poder afastar-me dele: melhor dito, é necessário que pense nele constantemente para evitar pensar nele<sup>211</sup>.

Só é possível mentir a outro. A mentira supõe o mentiroso e aquele a quem este conta a mentira. A despeito disso, o ser humano se deve haver com seu cotidiano, ou seja, indiferente aos acontecimentos do mundo, o homem deve fazer seus projetos rumo ao ser e se haver com sua existência, enfim.

Isso fica claro nas palavras de Sartre:

Fugir da angústia e ser angústia, todavia, não podem ser exatamente a mesma coisa: se sou minha angústia para dela fugir, isso pressupõe que sou capaz de me desconcentrar com relação ao que sou, posso ser angústia sob a forma de ‘não sê-la’, posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia. Esse poder

<sup>209</sup> SARTRE, SN, p. 93; EN, p.86.

<sup>210</sup> SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p. 160.

<sup>211</sup> SARTRE, op. cit., p. 89; EN, p. 82. (Grifo do autor).

nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto sou angústia para dela fugir. É o que se chama de má-fé<sup>212</sup>.

A má fé não se capta somente a partir do nível reflexivo, ela se dá na instantaneidade da consciência irrefletida. Assim, o que deve ser uma consciência para que possa agir de má-fé? Ver-se-á que esta má-fé ajudará a clarificar melhor a relação entre consciência e Nada, ou mesmo ajudará a compreender como a consciência, em seu íntimo, torna-se o seu próprio Nada.

No dizer de Silva, a quem, principalmente, seguir-se-á nesta fase da tese, o determinismo é um alibi porque é fundamento de todas as condutas de fuga. Se, no entanto, pergunta-se de que se foge, quando se projeta uma determinação para a conduta, não é possível responder de forma inteiramente positiva<sup>213</sup>. Pois, na verdade, não foge-se de coisa alguma no sentido de abandonar uma positividade para encontrar ou construir outra. Por isso, é preciso examinar com cuidado o que significa a expressão: fugir de si mesmo. Essa recusa de si implicada na fuga, não tem origem no fato de que o homem odeia o que é ou numa insatisfação com aquilo que o define.

Segue-se, ainda, a interpretação de Silva ao afirmar que é possível dizer que a fuga é sempre para alguma determinação, mas não que ela ocorre *a partir* de alguma determinação. Assim, quando o ser humano foge, não deixa para trás algo que não deseja ser, mas, unicamente, vai à busca do que deseja ser. Ora, se foge em direção àquilo que procura encontrar sem que, para isso, tenha que abandonar coisa alguma, como pode entender a fuga como conduta de negação? Justamente porque o que ele irá determinar como sendo ele mesmo implica em negar algo de mais fundamental e originário, o seu ser como abertura de possibilidades, como um nada de origem, como puro fazer-se<sup>214</sup>.

Nessa perspectiva, para Sartre, conforme Perdigão, o fato de o ser humano ser sua própria angústia, sem dela poder fugir, remete o homem ao mascaramento dessa angústia e à supressão de sua liberdade. Essa atitude, tanto da liberdade quanto da angústia, só pode constituir-se numa atitude de mentira, de engano, ou seja, é somente no ato de enganar a si próprio que o homem pode desenvolver a

---

<sup>212</sup> Ibid., p.89; EN, p. 82.

<sup>213</sup> SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p. 157.

<sup>214</sup> Idem, p. 157-158.

crença de que não é angústia e sim uma essência, um fundamento guiando sua existência, pois ele mente a si mesmo para acreditar que não é livre ou responsável por seus atos<sup>215</sup>.

Para Silva, o determinismo é o fundamento de todas as condutas de fuga porque a consciência foge de si sempre *para* determinar-se como isso ou aquilo. Mas esse si do qual ela foge é o seu próprio nada ou a sua liberdade originária. Esse poder que tem a consciência de negar a si mesma, Sartre chama de *má-fé*<sup>216</sup>.

Para Muller, uma ontologia da negatividade vai se tornando mais explícita a partir da angústia, visto que ela passa a refletir o nível do comportamento, ou melhor, ela toca a própria presença do ser humano no mundo. A má-fé se torna, acima de tudo, o reflexo da atitude negativa presente no mundo. Além disso, ela se torna, acima de tudo, o reflexo da atitude negativa presente já no coração do ser e, é nessa perspectiva, que o homem direciona-se a ela<sup>217</sup>.

Ora, o que pode-se fazer, então, é tomar a má-fé com os olhos direcionados para a consciência, para ver o que aquela pode dizer acerca desta quanto ao seu modo de ser. A análise da má-fé não comporta, dessa forma, um julgamento moral diante de algumas atitudes humanas.

Trata-se, primeiramente, de uma atitude negativa perante si mesmo, ou seja, o homem, sendo angústia, toma uma atitude de fuga para escapar dela, procura negar algo que é inerente a sua realidade ôntica. A má-fé apresenta-se, assim, como uma atitude negativa que envolve o ser da realidade humana. Confirma Sartre: o ser humano não é somente o ser pelo qual se revelam negatividades no mundo; é, também, o que pode tomar atitudes negativas com relação a si.

No dizer de Perdigão:

Sendo a consciência uma unidade, e não uma soma de compartimentos estanques, há o problema de saber como eu posso ser, de um mesmo golpe, o enganador e o enganado. Se tudo o que

<sup>215</sup> PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 116.

<sup>216</sup> SILVA, op. cit., p. 159.

<sup>217</sup> Há como que uma hierarquização da negação, que vai do juízo negativo à imanência do ser, como descreve Muller, "As condições de possibilidade do juízo negativo constitui, assim, uma hierarquia regressiva de dimensões negatividade cada vez mais radicais, tendo a coincidir com a imanência da consciência: juízo negativo, comportamentos negativos pré-predicativos, não-ser fenomenal (négatifé), não-ser transfenomenal, que termina, após intrincada argumentação, por se revelar idêntico à negatividade constitutiva da consciência e da liberdade, ao que Sartre chama de 'O nada do coração do ser'". MULLER, Marcos L. A má-fé e a teoria da negação em Sartre. **Manuscritos - Revista de Filosofia**, São Paulo, v. 5, n. 2, abr. 1982, p. 93.

se passa na consciência só pode se explicado na própria consciência, acontece então que eu sou consciente de me enganar e também consciente de ser enganado. Como enganador, devo saber que estou me enganando. Como enganado, devo crer naquilo que inventei, ocultando a verdade de mim mesmo. Mas como posso crer que sou herói se me reconheço como covarde? Como posso me julgar condicionado e petrificado se sei que sou livre? Isso se explica pelo fenômeno da Má-Fé<sup>218</sup>.

A má-fé é uma atitude diante da angústia, decorrente da consciência do homem de liberdade. Pôde-se observar, ao longo do texto, que a angústia emerge a partir do próprio nada. Este nada é a distância que o homem toma de si como ruptura de seu passado e assunção de seu futuro como “o ainda não” de seu ser. A má-fé visa “contornar” este nada que emerge no ser a partir da distância que o para si toma de si mesmo, porém, como será visto, este nada é insuprimível. Logo, o que pode acontecer é ter má-fé na apreensão da angústia, mas jamais se dirimir esta angústia nos comportamentos que a má-fé enseja.

No nível das atitudes humanas, a má-fé engendra uma articulação entre facticidade a transcendência, de modo a embaralhar ambas. Realiza sua transcendência, mas se fixa ao modo do ser das coisas. É uma liberdade vivida pela metade, já que mesmo transcendendo-se fixa, ela não se dá a partir de si mesmo, mas de outro. “Mas ao contrário, ‘sou grande demais para mim’, ao mostrar a transcendência transformada em facticidade, é fonte de infinidade de desculpas para nossos fracassos ou fraquezas”<sup>219</sup>.

O que a má-fé faz é encontrar uma desculpa para sua própria transcendência, uma vez que não pode negá-la em absoluto. É por não poder negar a transcendência que a má-fé é consciência, não reduzindo assim sua atitude ao nível do inconsciente, ou mesmo a um ato determinado previamente.

A má-fé confirma, assim, a estrutura temporalizante da realidade humana. “Trata-se de constituir a realidade humana como ser que é o que não é e não é o que é evocando assim um devir irrealizante de seu ser”<sup>220</sup>. A realidade é sempre é desafio, pois o homem está imerso nela e deve dar respostas aos problemas que

<sup>218</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p.119.

<sup>219</sup>SARTRE, SN, p. 104; EN, p. 96-97.

<sup>220</sup>Ibid., SN; p. 105; EN, p.97.

emergem. Neste ponto, tem-se um desdobramento da interpretação da má-fé sartreana

Ao se estabelecerem as possibilidades de condutas de má-fé, não se confirma por outra parte que há um ideal de sinceridade a ser vivido pela consciência. A sinceridade, nesse sentido, acaba por constituir um fracasso. Ela toma a forma de exigência em relação às condutas que jamais poderão ser alcançadas. A sinceridade não nega a transcendência, mas permanece transcender da realidade humana.

Quando se afirma que a pessoa sincera é sempre aquilo que é (ela não dissimula), está-se dizendo que o fundamento da sinceridade é a determinação estrita do caráter, que permanece sempre o mesmo, firme e inabalável. É o ser-em-si. A pessoa sincera é aquela que nunca se conduz de forma diferente do que ela é em si mesma. Essa fixação de uma essência contraria a relação entre ser e não-ser que é própria da consciência de ser, como tendo já sido e não sendo ainda.

Silva defende que a má-fé consiste, portanto, em negar que o ser do homem esteja sempre em questão; consiste em transformar essa questão em um ser-em-si determinado. Não é uma simples mentira; é uma espécie de desagregação da existência, uma degeneração do para-si em-si, que é um risco estrutural decorrente de ser o homem o ser no qual está em questão o nada de seu ser. É desse risco que se deseja fugir<sup>221</sup>.

No dizer de Sartre:

Se a má-fé é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de má-fé. E a origem desse risco é que a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é e não é o que é<sup>222</sup>.

Como foi visto, Sartre adverte que toda a má-fé é uma ameaça ao ser humano, pois o distancia de seu projeto de vida autêntico. No dizer de Danelon e Lima, a atitude de má-fé caracteriza um tipo de postura classificada pelo filósofo

---

<sup>221</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p. 164.

<sup>222</sup>SARTRE, SN, p. 118; EN, p. 111.

francês como inautêntica<sup>223</sup>. Trata-se do sujeito que foge de sua própria constituição ontológica. Para além da inautenticidade, o sujeito pode assumir uma outra postura diante do nada de seu ser caracterizada não pela fuga – como é o caso da má-fé. Nesse caso, uma existência autêntica toma o nada de seu ser como uma possibilidade total e plena de se constituir. Ou seja, se o nada habita o homem, isso significa que ele se constitui como pura potencialidade: tudo ele pode ser.

Na compreensão de Sartre:

por outro lado, não se deve entender este ser-com como pura colateralidade passivamente recebida por meu ser. Para Heidegger, ser é ser suas próprias possibilidades, é fazer-se ser. Portanto, o que eu me faço ser é um modo de ser. Tanto é verdade que sou responsável pelo meu ser-Para-outro, na medida em que o realizo livremente na autenticidade ou na inautenticidade. É em total liberdade e por uma escolha original, por exemplo, que realizo meu ser-com sob a forma do “se” impessoal (‘on’). E, se me perguntam de que modo meu “ser-com” pode existir para mim, devo responder que revelo a mim, através do mundo, aquilo que sou. Em particular, quando existo à maneira da inautenticidade, à maneira do “se” impessoal, o mundo é devolvido a mim como um reflexo impessoal de minhas possibilidades inautênticas em forma de utensílios e complexos de utensílios que pertencem “a todo mundo” e me pertencem na medida em que sou “todo mundo”: roupas feitas, transportes em comum, parques, jardins, lugares públicos, abrigos feitos para que qualquer um possa se abrigar etc. assim, eu me revelo a mim como qualquer um pelo complexo indicativo de utensílios que me indica como um ‘worumwillen’\*, e o estado inautêntico- que é meu estado habitual enquanto não realizo a conversão à autenticidade - me revela meu “ser-com”, não como relação de uma personalidade única com outras personalidades igualmente únicas, não como conexão mútua de ‘os mais insubstituíveis dos seres’, mas como total intercambialidade (interchangeabilité) dos termos da relação. Falta ainda a determinação dos termos; não estou oposto ao outro, porque não sou ‘eu’: o que temos é a unidade social do ser. Colocar o problema no plano da incomunicabilidade dos sujeitos individuais é cometer um ὕστερον προτερον colocar o mundo de cabeça para baixo: autenticidade e individualidade saem lucrando: eu não seria minha própria autenticidade, a não ser que, sob influência da voz da consciência (Ruf des Gewissens) e com a decisão-resoluta (Entschlossenheit), eu me arremessasse para a morte como minha possibilidade mais própria. Nesse momento, revelo-me a mim na

---

<sup>223</sup>DANELON, Marcio; LIMA, José. **Angústia e Má-fé no O Ser e O Nada de Sartre**. Disponível em: <[www.unimep.br/phpg/mostracademica/anais/4mostra/pdfs/267.pdf](http://www.unimep.br/phpg/mostracademica/anais/4mostra/pdfs/267.pdf).> Acesso em: 08 jul. 2014.

autenticidade, e também elevo os outros ao autêntico junto comigo<sup>224</sup>.

Emerge, assim, um sujeito com várias possibilidades de ser, com total abertura de constituir-se, autenticamente, a partir de si mesmo. O nada de ser permite ao sujeito a condição intrínseca de ser livre. Afinal, para Sartre, a liberdade é possível num cenário em que o sujeito tem em sua constituição ontológica o nada de ser. Assim, o homem é livre porque é nada de ser. O nada da consciência é, então, liberdade de ser, com várias possibilidades, para viver autenticamente.

Embora seja indiferente ser de boa ou má-fé, porque a má-fé alcança a boa-fé e desliza pela própria origem de seu projeto, não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé. Mas isso pressupõe uma reassunção do ser deteriorado por si mesmo, reassunção que denominaremos autenticidade e cuja descrição não cabe aqui<sup>225</sup>.

Assim, a moral de Sartre não pode ser considerada como uma moral artificial, ou seja, como uma “criação” ou uma “invenção”, pois faz-se a partir do nada que o homem é. Assim, não é possível recorrer a uma moral já feita, ao que se decidiu ontem, ao que aconselhou-se ao homem, pois, de fato, ele é obrigado a perpetuamente inventar sua própria lei. O centro da moral sartreana reside na busca de um critério possível para julgar as ações de outrem: se agem ou não de má-fé.

Esse critério ou essa baliza ética é dada, sobretudo, na escolha consciente e intencional e é realizada pelo sujeito na operacionalização do projeto de sua existência que deve estar engajada na responsabilidade para com os outros homens.

Claro que não se trata de uma decisão voluntariosa, de uma deliberação consciente ou sequer de uma atitude egoísta. Quando torço por um clube de futebol, não quero impor aos outros a minha escolha. O problema é filosófico, não psicológico. Há até casos em que parece suceder o contrário: um tirano, por exemplo, não desejaria que seus vassalos fossem como ele, mas quer exatamente que adotem valores opostos aos seus (como a obediência e a submissão). No caso, está bem evidente que o tirano não quer impor um modelo de vida a seus semelhantes, pois prefere que estes

---

<sup>224</sup>SARTRE, *SN*, p. 318-319; *EN*, p. 302-303. (Grifos do autor).

<sup>225</sup>*Ibid.*, p. 118; *EN*, p. 111.

permaneçam incapazes de realizar os valores que ele, tirano, escolheu (o poder, a ostentação etc.)<sup>226</sup>.

Aqui, percebe-se que a moral é afastada da noção de construção humana, que adquire *status* superior e é desassociada da responsabilidade individual, fazendo com que os homens passem a, simplesmente, cumprir e a respeitar as regras sem saber o porquê, sem uma análise refletiva e sem medir as consequências.

Sartre compara essa atitude semelhante aos burgueses que se autodenominam, por exemplo:

Os burgueses que se auto denominam “gente honesta” não ficam honestos depois de contemplar os valores morais, mas sim porque, desde que surgem no mundo, são lançados em uma conduta cujo sentido é a honestidade. Assim, a honestidade adquire um ser e não é questionada; os valores estão semeados em meu caminho na forma de mil pequenas exigências reais, similares aos cartazes que proíbem pisar na grama<sup>227</sup>.

A honestidade não é uma qualidade adquirida, não é uma norma a seguir. A honestidade é uma manifestação de uma vida autêntica consigo mesmo e com os outros.

Segundo Perdigão, para compreender melhor a Má-Fé e o irrealizável da sinceridade, é necessário ir ao cerne da questão: a própria essência das atitudes - a fé, a crença propriamente dita. Na crença, a consciência se põe frente a um objeto não claramente dado ou totalmente oculto. O caso de tudo o que se passa na realidade humana: tem-se crença na genuinidade do amor do homem, deposita-se fé em certo modo seu de ser, etc. O que a crença pretende, é realizar o Ser do “crer” à maneira de um Em-Si: ter a certeza da crença, crer no que se crê, assim como o ideal da sinceridade é ser o que se é. Assim, novamente, recai-se aqui em uma impossibilidade: crer é “saber que se crê”, é um ato de consciência, logo, um projeto, algo sempre a totalizar, colocação a distância do objeto<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup>PERDIGÃO. Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 115.

<sup>227</sup>SARTRE, SN, p. 83; EN, p. 76.

<sup>228</sup>PERDIGÃO. Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 120.

Nunca se crê o bastante. Nunca se realiza o “Ser-Em-Si da crença”. A má-fé virá, assim, a utilizar essa autodestruição da crença. Ela constitui uma disposição natural e não voluntária da realidade humana para dar-se por satisfeita com mentiras e não evidências, para preferir o duvidoso ao certo, para entregar-se persuadida e sem resistência a não persuasão, escolhendo a suposição em vez da convicção. Pela má-fé, a consciência do ser humano se determina a convencer-se.

O critério ético exige o acerto pragmático e o espaço desse exercício pragmático do ideal e do real se dá pelo engajamento, dando origem a uma ética social. A proposta de Sartre é um chamado ao compromisso prático para com a responsabilidade pelos rumos que se almeja para o gênero humano. Precisa-se, constantemente, o homem avaliar suas ações para poder saber se são boas ou más, certas ou erradas.

Salientando que a liberdade, sendo um valor absoluto, Sartre coloca o homem perante uma alternativa moral: ou assume a liberdade e se realiza na angústia sua condição de ser responsável, ou nega a liberdade e procura refúgio na má-fé.

Para Sartre,

Pode julgar-se um homem dizendo que ele está de má-fé. Se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpa e sem auxílio, todo homem que se refugia na desculpa que inventa um determinismo é um homem de má-fé<sup>229</sup>.

O homem pode ser tentado a fugir da sua condição de ser livre e procurar transferir a responsabilidade para outros, agindo de má-fé no interior da sua angústia. São usados expedientes ou dissimulações para fugir da angústia diante do apelo à responsabilidade, numa tentativa de negar a própria liberdade. Ele pode ter uma regressão infantil e agir como criança, que delega aos adultos essa tarefa de agir com responsabilidade. Trata-se de uma atitude passiva, que pode produzir tranquilidade, quando, tal como a criança, o sujeito se esconde. É uma forma de não assumir os próprios valores, uma vez que são oriundos de um mundo já pronto. Essa observação de Sartre é analisada por Perdigão, quando comenta a dissimulação da angústia.

---

<sup>229</sup>SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. 1. ed. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 25. No original: **SARTRE, Jean-Paul. L'existencialisme est un Humanisme**. Paris: Gallimard, 1996. (Collection Folio), p. 68.

Perdigão analisa essa questão, a partir do texto de Sartre:

Em alguns casos, culpamos os condicionamentos externos por nossas ações dizendo: “Agimos assim porque a influência do meio me inclinou nesse sentido, ou porque fomos educados para isso”. Dessa forma, as pessoas procuram se conformar com o que não fizeram ou não puderam fazer, argumentando que as circunstâncias conspiram contra a sua vida, “pois eu valia mais do que fui”. Se não me amaram, não tiveram grandes amigos não escreveram bons livros, nem tiveram filhos, foi porque não encontraram uma companhia ideal, não tiveram tempo para se dedicar à literatura ou a sorte de partilhar com uma pessoa adequada a dedicação a filhos. Isso equivale dizer: “Permaneceram em mim, inteiramente viáveis, inúmeras disposições, inclinações, possibilidades que me dão um valor pessoal não deduzível da simples série de meus atos”. Eis uma desculpa agradável para tudo o que fazemos ou deixamos de fazer. Não queremos ver que, se somos covardes, somos responsáveis pelo ato que nos fez covardes, porque o covarde se faz covarde, assim como o herói se faz herói <sup>230</sup>.

O ser humano justifica seus fracassos por meio da ação do destino, contudo isso é apenas uma forma de mascarar suas escolhas. Somos à medida que agimos e construímos. Muitas pessoas deixam de viver por medo das consequências de suas escolhas. Esperando pelo porvir e esquecendo-se de viver o presente.

No dizer de Levy<sup>231</sup>, Sartre adverte que uma das maneiras pelas quais o homem aliena-se na inautenticidade, como forma de mascarar essa angústia, consiste em viver como um romance que ele mesmo se conta. Ele se imagina contando sua própria vida em vez de vivê-la. O ser humano não escolhe, para não se comprometer, ou seja, escolhe viver na inércia.

