

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO

CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM

Mestrado em Cognição e Linguagem

**SUJEITO E LIBERDADE: NOTAS SOBRE A CONSTITUIÇÃO DA
CONSCIÊNCIA EM JEAN-PAUL SARTRE**

VERÔNICA RAMOS DA SILVA

Campos dos Goytacazes
Fevereiro de 2012

VERÔNICA RAMOS DA SILVA

**SUJEITO E LIBERDADE: NOTAS SOBRE A CONSTITUIÇÃO DA
CONSCIÊNCIA EM JEAN-PAUL SARTRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Cognição e Linguagem.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Paula Mousinho Martins

Campos dos Goytacazes

Fevereiro de 2011

SUJEITO E LIBERDADE: NOTAS SOBRE A CONSTITUIÇÃO DA CONSCIÊNCIA EM JEAN-PAUL SARTRE

VERÔNICA RAMOS DA SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em cognição e Linguagem.

Orientadora: Profª Dra. Paula Mousinho Martins

Banca Examinadora da Defesa de Dissertação

Profª Dra. Paula Mousinho Martins (Presidente)
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Profº Dr. Edson Ribeiro Andrade
ISECENSA

Profº Dr. Giovane do Nascimento
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Profª Dra. Márcia Regina Viana
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora incentivadora Prof^a Dra. Paula Mousinho Martins, por ter aceitado o desafio dessa orientação, pela paciência, dedicação e disponibilidade que sempre me dedicou e por ter acreditado em momentos que eu não acreditava.

Agradeço à minha família por oferecer um terreno fértil para que eu pudesse lançar as sementes dos meus sonhos, cultivá-las e colher seus frutos. Especialmente aos meus pais, Nilton Alves da Silva e Sonia Mara Ramos da Silva, que sempre permitiram a livre escolha de meus projetos que me proporcionaram um lar que me possibilitou alçar vôos distantes, mas que sempre esteve lá para me acolher em meus retornos. Eternamente serei grata pela confiança, carinho e principalmente pelo amor incondicional que me dedicaram. Esta vitória não é minha é nossa. Amo vocês!

Agradeço aos amigos, que para não correr o risco da injustiça, prefiro não citar nomes. Mas sei que sabem do carinho que tenho por cada um deles. Amigos que embora estejam longe estarão sempre dentro do meu coração. Vocês são fundamentais em minha existência.

Não poderia deixar de agradecer as pessoas que me proporcionaram um acolhimento que jamais vou esquecer, gostaria muito que soubessem o quanto vocês foram importantes para minha trajetória e o quanto aprendi com vocês, não poderia chamá-los de amigos, pois seria pouco, nem de família pois nos falta a identificação sanguínea, então só me resta dizer que vocês foram meus anjos. Sei que palavras não são suficientes para agradecer tudo que fizeram por mim. Então só posso pedir a Deus todas as bênçãos possíveis sobre suas vidas; Maria da Penha Silva Leite, José Natividade Ramos Leite, Carolina da Silva Leite, Cristtian Leite Alexandre e Cristina Leite Alexandre.

Por ultimo e mais importante agradeço a Deus, por sempre estar comigo, por me conceder saúde e paz, por caminhar ao meu lado, por me proteger nos momentos de perigo e me consolar nos momentos de angústia. Por me levantar nas quedas, por não desistir de mim, por me levar mais alto quando pensava já ter chegado meu limite na escalada. Sei que tudo que tenho e sou vem de Ti Senhor. Só tua graça me basta!

À minha avó Maria da Costa Silva que se estivesse entre nós
compartilharia desse momento de profunda alegria. E de certo me
daria um longo e afetuoso abraço e diria às palavras que me disse há
anos atrás no último dezembro que tivemos sua doce presença.
Porém minha alma se alegra, pois tenho certeza e quase posso ouvir
sua afável voz me dizendo nesta e em todas as vitórias da minha vida:
“vovó fica muito feliz.”

“Aquilo que é obstáculo para mim, com efeito, não o será para outro. Não há obstáculo absoluto, mas o obstáculo revela seu coeficiente de adversidade através das técnicas livremente inventadas, livremente adquiridas; também o revela em função do valor do fim posicionado pela liberdade. Esse rochedo não será um obstáculo se almejo, a qualquer custo, chegar ao alto da montanha. Irá me desencorajar, ao contrário, se livremente determinei limites ao meu desejo de fazer a escalada projetada.”

Jean-Paul Sartre.

RESUMO

Para Jean-Paul Sartre, a liberdade não tem essência, instaura-se desprovida de qualquer necessidade lógica. Nesse sentido, a existência precede e comanda a essência, e todo o empenho em demarcar a liberdade torna-se fundamentalmente contraditório, pois a liberdade se explica como fundamento de todas as essências. Não se trata, portanto, de uma propriedade ou de uma tendência acrescida à minha natureza; trata-se do estofo mesmo de meu ser, e, analogamente à consciência. Deve-se ver nela uma simples necessidade de fato, uma contingência radical. Não se lhe pode tocar o fundo, já que a liberdade coincide com a autonadificação do para-si. Por ser o homem livre, escapa ao seu próprio ser, faz-se sempre outra coisa do que aquilo que se pode dele dizer. Qualquer tentativa de colocar a liberdade sob a guarida do ser é inútil, e termina por provocar a angústia, por revelar a insuficiência de ser que é a realidade humana. Porque o para-si habita em sua raiz o nada, não pode ser e permanece condenado e se fazer; totalmente abandonada, a realidade humana deve escolher-se. Dizer que o ser do homem reside na liberdade, equivale a afirmar que ele só se apóia em seu nada de ser. Assim, ou o homem é absolutamente livre ou não é. A alternativa não poderia ser mais radical; ou determinismo absoluto ou liberdade absoluta; ou a plenitude do em-si ou o nada do coração do para-si.

Palavras-chave: liberdade, consciência, intencionalidade, existencialismo.

ABSTRACT

Following Jean-Paul Sartre, liberty has no essence and lacks logical necessity. In this sense, existence precedes essence, and every effort to demarcate liberty turns out to be contradictory, in that liberty explains itself as foundation of all essences. That doesn't mean that liberty is a sort of "property" or just a tendency in addition to human "nature". It is the very stuff of my own being and, analogously, to conscience. It is as simple as a matter of fact, a radical contingency. We cannot touch its bottom, because liberty coincides with the self-nothingness (for-itself). Since humans are free, they escape from their own being, becoming continuously another thing. Every attempt to put liberty under being's guard is useless, ends in anguish, reveals the insufficiency of being, that is, human reality. Left in total abandon, human reality must choose itself. Once the being of humans resides in liberty, it supports itself on its nothingness. Humans are absolutely free or they are not at all. The choice could not be more radical. Either absolute determinism or absolute liberty; either in-itself plenitude or the nothingness of the for-itself.

Keywords: freedom, consciousness, intentionality, existentialism

LISTA DE ABREVIACOES

SN – O Ser e o Nada

EH – O existencialismo   um humanismo

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. SARTRE: FENOMENOLOGIA E EXISTENCIALISMO.....	18
3. A CONSCIÊNCIA SARTREANA E A QUESTÃO DA LIBERDADE.....	29
3.1. A INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA.....	35
4. MÁ-FÉ: MAQUIANDO A LIBERDADE.....	45
4.1. ANGÚSTIA: POSSIBILIDADE PARA A MÁ-FÉ.....	51
4.2. EVITANDO OS PARADOXOS.....	56
4.3. O GARÇOM.....	60
5. A CONCEPÇÃO SARTREANA DE LIBERDADE.....	63
5.1. LIBERDADE NEGATIVA.....	66
5.1.1 A FUNÇÃO DAS “NEGATIVIDADES”.....	69
5.1.2. ATO, FIM E MÓBIL: RELAÇÕES INTERNAS.....	71
5.2. LIBERDADE POSITIVA.....	73
5.2.1. ALGUNS PROBLEMAS ACERCA DO PROJETO FUNDAMENTAL.....	78
5.2.2. LIBERDADE E FACTICIDADE.....	81
5.3. OS PROVÁVEIS LIMITES A LIBERDADE.....	84
5.3.1. MEU LUGAR, MEU PASSADO, MEU AMBIENTE, MEU COMPANHEIRO (OUTRO-COMO-OBJETO)	84
5.3.2. MEU PRÓXIMO (OUTRO-COMO-SUJEITO) E MINHA MORTE.....	87
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	93
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	97

1- INTRODUÇÃO

Esta dissertação pretende abordar a concepção de liberdade segundo o existencialismo de Jean-Paul Sartre. Seu objetivo principal é investigar a constituição existencial do sujeito livre para Sartre, utilizando para tanto as investigações feitas pelo filósofo em sua obra *O Ser e o nada*, bem como as contribuições de seus comentadores. Neste sentido pretende-se demonstrar como a liberdade está intrinsecamente ligada à existência da subjetividade e pesquisar a liberdade enquanto condição que não se distingue da existência do sujeito.

A hipótese que orienta este estudo parte do princípio de que para Sartre a liberdade não se distingue da existência do sujeito humano. O ato fundamental da liberdade “não se distingue do meu ser, é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta do mundo” (SN, p. 569). Isto significa que sem liberdade não existe subjetividade. Para o sujeito humano definir-se enquanto tal é preciso que ele se constitua como sujeito livre para, a partir daí, realizar suas escolhas. Existiria então uma liberdade intrínseca ao ser humano que o impede de escolher não ser livre.

Pretendemos trazer aqui a questão da liberdade de um modo que se distâncie do que é concebido pelo senso comum. Este último acredita numa liberdade abstrata, espécie de “potência interior” repousando no homem, tal como acontece no livre-arbítrio cristão, e ainda, que só somos livres com relação a um estado de coisas que não nos oprime. Liberdade seria assim a condição que usufruímos quando nada nos oprime ou impõe resistência aos nossos projetos.

A teoria de Sartre sobre a liberdade emerge a partir de uma insatisfação com o debate tradicional – um debate a que ele se refere como “aquelas discussões tediosas

entre deterministas e proponentes do livre-arbítrio” (SN, p. 436). Infelizmente, o debate tradicional esclarece pouca coisa sobre o livre-arbítrio, exceto que não existem, aparentemente, razões incontestáveis para imaginar que as pessoas não o possuem. O debate tradicional lança mão do conceito de livre-arbítrio, mas não diz como ele é possível ou o que realmente está envolvido nele. No debate tradicional, o livre-arbítrio permanece como uma capacidade “misteriosa”.

A teoria da liberdade oferecida pela fenomenologia existencial, por outro lado, questiona o próprio conceito de livre-arbítrio, mostrando que a liberdade vai muito além dele, já que é uma característica intrínseca e necessária da condição humana. Não pretendemos aqui tecer uma discussão entre liberdade, do ponto de vista existencial, com a concepção do senso comum. O que queremos aqui é trazer investigações inerentes a questão da liberdade enquanto característica indispensável à constituição do sujeito.

É através da liberdade que o homem escolhe o que há de ser – escolhe sua essência e busca realizá-la. É a escolha que faz entre as alternativas com que se defronta que constitui sua essência. E é essa escolha que lhe permite criar seus valores. Não há como fugir a essa escolha, pois mesmo a recusa em escolher já é uma escolha. Ao escolher, o homem escolhe sua essência – e a realiza. Como se processa a aquisição dessa essência? Justamente através das noções de projeto e de escolha. Se o homem primeiramente existe, não sendo nada a princípio, e a idéia de Deus é eliminada, se a cada instante o homem tem de escolher aquilo que vai ser então só a ele cabe criar os valores sob os quais dirigirá sua vida. Criando-os, torna-se responsável por tudo que fizer. O homem, diz Sartre, não é nada mais que seu projeto, só existe na medida em que o realiza através da série de seus atos. Se no homem a essência precedesse a

existência, ele não poderia ser livre, pois desde o princípio sua vida estaria predeterminada. É a liberdade, por conseguinte, que dá fundamento aos valores. Se o homem é totalmente livre é, conseqüentemente, responsável por tudo aquilo que escolhe e faz. Não há desculpas para ele. O sucesso ou fracasso de seus atos são obra sua; não lhe é permitido culpar os outros ou as circunstâncias pelos erros. A liberdade não é uma qualidade que se acrescente às demais apresentadas pelo homem – ela é o que o constitui como homem. A liberdade é o único fundamento do ser.

Vê-se, então, que a liberdade, na perspectiva existencialista, difere de sua concepção clássica, que a identifica com o livre arbítrio. Na visão sartreana, ela assume uma dimensão mais ampla do que o mero exercício de vivê-la como uma faculdade que nos permite fazer ou deixar de fazer uma coisa. Para o existencialismo, a liberdade é a capacidade do indivíduo de decidir sobre sua vida escolhendo-a e por ela se responsabilizando.

Quando não conseguimos obter um resultado almejado não significa que não somos livres. A liberdade não consiste em obtenção, mas eleição, ser livre não é obter um objeto que se quer, mas querer por si mesmo, fazer escolhas autônomas. Para Sartre a questão da liberdade é uma condição necessária da existência humana, independentemente de sua vontade. Ao afirmar que “a existência precede a essência” o filósofo pretende dizer que o homem é livre para construir sua essência através de suas escolhas. Antes, tal condição confere ao homem uma imensa responsabilidade não só por sua própria vida, mas também pela vida dos outros.

Assim, a liberdade não seria a ausência de fatores externos ou internos, nem a possibilidade de agir independentemente de quaisquer obstáculos ou determinismos. A liberdade é, antes, ter a possibilidade de escolher e decidir o que fazer de nós próprios,

que tipo de pessoa pretendemos nos constituir, tendo em conta todos os fatores e condicionantes circunstanciais que o contexto vivencial nos proporciona e que são simultaneamente limitações e desafios.

Cada um de nós tem de reconhecer princípios e normas impostas exteriormente pela sociedade em que vivemos (nível sócio-cultural e jurídico) e princípios e normas impostos a cada um por si mesmo (nível ético-moral). Este reconhecimento não significa determinismo. Traduz e manifesta a liberdade humana que se define como a capacidade de auto-determinação, ou seja, a possibilidade e a necessidade de sermos nós os responsáveis por orientar a nossa ação e, desse modo, a definir e a moldar a nossa personalidade.

Ao nascermos somos inseridos num mundo que já está “pré concebido”, um mundo que já possui características próprias, como valores, cultura, etc. Segundo Sartre, estes “aspectos” do mundo que entramos em contato ao nascer, não são um obstáculo ou um determinante para a ação do homem, e, sim, dados que devem servir para afirmar a liberdade humana. Este pensamento reflete a teoria existencial de que o homem, posto no mundo, pela sociedade, a política, a família, a educação ou os hábitos adquiridos, está sempre numa encruzilhada de múltiplos caminhos. Sartre analisa a liberdade e o agir humano a partir da teoria segundo a qual o homem é um ser que escapa a todo determinismo exterior e interior, um ser integralmente responsável por todas as suas ações. Para tanto, é preciso que o homem faça suas próprias escolhas no mundo, no entanto, não há nada previamente estabelecido que possa lhe servir de apoio.

O para-si, ao surgir no mundo, não está definido desde então. Para a concepção religiosa essa definição seria estabelecida por Deus, que criaria tal definição a partir de um conceito prévio, assim como um marceneiro produz uma mesa que já surge no

mundo para uma finalidade determinada. Assim, não seria possível haver liberdade, já que o homem estaria preso a um sentido antes de viver a sua vida. Sendo a liberdade o fundamento do para-si, logo o seu ser não pode ser determinado. O para-si, ao surgir, apenas existe, descobre-se no mundo. É a partir dessa existência que o homem cria sua essência. Resta ao homem então, “inventar” a sua essência. Porém, não existe *a priori*, valores que possam lhe servir de base, ou algum tipo de essência prévia que possa lhe servir no processo de tomada de decisão. O para si tem que fundar a si mesmo. “O para-si, como fundamento de si, é o surgimento da negação, fundamenta-se na medida em que nega de si certo ser ou maneira de ser”. (Sartre, p.139)

Não tendo em que se apoiar, nem em si mesmo, tão pouco fora de si, o homem não tem outra escolha senão ser livre e realizar escolhas, porque mesmo que não o faça ele também está sendo livre, uma vez que não escolher, é escolher não escolher. O homem é antes de qualquer coisa um projeto que vive subjetivamente, nada existe anteriormente a este projeto, e o homem será antes de mais nada o que tiver projetado ser. Sem nada que lhe diga como agir ou o que pensar nada pode livrá-lo disso, cabe a ele ser o único responsável por sua vida, definindo-a à medida que vai realizando suas escolhas, sendo assim uma espécie de legislador de sua vida, se lançando continuamente aos possíveis e constituindo, a cada escolha, sua essência. O homem, que a princípio, não é nada, irá definindo-se a cada ato, em cada situação. Não podendo assim ser definido para sempre como sendo isso ou aquilo, pois ele se encontra em perpétua formação, não possuindo um “caráter” ou uma “essência” imutável, jamais poderá ter uma definição completa.

Sendo assim, a presente dissertação foi organizada da seguinte forma: no primeiro capítulo faremos uma breve explanação do método fenomenológico, uma vez que essa é

a “ferramenta” utilizada por Sartre na análise da realidade humana, bem como a teoria existencialista, na forma como Sartre a concebe. Após, passaremos para a questão da consciência, como sendo nada, vazia de qualquer conteúdo, que se volta para os objetos possuidores de uma existência transfenomenal, sendo em si mesmos independentes da consciência. A consciência será analisada como transcendente e intencional, poderemos ver assim como que a concepção da consciência sartreana embasa sua noção de liberdade. No entanto essa liberdade acompanhada pela responsabilidade por todas as escolhas, e sem ter nada que possa servir de “desculpa” as nossas atitudes comumente fazem com que o para-si negue sua própria liberdade. Convém escolher e examinar determinada atitude que, ao mesmo tempo, seja essencial à realidade humana e de tal ordem que a consciência volte sua negação para si, em vez de dirigi-la para fora. Tal atitude é descrita por Sartre como sendo a má-fé. Neste capítulo veremos que a má-fé é diretamente influenciada pela liberdade. Isso porque na má-fé há uma tentativa do para-si – um ser que precisa escolher – para um ser que não pode nem precisa se escolher. É claro que esta tentativa é frustrada já que não escolher é, na realidade, escolher não escolher. Agir de má-fé é ser, ao mesmo tempo, enganador e enganado. É a consciência, consciente de tudo, que busca esconder. A consciência sabe o que faz e por que. A má-fé trata-se de uma conduta de fuga face à consciência de liberdade, uma conduta que visa paradoxalmente libertar a consciência da sua própria condição de liberdade, de absolutamente responsável, e solitária na sua responsabilidade, sem desculpas, ou, por outra, sem determinismos que a desculpem e a libertem do fardo de ter de decidir por si. Por isso, a consciência de liberdade revela-se na angústia, e por isso, também, a liberdade se afigura para Sartre, sobretudo, como uma condenação “estamos condenados a ser livres” a que a má-fé tenta escapar. Exprime uma mentira a si própria por parte da consciência, uma mentira que visa criar ilusão de que houve razões,

condicionamentos, imposições que obrigam o sujeito, que de uma forma ou de outra, suspenderam de fato a sua liberdade.

Tais argumentações nos levará a entender que a liberdade consiste em fazer escolhas concretas dentro das possibilidades existentes já que a realização de todas as possibilidades não é possível, pois assim não existiria liberdade. A liberdade sofre assim a resistência do mundo, que é necessária. Segundo Sartre “Sem obstáculos não há liberdade”, pois para que possa existir liberdade é preciso que haja algo entre a concepção de um ato e sua realização, que chamamos aqui de resistência que pode se apresentar de diversas formas, dependendo da ação elegida para ser concretizada. Só somos livres porque o fim a realizar se acha separado de nós pela existência real do mundo. Posto isso, alguns questionamentos tornam-se pertinentes ao tema da liberdade, a saber, os fatores hipoteticamente limitantes à liberdade, impostos pela própria condição de existir, tais como: meu lugar, meu passado, meu ambiente meu companheiro (Outro-como-objeto) meu próximo (outro-como—sujeito) e minha morte. Estas “barreiras”, como veremos, não se tornam fatores capazes de limitar a liberdade. Pois uma vez livre só a própria liberdade poderá limita - lá.

