



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CRISTIANA LOPES DE OLIVEIRA

CONSCIÊNCIA E MORAL EM SARTRE

Salvador

2010

CRISTIANA LOPES DE OLIVEIRA

CONSCIÊNCIA E MORAL EM SARTRE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Saja.

Salvador

2010

CRISTIANA LOPES DE OLIVEIRA

CONSCIÊNCIA E MORAL EM SARTRE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

Aprovada em 30 de junho de 2010.

Banca Examinadora

José Antônio Saja – Orientador _____

Doutor em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia

UFBA

Elyana Barbosa _____

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo

UFBA

Luciano Costa Santos _____

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com estágio doutoral no Institut Catholique de Paris-Université de Poitiers

UNEB

Para Teca e Clara,

Por meio das quais, a cumplicidade e a confiança me fizeram forte.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor José Antônio Saja. À Elyana Barbosa, pela presença tão desejada e por tão pontuais e preciosas contribuições no exame de qualificação, ao professor Luciano Costa, por aceitar de bom grado o convite para estar na Banca de defesa.

Aos amigos Wagner Teles, André de Jesus Nascimento e Frederick Moreira, pelo companheirismo e amizade tão indispensáveis. A Luís Fernando Pereira, pelas horas de escuta sobre a minha pesquisa. Ao Professor Benedito Leopoldo Pepe, por todos os momentos de preocupação com o meu texto e confiança em meu trabalho.

Agradeço também e principalmente ao Grupo de Estudo e Pesquisa Empirismo, Fenomenologia e Gramática, especialmente na pessoa do Professor João Carlos Salles Pires da Silva, por tão bom exemplo de rigor e excelência acadêmica. Não saberia medir a importância que teve o Grupo nesses dois últimos anos de minha pesquisa, obrigada.

Agradeço por fim à FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia e a CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, sem as quais este trabalho não teria sido possível.

Tudo está fora, tudo, até nós mesmos:
fora, no mundo, entre os outros. Não é em sabe-se
lá qual retraimento que nos descobriremos: é na
estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa
entre coisas, homem entre os homens.

Jean-Paul Sartre, 1947.

OLIVEIRA. Cristiana Lopes. *Consciência e Moral em Sartre*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010.

RESUMO

O fato de não ter sistematizado uma teoria sobre a moral e ter negado qualquer concepção cristã acerca de Deus pode ter dado margem para que se pensasse a filosofia sartriana como totalmente incompatível com qualquer possibilidade ética. Aceitar um possível estamento moral no existencialismo sartriano não seria mesmo abdicar ao conceito de liberdade tão próprio de sua filosofia? Não cairíamos no erro de uma afirmação acerca da existência de normas pré-estabelecidas e absolutas que Sartre rejeita? Seria o conceito de consciência, em Sartre, um suporte para se pensar um subjetivismo arbitrário ou é possível uma conciliação entre sujeito e realidade objetiva? Como é possível pensar numa moral sartriana se o princípio basilar do existencialismo está pautado numa subjetividade e numa definição de significados feita por um sujeito diante de suas próprias escolhas? Para Sartre, pensar numa moral em outro sentido que não o da concretude humana seria retornar à filosofia dogmática do século XVII. Nesse sentido, o objetivo de Sartre é, pois, a partir de sua crítica à concepção clássica de consciência, estabelecer uma nova forma de relação do homem com o mundo, e com isso fundamentar sua noção tão própria de liberdade. A liberdade em Sartre é o que necessariamente se apresenta como fundamento do valor, logo, da moral. Nosso texto se propõe a demonstrar que é possível a conciliação entre as normas coletivas e liberdade individual em Sartre. Demonstrar, portanto, que é possível uma moralidade na filosofia existencialista sartriana como fonte primeira de expressão livre, humana e contingente.

Palavras-chave: Consciência. Existencialismo. Contingência. Escolha. Moral.

OLIVEIRA. Cristiana Lopes. *Consciência e Moral em Sartre*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010.

ABSTRACT

The fact of not having a systematic theory of morality and have denied any Christian vision of God may have given rise to one think that Sartre's philosophy is totally incompatible with any possible ethics. By accepting any kind of moral determination in Sartrean existentialism would not be, nevertheless, the same as to abandon the concept of freedom so characteristic of his own philosophy? But then, would we not fall at the misguided conception about the existence of predetermined and absolute rules that Sartre himself rejects? Would it be the concept of conscientiousness, in Sartre's conception, a support to think an arbitrary subjectivism or is it possible an agreement between the subject and the objective reality? How is it possible to think on Sartrean morality once the fundamental principle of existentialism is guided by a subjectivity and a definition of meaning made by a person in front of their own choices? Thinking of a moral in another sense than that of the human concreteness is, for Sartre, to take the same path as the dogmatic philosophy of the XVII century. Therefore, by means of his critique to the classical conception of consciousness, Sartre aims to set up a new form of human relation with the world and thereby base his notion of freedom. The freedom in Sartre's philosophy is what necessarily appears as the basis of value, and so of morality. This paper aims to demonstrate that the reconciliation between public rules and individual freedom is possible in Sartre's philosophy. Thus, to demonstrate that a morality in Sartrean philosophy of existence, as the prior source of free and human expression, is possible.

Key-words: Conscientiousness. Existencialism. Contingency. Choice. Moral.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I – Crítica à noção clássica de Consciência.....	17
CAPÍTULO II – Contraposição ao conceito de Imagem como conteúdo mental.....	39
CAPÍTULO III – A transcendência como fundamento para a escolha moral.....	55
CAPÍTULO IV – A liberdade como fundamento do valor: a ética sartriana.....	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	78
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	82

INTRODUÇÃO

Muito tem se discutido acerca das questões de ordem moral no mundo. Aliás, a questão da moralidade sempre foi objeto de estudo em toda a história da filosofia. O pensamento de Sartre, apesar de ter recebido inúmeras críticas desde suas primeiras manifestações, representa para a contemporaneidade uma nova forma de discutir essa questão. Longe de pensar em sua filosofia como voltada para um subjetivismo que levaria ao niilismo ou individualismo exacerbado, a filosofia de Sartre representa uma filosofia de esperança, uma filosofia de ação e uma filosofia que tem imiscuída em todos os seus princípios e fundamentos a questão da responsabilidade frente ao outro. É bem verdade que seu ateísmo declarado deu margem para que se afirmasse a impossibilidade de uma moralidade em seu pensamento, mas é exatamente aí que Sartre mostra sua grandeza e atualidade.

Se o que constitui a nossa consciência ou o homem enquanto *ser-para-si* é a falta de alguma coisa que ele busca fora de si, esse nada que busca ser indica que essa interrogação permanente acerca do que ainda não é, mas que é apenas possível dentro do mundo, retiraria do homem esse acabamento prévio que fundamentaria uma possível definição de regras antecipadas que guiariam o homem de maneira previsível e conhecida. Ora, se a existencialidade do homem se faz por algo que está fora dele, esse movimento transcendental de saída de si em direção a algo, fundamenta a condição humana enquanto sujeito que escolhe a partir do outro e parte de seus valores enquanto sujeito individualizado frente a um mundo de possibilidades e de situações-limite diante das quais tem que escolher. Essas situações-limite são bem retratadas, por exemplo, em *Mortos sem Sepultura* e em *A Prostituta Respeitosa*, duas peças de Sartre, ambas escritas no ano de 1945 onde seus personagens são fortemente influenciados pelas estruturas que os cercam.