Sartre foi um libertário que se definiu por ser um homem engajado, especialmente após sua experiência na Resistência. Uma leitura atualizada de seu pensamento leva à reflexão sobre a indiferença como um dos grandes males que se abate sobre a sociedade. O individualismo tomou conta do cenário social e político, em que pese algumas preocupações com a inclusão social. As pessoas não procuram mais criar novas formas de participação, alienando-se dos dramas sociais. Uma nova forma de organização da sociedade deve ser visada. O poder político não

---

<sup>230</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 117.

<sup>231</sup>LEVY, Davi. Enredos Sartreanos. **Mente & Cérebro**, São Paulo, Duetto, 2012, p. 73.

pode ser monopólio de uma casta ou de um grupo de privilegiados. Pode-se buscar soluções comuns para os problemas sociais, se houver uma abertura para outros possíveis.

Sartre reitera:

Eis, portanto, o conjunto de processos pelos quais tentamos mascarar a angústia: captamos nosso possível evitando considerar os outros possíveis, que convertemos em possíveis de um outro indiferenciado; não queremos ver esse possível sustentado no ser por uma pura liberdade nadificadora, mas tentamos apreendê-lo como engendrado por um objeto já constituído, que não é senão o nosso EU, encarado e descrito como se fosse a pessoa de um outro. Queremos conservar da intuição primeira aquilo que ela nos entrega como nossa independência e responsabilidade, mas procurando deixar à sombra tudo que há nela da nadificação original: sempre prontos, ademais, para nos refugiarmos na crença no determinismo, caso tal liberdade nos pese ou necessitemos de uma desculpa. Assim, escapamos da angústia tentando captar-nos de fora, como um outro ou como uma coisa<sup>232</sup>.

Por fim, diante do exposto, a vida humana não está pré-determinada por alguma força ou entidade que a predestina, mas ela vai sendo tecida em cada escolha, em cada decisão que o homem toma, com seus acertos e erros.

Como já foi mencionado, é importante lembrar de que subjetividade sartreana é o comprometimento com a possibilidade de o homem conceber a si mesmo ou enquanto sujeito concreto capaz de construir sua história. Quando os homens se juntam, estão mobilizados, trabalham, estão contribuindo para a transformação da sociedade. Quando há uma ação coletiva, que vise à solidariedade, as pessoas sentem-se realizadas como sujeitos humanos.

A filosofia da existência é uma filosofia da ação, porque é uma filosofia do processo de subjetivação e não da essência do sujeito. Sendo o processo de subjetivação a trajetória existencial de formação do sujeito, é sempre um processo em que as escolhas se sucedem a partir da liberdade vivida nas situações históricas.

---

<sup>232</sup>SARTRE, SN, p. 88; EN, p. 81.

### 3.3 As Relações com os Outros

O homem é a existência e sua liberdade, assim, afirma-se que ele é uma individualidade, essa parcela do real na qual a existência é experimentada singularmente. Entretanto, o problema de afirmar a individualidade não exclui a tematização de outras individualidades. Afinal de contas, desde que existam seres humanos, o embate entre consciências acontece e é possível. Assim, é importante reconhecer o lugar do outro, também, como individualidade e construção na filosofia fenomenológica existencial.

Assim, segundo Sartre,

Viver em um mundo infestado pelo meu próximo não é somente poder encontrar o Outro a cada curva do caminho, mas também encontrar-me comprometido em um mundo cujos complexos-utensílios podem ter uma significação que não lhes foi primeiramente conferida pelo meu livre projeto<sup>233</sup>.

Quando o homem encontra um mundo já dado, o outro está presente nas normas em que ele se depara. Assim, nas situações *a priori* que é constatada, ao que Sartre classifica uma escala de três itens, que ele chama de três categorias da realidade e que constituem a situação concreta do ser humano:

[...] os utensílios já significantes (a estação, o sinal da ferrovia, a obra- de-arte, o aviso de mobilização para o serviço militar), significações que descubro como sendo já minhas (minha nacionalidade, minha raça, meu aspecto físico), e, por ultimo, o Outro como centro de referencia ao qual tais significações remetem<sup>234</sup>.

De fato, o homem está em um mundo em que a maioria das situações já encontram-se prontas. E quem as definiu em seu lugar? Ao mesmo tempo em que ele encontra um mundo já constituído, precisa fazer uso disso, pois, senão, andaria perdido, sem saber que direção tomar. É por tais razões que Sartre dirá que o ser humano encontra-se comprometido em um mundo já cheio de significantes e significados, não precisamente dados ou inventados pelo homem.

---

<sup>233</sup> SARTRE, SN, p. 626; EN, p. 591.

<sup>234</sup> Ibid., p. 626; EN, p. 591-592.

Contudo, é interessante notar que Sartre coloca que o homem encontra-se comprometido com sua situação, isto é, que há comprometimento de sua parte com uma escolha que dá sentido a tudo aquilo que foi construído por outrem, servindo para ele referencial. “O meu mundo ambiente é condição primordial de meu ser. Para que eu possa ser, é preciso que minha existência esteja inserida em um mundo real”<sup>235</sup>.

Em Silva, tem-se que a certeza de estar no mundo é um fato inegável. Também, aparece como verdade irrefutável, evidente por si mesma, a presença das coisas e dos seres humanos. Com essa afirmação, não se quer parar no reconhecimento da ideia de que o homem não está sozinho no mundo em todos os níveis de sua existência: ele não está só porque existe uma natureza, animais, e também uma série de coisas inventadas por ele. Pois, a filosofia da existência é uma filosofia da ação e não da contemplação, pois é uma filosofia do processo de subjetivação e não da essência do sujeito<sup>236</sup>.

Entretanto, essas coisas pouco dizem sobre o homem, e uma dimensão essencial de sua realidade humana aparece: o homem é ser-por-outros, ou seja, é um para-si-para-outros, numa terminologia sartreana. Precisa do outro para saber quem é, ou seja, o ser humano é apenas na medida em que se relaciona com os outros, apesar das dificuldades e contradições que nascem das relações assimétricas entre as pessoas.

Não pode-se negar a importância que o outro tem na filosofia de Sartre, a tal ponto que não poderia existir a individualidade do homem sem o conflito com outras individualidades. Gomez-Miller defende que a universalidade concreta é mais que uma simples regra formal, pois para cada existente singular, ela é uma maneira de viver e de ser com os outros<sup>237</sup>. Ao invés de colocar a categoria do outro como aquele que o homem vê, Sartre muda a sentença para aquele que o vê. Originalmente, o outro é aquele que o olha.

Seguindo a lógica do raciocínio de Sartre, faz-se importante dizer que o olhar do outro, que o incomoda, não se deve ao fato ou ao ato de olhar, mas à constatação de que os homens são fenômenos uns para os outros. Quando o ser

---

<sup>235</sup>SASS, Simeão Donizeti. **O Eu é um Outro**. São Paulo: Duetto, 2012, p. 43.

<sup>236</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. Sartre e a Ética. **Revista Bioética**, São Camilo, maio 2010, p. 272.

<sup>237</sup>GOMEZ-MULLER, Alfred. **Sartre et la Culture de l'autre**. Paris: Harmattan, 2006, p. 123.

humano se sente olhado pelo olhar do outro, não são seus belos olhos que estão apontados para ele que o incomodam, mas o fato de que ele sabe de que é um objeto. Então, quando ele fala do olhar do outro, está falando não dos olhos, do ser olhado diretamente, mas de uma consciência que o capta como fenômeno, portanto, como objeto. A respeito disso, Sartre escreve que:

O ser-visto-pelo-outro é a verdade do ver-o-outro. Assim, a noção de outro não poderia, em qualquer circunstância, ter por objetivo uma consciência solitária e extramundana, na qual sequer posso pensar: o homem define-se com relação ao mundo e com relação a mim.[...] Mas a relação originária entre eu e o outro não é somente uma verdade ausente que viso através da presença concreta e cotidiana que experimento a cada instante: a cada instante o outro me olha<sup>238</sup>.

O olhar do outro já não escraviza o homem, mas contribui para a realização do seu próprio projeto. Essa realização se dá por meio do conflito, visto que ele deixa de ser objeto para o outro e agora passa a ser o objeto para ele mesmo, é na distensão dessa relação que reconhece o papel do outro em sua própria construção. Não é possível ao homem construir-se sem parar diante da consideração do outro. “O ser-para-outrem, o olhar do outro é condição para a consciência de si”<sup>239</sup>.

Segundo Sartre, se o ser-visto se manifesta com o caráter de uma certeza absoluta, a presença perceptível do outro torna-se, inclusive, dispensável; o ser-visto não decorre da presença corpórea do outro. Trata-se de um olhar concreto que faz com que ele exista para todos os homens vivos e, mesmo só, ele é visto. “Assim, pelo olhar, experimento o outro concretamente como sujeito livre e consciente que faz com que haja um mundo temporalizando-se rumo às suas próprias possibilidades”<sup>240</sup>.

Na medida em que sou o objeto que o Outro faz vir ao ser é que deve ser o limite inerente à sua própria transcendência, de modo que o outro surgindo ao ser, faz-me ser como inexcedível e o absoluto, não enquanto Para-si nadificador, mas como ser-Para-outro-no-meio-do-mundo. Assim, querer ser amado, é impregnar o Outro com sua própria facticidade, é quer constrangê-lo a recriar-nos perpetuamente como condição de uma liberdade que se submete e se compromete;

<sup>238</sup>SARTRE, *SN*, p. 332; *EN*, p. 315.

<sup>239</sup>SASS, Simeão Donizeti. **O Eu é um Outro**. São Paulo: Duetto, 2012, p. 63.

<sup>240</sup>SARTRE, op. cit., p. 348; *EN*, p. 330.

é querer ao mesmo tempo, que a liberdade fundamente o fato e que o fato tenha preeminência sobre a liberdade<sup>241</sup>.

Já considerou-se a importância capital que tem o outro nesta filosofia e, assim, notou-se a afirmação da necessidade premente que toda liberdade tem do outro. De fato, ela se faz em confronto com outras liberdades. A ética é a capacidade humana de exercer uma função de discernimento, depurando tudo que venha a compor a relação intersubjetiva. Ela é uma racionalidade que interliga grupos sociais e nações sobre normas, valores, ideias e objetivos válidos universalmente. A ética propicia uma contínua progressão, numa perspectiva plural. “Salva” os sujeitos da absolutização do que é apenas relativo, da inflexão do autoritarismo e de cegueiras ideológicas.

Sartre afirma, ainda, que a existência do homem no meio do mundo converte-se no exato correlato de sua transcendência-para-si, posto que sua independência é absolutamente salvaguardada.

E assevera:

O objeto que o outro deve me fazer ser um objeto – transcendência, um centro de referência absoluto, em torno do qual se ordenam, como puros meios, todas as coisas-utensílios do mundo. Ao mesmo tempo, como limite absoluto da liberdade, ou seja, da fonte absoluta de todos os valores, estou protegido contra qualquer eventual desvalorização, sou o valor absoluto. E, na medida em que assumo meu ser-Para-outro, me assumo como valor<sup>242</sup>.

Assim, querer ser amado é querer situar-se para-além de todo o sistema de valores colocado pelo outro como condição de toda valorização e como fundamento objetivo de todos os valores. O ideal do sábio e o ideal daquele que quer ser amado, como efeito, coincidem no fato de um e outro quererem ser totalidade-objeto acessível a uma intuição global que irá captar as ações no mundo do amado e do sábio como estruturas parciais interpretadas a partir da totalidade.

Os procedimentos éticos sartreanos não têm a finalidade de dizer como deve ser a economia, a política etc. No entanto, a economia como a política não podem desenvolver-se sem a ética. A ética perpassa, transversalmente, as dimensões sócio-econômico-políticas e culturais das relações sociais. Não é possível viver sem

<sup>241</sup> SARTRE, *SN*, p. 459-460; *EN*, p. 436.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p.460; *EN*, p. 436.

uma ética básica que não contemple a relação intersubjetiva. Pois, é a partir da relação intersubjetiva, neste contexto, escolha-engajamento-compromisso, que a liberdade adquire substancialidade ética.

O projeto do homem, só se faz em contato com o projeto que o outro é, não para imitá-lo, mas para conferir autenticidade ao nosso próprio projeto. A questão do outro é uma realidade que perpassa a obra de Sartre. O outro é o meu inferno, como ele afirma em sua peça *Entre Quatro Paredes*. Dizer que o inferno é os outros, produziu um tremor forte nas consciências daqueles que aceitavam, ainda que de modo falso, a presença alheia no seu universo subjetivo<sup>243</sup>. Refere-se à falsidade porque todos sabem das dificuldades que tem-se ao lidar consigo mesmo, com os próprios limites e incoerências, quanto mais lidar com tudo isso no universo de estranhamento que o outro produz.

Isto não significa dizer que a presença do outro é insuportável, que ele deve ser aniquilado ou qualquer defesa proselitista acerca dos melhores e piores sujeitos do mundo. O que é preciso entender, sem recuar na compreensão sartreana, é que há uma indicação concreta de que é necessário preservar a subjetividade. O olhar é evocador da morte e do domínio.

A peça de Sartre *Huis-Clos* tem texto, contexto, protagonistas e enredo de um realismo inteligente, instigante. Os olhares de Garcin, Estelle e Inés aniquilam-se mutuamente, pois estão numa situação de inércia, condenados a um convívio sufocante.

Jeanson comenta:

Os personagens de *Huis-Clos* estão precisamente, neste olhar em uma situação de *morte*, sem nenhum recurso ao plano de ação. Nós temos, desde o início, interpretando esta situação de morte como sendo aquela dos mortos vivos, cuja recusa em afrontar as condições reais da existência, condenam ao girar em círculo,

---

<sup>243</sup>Sartre escreveu esta frase em *O Ser e o Nada*, numa entrevista concedida em 1965, traduzida posteriormente e publicada em *Le Magazine Littéraire* (1971) em que ele explica o que afirmara Cf. Sartre: Poder, violência y revolución. Introducción y selección de textos de: RODRIGUES, José Luis. 1987, p. 110: "O inferno são os outros, na medida em que todo o mundo está imerso desde o nascimento em uma situação que o obriga a estar submetido. Se nasce filho de um homem rico ou de um argelino, ou de um médico, ou de um americano. Desde este momento se tem um futuro traçado, um futuro que os outros lhes deram. Esse determinismo é o inferno que deve ser negado para que o sujeito possa realizar seu projeto próprio".

desesperadamente, fazendo-se uns aos outros o maior mal possível<sup>244</sup>.

Por tais entendimentos é que se torna compreensível a postura sartreana que apresenta uma moralidade situada na contingência de cada sujeito na medida em que o homem é um projeto a partir do qual cria seus próprios valores, ou seja, não há pré-determinações, segundo o dizer de Pires<sup>245</sup>. O ser não tem nada que o pré-determine, toda a sua existência é marcada pela liberdade. A existência nunca está plenamente acabada, pois é um construir-se constante.

Usada sem o devido contexto, tal sentença causa certo alvoroço e frenesi, como se por meio dela Sartre quisesse anular a importância capital que tem o outro; e ainda, se isso promovesse margem para a justificação de uma espécie de individualismo solipsista ou de ostracismo, quando, na verdade, a presença do outro é tão importante que a metáfora do inferno é empregada de modo a fazer o ser humano sentir a profundidade do impacto da existência do outro sobre ele.

[...] o 'ser-com' tem significação completamente diferente: o 'com' não designa a relação recíproca de reconhecimento e luta resultante da aparição no meio do mundo de uma outra realidade-humana que não a minha. Expressa sobretudo uma espécie de solidariedade ontológica para a exploração desse mundo<sup>246</sup>.

Ao designar o ser-com heideggeriano como uma espécie de "solidariedade ontológica", o filósofo francês não faz mais do que acentuar o caráter intencional da consciência, a saber, o fato necessário de toda consciência engendrar sua existência transcendendo o mundo a sua volta. Ao admitir a possibilidade do conflito entre as consciências (tentativas de objetivação de uma consciência pela consciência do outro), Sartre reforça, cada vez mais, sua fidelidade ao método fenomenológico husserliano, embora o adote sob outra perspectiva.

Em outras palavras, diz-se aqui que o filósofo francês parece "radicalizar" a noção husserliana de intencionalidade. Enquanto Husserl parte da intencionalidade

<sup>244</sup>JEANSON, Francis. **Sartre**. Écrivains de Toujours. Paris: Seuil, 1974, p.27.

<sup>245</sup>PIRES, Cecília. Sartre: a liberdade ética. In: GONÇALVES, Rita de A.; VIERO, Elisabeth D. (orgs.) et al. **Educação e Sociedade**: Perspectivas Educacionais no Século XXI. Santa Maria: UNIFRA, p. 58-59, 2006.

<sup>246</sup>SARTRE, *SN*, p. 317-318; *EN*, p. 302.

com o intuito de se chegar à apreensão “das coisas mesmas” na consciência, Sartre se detém nesse conceito no sentido de enfatizar e sustentar sua noção de conflito.

Tudo o que vale para mim vale para o outro. Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar. Não se trata aqui, de modo algum, de relações unilaterais com um objeto-Em-si, mas sim de relações recíprocas e moventes. [...]. O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro<sup>247</sup>.

Assim, é a partir da reciprocidade e do conflito - formas originais da relação do homem com o outro - que pode-se continuar refletindo sobre como ele se relaciona concretamente com o outro. Para Sass, “[...] no entanto, ele também afirma que é possível estabelecer com o próximo uma convivência pacífica, construtiva e libertária”<sup>248</sup>.

No capítulo seguinte, far-se-á esta constatação e, assim, apresentar-se-á a filosofia sartreana como uma filosofia da ação, que Sartre tratará da questão do Outro sob um viés diferente, a saber, sob a possibilidade de uma práxis coletiva. O pensador francês admitirá a possibilidade de uma cultura de solidariedade humana na qual seria possível a convivência com a liberdade do Outro.

Levinas, outro grande pensador do século XX, pensou a alteridade e o outro, mas em termos bem diferentes de Sartre. O outro, para o filósofo judeu, é a condição mesma da existência, da vida. Além disso, é a condição mesma do eu tomar conhecimento de quem é e de qual é seu lugar no mundo. A partir de sua diferença, e mesmo de sua indigência, o rosto do outro se apresenta ao eu e brilha como uma revelação, uma epifania. Segundo Levinas:

Eis que surge, na vida vivida pelo humano, e é aí que, a falar com propriedade, o humano começa, pura eventualidade, mas desde logo eventualidade pura e santa - do dedicar-se ao outro. Na economia geral do ser e da sua tensão sobre si, eis que surge uma preocupação pelo outro até o sacrifício, até a possibilidade de morrer por ele: uma responsabilidade por outrem<sup>249</sup>.

---

<sup>247</sup> SARTRE, *SN*, p. 454; *EN*, p. 431.

<sup>248</sup> SASS, Simeão Donizeti. *O Ser para Outrem. Mente & Cérebro*. São Paulo, Duetto. 2012, p. 63.

<sup>249</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 2005, p.18-19.

Assim, para o mesmo autor, o homem está determinado a ter uma responsabilidade pelo outro, como uma obrigação. Deve sempre fazer o sacrifício em benefício do outro, como uma recompensa. Para Sartre, diferentemente, não há essa predeterminação em benefício do outro.

Segundo Silva, o significado do princípio ético de alteridade implica não apenas conhecer o outro, mas trata-se de viver por ele e, também, de morrer por ele. A responsabilidade não decorre da liberdade, como no existencialismo, mas a liberdade decorre da responsabilidade, pois, acerca de tudo que pode-se fazer, deve-se considerar em primeiro lugar se a ação atende à exigência de responsabilidade para com o outro. Exigência tão radical que dispensa a reciprocidade: não responsabiliza-se por ele como dever ético absoluto<sup>250</sup>.

Assim, o outro na ética da alteridade, tem um compromisso que advém do rosto; no acesso ao rosto, há, certamente, também um acesso à ideia de Deus. Para Sartre, o sujeito é uma contínua construção que depende, sempre e ao mesmo tempo, dele e dos outros; por isso ele é sempre outro, puro processo, e nunca algo consolidado. A experiência concreta da intersubjetividade é histórica. Isso leva a considerar a liberdade no contexto das relações entre indivíduo e história<sup>251</sup>.

O fato de que o outro é objeto para o homem, da mesma forma que ele é objeto para o outro, não constitui um ponto negativo da filosofia de Sartre, quer dizer tão somente que o outro é um mediador com o qual ele precisa contar para construir sua existência. É assim que Sartre redescobre a intersubjetividade.

Na conferência *O Existencialismo é um humanismo* (1945), Sartre afirma a inteira dependência que o homem tem do outro, sua necessidade de que ele, também, exista quando diz:

O outro é indispensável à minha existência, tal como, aliás, ao conhecimento que eu tenho de mim. [...] Assim, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros<sup>252</sup>.

<sup>250</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. Sartre. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **O Outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 32-33.

<sup>251</sup>Ibid., p. 48-49.

<sup>252</sup>SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. 1. ed. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 197, p.22.No original: SARTRE, Jean-Paul. **L'existencialisme est un Humanisme**. Paris: Gallimard, 1996. (Collection Folio), p. 59.

Esse retorno existencialista à subjetividade, como campo sobre o qual se pode dizer com segurança alguma coisa, é, segundo ele, a única forma de conferir dignidade ao homem. Como já foi abordado, anteriormente, o conceito de subjetividade em Sartre refere-se, especificamente, à tessitura do acontecimento humano que se constitui, arduamente, por si mesmo e não de acordo com determinações naturais, divinas ou transcendentais.

Para Sartre, já se nasce num mundo pré-determinado pelo outro, pois esse está presente em todos os lugares nos quais se vive e se interage. Não há possibilidades do ser humano fugir para outro lugar, a fim de não dar respostas para suas grandes interrogações. Assim, vive-se condicionado pelos outros ao nascer inexoravelmente.