2 - SARTRE, FENOMENOLOGIA E EXISTENCIALISMO.

Temos que iniciar dizendo que fenomenologia e existencialismo não são idênticos, não são uma e mesma coisa. A fenomenologia não pode ser igualada ao existencialismo. A fenomenologia é um método e não uma filosofia da existência. Como método, pode ser utilizado pelas mais diferentes áreas do conhecimento, pelas mais diferentes ciências e meios de expressão que o homem possa desenvolver. Podemos entender melhor este aspecto comparando com o que ocorre com as ciências naturais e seus métodos, especialmente o método experimental. Nenhuma das ciências naturais detém a posse exclusiva do método experimental, que é independente de qualquer uma das ciências particulares. Da mesma forma, nenhuma área do conhecimento pode exercer o domínio exclusivo sobre o método fenomenológico. A filosofia existencial utiliza a fenomenologia, mas não é a sua proprietária. Assim também, a psicologia existencial é instrumentalizada a partir da fenomenologia, mas também não a domina com exclusividade.

A fenomenologia é de domínio público, autônomo e independente: não necessita do existencialismo para existir, nem de qualquer área do conhecimento ou de qualquer ciência. Embora a fenomenologia tenha conseguido maior presença por ter sido utilizada por Heidegger e Sartre em suas ontologias e por Jaspers em sua psiquiatria, ela é completamente autônoma.

Mas, se a fenomenologia é absolutamente independente do existencialismo, o mesmo não se dá com este último. O existencialismo não é completamente independente da fenomenologia. As inúmeras possibilidades oferecidas pela fenomenologia estão relacionadas exatamente a essa dependência. É óbvio que também

não podemos dizer que só há existencialismo quando constituído pelo método fenomenológico. Kierkegaard, por exemplo, desenvolveu sua filosofia antes do aparecimento da fenomenologia. Que só surgiu anos mais tarde com Husserl.

A fenomenologia, a partir de certo ponto, instrumentalizou o existencialismo, igualmente, a ontologia de Heidegger, que afirmou no início de *Ser e tempo* que a fenomenologia é o método por excelência.

O existencialismo se estabelece como análise da estrutura constitutiva do homem. O desejo de conhecimento acompanha o homem desde os tempos primitivos, o homem empenhou-se com determinação em investigar as mais variadas áreas da realidade, inclusive a si mesmo. Com o existencialismo, o ser do homem se torna a grande questão a ser evidenciada.

Não é com o existencialismo que a questão “o que é o homem” aparece. Na história da filosofia, desde os pensadores gregos, essa questão está presente e sendo investigada. Mas olhar para o homem, abordá-lo com o intento de alcançar sua constituição ontológica tal como é, é tarefa do existencialismo.

Alguns existencialistas realizaram esse empreendimento utilizando a fenomenologia porque suas características (como, por exemplo, retornar às coisas mesmas) a tornam um instrumento extremamente facilitador para tal tarefa.

Há outro aspecto a ser acrescentado: toda a abordagem que o existencialismo faz é uma análise que tem como ponto de partida, o viver cotidiano, a vida concreta do homem “no” e “com” o mundo.

O existencialismo considera que o entendimento da existência, para ser válido, deve partir dela mesma e evidenciá-la, ser uma compreensão e apropriação do concreto,

do histórico que se mostra e que pode ser evidenciado por meio da fenomenologia. É uma filosofia que se ocupa com o que já está aí e pode ser revelado.

A monumental obra de Sartre: *O ser e o nada* tem como subtítulo “um ensaio fenomenológico de ontologia”. Ontologia é o estudo filosófico do ser, da existência ou da realidade. Sartre, seguindo Heidegger, vê o ponto de partida da ontologia como exploração do que ele chama de “realidade humana” – que Heidegger chamou de *Dasein* ou “ser-aí”. Heidegger leva-nos de volta às raízes etimológicas gregas da palavra “fenomenologia”: ela significa o logos – aproximadamente “fala” ou “discurso” – do *phaimemenon*, “aquilo que se mostra”. Uma vez que mostrar a si mesmo é aparecer, podemos dizer que fenômenos são “aparências” – e Sartre freqüentemente usa a palavra “aparência” no lugar da palavra “fenômeno”. Se eu digo “uma nuvem se mostrou no horizonte”, ou, de maneira equivalente, “uma nuvem apareceu no horizonte”, eu não quero dizer com isso que ela meramente parece ser uma nuvem; mas na verdade ela o é.

Ao mesmo tempo, aparecer é aparecer para alguém. Assim podemos também dizer que a fenomenologia é o estudo da “experiência”. Mas esse termo, tal como “aparência”, está sujeito a muitas incompreensões.

Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta. Assim chegamos à idéia de fenômeno como pode ser encontrada, por exemplo, na “fenomenologia” de Husserl ou Heidegger: o fenômeno ou o relativo-absoluto. O fenômeno continua a ser relativo porque o “aparecer” pressupõe em essência alguém a quem aparecer(...). O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é absolutamente indicativo de si mesmo (SN, p.16)

Embora diferentes fenomenólogos expressem isso de maneiras distintas, o estudo dos fenômenos pode ser visto como tendo dois estágios: a descrição dos fenômenos e a extração de sua essência a partir dessa descrição. Para Sartre, o segundo estágio não está completo até que essa essência tenha sido posta em relação a algum aspecto fundamental da realidade humana.

As idéias só existem porque são idéias sobre coisas, ambas constituem um único fenômeno, por isso estão indissolúvelmente ligadas. A fenomenologia busca captar a essência mesma das coisas, descrevendo a experiência tal como ela se processa, de modo a que se atinja a realidade exatamente como ela é. Para que se possa chegar a isso, Husserl propõe que o indivíduo suspenda todo o juízo sobre os objetos que o cercam. Mais precisamente: nada afirme nem negue sobre as coisas, adotando uma espécie de abandono do mundo e recolhimento dentro de si mesmo, o que na linguagem husserliana é denominado de “redução fenomenológica”.

Husserl introduziu a “redução fenomenológica” – que ele também chamou de “epochê fenomenológica” ou “colocação entre parênteses do mundo objetivo”. Em certo sentido, a redução é análoga à dúvida de Descartes, isto é, uma suspensão de juízo. Parte do que Husserl requer que “coloquemos entre parênteses” é a verdade da “reivindicação de existência” feita por objetos percebidos. Sartre considera impossível esse aspecto da redução fenomenológica: o encontro de Roquetin com a raiz da castanheira no romance *A náusea*, e o uso de Merleau-Ponty do termo “existencialismo” – ou, em todo caso, o termo “filosofia existencial” – refere-se à “impossibilidade da redução completa”, isto é, a impossibilidade de suspender o juízo sobre tais reivindicações da existência. (CF. MORRIS, 2009 p.48)

A famosa exortação de Husserl para que voltemos às “coisas mesmas” tem como meta superar a clássica oposição entre essência e aparência. As coisas, diz o criador da fenomenologia, são tais como os fenômenos as apresentam à nossa consciência. Os fenômenos, ao mesmo tempo em que são objetivos, só nos revelam essa condição quando se manifestam em nossa consciência. Daí, sua tese de que as idéias só existem porque são idéias sobre coisas, ou seja, consciência e fenômeno não existem separados um do outro.

Através da *epochê*, o mundo objetivo, real, é colocado, na expressão de Husserl, entre parênteses na experiência fenomenológica, permanecendo na consciência apenas aquilo que, por sua evidência, é impossível de ser negado. Por exemplo, “eu existo”. A realidade, portanto, deve ser descrita tal como se apresenta à observação pura. (Ver PENHA, 1998 p.24)

No pensamento de Sartre há um papel importante para algo assemelhado à redução fenomenológica. Os fenômenos que a fenomenologia pretende descrever são absolutamente familiares e, não importando quão paradoxal isso pareça, essa própria familiaridade é um dos principais obstáculos para descrevê-los. Wittgenstein afirma algo semelhante: “os aspectos das coisas que são mais importantes para nós nos são ocultos por causa de sua simplicidade e familiaridade. (É-se incapaz de se dar conta de algo porque está sempre diante dos olhos)” (Wittgenstein, 1999 p.129). É esse fato que dá relevância para a chamada “redução fenomenológica”: nas mãos dos fenomenólogos franceses ela se torna suspensão não do juízo, mas do que poderia ser chamado de não-espanto, uma recuperação do que Merleau-Ponty chama de “‘maravilhamento’ em face do mundo” (CF. MORRIS 2009, p.50). Temos de nos permitir ser atingidos por, ou achar surpreendentes coisas que tomávamos por garantidas. O objetivo não é encontrar

uma nova “fundação epistemológica” para nossas antigas opiniões, mas colocar-nos em uma posição para descrever o que nos é familiar. A suspensão do não-espanto é vital para o objetivo da fenomenologia de descrever o mundo experienciado e nossas relações com ele, “não porque rejeitamos as certezas do senso comum e a atitude natural frente às coisas (...), mas porque, sendo a base pressuposta de qualquer pensamento, eles são assumidos como garantidos e passam despercebidos” (MORRIS 2009, p.52)

A reflexão fenomenológica não é, portanto, introspecção. Os exemplos dos fenomenólogos claramente não são pensamentos, descrições do que ocorre no “interior” de suas próprias mentes. Quando Sartre descreve a experiência da ausência, por exemplo, ele está descrevendo o mundo, e não conteúdo de sua própria mente; e supõe-se que nós, leitores de Sartre, reconheçamos algo nessa descrição, um reconhecimento que pode manifestar-se na ligação espontânea da descrição de Sartre com as ocasiões nas quais nós experienciamos uma ausência. Seu deslocamento para a primeira pessoa do plural dificilmente pode ser caracterizado com uma presunção – e, longe dessa descrição ser intestável, podemos dizer que nosso reconhecimento é um critério de correção para uma descrição fenomenológica: quando nos concentramos em alguma característica de nossa vida com o mundo e trazemos à fala, ela não aparece como uma descoberta de algum fato insuspeitado, como, por exemplo, a mudança de uma paisagem em uma curva na estrada.

O que um fenomenólogo faz para exibir a essência ou sentido de um fenômeno? Podemos esperar que haja, grosso modo, duas fases: a execução da redução fenomenológica (como já foi descrito) e a execução da redução eidética. Esta última processa-se como se segue: reconhecido o objeto ideal, o noema - o objeto da percepção – o passo seguinte é sua, redução à “idéia”, eidos, ou essência. Por exemplo: posso

observar um triângulo maior, outro menor, outro de lados iguais, ou desiguais. Esses detalhes da observação - elementos empíricos - precisam ser deixados de lado a fim de encontrar a essência da idéia de triângulo - do objeto ideal que é o triângulo -, que é uma figura de três lados no mesmo plano. Essa redução à essência, ao triângulo como um objeto ideal, é a redução eidética. Assim a fenomenologia pretende chegar à essência das coisas para daí poder dizer algo sobre a mesma.

O existencialismo, como já se disse, é uma filosofia que trata diretamente da experiência humana. Sua reflexão está centrada na análise do homem particular, individual. O termo “existencialismo” tem sido aplicado a um campo amplo de pensadores, invariavelmente incluindo Sartre, como também, apenas para exemplificar, Kierkegaard, Nietzsche, Dostoiévski, Heidegger. Muitos daqueles que tiveram oportunidade – incluindo Sartre, às vezes – repudiaram o título. Muitos livros e artigos com títulos como existencialismo e introdução ao existencialismo tentaram identificar algo comum a esses pensadores. Outros desistiram dessa tarefa ou rejeitaram a aplicabilidade do rótulo a um ou mais dos pensadores comumente listados. Nós nos contentaremos a restringir e a indicar o que Sartre compreendeu pelo termo “existencialismo”.

Quando Sartre usa o termo “existencialismo”, ele se refere a um aspecto do método da fenomenologia, que é particularmente importantes a idéia de que seres humanos não têm uma essência pré-dada. Ele expressa essa tese dizendo que a existência precede a essência, uma reversão deliberada da tese escolástica de que a essência precede a existência. Tal como o artesão que produz um corta-papel tem uma concepção de um corta-papel e é, ao mesmo tempo, consciente da “técnica pré-existente de produção que é uma parte dessa concepção”, da mesma maneira, de acordo com os

escolásticos, Deus, o “artesão celestial”, também a tem. Nesse sentido, “Deus faz o homem de acordo com um procedimento e uma concepção, exatamente como o artesão manufatura um corta-papel” (EH, p.5). Sartre rejeita a noção de Deus. No entanto, mesmo se “a noção de Deus for suprimida”, há ainda a tendência de invocar a “natureza humana” para seguir uma rota paralela, significando que “cada homem é um exemplo particular de uma concepção universal”. Assim, mesmo nesse quadro, “a essência do homem precede aquela existência histórica com a qual nos confrontamos na experiência” (EH, p.5). “O homem antes de tudo existe (...) e define a si mesmo posteriormente” (EH, p.6).

Conforme mencionado antes, as noções de essência e existência são contrapostas entre si. 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 me encontro sentada no momento em que escrevo, é a própria cadeira. Dessa essência participam todas as demais cadeiras existentes, não importa que tipos tenham nem de que material foram fabricadas. Mesmo que eu me retire para outra dependência da casa, nem por isso ficarei impedida de pensar nesta cadeira, pois tenho comigo a idéia de cadeira, sua essência, 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 de concreto, enquanto a essência corresponderia a algo abstrato. A cadeira na qual me sento é a realidade concreta da idéia – 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 a existência, caracterizada, definida concretamente por seu formato, tamanho, cor, tipo de material com que ela foi feita, etc., qualidades que a distingue de outras cadeiras

Para o existencialismo, o princípio de que a existência precede a essência só tem validade em relação ao homem, único ser que dá sentido a tal prioridade. Nesse sentido, que significa, então, dizer que a existência precede a essência?

Sartre exemplifica: vejo sobre a mesa um corta-papel. Trata-se de um objeto que, para ser fabricado, o artífice teve de se inspirar previamente numa idéia, como se esta fosse uma espécie de receita, ao mesmo tempo que sua criação obedeceu a um fim utilitário, pois seria absurdo que sua fabricação tivesse sido gratuita, sem mais nem menos. Portanto, a idéia do corta-papel, sua essência, no caso, foi pensada antes que lhe fosse concedida existência. Quem acredita em Deus, evidentemente atribui-lhe o papel de artífice, de fabricante, capaz de conferir existência a tudo o que existe no mundo, de acordo com uma idéia, um modelo do qual derivariam todos os objetos. Mas, ainda que não se acredite na existência de Deus, é possível admitir que o homem singular, concreto, procede de uma essência comum a todos os homens, algo como uma natureza humana. É como se cada homem fosse um exemplo particular de um conceito universal – o homem. Dessa maneira, tanto o homem primitivo quanto homem civilizado partilhariam de uma mesma essência.

Sartre, entretanto, rejeita tanto a crença em Deus quanto a concepção de uma natureza humana. Declara ele que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significará aqui dizer que a existência precede a essência? Significa que o

homem primeiramente existe, descobre-se, surge no mundo: e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para concebê-la. (CF. PENHA 1998, p.44)

Não há, por conseguinte, nada a priori a definir o homem, nenhum caráter essencial que o defina como algo dado para sempre. Sua essência surge como algo resultante de seus atos, daquilo que ele faz de si mesmo, algo a se realizar. O homem não é nada mais do que aquilo que se projeta ser. Tal é o primeiro princípio do existencialismo, afirma Sartre textualmente. O homem é antes de mais nada um projeto que vive subjetivamente, diferentemente de um creme, ou uma couve-flor. Nada existe anteriormente a esse projeto: nada há no céu inteligível, e o homem, diz Sartre, será antes de mais nada o que tiver projetado ser. Se, no homem, a existência precede a essência, ele será aquilo que fizer de sua vida, não havendo nada, além dele mesmo ou de sua vontade, que determine seu destino.

Com isso, Sartre quer dizer que, quando nasce, o homem é nada. Não existem idéias inatas, anteriores ao surgimento do homem e destinadas a orientar a sua vida, indicando que caminho ele deve seguir. O homem extrai as idéias de sua experiência pessoal. O indivíduo primeiramente existe; com o tempo, torna-se isto ou aquilo, quer dizer, adquire sua essência. Esta é que irá caracterizá-lo, mostrando-o em que se tornou – se bom ou mal, agradável ou antipático, destemido ou covarde, etc. A essência humana, portanto, só aparece como decorrência da existência do homem. São seus atos que definem sua essência, logo, inicialmente o homem existe – e só depois é possível defini-lo, conceituá-lo. Enfim, da existência decorre a essência.

Qual o motivo de Sartre ressaltar, logo de início, que o primado da existência sobre a essência manifesta-se apenas no homem? Por que a precedência se verifica entre os demais seres? Qual a diferença, nesse caso, entre os homens e as coisas? No homem – responde Sartre – a existência precede a essência porque só ele é livre. Ao contrário dos outros seres o homem não é predeterminado. Na semente de uma planta encontra-se tudo aquilo que ela será ao desenvolver-se normalmente. Em sua existência encontra-se determinada sua essência. Neste ponto, os existencialistas, contrariamente à tradição que afirma a existência de tudo o que é real, proclamam a distinção entre existir e ser. O homem existe, enquanto a pedra é. Tal diferença implica que o homem, diversamente dos demais objetos existentes no mundo, é livre. Ele é pura liberdade. A cada momento, o homem tem de escolher aquilo que será no instante seguinte. O homem deve ser inventado todos os dias, sintetiza Sartre.

3 – A CONSCIÊNCIA SARTREANA E A QUESTÃO DA LIBERDADE.

Sartre propõe-se a analisar os problemas e as dificuldades implícitas na teoria fenomenológica. Uma vez estabelecido que o objeto seja essencialmente fenômeno, ou melhor, fenômeno-de-consciência, o ser deste fenômeno não está todo nesta sua fenomenalidade, pois depende da consciência. E ainda, apesar de ter sido estabelecido que a consciência seja essencialmente consciência-de-alguma coisa, o ser desta consciência não está todo neste ato intencional.

No entanto, é necessário que o ser do fenômeno seja irreduzível ao seu *percipi* fenomênico, e que o ser da consciência se configure como capacidade intrínseca de transcender o fenômeno. Sartre afirma que “partimos da aparência pura e chegamos ao pleno ser” (SN, p. 28).

Desde as primeiras considerações acerca do ser em *O ser e o nada*, encontramos uma apresentação e uma descrição ontológica do ser do fenômeno e do ser da consciência. O ser do fenômeno é apresentado como algo incriado, autônomo, para além da atividade e da passividade, da afirmação e da negação, que são todas categorias, ou pontos de vista, da consciência. O fenômeno é apresentado também como algo maciço, opaco, existente de modo bruto. É o ‘ser-em-si’:

O ser-em-si não é nunca nem possível, nem impossível, ele é... O ser é. O ser é em si. O ser é aquilo que é. Eis as três características que o exame provisório do fenômeno do ser nos permite atribuir ao ser dos fenômenos. (SN. Pag.32)

Ao ser-em-si, que é o ser do fenômeno, contrapõe-se o ser-para-si, que é o ser da consciência. Eles são radicalmente opostos. Enquanto o ‘em-si’ é incriado e atemporal, o ‘para-si’ autocria-se continuamente no tempo. Enquanto o ‘em-si’ é sempre idêntico a

si próprio, o 'para-si não pode coincidir consigo. O 'em-si' é estático e inerente; o 'para-si' é a ação e movimento: "é obrigação do para-si existir apenas sob a forma de um outro em relação a si" (SN, p.123). Mas é ainda necessário fundamentar e justificar a existência do para-si. No campo ontológico, não existe, rigorosamente, senão o ser-em-si, sendo o para-si absolutamente antitético ao 'em-si', configurando-se claramente como não-ser. É aqui que entra o conceito de nada. O nada é condição necessária e absoluta do para-si, é aquilo que arranca o ser do seu próprio interior, uma experiência radical de não-ser que o sujeito experimenta no seu próprio ser e no seu agir concreto.