Toda doutrina, postulado, filosofia, idéia ou tratado necessita de um ponto de partida para ser exposto, lido, entendido, estudado ou até negado. Em *O Existencialismo é um Humanismo* Sartre diz que para que haja uma verdade qualquer é necessário que haja uma verdade absoluta. Em sua filosofia o ponto de partida, portanto, é a subjetividade humana, o que seria para ele uma espécie de intuição com o mínimo de interferência. Assim, como princípio, Sartre detém a idéia castesiana do *cogito*. Para ele existe uma constatação que aparece como verdade absoluta da consciência humana em sua filosofia: o *cogito ergo sum*:

O nosso ponto de partida é, com efeito, a subjetividade do indivíduo, e isso por razões estritamente filosóficas. Não por sermos burgueses, mas por querermos uma doutrina baseada na verdade, e não um conjunto de teorias bonitas, cheias de esperanças, mas sem fundamentos reais. Não pode haver outra verdade, no ponto de partida senão esta: penso, logo, existo; é aí que se atinge a si própria a verdade absoluta da consciência. Toda teoria que considera o homem fora deste momento é antes de mais nada uma teoria que suprime a verdade, porque, fora deste *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis, e uma doutrina de possibilidades que não está ligada a uma verdade desfaz-se no nada; para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro. Portanto, para que haja uma verdade qualquer, é necessário que haja uma verdade absoluta; e esta é simples, fácil de atingir, está ao alcance de toda gente; consiste em nos apreendermos sem intermediários.¹

A influência de Descartes na filosofia sartriana é percebida de forma clara quando Sartre conceitua a subjetividade humana e parte para a definição da estrutura transcendente do homem em direção ao mundo onde ele habita. Entretanto, Sartre dá um salto considerável em relação a Descartes quando coloca a intencionalidade na consciência humana ou quando descreve o momento em que ela se volta para o mundo (a noção de intencionalidade que Sartre usa é a trabalhada antes dele por Husserl).

O que ocorre é que Descartes se limita à esfera do conhecimento e nenhuma realidade exterior ao pensamento é considerada, Sartre diferentemente de Descartes, se preocupa com o

¹ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 15.

sentido da existência humana e não é possível pensar o homem sem pensar o mundo onde ele se encontra enraizado. Desta forma, o *cogito*, pensado por Sartre, deveria estar ligado à existência concreta e não simplesmente uma espécie de intelectualidade absoluta: não existe a noção de substância do *cogito*, como em Descartes. Para Sartre, “Consciência é sempre consciência de alguma coisa” e essa “alguma coisa” estaria, não dentro da consciência, mas no mundo:

(...) o *cogito* é qualquer coisa de fechado em si, pensamento puro que vive de sua substância, *ergo sum res cogitans*. No existencialismo, esse autobloqueio intelectual resulta insatisfatório, em primeiro lugar pelo exclusivismo do plano do pensamento, e, depois, pela maneira ilhada de compreender o homem. Explica-se, assim, que o cartesianismo sofra em Sartre uma considerável transformação.²

Para Sartre:

A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência”, no sentido de que só existe na medida que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto.³

Entretanto, o absoluto de que fala Sartre, “não é resultado de construção lógica no terreno do conhecimento, mas sujeito da mais concreta das experiências.”⁴ A principal crítica sartriana ao cartesianismo se dá com relação ao absolutismo do pensamento e a forma limitada de compreensão do homem, e a idéia cartesiana é desfeita quando o *ser-no-mundo* heideggeriano é considerado. Homem é abertura diante do mundo, e esse caráter de “não-fechamento” é que o constitui como transcendência.

² BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. Editora Perspectiva. São Paulo: 1971. Página 18.

³ SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada, ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. Paulo Perdígão. 12ª ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 1997. Página 28.

⁴ SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada, ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. Paulo Perdígão. 12ª ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 1997. Página 28.

O salto que Sartre dá de Descartes a Heidegger, passando por Husserl, faz compreender a existência humana nessa ligação inevitável com o mundo. Homem não pode existir sem mundo ou, ao menos, não haveria sentido fora dessa relação. Mundo é manifestado de forma direta ao homem. Assim, o homem é caracterizado necessariamente como abertura em direção ao mundo.

Desta forma, foi à influência do *cogito* cartesiano que levou Sartre a definir a estrutura constitutiva da consciência, não mais considerando a esfera do pensamento como sendo absoluta, mas a partir da noção de mundo transcendente consegue imputar o caráter existencial antes impossível.

Para Sartre, o homem *acontece* sempre. Sua essência está em existir dia após dia no tempo e no espaço do mundo sem que isso já esteja determinado por nada nem ninguém. O homem é abertura diante das possibilidades da existência e isso é que o diferencia das outras coisas existentes dentro do mundo. “O termo existência, no caso do homem, deve entender-se no sentido etimológico do ex-sistere, estar fora, ultrapassar a realidade simplesmente presente na direção (sic) da possibilidade.”⁵

A máxima existencialista parte da negação absoluta de toda espécie de substancialização. Sartre representa um dos pilares dessa idéia. Para ele a existência precede a essência: “(...) toda ação que se não insere numa tradição é romantismo, toda tentativa que se não apóia numa experiência realizada está votada ao fracasso (...)”⁶ Desta forma, não há outro caminho, não há outro fim que não o da existência em si, a escolha, a ação, a liberdade. Entretanto quando entramos da esfera da liberdade em Sartre, outras questões nos vêm à tona. Liberdade não se confunde na esteira de um conceito idealista ou romântico, ou metafísico-

⁵ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989. Página 25.

⁶ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 4.

clássico. Liberdade é e somente é em *situação* concreta de existência. Liberdade significa possibilidade de escolha, sem a qual não seria liberdade, mas imposição. Assim, se o homem escolhe sempre e livremente só pode fazê-lo através da construção de uma cadeia de valores que sustentem essa escolha.

A própria determinação da existência como situação predefinida no sentido de que quando o homem nasce já encontra um mundo histórico constituído é o que determina nossas escolhas como ato moral. Se pudéssemos afirmar que o homem tem o poder de modificar suas estruturas físico-biológicas ou mesmo modificar o mundo no qual encontrou estabelecido de alguma forma, ou mesmo escolher nascer em um lugar que ele não nasceu, aí seria possível desvincular a ética da filosofia existencialista sartriana, visto que o outro poderia em algum momento não ser considerado.

O fato de aproximar-se dos temas da psicologia e de ter se encantado com a fenomenologia de Husserl no início da década de 30 parece marcar o interesse sartriano em deixar o caminho livre de tudo o que pudesse impedir ou mascarar as escolhas humanas. Seus textos iniciais deixam claro sua inquietude quando algum equivalente idealista parece se sobrepor.

Nesse sentido, depois de rejeitada qualquer fundamentação essencialista, qualquer idéia de passividade defendida pela tradição clássica da filosofia e de tentar provar que uma consciência só tem sentido se vazia de qualquer conteúdo, no primeiro e segundo capítulos: em um, a partir da noção de *ego* transcendente, e no outro, a partir do conceito de *imagem* contrastado ao de conteúdo mental, tentaremos no terceiro capítulo, então, mostrar as funções ativas da consciência e sua estrutura transcendente, para em seguida, no capítulo final, esclarecer que, da mesma forma que nos relacionamos com os objetos do mundo, no primeiro momento, de forma irrefletida e logo em seguida teticamente, assim se dá nossa relação com a

cultura, com a historicidade e com as normas morais, ou seja, nossa relação com qualquer eticidade se dá necessariamente de maneira livre, consciente e posicionada. Não havendo, portanto, nenhuma determinação divina, imposição externa ou nada que nos leve a negação do homem como o único capaz de determinar suas escolhas, de contrapor qualquer subjetivismo, de fugir de sua responsabilidade frente ao mundo, donde será marcada, assim, a função estrutural da consciência ou do próprio homem como transcendência e liberdade absolutas, ou seja, como agente moral.

CAPÍTULO I

CRÍTICA À NOÇÃO CLÁSSICA DE CONSCIÊNCIA

Ser é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-como-consciência-no-mundo. Se a consciência tentar se reconstituir, coincidir enfim consigo mesma, então imediatamente, a portas fechadas, se aniquilará.

Jean-Paul Sartre, 1947.