[...] com efeito, existe em “meu” mundo algo além de uma pluralidade de significações possíveis; existem significações objetivas que a mim se mostram como significações vêm às coisas, encontro-me comprometido em um mundo *já significativa* e que me reflete significações não determinadas por mim<sup>253</sup>.

Assim, o homem já nasce inserido num mundo que se pré-apresenta muitos condicionantes para o exercício de sua liberdade, ou seja, um mundo com muitas significações que não foram criadas pela sua liberdade e que se tem, a partir delas, a construção da existência. Segundo Gomez-Muller, a subjetividade se recria por meio de uma práxis comum de recriação da cultura, pois ser sujeito não é ser um indivíduo, mas um universal singular, ou seja, um ser por sua vez constituído e constituinte<sup>254</sup>.

Notar-se-á o surgimento da ideia de uma ética da responsabilidade e de uma cultura solidária a partir do compromisso e do engajamento, nas quais Sartre coloca no caminho da exigência de recompor tanto teórica como prática a ideia da liberdade humana, mediada pela necessidade da responsabilidade e da solidariedade.

A imagem do homem, na perspectiva sartreana, é como um ser real e singular, como consciência que se lança no mundo para dele tirar seu conteúdo. Fazendo parte do conjunto histórico e colocando diante de si (pela autenticidade, pela reflexão) o peso da responsabilidade, só será possível falar de valor moral

<sup>253</sup>SARTRE, *SN*, p. 627; *EN*, p. 592. (Grifos do autor).

<sup>254</sup>GOMEZ-MULLER, Alfred. **Sartre et la Culture de l'autre**. Paris: Hartam, 2006, p. 124. (Tradução nossa).

numa perspectiva prática, na ação concreta e em situação (não em uma moral meramente contemplativa).

O agente moral, portanto, não tem uma natureza, um fundamento estável, mas é um sujeito, predominantemente, marcado pela mudança, pelo comprometimento e pelo reconhecimento da diversidade de consciências que encontra diante de si. Essa moral defendida por Sartre não se dá no isolamento, mas coloca o indivíduo no projeto de ser-com-os-outros. São as próprias palavras de Sartre: “o outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal *como apareço ao outro*”<sup>255</sup>.

O homem deverá perceber-se como possibilidade da tomada de consciência do fracasso em constituir-se como um em-si-para-si, possibilitando-o compreender-se como transcendência, como um ser que se construirá na historicidade, por meio de uma liberdade em situação e mergulhado na aventura de participar de uma diversidade de consciências. Por isso mesmo, pode-se concluir que o valor, como transcendência, só existirá no circuito da ipseidade e através da coletividade (ou grupo social).

Ainda segundo Silva, a identificação do outro é a sua objetivação que supre a dificuldade, talvez insuperável, de relacionar-se com outro como sujeito, isto é, como liberdade. Daí, a intersubjetividade ser descrita como um conflito de liberdades. A liberdade humana choca-se com o fato de que o outro, também, exerce a sua liberdade. Isso tem profunda repercussão na ação histórica, porque faz com que os resultados da ação quase nunca sejam conforme a intenção<sup>256</sup>.

Isto é notório na sociedade contemporânea, a qual o individualismo se reduz a um narcisismo: cada pessoa está preocupada apenas com a busca de seu prazer imediato, de seu próprio sucesso e de seus interesses exclusivamente particulares. O egocentrismo e a indiferença pelos outros e pelo mundo tornaram-se, para muitos, uma norma. Sartre convida a ressignificar o lugar do homem no mundo, sua relação com o outro e, conseqüentemente, com a humanidade.

Seu pensamento dá um alento e confiança para prosseguir a luta de transformações sociais, mas, para isso, é necessário o envolvimento do homem,

---

<sup>255</sup>SARTRE, SN, p. 290; *EN*, p. 276. (Grifos do autor).

<sup>256</sup>Franklin Leopoldo e. Sartre. In: PEGORARO, Rossano (Org.). **Os Filósofos Clássicos da Filosofia**. Rio de Janeiro: PUC, 2009, p. 119.

seu engajamento, sendo ele, com autenticidade, protagonista de sua história. Tendo, assim, presente que nunca se deve negar a responsabilidade por tudo o que fizer.

A consciência é um constante transcender-se, para *fora-de-si*. Transcender é ir além de si, superar-se. Sendo assim, a consciência de Edmund Husserl transformou-se, para Sartre, nesta consciência definida como um constante transcender-se. Segundo Sartre, toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Isso significa que não há consciência de alguma coisa que não seja posicionamento de um objeto transcendente ou, se preferir, que a consciência não tem “conteúdo”. É preciso renunciar a esses “dados” neutros que, conforme o sistema de referências escolhido poderiam constituir-se em “mundo” ou “psíquico”. Uma mesa não está na consciência, sequer a título de representação. Uma mesa está no espaço, junto à janela. A existência da mesa, de fato, é um centro de opacidade para a consciência; seria necessário um processo infinito para inventariar o conteúdo total de uma coisa. Introduzir essa opacidade na consciência será levar ao infinito o inventário que a consciência pode fazer de si, convertê-la em coisa e recusar o *cogito*.

Assim, para o autor de *O Ser e o Nada*:

O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo. Toda consciência é posicional na medida em que transcende para alcançar um objetivo, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de intenção na minha consciência atual está dirigindo para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha efetividade do momento, transcendem-se, visam a mesa e nela se absorvem. Nem toda a consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo), mas toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto<sup>257</sup>.

Sartre adere à tese husserliana acerca do conteúdo da consciência. Toda consciência tem algo como perspectiva de intencionalidade. Refere: “A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva de consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é”<sup>258</sup>. Sem dúvida, dir-se-á que essa exigência da consciência não prova que ela deva ser satisfeita. Mas a objeção não se sustenta ante uma análise do que

<sup>257</sup> SARTRE, SN, p. 22; EN, p. 18.

<sup>258</sup> Ibid., p. 34; EN, p. 28.

Husserl denomina intencionalidade, por ignorar seu caráter essencial. Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer, um ser transcendente.

Assim, para Sartre,

Não apenas a subjetividade pura, se dada previamente, não lograria se transcender para colocar o objetivo, como também uma subjetividade “pura” se esvaneceria. O que se pode chamar propriamente de subjetividade é a consciência (de) consciência. Mas é preciso que esta consciência (de ser) consciência se qualifique de algum modo, e ela só pode se qualificar como intuição reveladora, caso contrário, nada será. Ora, uma intuição reveladora pressupõe algo revelado<sup>259</sup>.

A subjetividade absoluta só pode constituir-se frente a algo revelado, a imanência não pode se definir exceto na captação de algo transcendente. Parece que deparamos, aqui, com um eco da refutação kantiana do idealismo problemático. Pensando em Descartes, estamos no plano do ser, não do conhecimento; não se trata de mostrar que os fenômenos do sentido interno presumem a existência de fenômenos objetivos e espaciais, mas que a consciência implica em ser um ser não consciente e transfenomenal. Em particular, de nada serviria replicar que, de fato, a subjetividade pressupõe a objetividade e se constitui a si, ao constituir o objetivo: já vimos que a subjetividade é incapaz disso. Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa é dizer que deve produzir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela.

Dessa forma, existir é um processo de vir. Este constante transcender-se é algo que vai constituir uma noção essencial na filosofia existencial de Sartre, que se chamará de projeto. Que é o sujeito, a realidade humana. É aquilo que cada um projeta de ser. O homem é um projeto. A realidade é um projeto contraditório. O projeto é aquilo que não é. O paradoxo é proporcional porque o homem é aquilo que ainda não é. Assim, ele é sempre aquilo que projeta ser.

Para Sartre, o ser humano parte da pura aparência e chega ao pleno ser. A consciência é um ser cuja existência coloca a essência e, inversamente, é

---

<sup>259</sup> SARTRE, SN, p. 34; EN, p. 29.

consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige ser.

O ser está em toda parte. Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao *Dasein* e dizer que é um ser para qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, mas seria preciso completá-la dessa forma: *a consciência é um ser o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este implica outro ser que não si mesmo*<sup>260</sup>.

A este constante transcender, a este constante projetar-se chama-se de liberdade. Indo contra toda a tradição. A liberdade não é um atributo ou qualidade livre do sujeito: o sujeito é livre. Não o sujeito é livre, mas se ele definir o movimento de dentro da consciência como esse ato de dentro, este movimento é a liberdade. Ele é liberdade. Não pode ser. Este é o paradoxo. Ele é livre para toda liberdade, menos em não optar. O homem está condenado a ser livre. Porque esta liberdade, este transcender, é constante movimento e não tem como se livrar se ele mesmo é movimento.

O que é realidade humana? É o ser do seu ser fora dele. É aquilo que ainda não é. Ela sempre será aquilo que ela não é. Este é o projeto existencial, que leva agora a realizar para o projeto histórico, mas continua o homem sendo projeto e liberdade.

O homem é livre para se libertar. Não é aquilo que o capitalismo faz dele. Não é verdade. Ele é, de fato, aquilo que faz com o que fazem dele. Na verdade, a sua liberdade não é propriamente uma liberdade. É uma libertação. Assim, o homem é livre para se libertar.

Sartre defende que o homem foge para ignorar, mas não pode ignorar essa fuga, sendo que a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência dela própria.

Resulta, assim, a angústia de ele estarremessado em um mundo sem valores estabelecidos: sabe-se de que os valores dependem da liberdade do homem, do livre impulso que nele se manifesta, para agir em certa direção, seja ela qual for. O valor é um propósito que justifica a si mesmo e, portanto, nenhum valor é gratuito, posto que depende do compromisso que cada homem assume com suas

---

<sup>260</sup>Ibid., p. 35; EN, p. 29.

decisões. Como os valores são escolhidos pelo homem em um juízo de coerência, ele não se sente “culpado” por qualquer ato que realiza, visto que até mesmo o carrasco que inflige torturas, julga-se inocente. O que pode ocorrer é o arrependimento, quando o ser humano muda seu projeto e coloca em questão o valor anteriormente constituído.

## 4 POR UMA MORAL DA RECIPROCIDADE

### 4.1 A Responsabilidade

Para os estóicos, o ideal ético estava no viver conforme a natureza, ou seja, tentando viver em harmonia cósmica. Essa ideia foi, depois, seguida por teólogos cristãos no seguinte sentido: viver de acordo com a natureza seria o mesmo que viver de acordo com as leis que Deus deu aos homens por meio da natureza. Os *estóicos* insistiram mais nesta vida bem natural. Já os *epicuristas* afirmavam que a vida devia ser voltada para o prazer: para o sentir-se bem. Tudo o que dá prazer é bom.

Segundo Valls, com o Renascimento e o Iluminismo, ou seja, aproximadamente entre os séculos XV e XVIII, a burguesia que começava a crescer e a impor-se em busca de uma hegemonia, acentuou outros aspectos da ética: o ideal seria viver de acordo com a própria liberdade pessoal e, em termos sociais, o grande lema foi o dos franceses: liberdade, igualdade, fraternidade. O grande pensador da burguesia e do Iluminismo, Kant, identificou bastante, como se tem visto, o ideal ético com o ideal da autonomia individual. O homem racional, autônomo, autodeterminado, aquele que age segundo a razão e a liberdade, eis aí o critério da moralidade. Se Kant e a Revolução Francesa acentuaram de forma, por vezes, muito abstrata a liberdade, o ideal ético para Hegel estava numa vida livre dentro de um Estado livre<sup>261</sup>.

No século passado, os filósofos da existência, em suas posições muito diversas, insistiram todos sobre a liberdade como um ideal ético, em termos que privilegiavam o aspecto pessoal ou personalista da ética: autenticidade, opção, cuidado, entre outros. A ética volta-se às relações sociais e, em primeiro lugar, esquece o mundo transcendente e preocupa-se com a terra, procurando, de alguma maneira, apressar a construção de um mundo mais humano, em que se acentua, sobretudo, o aspecto de uma justiça econômica, embora esta não seja a única característica deste novo mundo buscado. A reflexão ético-social do século que teve duas grandes guerras mundiais trouxe, além disso, uma outra observação

---

<sup>261</sup>VALLS, L. M. Álvaro. **O que é Ética?** São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 46-8.

importante: na massificação atual, a maioria, hoje, talvez, já não se comporte mais eticamente, pois não vive imoral, mas amoralmente.

Os meios de comunicação de massa, as ideologias, os aparatos econômicos e do Estado já não permitem mais a existência de sujeitos livres, de cidadãos conscientes e participantes, de consciências com capacidade julgadora. Seria o fim do indivíduo? Pergunta Valls.<sup>262</sup> Sartre se insere nessa busca de uma moral mais próxima com os questionamentos e buscas mais terrenas e sociais.

O fato de Sartre negar a intenção de falar sobre ética é um tanto curioso, pois a própria estrutura da consciência, se assim pode-se dizer, pressupõe que toda ação seja moral, pelo homem ser inteiramente responsável por tudo aquilo que faz e pelo que o ocorre. A “responsabilidade” é tomada em seu sentido vulgar de “ser autor” de um acontecimento ou objeto.

Nos termos de Sartre:

Tomamos a palavra ‘responsabilidade’ em seu sentido corriqueiro de ‘consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de objeto’. Nesse sentido, a responsabilidade do Para-si é opressiva, já que o Para-si é aquele pelo qual se faz com que haja um mundo, e uma vez que também é aquele que se *faz ser*, qualquer que seja a situação em que se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável; o Para-si deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser o seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto; e elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou. 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 consequências de nossa liberdade<sup>263</sup>.

Sartre aceita a teoria da intencionalidade de Husserl: conhecer ou ter consciência é sempre ter consciência de alguma coisa, e ter consciência de alguma coisa é construir significados face ao próprio Ser. “A consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige ser. O ser está em toda parte”<sup>264</sup>.

<sup>262</sup>VALLS, L. M. Álvaro. **O que é Ética?**São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 47.

<sup>263</sup>SARTRE, *SN*, p. 678; *EN*, p. 639.

<sup>264</sup>*Ibid.*, p. 35; *EN*, p. 29.

O autor extrai dessa descrição uma dinâmica da consciência que ultrapassa a si mesmo e compreende o mundo dos objetos, além da aparência. O ser para a consciência é transfenomenal.

Sartre entende que o homem tem um compromisso com a humanidade porque ao escolher um projeto de vida, ele é, absolutamente, responsável pelo sustento desse projeto. Ele precisa sustentar, por meio do seu agir, os valores que compõem a moralidade, servindo de parâmetro para a existência de toda a humanidade. Ao escolher um determinado tipo de homem, escolhe-se, não só o tipo que serve, mas também o que deve servir de protótipo para a humanidade toda.

O homem, conforme o existencialismo pensado por Sartre é responsável não só por si, mas, também, por todos e, para isso, necessita, inevitavelmente, fazer escolhas. A gratuidade da existência ou dos valores e das escolhas significa que o homem deve, sem apoio nenhum, construir a si e ao outro, pois o projeto, por mais individual que seja, tem um valor universal. Silva confirma:

Por isso a liberdade traz consigo o fardo da responsabilidade, que é igualmente radical. O existencialismo sartreano é de grande rigor moral e está infinitamente afastado de qualquer relativismo. O sujeito, a partir de sua gratuidade e contingência, assume a humanidade não como uma generalidade extrínseca, mas a encarna na imanência de cada opção<sup>265</sup>.

Toda a opção é um ato de imanência no qual o ser humano se afirma. Nada impede sua liberdade, porém esse implica num compromisso. Esse é o primeiro significado dado por Sartre ao compromisso no qual o homem se realiza, realizando um tipo de humanidade. Este compromisso universal passa por assumir a condição humana com seus coeficientes de adversidades. Sob este prisma, Salzmann diz:

Sartre nunca deixou de reivindicar para si e para cada homem o envolvimento de um projeto, a responsabilidade por suas ações e uma escolha original e singular que envolva toda a humanidade. [...] O nosso pensamento não quer abandonar a esperança para o homem, mas esta esperança deve se reexercida dentro da condição humana. Que a esperança ainda é possível e que a moral pode ser estabelecida<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. Sartre. In: PEGORARO, Rossano (Org.). **Os Filósofos Clássicos da Filosofia**. Rio de Janeiro: PUC, 2009, p. 113.

<sup>266</sup>SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'Authenticité**: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Laboret Fides. Genève, n. 33, Janvier, 2000, p. 116. (Tradução do autor do trabalho).

A concepção de liberdade, como já foi visto, anteriormente, e foi recordada aqui, não é uma decorrência de uma benevolência de um ser superior, mas é um exercício ou uma potencialidade própria do ser humano que vai se exercitando nas ações de seu dia a dia. Percebe-se, então, por exemplo, que a felicidade não será uma recompensa na eternidade pelo bom uso do livre-arbítrio. A liberdade que Sartre defende não pode ser compreendida como uma atitude isolacionista da vontade que pode fazer o que quer, muito menos como uma maneira de agir hedonista e sem compromisso, mas é a união do livre-arbítrio com o compromisso ético.

Para compreender melhor o conceito de escolha, faz-se necessário recorrer ao texto de sua conferência, *O Existencialismo é um Humanismo*, no qual Sartre argumenta que, ao se fazer uma escolha, cria-se uma autoimagem do homem tal como ele deve ser e, dessa forma, uma imagem que engloba toda humanidade. Sartre afirma:

Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. [...] Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda humanidade<sup>267</sup>.

Dessa forma, para Sartre, na medida em que o homem é o ser pelo qual há um mundo, ele é autor desse mundo, bem como de si mesmo, porque ele faz ser não como criadores ou produtores, mas na “maneira de ser”, na maneira como escolhe na situação.

Dirá Sartre:

Não serei eu quem determina o coeficiente de adversidade das coisas e até sua imprevisibilidade ao decidir por mim mesmo? Assim, não há *acidentes* em uma vida; uma ocorrência comum que irrompe subitamente e me carrega não provém de fora; se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é *minha* guerra, é feita à 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. Por ter deixado de livrar-me dela, eu a *escolhi*; pode

---

<sup>267</sup> SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. 1. ed. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 12-13. **SARTRE, Jean-Paul. L'existencialisme est un Humanisme**. Paris: Gallimard, 1996. (Collection Folio). Originalmente publicado em 1943, (p. 31-32).

ser por fraqueza, por covardia, frente à opinião pública, porque prefiro certos valores ao valor da própria recusa de entrar na guerra (a estima de meus parentes, a honra de minha família, etc.). De qualquer modo trata de uma escolha. Essa escolha reiterada depois, continuamente, até o fim da guerra; portanto, devemos subscrever as palavras de J. Romain: “Na guerra, não há vítimas inocentes”. Portanto, se preferi a guerra à morte ou à desonra, tudo se passa como se eu carregasse inteira responsabilidade por esta guerra<sup>268</sup>.

A responsabilidade não é, portanto, uma ideia simplesmente adicional à de liberdade, ela é constitutiva, podendo ser deduzida das descrições anteriores a respeito do ser livre e da consciência.

Por isso, dirá Sartre, que a consequência essencial das observações anteriores é a de que um 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”<sup>269</sup>. A noção de responsabilidade funda a relação entre o homem condenado a ser livre e a ética do compromisso.

A responsabilidade é uma reivindicação das consequências da liberdade. Aquilo que ocorre ao homem é seu acontecimento e, assim, ele compromete-se com aqueles que, de uma maneira ou outra, estão envolvidos também. Por mais insignificante que seja, o fazer cotidiano do homem é comprometido com o outro. Qualquer escolha deve ser responsável em face de qualquer situação, mesmo não existindo nenhum valor *a priori* que a defina.

Assim mesmo, sem fornecer “prescrições morais” ou “imperativos,” o autor em *O Ser e o Nada* deixa, no mínimo, entrevê o que seria uma ética que partisse das descrições ontológicas realizadas nessa grande obra filosófica. O próprio autor diz:

A ontologia não pode formular per si prescrições morais. Consagra-se unicamente àquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos. Deixa entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma *realidade humana em situação*<sup>270</sup>.

É possível afirmar e comprovar que, em Sartre, mesmo não descrevendo propriamente uma moral, é perfeitamente possível perceber o peso enorme que ela possui em suas ideias.

<sup>268</sup> SARTRE, *SN*, p. 678-679; *EN*, p. 639-640.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 678; *EN*, p. 639.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 763. *EN*, p. 720.

Para facilitar a interpretação e sustentar a tese de uma moral sartreana, recorre-se ao autor sartreano Perdigão que diz:

Na verdade, em *O Ser e o Nada*, todo esforço intelectual de Sartre destinava-se a demonstrar que o homem é livre, ou seja, uma condição necessária para que o marxismo tenha algum sentido, pois este se propõe a oferecer ao homem meios que lhe permitam exercer essa liberdade. Quando o *Pravda* de Moscou, escreveu em 1947 que “o existencialismo ignora o processo histórico”, Sartre respondeu que o único dogma do existencialismo é a afirmação da liberdade humana, explicando que a sua doutrina não conduz a um “quietismo de angústia”, mas, pelo contrário, define o homem pela ação prática: o homem deve criar a sua própria essência, e para isso deve lançar-se no mundo, sofrendo e lutando, assim definindo-se pouco a pouco. “O existencialismo – disse - é uma, filosofia humanista da ação, do esforço, do combate, da solidariedade”<sup>271</sup>.