A análise da negação mostra-nos que a condição necessária para que seja possível dizer "não" é que o não-ser seja uma presença permanente, tanto em nós como fora de nós, ou seja, é preciso que o nada penetre continuamente o ser.

O ser é uma massa compacta e positiva. Não pode produzir o seu próprio contrário. O nada, na realidade, é gerado pelo próprio sujeito. A prova disso é a possibilidade de interrogação: "o ser para o qual o nada se produz no mundo é um ser no qual, no seu ser, o nada do seu ser se torna questão" (SN, p.59)

A partir da natureza do para-si e de seu ponto de emergência que é o ser humano, Sartre inicia a caracterização de tal ser. O ponto fundamental é o seu caráter "infundado". Habitado pelo nada, o ser-para-si do sujeito não tem qualquer solidez, qualquer espessura ôntica. É "descompressão do ser": sendo não-ser, o sujeito encontra-se num estado de contínuo movimento, de contínua instabilidade. Este modo constitutivo da existência humana é designado como "presença de si". A natureza ou essência constitutiva do homem é a de ser "um ser que não é aquilo que é, e que é aquilo que não é" (SN, p.123). A instabilidade da consciência resulta de um estado de radical imperfeição, a que Sartre denomina de "falta". Destituída de um fundamento invariante,

a consciência humana é contingência absoluta, lançada na contínua procura de uma base de apoio: o complemento necessário, o em-si que, por si só, poderia instaurar a totalidade. Trata-se de uma impossibilidade pura, “pois que em si reúne as características incompatíveis do em-si e do para-si. (SN, p.136).

Para Sartre, o para-si toma a sua origem do em-si, ou seja, o fundamento do para-si está no em-si. Dessa maneira, Sartre justifica que o para-si esteja constitutivamente “fora” de si. Desde o seu fundo último, a realidade humana é intencionalidade. Mas se tende ao em-si, é porque o para-si não é, e não pode ser, o em-si.

Diz Sartre: a “liberdade não é um ser: ela é o ser do homem, isto é, o seu nada de ser” (SN, p.508). Portanto, a liberdade é constitutiva da consciência: “eu estou condenado a ser livre” (SN, p.515). Isto significa que não se pode encontrar limites para a minha liberdade, além da própria liberdade, ou seja, não somos livres para deixar de ser livres. Uma vez lançado à vida, o homem é responsável por tudo o que faz do projeto fundamental, isto é, da sua vida.

Se a consciência é nada, e projeto, isto significa que ela não é nada e que tudo está à sua frente. A consciência nunca é um dado, e a liberdade humana, a angustiante e total liberdade, é projeto. Sendo a liberdade projeto, isto é, projeto de libertar-se, ela se descobre na unidade do próprio ato de libertar-se. A consciência, para Sartre, ao invés de ser, uma vez que não tem essência, deve fazer-se, criar-se, é invenção constante, por ser espontaneidade pura.

Mas fazer-se é fazer-se outro, é autotransformação. O recuar nadificante da consciência não pode ser uma atitude de contemplação. Consciência, para Sartre, significa projeto de retomada e de transformação. A nadificação é intenção de

transformação do mundo, ou a intenção de se transformar a si próprio, pois o eu faz parte do mundo. O recuar nadificante, em Sartre, significa a maneira pela qual nos retiramos de uma situação para vê-la, compreendê-la e transformá-la.

A consciência é projeto, ela se lança adiante, no futuro. Podemos compreendê-la em função daquilo que será. A redução fenomenológica significa, para Sartre, que o homem se distancia do seu passado e do determinismo – da causalidade eficiente, que vai do passado ao presente – e se projeta para o seu futuro que se define por seus fins.

Estes fins refletem-se na minha vida, na minha situação presente, e me proporcionam meios para transformá-la. Têm-se consciência do presente em função da distância que assumimos em direção ao projeto para o futuro. Feita a redução fenomenológica, chegamos à liberdade, libertação do determinismo do passado, e retomada a partir do futuro. E Sartre usa os dois “momentos” fenomenológicos: “posição” do passado e intencionalidade e a consciência do presente, a partir desse duplo movimento.

Em Sartre, não existe o “já dado”. Sua redução vai até o nada. A intenção visa o que ainda não é. Visa o que é futuro. É por isso que a consciência, como projeto, só desvenda valores. Cria-os na liberdade, que vai ser ação. Não há valores dados ou latentes. O homem é aquilo que faz do presente. Face à liberdade e à ação, o homem não se explicará a partir do mundo. A consciência nadificadora do mundo é pura existência, sem essência, pura subjetividade, e suporta por si toda a humanidade. É só por causa dela que somos humanos.

Mas essa consciência não é distinta do mundo, ela é inteiramente intencionalidade do mundo, do qual ela se “arranca”. Seu próprio nada está virado inteiramente para o

mundo, pela intencionalidade que a define especificamente, tanto como o seu nada, isto é, como a sua liberdade. A consciência não é objeto, é projeto. Isto quer dizer que o homem se define por seu empreendimento no mundo através da ação.

Entretanto, se é verdade que Sartre “arranca” o homem da natureza, mesmo da natureza animal, para salvaguardar sua liberdade de ação, não o faz para lançá-lo nos braços de Deus. Pois, se a consciência tem realmente tudo fora dela, se ela não é interioridade, não há nela sequer recalque, pois é toda translúcida: um “fundo” que repousaria sobre um além do homem, sobre uma transcendência a respeito da qual nada descobriremos.

O homem se define sem Deus. A mesma redução fenomenológica que Sartre fez do eu e do mundo, para conservar a consciência em seu puro nada como pretensão de liberdade, agora opera com respeito a Deus. Para descobrir a humanidade do homem, a consciência “arranca-se” de “seu” Deus, como foi “arrancada” de seu eu e do mundo. Para definir o homem, Deus será colocado entre parênteses. A questão não é se Sartre acredita ou não na existência de Deus. O problema não está aí, na “existência” de Deus. É necessário que o homem se reencontre a sós e que saiba que nada pode salvá-lo de si mesmo, de sua liberdade. Aqui se encontra a relação entre consciência e liberdade na doutrina sartreana da ação. Como ele diz: “Só a ação é realmente libertadora, só ela é a verdadeira medida do homem” (SN, p.508)

Sartre sabe que tudo o que acontece no mundo acontece através do homem, e que cada um é um homem total. Ao mesmo tempo, toma consciência de que existimos só enquanto agimos.

A consciência é fundamental para a realidade humana de acordo com Sartre, não só porque os seres humanos são necessariamente conscientes, mas porque uma exploração completa da consciência implica explorar seu sujeito, seus objetos e suas modalidades. Essas últimas produzem uma descrição totalmente completa do ser dos seres humanos, aproximando-os do que Heidegger chamou de ser-no-mundo: sujeitos livres corporais imersos em um mundo intersubjetivo de objetos significativos e dotados de valores. Isso ajuda a explicar por que, às vezes, Sartre usa, de maneira intercambiável, os termos “consciência” e “realidade humana”, e por que seu termo técnico “ser-para-si” parece algumas vezes referir-se estreitamente a consciência e outras vezes ao ser humano em geral.

O ser-em-si, diz Sartre, “é *em si mesmo*, ao passo que o ser-para-si não é” (SN, p.38). Do fato de que a consciência é consciência de algo, podemos inferir que a consciência não é nem uma coisa nem um “recipiente”: “a consciência não tem um ‘dentro’. Ela é apenas esse ser para além de si mesma” (CF. RODRIGUES, 2010,p. 85).

O ser-em-si não possui um dentro que se oponha a um fora e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O em-si não tem segredo: é maciço. Em certo sentido, podemos designá-lo como síntese. Mas a mais indissolúvel de todas: síntese de si consigo mesmo. Resulta, evidentemente, que o ser está isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é. Os trânsitos, os vir-a-ser, tudo que permite dizer que o ser não é ainda o que será e já é o que não é, tudo é negado por princípio. Porque o ser é ser do devir e, por isso, acha-se para além do devir. É o que é; isso significa que, por si mesmo, sequer poderia não ser o que é; (...). É plena positividade. Desconhece, pois, a alteridade; não se coloca jamais como outro a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma como outro. É indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo. (SN, p.39)

Sartre, algumas vezes, caracteriza a consciência como uma “falta perpétua”. Seres-em-si, em contraste, são “completos neles mesmo”, pois não lhes falta nada.

Mesmo se nós, algumas vezes, descrevemos ou experienciamos objetos físicos como “faltando” ou “perdendo” algo – “está faltando um quarto da lua”, “aquela cadeira perdeu uma perna” – tais descrições e experiências são sempre relativas aos projetos e propósitos de seres conscientes (SN, p. 40)

3.1 - A INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA

A afirmação de que toda consciência é consciência de algo é idêntica à afirmação de que toda consciência é “intencional” - um termo técnico que Sartre tira de Husserl.

Além da “intencionalidade”, Sartre toma de Husserl uma série de termos relacionados: “posição”, “posicional” e “tético”. A afirmação de que toda consciência é consciência de algo pode ser expressa dizendo-se que toda consciência “põe” um objeto, ou que toda consciência é uma consciência “posicional” – ou, o que é equivalente, “tética” – de um objeto. Uma primeira tentativa de explicar esses termos poderia envolver palavras como “atenção” ou “foco”, mas elas são de uso limitado: em primeiro lugar, encobrem a questão de, ao se pôr um objeto, estar envolvida uma conceitualização e, em segundo lugar, podem encorajar uma imagem enganadora do objeto da consciência como isolado.

Caracterizar “pôr” em termos de “prestar atenção em” ou “focar em” é enganador se se compreende isso como implicando que se é consciente apenas do objeto em que se está focado, em isolamento daquilo que Husserl chama de seus “horizontes”, incluindo seu “fundo”. Precisamos compreender que toda consciência posicional (tética) de um objeto é, ao mesmo tempo, uma consciência não-posicional (não-tética) do fundo e dos horizontes daquele objeto. Sigo aqui a convenção de Sartre de colocar o “de” da consciência não-posicional entre parênteses. Essa colocação entre parênteses significa

duas coisas: primeiro, essa consciência não-posicional do fundo não é um ato de consciência adicional ao da consciência posicional do objeto e, segundo, o “de” da consciência não-posicional não é o “de” da intencionalidade posicional. O fundo é indissociável da experiência perceptual do objeto que é focado, mas não é esse objeto.

Os fenomenólogos tomaram de Husserl a idéia de que cada percepção de um objeto tem uma “zona de intuições do fundo” e, da teoria da Gestalt, a idéia relacionada de que a unidade mínima de percepção não é uma sensação atomizada, mas uma figura-sobre-um-fundo. Assim, na ininteligibilidade da idéia de uma experiência perceptual de, por exemplo, um gato rajado contra nenhum fundo. Se compreendermos o objeto de uma consciência perceptual como aquilo a que se presta atenção ou em que se foca, esse objeto é, então, a “figura”: aquilo para o que eu estou olhando é o gato rajado. Parte dessa experiência perceptual é o fundo literal: a almofada sobre a qual o gato está enrolado, o sofá sobre o qual a almofada está colocada etc. Minha experiência perceptual do mesmo gato rajado sobre uma almofada diferente, ou sobre a mesma almofada colocada no chão, seria uma experiência diferente. Se essas coisas fazem parte de nossa experiência perceptual, então somos conscientes delas, embora *ex hypothesi* não estejamos focados nelas: “as coisas no fundo eram também percebidas perceptualmente lá, no “campo da intuição” (...), embora não fossem singularizadas, não fossem posicionadas por sua própria conta” (CF, RODRIGUES 2010, p.87)

Em linguagem sartreana, estar posicionalmente consciente do gato é, ao mesmo tempo, estar não-posicionalmente consciente da almofada. Essa consciência não posicional é potencialmente uma consciência posicional: tudo o que eu preciso fazer para atualizar a potencialidade é desviar minha atenção do gato para a almofada sobre a qual ele se encontra. Dizer que a minha consciência posicional do gato é, ao mesmo

tempo, uma consciência não-posicional da almofada, é dizer que há uma relação interna entre a figura (gato) e o fundo (a almofada). Isso se revela no fato de que, se eu desviar minha atenção para o fundo, eu tenho de estar ciente de que minha consciência posicional da almofada não é algo completamente novo em relação à minha consciência posicional anterior do gato. De fato, a minha consciência posicional da almofada, tendo desviado a atenção para aquilo que estava anteriormente no fundo, é, ao mesmo tempo, uma consciência não-posicional do gato que agora se tornou fundo para a almofada. Fundo e figura formam, então, uma unidade sintética, um todo organizado.

Esse fundo é parte daquilo que Husserl chama de “horizontes externos” de um objeto. Mas objetos também possuem “horizontes internos”. Por exemplo, como os psicólogos da Gestalt também o reconheceram: “pertence a toda percepção externa sua referência aos lados ‘genuinamente percebidos’ dos objetos de percepção dos lados ‘também pensados’” (RODRIGUES 2010, p.88) O cinzeiro e o abajur tal como nós os percebemos são, nos termos de Sartre, “opacos” ou “transfenomenais”. Dado que eu “vejo” apenas um lado do abajur, os outros lados – que Husserl chama de perfis (Abschattungem) estão ocultos para mim. Embora estejam lá. Não se trata simplesmente que eu saiba ou infira que ele está lá, mas sim que o objeto como um todo aparece através de um tipo de síntese prática: eu posso tocar o abajur, e não apenas o lado voltado para mim, mas também o outro lado; eu tenho apenas de estender a mão para segurá-lo, ou “o lado não-visto é para mim ‘visível a partir de um outro ponto de vista’” (SN, p.407). Sartre afirma “que os lados ocultos são indicados pelos lados efetivamente vistos” (SN, p.407).

Por conseguinte, ter consciência do abajur é estar consciente posicionalmente do lado do abajur voltado para você e, ao mesmo tempo, estar consciente não-

posicionalmente dos lados ocultos. Mais uma vez, essas consciências não-posicionais são consciências potencialmente posicionais que podem ser atualizadas pelo meu caminhar em direção ao outro lado do abajur. Além disso, há uma relação interna entre os diversos perfis do abajur. O objeto em si mesmo, o abajur, é um todo organizado, uma unidade sintética de seus perfis, o objeto “é dado como a soma infinita de uma série de visões perspectivas em cada uma das quais o objeto é dado, mas em nenhuma das quais é dado exhaustivamente” (SN, p.18).

Em primeiro lugar, nossa percepção do abajur inclui nossa consciência (de) seus lados ou perfis ausentes, e aqueles que estão dominados por preconceitos em favor do existente objetarão contra a realidade de ausências. Realmente, tais pensadores podem argumentar que os perfis ausentes não podem ser parte das minhas experiências perceptuais do abajur, uma vez que, sendo a percepção um processo causal, estando os lados ocultos do abajur fora da linha de visão, os raios de luz refletidos por ele não podem atingir a minha retina, não podendo eles, portanto, desempenhar nenhum papel causal na produção das minhas percepções. Esse argumento suplementar exhibe o preconceito em favor de relações externas. Além disso, como vimos, há relações internas entre o fundo e a figura e entre os vários perfis do objeto. Ao optarmos em favor de relações externas, isso impediria o reconhecimento dessas relações.

Restaria para nós um mundo de “objetos” isolados de seus entornos - sem nenhum sentido de continuidade quando deslocássemos nossa atenção, digamos, do gato para a almofada ou de um perfil do abajur para um outro - e um mundo, além do mais, bidimensional, como uma dessas fachadas nos cenários dos filmes de bang-bang. Ora, este não é o mundo no qual habitamos como seres humanos vivos.

Pode ser tentador sugerir que a tese da intencionalidade é trivial na medida em que equivale ao uso transitivo da locução verbal “ser consciente de” (ou avoír conscience de). É simplesmente um fato gramatical que toda consciência é consciência de algo – isso dificilmente seria digno de ser elevado à categoria de uma descoberta filosoficamente importante. Então, o que haveria de revolucionário nessa idéia?

“Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente” (SN, p.22). Já falamos sobre o termo “pôr”; já o termo “transcendente” é multiplamente ambíguo nos escritos filosóficos de Sartre, embora todos os seus usos tenham o mesmo sentido originário de “ir além”. Dois usos são imediatamente relevantes aqui. No primeiro, “transcendente” é equivalente a “transfenomenal”, tal como o objeto percebido que vai além de qualquer fenômeno ou aparência. Já vimos que o objeto percebido, por exemplo, o abajur, é transcendente nesse sentido, um sentido para o qual Sartre também usa o termo “opaco”. Em outro uso, “transcendente” é contrastado com “imaneente” – e, ao dizer que toda consciência põe um objeto transcendente, é claro que Sartre tem em mente “transcendente” nesse sentido: toda consciência “transcende a si mesma para atingir um objeto” (SN, p.22).

Diante disso, Sartre infere “transcendente” no segundo sentido a partir de “transcendente” no primeiro:

A existência da mesa é, de fato, um centro de opacidade para a existência, ela requereria um processo infinito para inventariar os conteúdos totais de uma coisa. Introduzir essa opacidade na consciência seria referir ao infinito o inventário que ela pode fazer de si mesma, fazer da consciência uma coisa e negar o cogito. (SN, p.22)

Por conseguinte, a mesa “não está na consciência – nem mesmo na capacidade de uma representação. A mesa está no espaço, ao lado da janela, etc”. E então analisa Sartre: “o primeiro procedimento de uma filosofia deveria ser expulsar as coisas da consciência e restabelecer sua verdadeira conexão com o mundo” (SN, p.22).

Percebemos que a afirmação de que toda consciência é consciência de algo escapa da acusação de trivialidade. Quando plenamente desenvolvida, ela implica que a consciência e o mundo são dados de um só golpe.

Dizer que a consciência é consciência de algo é dizer que ela tem de produzir a si mesma como uma revelação revelada de um ente que não é ela e que dá a si mesmo como já existindo quando a consciência o revela (SN, p.23).

Em outras palavras, “a consciência nasce amparada por um ente que não é ela mesma” (SN, p.22). Sartre afirma não apenas que toda consciência é consciência de algo outro que ela, mas também que “toda consciência posicional é, ao mesmo tempo, uma consciência não posicional dela mesma” (SN, p. 24).

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. Não apenas a subjetividade pura, se dada previamente, não lograria transcender-se para colocar o objeto, como também uma subjetividade “pura” iria desvanecer-se. O que se pode chamar 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 qualificar-se como intuição reveladora, caso contrário, nada será. Ora uma intuição reveladora pressupõe algo revelado. A subjetividade absoluta só pode constituir-se frente a algo revelado, a imanência não pode se definir exceto na captação de algo transcendente. (SN, p.29).

Essa consciência da consciência pode ser ou posicional (tética) ou não-posicional (não-tética). Sartre chama de “reflexão” a consciência posicional da consciência, vale

lembrar que toda consciência posicional da consciência é também não-posicionalmente consciência de si mesma.

A distinção entre consciência posicional e não-posicional da consciência é requerida, porque fica claro, a partir da experiência, que nós podemos refletir, mas não podemos estar sempre “refletindo”, sob pena de um regresso infinito - eu necessitaria estar consciente de estar consciente de estar consciente... (SN, p. 22). Consciência não-posicional da consciência não conduz a tal regresso.