I

Logo no prólogo de seu livro *La force de l'âge*, Simone de Beauvoir afirma “que um livro só adquire seu sentido verdadeiro quando se sabe em que situação, em que perspectiva foi escrito e por quem.”⁷ Entendemos também que, em alguns momentos do existencialismo sartriano, sobretudo quando Sartre escreve suas primeiras obras, é importante ressaltar as principais discussões filosóficas então vigentes e tentar encontrar quais perspectivas o levaram a escolher o caminho da fenomenologia e mesmo sua refutação ao idealismo e o cartesianismo com tanto vigor. Compreender o movimento dialético que fez surgir determinada idéia pode contribuir para uma melhor interpretação de uma filosofia. Assim, lembrar alguns fatos de sua época e de suas influências nos parece de suma importância para entender seu pensamento e sua filosofia. Isso porque o próprio Sartre deixa claro que a forma que ele escolhe para trabalhar suas principais idéias nesse primeiro momento é movida pelo cuidado que ele empreende quando pensa em seus leitores. Em suas palavras, ele escolhe uma linguagem direcionada a um público habituado a colocar as questões filosóficas em

⁷ BEAUVOIR, Simone. *Na força da idade*. Difusão Européia do livro. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: 1961. Página 6.

perspectivas kantianas, e que por isso mesmo compreenderiam melhor sua “análise crítica sob a forma”, voltada para as “características que podem ser conferidas à consciência”.⁸

Por que Kant está entre os primeiros filósofos com quem Sartre discute de forma mais intensa? Por que Descartes é contestado, mas em parte o agrada mais? Por que, para ele, as respostas parecem estar na fenomenologia mesmo que Husserl tenha se afirmado como seguidor das filosofias de essência⁹ ou para quem a filosofia era transcendental? Por que nos grandes debates com Raymond Aron na década de 20 já parecia imprimir uma autonomia para as questões concretas e dar à consciência um papel de destaque?

A preocupação de Sartre, como lembra Simone de Beauvoir, era diminuir as distâncias entre a percepção e a coisa percebida, colocar em um mesmo momento de surgimento com algum sentido o *objeto* e o *sujeito*, fugir da tentação de colocar a *ilusão* no lugar do que é *concreto* ou mesmo descartar tudo o que negue a realidade humana ou o fato da existência em *situação* do indivíduo: “a originalidade de Sartre está em que, dando à consciência uma independência gloriosa, outorgava à realidade todo o seu peso; entregava-se ao conhecimento numa translucidez perfeita, mas também na irreduzível espessura de seu ser; não admitia distância entre a visão e a coisa vista (...) era demasiado apaixonadamente apegado à terra para reduzi-la a uma ilusão; sua vitalidade inspirava-lhe esse otimismo em que se afirmavam com o mesmo brilho o sujeito e o objeto (...) seguia o caminho traçado pelos múltiplos herdeiros do idealismo crítico; mas era com excepcional tenacidade que pisoteava todo pensamento do universal (...) visava a uma inteligência global do concreto, logo do individual,

⁸ “Quais são as características que podem ser conferidas à consciência pelo fato de que é uma consciência que pode imaginar? Essa questão pode ser tomada no sentido de uma análise crítica sob a forma que nossos espíritos, habituados a colocar questões filosóficas em perspectivas kantianas, compreenderiam melhor.” SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Editora Ática S. A, 1996. Página 233.

⁹ “A crítica do conhecimento é, nesse sentido, a condição da possibilidade da metafísica. O método da crítica do conhecimento é o fenomenológico; a fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento.” HUSSERL, Edmund. *A idéia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008. Página 22.

porque só o indivíduo existe.”¹⁰ Esse trecho, datado em 1929,¹¹ já parece deixar claro o que direcionou Sartre para definir seus principais conceitos, ou seja, sua preocupação, mais do que marcada, em compreender o homem e suas relações com o mundo.

II

É freqüente na área de filosofia dividir o pensamento de um filósofo em duas ou mais fases como se não fosse comum o amadurecimento ou mesmo basilar determinadas idéias sem que seja necessário referir-se a essa base de forma explícita vez ou outra.

Alguns comentadores dividem o pensamento sartriano em duas fases.¹² Uma que compreende seus quatro primeiros textos da década de 30 e início da década de 40, quando se diz que ele procede uma espécie de revisão da psicologia e quando sofre influência sobretudo da filosofia husserliana, e a segunda fase que se inicia com *O Ser e o Nada*, começando aí seu processo de autonomia e construção das principais idéias que vão fundamentar seu existencialismo, e é lá que a idéia de historicidade é mais freqüente, bem como sua influência ou referência marxista é mais visível. Entendemos, entretanto, que desde seus primeiros textos é possível encontrar vestígios do que é fundamental em toda a sua filosofia, confirmando, portanto, que todos os seus escritos tornaram-se facilmente associáveis a ele, e que a forma que Sartre se utiliza para escrever os primeiros textos tem sua razão de ser.¹³

¹⁰ BEAUVOIR, Simone. *Na força da idade*. Difusão Européia do livro. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: 1961. Página 27.

¹¹ Esse livro de memórias de Simone de Beauvoir, citado na nota logo acima, foi escrito em 1929.

¹² “Os vinte e dois anos que separam a publicação de *A Náusea* de *Crítica da Razão Dialética* oferecem, a esse respeito, uma evolução que torna incompatíveis alguns de seus aspectos.” BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. Editora Perspectiva. São Paulo: 1971. Página 24. Lembramos que Sartre começa a redação de *A Náusea* em 31 e *Crítica da Razão Dialética* bem depois de *O Ser e o Nada*. Uma outra forma de pontuar essa divisão é quando se diz que esses dois momentos são o de sua fenomenologia/ontologia e de seus escritos ditos marxistas.

¹³ Na coleção *Escritores de Sempre*, Francis Jeanson já na introdução de seu livro *SARTRE*, da Editora José Olympio, quando se refere à leitura, por exemplo, de duas obras distintas do pensador francês, parece confirmar o que acabamos de dizer: “(...) leiam ao acaso duas obras de Sartre: sem dúvida não poderão deixar de nelas reconhecer – por maiores que sejam as distâncias que as separam, cronológica ou formalmente – uma mesma

A escolha de responder a um público kantiano com uma linguagem específica, ao contrário do que previam alguns críticos de seu pensamento, não torna Sartre um idealista nem é suficiente para dividir sua filosofia em duas fases. Ao contrário, deixa claro, como ressalta Simone de Beauvoir, que desde suas primeiras reflexões as noções de *existência* e *situação* já se encontravam presentes, noções essenciais para descartar qualquer referência solipsista como parte de seu pensamento e levar a cabo seu desejo tão anunciado de rejuvenescer a filosofia francesa até então mergulhada em doutrinas pouco preocupadas com o que se diz do concreto.

Parece, então, que o que predomina nas universidades francesas e o que leva Sartre a uma linguagem bem específica nessa época é o pensamento bem vivo do neokantismo, motivo esse que leva ao desconhecimento das fontes fenomenológicas e leva Sartre a usar essa linguagem como uma maneira de responder a esse público sem grandes erros de interpretação com relação ao que ele pretendia dizer. Como forma de, a partir de uma concepção tradicional da filosofia, traçar caminhos para refutá-la, ou mesmo, antes de colocar as questões voltadas para a realidade humana em situação concreta, proceder um certo trabalho de “limpeza” de todo conteúdo presente na consciência, isso com relação às doutrinas substancialistas que moldavam a filosofia de então.¹⁴

presença, um estreito parentesco de expressão, de ritmo, de tom...Uma secreta unidade paira acima da diversidade e, se a designo como “secreta”, é para distingui-la, de imediato, de algumas ilusões de unidade admitidas, às vezes, com certa facilidade, reduzindo a obra de Sartre a uma simples exposição de uma teoria filosófica em vários registros.” JEANSON, Francis. *Sartre*. Trad. Elisa Salles. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1987.