O pensamento filosófico de Sartre, portanto, permite um alargamento de perspectivas e de compromissos éticos e sociais. Assim, o que propõe com seu pensamento é recolocar sobre os ombros do homem, sujeito, a responsabilidade total de produzir e justificar seus próprios valores universais. Ao assumir, suas escolhas e, conseqüentemente, suas decisões, o ser humano superará as dificuldades geradas pelos outros ou por ele mesmo. Sartre, ao priorizar a ação humana, chama a atenção de cada indivíduo para a liberdade que possui e que torna-se presente por meio do agir humano. O indivíduo tem, em suas mãos, a possibilidade de romper processos e dizer não à conjuntura, modificando o rumo de suas ações e de refletir sobre suas ações no seu contexto existencial. Reafirma-se, então, que:

Realmente, toda a análise existencial do mestre francês conduz necessária e obrigatoriamente a uma ética, coisa que não pode ser afirmada, sem mais, de *Ser e Tempo*. Além disso, torna-se flagrante, ao longo de todo o livro, o profundo inconformismo de Sartre em face da condição, digamos, usual do homem. Só assim se pode entender a sua promessa de dedicar uma “obra próxima” ao que chama de “moral da libertação e da salvação”. Com toda a certeza, o seu projeto mais original se concentra na exigência de transformação do homem<sup>272</sup>.

Para o ser humano, tornou-se evidente que *O Ser e o Nada*, longe de ser somente um livro de pura reflexão filosófica, é um ensaio, profundamente,

<sup>271</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 22

<sup>272</sup>BORNHEIM, Gerd A. **Sartre**: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 123.

comprometido com a realidade, ainda que não desenvolva diretamente análises políticas de acontecimentos de sua época. Em sua descrição da liberdade como um agir da responsabilidade pelas próprias ações, pelo mundo pelo outro, torna-se um livro que provoca o leitor a refletir sobre o seu papel na história. Por último, apesar de ser um ensaio de ontologia, lança bases para uma moral, para a tomada de uma atitude de responsabilidade frente à realidade humana, pois o homem sendo liberdade ele constrói todos os valores.

Toda decisão é sempre decisão de criar valores. Cada vez que o homem escolhe e institui um valor, o mundo revela-se a ele. Então, o exercício da liberdade é sempre uma ocasião de revelação do mundo, pois o mundo se constitui para o indivíduo a partir dos projetos que o fazem inserir-se nele. A cada decisão, o para-si se revela a si próprio no processo contínuo de seu fazer-se, pois é o homem escolhendo-se que se faz ser.

Nesse sentido, a relação do homem com o mundo e consigo mesmo ocorre sempre pela liberdade e na liberdade. Contudo, o que apreende do mundo é o que ele revela de si a partir das maneiras como o ser humano escolhe conduzir-se nele. Já foi visto aqui que os obstáculos e os estímulos que o homem encontra no mundo dependem dos seus projetos em relação a ele. O que ele apreende acerca dele mesmo, também, advém por suas escolhas porque é por meio delas que ele experimenta suas forças e seus limites, os quais dependem sempre dos projetos a realizar. Dir-se-á que as coisas e os acontecimentos não dependem do ser humano e que, portanto, nem tudo que o mundo revela a ele depende dele.

Conforme Silva, isso é correto, mas a maneira como se constitui a situação do ser humano inclui tanto a factualidade quanto à atribuição de significações. No meio da factualidade, o homem se encontra aberto ao mundo. Assim, se o indivíduo se depara com uma interdição, ele deve assumi-la para que a sua conduta seja modificada a partir dela. Se algo o beneficia, é porque pode integrá-lo à sua conduta e, assim, modificá-la de modo a, dela, tirar proveito. Não há como relacionar-se com o mundo sem que liberdade esteja aí envolvida<sup>273</sup>.

Assim, a responsabilidade se estende a tudo, e pode-se fugir dela porque ficar indiferente ou “deixar-se levar” são ainda posições assumidas ante o mundo.

---

<sup>273</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p.150.

Nenhum valor está estabelecido e, portanto, nenhuma ação está justificada previamente.

Segundo Sartre:

Sou *abandonado* no mundo, não no sentido de que permanecesse desamparado e passivo em um universo hostil, tal como a tábua que flutua sobre água, mas, ao contrário, no sentido de que me deparo subitamente sozinho e sem ajuda, comprometido em um mundo pelo qual sou inteiramente responsável, sem poder, por mais que tente, livrar-me um instante sequer desta responsabilidade, pois sou responsável até mesmo pelo meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades; fazer-me passivo no mundo, recusar a agir sobre as coisas e sobre as coisas e sobre os Outros, e também escolher-me e o suicídio constitui um modo entre outros de ser-no-mundo<sup>274</sup>.

Pode-se perguntar o que seria o abandono? Sartre defende que não há nada pré-fixado para o homem em sua existência no mundo. O homem, de certa forma, está, totalmente, abandonado à sua própria liberdade. A liberdade e a responsabilidade são originárias, ou seja, são um convite ao transcender-se enquanto existência. Assim, para Sartre,

assim, a facticidade está por toda parte, porém inapreensível; jamais encontro senão a minha responsabilidade, daí por que não posso indagar por que nasci, maldizer o dia de meu nascimento ou declarar que não pedi para nascer, pois essas diferentes atitudes com relação ao meu nascimento, ou seja, com relação ao fato de que realizarão uma presença no mundo, nada mais são precisamente, do que maneiras de assumir com plena responsabilidade este nascimento e fazê-lo meu; também aqui só encontro comigo e meus projetos, de modo que, em última instância, minha derrelição, ou seja, minha facticidade, consiste simplesmente no fato de que estou condenado a ser integralmente responsável por mim em questão em seu ser. E este “é” de meu ser é como sendo presente e inapreensível<sup>275</sup>.

Dessa maneira, para Sartre, nada impede a liberdade, nem as situações e nem as emoções. Nas situações condicionantes, o homem continua livre porque todo o condicionamento que existe, na situação, dependerá do projeto de cada um. É a liberdade que determinará a situação porque são os objetivos do homem que farão das coisas possibilidades ou limites. A responsabilidade deve ser uma característica de todo o agir livre humano.

<sup>274</sup>SARTRE, *SN*, p. 680; *EN*, p. 641.

<sup>275</sup>SARTRE, *op. cit.*, p. 680-681; *EN*, p. 641.

Nesta mesma linha, Perdigão afirma que, para existir, o Para-si necessita, portanto, do Em-si, visto que o nada só pode ser nada de alguma coisa. Assim, o mundo objetivo se conservará como fundo indispensável a toda nadificação ou ato da consciência. O Em-si faz parte da estrutura do para-si, infestando-o com a sua contingência original e insuprimível<sup>276</sup>. É essa permanência do em-si, impedindo a consciência de viver como pura abstração (teoria idealista), o fato mesmo que explica o grande paradoxo da realidade humana, pois o homem é, ao mesmo tempo, transcendência e facticidade.

#### 4.2 Da Práxis Individual a Uma Práxis Coletiva

A intersubjetividade recebeu muitas configurações e conceituações ao longo do tempo, como será visto a seguir. Talvez não haja, na tradição filosófica Ocidental debate mais aberto que a questão da intersubjetividade e, sobretudo, não é tarefa das mais difíceis apontar, nas filosofias modernas, portanto, aquelas que se constituíram, precisamente, a partir da subjetividade, em uma ausência da reflexão sobre o Outro, ou algo como uma concepção estritamente analógica, que reduz o Outro a um outro Eu. A reiteração do solipsismo, na modernidade, tem sido amplamente notada, a ponto de ter sido considerada inevitável como uma característica congênita. Sartre diz que:

Parece que a filosofia dos séculos XIX e XX compreendeu que não se podia evitar o solipsismo se começamos por encarar o eu e o outro como duas substâncias separadas; toda união dessas substâncias, com efeito, deve ser considerada impossível. É por isso que o exame das teorias nos revela um esforço para captar no próprio âmago das consciências um nexo fundamental e transcendente com relação ao outro, nexos esse que seria constitutivo de cada consciência em seu próprio surgimento. Mas, se a filosofia parece abandonar o postulado da negação externa, conserva sua consequência essencial, ou seja, a afirmação de que minha conexão fundamental com o outro é realizada pelo conhecimento<sup>277</sup>.

Há que se levar em conta, no entanto, as imensas dificuldades derivadas da primazia do sujeito como *ego cogito* e da hegemonia da representação, ou seja, da dualidade fundamental sujeito/objeto que constitui o eixo da relação da consciência

<sup>276</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 47-8.

<sup>277</sup>SARTRE, SN, p. 302-303; EN, p. 288.

com o que não é ela mesma. Descartes usa o método da objetivação mecanicista que favoreceu, entre outros, o desenvolvimento das ciências.

Para Lenoir, porém, esse método oferece uma visão filosófica muito redutora e real: o universo torna-se um campo de forças e de movimentos redutíveis à mecânica, e o ser humano se reduz ao individualismo utilitarista dos liberais, ao homem unidimensional<sup>278</sup>.

Paradoxalmente, é muito mais fácil para Descartes transcender-se na direção da substância divina, infinita, do que passar da probabilidade à certeza de que existem outros homens. Sartre, na construção dos pressupostos existencialistas, não despreza o fato de que o *cogito* pressupõe partir da subjetividade. Seus estudos, no entanto, representam tanto a supremacia da existência em relação à essência, quanto à revisão do protagonismo do homem. Esse conceito de homem não mais está no exclusivo ato da sua definição solitária, mas na ação de recolocá-la nas condições dadas, socialmente, entre os homens. Afirma Sartre:

Se trata de tentar com relação ao outro, de certo modo, o que Descartes tentou com relação a deus com sua extraordinária “prova pela ideia de perfeição”, inteiramente movida pela intuição da transcendência, nos veremos obrigados a rejeitar, para nossa apreensão do outro como outro, certo tipo de negação que denominamos de negação externa<sup>279</sup>.

A constituição da transcendência horizontal que proporcionaria ao homem a inteligência de outra criatura-sujeito é mais trabalhosa do que a transcendência vertical que o permite pensar o criador. Isso porque ele não pode, a partir de seu pensamento, aprender senão o pensado e não outro pensamento.

Como poderia, num ato de pensar, transfigurar o conteúdo pensado num ato objetivado? Essa própria objetivação já retiraria dessa tentativa a possibilidade de aprender o ato como ato, pois estaria representando o sujeito como objeto. A impossibilidade de que o sujeito venha a pensar outro sujeito a não ser como objeto deriva de que a consciência subjetiva só poderia pensar fora dela o objeto.

A universalização do sujeito, como forma transcendental, não resolve o problema porque dilui o ato concreto de subjetivação na possibilidade lógica de apreensão sintética do que não é sujeito. Tudo isso parece indicar que os limites da

---

<sup>278</sup> LENOIR, Frédéric. **A Cura do Mundo**. São Paulo: Loyola, 2014, p.162.

<sup>279</sup> Ibid., p. 302.

representação não permitem a experiência do outro a não ser traduzindo a sua subjetividade em objeto porque a estrutura do conhecimento tem de corresponder à relação sujeito/objeto.

Faça-se, entretanto, avançar um pouco essas dificuldades, e pergunta-se se a apreensão que o sujeito faz de si mesmo no *cogito* como afirmação de existência constitui, verdadeiramente, uma prova objetiva ou explicitação de uma certeza já experimentada. Quando Descartes se dá conta de que, enquanto duvida, não pode deixar de existir, o que lhe parece é que todo o processo de dúvida já se encontrava desde sempre sob o signo da existência do eu que duvida.

A vinculação reflexiva que se produz constata o eu pensante e o reitera como fundamento do processo, no qual estaria, então, implícita a compreensão pré-reflexiva do próprio eu do ser humano. Essa é a razão pela qual o *cogito* não é provado a partir de uma hipótese nem é descoberto de forma absoluta.

Ele emerge da reflexão como aquilo que desde sempre a sustentou. É o que se chama de compreensão pré-ontológica, à qual a reflexão vem dar uma forma objetiva, clarificando-a sem, no entanto, instituir a realidade que aí é encontrada. O conhecimento da natureza do que eu sou, que segue daí, pressupõe esse eu que substituíra na etapa anterior e pré-cognitiva.

Ora, o exame das estruturas do para-si pautou-se pela consideração dessa dimensão pré-reflexiva, em que o *cogito* ocorre sem refletir a si mesmo. Não há outro ponto de partida. Tem-se, portanto, de tentar extrair desse *cogito* aquilo que permite afirmar a realidade do outro, encontrando no para-si a estrutura que o faz ser *para o outro*.

Isso, contudo, não pode significar simplesmente encontrar na subjetividade aquilo que permite ao homem representar o outro, pois, nesse caso, a existência do outro não ultrapassaria o nível da probabilidade decorrente de certas características da representação, como constância e congruência. Deve-se encontrar no para-si um traço estrutural pelo qual ele se constitui, também, pela realidade do outro, não enquanto representação subjetiva, mas enquanto facticidade irreduzível.

Assim como foi o exame das estruturas do para-si que mostrou a sua relação com o em-si enquanto facticidade não constituída pela consciência, também deve-se partir do para-si para que ele revele o outro não, simplesmente, como representação, mas como algo a que o homem é, necessariamente, enviado como presença concreta.

Desse modo, o ser-para-outro do para-si não será revelado ao homem como estrutura formal e a *priori* de relação, mas como índice de existência da qual não cabe duvidar, ainda que não seja possível provar o conhecer no plano da sua irreduzibilidade. De alguma maneira, é necessário transformar as dificuldades inerentes ao solipsismo em maneiras de apreender o outro, superando no plano pré-reflexivo os impedimentos provenientes da estrutura sujeito/objeto. Será, também aqui, no nível da conduta do para-si, que o modo de ser para-outro deverá aparecer. Sartre defende que

assim é o para-si que precisamos pedir que nos entregue o para-outro; é à imanência absoluta que precisamos pedir que nos arremesse à transcendência absoluta: no mais profundo de mim mesmo devo encontrar, não *razões para crer* no outro, mas o próprio outro enquanto aquele que eu não sou<sup>280</sup>.

Percebe-se por que o *cogito* tem de ser o ponto de partida: assim como foi a conduta de compreensão, que não é conhecimento objetivo, que permitiu ao ser humano desvelar as estruturas do para-si, isto é, a sua existência, será ainda essa conduta que o permitirá encontrar, a partir daquele que é, aquele que não é aquele que é. Para Sartre,

o outro não está vinculado originariamente a mim como uma realidade ôntica que aparece no meio do mundo, entre os “utensílios”, como um tipo de objeto particular: nesse caso, já estaria degradado, e a relação que o vinculasse comigo jamais poderia adquirir reciprocidade. O outro não é *objeto*. Em sua conexão comigo, permanece como realidade-humana; o ser pelo qual ele me determina em meu ser é o seu puro ser apreendido como “ser-no-mundo” [...] ser-no-mundo é frequentar o mundo. Não estar nele enviscado<sup>281</sup>.

O ser humano não tem uma relação com os outros, como tem com os utensílios, pois os outros não são meios que podem ser manipuláveis sem um compromisso ético. Segundo Silva, o *objeto* é, também, aquilo que não o homem não é. O grande problema diz respeito ao fato de que o outro, que é aquele que não é o homem, não é objeto, isto é, não se localiza no horizonte das suas representações, mas é uma presença *ôntica*, o que quer dizer que está aí antes que o indivíduo estabeleça com ele uma relação ontológica pela qual se assegure da sua

---

<sup>280</sup>SARTRE, *SN*, p.325; *EN*, p. 309.

<sup>281</sup>*Ibid.*, p. 318; *EN*, p. 302.

existência, coisa que, num certo sentido, jamais acontecerá. O ser humano é singular, pois cada um se difere do outro pela sua liberdade. A consciência também tem um papel fundamental para singularizar o ser humano, pois é por meio dela que o homem se constrói em conjunto com o mundo.

Antes de produzir-se no jogo das representações do homem, o outro está enraizado na sua facticidade no modo da contingência necessária. Daí a simetria entre o modo como o homem aparece a si mesmo como não sendo ele. Trata-se de transcendência direta. Assim tem-se a semelhança estrutural com a prova cartesiana da existência de Deus pela ideia de perfeição. É por procedimentos análogos de transcendência aos quais já se referiu que Descartes apreende Deus como perfeito e, portanto, como não sendo o homem, apreende o outro como a contingência necessária que não é a contingência necessária que ele é.

Ainda, afirma o autor de *Ética e Literatura em Sartre*, a diferença, portanto, deve ser estabelecida entre o *modo como o homem não é o objeto* e o *modo como ele não é o outro*. No primeiro caso, a negação é externa porque o objeto constitui-se em meio às outras coisas que o homem representa na consciência da exterioridade; no segundo caso, o outro aparece como exterior ao homem na consciência de que o próprio homem tem de si mesmo, o que significa que só o apreenderia verdadeiramente na situação impossível em que a consciência do homem coincidissem com a consciência do outro<sup>282</sup>.

A negação é interna porque o outro constitui-se como outro si-mesmo pela negação de mim-mesmo: o outro não “é” o homem. Mas, o homem não é o outro do mesmo modo que não é a mesa. Pois, o modo como não é o outro vai incidir na maneira que ele apreenderá enquanto sendo ele mesmo. Há uma *conexão* entre o homem e o outro, completamente, distinta de sua relação com os objetos.

Essa relação interna, a partir da qual se dá a diferença fundamental, aparece e produz seus efeitos quando acontece o *olhar* do outro sobre o homem, isto é, quando sua presença diante do outro e a presença do outro diante da sua podem ocorrer na modalidade do ser-visto-pelo-outro.

O olhar é mais do que uma metáfora para exprimir um modo singular de relação: ele é o que constitui a modalidade específica da relação homem/outro porque o *ver*, nesse caso, não significa apenas ver, mas, sobretudo, *ver*

---

<sup>282</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. *Ética e Literatura em Sartre*: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p.186-187.

*como*. Quando um ser humano olha o outro, carrega nesse olhar algo que define e qualifica o outro em vários níveis. Isso é parte da negação interna, base da relação de alteridade.

Não apenas o outro aparece como aquele outro que o olha, mas também como aquele que, ao olhar o homem, o vê de uma certa forma. Essa qualificação, o homem recebe do olhar de outro, inevitavelmente, porque seu olhar se submete e o fixa.

O homem é, naquele momento, aquilo que, ao se olhar, ele se atribui. Ser visto, é receber uma qualificação. Por isso, o olhar do outro, inelutavelmente, concerne e incomoda o homem, já que pelo seu olhar ele passa a ser para ele, mas não só para ele aquilo que ele apreende de si<sup>283</sup>. Sartre diz,

Porque perceber é *olhar*, e captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (a menos que esse olhar não esteja dirigindo a nós), mas tomar consciência de *ser visto*. O olhar que os *olhos* manifestam, não importa a sua natureza, é pura remissão a mim mesmo. O que capto imediatamente ao ouvir o ranger de galhos atrás de mim não é a presença de alguém, mas o fato de que sou vulnerável, tenho um corpo que pode ser ferido, ocupo um lugar e de modo algum posso escapar ao espaço onde estou sem defesa; em suma, o fato de que sou visto. Assim, olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim mesmo. Assim, o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo<sup>284</sup>.

Só que essa remissão do homem a ele mesmo passa pela objetivação do olhar do outro, e essa objetivação é a passagem do para-si ao para-outro, algo que lança o ser humano na exterioridade pelo simples fato de que o outro o vê como exterior a si, o que ele é como para-si degrada-se e cai na objetividade.

Pois, ele olha e fixa o homem no mundo, conferindo a ser humano uma posição num contexto em que ele é o centro; ele o designa um lugar e o faz à sua revelia. Isso torna-o exterior a ele mesmo. “O que me revela originalmente o ser do outro é o exame de meu ser na medida em que este me arremessa para fora de mim rumo a estruturas que, ao mesmo tempo, me escapam e me definem”<sup>285</sup>.

Dessa perspectiva, existo porque ele vê o homem. Seria pouco dizer que se trata apenas de uma mediação.

---

<sup>283</sup> Ibid., p.187.

<sup>284</sup> SARTRE, *SN*, p. 333-334; *EN*, p. 316.

<sup>285</sup> Ibid., p. 317; *EN*, p. 301-302.

Assim, pelo olhar, experimento o outro concretamente como sujeito livre e consciente que faz com que haja um mundo temporalizando-se rumo às suas próprias possibilidades. E a presença sem intermediários desse sujeito é a condição necessária de qualquer pensamento que tento formar a meu respeito. O outro é esse eu-mesmo do qual nada me separa, absolutamente nada, exceto sua pura e total liberdade, ou seja, esta indeterminação de si-mesmo que somente ele tem de ser para e por si<sup>286</sup>.

Sartre lembra de Husserl ao dizer: “Certamente, como demonstrou Husserl, a estrutura ontológica de “meu” mundo requer que este seja também *mundo para outro*”<sup>287</sup>.

Por mais conflituosa que seja a relação entre as pessoas, tem-se que admitir que esse conflito deriva da radicalidade da liberdade, e toda relação concreta é o conflito de suas liberdades concretas. A solução é impossível *porque* é impossível anular a liberdade: ninguém pode anular a do outro e ninguém pode anular a sua. Portanto, o mundo de Sartre, *por ser* um mundo de conflito das consciências, *não* é um mundo em que uma consciência triunfará, definitivamente, sobre a outra.

No dizer de Silva, é a liberdade absoluta de todas as consciências em conflito que deveria impedir a submissão e a heteronomia. E isso permite que seja compreendido, também, porque, por mais forte que seja a relação de dominação pessoal e histórica (política), a própria denominação nunca é um fato consumado. Estando o conflito latente em toda dominação, por mais consolidada que apareça, a liberdade está, também, inscrita em toda relação de dominação e, assim, a possibilidade de realizá-la<sup>288</sup>.