Uma descrição não preconceituosa da experiência também revela a existência de consciência não-posicional da consciência e mostra, além disso, que ela é anterior a consciência reflexiva. Se estou absorvido em contar os cigarros em um maço e alguém me pergunta o que estou fazendo, eu respondo sem hesitação que estou contando. Essa expressão da minha consciência reflexiva da consciência traz consigo não apenas a consciência imediata (“onze”), Mas também aquelas que a precederam (“... nove... dez”) e aquelas que virão. Isso mostra que eu devo ter estado consciente de cada um dos estados anteriores no contar, de tal modo que essas consciências, aparentemente separadas, estão internamente relacionadas umas às outras em virtude de ter o contar como seu “tema unificador”. De fato, quando eu atinjo onze, o “... nove... dez” e o “doze... treze” formam horizontes temporais da consciência presente. Ser consciente posicionalmente de “onze” é ser consciente não-posicionalmente de “dez” como “quase chegando”. É por isso que eu posso responder sem hesitação à questão: “O que você está fazendo?”. Porém, essa consciência dos estágios de contar como consciência de contar não era posicional, porque no momento em que eu fui interrompido aquilo em que eu estava prestando atenção era apenas o “onze”. Se eu estivesse falando alto, o que eu teria dito seria “onze”, e não “ eu estou contando meus cigarros e acabo de chegar ao

“onze”. Então, “é a consciência (da consciência) não-reflexiva (não posicional) que torna a reflexão possível” (SN. p. 24)¹.

Observa-se que o que aparece na expressão verbal da consciência reflexiva não é apenas a referência explícita ao tema que unifica os atos individuais, ou seja, “o contar”, mas também a palavra “eu”. Esse “eu” é revelado na consciência refletida – mas, como diz Sartre: “não há eu no nível não-refletido”. Quando eu corro atrás de um bonde, quando eu olho as horas, quando estou absorvido contemplando um quadro, não há um “eu”. Há a consciência do bonde tendo-de-ser-pegado, etc., e a consciência não-posicional de consciência.

Objetos percebidos como aquelas figuras-sobre-um-fundo com seus horizontes de perfis não-vistos, ocorrem dentro daquilo que os fenomenólogos, seguindo os psicólogos da Gestalt, chamam de campo. Isto é, eles são ordenados e orientados: o bonde está sobre os trilhos, logo além do café, à frente e a direita. Essas ordenações e orientações implicam um centro e esse centro é o sujeito-corpo. Embora o centro não seja parte do que é percebido – não estamos conscientes do centro quando concentramos em um objeto presente no campo de percepção - todas as coisas de dentro do campo de percepção referem-se, ou indicam, ou são orientadas em direção àquele centro: “a localização de meus olhos jorra através do campo visual, organizando-o e dando-lhe um sentido, como o ponto de fuga organiza toda pincelada em uma pintura renascentista” (MORRIS 2009, p.93). E não apenas nós somos conscientes (do) centro do campo

¹ Há muitas discordâncias entre os comentaristas acerca de como compreender as noções de Sartre sobre a consciência da consciência posicional e não-posicional, e essa passagem em *O ser e o nada* é notoriamente difícil. Ela pode ser lida de uma forma bem diferente, como implicando não que a consciência não-posicional da consciência é um pré-requisito para a reflexão, mas que a consciência posicional de objetos é um pré-requisito para a reflexão.

perceptual, mas essa consciência não-posicional da consciência é o centro, ou seja, nós, o sujeito da consciência, o sujeito-corpo (CF. SN, p.415)

Pode-se dizer que não há centro no campo visual de uma pessoa quando ela está focando nos objetos dentro de um campo. O que Sartre quer dizer é que não há nenhuma consciência posicional do centro (nenhuma consciência posicional do sujeito da consciência, isto é, o “eu”), em uma consciência posicional, mas não-refletida, do bonde. Todavia, a minha consciência posicional do bonde é simultaneamente uma consciência não-posicional do meu ser consciente do bonde como tendo-de-ser-pego. Sartre refere-se a esse aspecto da consciência não-posicional da consciência como “cogito pré-reflexivo”, “que é a condição do cogito cartesiano” (SN, p. 24)

Poderíamos levar em consideração uma objeção que tem sido feita à afirmação de Sartre de que a consciência é sempre consciência (de) si. Essa analogia entre consciência não-posicional da consciência e consciência não-posicional do centro do campo perceptual, embora valiosa, também pode servir para acentuar algumas propriedades perturbadoras da consciência posicional da consciência. Enquanto o fundo pode tornar-se figura por um simples desvio de atenção perceptual, o mesmo não é diretamente verdadeiro a respeito de nossa consciência não-posicional (do) centro do campo perceptual. Eu não posso olhar literalmente para o centro do meu próprio campo perceptual. Como Sartre afirma: “o olho não pode ver a si mesmo”. Contudo, uma perplexidade real surge da consideração de que é o sujeito que está no centro do campo perceptual, mas ele não é um objeto. Mesmo se o olho pudesse ver a si mesmo, “o olho não pode ver a si mesmo vendo”. Precisamos examinar a consciência posicional da consciência, isto é, a reflexão.

Sartre determina, em primeiro lugar, que, para ser aquilo através do qual o nada vem ao mundo, o homem deve ser livre, se ele pertencesse inteiramente ao determinismo próprio do ser-em-si, não poderia manifestar esse não-ser que é nada. Sartre acrescenta que para ser aquilo através do qual o nada se manifesta, a liberdade deve ser, no homem, a angústia. A angústia é, de fato, o dar-se conta da existência desse nada que é o meu futuro, como série das minhas ações possíveis, e, portanto, que ainda não-são, e sobre as quais um eu que eu ainda não sou deverá decidir autonomamente. O homem não suporta a indeterminação, esta disponibilidade, este vazio que é o próprio nada: “na angústia, a liberdade angustia-se perante si mesma na medida em que nunca é solicitada ou limitada por nada” (SN, p.74).

Mas a descoberta verdadeiramente angustiante é que este vazio, este não-ser, não está perante ou fora de nós, ele está em nós mesmos. O homem descobre que essa inquietante liberdade está nele próprio. Ontologicamente destinado a agir e transcender o ser e, portanto, a transcender toda a confortável rotina determinista, o homem dá-se conta de estar “condenado à liberdade” que se identifica precisamente com este urgente impulso interior para transcender o existente. É nesta base que se instala a irresistível tendência do homem para fugir de si próprio, para fugir de sua própria e angustiante abertura interior ao não-ser. A fuga de si próprio como permanente comportamento humano é a má-fé. É necessário analisarmos esse conceito, para que possamos melhor entender a questão da liberdade.

4 – MÁ-FÉ: MAQUIANDO A LIBERDADE

Embora os exemplos de Sartre sejam bastante característicos de seu tempo – uma mulher em um encontro com um homem que finge para si mesma que o seu interesse por ele é puramente intelectual (SN, p.101); um homem que desertou do exército conta para si mesmo que ele é realmente um herói procurando pela oportunidade de exibir sua coragem de um modo diferente; um homossexual que insiste que ele simplesmente nunca encontrou a mulher certa (SN, p.110) - nós podemos pensar em exemplos similares. Tais mentiras para si mesmo ou autoenganos são, falando grosseiramente, o que Sartre chama de má-fé.

No capítulo de *O ser e o nada* onde Sartre aborda a questão da má-fé, o autor começa ressaltando a natureza aparentemente paradoxal deste problema: a má-fé: pode ser chamada de mentira para si próprio, ainda que essa noção seja conceitualmente problemática. Ele prossegue considerando, e descartando a solução freudiana para esses paradoxos. Através de um exame cuidadoso de exemplos de má-fé, ele fornece uma – aparentemente ainda mais paradoxal – resposta para a sua questão-guia: a condição para a possibilidade da má-fé é que a realidade humana é o que não é e não é o que é. Podemos dar um sentido para essa explicação através de sua noção de dualidade. Com esse pano de fundo, podemos, então, descrever a má-fé, motivada pela angústia que, Sartre afirma, é nossa consciência de nossa liberdade ambígua.

A própria idéia de autoengano pode parecer paradoxal se considerarmos que na mentira ordinária, o mentiroso sabe de algo ou acredita em algo, mas tenta fazer com que a vítima acredite no oposto. Todavia, o autoengano parece requerer que uma mesma pessoa acredite e não acredite em algo. Tal como Sartre diz: “eu tenho de saber em meu

papel de enganador, a verdade que está oculta de mim em meu papel de ser o enganado” (SN, p.94)

Somente falamos de “mentir” se o contar-uma-falsidade for intencional; caso contrário, trata-se apenas de um engano. Porém, se a vítima pretendida compreende que o mentiroso está tentando enganá-la, o engano está destinado ao fracasso. No caso do autoengano, contudo, parece-nos novamente faltar a “dualidade do enganador e do enganado”, que é uma condição de possibilidade de uma mentira exitosa. Se eu pretendo mentir para mim mesmo, tenho de estar consciente dessa intenção, uma vez que pretender é uma modalidade da consciência e toda consciência é consciência de si. Seguramente, portanto, minha mentira tem de “cair e colapsar sob meu olhar” (SN, p.94). Não poderia ocorrer um autoengano deliberado.

A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que – e isso muda tudo - na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade de uma consciência (SN, p. 94)

Faz-se necessário que entendamos como a consciência pode mentir para si mesma para agir de má-fé. Sartre menciona que quem age de má-fé, ou intenta escamotear uma verdade desagradável ou quer oferecer como verdade uma falsidade agradável. Só que, em tal dissimulação, não há a transcendência de mentira clássica, não existe o dualismo do enganador e do enganado: queremos esconder a verdade de nós mesmos. Nesse caso, é a própria consciência que impregna a si mesma de má-fé.

Não se sofre de má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado. A consciência se afeta a si mesma de má-fé. São necessários uma intenção primordial e um projeto de má-fé, esse projeto encerra uma compreensão da má-fé como tal e uma apreensão pré reflexiva (da) consciência afetando-se de má-fé. Segue-se primeiramente que

aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que me é disfarçada enquanto enganado. Melhor dito, devo saber muito precisamente essa verdade, para poder ocultá-la de mim com o maior cuidado, e isso se dá não em dois momentos diferentes da temporalidade - o que, a rigor, permitiria restabelecer um semblante de dualidade – mas na estrutura unitária de um só projeto (SN, p.95).

Poderíamos expressar o problema lógico na forma de um dilema: se o autoengano envolve apenas uma pessoa, nós inevitavelmente corremos para os paradoxos delineados antes. Contudo, se autoengano envolve duas pessoas, então não apenas ele não é autoengano, mas nós também não podemos realmente dar sentido ao fenômeno da má-fé. O primeiro passo de Sartre em direção à solução é engenhoso, ainda que um pouco surpreendente: Autoengano envolve apenas uma pessoa, mas pessoas não são idênticas a si mesmas: o princípio de identidade [isto é, autoidentidade, $a=a$, tomado pelos lógicos como um princípio lógico básico], longe de ser um axioma universal universalmente aplicado, é um princípio sintético que goza de uma universalidade meramente regional: “ele se aplica somente a coisas, e não a seres humanos” (SN, p.105). De fato, “a realidade humana [é] um ente que é o que não é e que não é o que é” (SN, p.105).

Sartre aparentemente vê o caminho para a solução de um conjunto de paradoxos, os paradoxos do autoengano, como conduzindo a outro: a afirmação de que a realidade humana viola leis lógicas.

Nós podemos, contudo, dar sentido a isso. Para compreender sua afirmação precisamos da noção de uma dualidade. Em um amplo esboço, Sartre descreve a realidade humana como possuindo múltiplos aspectos duplos, em virtude dos quais a realidade humana não é autoidêntica. Mas as duas metades desses aspectos duplos são

internamente relacionadas, de tal modo que, ao distingui-los, Sartre não está “cortando em dois o todo psíquico”. (RODRIGUES, 2010 p.73)

A realidade humana envolve por sua própria natureza “uma atividade dupla no coração da unidade” (SN, p.99). Sartre identifica várias dualidades desse tipo (SN, p. 104):

Facticidade (condições factuais, como ter nascido em tal ou tal lugar, ter esses pais, ser um burguês, ser de São Paulo) *versus* transcendência (ir além das condições factuais em direção a valores, isto é, querer distanciar-se do lugar de nascimento ou dos pais, abraçando ou rejeitando o individualismo burguês). O termo “facticidade” vem de Heidegger. Relembremos que, para Heidegger, a realidade humana é Dasein, isto é, “ser-aí”. A facticidade expressa nosso “ser lançado” em nosso “aí” particular (HEIDEGGER, 1999, p.189). Os valores através dos quais transcendemos esse “aí” onde somos lançados são centrais para a “essência” de um ser humano, aquela essência que, de acordo com o dogma definidor da existência e cuja escolha é a escolha de seu projeto fundamental.

Ser-no-meio-do-mundo (nossa presença inerte como um objeto passivo entre outros objetos) *versus* ser-no-mundo (o ser que causa haver um mundo, projetando ele mesmo para além do mundo, em direção as suas próprias possibilidades).

Dualidades temporais (especialmente ações passadas) *versus* possibilidades futuras.

Ser-para-os-outros (muito rudimentarmente, a perspectiva da segunda pessoa) *versus* ser-para-si (muito rudimentarmente, a perspectiva da primeira pessoa).

O primeiro termo em cada dualidade indica um aspecto no qual a realidade humana é, em certo sentido, semelhante a um objeto, até mesmo semelhante a uma coisa, enquanto o segundo termo indica um aspecto na qual a realidade humana não se assemelha a um objeto. Em sua fórmula, que soa paradoxal, “a realidade humana é o que ela não é e não é o que ela é”. A expressão “o que ela é” refere-se ao primeiro termo em cada uma dessas dualidades: facticidade, “ser-no-meio-do-mundo”, ações passadas, ser-para-os-outros. A expressão “o que ela não é” refere-se ao segundo termo: transcendência (valores que não são fatos), ser-no-mundo (que não é passivo e inerte como uma coisa), possibilidades futuras (que não são atualidades), ser-para-si (que não é o eu-como-objeto que o olhar das outras pessoas faz vir a ser). Para Sartre dizer que a realidade humana “não é o que ela é” significa, portanto, que a realidade humana não está confinada aos primeiros termos nessas dualidades, que ela não é somente o que ela é. Dizer que a realidade humana “é o que ela não é” significa dizer que ela inclui os segundos termos de cada dualidade. Por exemplo, a essência do indivíduo – o que ele é, poderíamos dizer – é seu projeto fundamental, o qual, como uma escolha de valores, refere-se ao não-factual, ou seja, a algo que *não é*, tal como as possibilidades futuras ainda não existem.

Mais ainda, os dois termos em cada dualidade estão inteiramente relacionados um com o outro. Por exemplo, minha facticidade está internamente relacionada à minha transcendência, minhas ações passadas às minhas possibilidades futuras, e assim por diante. Eu não poderia desejar distanciar-me – isto é, transcender – da minha origem operária – parte da minha facticidade – a não ser que eu tenha uma origem operária e efetivamente a origem operária que eu de fato tenho. No entanto, o que faz a minha possibilidade de me tornar uma professora *a minha* possibilidade, e não meramente

“uma possibilidade”, é certa trajetória vivida que se estende do meu passado – ter sido uma estudante – atravessa o meu presente e projeta-se para o meu futuro. Eu poderia tornar-me uma artista plástica – isso é uma possibilidade – mas não é a minha possibilidade. Ela se tornaria a minha possibilidade se eu fosse reavaliar a importância relativa do dinheiro através de uma mudança em meu projeto fundamental, e reconhecesse que eu poderia por meio de um treinamento dobrar meu salário e manter um horário de trabalho flexível. Até o momento, ela não se tornou minha possibilidade.

As afirmações de Sartre de que o princípio de identidade não se aplica à realidade humana, e que a realidade humana é o que não é e não é o que é, soam realmente paradoxos, mas há razões para isso.

Há como vimos preconceitos fortes que podem interferir em nossa compreensão da realidade humana. Um é o preconceito em favor das relações externas e, como já observamos, a expressão lingüística de relações internas está praticamente destinada a soar contraditória. Outro é o preconceito em favor do existente: a recusa do reconhecimento de que ausências, potencialidades e possibilidades são reais. Sartre assume uma posição majestosa contra ambos os preconceitos, quando afirma que a realidade humana é o que ela não é e não é o que é: o existente e o não-existente estão internamente relacionados, e o não-existente está enroscado no coração do existente – como verme (CF. SN, p.111)

Isso não é nada além de um esboço das ambigüidades inerentes à realidade humana. Sartre toma o restante do livro para explicar as implicações dessas várias “atividades duplas no coração na unidade”, as quais, ele afirma, são condição de possibilidade para a má-fé. Mas uma vez garantido isso como esboço, o que a má-fé parece ser agora?

Assim como uma mentira não é uma mentira a não ser que seja intencional, a má-fé não é má-fé a não ser que seja motivada. O que a motiva é, de acordo com Sartre, a “angústia” em face da nossa liberdade (SN, p. 121). Essa afirmação caracteristicamente sartreana, de que a consciência da liberdade é profundamente provocadora de angústia pode parecer bizarra: seguramente a liberdade é algo que todos nós desejamos e valorizamos. A concepção de Sartre da liberdade, entretanto, é muito mais ampla do que a concepção comum, e ele tenta encontrar um meio de dar alguma plausibilidade a afirmação de que a liberdade implica angústia.

4.1 – ANGÚSTIA: POSSIBILIDADE PARA A MÁ-FÉ

Uma vez que “ser, é ser livre”, a liberdade possui a mesma estrutura dual que a própria realidade humana. De forma correspondente, a angústia também possui uma estrutura dual. Sartre coloca em relevo uma dualidade temporal presente na angústia: ela pode estar voltada para o futuro ou para o passado, mas presumivelmente uma abordagem completa da angústia a exibiria como participante de todas as dualidades humanas.

Sartre trata de distinguir entre angústia e medo, deixando claro que são noções fundamentalmente diferentes entre si. A consciência se angustia em virtude de alguma coisa, enquanto sente medo diante de algo que lhe é externo, que ameaça sua existência. O medo decorre de alguma coisa objetiva, determinada. A angústia, por sua vez, brota do nada. É a consciência do nada que angustia o “para-si”. O nada é o fundamento da angústia.

Eu posso sentir medo na borda de um precipício. Medo é a apreensão de mim mesmo como um objeto destrutível no meio de objetos, alguém a quem uma rajada de vento ou um deslizamento de terra poderia fazer cair no fundo de desfiladeiro (CF, SN, p. 73). Medo, porém já não é angústia: angústia manifesta-se na vertigem, a qual é o reconhecimento de que “nada me impede de precipitar-me no abismo” (SN, p.76). Isso é “angústia em face do futuro”. Eu poderia desviar meu carro em direção ao fluxo de trânsito que vem no sentido contrário; eu poderia ficar no metrô até a próxima estação e perder a entrevista de emprego. Não sentimos, às vezes, uma “vertigem da possibilidade” na borda tanto de um abismo metafórico quanto de um literal?

Agora imagine que eu tenha escalado o precipício tendo tomado a resolução de acabar com tudo, de me jogar dele. Quando eu chego à borda e permito que meu olhar resvale para o fundo do abismo, eu vejo todas as minhas resoluções desvanecerem: eu aprendo a “total ineficácia da resolução passada (...) eu não estou sujeito a ela; ela fracassa na missão que eu lhe atribuí” (SN p.76). Sartre descreve isso como “angústia face ao passado”, o reconhecimento angustiado de que eu não estou preso às minhas decisões passadas (ver SN p. 76-77). Seria possível ainda argumentar que há outro tipo de angústia em face do passado, uma angústia em face da responsabilidade, como quando, tendo constituído meu projeto de me lançar do precipício, mas sem conseguir me matar, sou forçado a reconhecer que eu sou responsável por esse corpo paralisado.

Má-fé é, então, uma resposta à angústia em face da liberdade, isto é em face da realidade humana ambígua. Ela é comumente representada na literatura sobre Sartre como tomando duas formas básicas: ou “transcendência fugidia” ou “facticidade fugidia”. Contudo, mesmo se nós concordarmos em usar esses termos em seu sentido mais amplo, que abrange as outras dualidades, ainda assim seria um caso de

simplificação excessiva: uma vez que cada dualidade consiste em um par internamente relacionado, fugir de um significado é fugir do outro e, então, “encontrar-se abruptamente confrontado com o outro” (SN, p.102).