¹⁴ “Ele a comia com os olhos`. Essa frase e muitos outros signos marcaram bem a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. Após cem anos de academicismo a filosofia francesa ainda não saiu disso. Todos nós líamos [Léon] Brunschvicg, [André] Lalande e [Émile] Meyerson, todos acreditávamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. Ó filosofia alimentar! As poderosas arestas do mundo eram aparadas por essas diligentes diástases: assimilação, unificação, identificação. Os mais simples e os mais rudes dentre nós procuravam por algo de sólido, qualquer coisa, enfim, que não fosse o espírito. Em vão. Por toda parte encontravam tão-somente uma névoa baça e distinta: eles mesmos. Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo ‘psicologismo’ (...)” SARTRE, Jean-Paul. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In *Situações I*. Trad. Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005. Página 55.

Assim, o objetivo primeiro de Sartre em *A transcendência do Ego*¹⁵ é o de caracterizar a consciência como puro movimento direcionado e conseqüentemente puro vazio. A novidade parece estar no fato de que o *Ego*, que era considerado pela tradição clássica¹⁶ como o que Sartre mais tarde vai nominar de “habitante da consciência”, agora adquire um caráter de identidade externa ao sujeito, ou seja, está fora da consciência, está no mundo. E, se no mundo, nos aparece como transcendente tanto quanto nos aparecem as outras consciências.

Essa consciência deixa de ser, então, o receptáculo passivo de todas as nossas representações, ou mesmo um centro de unificação, e passa a ser pura atividade. Quando logo no início desse texto se refere a Kant, Sartre intenciona com isso uma resposta para a constituição dessa consciência. Trata-se, portanto, de responder se de fato existe um *Eu* que a habita.

III

Formado entre uma gama de questões pautadas pelo empirismo e racionalismo, Kant parece figurar entre dois séculos de grandes transformações na história do pensamento, sobretudo entre as discussões iluministas e românticas, estas últimas tendo uma forte afinidade com o idealismo alemão, onde uma tendência subjetiva já vista em Descartes ganha novos termos ou nova forma. Entretanto, para Sartre, afirmar a existência de uma consciência transcendental nos moldes kantianos seria aceitar, ao mesmo tempo, que existe uma natureza que permite ou torna possível todas as nossas vivências, em outras palavras, tratar-se-ia de

¹⁵ *A Transcendência do Ego* é considerado o primeiro texto filosófico de Sartre. Sartre escreve 4 textos filosóficos antes de sua obra de excelência que é *O Ser e o Nada*. *A Transcendência do Ego*, *A imaginação*, *Esboço para uma teoria das emoções* e *O Imaginário*.

¹⁶ Quando Sartre se refere à tradição clássica, ele o faz lembrando aqueles que colocam o *Ego* como “habitante” da consciência. Para ele, quem assim procede é o idealismo, que afirma uma presença “*formal* do *Ego*”. É o que acontece com Husserl nas *Ideen*. Ele se refere também a algumas psicologias vigentes na época, de acordo com ele os chamados “moralistas do amor próprio”, esses que admitem uma “*presença material*” do *ego*. Sartre busca deixar claro logo nos primeiros parágrafos de *A Transcendência do Ego* que seu objetivo maior é o de “mostrar que o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo.” SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 43

aceitar um conjunto de condições necessárias a toda e qualquer experiência possível, e isso nos levaria a uma aceitação clara de que a consciência teria uma constituição *a priori*, o que não parece ter lugar na filosofia sartriana.

Quando Kant atribui aos *Juízos Sintéticos a priori* o fundamento de todos os nossos conhecimentos, ele admite a supremacia de uma essencialidade que Sartre rejeita. Em Kant, os dados empíricos seriam resultados ou possibilitados por princípios *a priori* ou por uma constituição natural, ou seja, por uma constituição que seria própria de nossa condição humana, em outras palavras, própria de todo ser racional. Nossas experiências sensíveis seriam definidas à luz de uma estrutura que independe dessas experiências, e mesmo que as impressões sejam materiais ou possam ser materiais, é uma *estrutura formal* que as regula ou que sintetiza essas experiências, doutrina que parece incompatível com “um nada” que tenta fazer-se em um mundo totalmente exterior, constitutivo da consciência que faz ou define o *ser para-si* em Sartre.

Assim, se o sujeito lógico ou formal de Kant parece não satisfazer ou dar suporte às questões sartrianas, as propostas neo-kantianas tampouco o conseguem. Para Sartre, os neo-kantianos parecem transformar o que em Kant se constituía como transcendental, em uma espécie de inconsciente, logo, conteúdo psíquico-interno. Sartre tem o cuidado de dizer que quem *realiza* a consciência transcendental kantiana são eles, os neo-kantianos. O próprio Kant mantém sua questão no nível do direito, puramente formal. Acontece que “o Eu nunca é puramente formal, (...) ele é sempre, mesmo concebido abstratamente, uma contração infinita do Eu material”.¹⁷ O neokantismo, então, tenta colocar na esfera do *fato* o que em Kant figura apenas na esfera do *direito*. Ou como o Franklin Leopoldo e Silva lembra bem em seu artigo sobre a *Transcendência do Ego*, “o neokantismo tende a pensar como real aquilo que Kant

¹⁷ SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 37.

pensou como possibilidade lógica.”¹⁸ A consequência disso, para Sartre, seria “conceber esta consciência – que consiste a nossa consciência empírica – como um inconsciente”,¹⁹ já que para os neo-kantianos realizamos o *eu transcendental* fazendo dele o companheiro inseparável de cada uma das nossas “consciências”, se opondo, portanto, ao princípio kantiano de que se dizem herdeiros.

Isso não quer dizer, entretanto, que o erro do neocriticismo seja suficiente para tornar, para Sartre, o pensamento kantiano como sendo aceitável. Pelo contrário, “apoiar-se nas considerações kantianas sobre a unidade necessária à experiência” seria cometer “o mesmo erro dos que fazem da consciência transcendental um inconsciente pré-empírico.”²⁰ Ou seja, os neokantianos cometeram o mesmo erro de Kant quando esse pensou em determinar as condições de possibilidade da experiência, mesmo quando diziam ultrapassá-lo. E é nesse instante que a fenomenologia²¹ aparece como possível solução para esse problema.

É bem verdade que o Husserl das *Ideen* se distancia bastante do Husserl das *Investigações Lógicas* (e Sartre não desconhece isso)²², mas é no conceito de intencionalidade que ele parece se apoiar para fundamentar o caráter de transcendência próprio de toda e qualquer consciência.

¹⁸ SILVA, Franklin Leopoldo e. In *Ética e Literatura em Sartre*. São Paulo: Unesp, 2004. Página 35.

¹⁹ Sartre fala de inconsciente simplesmente porque seria algo encontrado *na* consciência de que ela não *teria* consciência. Ele desenvolve melhor essa tese em *Esboço para uma teoria das Emoções*, onde vai explicitar melhor o que pensa sobre a idéia de *inconsciente*.

²⁰ Nesse caso, os neo-kantianos. SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 44.

²¹ “Se nós abandonarmos todas as interpretações mais ou menos forçadas que os neo-kantianos fizeram do ‘eu penso’ e se, no entanto, quisermos resolver o problema da existência de facto do Eu da consciência, encontramos no nosso caminho a fenomenologia de Husserl.” SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 45.

²² “Depois de ter considerado que o Eu era uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *Logische Untersuchungen*), retornou, nas *Ideen*, à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás da consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios (*Ichdtrahl*) cairiam sobre cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção.” SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Páginas 46 e 47.

IV

Mesmo que o próprio Husserl não tenha dado importância de maneira explícita ou filosófica ao rótulo de idealista, é possível facilmente distingui-lo de Kant, sobretudo em alguns aspectos relevantes para nossa discussão, a saber: um detém uma perspectiva *crítica* (Kant) e o outro uma perspectiva *científica* (Husserl).²³ Isso parece ser suficiente para que Sartre coloque no terreno da concretude o que é da esfera científica e se aproxime da fenomenologia como forma de responder suas inquietações com relação à existência em si.