O traço ontológico do conflito não contraria a liberdade; pelo contrário, enfatiza-a. Ela é a possibilidade de superar, eticamente, o conflito e estabelecer a solidariedade entre as pessoas. Dessa forma, tem-se o projeto sartreano de fazer seguir à ontologia fenomenológica uma ética da libertação: a possibilidade de que todos sejam livres a partir da tensão entre as diferentes liberdades, já que é essa tensão ou esse conflito que revela ao homem a radicalidade de sua condição de ser livre. “A essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, mas o conflito”.

<sup>286</sup> Ibid., p. 348; *EN*, p. 330.

<sup>287</sup> Ibid., p. 349; *EN*, p. 330-331.

<sup>288</sup> SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p. 192.

<sup>289</sup>, ou seja, a existência do homem não é o ser-com ou ser junto de, mas viver em conflito com o outro.

Salzmann diz:

Para Sartre, há sempre uma moralidade concreta, que deve partir da evocação de um mundo de conflito e de alienação, para fazer resurgir uma confiança recíproca e construtiva das consciências<sup>290</sup>.

Faz parte da condição humana o conflito, as diferenças; porémeses não podem ser um ponto de chegada, definitivo. Sartre busca em Heidegger o termo *Mitsein*. “Eis-nos de volta ao *Mitsein* de Heidegger. Valeu a pena, então, tê-lo criticado anteriormente?”<sup>291</sup>. Para Sartre, a compreensão de *Mitsein* possui um caráter, fundamentalmente, ético. O outro com o qual o homem se relaciona é realmente o outro que está junto dele no mundo. *Mitsein* se torna, dessa forma, o plural do homem, o nós: “O *nós* encerra uma pluralidade de subjetividades que se reconhecem mutuamente como tais”<sup>292</sup>.

A liberdade que outrora fora garantida pela total ausência de valores, como também pela possibilidade da não existência de Deus, encontra seu ponto de limite: o encontro com o outro. Para Sartre, a compreensão de *Mitsein* possui um caráter, fundamentalmente, ético. O outro é visto sob o ditame das relações concretas. Para Heidegger a compreensão de *Mitsein* dispensa qualquer julgamento e avaliação ética que o precedam. A relação do encontro do *Dasein* com o outro *Dasein* se dá a partir da constatação de sua mútua condição de *Seres-no-mundo*. Para o filósofo, mesmo na simples apreensão do outro junto a si, *Dasein* não o reconhece como “coisa-homem” simplesmente dada. Para Heidegger: “O outro vem ao encontro em sua co-presença (*Mit-Dasein*) no mundo”. “Mesmo o estar-só do *Dasein* é *Ser-com-os-outros* no mundo”<sup>293</sup>.

No dizer de Sartre:

A imagem empírica que melhor poderia simbolizar a intuição heideggeriana não é a do conflito, mas a de uma equipe de remo. A

<sup>289</sup>SARTRE, SN, p. 531; EN, p. 502.

<sup>290</sup>SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'Authenticité**: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Laboret Fides. Genève, n. 33, Janvier, 2000, p. 118.

<sup>291</sup>SARTRE, op. cit., p. 513; EN, p. 485.

<sup>292</sup>Ibid., p. 512; EN, p. 484.

<sup>293</sup>HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução, revisão e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback e Emanuel Cordeiro Leão. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997, p. 172.

relação originária entre o outro e minha consciência não é a do “você” e “eu”, e sim a do “nós”; e o ser-com heideggeriano não é a posição clara e distinta de um indivíduo frente a outro indivíduo, não é o conhecimento, e sim a surda existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros, esta existência que o ritmo dos remos ou os movimentos regulares do timoneiro irão fazer que seja sentida pelos remadores e para eles se tornará manifesta através do fim comum a alcançar, do barco ou bote a ser ultrapassado e do mundo inteiro (espectadores, performance etc.) que perfila no horizonte<sup>294</sup>.

O reconhecimento do outro é inseparável do reconhecimento desse conflito e a passagem da subjetividade para a intersubjetividade somente se realiza pela compreensão ontológica e histórica da relação entre o homem e os outros. Todos e cada um só encontrarão valores por meio da liberdade. Para Jacoby e Carlos,

a dimensão do estabelecimento da relação Eu-Outro, é um dos pilares filosóficos de Sartre. Desde este ponto, reconstitui-se a tarefa de Sartre e estudiosos de sua obra, na perspectiva de mostrar os fatores imprescindíveis no processo da existência humana. Seus ensaios antropológicos ressignificam os dramas existencialistas, agregando os trabalhos de exame dos problemas de sua época. Esses problemas foram suscitados principalmente pela interrogação crucial da relação entre o Eu e o Outro. Trata-se, então, de abordar a existência de um Ser constituído, identificado na convivência com os outros, num mundo construído de objetos e ações, marcado na realidade sócio-histórica pela consciência. É o ser consciente que faz o Homem ultrapassar seus limites, na constituição de sua temporalidade e de sua identidade como Ser social<sup>295</sup>.

A relação entre o eu e os outros é marcada pela liberdade. Assim, o homem se encontra inserido em sociedade, buscando formas de agir eticamente para poder viver com os outros. A liberdade, mais uma vez, implica em responsabilidade. O ser consciente deve ultrapassar os limites dentro de sua temporalidade e de seu universo social.

Então, é a partir da facticidade que o ser humano compartilha com o outro que deverão ambos tentar realizar a liberdade. Isso quer dizer que mesmo a solidariedade e a fraternidade, caso venham existir, existirão, ainda, a partir da contingência e da gratuidade inerentes à realidade humana. O sentido dessa solidariedade e desta fraternidade não está disponível num mundo inteligível de

<sup>294</sup>SARTRE, SN, p. 319; EN, p. 303.

<sup>295</sup>JACOBY, Márcia; CARLOS, Sergio Antonio. **O Eu e o Outro em Jean Paul Sartre**: pressupostos de uma antropologia filosófica na construção do ser social. Disponível em: <<http://www.fundamentalpsychopathology.org/journal/nov5/5.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2014.

valores morais. Terá de ser construído, historicamente, a partir da contingência e apesar do absurdo inscrito no fato de haver seres livres no mundo<sup>296</sup>. Sendo assim, afirmar que a vida não está feita significa deixar nas mãos do ser humano a responsabilidade de fazê-la. Essa responsabilidade vem acompanhada de uma grande possibilidade: expressar aos outros o queo ser humano é e como é.

Concorda-se, aqui, plenamente, com Silva, pois Sartre lança este desafio para todas as gerações, presentes ou futuras, a necessidade de construir a história baseada em uma nova cultura, na qual o Outro possa ser valorizado na sua dignidade humana. Ser livre é construir, constantemente, atitudes de solidariedade. A nossa existência tem sentido e significado, quando realizamos ações concretas cujo viés é a ação coletiva.

Nesta mesma perspectiva de pensamento, o filósofo Raúl Fornet-Betancourt em seu artigo, *L'humanisme solidaire de Sartre: Antecipation de l'universalité et de la Philosophie interculturelles*, contido na obra, *Sartre et la culture de L'autre*, defende que:

Sartre foi capaz de abrir importantes perspectivas hermenêuticas para o diálogo intercultural, mas também teve um compromisso político de lutar pelos direitos da cultura do outro. Por isso, no título deste artigo, apresentamos Sartre como um precursor da filosofia intercultural. Entendemos a filosofia intercultural como um aspecto da reflexão contemporânea em que expressa o humanismo solidário de Sartre<sup>297</sup>.

O homem tem consciência de si, para Sartre, na medida em que tem consciência do outro, uma relação que não pode ser desconsiderada, em nenhuma hipótese, para se entender o humano. Para Sartre,

a consciência (de) este desprendimento ou consciência (de ser) o mesmo com relação ao Outro é consciência (de) minha livre espontaneidade. Por esse desprendimento mesmo, que põe o outro de posse de meu limite, já coloco o Outro de lado. Portanto, na medida em que tomo consciência (de) mim como de uma de minhas livres possibilidades, e me projeto rumo a mim mesmo para realizar esta ipseidade, eis-me responsável pela existência do Outro: sou eu, pela afirmação de minha livre espontaneidade, que faço com que haja um Outro, e não simplesmente uma remissão infinita da

---

<sup>296</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004, p. 193.

<sup>297</sup>BETANCOURT, Raul. et al. *L'humanisme solidaire de Sartre: Anticipation de l'universalité et de la philosophie interculturelles*. In: GOMEZ-MULLER, A (Org.). **Sartre et la Culture de L'autre**. Paris: L'Harmattan, 2006, p. 145.

consciência a si mesmo. [...] Isso porque, com efeito, o Outro e eu somos co-responsáveis pela existência do Outro, mas por duas negações de tal ordem que não posso experimentar uma sem imediatamente dissimular a outra. Assim, o Outro converte-se agora naquilo que limito em minha própria projeção para o não-ser-Outro. Naturalmente, há de se entender aqui que a motivação dessa passagem é de ordem afetiva<sup>298</sup>.

O exposto não deve ser entendido como relações imóveis de pessoas em repouso: tudo se determina em uma efervescente atividade, na ação manifesta de indivíduos que atuam juntos. A unidade do grupo surge pelas relações da atividade prática de seus membros em um único movimento, endereçado a um fim comum.

A consciência do ser e do fazer aparece, assim, ampliada ao ser e ao fazer com, ou seja, integrando o exame da relação Eu-Outro como delimitadora do caráter histórico do indivíduo, autor do projeto. O projeto é a expressão do Ser em busca de sua autenticidade, transcendendo a condição de contingência e de ser-em-si, através da apropriação da livre escolha.

A operacionalização do projeto referenda a autenticidade do ser-para-si num marco de relevância do “ser e fazer com” da construção do existente, segundo Jacoby e Carlos<sup>299</sup>. O grupo de terceiros mediadores permite que a práxis individual se converta em práxis comum. No grupo, a ação de cada membro se reconhece na ação comum de todos. Não há “fusão de consciências”, pois cada consciência permanece estanque: ocorre uma *identidade de ação*. É na ação, e só aí, que cada um vive o mesmo projeto dos outros, não mais diferenciando a sua práxis da práxis comum, mas descobrindo em sua práxis a práxis dos outros.

O indivíduo, ao atuar no grupo, sempre compreende o alcance comum da sua conduta particular. Isso porque: (a) a estrutura da ação individual é similar à ação comum (em ambas, trata-se de superar um dado presente no rumo de um fruto ausente); (b) o membro decifra os fins do grupo à medida que são os mesmos fins visados por ele; (c) todo indivíduo, desde o nascimento, já está inserido em um grupo, isto é, o “Ser-no-grupo” faz parte de sua constituição original, assim como o Para-Outro no dizer de Sartre:

<sup>298</sup>SARTRE, SN, p. 367-368 ;EN, p. 348.

<sup>299</sup>JACOBY, Márcia; CARLOS, Sergio Antonio. **O Eu e o Outro em Jean Paul Sartre**: pressupostos de uma antropologia filosófica na construção do ser social. Disponível em: <<http://www.fundamentalpsychopathology.org/journal/nov5/5.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2014, p. 56.

É, precisamente, meu ser-Para-outro, este ser repartido entre duas negações de origens opostas e sentidos inversos; porque o outro não é esse Eu do qual tem intuição, e *eu não tenho intuição* desse Eu que sou. Contudo, esse Eu, produzido por um e assumido pelo outro, toma sua realidade absoluta [...] É a partir desta presença a mim do outro-sujeito, na e por minha objetividade assumida, que podemos compreender a objetivação do Outro<sup>300</sup>.

O outro deve ser visto como sujeito para a relação ser ética, pois senão há autonomia entre as partes. A objetivação do outro tem sua importância à medida que é uma realidade que marca as relações humanas. A liberdade da ação individual continua sendo a mesma no grupo: dá-se unicamente um novo tipo de relação entre as liberdades que já não mais se afrontam como outras, mas se reconhecem na ação comum.

Para Perdigão, enquanto que, na série, a liberdade se descobria alienada e impotente, no grupo-em-fusão, ela se encontra reforçada pela ação comum, que lhe atribui maior eficácia. O indivíduo não se vê mais sozinho e indefeso entre milhares de semelhantes, sofrendo junto com ele o “inferno do Prático-Inerte”. Agindo no grupo-em-fusão, o indivíduo não se sente isolado nem apenas número de uma soma inerte de indivíduos passivos: cada qual sente-se “todos”, possui a força interior de muito, usa esse poder que descobre em si e ao seu redor<sup>301</sup>.

No pensamento sartreano, pode-se afirmar que há um rigor mais do que teórico ou mais do que metodológico: é um rigor ético. Sartre não aceita da filosofia tradicional que a consciência seja uma coisa subordinada à outra coisa, e o que ele não aceita do marxismo é que o sujeito seja reflexo das condições da história. Por exemplo: o indivíduo é determinado pela história, mas ao mesmo tempo responsável por ela.

O indivíduo é uma singularidade que filtra as determinações gerais da história e, desta responsabilidade, ele não pode abdicar porque tal abdicção significa hipotecar a sua liberdade a uma totalidade, qualquer que fosse. Posição que Sartre acha de má-fé, porque é uma posição eticamente duvidosa. O rigor ético de Sartre consiste nisto: apesar de todas as determinações da história ele aceita como o marxismo coloca. Mesmo assim, não tem como o ser humano abdicar à sua liberdade. Se abdicar, estará abdicando ao seu ser.

---

<sup>300</sup>SARTRE, *SN*, p. 366; *EN*, p. 347. (Grifos do autor)

<sup>301</sup>PERDIGÃO. Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 216-217.

A liberdade ética do homem deriva do conhecimento que ele é ontologicamente, e se abdicar à liberdade ele comete deslize ético, uma traição a si próprio porque a consciência é, antes de tudo, nada, é liberdade. E quando o ser humano exerce sua vida, sua atividade histórica contra isso, ignorando isso ou fingindo que não existe, ele cometendo uma dupla traição; a traição da finalidade de seu projeto, a finalidade de sua existência histórica e também a traição daquilo que ele é: a sua origem que é a consciência como sinônimo de liberdade. A consciência, antes de mais nada, é a liberdade.

As ações humanas não são isoladas, mas devem ser compreendidas dentro do contexto no qual o indivíduo está inserido com suas relações sociais e econômicas, pois ninguém consegue agir, totalmente, acima destes condicionamentos e, mesmo na liberdade sartreana, esse condicionamento pode ser compreendido como um agir ético.

O indivíduo está mergulhado em condutas, mitos, ideias, não por meio de uma relação determinista, pois é por ele mesmo que elas ganham a dimensão existencial, que se tornam *Erlebnis (Vivência)*. “Assim, a liberdade faz explodir perpetuamente a ideologia, a mitologia e os ritos anteriores: ele realiza a liberação pela conduta e pela ideia nova”<sup>302</sup>. Esse momento é entendido por Sartre como o “momento do Apocalipse”, uma ideia que representaria a crise (ou o conflito) presente, necessariamente, na dinâmica da historicidade do *ethos*. “Tal é a verdadeira dialética histórica”<sup>303</sup>.

No dizer de Perdigão, o exame da ação prática do ser humano deve revelar a pluralidade da ação prática de todos os homens. Em outros termos: ao descobrir que ele é uma liberdade em ação, verifica depois que os homens todos são os únicos autores de suas ações e que, portanto, são eles, que fazem a história (“Sem homens vivos não há História”, disse Sartre). Essa experiência revelará que só o homem inventa o seu campo de ação, servindo de ponto de partida para a dialética histórica, e que o homem faz essa história todos os dias, por suas próprias mãos. É superando, perpetuamente, a sua condição pelo projeto, ultrapassando o dado para o campo dos possíveis, vendo a sociedade sempre pela perspectiva do futuro, visando um “mundo a realizar”, que o indivíduo age, determina o rumo das coisas e faz a história. Em sua *Crítica da Razão Dialética*, Sartre mostra que é a práxis

---

<sup>302</sup>SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers Pour Une Morale*. Paris: Gallimard, 1983, p. 429. (Tradução nossa).

<sup>303</sup>Ibid., p. 429. (Tradução nossa).

individual que constitui toda ação de grupo, descrevendo as relações dialéticas do homem com a matéria e dos homens entre si, sem nunca perder de vista o projeto individual, a totalização-em-curso, com mola propulsora do movimento histórico<sup>304</sup>.

Esse é um momento fundamental, para além de qualquer pessimismo ou inércia e, por isso mesmo, colocado por Sartre como o espaço humano da moral, da liberação do subjetivo e do Outro pelo reconhecimento recíproco. O reconhecimento recíproco das liberdades não implica na existência de uma harmonia entre homens, um equilíbrio estático, ao contrário, é necessário uma tensão que jamais será suprimida.

Dois indivíduos, por exemplo, podem possuir um pacto em que haja equilíbrio e, ao mesmo tempo, tensão, pois a qualquer momento uma das partes pode romper com o pacto. O sujeito ou o grupo sempre procurará encontrar a estabilidade nas coisas e nas relações para fugir dessa tensão. No entanto, as relações humanas implicam na existência da liberdade e da alienação. O reconhecimento e a sujeição são compreendidos como um perpétuo jogo de contrários: “É preciso a tensão”<sup>305</sup>, pois as relações entre os seres humanos não são harmoniosas.

Para Perdigão:

Por que é insuficiente o projeto subjetivo de cada um para a constituição do grupo. As razões ontológicas. Cada membro é um Para-Si, logo um “partir em direção a...”, aquele que busca eternamente preencher o que lhe falta, etc. a pura *transcendência* da subjetividade de cada um impede que a própria pessoa se apreenda a si mesma como realidade objetiva dada e acabada – porque, como sabemos, o Ser objetivo do indivíduo só existe para o Outro que contempla do exterior. Assim, enquanto projeto, sou sempre um “ainda-não-realizado”. Logo, por mim mesmo, posso unificar os outros em um todo objetivo, mas jamais poderia realizar o meu próprio “Ser-no-grupo”. Não tenho como me captar, a mim, como “integrado em um todo já feito”. Meu “Ser-no-grupo” é, para mim, eternamente “uma tarefa que tenho que cumprir”, pois vivo possíveis que esperam possíveis, sou pura transcendência e projeto – nunca um Ser maciço. [...] É necessário, portanto, para a aparição do “Ser-no-grupo”, que a essa transcendência da subjetividade individual se contraponha uma *imanência*. [...] Logo, a *tensão imanência-transcendência*, longe de construir um obstáculo, é necessária à

<sup>304</sup>Cf PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 168-169.

<sup>305</sup>SARTRE, Jean-Paul. **Cahiers Pour Une Morale**. Paris: Gallimard, 1983, p. 430. (Tradução nossa).

existência do grupo entendido como ação dos indivíduos unidos em uma ação comum<sup>306</sup>.

Nenhum ser vive isoladamente, pois sem viver com os outros sua condição de existência estaria comprometida. O ser humano tem necessariamente sua existência marcada pela vida em grupo. A finalidade do indivíduo é viver com os outros. É ela que abre a possibilidade de se fazer uma nova história. Assim, é preciso perceber que, para Sartre, a liberdade existe em situação, continuamente inacabada, considerada como um fim em si mesmo e na relação com outros. Para Sartre, apenas será possível falar de critérios de bem e de mal dentro de uma conjuntura histórica e por meio de referências temporais.

Para Silva:

Primeiramente, há que se observar que a noção de *liberdade em situação*, peça-chave da ontologia da subjetividade, já traz em si a perspectiva histórica, que mais tarde será tão largamente desenvolvida [...] O outro componente da situação, a intersubjetividade enquanto conflito de liberdades, só pode ser compreendido na intersecção das histórias pessoais e a partir da relevância do outro na experiência do existir histórico própria de cada sujeito singular. As liberdades não se chocam em abstrato, mas num cenário concreto e historicamente definido, ainda que essa determinação histórica e política não sejam explicitamente focalizada em O Ser e o Nada. Em segundo lugar, é preciso dizer que não houve qualquer “conversão” de Sartre ao marxismo, no sentido de uma adesão à doutrina estabelecida. Pelo contrário, a *Crítica da razão dialética* foi escrita com objetivo explícito de elaborar uma crítica radical ao marxismo estabelecido e, simultaneamente, colocar as condições de possibilidade de uma racionalidade dialética, contribuindo assim para desfazer a confusão vigente na época, e que alimentava o marxismo oficial, entre razão analítica e razão dialética<sup>307</sup>.

Assim, no pensamento sartreano, a doutrina da historicidade é uma moral fundada na inserção da realidade humana numa época, num lugar ou numa comunidade, devendo, por isso, procurar o Ser pela historicidade, isto é, o vivido, o domínio da moralidade, é a História para o ser. Sartre afirma: “A autenticidade deve ser procurada na historicidade. Como a conversão, a autenticidade é um processo de constituição da verdade, esta ‘é um acontecimento absoluto cuja aparição

<sup>306</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 214-215.

<sup>307</sup>SILVA, Franklin Leopoldo e. Sartre. In: PEGORARO, Rossano (Org.). **Os Filósofos Clássicos da Filosofia**. Rio de Janeiro: PUC, 2009, p. 114.

coincide com o surgir da realidade-humana e da história<sup>308</sup>. Sendo o homem um sujeito livre, é conseqüentemente responsável por tudo que escolhe e faz. Desse modo, a liberdade só possui significado na ação e na capacidade do homem de operar modificações na realidade e na história.