Então, o homem que fugiu do perigo e da confrontação em diversas ocasiões em seu passado pode dizer “eu não sou um covarde”, significando com isso não que suas ações passadas não constriam seu futuro, o que seria verdadeiro, mas sim que o passado é água que já passou sob a ponte, não tendo suas ações passadas nada a ver com ele; ou significando que o padrão que outros vêem em suas ações não é um padrão a partir de sua própria perspectiva. Para cada ocasião há uma explicação diferente, talvez uma mais nobre: ele estava a caminho do México para lançar um jornal pacifista quando foi pego desertando do exército (CF. SN, p.110). Aparentemente, ele está fugindo de suas ações passadas e reconhecendo apenas as possibilidades futuras, ou fugindo de seu ser-para-os-outros e reconhecendo apenas seu ser-para-si. No entanto, a própria idéia de possibilidades futuras – aquelas possibilidades que são suas antes do que meras possibilidades no abstrato – não pode ser dissociada de suas ações passadas; suas ações formam uma trajetória temporal que se projeta para o futuro. Isso não significa dizer, é claro, que ele não possa alterar aquela trajetória; há sempre a possibilidade de uma “conversão radical”. Mas esse não é o caso que estamos imaginando aqui. Assim, ele está fugindo de seu futuro tanto quanto está fugindo de seu passado. Presumivelmente um argumento paralelo aplica-se à noção de que ele está fugindo de seu ser-para-os-outros.

Dizer “eu não sou um covarde” não é a única maneira para esse homem estar de má-fé. Ele pode igualmente estar de má-fé ao dizer “eu sou um covarde”. Se diz essa frase significando com ela que o padrão de sua conduta combina com a definição de um

covarde, o que ele diz é verdadeiro (CF. SN, p.111). Porém, ele está de má-fé se está oferecendo isso como uma desculpa – significando que a covardia é uma parte fixa dele, um traço de caráter pelo qual não possui nenhuma responsabilidade e que faz com que fuja do perigo. Ele constitui sua covardia como um desses “objetos psíquicos” com os quais a consciência impura preenche o ego. Ou, ainda, ele pode estar dizendo “eu sou um covarde” como uma confissão, como um meio de ser “sincero”. Entretanto, como Sartre argumenta, a sinceridade – ao menos, segundo a sua concepção – tem exatamente a mesma estrutura essencial que a má-fé (CF. SN, p.113). O ideal impossível de sinceridade é “ser o que se é”, significando essa fórmula: ser totalmente identificado com a própria facticidade, ou seja, “o que se é” no sentido em que a realidade humana “não é o que é” (SN, p.114). Sinceridade é a declaração de que “eu sou o que sou, eu o admito”. Mas “quem não pode ver que o homem sincero constitui a si mesmo como uma coisa para escapar da condição de uma coisa pelo mesmo ato de sinceridade?” (SN, p.114). Por sua própria natureza, uma confissão é uma admissão de responsabilidade por aqueles atos e uma demanda para receber crédito pela própria sinceridade, sendo, então, um reconhecimento implícito de transcendência.

Os exemplos de Sartre seriam, porém, de maneira geral, difíceis de serem ajustados a esse padrão. Por exemplo, ele descreve uma mulher em um encontro com um homem: “Ela está profundamente consciente do desejo que ela inspira, mas o desejo cruel e nu a deixaria humilhada e horrorizada. Contudo, ela não veria nenhum charme em um respeito que fosse somente respeito”. Mas então ele toma sua mão:

Esse ato de seu acompanhante arrisca alterar a situação por pedir uma decisão imediata. Deixar a mão lá não é consentir em si mesma com o flerte, engajar a si mesma. Retirar a mão é romper a harmonia problemática e instável que dá seu charme ao momento (...) Nós sabemos o que acontece em seguida: a jovem deixa sua mão lá, mas ela não se dá conta de que a está deixando lá. (SN, p.102)

Há muitos níveis de má-fé neste exemplo que Sartre examina extensamente, mas um repousa no tratamento que a mulher dá à sua mão como uma mera coisa, um “ser-no-meio-do-mundo”, e não como parte de seu corpo-para-si expressivo. Poderíamos dizer dela que “acredita que sua mão é um mero objeto físico que não expressa nada”, apesar de seguramente não precisarmos imaginá-la como concordando explicitamente com essa proposição. O ponto aqui não é que ela não poderia expressar sua crença; de fato, uma crença é uma consciência e toda consciência é consciência (de) si. É antes o de que ela não precisa refletir sobre sua crença, isto é, sua consciência (de) sua crença pode permanecer não-posicional e, se a percepção começa como pré-conceitual, deveríamos estar abertos para a possibilidade de que a crença, prévia à reflexão, poderia começar assim também.

Em segundo lugar, sabemos que, assim que introduzimos a palavra “eu”, estamos no plano da reflexão: “o eu nunca aparece exceto na ocasião de um ato reflexivo” (SN, p.105). O ponto aqui não é que não se possa refletir sobre uma crença de má-fé, pois a reflexão pode, depois de tudo, ser “impura”. O homem que diz “eu não sou um covarde” querendo significar com isso que suas ações foram causadas por um estado dele mesmo, a covardia, está refletindo impuramente: ele está constituindo sua covardia como um objeto psíquico. Contudo, a má-fé pode ser exibida também no nível não-reflexivo, como demonstra o exemplo da mulher. Acreditamos que agora podemos ver como Sartre esquiva-se dos paradoxos da má-fé.

4.2 – EVITANDO OS PARADOXOS

Nosso primeiro paradoxo da má-fé foi este: que eu, em meu papel de enganador, tenho de acreditar em algo que eu, em meu papel de enganado, não acredito. A chave para a solução de Sartre para isso reside em sua afirmação – caracteristicamente expressa de uma maneira paradoxal – de que “acreditar é ser consciente de que se acredita e ser consciente de que se acredita não é acreditar” (SN, p.117). Acreditar é estar consciente de que se acredita: isso apenas expressa a consciência universal (de) consciência. Mas por que “ser consciente de que se acredita” não é acreditar? Plausivelmente, a “consciência de consciência” é aqui posicional em vez de não-posicional. Isso significa, então, que a reflexão transforma crenças em não-crenças: “a crença, ao se tornar crença para si, passa para o estado de não-crença” (SN, p.117). Ou melhor, uma vez que “má-fé é fé” (SN, p.115), a reflexão transforma a fé em não-fé. Sartre distingue entre dois sentidos da palavra “crença”: ela pode “indicar uma resoluta firmeza de crença (‘Meu Deus, eu creio em ti’) ou alguma coisa “desarmada e estritamente subjetiva (‘Pedro é meu amigo? Eu não sei; eu acredito que sim’)” (SN, p.117). Se chamássemos esses dois sentidos de “fé” e “opinião”, respectivamente, essa afirmação seria a de que reflexão transforma fé em opinião: “se eu sei que eu acredito, a crença aparece para mim como uma determinação puramente subjetiva” (SN, p.117).

A razão para isso tem de estar seguramente relacionada ao fato de que “o objeto [de fé] não é dado ou é dado indistintamente” (SN, p.116), e esse objeto não é, portanto, por sua própria natureza, aberto para o que Sartre chama de “evidência persuasiva”. É, precisamente, uma “questão de fé” ou uma “questão de opinião”, e – porque a realidade humana é ambígua – essas “questões de fé” incluem aspectos da realidade humana. A facticidade de Garcin, sua história passada de fugir frente ao perigo, fornece “evidência” ou razão para dizer que ele é um covarde; porém, sua transcendência, seu ter escolhido

fugir naquelas ocasiões a serviço de um projeto ainda não existente, fornece uma razão para dizer que ele não é um covarde – não, em todo caso, da maneira como uma mesa, uma mera coisa-em-si, é digamos, feita de madeira. “A condição para poder tentar um esforço de má-fé é que, em certo sentido, eu não seja esse covarde que eu não quero ser” (SN, p.114). Ainda requer um “salto de fé” – passando, por assim dizer, o sentido no qual eu sou um covarde – acreditar que eu não sou um covarde. Uma vez que eu diga para mim mesmo “eu acredito que eu não sou um covarde”, minha fé aparece para mim como uma mera opinião. Ao mesmo tempo, as conseqüências dessa transformação da fé em opinião dependerá de que a reflexão em questão seja “pura” ou “impura”. A reflexão impura deixa-me complacente: “esta é a minha opinião e eu estou ligado a ela”. A reflexão pura pode iniciar toda uma seqüência de reflexões adicionais sobre os fundamentos da minha opinião.

Como, então, contornar o paradoxo da crença a que o mentir para si mesmo parece convidar: minha crença de que sou um covarde e, ao mesmo tempo, minha não-crença? A resposta de Sartre é que toda crença é ao mesmo tempo não-crença: “Crer é não-crer” (SN, p.118) Vimos como dar sentido a essa afirmação: não é precisamente que eu creia e não creia, mas a minha fé é vulnerável a ser transformada por reflexão em não-fé, isto é, em mera opinião. No entanto, isso parece levantar outras questões. Em primeiro lugar, parece intensificar as preocupações em torno do segundo paradoxo, o paradoxo de intenção; em segundo lugar, sugere a seguinte questão; se essa análise se aplica a todas as crenças, há alguma diferença entre boa-fé e má-fé?

Nosso segundo paradoxo foi este: uma mentira é intencional, e ter a intenção é estar consciente de ter a intenção. Como eu poderia mentir para mim mesmo se eu tenho a consciência de enganar a mim mesmo? O problema tem de ser modificado de alguma

maneira à luz das considerações prévias: o projeto intencional da má-fé é agora um projeto de acreditar em alguma coisa que é por sua própria natureza mesma uma “matéria de fé” e que se revela como mera opinião quando se reflete sobre essa crença. A tese de Sartre é que a má-fé explora a natureza da fé: a má-fé “está conformada por antecipação a não ser satisfeita por essa evidência (...). Ela se mantém na firme resolução de não demandar demais, de se considerar satisfeita quando está apenas persuadida, de forçar a si mesma na decisão de aderir a verdades incertas” (SN, p.116). A intenção em questão, portanto, não é exatamente a decisão de enganar a si mesmo, mas a intenção de colocar baixos os padrões de evidências, com um olho no fato de que a fé não admite em nenhum caso evidências persuasivas: “o projeto original de má-fé é uma decisão de má-fé sobre a natureza da fé (SN, p.116). Mas estar consciente desta intenção comprometeria o projeto da má-fé? Certamente comprometeria se nossa consciência da intenção fosse consciência posicional, isto é, reflexão. Sartre, contudo, torna claro que “não se trata de uma questão de uma decisão reflexiva, voluntária” (SN, p.116). Conseqüentemente, podemos manter a má-fé precisamente na medida em que não refletimos sobre esse projeto ou, para ser mais precisa, na medida em que não refletimos puramente.

Toda fé, não importa se “boa-fé” ou “má-fé, é vulnerável à reflexão, uma vez que a reflexão transforma fé em mera opinião. E se poderia argumentar a partir dessa perspectiva que, dado que a fé, como crença, envolve assumir uma posição na qual nenhuma posição é plenamente justificada, “é indiferente se alguém tem boa-fé ou má-fé” (SN, p.118). Contudo, ainda que a fé por sua própria natureza não admita evidência conclusiva, há seguramente modos melhores e piores de lidar com a evidência, assim como há opiniões que são mais bem-fundadas ou menos. E Sartre indica isso quando ele

se refere “a normas e critérios da verdade tal como eles são aceitos pelo pensamento crítico da má-fé” (SN, p.116). Se o projeto da má-fé é uma não-reflexiva “decisão de má-fé sobre a natureza da fé”, isto é, uma decisão de explorar a natureza da fé colocando baixos os padrões de evidência, então podemos dizer que há também um projeto de boa-fé: “uma decisão de boa-fé sobre a natureza da fé”, que promete examinar a evidência criticamente. Sartre chega inclusive a fornecer um modelo para tal atitude: O homossexual ao afirmar “eu não sou homossexual”.

(...) estaria efetivamente correto se ele compreendesse a frase “eu não sou um homossexual” no sentido de “eu não sou o que sou”. Isto é, se ele dissesse para si mesmo: “Na medida em que esse padrão de conduta é definido como o padrão de conduta de um homossexual e na medida em que eu adotei esse padrão de conduta, eu sou um homossexual. Porém, na medida em que a realidade humana não pode ser em última instância definida por padrões de conduta, eu não sou um homossexual”. (SN, p.111)

A decisão de boa-fé de tratar a evidência de maneira crítica equivale à decisão de engajar-se em uma reflexão pura: para, por exemplo, apagar de si aqueles objetos psíquicos ilusórios como covardia, ódio ou homossexualidade que são imaginados como estados fixados de uma pessoa que causa sentimentos e comportamentos. Tal atitude presumivelmente caracteriza o que Sartre chama de “autenticidade”, a “fuga radical” da má-fé cuja possibilidade ele indica, mas cuja descrição da qual, ele desapontadoramente nos informa, “não tem lugar aqui” (SN, p.118). Essa atitude é difícil de atingir e difícil de sustentar: a má-fé “tende a se perpetuar (...), uma vez que esse modo de ser tenha se instalado, é tão difícil sair dele quanto acordar a si mesmo” (SN, p.116). Fundada como ela está na ambigüidade da realidade humana e motivada pela angústia trazida pela consciência de nossa liberdade ambígua, a má-fé representa uma “ameaça imediata e

permanente para todos os projetos do ser humano”. A seguir, analisaremos um exemplo que ilustra a dificuldade para se atingir a boa-fé.

4.3 – O GARÇOM

Sartre faz surgir, como num passe de mágica, uma imagem viva do garçom em ação, oferecendo uma rica descrição dos gestos e movimentos exagerados do homem.

Seus movimentos são rápidos e diretos, pouco precisos e pouco rápidos. Ele se aproxima dos fregueses com passos rápidos. Ele se inclina para frente de maneira um pouco zelosa demais, sua voz e seus olhos expressam um interesse um pouco solícito demais pela ordem do freguês (SN, p.59).

O garçom se comporta de maneira deliberada e calculada, andando com uma firmeza robótica, contendo seus movimentos como se fosse uma máquina; uma coisa ao invés de uma pessoa. Sartre conclui que seu garçom está desempenhando um papel de garçom. “O garçom no bar brinca com sua condição para poder percebê-la” (SN, p.59)

Seu objetivo é ser um garçom da mesma forma que uma mesa é uma mesa. Seu objetivo é negar a sua transcendência e o fato de que ele tem que ser aquilo que é, sem ser capaz de sê-lo através de tentativas, de se perceber como o ser-em-si de um garçom. Ele exagera em seu papel de garçom, para poder se convencer de que é uma coisa-garçom.

Considerando que o garçom tem como objetivo o fato de se convencer de seu próprio desempenho, é importante a ele que seu desempenho convença as outras pessoas. Quanto mais convencidas ficam as outras pessoas de que ele é nada mais que um garçom, mais ele se convence também, pois é pelo ponto de vista, e somente pelo

ponto de vista delas que ele luta para se ver. Ele luta para se ver a partir do ponto de vista das outras pessoas, para as quais ele é um garçom. Ele é um garçom para os outros no módulo de ser aquilo que ele é, desde que nada sobre seu comportamento sugira que ele pode ser alguma outra coisa. Conseqüentemente, ele é meticoloso em seu desempenho. Ele não tem o desejo de baixar sua guarda, pois qualquer dúvida sobre sua identidade na mente dos fregueses – sua audiência – seria uma dúvida também em sua própria mente. Sua tarefa fica mais fácil pelo fato de os outros, em seus desejos por uma palavra normal e previsível, livre de qualquer angústia, estarem inclinados a vê-lo como um garçom e nada mais que um garçom. Existe o senso no qual ele se vê obrigado por seus fregueses a convencê-los de que é nada mais que um garçom, caso contrário ele poderia ofender suas expectativas: “Um comerciante que sonha é ofensivo ao freguês, pois tal comerciante não é totalmente um comerciante” (SN, p.59)

Do ponto de vista dos outros, uma pessoa é uma transcendência-transcendida. O objetivo do garçom podemos argumentar, é se tornar esta transcendência-transcendida para ele mesmo: tornar-se sua própria facticidade. Ele luta para ser um com sua própria representação de si mesmo, mas o fato de que ele tem de representar para si mesmo aquilo que é, significa que ele não pode ser o que é.

É uma “representação” para outros e para mim mesmo [se eu fosse o garçom em questão], o que significa que eu posso ser ele somente na representação. Mas, se eu represento a mim mesmo como sendo ele, eu não sou ele. Sou separado dele como objeto e como sujeito, separado por *nada*, mas este nada me isola dele. Eu não posso ser ele, eu só posso brincar de ser ele; isto é, imaginar para mim mesmo que eu sou ele. E, portanto, eu o afeto com nada (SN, p.60)

O exemplo do garçom que luta em vão para ser um garçom, assim como uma mesa é uma mesa – uma coisa-garçom – confirma mais uma vez a expressão máxima de Sartre de que o ser do ser-para-si é ser aquilo que não é e não ser aquilo que é.

Concluindo seu exemplo sobre o garçom, Sartre diz: “Se sou um [garçom], isso não pode ser no módulo do ser-em-si. Eu sou um garçom no módulo do *ser aquilo que não sou*” (SN, p.60)

A visão tradicional do garçom de Sartre é de que ele luta para ser o ser-em-si de um garçom para poder escapar da liberdade, indeterminação e angústia que isso causa a ele – um projeto que o coloca na má-fé. Certamente, lutar para ser uma coisa e para poder escapar do incômodo da liberdade é uma forma identificável de má-fé.

Entretanto uma pessoa que não consegue reconhecer que ela nunca é aquilo que é, mas tem de ser, ao invés disso, aquilo que é, uma pessoa que acredita que brincar com sua condição para poder perceber sua insinceridade, é uma pessoa sincera. Mas como Sartre observa, a sinceridade é um fenômeno da má-fé que tem a mesma estrutura básica da má-fé.

Sartre escreve, “o garçom no bar desempenha sua condição para poder percebê-la” (SN, p.59). Com isso ele não quer dizer que o garçom desempenha sua condição para poder se transformar nela, mas sim que sua condição é somente percebida como uma performance de sua condição. O garçom sabe muito bem que ele nunca pode ser idêntico à sua condição, pois para “ser” sua condição ele precisa desempenhar o papel de sê-la.

5 - A CONCEPÇÃO SARTREANA DE LIBERDADE

A concepção de Sartre da liberdade é regularmente descrita como “radical” ou “extremada”. E é verdade que ele faz algumas afirmações que parecem extravagantes acerca da liberdade e acerca da responsabilidade, como por exemplo, que “a liberdade é total e infinita” (SN, p.651), que “o escravo nas algemas é tão livre quanto o seu senhor” (SN, p.673) e que “o homem sendo condenado à liberdade carrega o peso de todo o mundo sobre seus ombros; ele é responsável pelo mundo e por si mesmo como um modo de ser” (SN, p. 678).

Contudo, desde que tenhamos compreendido a concepção de Sartre, veremos que ela não é tão escandalosa quanto poderia parecer à primeira vista.

Primeiro e mais obviamente, ele não está dizendo que nós somos onipotentes. Esta seria uma afirmação absurda, dado que os seres humanos manifestamente não são onipotentes, porém ela envolveria, de acordo com Sartre, uma concepção de liberdade. Somente pode haver liberdade, ele argumenta, em um mundo resistente; por conseguinte, somente uma consciência encarnada e situada pode ser considerada livre.

Disso se segue que o Deus onipotente de Descartes, alegadamente o possuidor da liberdade absoluta, não ser considerado livre de nenhuma maneira. Sartre extrai daí a consequência inesperada de que o sucesso não é importante para a liberdade, ao menos na concepção que ele está desenvolvendo aqui (CF. SN, p. 483). Assim, o fato de que eu, como um escravo acorrentado, provavelmente não terei sucesso em rompê-las não me torna menos livre do que se eu tivesse uma boa chance. Somente a concepção absurda de liberdade como onipotência poderia supor que fracassos a comprometem.