Se em Kant esse é um problema que se figura na esfera do possível, puramente formal, em Husserl, a questão da experiência fática parece se sobrepor. E isso é o que interessa a Sartre quando começa a estudar a filosofia husserliana que antecede o ano de 1913. Logo depois desse período, Husserl parece retornar ao kantismo de forma mais explícita.²⁴ Pode parecer estranho quando se pensa em uma doutrina dita da essência e que, entretanto, se ocuparia com questões de fato. Essa estranheza pode ficar mais clara nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva quando se refere a essa ligação de Sartre com a fenomenologia de Husserl:

Segundo Sartre, a Fenomenologia permite repor essa questão de forma a escapar do intelectualismo e do substancialismo característicos da interpretação dos neokantianos. E a Fenomenologia o consegue na medida em que Husserl a concebe como um estudo dos fatos de consciência: uma ciência que nos faz retornar às próprias coisas pelo procedimento de intuição. Pode parecer estranho que Sartre valorize a Fenomenologia como ciência das próprias coisas quando se sabe que Husserl a define como ciência *eidética*, isto é, que proporciona a intuição de essências. Sartre

²³ Lembramos que o termo “*científico*” é usado de maneira bastante particular, especialmente numa contraposição entre o puramente transcendental que encontramos em Kant, e entre as vivências efetivas de cunho objetivo encontradas no Husserl das *Investigações Lógicas*. Essa observação pode ficar mais clara na nota logo abaixo (18) e também na nota 24 desse capítulo.

²⁴ Mesmo que em 1907 Husserl já tenha estabelecido seu objetivo maior, a saber: o de estabelecer uma “doutrina da essência do conhecimento (a priori)”, quando se propôs uma distinção entre fenomenologia empírica (ou psicologia descritiva) e fenomenologia transcendental. E não apenas nas *Ideen* (1913) como se costuma dizer. “O que nas minhas *Investigações Lógicas* se designava como fenomenologia psicológica descritiva concerne à simples esfera das vivências, segundo o seu conteúdo incluso. (...) a fenomenologia transcendental é fenomenologia da consciência constituinte e, portanto, não lhe pertence sequer um único axioma objetivo (...). Manuscritos B II 1 e B II 2. Referência citada na introdução do leitor alemão. In HUSSERL, Edmund. *A idéia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008. Página 11.

esclarece, numa nota, que o que está chamando de ciência dos fatos é a mesma coisa, nesse caso, que Husserl denomina *ciência de essências*. Compreenda-se: Sartre não quer dizer que a Fenomenologia seja a ciência dos fatos empíricos, nem está, muito menos, ignorando a diferença entre fatos empíricos e essências. O que ele deseja estabelecer é o que a Fenomenologia preocupa-se com o que *é dado na intuição*, seja real seja ideal, e não, como Kant, com as condições de possibilidade do conhecimento. É nesse sentido que, enquanto a crítica kantiana ocupa-se do *direito*, Husserl ocupa-se dos *fatos*, isto é, do dado imediato, que permite *descrever* a consciência e não inventariar suas possibilidades lógicas *a priori*. Para o caso da constituição do Ego, que é o problema em pauta, isso é importante porque a Fenomenologia estudará “as relações do *Eu* à consciência” como “problemas *existenciais*”.²⁵

Assim, a questão que Sartre se propõe em *A Transcendência do Ego* parece ser clara: “o eu que nós encontramos na nossa consciência é tornado possível pela unidade sintética das nossas representações ou é antes ele que unifica de facto as representações entre si?”²⁶ Esses são problemas de *existência* ou são problemas de *essência*? São problemas de *fato* ou de *direito*? Seria a nossa consciência possibilitada por uma exterioridade ou existe uma natureza constitutiva que torna possível a unificação de nossas experiências ou representações? Como é possível que a consciência se unifique escapando-se ao mesmo tempo? Como pode o *Eu* ser produtor de interioridade como sugere Sartre?

O objetivo de Sartre é, pois, distanciar-se de uma fundamentação da consciência baseada numa *essência* (mesmo que tenha partido da fenomenologia de Husserl) e ir em direção a uma consciência marcada pela *intencionalidade*, que em seu modo de pensar é necessariamente fundamental para uma consciência que é transcendência contingente. Assim, sua preocupação é de *fato* e não de *direito*, é assumir uma perspectiva *científica* e não *crítica*. É fugir de uma filosofia que se pretenda esclarecedora das condições de possibilidade da experiência e se aproximar daquela que busca as bases de uma consciência existencial, ou seja, longe das que buscam as condições de fundamentação do homem baseadas em noções

²⁵ SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Unesp, 2004. Página 36 e 37.

²⁶ SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 45.

lógicas e perto das que mostram aquilo que é dado na intuição, essa que se manifesta na concretude pura e simples do homem, já que intuir uma coisa seria o mesmo que ver ou estar diante dela.

Portanto, o encontro com a fenomenologia de Husserl marca esse caminho escolhido por Sartre para dar cabo ao seu objetivo primeiro. E mesmo que a questão husserliana pareça ser a mesma de Sartre, ou seja, envolver a perspectiva da reflexão acerca da experiência, é fato que os dois tomam caminhos distintos para respondê-la.

V

A interpretação que Husserl passa a dar ao sujeito, trazendo à tona o *eu transcendental*, ausente nas *Investigações Lógicas*, faz com que Sartre se empenhe em provar que esse *Eu* idealista e que precede todos os atos de consciência não tem razão de ser.

Em sendo o caminho da reflexão enganador,²⁷ já que, para Sartre, o *cogito*, que é responsável pelo ato reflexivo, é sempre descrito pela tradição clássica da filosofia como uma operação de primeiro grau, isso leva Husserl também a pôr um *Eu* no interior da consciência. E esta, a consciência, não é estruturada por um *Ego* ou um *Eu* dito *originário* ou natural, ela é, ao contrário, impessoal, ao menos num primeiro momento – esse, pré-reflexivo.

Desta forma, essa pré-pessoalidade desfaz a estrutura egológica e formal da consciência, logo, individualizá-la ou transformá-la em um centro de unificação personalizado (pessoal), se pensado como parte da filosofia sartriana, não estaria correto, já que a

²⁷ Para Sartre há uma reflexão impura e outra pura, uma cria o ego, outra alcança a consciência pura, sem ego, e por isso fala de um tipo ou reflexão que pode levar ao engano. “Deste modo, a reflexão tem um domínio certo e um domínio duvidoso, uma esfera de evidências adequadas e uma esfera de evidências inadequadas. A reflexão pura (...) atém-se ao dado sem manifestar pretensões quanto ao futuro (...) uma, impura e cúmplice, que opera de imediato uma passagem ao infinito (...). Estas duas reflexões apreenderam os mesmos dados certos, mas uma afirmou mais do que sabia e dirigiu-se, através da consciência reflectida, para um objecto situado fora da consciência.” SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 61.

consciência não detém uma esfera interna que seria resultado de uma essência que lhe é própria. O que temos é uma consciência que dá lugar a outra consciência, e a outra, e a outra, e assim sucessivamente. Nada as separa, o que nos faz confirmar que a consciência não é preenchida por cópias de imagens apreendidas no mundo e que estão como objetos dentro dela. Não há nada na consciência além de pura consciência. Não há objetos dentro dela, há, pelo contrário, puro nada de coisas, puro movimento transcendente, pura atividade, fazendo com que seja, assim, purificada de todo tipo de substancialidade, ou seja, tudo o que ela é está fora dela e não dentro dela. Assim, a única forma que a consciência tem de tomar ciência de si mesma é através de objetos externos que lhe aparecem como totalmente distintos dela, e não através de um *ego* pessoal e transcendental.