Sartre entende que a razão dialética, ou seja, o modo de raciocinar, dialeticamente, é o único meio certo de se compreender a realidade humana (como intencionalidade, projeto, totalização-em-curso) e também a única maneira de se fazer inteligível o processo histórico. A falha principal das ciências humanas (incluindo o próprio marxismo, que se pretende científico) é que não adotam a razão dialética. Ao contrário, estudam o seu objeto, o homem do mesmo modo como as ciências naturais (matemática, astronomia, física, geologia, zoologia, botânica e etc.) tratam os objetos do seu campo de análise, objetos esses submetidos às leis da inércia e do determinismo, próprias do mundo exterior, ou seja, todos partem do que Sartre chama de *razão analítica*.

Suas características, totalmente opostas no método dialético, são as seguintes: (a) o observador se situa no exterior do objeto considerado, contemplando-o de fora para analisá-lo; (b) a análise é processada tomando-se isoladamente os elementos que se organizam em um todo, imobilizando-os e sem determinar as relações entre eles e seu movimento comum, ou seja, sem unificá-los; (c) o objeto da análise surge como algo completamente passivo, em repouso, já feito de uma vez por todas, isto é, como puro passado, Em-si, totalidade dada e finita<sup>309</sup>.

Sem dúvida, este método analítico serve para certos níveis de investigação, ou seja, aplica-se corretamente ao Em-si, seja para as pesquisas da matéria inorgânica, seja para fatos humanos já passados e passivos como, por exemplo, as origens históricas do capitalismo, a evolução do trabalho, a mais valia, as relações de produção, etc. O marxismo só se preocupou em examinar, pela razão analítica, os dados históricos passados debruçando-se sobre aquilo que já aconteceu, mas, como se está no terreno da realidade humana, isso não basta.

A razão analítica adapta-se ao conhecimento do Em-si; a razão dialética serve à compreensão do Para-si. Os marxistas restringem-se a se colocar frente ao sistema de análise como um observador à parte, não comprometido, que

---

<sup>308</sup>SARTRE, Jean-Paul. **Vérité et Existence**. Paris: Gallimard, 1989, p. 137.

<sup>309</sup>PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 169-70.

testemunhasse a conduta de objetos materiais e estáticos, simples inércias. A sociedade é captada como “objeto exterior”, a história como totalidade já constituída, os homens como coisas iguais umas às outras, justapostas, como “ervilhas em lata”. Não se considera a razão dialética que atenta para a ação projetiva e totalizadora do homem. Retifica-se, assim, que toda a escolha é uma decisão pessoal sobre as opções diversas dentro das situações. O homem é liberdade. A ação do homem é livre e ele sabe do que faz. Isto supõe que toda ação é precedida por uma decisão a ser tomada. O agir humano implica agir com liberdade.

Para Perdigão, os marxistas tentam explicar os indivíduos pelos processos sociais, sem que esses processos sejam inteligíveis por meio dos próprios indivíduos. Entretanto, conceber a sociedade sem o indivíduo é uma abstração, do mesmo modo como seria parcial elaborar-se uma teoria da mente sem o corpo. A dialética histórica não pode ser descoberta por uma razão analítica contemplativa, mas deve ser vivida em interioridade, pois a dialética existe na própria ação de cada indivíduo. Os marxistas dizem que “a história é dialética”, porém, de nada vale essa informação se ela for submetida a uma lógica analítica<sup>310</sup>.

A verdade identifica-se com o ser e é para ser vivida pelo homem. A verdade não é uma organização lógica e universal de verdades abstratas, mas é a totalidade do Ser enquanto se manifesta como um *existente* na historicidade da realidade humana. A verdade revelada é, simultaneamente, um absoluto e um indeterminado.

Há filósofos, como Marcuse<sup>311</sup>, que apontam muitas contradições no pensamento de Sartre. O filósofo alemão trata *O Ser e o Nada* como se fosse um mero idealismo ou mais uma ideologia. Discorda-se dessas críticas, porque entende-se que a obra deve ser analisada numa perspectiva ampla, servindo o pensamento ontológico do autor como sustentáculo para fundamentar a sua ética, que tem um forte compromisso social.

De fato, está-se consciente de que esta visão de Marcuse não corresponde ao pensamento de Sartre, já que a filosofia dele sempre teve como horizonte temático a elucidação da existência histórica. Por isso, a liberdade traz consigo o fardo da responsabilidade, como foi observado anteriormente, que é igualmente

---

<sup>310</sup> PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 169-70.

<sup>311</sup> MARCUSE, Herbert. **O Existencialismo**: comentários sobre O ser e o nada. Cultura e Sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. Ver também: LUKÁKS, G. **Existencialismo ou marxismo?** São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.

radical. Sendo assim, o existencialismo sartreano é de um grande rigor moral e está infinitamente afastado de qualquer relativismo ou mera ilusão.

Sartre critica o marxismo quando este produz um certo esquecimento da subjetividade, por uma “questão de método”.

A propósito lê-se em Silva:

[...] quando o marxismo ignora a singularidade subjetiva, reproduz a generalidade conceitual da razão analítica e produz um conhecimento abstrato que repousa no dogma da causalidade renomeado como determinismo histórico. Os sujeitos seriam efeitos determinados de causas determinantes se a história fosse governada por uma lógica analítica. O problema dos marxistas é que, apesar de se dizerem dialéticos, persistem na adoção de esquemas analíticos de compreensão e por via desse equívoco congelam o movimento histórico em conceitos abstratos<sup>312</sup>.

A história é o cenário em que ocorre a realização da moral, no qual o homem alcança a sua própria essência utilizando a história como instrumento. Não se trata de redimir a história, mas de questionar o homem, eticamente, de modo radical, questionando o seu próprio ser, ao referir-se a ele como sujeito da moral. A seguir, analisar-se-ão perspectivas ético-morais que podem ser justificadas a partir da obra-prima de Sartre.

#### 4.3 Perspectivas Ético-Morais de O Ser e o Nada

A liberdade é, originalmente, o desejo de ser Deus em uma paixão inútil de amor-próprio do Para-si. Todos os atos de liberdade refletem isso. Portanto, a escolha do Para-si irá alcançar o absoluto. Através do fato de que a escolha inicial de conversão deve ser uma escolha espontânea, autêntica, é sempre possível que ela se realize aliada a um projeto. Ao falar sobre limites e possibilidades do sujeito, Sartre demonstra que a morte é uma situação-limite, ao avesso da escolha ainda que não faça determinações sobre as escolhas.

Nas palavras dele:

A liberdade que é *minha liberdade* permanece total e infinita; não que a morte não a limite, mas por que a liberdade jamais encontra este limite, a morte não é, de forma alguma, um obstáculo para meus

---

<sup>312</sup>SILVA, Franklin Leopoldo. Sartre. In: PEGORARO, Rossano (Org.). **Os Filósofos Clássicos da Filosofia**. Rio de Janeiro: PUC, 2009, p. 116.

projetos; é somente um destino *desses projetos em outra parte*. Não sou “livre para morrer”, mas sou um livre mortal. Escapando a morte de meus projetos por ser irrealizável, escapo eu mesmo da morte em meu próprio projeto<sup>313</sup>.

A morte é o limite da existência humana, mas ela não é uma barreira para o projeto ético-existencial. A morte não pode ser interpretada à luz de explicações morais religiosas, pois o homem sempre é livre no seu agir, assim não há nada que o destine a qualquer herança metafísica.

Sartre desenvolve o tema da ética ao longo do *Cahier pour une morale* e mais no final da obra *O Ser e o Nada*, indica a direção de suas futuras pesquisas numa "perspectiva moral", destacando que “a ontologia não pode formular de *per si* prescrições morais”. Ele sugere “uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de *uma realidade humana em situação*”.<sup>314</sup> Para Salzmann,

[...] sobre a natureza e origem dos valores considerados objetos de desejo humano, tais como efeitos de um projeto. A psicanálise existencial deixou aparecer a questão ética de diferentes projetos humanos e os resultados poderiam permitir ao homem abandonar o que Sartre chamou *L'esprit de sérieux*<sup>315</sup>.

No dizer de Sartre:

O espírito de seriedade tem por dupla característica, com efeito, 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. Para o espírito de seriedade, de fato, o pão é desejável, por exemplo, porque é necessário viver (valor inscrito no céu inteligível) e porque é nutritivo. O resultado do espírito de seriedade, o qual, como se sabe, reina sobre o mundo, consiste em fazer com que a idiosincrasia empírica das coisas beba, como um mata-borrão, os valores simbólicos destas: destaca a opacidade do objeto e o coloca, em si mesmo, como um desejável irreduzível. Também já estamos no plano da moral, mas, concorrentemente, no plano da má-fé, pois é uma moral que se envergonha de si mesmo e não ousa dizer seu nome; obscureceu todos os seus objetivos para livrar-se da angústia. O homem busca o ser às cegas, ocultando de si mesmo o projeto livre que constitui esta busca; faz-se de tal modo que seja esperado pelas tarefas dispostas ao longo de seu caminho. Os objetivos são

<sup>313</sup>SARTRE, *SN*, p. 67; *EN*, p. 632. (Grifos do autor).

<sup>314</sup>*Ibid.*, p. 763; *EN*, p. 720.

<sup>315</sup>SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'Authenticité**: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Labor et Fides. Genève, n. 33, Janvier, 2000, p.112-113.

exigências mudas, e ele nada mais é em si do que a obediência passiva a essas exigências<sup>316</sup>.

Percebe-se, dessa forma, um indicativo de que a moralidade do espírito de seriedade aparece junto à má-fé. Assim, a justificação dos valores e, conseqüentemente, dos fins seria, dessa maneira, objetiva, como qualidade das próprias coisas, independentes do próprio Para-si-para-outro, escondendo, portanto, a sua angustiante condição criadora de sentido no mundo. São apresentados como paradigma de má-fé.

O projeto ético tem que estar ligado à liberdade e ao fazer responsável, a fim de superar as mudanças e alterações causadas pela má-fé e outros comportamentos que revelam a injustiça e falta de compromisso do ser humano. Nos dias de hoje, vive-se uma cultura da irresponsabilidade e do individualismo narcisista; é contra essa visão de mundo que a proposta ética se faz valer. A moral sartreana luta contra essa ética mercantilista que destrói e minimiza a possibilidade de um tecido social mais justo, com o ser humano engajado nas causas humanitárias.

Pode-se exemplificar essa ideia sartreana da seguinte forma: quando o capitalismo norte-americano resolve entrar na guerra europeia de 1914-1918 por ver nela a ocasião de frutuosas operações, não é histórico: é somente utilitário.

Sartre analisa a questão:

É óbvio que, se uma visão diferente de seus atuais interesses houvesse levado os Estados Unidos a colocar-se ao lado da Alemanha, não faltariam elementos passados a reassumir no plano monumental; por exemplo, poder-se-ia imaginar uma propaganda baseada na “irmandade de sangue”, que levasse essencialmente em conta a proporção de alemães na emigração à América do século XIX. Seria inútil considerar tais referências ao passado como puros empreendimentos publicitários; com efeito, o fato essencial é que elas são necessárias para conquistar a adesão das massas e que, portanto, estas exigem um projeto político que ilumine e justifique seu passado; além disso, é evidente que o passado é criado desse modo: houve assim constituição de um passado comum França-América que significa, por um lado, os grandes interesses econômicos dos norte-americanos, e, por outro, as afinidades atuais entre dois capitalismo democráticos. Igualmente, por volta de 1988, vimos as novas gerações, preocupadas com os eventos internacionais então em preparo, iluminar bruscamente com nova luz o período 1918-1938 e denominá-lo “período entre duas guerras” antes mesmos que eclodisse a guerra de 1939. De repente, o

---

<sup>316</sup>SARTRE, op. cit., p. 763-764; *EN*, p. 721.

período considerado passou a ser constituído em forma limitada, ultrapassada e renegada, ao passo que aqueles que viveram, projetando-se rumo a um porvir em continuidade com seu presente e seu passado imediato, haviam-no experimentado como sendo o início de um progresso contínuo e ilimitado. O projeto atual, portanto, determina se um período definido do passado está em continuidade com o presente ou é um fragmento descontínuo do qual emergimos e que se distancia<sup>317</sup>.

O projeto presente do homem sempre está ligado ao seu passado. Como exemplo, Sartre usa as guerras na história do século XX que tem suas explicações na política passada dos povos. As guerras são verdadeiras “paixões inúteis”, pois através de uma busca racional fundamenta-se o ser e sua busca pelo poder que não realizam uma existência dentro de um projeto ético, marcado pela responsabilidade.

A questão da possibilidade de respeito pelos outros é considerada como uma finalidade prática, visto que é uma outra situação da liberdade e continuará a provocar Sartre até o fim de sua vida em muitos traços deste questionamento e na maioria de seus escritos literários e filosóficos. Em sua última entrevista com Levy, publicada um mês antes de sua morte, Sartre diz que sua obra filosófica, em seu inacabamento, enfatizou a relação estreita da moral para com a existência dos outros. Eledá, então, esta definição de consciência:

A consciência agora me parece, haver momentos como constituir-se matar e, ao mesmo tempo que a consciência dos outros e sensibilização como para o outro. E é essa realidade, o que em si é considerando-se como o outro, ter um relacionamento com outro que é chamado a consciência. Como estamos constantemente na presença de outras pessoas, mesmo ou quando nos deitamos e dormimos, ou, como instrui em qualquer caso, como um objeto, se eu estou sozinho no meu quarto, como um lembrete, uma carta em torno de mentir sobre a minha mesa, lâmpada que foi feito por alguém, a mesa foi pintado por alguém - Em suma, há sempre um outro a me determinar - a minha resposta, que é Não só eu, mas a minha resposta é uma resposta com característica moral<sup>318</sup>.

O pensamento de Sartre apresenta a imagem do homem na perspectiva como um ser real e singular, como consciência que se lança no mundo para deletar seu conteúdo, fazendo parte do conjunto histórico e colocando diante de si (pela autenticidade, pela reflexão) o peso da responsabilidade. Só será possível falar de

---

<sup>317</sup> SARTRE, *SN*, p. 615; *EN*, p. 581-582.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 207.

valor moral numa perspectiva prática, na ação concreta e em situação (não em uma moral meramente contemplativa).

Assim, para o autor de *O Ser e o Nada*, diferente de Heidegger, a existência de um “ser-com” ontológico e, por conseguinte, *a priori*, torna impossível toda conexão ôntica com uma realidade-humana concreta que surgisse para-si com um transcendente absoluto.

O “ser-com” concebido como estrutura de meu ser é algo que me isola de modo tão inegável como os argumentos do solipsismo. É por que a transcendência heideggeriana é um conceito de má-fé: almeja, sem dúvida, superar o idealismo e o consegue na medida em que este nos apresenta uma subjetividade em repouso em si mesmo e contemplando suas próprias imagens<sup>319</sup>.

Sartre está preocupado em superar o idealismo encontrado na análise fenomenológica de Heidegger porque considera o sujeito ligado a um compromisso e não envolvido num repouso transcendental. Sartre insiste no argumento:

Mas o idealismo assim superado não passa de uma forma bastarda de idealismo, uma espécie de psicologismo empiriocriticista. Sem dúvida, a realidade humana heideggeriana “existe fora de si”. Mas, precisamente, esta existência fora de si e a definição do si, na doutrina da Heidegger. Não se assemelha o ekstase platônico, no qual a ex-sistência é realmente alienação, existência no outro, nem a visão em Deus de Malebranche, nem à nossa própria concepção do ek-stase e da negação interna. Heidegger não escapa ao idealismo: sua fuga para fora de si, como estrutura *a priori* de seu ser, isola-o de modo tão inegável quanto a reflexão Kantiana sobre as condições *a priori* de nossa experiência; com efeito o que a realidade humana encontra ao fim inacessível desta fuga para fora de si é ainda o si: a fuga para fora de si é fuga rumo ao si, e o mundo aparece como pura distância de si a si. Em consequência, seria inútil buscar em *Ser e Tempo* a superação simultânea de todo idealismo e todo realismo. E as dificuldades que encontra o idealismo em geral quando se trata de fundamentar a existência de seres concretos semelhantes a nós, que escapam, enquanto tais, à nossa experiência, e não dependem, em sua própria constituição, de nosso *a priori*, surgem também ante a tentativa de Heidegger de fazer a “realidade-humana” sair de sua solidão<sup>320</sup>.

Sartre esclarece que todo sujeito deve sair de si-mesmo, não ficar apenas contemplando-se, mas sim compreender-se a partir de sua situação concreta, como existente em relação ao outro. Quanto mais inserido no contexto vivencial, mais

<sup>319</sup>SARTRE, *SN*, p. 322; *EN*, p. 306.

<sup>320</sup>*Ibid.*, p. 322-3; *EN*, p. 306-307. (Grifos do autor).

conscientemente tomará suas decisões. É de relevância lembrada importância que Sartre dá sobre a necessidade do engajamento, como condição de uma ética de liberdade. O singular está sempre no processo ou nesta abertura para o mundo, isto é, na sua facticidade de ser-no-mundo. Desse modo, não há um domínio do homem sobre o outro: ele apenas o encontra, não o constitui. “Se o outro há de poder ser-nos dado, o será por uma apreensão direta que conserve no encontro seu caráter de facticidade”<sup>321</sup>. Essa é a condição humana.

Assim, o agente moral, portanto, não tem uma natureza, um fundamento estável, mas é um sujeito, predominantemente, marcado pela mudança, pelo comprometimento e pelo reconhecimento da diversidade de consciências que encontra diante de si. Essa moral defendida por Sartre não se dá no isolamento, mas coloca o indivíduo no projeto de ser-com-os-outros.

O homem deverá perceber-se como possibilidade da tomada de consciência do fracasso em constituir-se como um em-si-para-si, possibilitando compreender-se como transcendência, como um ser que se construirá na historização, por meio de uma liberdade em situação e mergulhado na aventura de participar de uma diversidade de consciências. Por isso mesmo, pode-se concluir que o valor, como transcendência, só existirá no circuito da ipseidade e por meio da coletividade, ou seja, do grupo social.

Em outras palavras, a contingência na qual o homem se encontra, não de forma fixa, mas dinâmica no mundo, é um alicerce do existencialismo, fazendo com que ele se oponha, desde o início, a qualquer concepção determinista da realidade humana. A contingência absurda é um dos apoios centrais da argumentação existencialista, pois é nela e a partir dela que o vazio humano se manifesta.

Para Salzmann, portanto, mesmo se, à luz dessa absoluta contingência, a vida de cada um pode apenas ser, globalmente, considerada como um desafio. Sartre jamais deixou de reivindicar, por ele mesmo e por cada homem, o engajamento num projeto, como também a responsabilidade de seus atos e uma escolha original que engaje toda a humanidade. O homem é livre porque nenhuma natureza, nenhuma essência, o define *a priori*<sup>322</sup>. Ou seja, a existência é uma

<sup>321</sup>SARTRE, SN, p. 322; EN, p. 307.

<sup>322</sup>SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'authenticité**: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Labor et Fides. Genève, n. 33, Janvier, 2000, p. 116.

construção que nunca está pronta e acabada e nasce da liberdade originária do ser humano.

Sartre, com seu pensamento, abre caminhos novos e vem justificar sua tese da necessidade de unir a reflexão teórica com a ação prática e abraçar com coragem e responsabilidade as questões pertinentes à esfera humana: o resgate do ser humano e o direito à cidadania; o surgimento de uma nova cultura, a cultura da responsabilidade ou cultura da solidariedade. Reafirma-se, assim, o que Fernet-Betancourt expressa:

A especificação da questão intercultural, como Sartre deve enfatizar, é inseparável de seu compromisso político pela luta de libertação dos povos do Terceiro Mundo e das minorias oprimidas. Isso é no fundo uma consequência necessária da concepção de ser humano como a liberdade, ou a ideia que serve como um marco na arquitetura de sua filosofia inteira. É a liberdade, mais precisamente, a ideia de afirmar a liberdade como um objetivo da realização do verdadeiro ser humano sem discriminação de qualquer tipo, como uma exigência da universal ordem sócio-política em que os seres humanos, o respeito pela sua liberdade, é reconhecida e tratada de igual para igual. Sartre teve que tematizar a questão em termos intercultural numa dimensão inerente no desenvolvimento e especificidade histórica de sua filosofia de liberdade. Como veremos a seguir, que apresenta os principais momentos do caráter específico da solidariedade e do humanismo de Sartre (seus críticos o acusam de humanismo burguês abstrato, a exigência de reconhecimento completo do outro, em busca de uma nova universalidade, etc.) são momentos que podem e devem ser consideradas como as implicações sartreanas da visão de uma humanidade com base no reconhecimento da liberdade e da diferença<sup>323</sup>.

Uma das discussões filosóficas contemporânea é da liberdade ética e essa está, intimamente, ligada à comunidade humana. As relações não são de contiguidade, mas de intersubjetividade, de engajamento, isto é, o ser humano não está, simplesmente, um ao lado do outro, mas é feito um pelo outro. Sendo assim, não pode-se falar propriamente do ser humano como se ele fosse uma ilha, visto que ele necessita compartilhar sua existência com os demais indivíduos. Por isso, o *homem é um ser social*.

O indivíduo não existe como ser humano fora do meio social. Além dos impulsos vitais que levam os homens a juntarem-se ou a oporem-se uns aos outros,

---

<sup>323</sup>FORNET-BETANCOURT, Raul. et al. L'humanisme solidaire de Sartre: Anticipation de l'universalité et de la philosophie interculturelles. In: GOMEZ-MULLER, A. (Org.). **Sartre et la Culture de L 'autre**. Paris: L' Harmattan, 2006.p. 148-149. (Tradução nossa).

eles são estimulados a compartilhar sua própria existência com os demais e, além disso, são movidos pela necessidade de buscar o bem comum. Assim sendo, para garantir o bem individual e coletivo e para a concretização do bem comum, acha-se indispensável a compreensão da autenticidade como Sartre aborda, como foi visto acima.