Freqüentemente é dito por aqueles que procuram uma compreensão mais nuançada que Sartre usa o termo “liberdade” em dois sentidos diferentes; referindo-se, algumas vezes, à liberdade ontológica, o sentido no qual a liberdade é a característica definidora de seres humanos, e outras vezes a liberdade em uma situação, referindo-se ao fato de que a situação é uma condição para a nossa liberdade, embora não seja uma limitação para ela (CF. COX 2010, p.87). Dizer que a palavra liberdade é ambígua no uso de Sartre não é totalmente correto. A ambigüidade importante em questão é existencial, e não semântica,² e reside na ambigüidade da própria realidade humana, a qual “é o que não é e não é o que é”, ou seja, é tanto facticidade quanto transcendência em uma relação interna inextricável. Assim como se pode dizer que o corpo é a facticidade da consciência, a liberdade é a sua transcendência; porém, da mesma maneira que o corpo como facticidade está internamente relacionado à transcendência do para-si, a liberdade como transcendência está internamente relacionada à facticidade. Daí sua afirmação “extremada”: “eu sou absolutamente livre e absolutamente responsável pela minha situação” continua: “mas eu não sou nunca livre exceto em situação” (SN, p.626).

Olhamos primeiro para a liberdade como transcendência. Os filósofos fizeram algumas vezes uma distinção entre “liberdade positiva” e “liberdade negativa”, geralmente expressa, de maneira crua, em termos de “liberdade de” e “liberdade para”. Podemos ver a abordagem de Sartre como tendo esses dois aspectos, com suas próprias contorções características. Negativamente, ser livre é ser livre de determinação pelo que é: embora possamos – e efetivamente tenhamos de –, falar das causas de ações, essa

² Isso não significa dizer que não haja distinções importantes a serem feitas entre diferentes sentidos da palavra “liberdade” em Sartre. Por exemplo, a distinção que ele delinea entre liberdade de escolha e liberdade de obtenção.

causas não são, ele argumenta, parte do que é; elas são negatividades – faltas, ausências, etc. – as quais, além disso, referem-se a um fim não-existente ainda. Positivamente, ser livre é ter escolhido aqueles fins ao escolher o que Sartre chama de um projeto fundamental e estar livre para escolher novos fins ao passar por uma conversão radical do próprio projeto fundamental, embora, contrariamente à opinião popular, “mudar o rumo” (SN, p.573) seja tudo, menos fácil.

Então examinemos as relações internas entre facticidade e liberdade. Essa investigação está dirigida àquelas objeções do senso comum que “nos relembram de nossa impotência” frente às varias estruturas de nossa situação: nosso lugar no mundo, nosso passado, nosso ambiente, nossos colegas seres humanos e o fato de nossa própria morte. As respostas de Sartre a essas objeções esclarecem por que muitas dessas coisas não são compreendidas como limitações de nossa liberdade, precisamente porque liberdade e facticidade estão internamente relacionadas.

“É estranho”, Sartre argumenta, “que se tenha podido argumentar indefinidamente acerca de determinismo e livre-arbítrio (...) sem nunca mesmo tentar tornar explícita as estruturas contidas na própria idéia de ação” (SN, p.536). Uma vez que compreendamos a idéia de uma ação, veremos que nenhuma distinção pode ser feita entre uma ação e uma ação livre. Conseqüentemente, negar que os seres humanos são livres, negar que eles se engajam em ações livres, é negar que os seres humanos agem, e isso é algo que apenas pode ser negado de má-fé. Tanto o determinismo quanto o libertarianismo nas formas em que se endereça a elas negam que nós ajamos. É nas discussões a respeito da liberdade que a má-fé ordinária e a má-fé filosófica juntam-se mais claramente. Na má-fé ordinária, consideramos a nós mesmos ou como completamente oprimidos - pelo passado, pelos nossos corpos, pelo nosso ser-para-os-

outros, pelas circunstâncias presentes – ou como totalmente “sem pressão”. Os filósofos que discutem acerca dos seres humanos estão inclinados a vê-los sob as mesmas luzes aparentemente oposta: deterministas estão alinhados com um tipo de má-fé; libertários com a outra.

Veremos, em primeiro lugar, que as ações são causadas. Nisso os deterministas estão certos. O problema deles é o seu fracasso em compreender corretamente a noção de causa e fazer as perguntas certas acerca dela. Veremos, em segundo lugar, que não apenas cada ação é feita em direção a um fim, mas que há uma unidade, única a cada indivíduo, aos fins para os quais cada pessoa age: o “projeto fundamental”.

5.1 – LIBERDADE NEGATIVA

O ponto central referente às ações é que elas são intencionais: uma ação é a realização intencional de um projeto consciente. De maneira geral, distinguimos entre as coisas que fazemos e as coisas que meramente nos ocorrem. Embora tropeçar e colidir com alguma coisa possam ser feitos intencionais, isto é, possam ser ações, no caso típico eles não envolvem a realização intencional de um projeto. Também distinguimos entre coisas que fazemos e coisas que acontecem como uma consequência inesperada do que fazemos, por exemplo, “o fumante despreocupado que por negligência causou a explosão de uma caixa de pólvora não agiu”, ou seja, ele não realizou a ação de explodir a caixa de pólvora. Agir não implica “que se tenha de prever todas as consequências de seu ato”, e alguém “realizou uma ação apenas na medida em que realizou o seu projeto” (SN, p.536)

Dizer que uma ação é intencional é dizer que ela tem um fim – em direção ao qual a ação está dirigida ou projetada – e que deve ser compreendido em termos de uma causa, isto é, uma razão (modif) e um motivo (móbile). As “discussões tediosas entre deterministas e partidários da liberdade de indiferença” (SN, p539) estão centradas nas causas. O determinismo sustenta que todo ato tem uma causa, enquanto o libertário de indiferença, por definição, que há atos livres e que para um ato ser livre deve faltar a ele causas ou ter causas de igual peso apontando para direções opostas.

Sartre concorda com o determinista. Sua queixa é a de que o determinista não levou sua investigação longe o suficiente. Ele não perguntou como uma causa “pode ser constituída como tal” (SN, p.540). Sartre dedica muito menos tempo ao libertário da indiferença. Esse libertário procura por decisões “para as quais não exista causa anterior, ou por deliberações concernentes a dois atos opostos que são igualmente possíveis e possuem razões (e motivos) de exatamente o mesmo peso” (SN, p.539). “falar de um ato sem uma causa é falar de um ato ao qual faltaria a estrutura intencional de todo ato” (SN, p.539). Esses libertários, portanto, acabam negando que os seres humanos agem. Isso é sintomático da má-fé.

Há outros alvos de determinismo e do libertário que figuram em muitas discussões analíticas de “liberdade de vontade versus determinismo”. O problema lá é freqüentemente proposto como a questão relativa a se ações humanas são causadas ou incausadas, isto é, se estão “fora da cadeia causal”, se são “contracausais”, “subdeterminadas” ou aleatórias. Se o problema é colocado assim, o libertarianismo, “longe de restaurar (a possibilidade da) liberdade, remove seu apoio principal.

O determinista de Sartre começa, contudo, a partir da premissa de que toda ação tem um motivo, isto é, uma razão e um móbil. Todavia, como ele os compreende

equivocadamente, também está de má-fé acerca das ações. Sartre oferece essas explicações iniciais de razões e móveis que poderiam ser dadas por um determinista do tipo com o qual ele está confrontando-se. Na hora em que o determinista acaba, os motivos e os móveis estão totalmente modificados e, dessa maneira, a concepção do determinista mostra-se inadequada:

Geralmente compreendemos por motivos a razão para o ato, isto é, o conjunto de considerações racionais que o justifiquem (...) ou uma apreciação objetiva da situação (...). O móbil, pelo contrário, é geralmente considerado como um fato subjetivo. Ele é o conjunto de desejos, emoções e paixões que me incitam a realizar certo ato. (SN, p.551)

Tomemos uma ação perfeitamente mundana: Minha ida ao mercado para comprar um litro de leite. A razão para o meu ato poderia ser minha apreciação objetiva do fato de que não há leite na minha geladeira, talvez suplementado pela crença de que leite está disponível nos supermercados, e o móbil é o meu desejo de tomar leite. Esses dois [razão e móbil] operando em conjunto causaram a minha ação³. Isso soa tão direto quanto trivial. O que poderia ser um problema aqui?

Se pressionarmos, contudo, encontramos duas importantes propriedades dessa história que são problemáticas para o determinista. A primeira é que para compreender plenamente essa razão e esse móbil em sua relação com tal ação, é preciso que nos refiramos àqueles nadas concretos que Sartre chama de negatividades, ao passo que a pretensão do determinista com o qual Sartre se confronta é explicar toda ação em termos de existências factuais ou coisas que possam ser inferidas a partir delas. A segunda é

³ Isso suporta comparação com a altamente influente abordagem analítica, de acordo com a qual uma razão para uma ação consiste de uma “atitude favorável” do agente em relação a ações com uma certa propriedade e uma crença da parte do agente de que a ação em questão, sob a descrição sob a qual ela é intencional, tem aquela propriedade. (CF. COX 2009, 101)

que a ação, seu fim, seu móbil e sua razão são todos revelados como internamente relacionados, enquanto o determinista quer fornecer uma história causal que reconheça apenas relações externas.

5.1.1 – A FUNÇÃO DAS “NEGATIVIDADES”

Voltemos à versão determinista de nossa história de vida cotidiana. Consideremos primeiro a razão oferecida, recordando que as razões são pensadas como apreciações objetivas da situação objetiva da não-presença do leite na geladeira não justifica por si só o meu ato. De fato, eu posso igualmente atingir uma apreciação objetiva da não-presença de toucinho na minha geladeira, embora o reconhecimento desse fato não faça com que eu vá ao mercado. A adição de fatos objetivamente apreciados desse tipo não nos levará adiante. O único modo de descrever a minha apreciação objetiva da situação que começaria a aparecer uma justificativa do ato é: minha observação da ausência ou da falta de leite. O determinista resistirá ao pensamento de que eu possa apreciar objetivamente uma ausência: faltas e ausências não são nem existências positivas ou factuais como a presença de leite nem algo que se possa inferir a partir de existências positivas, como a não-presença do leite pode ser inferida de um inventário completo dos conteúdos atuais da minha geladeira, uma vez que “nenhum estado factual pode fazer com que a consciência apreenda isso como uma negatividade ou como uma falta” (SN, p. 539). Mas também não podemos fazer isso sem negatividades: “a condição da ação é o reconhecimento de um desiderato, isto é, de uma falta objetiva ou, por sua vez, de uma negatividade” (SN, p.537). Nenhum conjunto de propriedades de uma situação objetivamente apreciadas pode justificar nenhuma ação, contanto que nos conferimos ao

que pode ser objetivamente apreciado em relação às existências positivas e que pode ser inferido delas.

Consideremos então o motivo, aqui o desejo de tomar leite. Em face dele, se fôssemos combinar esse motivo com a razão especificada originalmente, teríamos pelo menos o começo de uma justificação do ato: a não-presença do toucinho na minha geladeira não justifica minha ação de ir ao mercado porque eu não desejo toucinho, mas eu desejo leite e seguramente quando esse fato subjetivo é combinado com a minha apreciação objetiva do fato de que não há leite na geladeira, isso justifica a minha ida ao mercado para comprar leite. Mas o que é um desejo? O que pode significar chamar um desejo de um “fato subjetivo”? Como podemos explicar os desejos se insistimos em vê-los como um estado psíquico, ou seja, uma coisa cuja natureza é ser o que ela é? Desejo “tem, por natureza, de ser uma fuga de si em direção ao objeto desejado (...) desejo é uma falta de ser. Ele é perseguido em seu ser mais íntimo pelo ser do qual ele é desejo” (SN, p.137). Meu desejo de beber leite é perseguido no seu ser mais íntimo pelo leite, mas pelo leite presente, existente, pois do contrário ele não seria desejo, mas pelo leite como um puro nada presente. Assim, a história determinista erra no momento em que ela descreve o desejo como um fato subjetivo.

Então, a fim de compreender minha ida no mercado para comprar leite, eu tenho de ser compreendido como tendo feito uma “dupla negação”: eu tenho de “pôr um estado de coisas ideal [a fim: eu bebendo leite] como um puro nada presente e eu tenho de “pôr” um estado atual de coisas [a ausência de leite] como nada em relação a esse estado de coisas [ideal]” (SN, p.539). Isso é de fato uma liberdade negativa.

5.1.2 – ATO, FIM, MÓBIL: RELAÇÕES INTERNAS

A história determinista visa relações externas em todo lugar: o motivo e o móbil do ato eram dois fatos externamente relacionados que se combinavam de alguma maneira para causar a ação, sendo a noção de causa compreendida ela mesma como uma relação externa. Uma investigação mais próxima revela que a razão está internamente relacionada ao motivo e que o motivo não é nada além do que o projeto da ação, o qual se refere ao fim, que, como não-existente, realmente não figurava de maneira nenhuma na história dos deterministas. Além disso, há obscuridades no seio da explicação causal por parte do determinista da ação em si mesma, obscuridades que desaparecem quando reconhecemos que a ação está internamente relacionada ao fim ou motivos e, então, à razão.

“Para ser um motivo [de uma ação, como oposto a um fenômeno], o motivo tem de ser experienciado como tal” (SN, p.540). Experienciar a não-presença do leite como um motivo ou razão para agir – a qual eu objetivamente apreendo e que justifica minha ação – é experienciar a não-presença como uma ausência, e isso é experienciá-la como motivante. Essa negatividade concreta e real move-me simultaneamente a agir e a justificar minha ação, e ela não pode ser caracterizada nem como subjetiva nem como objetiva no modo como o determinista compreende esses termos. A razão pode “agir na capacidade de um motivo” somente se ela é “descoberta por um móbil” (SN, p.582). E o móbil “não é distinto do projeto” (SN, p.555). Portanto, “razão, muito longe de determinar a ação, aparece apenas no e através do projeto de uma ação” (SN, p.554), isto é, o móbil. E o móbil refere-se ao fim: se o móbil, o projeto da ação, é conseguir leite, o fim é aquele estado de coisas ainda-não-existente em que eu tomo leite. Embora possamos descrever a razão para uma ação como “a apreciação objetiva de uma

situação”, quando essa formula é compreendida completamente ela significa: “a apreensão objetiva de uma determinada situação tal como essa situação é revelada à luz de um certo fim como sendo apta a servir como um meio para atingir esse fim” (SN, p.551). Razões, móveis e fins formam uma “totalidade inalisável” (SN, p.558).

E essa totalidade inalisável está internamente relacionada à própria ação. A negatividade concreta, cuja percepção eu poderia expressar como “eu estou sem leite”, não é, conforme vimos, uma propriedade motivacionalmente neutra do mundo: é uma propriedade cuja percepção faz demandas a mim. Hodologicamente, ela cria um vetor: perceber a geladeira como tendo a propriedade “faltando leite” é projetar a ação de ir ao mercado para comprar leite. Nem temos de tornar esse “projetar uma ação” um outro fato subjetivo – uma “volição” ou uma “intenção” – que cause, então a ação. Projetar a ação é agir. A ação realizada pode não ser a ação projetada: eu poderia ser atropelado por um carro no caminho para o mercado ou eu poderia limitar-me a escrever “leite” na lista de compras. Mas esse não é o ponto aqui; projetar ação é fazer algo que, caso a natureza e a oportunidade permita, será a ação projetada.

Somado a isso, havia uma obscuridade imperceptível no cerne da concepção determinista. Estava realmente claro como o fato objetivo – a não-presença do leite – e o fato subjetivo – o desejo de tomar leite - eram supostos a fim de combinar forças para produzir a ação? “Evidentemente, estamos lidando com duas camadas radicalmente distintas de sentido. Como devemos compará-las? Como deveremos determinar a parte que toca a cada uma na decisão em consideração? Essa dificuldade (...) nunca foi resolvida” (SN, p.552-3). Uma vez que reconheçamos que razão, móbil, fim e ação estão internamente relacionados, que eles formam uma totalidade inalisável, a dificuldade desaparece.

A descrição de Sartre já fez muito progresso em comparação à do determinista. Na medida em que o determinista opõe-se fortemente às negatividades como causas de ações e na medida em que sustenta o preconceito em favor das relações externas, ele não pode compreender ações. Mas o leitor pode muito bem se perguntar: o que isso tudo tem exatamente a ver com liberdade? Onde, por exemplo, entra a idéia de escolha? A resposta envolverá olharmos os fins mais de perto do que o fizeram até agora. Como veremos, nós escolhemos nossos fins, isto é, nossos valores, os tipos de razões que pesarão para nós. As negatividades que motivam e justificam nossas ações aparecem no mundo através desses fins escolhidos. Como veremos, a noção de escolher nossos fins contém algumas dificuldades conceituais.

5.2 – LIBERDADE POSITIVA

O que descrevemos até agora é a liberdade negativa: é a liberdade da determinação pelo que é. Mas e a liberdade para? Sabemos que “o espaço real do mundo” é hodológico⁴, e também que Lewin, de quem esse termo é derivado, concebe as valências negativas e positivas das coisas encontradas no espaço hodológico como determinado à direção do comportamento. Precisamente isso pode ser visto como sendo o caso de todas as coisas que foram ditas até aqui: a geladeira simplesmente se apresenta a mim como uma propriedade, um tipo especial de propriedade, uma propriedade hodológica: este “faltando leite”. Dado que a geladeira é minha propriedade

⁴ Sartre descreve o espaço vital como “hodológico”, termo inventado, reconhece ele, pelo psicólogo da Gestalt Kurt Lewin, (ele introduz o termo em 1934). O termo deriva do grego *hodos* significa “caminho ou “estrada”. Muitos dos conceitos centrais que entram na descrição de Lewin do espaço hodológico, tais como “vetor”, “região”, “via” e “campo”, foram tomados da então imatura disciplina da topologia em parte com a finalidade de colocar a psicologia numa base científica segura.

– e dado que perceber essa propriedade é ver o mundo como fazendo demandas a mim, a saber, a de aliviar essa falta através de uma ida ao mercado -, pode parecer que eu não poderia atuar de outra maneira. Isso parece problemático, já que a idéia de que eu “poderia ter feito de outro modo” é freqüentemente sentida como capturando um aspecto central da liberdade. (RODRIGUES, 2010, P.32)

A noção de Sartre do “projeto fundamental” torna compreensível esse “poderia ter feito de outro modo” e tira um pouco de sua importância, ao menos na vida do dia-a-dia. Mesmo o ato mundano de comprar leite deve ser compreendido no contexto de um projeto mais amplo, indicado por uma série de “desejos-para”. Meu projeto de comprar o leite é para o de fazer café, que é para aquele de ficar mais alerta... para trabalhar em meu texto ...para acabar a minha dissertação... e , finalmente, “no interesse de”: no interesse de uma titulação e de uma carreira docente, ou no de alguma coisa ainda mais fundamental. Então, o ato mais simples do cotidiano indica meu projeto fundamental, e “é essa escolha original que cria originalmente todas as razões e todos os motivos (...) e é isso que organiza o mundo com o seu significado, seus complexos-instrumentais e seu coeficiente de adversidade” (SN, p.573). Eu poderia ter feito de outra forma, porque se pode escolher um novo conjunto de valores, mas escolher um novo conjunto de valores não é empreendido nem fácil, nem levemente. Já que quem somos é definido pelos nossos valores, escolher um novo conjunto de valores é, com efeito, escolher tornar-se uma pessoa diferente.

Já tivemos o suficiente, eu creio, a respeito dessa compra de leite. Tomemos agora a história de Sartre: “eu começo uma caminhada com amigos. Ao fim de várias horas de caminhada, minha fadiga cresce e finalmente fica muito dolorosa. No começo

eu resisto e, então, subitamente eu entrego os pontos, eu desisto, eu jogo minha mochila ao lado do caminho” (SN, p.560). Agora, por que fiz o que fiz?