O que acontece com essa sucessão de consciências é que elas se dão no tempo, sendo uma consciência passada substituída por outra logo em seguida, entretanto, sem nenhum princípio causal e absoluto que seja responsável por essa sucessão. Assim, “a consciência escapa, pois à causalidade do mundo, ao determinismo dos seres espaciais, razão pela qual, segundo Sartre, ela é espontaneidade pura, isto é, encontra sua fonte em si mesma.”²⁸ Entretanto, como pensar em uma impessoalidade e associá-la ao mesmo tempo ao conceito de intencionalidade?

VI

Quando a frase clássica que parece acompanhar o conceito de intencionalidade se estabelece como verdade, a saber, “toda consciência é consciência de alguma coisa” fica claro o porquê de uma objeção brusca ao Husserl que resgata o “eu transcendental” inexistente na

²⁸ MOUTINHO. Luiz Damon. *Existencialismo e Liberdade*. São Paulo: Editora Moderna, 1995. Página 46.

filosofia que encantou Sartre no início da década de 30, esse princípio, para Sartre, bastaria para supor uma contingência absoluta e negar o idealismo a que Husserl retorna.

Uma consciência que se faz consciência a partir de objetos que estão fora dela não pode ser fundamentada por uma filosofia representacionista e idealista. O que há é um *eu empírico* que só tem sentido se associado às nossas vivências intencionais, que se dão em um mundo externo à consciência, ou seja, uma pura transcendência definindo nossas relações com o mundo. Fazendo uma breve referência ao próprio Husserl seria como substituir o termo “vivência intencional”, por “ato”, e este, por “fluxo”. Parece que esse termo “FLUXO” representa bem uma consciência à moda sartriana, esta que é atividade, que é processo e que é unidade que se auto-institui. Não há um ego responsável por essa unificação, o que acontece é que a própria consciência é auto-unificante. Em outras palavras, uma consciência que é pura transcendência só pode encontrar sua razão de ser em um objeto que também lhe é transcendente e onde ela encontra sua unidade. Nesse sentido, parece se confirmar que a exigência de um pólo unificador de representações se desfaz. A consciência está estruturada pelo movimento intencional e isso parece ter sido uma das principais contribuições de Husserl para o pensamento sartriano, antes de sua “recaída” para o idealismo.

Quando Husserl traz à tona o “eu puro”, ele resgata o equívoco de uma tradição que tem o transcendental como fundamento, colocando o que não é *natural* como fonte primeira de tudo. Como dito, Husserl coloca um *eu* no interior da consciência, e esse “eu”, em Sartre, originariamente não existe, já que a primeira forma de relação da consciência com o mundo se dá de maneira impessoal, ou seja, totalmente desprovida de qualquer centro de opacidade. Diz Sartre: “todos os resultados da fenomenologia ameaçam entrar em ruína se o Eu não é, do mesmo modo que o mundo, um existente relativo, quer dizer, um objeto para a consciência.”

²⁹ Para ele, “a fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência. O seu procedimento essencial é a intuição. A intuição, segundo Husserl, põe-nos na presença das coisas.” ³⁰ Eis, portanto, o encanto sartriano: os problemas existenciais, logo, concretos. E mesmo operando a redução, na fenomenologia, essa “consciência transcendental” seria real e constituiria a consciência empírica, logo, constituiria o próprio mundo, não sendo necessário, portanto, a existência de um *eu puro* como pretendia Husserl resgatar, fazendo com que seu pensamento tomasse, por isso mesmo, uma direção contrária à de Sartre.

Assim, nossa consciência encontra sua unidade em um objeto que não está dentro de nós. Toda consciência é consciência de algo distinto dela, de um “é” que ela não é. Em sendo consciência de um objeto que não é ela e que se encontra fora dela, ela é, também e ao mesmo tempo, consciência de si, visto que a consciência não teria como saber se ela difere de um objeto se antes ela não tivesse consciência de que é o que esse objeto não é: esse é o único modo possível de sua existência.³¹ Nesse sentido, o movimento intencional é o que parece fundamentar a consciência e descartar de uma vez por todas o “*ego transcendental*”.

Não há necessidade de um “*eu*” para que a consciência exista, o que define sua existência é a intencionalidade, ou seja, o fato de estar sempre direcionada para os objetos. “A intencionalidade nos faz entender que a consciência é de si na medida em que é consciência de um objeto que a transcende.” ³² Sem o objeto, a consciência simplesmente não existiria, sendo seu modo de ser marcado e fundamentado necessariamente por seu ato de *transcendência*. Assim, nenhuma suficiência interna poderia a constituir.

²⁹ SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 49.

³⁰ “Deve entender-se que a fenomenologia é, portanto, uma ciência de *facto* e que os problemas que ela põe são problemas *facto*, como, aliás, se pode ainda perceber considerando que Husserl a denomina uma ciência *descritiva*.” SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 45.

³¹ “(...) o tipo de existência da consciência é o de ser consciência de si. E ela toma consciência de si enquanto ela é consciência de um objeto transcendente. Tudo é, portanto, claro e lúcido na consciência: o objeto está face a ela com a sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, é a lei de sua existência.” SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 48.

³² SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Unesp, 2004. Página 39.

Mas onde se encontraria o *Ego* que Sartre diz que é transcendente, se este faz parte das vivências do sujeito? Como afirmar que a consciência é impessoal num primeiro momento e pessoal num segundo? Se ele não descarta a existência de um ego, de que maneira ele o constitui? O que é a intuição à maneira husserliana e que é responsável por nos colocar diante das coisas, tornando-se fundamental para a filosofia dita concreta de Sartre?

VII

Para Sartre, a consciência possui duas instâncias: uma posicional do objeto, não posicional de si ou irrefletida, ou seja, aquela consciência dita de primeiro grau, e a outra tética, posicional de si, reflexiva e que ele vai chamar de consciência de segundo grau.³³ Essa distinção parece estabelecer o marco e mesmo o afastamento de Sartre com relação à filosofia de Husserl. A consciência irrefletida torna-se, então, seu grande diferencial. Em outras palavras, ela se tornou o substrato decisivo para fundamentar o vazio da consciência tão defendido por Sartre. Assim, ele encontra na consciência/instância de primeiro grau, o caminho claro para responder a qualquer espécie de crítica ao solipsismo voltada para seu pensamento.

Uma das principais críticas feitas ao existencialismo, sobretudo quando Sartre escreve *O Ser e o Nada*, foi com relação ao fato de pensarem sua filosofia como individualista e emaranhada no conceito de consciência absoluta.³⁴ A influência cartesiana nos escritos de Sartre pode dar margem para se pensar nessa perspectiva. Entretanto, o viés substancialista do pensamento de Descartes e mesmo de Husserl sempre foi seu principal ponto de refutação.

³³ Sartre vai trabalhar esses dois tipos de consciência no início de *A Transcendência do Ego*, quando descreve a teoria da presença formal do Eu e quando trabalha a noção de cogito como consciência reflexiva. SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Páginas 43-55.

³⁴ Sartre responde a essas críticas em *O Existencialismo é um humanismo*, in *Coleção Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978.

Uma consciência configurada necessariamente como relação expressa a relevância de sua filosofia como antisolipsista. Nesse sentido, a intencionalidade parece mesmo colocar a consciência em meio às coisas, frente e dentro do mundo. O fato, porém, de ser relacional ainda não justifica o vazio da consciência, e é nessa esfera que o conceito de consciência irrefletida fundamenta o ego como pólo transcendente.

Num primeiro momento, nossa relação com o mundo é marcada pela espontaneidade. Como dito, Sartre não nega a concepção de *ego*, acontece que ele não o localiza nesse primeiro momento de relação com as coisas, momento que para ele é impessoal e não reflexivo, no qual nada imanente é objeto dessa consciência não-tética, logo, nada poderia unificar nossas representações espontâneas. O *ego* apareceria somente em um segundo momento quando a consciência reflexiva entra em cena. A consciência tética (reflexiva) toma a consciência não-tética (irrefletida) como objeto e faz surgir o *ego*, ou seja, o momento reflexivo toma como objeto, representa e dá sentido a tudo o que surge no primeiro momento em que nos relacionamos com o mundo, e o *ego*, constituído por estados e ações, é transcendente.