Sartre apresenta uma compreensão maior de autenticidade, pois ela não pode ficar isolada dentro si, mas deve ser uma moralidade concreta. Sartre postula uma moral dialética e de inter-relações. O reconhecimento da relação fundamental de si com o outro e a elucidação permanente dessa dependência intersubjetiva revela-se no coração da reflexão purificante. Entende-se a dinâmica da vida como a dinâmica da subjetividade substanciada na liberdade. O homem, sendo livre, é também singular, pois pertence a si mesmo, é um eu, um sujeito, por conseguinte, só pode ser compreendido como autônomo.

Dessa forma, para Castro, a busca de autenticidade só pode se concretizar no momento em que se tenta reconhecer o outro e agir, conseqüentemente, para realizar as condições históricas específicas para uma benevolência recíproca. Assim sendo, o que efetivamente faz rejeitar a conduta de má-fé e dar preferência ao autêntico é o fato de que ela possui conseqüências morais e traz implicações para com a alteridade. Não há existência autêntica, a não ser pela reflexão pura e pelo engajamento. Não há qualquer sentido de engajamento que não seja autêntico e voltado para o chamado do outro<sup>324</sup>.

Essa autenticidade é tentar fazer uma moralidade concreta. O agente moral deve, realmente, estar ciente do que está sendo feito e existem valores - a partir de umas contingências originais - que não são mudados em ações transformadoras e criativas que mostram toda a sua inalterável liberdade. Nesta fase de desenvolvimento do pensamento de Sartre, o leitor já pode compreender [...] Toda consciência me parece, atualmente, como se constituindo a si mesmo e, ao mesmo tempo, como consciência do outro e como consciência para outro. E, é essa realidade, em si mesmo, considerandocomo si mesmo para o outro, tendo um relacionamento com outro que chamamos de consciência moral<sup>325</sup>.

---

<sup>324</sup>CASTRO, Fabio Caprio Leite de. **Conseqüências Morais do Conceito de Má-Fé em Jean-Paul Sartre**. 2005. 242 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica (PUC-RS), Porto alegre, 2005. p. 218-9.

<sup>325</sup>SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'Authenticité**: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Labor et Fides. Genève, n. 33, Janvier, 2000, p. 114. (Tradução do autor do trabalho).

De fato, aprendeu-se com Sartre, que ao querer a liberdade pela liberdade, descobre-se que nunca o ser humano foi plenamente livre. E se ele não é os outros, também, não o são. A liberdade humana acontece no inter-relacionamento com os outros, na relação cotidiana com as pessoas. Se os outros oprimem o homem, impedindo que ele se manifeste, então, sua liberdade é precária. Portanto, a liberdade acontece quando as duas partes têm um compromisso com o outro, assumindo, reciprocamente, a defesa pela liberdade de todos em todas as formas de manifestação. A filosofia de Sartre baseada na obra *O Ser e o Nada* é uma defesa radical da verdade, na qual cada homem escolhe o seu destino e constrói a sua história.

O caráter social da liberdade contrapõe-se à ideia individualista de liberdade herdada da tradição liberal burguesa, cuja concepção clássica era a liberdade de cada um que era limitada, unicamente, pela liberdade dos demais, ou seja, a liberdade de cada um encontrava o seu limite na liberdade do outro. No entanto, nem sempre a liberdade de escolha é tão livre quanto se apregoa, sobretudo nas sociedades em que predominam privilégios para poucos, restringindo o campo de ação livre da maioria.

Sartre nunca deixa de se preocupar com os problemas de seu tempo. Por isso, defende a necessidade de um engajamento social em prol da construção de uma sociedade mais justa e responsável. O ser humano tem uma responsabilidade pessoal por tudo o que acontece dentro de sua história de vida.

Apesar de todas as mudanças de pensamento em sua vida intelectual, ele nunca deixou de se preocupar com os problemas que atingiam a sociedade de seu tempo. Antes, ele buscou uma compreensão do homem que não fosse fragmentada ou que estivesse estilhaçada pelas ciências positivas, buscando, principalmente, ver e analisar o homem como um todo, na sua unidade.

Sabe-se de que a vida moral só é possível como ação baseada na cooperação, na reciprocidade e no desenvolvimento da responsabilidade e do compromisso. Só assim, torna-se viável a efetiva liberdade de cada um. Nesse sentido, o outro não é limite da liberdade do homem, mas a condição para atingi-la. Parece prudente atentar bem para o que se escolhe e para o que se faz, procurando adquirir um *certosaber-viver* que permita ao homem acertar. A ética é uma necessidade humana, mais do que ser uma reflexão sobre os costumes, pois não possibilidade de existência sem uma vida marcada por ações éticas.

Para Salzmann, a noção de autossuficiência, autocontrole, seria depois de considerar uma relação de reciprocidade não confrontacional dos existentes. Essa relação implicaria à ação de uma liberdade em direção dos outros, a liberdade-para-outros que poderia satisfazer as condições da benevolência. *O Ser e o Nada* deixa grandes esperanças para a espera ética<sup>326</sup>.

Esta nova cultura humana surgirá na medida em que houver participação popular. A luta pela cidadania, que inclui desde o acesso à satisfação das necessidades básicas até a realização completa dos seres humanos, ou até para que seja possível o que Morin denomina de:

Viver verdadeiramente. Viver melhor. Verdadeiramente e melhor, o que significa isso? Viver com compreensão, solidariedade, compaixão. Viver sem ser explorado, insultado, desprezado. A vida humana merece ser pautada por valores de justiça e igualdade. Quando um grupo impede que grande parte da sociedade viva bem e eticamente, então todos estão impedidos de viverem dentro de um humanismo que valorize o ser humano na sua totalidade<sup>327</sup>.

A humanidade almeja viver melhor. Isso implica uma sociedade sem explorados e desprezados. Ou seja, vivendo livremente e respeitando a liberdade do outro. Não a paz dos mortos, nem aquela imposta pelo ditador, pois elimina os direitos individuais, mas uma paz na qual o banquete poderá ser servido a todos. O desejo antropofágico poderá ser diminuído. “É possível pensar nos direitos humanos como direitos da humanidade, ou seja, como direitos de todos. Aí o chamamento do filósofo, é o que defende Pires”<sup>328</sup>. A filosofia tem a preocupação de unir a teoria ética com a vivência prática.

Sartre enfatiza a auto-consciência e a auto-responsabilidade do ser humano frente ao mundo. Depositando, assim, total confiança e credibilidade no homem e nas suas possibilidades de realizações e transformações. Ele convoca para intensificar as habilidades do ser humano, a fim de lidar com o real, olhando de forma mais ampla e crítica para a realidade, procurando não só dentro de si mesmo, mas interagindo, permanentemente, com o social. O *ethos* do engajamento, da liberdade e da responsabilidade, dá um novo sentido de viver.

<sup>326</sup>SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'Authenticité**: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Labor et Fides. Genève, n. 33, Janvier, 2000, p. 117. (Tradução nossa).

<sup>327</sup>MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra – Pátria**. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2000, p. 113.

<sup>328</sup>PIRES, Cecília. **Ética da Necessidade e Outros Desafios**. 1. ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p. 144.

Um outro desafio que Sartre faz pensar: a grande aventura humana consiste no fato de o homem tomar em mão as rédeas do si mesmo. Trata dessa questão na quarta parte, intitulada *Ter, Fazer e Ser*<sup>329</sup>. Sartre, assim, adverte da necessidade de o homem alargar seus horizontes do fazer histórico a partir de uma atitude insubordinada face aos mandatos conformistas. Dir-se-ia como uma espécie de ritual de participação ativa. Momentos, esses, em que as ideias nascem dos sujeitos estimulados a pensarem.

É notório que a filosofia existencial é, por excelência, uma das grandes buscas teóricas que a civilização do século XX empreendeu para compreender-se. A humanidade clama por uma razão que não exclua milhões de homens e mulheres. Cabe à filosofia, então, dar condições para a construção de um referencial ético-reflexivo que sinalize à sociedade valores propositivos e afirmativos. O caminho da racionalidade deve ser o de seguir na construção de um espaço de vida marcado por sentimentos de justiça que passem por uma reflexão coerente e um engajamento social.

Por meio do quarto capítulo e à guisa de conclusão do mesmo, pode-se afirmar que os temas abordados na obra *O Ser e o Nada*, como: liberdade, responsabilidade, realidade, facticidade, escolha, angústia, má-fé e engajamento, etc. são questões-chave para a compreensão do universo existencial e ético do homem contemporâneo. Há, portanto, perspectivas éticas na obra pesquisada que podem e devem receber conteúdo novo e significado libertador.

Todavia, seria incorreto e injusto não reconhecer que a reflexão sartreana de índole ética aspira à valorização integral do ser humano. Precisamente, a sua proposta ética, implicando uma confiança no ser humano tratado como absoluto, isto é, como capaz de se fazer totalmente responsável por si, coloca ao homem um desafio exigente que se traduz num convite à solidariedade, pois a vida dos seres humanos será sempre um inferno se a experiência da intersubjetividade permanecer como um confronto de inimigos.

Defendeu-se, aqui, que se o homem falhar em conciliar a liberdade com a fraternidade, então falhará em tudo. A ética pode ser simplesmente impossível se a liberdade, fonte de todos os valores, recusar a fraternidade. Sartre constatou isso no fim da sua vida, ao reconhecer que a construção de um mundo melhor exige uma

---

<sup>329</sup>SARTRE, *SN*, p. 535; *EN*, p. 508.

moral de reciprocidade humana atenta à complexidade da existência, atravessada pela contingência e pela liberdade.

Na época em que se vive, percebe-se a perda de referências, o que leva à indiferença, ao relativismo, ao cinismo pela impossibilidade de identificação valores individuais e coletivos. A atualidade de Sartre consiste, exatamente, em mostrar que a identidade do ser humano não significa a construção e fixação de uma imagem dele mesmo, mas deveria constituir em assumir o livre compromisso de uma identificação, muito lúcida e muito crítica, com a história que é dada a viver.

É sabido que Sartre fez uma opção política muito definida pelo partido comunista num determinado momento de sua vida. É também de conhecimento que Sartre teve uma grande militância no partido comunista, fato que gerou uma grande condenação a ele até hoje, justamente, por conta dessa militância. No entanto, trata-se de uma visão equivocada na medida em que a própria militância de Sartre fala a favor do engajamento e do compromisso que ele sempre pensou. Filosofou sem transigência. Pensou de maneira radical e autêntica a relação entre filosofia e vida, de tal modo que filosofia não é, simplesmente, algo de erudição, mas uma coisa de envolvimento e de comprometimento pessoal com as questões sociais mais importantes de seu tempo.

Ora, disso Sartre foi um grande mestre. Compreende-se que a liberdade de escolha não significa que o homem viva a agir a esmo, de qualquer maneira, imprevisivelmente, fazendo o que queira a qualquer momento, sujeito a uma série de impulsos arbitrários, caprichosos e gratuitos. Agir, livremente, não quer dizer agir de maneira tal que pudesse ser de outra maneira. Há uma coerência interna, uma maneira própria de ser de cada pessoa. Isso porque cada um de seus atos abriga uma significação mais profunda, reflete uma eleição originária de si, que fundamenta toda sua deliberação. É o que Sartre denomina “projeto fundamental”.

Para Perdigão, o projeto fundamental não é inconsciente, mas apenas de natureza não-cognoscente, não-posicional, tal como o *cogito pré-reflexivo*. Também, não é “anterior” aos atos do homem, como se existisse primeiro “em potência” para só depois aparecer: o projeto fundamental é contemporâneo aos atos, existe neles, penetram em suas escolhas, emoções, tendências, etc., enquanto fundamento. Todas as manifestações concretas da vida humana são diferentes expressões desse

projeto fundamental. Não houvesse tal projeto, cada homem agiria de modo incoerente e aleatório<sup>330</sup>.

O exame da ação prática do ser humano deve revelar a pluralidade da ação prática de todos os homens. Em outros termos: ao descobrir que o ser humano é uma liberdade em ação, ele verifica depois que os homens todos são os autores de suas ações e que, portanto, todos fazem a história. Essa experiência revelará que só o homem inventa o seu campo de ação, serve de ponto de partida para a dialética histórica, e que o homem faz essa história todos os dias, por suas próprias mãos. É superando, perpetuamente, a sua condição pelo projeto, ultrapassando o dado para o campo dos possíveis, vendo a sociedade sempre pela perspectiva do futuro, visando um “mundo a realizar”, que o indivíduo age, determina o rumo das coisas e faz a história. Sartre mostra a práxis individual que constitui toda ação de grupo, descrevendo as relações dialéticas do homem com a matéria e dos homens entre si sem nunca perder de vista o projeto individual, a totalização-em-curso, como mola propulsora do movimento histórico.

---

<sup>330</sup>PERDIGÃO. Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 105.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ser humano vive e respira sob uma cultura fortemente individualista. A civilização contemporânea construiu um ideário de convivência social com base na competição, assim, o homem é impelido a ver todas as vantagens em competir e nenhuma vantagem em cooperar, em envolver-se, isto é, sem um engajamento coletivo, dando a falsa impressão de que cada um basta a si mesmo. Alimenta-se e fortalece-se do império consumista que o homem ocidental vive na sociedade capitalista hedonista.

Se cada um se basta, todos estão liberados para ser, pensar e agir deliberadamente, sem medir quaisquer consequências que possam envolver ou, ainda, atingir os outros. De fato, constatou-se, a partir desta pesquisa, que Sartre adverte o ser humano para a necessidade de uma ação conjunta para enfrentar os desafios sociais expostos acima. Percebe-se que, quando o homem desaprende de ser solidário, ele empobrece suas relações sociais e sua própria condição de humanidade, que se realiza a partir da intersubjetividade com os outros. Ao abrir mão da intrínseca relação entre o eu e o outro, perde-se a dimensão da construção social que se dá coletivamente.

O pensamento sartreano assevera que o uso da liberdade do homem depende, exclusivamente, da sua responsabilidade. Assim, toda liberdade de escolha significa que a consciência se define por um projeto, diante do qual se posiciona no mundo. Pode-se afirmar que, para Sartre, o viés é a defesa do engajamento. Em outras palavras, pode-se dizer que é preciso que o ser humano entregue-se à ação prática, a fim de ampliar os horizontes de possíveis de cada ser humano livre, libertando a própria liberdade. Silva diz: *Pois, a filosofia da existência é uma filosofia da ação e não da contemplação, porque é uma filosofia do processo de subjetivação e não da essência do sujeito*<sup>331</sup>.

Nota-se, intensamente, que o que caracteriza os tempos do homem é que refina-se, cada vez mais, seus instintos competitivos, ignorando seus compromissos

---

<sup>331</sup> SILVA, Franklin Leopoldo. Sartre e a Ética. **Revista Bioética**, São Camilo, maio 2010, p. 272.

como cidadãos. É indispensável lembrar da importância de adotar-se a consciência moral e a liberdade.

Pois, de fato, ambas permitem o desenvolvimento do saber e de toda essa racionalidade que se empenha em distinguir o verdadeiro do falso. A liberdade e a consciência moral estão, intimamente, relacionadas porque só tem sentido julgar moralmente a ação de uma pessoa se ela foi praticada em liberdade. Quando não se tem escolha, isto é, liberdade, quando se é coagido a praticar uma ação, é impossível decidir entre o bem e o mal (consciência moral). A decisão, nesse caso, é imposta pelas forças coativas.

Observa-se, portanto, que as reflexões éticas não se restringem apenas à busca do conhecimento teórico sobre os valores humanos cujas origens e desenvolvimento levantam questões de caráter filosófico, sociológico, psicológico, antropológico, etc. A obra *O Ser e o Nada* apresenta uma ética cujas preocupações são práticas. A filosofia de Sartre orienta para isso, isto é, pelo desejo e pela necessidade de unir o saber ao fazer. Ao mesmo tempo, pretende estimular as pessoas, povos, grupos e as novas culturas a buscarem, incansavelmente, as alternativas, sobretudo na satisfação de suas necessidades básicas.

Uma vez que *a existência precede a essência*, Sartre apresenta o primeiro princípio do existencialismo, no qual o homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo. O autor de *O Ser e o Nada* prioriza a ação, uma vez que é a partir dela que a “essência” do homem é construída e afirmada. Se tudo está por fazer, ou seja, em aberto, com infinitas possibilidades de agir, não há razão suficiente para alguns julgarem a filosofia sartreana como uma filosofia gratuita que fecha todas as portas para um compromisso do homem. A lógica de obediência/passividade ainda dominante no nosso tempo não pode mais se perpetuar.

Assim, a partir da filosofia sartreana, não se trata de questionar as conquistas sociais da modernidade, mas de aprender a gerenciá-las com uma nova maturidade. Em outras palavras, de agora em diante precisar-se-á aprender a conjugar responsabilidade individual e responsabilidade coletiva, ou seja, também o homem poderá contar com os outros, e ele, por sua vez, poderá ajudá-los.

Como filosofia prática, a ética sartreana busca aplicar o conhecimento sobre o ser, o ontológico, para construir aquilo que deve ser. E, para isso, é indispensável uma boa parcela de conhecimento teórico. Trata-se, assim, de uma interação dialética entre a reflexão interior e a ação exterior. Sartre soube

expressar, corajosamente, com convicção, a necessidade de uma junção entre pensamento e ação, entrevendo a filosofia como um projeto racional, autêntico, existencial e livre, logo, de índole ética, porventura configurando-se como uma exigência radical e responsável para a construção, viva e aberta, do sentido do mundo e da grandeza da condição humana.

Desse modo, Sartre intensifica o voltar-se para a realidade humana, já que ela mostra uma liberdade em situação, isto é, cada indivíduo, por meio da escolha original e de seus projetos, é o único responsável pelo que *faz de si*, a partir do que *foi feito* dele. Pode-se dizer, então, que, do início de sua vida até sua morte, sua existência é projeto. Assim sendo, o homem é um ser incompleto, um *dever-a-ser*, ou seja, sempre liberdade, atividade projetiva e práxis constituinte.

Para Sartre, o homem é negatividade concreta e pura potência de ser sempre outra coisa daquilo que ele é, de ser pura indeterminação e total disponibilidade no ato de engajar-se no mundo, comprometendo-se com ele. “*A realidade humana, pela qual a falta aparece no mundo, deve ser ela própria uma falta*”<sup>332</sup>. Disso, não a plenitude, mas vazio que aparece como consciência.

Dar sentido ao mundo é fazer com que ele para o outro também, é conferir ao mundo um sentido humano (humanizar o mundo), é estabelecer uma reciprocidade de reconhecimento ao tratar o outro em liberdade diante do ato criativo. No entanto, o reconhecimento do outro, na sua humanidade concreta, implica uma transformação radical no que tange o aspecto da universalidade do humanismo.

Se o outro é um ser humano, é preciso recebê-lo como um coconstrutor da humanidade e isso significa que Sartre leva a repensar a ideia da universalidade. É reconhecer o outro como coconstrutor de seres humanos. Portanto, na medida em que Sartre estabelece o reconhecimento do outro por meio da relação inter-humana na construção do sentido e do significado do mundo, ele rompe com qualquer postura solipsista e descompromissada de uma possível fascinação alienante do mundo.

O humanismo solidário de Sartre é, certamente, histórico dialético, e está baseado filosoficamente numa matriz existencialista. Dito de outra forma: ao mesmo tempo é uma filosofia que enfatiza a validade insubstituível dos seres humanos,

---

<sup>332</sup>SARTRE, *SN*, p. 137; *EN*, p. 130.

contextuais, singulares. O existencialismo é, em si, um corretivo contra as grandes filosofias, pois os sistemas tendem a desenvolver a uniformidade.

Reivindicar a singularidade do ser humano é, na verdade, defender a diferença, o que significa, por sua vez, se opor a qualquer discurso totalitário que pretenda dissolver ou substituir a alteridade e diversidade numa universalidade abstrata.

Quando Sartre afirma que *o homem é uma paixão inútil*, ele está fazendo um diagnóstico do capitalismo moderno burguês da época e que, hoje, reascende com mais intensidade. Essa frase de Sartre, portanto, é o resumo de sua crítica a um tipo indesejável de ser humano. Uma visão antropológica criada pela consciência europeia, uma visão narcisista e excludente em que o homem admira sua própria sombra no espelho da universalidade abstrata.

Sartre rejeita, ferrenhamente, desde a sua concepção existencial, tais atitudes. Contudo, é pertinente assinalar que, em seu diálogo com o marxismo, Sartre acabou por criticar o seu reducionismo, sublinhando o protagonismo do sujeito no plano ético e político. Assim, recusando qualquer perspectiva determinista do humano, convida o homem a uma afirmação da responsabilidade na ação, propondo um humanismo da autenticidade.

Em Sartre, nada é *a priori*, tudo é fruto das escolhas e da ação concreta, é o homem que, engajado em um projeto, em uma dada realidade histórica, decide qual o sentido do humano. Contudo, essas escolhas possibilitadas pela liberdade causam uma angústia no ser humano. É o homem, em última instância, quem cria os princípios éticos e valida as prescrições morais, visto que é ele e mais ninguém que decide acerca da legitimidade ética e moral. No dizer de Sartre: *quem pode decidir se não Eu?*<sup>333</sup>, ao decidir, o homem pode escolher com compromisso.