O determinista tentará explicar a minha ação através da minha apreciação objetiva de certos fatos: que o morro é íngreme e que meu corpo está fadigado, combinado com o fato subjetivo de que eu não gosto de fadiga. Sabemos que essa descrição não funciona: minha razão para parar, que eu objetivamente apreendo, não é simplesmente um morro com uma inclinação de, digamos 10 graus, mas, sim, um morro que é muito íngreme, e essa propriedade do morro é uma propriedade hodológica. No entanto, ao apreender minha fadiga, eu não estou apreendendo algo que poderia ser expresso em termos de, digamos, níveis de ácido láctico⁵: eu apreendo meu corpo como muito cansado. Essa apreensão do meu corpo está internamente relacionada à percepção do morro; dizer que o morro é muito íngreme e dizer que estou cansado para prosseguir não são realmente distinguíveis. E meu motivo é simplesmente o projeto da ação de parar: apreender meu corpo como muito cansado e o morro como muito íngreme é projetar a ação de parar, ou seja, todo o resto permanecendo o mesmo, parar.

Até aqui estamos em território familiar, e a mesma questão se coloca: eu tive uma escolha acerca de parar, dado que o mundo estava se apresentando a mim como um morro íngreme demais para continuar e um corpo que estava cansado demais para prosseguir? Poderia eu ter feito algo de distinto do que fiz? Sartre persegue precisamente esse ponto:

Alguém me criticará pelo meu ato e pensará desse modo, que eu era livre – isto é, não apenas que meu ato não foi determinado por

⁵ O sangue oxigenado que flui para os músculos pode ser insuficiente e a produção de ácido láctico ocorre. Ácido láctico é o produto de um processo de não-oxigenação do músculo chamado de metabolismo anaeróbico. É o responsável pelas dores musculares após exercícios físicos.

nenhuma coisa ou pessoa, mas também que eu poderia ter resistido mais tempo à minha fadiga, que poderia ter feito o que os meus colegas fizeram e ter alcançado o local de descanso antes de relaxar. Eu me defenderei dizendo que estava muito cansado (SN, p.560).

Esse debate, diz Sartre, está “baseado em premissas falsas” (SN, p.560). De fato, ambos os interlocutores estão de má-fé. Por quê?

Por um lado, quando eu digo “eu estou muito cansado”, pareço estar sugerindo que minha fadiga, como um fato-em-si objetivo, causa a minha parada. Isso não pode estar correto. Afinal de contas, meus companheiros estão com boa saúde, como eu; eles fizeram o mesmo treino que eu (...) eles estão, para todos os efeitos práticos, “tão fadigados quanto eu estou”. Como pode ser, então, que eles suportem sua fadiga de uma maneira diferente? Alguém dirá que a diferença deriva do fato de que eu sou um ‘mariquinha’ e os outros não o são (SN, p.561). Mas isso não nos leva a lugar nenhum; “Ser um ‘mariquinha’ não pode ser um dado factual, sendo apenas um nome dado para o modo pelo qual eu sofro minha fadiga” (SN, p.561). O ponto é que escolhi o modo pelo qual eu sofro a minha fadiga; nessa medida, meu companheiro recriminador está certo.

Porém, é uma escolha apenas porque ela deve ser “explicada dentro da perspectiva de uma escolha mais ampla à qual ela seria integrada como uma estrutura secundária” (SN, p.562). Essa “escolha mais ampla” é a escolha de um projeto fundamental, que constitui a – totalmente individual e modificável – essência da pessoa. A obra autobiográfica de Sartre (*As palavras*) apresenta seu próprio projeto fundamental como ser um escritor: “eu existi somente para escrever e se eu dizia: eu – isso significa o eu que escrevia” (SARTRE, 1984 p.111). Não é que seu projeto fundamental seja capturável por uma única palavra; afinal de contas, um projeto fundamental é único para

um indivíduo, e um grande número de indivíduos muito diferentes poderia ter como projeto fundamental ser um escritor. Mais exatamente, essa palavra concentra em uma única gota significados e valores que serão inteiramente diferentes para diferentes escritores. No caso de Sartre, eles incluem sua relação com seu avô e o orgulho evidente de seu avô. A palavra “escritor” unifica muitos aspectos de sua vida, embora não possamos entender o que a palavra significa no seu caso sem ver em detalhe a miríade que está sendo por ela unificada.

Mas tipicamente, Sartre caracteriza projetos fundamentais de modos que eles são menos imediatamente reconhecíveis. No caso do praticante da caminhada, esse modo de se render à fadiga e de se deixar deitar ao lado do caminho expressa uma certa resistência inicial contra o meu corpo e o inanimado em-si. Meu companheiro que ama a sua fadiga, por contraste, a vive “em um projeto mais vasto de um abandono confiante à natureza, de uma paixão consentida que permita que ela possa existir com força máxima, e ao mesmo tempo o projeto de doce poder e apropriação” (SN, p.562). Então, meu ato de jogar minha mochila no chão e parar “não foi gratuito (...) ele tinha de ser interpretado em termos de um projeto original do qual ele formava uma parte integral” (SN, p.572).

Então podemos dizer o seguinte: Que o participante da caminhada poderia ter agido de outro modo, como seu companheiro acertadamente, disse; também que, dado seu projeto fundamental, dado que ele escolheu e si mesmo como alguém que, dentre outras coisas, vive sua fadiga como desagradável e o morro como muito íngreme, ele não agirá de outra maneira; e ainda que agir de outra maneira seria iniciar uma conversão radical de seu ser-no-mundo, isto é, escolher um novo projeto fundamental:

Não podemos supor que o ato poderia ter sido modificado sem, ao mesmo tempo, supor uma modificação fundamental da minha escolha original de mim (...) eu posso me recusar a parar somente através de uma conversão radical de meu ser-no-mundo, ou seja, através de uma metamorfose abrupta de meu projeto inicial, isto é, por meio de uma outra escolha de mim e dos meus fins. (SN, p.572)

Tal conversão é extraordinariamente difícil, e é isso que justifica parcialmente a afirmação do praticante de caminhada de que ele não poderia não ter parado.

5.2.1 – ALGUNS PROBLEMAS ACERCA DO PROJETO FUNDAMENTAL

Sartre geralmente fala como se nossas escolhas originais dos projetos fundamentais fossem “genuínos atos, decisões ou eventos historicamente datáveis”, por exemplo, uma pessoa é abordada na rua: “Você é um vigarista”. Contudo, o que podemos dizer do indivíduo antes desse momento de escolha? Se a minha escolha de um projeto fundamental é uma escolha de mim, quem escolhe? Uma vez que as ações são por definição intencionais e, portanto, dirigidas em direção a um fim, como pode o indivíduo agir antes de sua escolha de um fim? Poderíamos evitar esse problema de escolha se supuséssemos que o projeto é escolhido, digamos, no momento do nascimento, ou antes; porém, como podemos falar da escolha de alguém em uma idade na qual a própria idéia de escolha, isto é, uma escolha para a qual se pode ser responsabilizado, parece inaplicável? Além disso, não pode haver nunca, ao que parece, nenhuma razão ou motivo para escolher ou mudar um projeto fundamental, uma vez que um projeto fundamental é, dentre outras coisas, uma escolha do que vai contar como razão para alguém. Isso não torna gratuita a escolha ou a mudança do projeto fundamental?

Talvez ajude se admitimos diretamente que a noção de escolha aqui é muito diferente de qualquer noção ordinária de escolha: não há, por exemplo, nenhuma deliberação, nenhuma escolha entre opções. Todavia há um ponto mais sutil que deve ser desenvolvido: enquanto ordinariamente Sartre identifica escolhas e ações, a escolha do projeto fundamental não é uma ação, ele também chama o projeto, talvez mais precisamente, de uma “atitude fundamental” (SN, p.700), um modo de ser-no-mundo. Ela não é mais uma ação do que um estilo de um pintor é um dos quadros que ele pinta, para usar uma analogia que Sartre insinua (SN, p. 97). Se a escolha original de um projeto fundamental não é uma ação, então questões acerca de quando ela foi feita estão fora de lugar. Embora ao contar a história da vida de alguém – incluindo a própria – um momento particular possa ficar como aquele que cristaliza o sentido daquele padrão, que todo evento recordado tem sentido somente à luz do que vem depois. A “palavra atordoante” “vigarista”, em si mesma é insignificante, pode tornar-se o núcleo para a cristalização de sentido somente por causa do subsequente padrão da vida da pessoa em questão (MORRIS, 1976, p.54). Também fora de lugar são questões acerca de por que – por quais razões e motivos a “escolha” foi feita: não podemos perguntar por que Monet pintou no estilo em que ele pintou, quais eram as suas razões. Podemos perguntar talvez por que ele pintou “no estilo impressionista”, mas não por que ele criou pinturas impressionistas em seu estilo único e próprio, um estilo que o distingue de cada um dos outros pintores impressionistas. Contudo, na medida em que a noção de escolha está conectada à de responsabilidade, esta também tem um pé aqui: em certo sentido, não consideramos as pessoas responsáveis pelo seu estilo, não as elogiamos e culpamos?

Essa analogia com o estilo pode ser levada um pouco adiante para nos ajudar a compreender por que uma mudança do projeto fundamental é difícil. Não é fácil mudar

o estilo de alguém, desde que não tomemos a palavra “estilo” de um modo muito superficial. Isso poderia ser explicado em parte através da noção de Merleau-Ponty de sedimentação: a maneira pela qual meu “ser habitual no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999 p.591), sendo sedimentado no corpo faz com que meu passado tenha um peso.⁶ Um tipo de ação (por exemplo, fumar) ou um modo de ser (por exemplo, ter um complexo de inferioridade), se repetido muitas vezes, adquire um tipo de peso que torna difícil – embora não impossível – agir de uma outra maneira. Temos de:

Reconhecer um tipo de sedimentação de nossa vida: uma atitude em direção ao mundo, quando ela recebeu confirmação freqüente, adquire um status favorecido para nós (...). Tendo construído nossa vida sobre um complexo de inferioridade que foi operacional durante vinte anos, não é provável que nós venhamos a mudar. (MERLEAU-PONTY 1999 p.591 -2)

Esta não é a única coisa que faz com que seja difícil modificar um projeto fundamental. Um problema é que a maior parte das pessoas não está explicitamente consciente de qual é seu projeto fundamental, não mais do que estão explicitamente conscientes de qual seja o seu próprio estilo individual. O “mariquinha” não está disposto a reconhecer a mariquice como um padrão em sua vida – muito menos que a “resistência inicial contra o meu corpo é o em-si inanimado” - e pode ser incapaz de fazer isso sem a psicanálise existencial.⁷ Além disso, a natureza global de um projeto fundamental, “projeto que não pode ser interpretado em termos de nenhum outro e que é total” (SN, p.591), torna difícil tanto reconhecer quanto alterar: “minha roupa (um uniforme ou um terno social, uma camisa leve ou formal), não importa se cuidada ou

⁶ Sartre afirma que “o corpo como facticidade em que se refere originalmente ao nascimento” (SN, p.413). Entretanto, nessa idéia do meu corpo como a realização concreta do meu passado permanece pouco desenvolvida.

⁷ Sartre delinea os parâmetros dessa psicanálise existencial em *O Ser e o nada*.

negligenciada, escolhida cuidadosamente ou ordinária, minha mobília, a rua onde vivo, a cidade na qual eu resido, os livros que me circundam, a recreação que me diverte” são todos unificados pelo meu projeto fundamental (SN, p.571). Porém, mais importante de tudo, o projeto fundamental original é um projeto de má-fé; e para mudar esse padrão, eu tenho de reconhecer a minha responsabilidade pelo padrão da minha vida. Isso significa que, de novo com a ajuda da psicanálise existencial, eu tenho de refletir puramente. Eu tenho de reconhecer minha responsabilidade não apenas pelo meu estilo de me vestir, pelas minhas habilidades em cuidar da casa e pela minha preferência por torrada sem manteiga, mas também pelos meus traços de caráter, tais como mariquice e covardia.

Essas considerações apenas roçam a superfície; há muitos outros pontos a serem explorados vis-à-vis a noção de projeto fundamental. Mas ela, assim ao menos me parece, ilumina de uma maneira fenomenologicamente convincente tanto o sentido da afirmação do praticante da caminhada de que ele não poderia não parar quanto o sentido da afirmação do seu amigo de que ele poderia ter feito diferente.

5.2.2 – LIBERDADE E FACTICIDADE

Sartre está bem consciente das objeções que o senso comum faria à concepção de liberdade que ele desenvolveu:

Muito mais do que ele parece “fazer a si mesmo”, o homem parece “ser feito” pelo clima e pela terra, pela raça, pela classe, pela linguagem, pela história da coletividade à qual ele pertence, pela hereditariedade, pelas circunstâncias individuais de sua infância, pelos grandes e pequenos eventos de sua vida. (SN, p.593)

Sartre começa retornando á noção de coeficiente de adversidade; o fato de que coisas no interior de nossos complexos instrumentais possam resistir aos nossos esforços. Contudo, isso não pode ser um argumento contra a nossa liberdade, porque as noções de “resistência” e “obstáculo” fazem sentido “somente no interior de um complexo instrumental que já está estabelecido por um projeto livre:

Um certo rochedo, que manifesta profunda resistência se eu quero removê-lo, será, ao contrário, uma valiosa ajuda se eu quiser escalá-lo para contemplar a paisagem (...) mesmo se o rochedo se mostra como “muito difícil de se escalar” (...) ele só se revela desse modo porque foi originalmente captado como “escalável”; é, portanto, nossa liberdade que constitui os limites que encontrará depois (SN, p.593).

Ele acrescenta que lá permanece um “resíduo” que pertence ao em-si, “que é responsável pelo fato de que, em um mundo iluminado pela nossa liberdade, essa pedra particular será mais favorável à escalada, e uma outra não” (SN, p.592). Isso também indica que, embora Sartre esteja concentrando-se em obstáculos e no coeficiente de adversidade das coisas porque é esse que poderiam parecer objeções à liberdade, exatamente o mesmo ponto se aplica a ajudas ou meios, àquilo que ele, às vezes, chama de coeficiente de utilidade das coisas. Eles também são produto conjunto da liberdade e do em-si bruto. Sartre acrescenta que coisas podem ser ajudas ou obstáculos aos nossos projetos livres somente se o corpo é, inter alia, uma coisa entre coisa – e, poderíamos acrescentar, somente porque ele é uma coisa que tem as propriedades particulares que tem. O granito da parede da prisão resiste aos meus esforços de fugir em parte porque meu corpo é um objeto físico sólido que não pode penetrar o granito. É, em parte, aquela mesma propriedade do meu corpo que me permite pegar o bloco de granito e realizar o meu projeto de construir a minha casa. Se nossos corpos fossem gasosos, não seríamos capazes de pegar o bloco de granito.

Então, há obstáculos e meios somente através da liberdade; porém, igualmente, há liberdade somente através de obstáculos e fins: “esse resíduo está longe de ser originalmente um limite para a liberdade”, pelo contrário, “é graças a esse resíduo (...) que a liberdade surge como liberdade” (SN, p.594). Isso não significa dizer que eles não restrinjam a liberdade, isto é, eles realmente são obstáculos. No entanto, “a liberdade somente pode existir como restrita, uma vez que liberdade é escolha” e toda escolha “supõe eliminação e seleção” (SN, p.608). Mas uma restrição não é um limite. A própria idéia de ação, isto é, de realizar os projetos que se tem, implica uma distinção entre a projeção de um fim e a sua realização; de outro modo, “eu seria arrastado por um mundo como aquele de um sonho no qual o possível não é de nenhuma maneira distinto do real” (SN, p.594). Então, “pode haver um para-si livre somente como engajado em um mundo que resiste a ele” (SN, p.595). Disso se segue então que:

O êxito não é importante para a liberdade (...). Então, não diremos que o prisioneiro é sempre livre para sair da prisão, o que seria um absurdo, nem que ele é sempre livre para ansiar por sua libertação, o que seria um truísmo irrelevante, mas que ele é sempre livre para tentar fugir (...). Ele pode projetar a sua fuga e apreender o valor do seu projeto realizando alguma ação. (SN, p.595)

Se a “situação” é definida como o mundo de coisas reveladas “como já iluminadas pelo fim que a liberdade escolhe” (SN, p.598), podemos concluir que “somente em uma situação há liberdade, e somente há uma situação através da liberdade” (SN, p.600). Embora Sartre refira-se a isso como “o paradoxo da liberdade”, ele não é um paradoxo no sentido lógico: a noção de situação expressa à relação interna entre liberdade e facticidade. Sartre examina em detalhes uma série de estruturas de situação – elas mesmas entre liberdade e situação: meu lugar, meu passado, meu ambiente, meu companheiro e minha morte. Ele não afirma que essas estruturas exaurem a situação. De fato, ele sugere que essas características físicas permanentes do

meu corpo – ser baixo ou ter somente um braço (SN, p.607) – poderiam figurar igualmente nessa lista. Contudo, seus comentários sobre essas outras estruturas são suficientemente ricos para nos capacitar a imaginar o que ele poderia ter dito acerca dessas características do corpo.

As observações de Sartre sobre “meu lugar”, “meu passado”, “meu ambiente” e sobre “meu companheiro”, na medida em que isso se refere ao Outro-como-objeto, são variações sobre o mesmo tema: essas coisas não limitam à liberdade, mas são, ao contrário, sua condição. Ao mesmo tempo, elas não existiriam como estruturas da minha situação, mas para a minha escolha de fins. Essas observações, entretanto, contribuem com uma riqueza de detalhes e acarretam implicações que podem não ser óbvias. Suas observações sobre “meu companheiro” (Outro-como-sujeito) e sobre “minha morte”, contudo, introduzem alguns conceitos novos. Estes se mostram ser os limites da minha liberdade, mas limites que eu nunca encontro porque eles envolvem, usando o termo de Sartre, “irrealizáveis”.

5.3 – OS PROVÁVEIS LIMITES À LIBERDADE

5.3.1 – MEU LUGAR, MEU PASSADO, MEU AMBIENTE, MEU COMPANHEIRO (OUTRO-COMO-OBJETO)

Cada uma dessas coisas pode parecer como se representasse um argumento contra a liberdade: o sofrimento de viver no interior; a irremediabilidade da minha decisão passada de me demitir de meu emprego; a imprevisibilidade da perfuração que interrompe meus planos. Em cada caso, Sartre faz a afirmação geral de que a liberdade e a situação estão internamente relacionadas: “facticidade é (...) a única coisa em termos

da qual é significativo pôr um fim, pois se o fim pode iluminar a situação, isso é porque o fim é constituído como uma modificação projetada dessa situação” (SN, p.609). Assim, viver no interior somente é doloroso “em relação a meu sonho de ver São Paulo”; a irremediabilidade do passado expressa o fato de que escolhas têm conseqüências: “para que o futuro seja realizável, é necessário que o passado seja irremediável (SN, p.661)

Assim, todo meu passado está aí, insistente, urgente, imperioso; mas escolho seu sentido e as ordens que me dá pelo projeto de meu fim. Sem dúvida, os compromissos que assumi pesam em mim; sem dúvida, o vínculo conjugal outrora assumido, a casa comprada e mobiliada no passado limitam minhas possibilidades e ditam minha conduta; mas isso ocorre precisamente porque meus projetos são de tal ordem que reassumo o vínculo, porque não o transformo em um “vínculo conjugal passado, ultrapassado, morto”, mas sim porque, ao contrário, meus projetos, ao levar uma “vida honrosa” de marido e de pai, etc., vêm necessariamente iluminar o juramento conjugal passado e conferir-lhes seu valor sempre atual. Assim, a premência do passado vem do futuro (SN, p.613).

A liberdade “implica a existência de um ambiente a ser modificado” (SN, p.620). Porém, um ou dois novos pontos emergem: com respeito ao meu passado, a distinção entre esse “elemento imodificável no passado” e seu significado “que é eminentemente variável” (SN, p.611) de uma maneira que é “estritamente dependente do meu projeto presente (SN, p.612). Então, se o meu projeto fundamental no último ano enfatizava a importância de assumir uma postura de princípio contra as forças do capitalismo usurpador, mas se eu, desde então, reconheci a desejabilidade de uma renda estável, o sentido do meu ato passado pode mudar de “um ato corajoso” para “um gesto vazio e estúpido”. E, em relação ao meu ambiente, “todo projeto livre ao projetar a si mesmo antecipa uma margem de imprevisibilidade devida à independência de coisas precisamente porque essa independência é aquilo em termos de que a liberdade é

constituída”: então “eu nunca cessei de esperar [a perfuração inesperada] como inesperada” (SN 620). Sartre insiste que nenhuma dessas coisas limita a minha liberdade.