Sartre dá um exemplo bastante interessante quando vai localizar essa pessoalidade do *eu*. Se há uma situação, por exemplo, em que Pedro está caído em nossa frente, o primeiro movimento que nos ocorre é o de socorrer Pedro, se esse precisa de cuidado. Para Sartre, esse primeiro momento é totalmente impessoal (logo, desprovido de um *ego*), sendo ele parte de nossa consciência irrefletida ou mesmo parte de nossa espontaneidade frente ao mundo, mesmo que esse seja pura construção social. Se a partir de um ato de reflexão dizemos que gostamos de Pedro e por isso vamos socorrê-lo (ou que não vamos socorrê-lo porque Pedro é mau e nos fez algo), esse segundo ato já é resultado de uma consciência de segundo grau, ou seja, de uma consciência reflexiva, sendo, portanto, necessariamente pessoal, já que tomou como fonte de reflexão o primeiro momento de encontro com Pedro e o significou. Nesse

sentido, é de nossa consciência reflexiva que resulta tal ação de socorrê-lo ou não, por tal ou qual motivo. Sartre vai dizer que a ‘vida reflexiva envenena a vida espontânea’. Antes disso, ou seja, antes de serem contaminados, antes de uma consciência de segundo grau, eles, nossos atos, eram “desejos” puros (impessoais e sem reflexão). Assim, “o eu não deve ser procurado nem nos estados irrefletidos de consciência nem por detrás deles. O Eu aparece apenas com o ato reflexivo e como correlato noemático de uma intenção reflexiva.”³⁵

VIII

Se o Husserl das *Investigações Lógicas* afirmava que o *Eu* “era uma produção sintética e transcendente”, ele retoma o “eu transcendental” quando diz que ele é “rigorosamente pessoal”. Nesse sentido, o fato de mudar sua forma de pensar faz com que Sartre se afaste de seu pensamento e defenda com algumas alterações sua primeira tese, segundo a qual a unidade da consciência se encontra no próprio objeto, e o “Eu é expressão e não condição” dessa unidade – uma concepção da fenomenologia que para Sartre inviabiliza o papel do eu transcendental, sendo esse, se verdadeiro, a representação clara da “morte da consciência”. Se em Descartes o eu acompanhava todos os atos de pensamento, em Sartre o *Eu* surge apenas em um segundo momento e enquanto objeto da consciência tética.

É interessante que Sartre encontre no *cogito* uma espécie de justificação para a inexistência de um *eu* na consciência de primeiro grau. E ele o faz sem atribuir nenhuma interioridade ao *Ego*. Sartre parece, pelo contrário, justificar com ele (o *cogito*) a purificação do campo transcendental, em outras palavras, transformá-lo em um *nada*, límpido. Sartre não discorda que é do *cogito* que parte ou se estabelece o *Ego*. “Assim se torna compreensível que não há sequer uma das minhas consciências que eu não apreenda como provinda de um Eu.”

³⁵ SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 58.

³⁶ A diferença é a quem é atribuído o poder de execução desse *cogito*, e se esse é substancialista ou simplesmente uma atitude puramente reflexiva e totalmente transcendente.

A consciência de segundo grau toma a consciência irrefletida como objeto,³⁷ mas essa, a consciência irrefletida, não executa o *cogito* em si, quem o faz é apenas a consciência reflexionante. “Assim, a consciência que diz ‘eu penso’ não é precisamente aquela que pensa. Ou antes, não é o seu pensamento que ela põe através deste acto tético.”³⁸ a consciência que pensa não faz aparecer o seu pensamento por esse ato posicionado, faz aparecer, pelo contrário, a consciência refletida. Sendo aquela que pensa, anteriormente ou num primeiro momento, irrefletida.

O exemplo que Sartre dá parece deixar clara a maneira como é executada cada uma dessas operações das duas consciências:

(...) enquanto lia, havia consciência do livro, dos heróis do romance, mas o Eu não habitava esta consciência, ela era somente consciência de objeto e consciência não-posicional dela mesma. Uma vez apreendidos ateticamente estes resultados, posso agora fazê-los objeto de uma tese e declarar: não havia Eu na consciência irrefletida.³⁹

Quando estamos diante de um livro, como no exemplo citado acima, estamos cercados por esse fato, presos nos personagens, na história, em sua seqüência, no mistério que a envolve, etc. E nesse momento estamos desprovidos de um eu. Somos apenas esse momento de leitura, ou seja, consciência dessa leitura, desse livro, desses heróis, desse fato que se apresenta como único objeto nesse instante. Assim, diante e cercado por esse objeto, somos

³⁶ SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 50.

³⁷ A consciência de segundo grau quando toma a consciência irrefletida como objeto, torna-se nesse instante uma consciência reflexiva. “Tanto quanto a minha consciência reflectinte é consciência dela mesma, ela é consciência não-posicional. Ela não se torna posicional senão ao visar a consciência reflectida, a qual, ela mesma, não era consciência posicional de si antes de ser reflectida.” SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 50.

³⁸ SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 50.

³⁹ SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 52.

consciência não-posicional de nós mesmos e consciência posicional desse objeto, dessa leitura, desse livro, etc.

Quando, por exemplo, estamos na rua parados e esperando um táxi ou um ônibus, há apenas consciência de que é preciso um táxi ou um ônibus para nos levar a um compromisso em um lugar X. Nesse instante não há, com relação a essa consciência não-tética, uma consciência posicional de si, há apenas uma consciência de táxi, de ônibus, de lugar, de compromisso. Ocorre aí uma espécie de anulação do eu e apego ao mundo das coisas. Nesse caso, “não há lugar para mim a este nível e isto não provém de um acaso, de uma falta de atenção momentânea, mas da própria estrutura da consciência.”⁴⁰ Se nesse momento nós parássemos para nos perguntar: “o que fazemos aqui?” Aí sim, a partir desse momento, entraria em ação um outro modo de consciência, nesse caso, uma consciência tética e que refletiu sobre essa pergunta e/ou situação.

IX

É importante fazer agora uma distinção entre uma lembrança não-reflexiva, reflexão pura e reflexão impura. Fazem parte do que pode gerar uma lembrança não-reflexiva aqueles dados que são frutos da consciência de primeiro grau e que podem ser consultados a qualquer momento, como, no primeiro exemplo, o livro, o lugar onde estávamos sentados, os óculos, o marca texto, a caneta com a qual fazíamos anotações, a janela, o puff que apoiava nossos pés, etc. Ou seja, todos os utensílios que faziam parte de nosso entorno naquele instante. É através dessa possibilidade de uma lembrança não reflexiva que Sartre vai mostrar que a consciência irrefletida, voltada para o mundo, não tem um *Eu*, ou seja, é uma reflexão dita pura, sendo a reflexão impura aquela que encontra um *eu*, não no interior da consciência, mas tornado

⁴⁰ SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 53.

possível por essa consciência. Esse *eu* é permanente e independente das consciências diversas de primeiro grau, essas que geram reflexões instantâneas e puras, sem *ego*.

Para Sartre, um dos principais erros de Descartes, e nisso depois é seguido por Husserl, foi pensar que o *Eu* e o pensamento se davam no mesmo plano ⁴¹, caindo no erro, portanto, de transformar a consciência, como dito no início, em um receptáculo passivo de representações. E aqui parece se esclarecer o caminho que Sartre se propõe quando deixa de lado o cartesianismo, bem como o idealismo, e estabelece um novo viés existencial para sua filosofia. Uma consciência, mesmo irrefletida, é agente no mundo, e presença ao mundo. Quando Husserl estabelece a primazia dos *atos de consciência*, ele afastaria o homem do mundo. E tratando esse mundo como puro *noema* marca seu retorno a Kant, visto que esse mundo não é materialidade, mas simplesmente *objetos de consciência* idealizados. Por isso, fica claro que a preocupação de Husserl é a *Teoria do Conhecimento* e não nossa relação com as coisas materiais, preocupação essa que é totalmente distinta das preocupações sartrianas.