O compromisso é, por assim dizer, uma espécie de noção mediadora entre a liberdade e a facticidade, representando, de certa forma, a decisão tomada a respeito de como se deve lidar com os fatos. Trata-se da atitude do indivíduo que toma consciência de sua responsabilidade diante de um quadro social determinado e decide agir para modificá-lo ou denunciá-lo.

O compromisso significa engajamento e esse representa o dever de analisar a situação concreta em que se vive, tornando-se solidário nos acontecimentos de

---

<sup>333</sup>Cf. SARTRE, SN, p. 549; EN, p. 520.

seu tempo. Comprometer-se é optar, é envolver-se, é responsabilizar-se num empenho radical. A medula do compromisso está na liberdade e na responsabilidade. Assim sendo, uma das preocupações de Sartre é a busca exasperada por uma filosofia concreta, que se traduza na dimensão de liberdade. “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*”<sup>334</sup>.

O modo do homem estar no mundo, se consciente e responsável de sua missão, é justamente para poder melhorá-lo, aprimorá-lo, tornando-o cada vez mais humanizado e habitável. Ao falar e vivenciar a liberdade pautada na ética, na solidariedade, no engajamento e na prática da justiça, mesmo que na obra de Sartre não haja o conceito de cidadania, e o filósofo não use esse termo, pensa-se que é o conceito mais próximo do que seria uma possível ética sartreana numa linguagem do século XXI, sendo uma forma de traduzir a ética sartreana para o tempo atual. Defende-se, pois, que a cidadania é este elemento integrante do comprometimento do homem, isto é, inserido, ativamente, na realidade social. Sendo assim, uma maneira palpável de edificar e construir espaços na sociedade, para, de fato, existir uma convivência mais humana para todos.

De acordo com o pensamento sartreano, o exercício da cidadania não pode ser uma prática isolada, solipsista, mas uma ação coletiva, comunitária, em favor da vida, em favor dos que estão à margem do tecido social, integrando-os no corpo social. Para isso, é fundamental que cada sujeito participe da vida política, econômica, social e cultural de seu país, de sua cidade, do mundo.

Assim, tomar-se-á consciência de que a fome, a violência, a impunidade dos poderosos e que todas as injustiças são inaceitáveis, uma vez que ferem a dignidade da pessoa humana. Aqui, ressaltou-se essa preocupação social de Sartre devido à circunstância histórica da *Segunda Guerra Mundial*, que marcou o seu pensamento, contribuindo, assim, para reforçar o seu empenho ético e político na elaboração de sua obra máxima *O Ser e o Nada*.

Desse modo, a partir dessa obra, Sartre faz suscitar esta pergunta: afinal, quando é que os seres humanos, vivem eticamente? De fato, quando o homem recusa-se a ser conivente com o sistema utilitarista que tudo torna descartável, transformando em lixo o que não pode ser usado, sobretudo o próprio homem.

---

<sup>334</sup>SARTRE, *SN*, p. 545; *EN*, p. 516.

Também, quando ele não permite a dominação e a manipulação dos outros, evitando que sejam tratados como objetos. Assim, pensa-se que uma pessoa vive eticamente sempre que não coloca à venda sua consciência, sua liberdade e suas ideias em troca de vaidade pessoal, por dinheiro e por poder. É relevante lembrar de que o próprio autor recusou o prêmio Nobel de literatura como protesto às injustiças da época.

Na atualidade, é fundamental e necessária a permanência do pensamento de Jean-Paul Sartre porque se explica, justamente, pela própria necessidade do homem atual refletir sobre quem ele é e sobre sua condição humana. A obra de Sartre *O Ser e o Nada* revela, então, uma concepção dinâmica de liberdade que contrasta com a atitude de tantos indivíduos que, facilmente, abdicam da liberdade, esquecendo-se da responsabilidade social.

A liberdade é, pois, essa capacidade humana de dar um sentido novo a qualquer circunstância, transformando situações novas numa realidade criada pela ação do ser humano. De fato, o homem inventa, cria as coisas e logo torna-se responsável ou não por elas. Contudo, somente a partir das suas escolhas conscientes, ele torna-se responsável. É necessário, assim, que ele descubra caminhos para que possa ser efetivamente, livre, ou seja, que o indivíduo possa, por meio de uma consciência crítica social, inserido no contexto histórico e de um espaço público, construir sua liberdade, para forjar sua existência e recuperar a totalidade de sua dignidade humana.

Como foi apresentado, anteriormente, se quer mostrar que, por isso, é importante, hoje, continuar o diálogo com Sartre, considerando, em particular, a sua contribuição no campo da ética. Acredita-se que, a respeito disso, ainda tem muito a dizer; e é nesse sentido, uma bússola ou um farol a guiar a atual sociedade. É fato que se está interessado em fazer justiça a Sartre porque, como filósofo, superou com coragem o horizonte da compreensão eurocêntrica e foi capaz de abrir perspectivas éticas importantes para o diálogo intercultural e, também, como um agente social, com seu compromisso político de lutar pelos direitos dos cidadãos em prol a uma cultura de solidariedade. São as palavras do próprio Sartre: *Embriagar-se solidariamente ou conduzir os povos*<sup>335</sup>.

---

<sup>335</sup> SARTRE, SN, p. 764; EN, p. 721.

Sartre deixou este grande desafio: que é possível, portanto, não só pensar diferentemente o ser humano, mas pensar um homem novo e, conseqüentemente, repensar a ética atual. *O espírito de seriedade* que Sartre apresentou é, por um lado, esta recusa de aceitar a imposição de forma e conteúdo de vida, por outro, possibilidade de autoelaboração de humanidade, conferindo um sentido que deriva de processos de sua libertação.

A seriedade deve sempre estar no plano das ações e do agir humano. Dessa forma, a seriedade aparece como um dos elementos do agir ético sartreano. O projeto ético tem que estar ligado à liberdade e ao fazer responsável, a fim de superar as idiossincrasias da má-fé e outros comportamentos que revelam a injustiça e falta de compromisso do ser humano.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **L'uomo Progetto Duemila**. Roma: Dino Editori, 1980.

ALMEIDA, Fernando José de. **Sartre: é proibido proibir**. 3. ed. São Paulo: FTD, 1991.

ALMEIDA, Leonardo Pinto. Reflexões Sobre a Experiência Moderna e a Liberdade. **Revista Psicol**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, dez. 2010.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mário Gama Kury. 4. ed. Brasília: UNB, 2001.

BARRIA, Claudio T. Em Torno da Doutrina Sartreana da Conversão. **Revista Primus Vitam**, Chile: Universidad de Concepción, n. 3 – 2º semestre de 2011.

BEAUFRET, Jean. Introdução às Filosofias da Existência: de Kierkegaard a Heidegger. **Revista Filosofia: Ciência e Vida**, São Paulo, ano 8, n. 81, p. 56, 2013.

BEAUVOIR, Simone. Littérature Et métaphysique. **Les Temps Modernes**, vol. 1, n. 7, Avril, p. 1153-1163. 1946.

BICCA, Luiz. **Marxismo e Liberdade**. São Paulo: Loyola, 1988.

BOCHENSKI, I.M. **A Filosofia Contemporânea Ocidental**. São Paulo: Herder, 1962.

BORNHEIM, Gerd A. **Sartre: metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BOURTON, William. **Sartre D'un Siècle l'autre**. Bruxelles: Éditions Labor, 2004.

CAMPBELL, Robert. **Jean-Paul Sartre ou une Literature Philosophique**. Paris : Editions Pierre Ardent, 1947.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. **Conseqüências Morais do Conceito de Má-Fé em Jean-Paul Sartre**. 2005. 242 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica (PUC-RS), Porto alegre, 2005.

CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

CICERO. **Sobre o Destino**. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2005.

CONTAT, Michel (org). **SARTRE** - sous la direction de Michel Contat. Paris: Bayard, 1957.

\_\_\_\_\_; RYBALKA, Michel. **A propos de l'existentialisme**: mise au point. Paris: Gallimart, 1970.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Lés Écrits de Sartre**. Paris: Gallimart, 1970.

CORDI, Cassiano et al. **Para Filosofar**. São Paulo: Scipione, 1995.

COSTA, Angélica Silva. A Questão Moral Presente no Pensamento de J. P. Sartre. **Poros**, Uberlândia, v.1, n. 2, p. 66-77, 2009.

COSTA, Valmir de. **Ontologia da Negatividade em Sartre**. 2009. 135 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) -- Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

DANELON, Marcio; LIMA, José. **Angústia e Má-Fé no O Ser e O Nada de Sartre**. Disponível em: [www.unimep.br/phpg/mostraacademica/anais/4mostra/pdfs/267.pdf](http://www.unimep.br/phpg/mostraacademica/anais/4mostra/pdfs/267.pdf).>Acesso em: 08 jul. 2014.

ETCHEWERY, Auguste. **Os Conflitos Atuais dos Humanismos**. Porto: Tavares Martins, 1958.

FANON, Frantz. **Los Condenados de La Tierra**. Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica, 1961.

FANTONE, Vicente. **Introducción al Existencialismo**. 5. ed. Buenos Aires: Columba, 1966.

FORNET-BETANCOURT, R. et al. L'humanisme solidaire de Sartre: Anticipation de l'universalité et de la philosophie interculturelles. In: GOMEZ-MULLER, A (Org.). **Sartre et la Culture de L 'autre**. Paris: L' Harmattan, 2006, p. 145-160.

GARAUDY, Roger. **Perspectivas do Homem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

GILLES, Thomas R. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. São Paulo: Editora EDUSP, 1989.

GIORDANI, Mário Curtis. **Iniciação ao Existencialismo**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GOMEZ-MULLER, Alfred. **Alteridad y Ética Desde el Descubrimiento de América**. Akal: Matri, 1997.

\_\_\_\_\_. **Éthique, Coexistente et Sens, Desclée de Brouwer**. Paris: [s.n.], 1999.

\_\_\_\_\_. **L'Éthique en Dialogue** (co-dirigé avec R. Fornet-Betancourt). Nantes: Editions Pleins Feux, 2005.

\_\_\_\_\_. La Justice et la Question du (non) Sens. **Revista Internacional de Filosofia** (*Revue Internationale de Philosophie*), Concórdia, 2005, p. 45-65.

\_\_\_\_\_. **Sartre de la Nausée à l'engagement**. Paris: Felin, 2004.

\_\_\_\_\_. **Sartre et la Culture de l'autre**. Paris: Harmattan, 2006.

GONÇALVES, Rita de Athayde et al (org). **Educação e Sociedade: Perspectivas Educacionais no século XXI**. Santa Maria: Unifra, 2006.

GONZÁLEZ, E. Á. La Cuestión del Sujeto en la Fenomenología Existencial de Jean Paul Sartre. **Estud.Filos**, Medellín, n. 38, july/dec. 2008.

GREENE, N. N. **Jean Paul Sartre, The Existentialist Ethic**. [S.l.]: Ann Arbor University Michigam Press, 1963.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução, revisão e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback e Emanuel Cordeiro Leão. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997.

HENRI LÉVY, Bernard. **Le Siècle de Sartre**. Paris: Grasset, 2000.

HUSSERL, E. A **Crise da Humanidade Européia e a Filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

JACOBY, Márcia; CARLOS, Sergio Antonio. **O Eu e o Outro em Jean Paul Sartre: pressupostos de uma antropologia filosófica na construção do ser social**. Disponível em: <<http://www.fundamentalpsychopathology.org/journal/nov5/5.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2014.

JEANSON, Francis. **Le Problème Moral et la Pensée de Sartre**. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

\_\_\_\_\_. **Sartre. Écrivains de Toujours**. Paris: Seuil, 1974.

JOLIVET, R. **As Doutrinas Existencialistas**. Porto: Tavares Martins, 1961.

\_\_\_\_\_. **Sartre ou a Teologia do Absurdo**. São Paulo: Derder, 1968.

LENOIR, Frédéric. **A Cura do Mundo**. São Paulo: Loyola, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 2005.

LEVI, Bernard Henry. **Le Siècle de Sartre**. Paris: Grasset, 2000,

LÉVY, Benny. **O Testamento de Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1986. v. 1.

LEVY, Davi. Enredos Sarteanos. **Mente & Cérebro**, São Paulo, Duetto, 2012.

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

LUIJPEN, Wilhelmus Antonius Maria. **Introdução à Fenomenologia Existencial**. Traduzido do neerlandês de Carlos Lopes Mattos. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1972, p. 183.

LUKÁCS, George. **El Asalto a la Razon**. La Trayectoria del Irracionalismo Desde Schelling hasta Hitler. Barcelona: Grijalbo, 1972.

\_\_\_\_\_. **Existencialismo ou Marxismo?** São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

MACIEL, Luiz Carlos. **Sartre**— vida e obra. 5. ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1986.

MARCUSE, Herbert. Sartre's Existentialism. Printed. **Studies in Critical Philosophy**. Translated by Joris De Bres. London: NLB, 1972.

\_\_\_\_\_. O Existencialismo: comentários sobre O ser e o nada. **Cultura e Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MARTIN, Claret. **O Pensamento Vivo de Sartre**. São Paulo: Claret Editores, 1991.

MARX, Karl. Manuscritos Econômico-Filosóficos. In: FROMM, E. **Conceito Marxista de Homem**. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

\_\_\_\_\_. **O Capital**. 3. ed. v. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MAUROIS, André. **De Gide a Sartre**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1966.

MELO, Nélio Vieira de. **A Escolha de Si Como Escolha do Outro**: liberdade e alteridade em Sartre. Recife: INSAF, 2003.

MÈSZÁROS, I. **A Obra de Sartre**: busca da liberdade. São Paulo: Ensaio, 1991.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra – Pátria**. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2000.

MOUILLIE, Jean-Marc. **Sartre**: conscience, ego et psychè. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

MOUNIER, Emmanuel. **Introdução aos Existencialismos**. São Paulo: Duas cidades, 1963.

MOUTINHO, Luiz D. **Sartre**: existência e liberdade. São Paulo: Ensaio, 1991.

MULLER, Marcos L. A Má-fé e a Teoria da Negação em Sartre. **Manuscritos - Revista de Filosofia**, São Paulo, v. 5, n. 2, abr. 1982.

\_\_\_\_\_. Negação e Finitude na Fenomenologia de Sartre. **Revista Discurso**—Revista do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, n.33, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo A. de (Org.). **Ética e Práxis Histórica**. São Paulo: Ática, 1995.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. **Tractatus Ethico-Politicus**: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

PENHA, João da. **O Que é Existencialismo**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995.

PIRES, Cecília. Sartre, um Projeto Ético de Compromisso Político. In: ECKER, Diego e SALVETTI, Ézio (orgs.). **Existência e Liberdade**. Diálogos Filosóficos e Pedagógicos em Jean-Paul Sartre. Passo Fundo: I FIBE, 2013.

\_\_\_\_\_. Sartre: a liberdade ética. In: GONÇALVES, Rita de A.; VIERO, Elisabeth D. (orgs.) et al. **Educação e Sociedade**: Perspectivas Educacionais no Século XXI. Santa Maria: UNIFRA, 2006.

\_\_\_\_\_. La reconnaissance de la différence comme condition de la solidarité. In: GOMEZ-MULLER, Alfred. (org.) **Sartre et la Culture de l'autre**. Paris: Harmattan, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ética da Necessidade e Outros Desafios**. 1. ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

POULETTE, Claude. **Sartre ou Les Aventures du Sujet**: essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre. Paris: L'Harmattan, 2001.

REIMÃO, Cassiano. Ética e Autenticidade em J.P. Sartre. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga: Portugal, 1994.

RENAULT, Alain. **Sartre, Dernière Philosophe**. Paris: B. Grasset, 1993.

RODRIGUES, José Luis. *Sartre: Poder, Violência y Revolución*. Madrid: Revolución, 1987.

ROUGER, François. **Le Monde et le Moi**: ontologie et système chez le premier Sartre. Paris: Meridiens Klincksieck, 1986.

SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'Authenticité**: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Labor et Fides. Genève, n. 33, Janvier, 2000.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. **Ética**. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. **Apresentação de Tempos Modernos**. Lisboa: Edição Europa-América, [s.d.] (Situações II ).

\_\_\_\_\_. **L'Être et le Néant**: essai d'ontologia phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

\_\_\_\_\_. **La Liberté cartésienne**. Paris: Gallimard, 1947.

\_\_\_\_\_. **Sursis**. Tradução de Sergio Milliet. São Paulo: Difel, 1964.

\_\_\_\_\_. **Situations VI**: Problemas del Marxismo. Tradução de Josefina Martínez Alinari. 2. ed. Argentina: Losada, 1968.

\_\_\_\_\_. **Je-Tu-il**. Préface à L'inachevé de André Puig. Paris: Gallimard, 1972. (Situations IX ).

\_\_\_\_\_. **O Existencialismo é um Humanismo**. 1. ed. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **La Nausée**. Paris: Gallimard, 1977.

\_\_\_\_\_. **Critique de La Raison Dialectique**. Paris: Gallimard, 1980.

\_\_\_\_\_. **O Testamento de Sartre**. Paris: L&PM, 1980.

\_\_\_\_\_. Entretien Avec Sicard, "l'écriture et la Publication". **Revue Obliques**, [S.l.], n. 24-25, 1981.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres Romanesques**. Paris: Gallimard, 1981.

\_\_\_\_\_. **Situações III**. Tradução de Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Publicações Europa-América, 1982.

\_\_\_\_\_. **Cahiers Pour Une Morale**. Paris: Gallimard, 1983.

\_\_\_\_\_. **Carnets de La Drole de Guerre**. Paris: Gallimard, 1983.

\_\_\_\_\_. **Vèrité et Existence**. Paris: Gallimard, 1989.

\_\_\_\_\_. **A Náusea**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

\_\_\_\_\_. **L'existencialisme est un Humanisme**. Paris: Gallimard, 1996. (Collection Folio).

\_\_\_\_\_. **O Imaginário**. São Paulo: Ática, 1996.

\_\_\_\_\_. **Le Mur**. Paris: Gallimard, Folio, 1997.

\_\_\_\_\_. **Situações II**. Paris: Gallimard, 1999.

- \_\_\_\_\_. **Les Chemins de la Liberté**. T.I, L' Âge de raison. Paris: Gallimard, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- \_\_\_\_\_. **La Transcendance de L'Ego**: Esquisse d'une description phénoménologique. Paris: VRIN, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Entre Quatro Paredes**. Tradução de Alcione Araújo e Pedro Hussak. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- \_\_\_\_\_. **O Ser e o Nada** - Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 17. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- SASS, Simeão Donizeti. **O Eu é um Outro**. São Paulo: Duetto, 2012.
- \_\_\_\_\_. O Ser para Outrem. **Mente & Cérebro**. São Paulo, Duetto. 2012.
- SAVATER, Fernando. **Ética Para Meu Filho**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SCHAFF, Adam. **Marxismo e Existencialismo**. Rio de Janeiro, Zahar, 1965.
- SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)**. Caxias do Sul: Educs, 2006.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. Sartre. In: PEGORARO, Rossano (Org.). **Metafísica e História no Romance de Sartre**. **Revista CULT**, [S.I.], ano 3, 2000.
- \_\_\_\_\_. Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre. **Trans/form/Ação**. Marília, v. 26, n. 2, 2003.
- \_\_\_\_\_. Sartre. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Ética e Literatura em Sartre - Ensaio introdutórios**. São Paulo: UNESP, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: UNESP, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Felicidade** – dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos. São Paulo: Claridade, 2007.
- \_\_\_\_\_. Sartre. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Os Filósofos Clássicos da Filosofia**. Rio de Janeiro: PUC - RJ, v. 23, 2009.
- \_\_\_\_\_. Sartre. In: PEGORARO, Rossano (Org.). **Os Filósofos Clássicos da Filosofia**. Rio de Janeiro: PUC, 2009, p. 115.
- \_\_\_\_\_. Sartre e a Ética. **Revista Bioética**, São Camilo, maio 2010.
- \_\_\_\_\_. Sartre. **O Outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SOUZA, Luiz Henrique Alves de. **O Estatuto da Reflexão em Sartre**. 160 f. Tese (Doutorado em Filosofia) -Instituto de Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

SOUZA, Thana Mara de. **Sartre e a Literatura Engajada**. São Paulo: Edusp, 2008.

\_\_\_\_\_. Liberty and Determination in Sartrian Philosophy. **Kínesis**, v. 2, n. 3, p. 13-27, abr. 2010.

\_\_\_\_\_. Tensão e Ambiguidade na Filosofia de Jean-Paul. **Trans/form/Ação**. Marília, v. 35, n. 1, jan./abr. 2012.

TROGO, Sebastião. Le Problème d' Autrui chez J-P. Sartre. **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 72, 1984.

TROTIGNON, Pierre. **Os Filósofos Franceses da Atualidade**. São Paulo: DIFEL, 1969.

VALLS, L. M. Álvaro. **O que é Ética?**São Paulo: Brasiliense, 1994.

VARET, G. **L'ontologie de Sartre**. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

VERMEREN, Patrice. ; VISCARDI, Ricardo G.. *Sartre y la cuestión del presente*. Montevideo: Facultad de Humanidades, 2008.

VIANA, Nildo. **O Que é Marxismo?**Rio de Janeiro: Elo, 2008.

WETZEL, Marc. **La Mauvaise Foi**. Paris: Hatier, 2001.

WORMSER, Gérard. **Sartre, Violence et Éthique**. Paris: Paragon, 2006.

\_\_\_\_\_. **Sartre**. Paris: Armand Colin, 1999.

YAZBEK, André Constantino. A Descoberta do Mundo Concreto: a consciência na filosofia de Sartre. **Revista Mente, Cérebro e Filosofia**: fundamentos para a compreensão contemporânea da psique, ano 1, n. 5, p. 34-39,2007.