Em Sartre, o homem, por ser livre, determina o que vai limitar a sua liberdade, pois só a liberdade pode pôr limite à liberdade. Assim definida a liberdade humana, no sentido específico dado por Sartre, deduzimos que tal liberdade não pode ser determinada por nenhuma causa nem limitado por nenhuma outra. A liberdade só encontra no mundo os limites que ela mesma colocou (CF.PERDIGÃO, 1995, p 104). Portanto, o nosso ambiente se tornará limite, se assim o elegemos, conforme destaca Sartre:

Ser livre é ser-livre-para-mudar. A liberdade, portanto, encerra a existência de arredores a modificar: obstáculos a transpor, ferramentas a utilizar. Por certo, é a liberdade que os revela como obstáculos, mas, por sua livre escolha, não pode fazer mais do que interpretar o sentido de seu ser. É necessário que esteja simplesmente aí, em bruto, para que haja liberdade. Ser livre é ser-livre-para fazer e ser-livre-no-mundo (SN, p. 622)

Isso sustenta uma análise mais próxima. “Eu me encontro engajado em um mundo no qual complexos-instrumentais podem ter um sentido que meu projeto livre não pode dar a eles”, “ um mundo já com significado que reflete para mim significados que eu não coloquei nele” (SN, p.626). O foco de Sartre aqui está no que ele chama de “técnicas coletivas” que “determinam meu pertencimento a coletividades”. Por exemplo, pertencer à raça humana é definido, dentre outras coisas, por saber como falar. Evidentemente que nós nunca apenas “sabemos como falar”; nós “sabemos como falar uma certa língua” (SN, p. 635) A preocupação é a de que a minha fala – minha livre expressão de meus pensamentos, “o projeto livre da sentença” (SN, p.635) - esteja

“subordinada à fala dos outros e , em última instância, à fala nacional” (SN, p. 636). A primeira vista, isso pode parecer mais ameaçador à liberdade do que os problemas levantados anteriormente, uma vez que tais técnicas coletivas afetam não apenas meu entorno, não apenas minha habilidade em ter êxito com meus projetos, mas também o modo no qual eu executo meus projetos livres – como se a coletividade tivesse entrado em mim, penetrado a cidadela da minha subjetividade. Entretanto, Sartre argumenta, em primeiro lugar, que “empregando uma técnica, o para-si ultrapassa a técnica em direção ao seu próprio fim” – eu ultrapasso a minha língua nativa em direção ao meu fim de expressar meus pensamentos acerca da filosofia de Sartre – e, além disso, que sem essas técnicas eu não poderia expressar aqueles pensamentos; então, essas técnicas coletivas não limitam a minha liberdade. Em segundo lugar, essas técnicas devem a sua própria existência continuada ao “ultrapassamento livre dos dados em direção aos fins” pelos indivíduos; uma língua que não está viva não é uma língua, e é o uso dessas técnicas coletivas para projetos livres que os “sustenta” e “funda”, que lhes dá vida. “Meus projetos livres necessitam de técnicas coletivas, e técnicas coletivas necessitam de meus projetos livres” (SN p.640). Então, indivíduos e coletividades às quais eles pertencem, definidas por tais técnicas compartilhadas, estão internamente relacionados; minha subjetividade nunca foi uma cidadela.

5.3.2 – MEU PRÓXIMO (OUTRO-COMO-SUJEITO) E MINHA MORTE.

As observações de Sartre acerca dessas duas estruturas da situação aparentemente totalmente dissimilares são notavelmente similares; de fato, ele as vê como fundamentalmente conectadas. “A morte é o triunfo do ponto de vista do outro sobre o ponto de vista que eu sou sobre mim” (SN, p. 662); eu não posso mais olhar de volta para ele (SN, p. 666); daí o mote de *Huis clos* [Entre quatro paredes]: “o inferno são os

outros”⁸. Ambos limitam a liberdade; porém, como “irrealizáveis”, eles não são limites que nós encontramos, de tal maneira que Sartre pode dizer que a “liberdade é total e infinita, o que não significa que ela não tem limites, mas que nós nunca os encontramos” (SN, p. 651). Podemos compreender isso?

Embora a morte seja um desses tópicos mais fortemente associados na consciência pública aos escritos existencialistas, eu me concentrarei aqui no meu companheiro. Já sabemos que meu ser-para-o-outro é “um significado que é meu que eu não dei para mim” (SN, p. 626): “Judeu ou ariano, belo ou feio” (SN, p. 642). Aqui temos de lidar com “um limite real para a nossa liberdade”, pura e simplesmente porque “um outro apreende a mim como um Outro-come-objeto e (...) [então] minha situação deixa de ser uma situação para o outro e torna-se uma forma objetiva na qual eu existo como uma estrutura objetiva” (SN, p. 647). Meu ser-para-os-outros, tal como a minha morte (SN, p.667), não é somente um irrealizável: é um irrealizável-a-ser-realizado (SN, p. 668). Isto é, eu tenho de assumir uma postura – mesmo que seja uma postura de indiferença – acerca de meu ser-para-os-outros; eu não posso não dar a ele “um significado à luz dos fins que eu escolhi” (SN, p. 667): meu ser-para-os-outros como um judeu é revelado a mim em meu orgulho, em minha vergonha ou em minha indiferença de “ser-um-judeu” (SN, p. 648). Tal significado é uma tentativa de agarrar ou assumir meu “ser-para-os-outros”, mas como ele, por sua própria natureza, não pode ser agarrado, eu não encontro o limite para minha liberdade que ele constitui. Encontrar esses limites seria ser capaz de pilar para fora da situação, que é precisamente o que não podemos fazer. Assim Wittgentein sugere que “para ser capaz de traçar um limite (isto é, deveríamos ser capazes de pensar o que não pode ser pensado)”, para realizar nossa

⁸ Devemos lembrar que a peça se passa no inferno e que os personagens estão mortos. O mote não é, como ele é de fato normalmente interpretado, “os outros são o inferno”

morte ou nosso ser-para-os-outros, deveríamos ser capazes de olhar de volta para nossa vida além da morte, ou ser o outro em sua subjetividade.

Assim , o acorde final de uma melodia, por uma de suas faces, olha em direção ao silêncio, ou seja, o nada de som que irá suceder à melodia; em certo sentido, tal acorde é feito de silêncio, posto que o silêncio que se seguirá já está presente nesse acorde de resolução como sendo a significação do mesmo” (SN, p.651)

Para Sartre, a morte surge como que o final de uma melodia e, de certa forma, faz parte da própria melodia. Mas isso não pode ser aplicado diretamente para a vida humana, pois na melodia seguimos as partituras e sabemos quando esta terminará, enquanto que na vida a partitura não está pronta, até porque “enquanto estamos vivos, decidimos o que somos, damos um sentido ao nosso passado e aos nossos projetos. Mortos, como que ficamos à disposição dos outros, reduzidos à condição de puro passado, coisa dada e acabada”. (CF. PERDIGÃO, 1995, p.100), por isso, a morte não tem e nem pode vir a ter a característica de acorde final:

Antes de tudo, devemos sublinhar o caráter absurdo da morte. Nesse sentido, deve ser rigorosamente afastada toda a tentação de considerá-la um acorde de resolução no termo de uma melodia. Já foi dito muitas vezes que estamos na situação de um condenado entre condenados que ignora o dia de sua execução, mas vê serem executados a cada dia seus companheiros de cárcere (SN, p 654).

Vemos que a morte se apresenta com caráter de absurdidade, pois mesmo se apresentando como limite ao nosso existir não é ela que dá sentido ao nosso existir pelo fato de sua existência. “portanto, sem ser aquilo que dá sentido à vida, a morte é, por excelência, o que lhe tira toda significação” (CF. PERDIGÃO, 1995, p 103).

Assim, a morte jamais é aquilo que dá à vida seu sentido: pelo contrário, é aquilo que, por princípio, suprime da vida toda a significação. Se temos de morrer, nossa vida carece de sentido, porque seus problemas não recebem qualquer solução e a própria significação dos problemas permanece indeterminada (SN, p.661).

Sendo a morte este limite aos nossos projetos, ela não se faz uma escolha tranqüila, ou melhor, ela não é uma escolha, pois não escolhemos à hora de nossa morte, muito menos se vamos viver trinta ou oitenta anos. É por ser absurda que a morte também é o fim de todos os nossos projetos, mas se morremos jovem, é um fracasso total; se chegamos a velhice, ela de certa forma é esperada. No entanto nenhum homem é “velho demais” para morrer, pois morre-se sempre cedo, já que o homem, não importa a idade, é sempre um “projetar-se para mais longe” quando então a morte lhe atinge.

A morte é imprevisível e pode acercar-se de nós em qualquer momento de nossa vida e por fim aos nossos projetos, relegando-os ao esquecimento, ou simplesmente à mercê dos outros. Aqui podemos interrogar: como Sartre vê a questão do suicídio? Infelizmente ele pouco esclarece sobre esta questão, em sua obra *O ser e o nada* ele dedica apenas algumas poucas palavras acerca do assunto. O que para nós não foi o suficiente para dar conta da complexidade desse ato.

Seria inútil recorrer ao suicídio para escapar a esta necessidade. O suicídio não pode ser considerado um fim de vida do qual eu seria o próprio fundamento. Sendo ato de minha vida, com efeito, requer uma significação que só o porvir pode lhe dar; mas como é o último ato de minha vida, recusa a si mesmo este porvir; assim mantém-se totalmente indeterminado. De fato, caso eu escape da morte, ou se “falho”, não irei mais tarde julgar meu suicídio como uma covardia? O fato não poderá demonstrar-me que outras soluções teriam sido possíveis? Mas, uma vez que essas soluções só podem ser meus próprios projetos, não podem aparecer a menos que eu continue vivendo. O suicídio é uma absurdidade que faz minha vida soçobrar no absurdo. (SN, p.661-662)

Como podemos perceber, esta noção permanece pouco desenvolvida em sua obra. Uma das poucas coisas que podemos apreender dessa limitada elucidação é que ele classifica o suicídio como um ato da vida, mas que só encontra significação em um

porvir, que na verdade não existe, e frente a isso este ato, como ele mesmo nos diz, permanece totalmente “indeterminado”.

Com o fato de minha morte os outros surgem com muita força, pois sou agora para eles totalmente exterioridade e já não posso contestar qualquer coisa que atribuam à minha pessoa. Assim, a própria existência da morte nos aliena totalmente, em nossa própria vida, em favor do outro. “Estar morto é ser presa dos vivos. Significa, portanto, que aquele que tenta captar o sentido de sua morte futura deve descobrir-se como uma futura presa dos outro” (SN, p 666).

Sou eu, são os homens de minha geração que decidem acerca do sentido dos esforços e das realizações de geração anterior, seja retomando e prosseguindo suas tentativas sociais e políticas, seja efetuando dedidamente uma ruptura e relegando os mortos à ineficácia. [...]. Assim por esse ponto de vista, aparece claramente a diferença entre a vida e a morte: a vida determina seu próprio sentido, porque está sempre em suspenso e possui, por essência, um poder de autocrítica e autometamorfose faz com que se defina como um “ainda-não”, ou, se preferimos, como mudança daquilo que é. A vida morta tampouco cessa de mudar por ser morta, mas não se faz: é feita (SN, p.665)

Assim, conhecemos a morte e de certa forma tomamos consciência de que iremos morrer a partir da morte dos outros; não conhecemos a nossa, pois nossa vida até pode ser uma melodia, porém, as partituras são constantemente criadas e não estão prontas, o silêncio advindo depois da última nota, no caso de nossa vida, não lhe confere sentido algum. Deste modo, por ser absurda inesperada e ser efetivamente o fim de todas as nossas possibilidades, a morte se apresenta como limite, mas um limite que jamais encontramos, pois como vimos não podemos escolhê-la, muito menos experienciá-la. É isso que afirma Sartre ao se referir à morte como limite.

“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

projetos; é somente um destino desses projetos em outra parte. Não sou ‘livre para morrer’, mas sou um livre mortal” (SN, p 671).

Sartre deu simultaneamente aos obstáculos seu peso total e mostrou que não são limites para a liberdade porque somente aparecem como obstáculos á luz de um projeto livre. E sua tentativa de analisar esses incombatiáveis limites da liberdade, que ele chama de irrealizáveis, é seguramente se movimentar em águas vitalmente importantes, não importando quão escuras elas possam ser.

6 - CONCLUSÃO

O leitor pode perceber que não nos pautamos nem pela ordem nem pelas metas a partir das quais Sartre escreve a obra de 1943. Tampouco serviram de base os debates desse filósofo com os pilares de seu pensamento, Hegel, Husserl e Heidegger. De fato, nossas investigações estão longe de um compromisso com uma cobertura historiográfica completa das influências de Sartre. Trata-se de um trabalho temático, e não de uma descrição da filosofia sartreana. Procuramos até mesmo, nos distanciar dos termos que poderiam nos enviar a outros filósofos e, de modo geral, evitar um vocabulário mais técnico que, não obstante, não deixa de ser muito usado para tratar daquela filosofia.

Convém salientar que este trabalho dependeu, em momentos mais críticos ou decisivos, de uma interpretação um tanto despreziosa. Daí mais uma razão para preferirmos falar em temas e não em descrição conceptual. Desse ponto de vista, no que tange aos nossos esforços, a análise dos conceitos aqui abordados, está longe de ser esgotada porque pautamos pelo tema da liberdade existencial e não por uma análise pormenorizada.

Feitas as considerações anteriores passamos agora para um rápido apanhado do que foi apresentado a fim de concluir essa etapa do processo, que acreditamos não ser o fim de nossas pesquisas a respeito do tema liberdade.

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 expressões Sartre define a própria liberdade. Vimos que a intencionalidade da

consciência apresenta, em sua essência, uma tessitura ontológica. Isso significa que o para-si, em seu ser mesmo, é intencional, e, se quisermos estudar a ação humana, o ponto de partida deve ser necessariamente, este: todo ato humano é por princípio intencional. Tal como a consciência, a ação humana se processa como se sofresse de um nada secreto. De fato, o poder nadificante do para-si, inaugura toda a ação humana; e dizer que a ação se determina pelo nada é o mesmo que anunciar a sua radical indeterminação.

Podemos afirmar que a liberdade e a consciência se circunscrevem reciprocamente. E a consciência, sendo um poder nadificador, repele toda e qualquer modalidade de determinismo. Nenhum “estado de fato” é suscetível de motivar por si mesmo qualquer ato, nenhum pode levar a consciência a se definir e a se determinar. E isso porque todo estado de fato só é, só vem a ser, através do poder nadificador do para-si. Posta a consciência, abandona-se o ser para invadir o terreno do não-ser. Assim, por exemplo, em nenhum caso e de nenhuma maneira pode o passado, por si mesmo, produzir um ato. Sem dúvida, todo ato supõe motivos e móveis. Mas disso não se deve inferir que eles sejam a causa do ato, porquanto, muito pelo contrário, “é o ato que decide de seus fins e de seus móveis, e o ato é expressão da liberdade.

A única necessidade que a liberdade conhece está aqui: o homem não é livre para deixar de ser livre. E a admissão de qualquer outro tipo de necessidade ou de determinismo acarreta a recusa à liberdade. Como Sartre entende essa recusa? Como tentativa de apreender a si próprio como um ser-em-si, e tomar os móveis e motivos por entes determinantes, conferindo-lhes permanência, habitada por móveis e motivos, a consciência seria como que reificada e adquirida uma pseudoplenitude. A realidade humana encontraria, dessa forma, a sua justificativa em Deus, ou na natureza. Mas a

recusa à liberdade é má-fé, ou seja, não reconhecimento de que a liberdade coincide em seu fundo com o nada que está no coração do homem.

Nessa perspectiva deve ser compreendido o problema da “escolha original”. A liberdade original não se entende como um conjunto de motivos e móveis a partir dos quais se tornaria possível uma decisão; a escolha é original no sentido de que está na origem, como algo de anterior a tudo o que possa motivá-la. Meu comportamento não se organiza, por exemplo, a partir de um suposto complexo de inferioridade: esta inferioridade contra a qual eu luto e que reconheço, eu escolhi desde a origem. Em face desse “escândalo intransponível” que é o outro, explica-se o complexo de inferioridade como um projeto livre e global de mim mesmo, como a maneira pela qual assumo o meu ser-para-outro e me escolho inferior diante do outro. Evidentemente, isso está longe de validar o inconsciente da psicanálise freudiana; para Sartre, há uma escolha profunda e que não se reduz ao inconsciente. Muito pelo contrário, a escolha coincide plenamente com a consciência que temos de nós mesmo, visto que não se distingue de nosso ser. Nosso ser se faz precisamente pela escolha original: É necessário ser consciente para escolher e é necessário escolher para ser consciente. Escolha e consciência são uma e mesma coisa.

Essa doutrina de Sartre só pode ser entendida pela característica básica do para-si, isto é, pela negação interna. Sem dúvida, a consciência é intencional e não poderia existir sem um dado: ela existe, tem ser, a partir do dado. Mas isso não autoriza a inferir que o dado a condicione, visto que ela é concomitantemente, negação do dado; pela negação, todo projeto de condicionamento resulta em incondicionamento. Conseqüentemente, a liberdade é o fato de que a escolha termina sempre incondicionada. Disso decorre, também, o absurdo da escolha. A liberdade se revela

absurda porque é escolha de seu ser sem ser o seu fundamento; ela não tem razão de ser, já que inaugura toda razão de ser e todo fundamento.

Não é a toa que Sartre “é um incômodo”. Se, por um lado, por razões que aqui não caberia enumerar, não há como evitar uma aguilhada ao fim de cada uma de suas afirmações, por outro, em meio a essas, nos pegamos tentando achar uma brecha pela qual possamos provar que, em algum momento, sua argumentação está infundada. Até que, finalmente, nos damos conta de que não é Sartre que nos incomoda, e que não se trata de questionar sua argüição, e sim a situação, que é a nossa e que se encontra irremediavelmente infundada. Essa fenda, cuja abertura, uma vez feita, não nos deixa outra saída senão assumir a responsabilidade por escolhas que não raro mal compreendemos, é absoluta liberdade.

7 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORNHEIN, G. **Sartre**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

COHEN-SOLAL, A. **Sartre**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2007

COX, G. **Compreender Sartre**. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**: parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Ser e tempo**: parte II. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998

LIMA, W. M. **Lições sobre Sartre**. Maceió: EDUFAL, 2009.

MACIEL, L. C. **Sartre: Vida e obra**. São Paulo: Paz e terra, 1986.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MORRIS, K. J. **Sartre**. Tradução Edgar da Rocha Marques, - Porto Alegre. Artmed, 2009

PENHA, J. **O que é existencialismo**. São Paulo. Editora Brasiliense.1998.

PERDIGÃO, P. **Existência e liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995

RODRIGUES, M, G. **Consciência e má-fé no jovem Sartre**: A trajetória dos conceitos. São Paulo. Ed. UNESP, 2010.

SARTRE, J. P. **O Existencialismo é um humanismo**. Coleção os pensadores, São Paulo: Abril cultura, 1975.

_____. **Entre quatro paredes**. São Paulo. Abril Cultura. 1977.

_____. **As palavras**. Tradução de J.Guinsburg. Rio de janeiro: Nova fronteira, 1984.

_____. **A náusea**. Rio de janeiro. Nova Fronteira, 1986.

_____. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Caminhos da liberdade**. São Paulo: Difusão Européia do livro, 3 volumes. 2005.

_____. **Sursis**: os caminhos da liberdade 2. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2005.

_____. **A imaginação**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Coleção os pensadores. São Paulo. Abril Cultura,