O fato de separar tão bem psicologia e fenomenologia faz Sartre supor que Husserl teria a resposta para seus principais questionamentos frente à sua crítica a “filosofia alimentar”. Entretanto, o que é mais estrutural quando se fala em consciência transcendental permanece inalterado. Sartre vai dizer então que Husserl (quando foi criticado pela psicologia como se lhe fosse hostil), na verdade lhe ‘presta algum serviço’, e tanto a psicologia quanto a fenomenologia busca a fundamentação ou justificação das verdades eternas.

Assim, nesse primeiro momento, Sartre quer mostrar, portanto e enfim, que ao contrário do que previra Kant, os neokantianos e o próprio Husserl, o *eu* detém uma “existência concreta”, real e transcendente, aparece somente por uma consciência reflexiva e que só se dá num segundo momento de nossa relação com o mundo, sendo o ato reflexivo

⁴¹ “É mesmo evidente que foi por ter acreditado que Eu e penso estão no mesmo plano que Descartes passou do Cogito à idéia de substância pensante.” SARTRE, Jean- Paul. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994. Página 53.

aquele que é responsável pelo aparecimento desse *eu* – e necessariamente de segundo grau. Desta forma, não há um eu que tenha dentro de si uma consciência de uma árvore, de uma cadeira, de uma mesa, das coisas. Há simplesmente consciência de árvore, de cadeira, de mesa, de coisas, e esses objetos estão fora da consciência, estão no mundo. A relação entre sujeito e mundo é que torna possível ou dá sentido à nossa existência.

A proposta parece ser, então, a de uma psicologia fenomenológica. A psicologia forneceria a experiência e a fenomenologia ofereceria os dados próprios de uma ciência descritiva. Para Sartre, as discussões sobre o problema da imagem poderiam ser a base para essa proposta, ou seja, “deve-se procurar constituir uma eidética da imagem, isto é, fixar e descrever a essência dessa estrutura psicológica tal como aparece à intuição reflexiva.”⁴² Dito de outro modo, determinar “o conjunto das condições que um estado psíquico deve necessariamente realizar para ser imagem”,⁴³ e a intencionalidade, nesse contexto, é a responsável por uma nova concepção acerca dessa temática, mesmo que sozinha, como veremos, não pareça suficiente.

⁴² SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Páginas 98 e 99.

⁴³ SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 99.

CAPÍTULO II

CONTRAPOSIÇÃO AO CONCEITO DE IMAGEM COMO CONTEÚDO MENTAL

Ela não pode entrar na corrente da consciência a não ser que ela própria seja síntese e não elemento. Não há, não poderia haver imagens na consciência. Imagem é ato e não coisa.

Jean-Paul Sartre, 1936.

I

Em 1929, quando da seleção para professor de filosofia, Sartre apresenta um trabalho sobre “imagens”. Segundo Ribalka e bem lembrado na apresentação de Bento Prado Júnior e Luiz Damon Santos Moutinho da edição em português de “*O Imaginário*”⁴⁴, Sartre recebe um convite de um ex-professor para escrever sobre o tema que outrora tinha escrito para essa seleção e aceita logo em seguida, já que o interesse por desenvolver uma psicologia fenomenológica nesse momento lhe é caro.

O problema da consciência encontra sua maior expressão em *O Ser e o Nada*, mas, é nos anos que o antecedem que Sartre vai empreender seu maior esforço por desenvolvê-lo: imagem e consciência, para Sartre, estão fundamentalmente interligados. Seu objetivo era, a partir de um vazio de consciência e de uma sistematização da imaginação enquanto função também ativa da consciência, provar que nós não somos um reservatório de imagens, fazendo

⁴⁴ SARTRE. Jean-Paul. *O imaginário*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Editora Ática S. A, 1996.

uso de sua liberdade o homem apenas se utiliza desses modos de consciência, sendo ela essencialmente puro ato.

No início da década de 30, ainda bolsista do Instituto Francês⁴⁵, Sartre vai para a Alemanha com a intenção de estudar o que para ele parecia ser a solução para recuperar todo o vazio da consciência, a saber, a idéia de intencionalidade husserliana. Como dito, é em *A transcendência do Ego*, escrito um ano depois que ele volta da Alemanha, em 1934, que Sartre tenta inviabilizar o *Eu transcendental* e a consciência aparece vazia, sem conteúdo algum. Esse fato parece marcar o início dessa influência do pensamento de Husserl em sua filosofia.

Depois de afirmado, através desse primeiro ensaio, que a consciência nada possui internamente, ou seja, é puro vazio, Sartre escreve *A Imaginação* (1936) e *O Imaginário* (escrito logo depois de *A Imaginação*, mas publicado somente em 1940) nos quais tenta mostrar, a partir da concepção de imagens, que a consciência é marcada necessariamente por uma atividade voltada para fora de si.

O texto escrito sobre a temática da imagem se apresenta em duas partes: uma “crítica” (lá Sartre discute essa questão com a metafísica clássica e com a psicologia em geral) e a outra “científica” (a partir da idéia de intencionalidade de Husserl, Sartre sistematiza uma nova concepção da imagem), sendo a parte crítica intitulada de *A Imaginação* e a parte científica de *O Imaginário*.⁴⁶ Assim, preocupado com o conceito de contingência e com as

⁴⁵ MOUTINHO. Luiz Damon Santos. *Psicologia e Fenomenologia*. Prefácio Bento Prado Jr. São Paulo: Fapesp/Brasiliense, 1995.

⁴⁶ “O mote central da crítica será a observação de que as diferentes doutrinas, malgrado as diferenças específicas, partilham todas uma certa ‘metafísica ingênua’, que consiste em conceber a imagem como coisa, como um quadro, uma *picture* na consciência (...) O estudo se encerra com a promessa de enfrentar o problema, apontando em Husserl o surgimento de novos instrumentos metodológicos que permitem uma abordagem correta da questão (...) Essa descrição, contudo, só será feita na parte ‘científica’ da obra, publicada mais tarde sob o título de *O imaginário*. SARTRE. Jean-Paulo. *O imaginário*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Editora Ática S.A., 1996. Texto da apresentação.

discussões entre racionalistas e empiristas,⁴⁷ Sartre parece encontrar, nessa nova concepção sobre “imagem”, o caminho para definir todo processo de atividade da consciência em direção ao objeto que ela intenciona, já que não é possível estabelecer a intencionalidade sem partir de uma *negatividade* absoluta por parte do *para-si*.

II

Antes de começar a tratar sobre a temática da *imagem*, que é nosso foco principal nesse segundo capítulo, é preciso falar de alguns conceitos básicos na filosofia de Sartre, e mesmo sem aprofundamento, já que desviaria de nosso objetivo principal, ainda assim se faz necessário para nos levar ao movimento transcendente que servirá como base para nossas discussões mais essenciais.

Quando Roquentin, personagem principal de *A Náusea* (1938), experimenta pela primeira vez o que poderia ser descrito como o absurdo da existência, é como se nesse mesmo instante ele se desse conta de sua contingência inevitável: *fazer-se sempre* aparece a Sartre como única solução. Se em Descartes,⁴⁸ o valor está no pensamento puro, em Sartre, a transcendentalidade, fruto da liberdade humana, parece ser o marco essencial. E já nesse movimento do homem em direção ao mundo, às coisas, aos objetos, é possível perceber a distinção entre o que Sartre define como ser *em-si* e ser *para-si*, conceitos esses tão bem trabalhados posteriormente em *O Ser e o Nada*, em 1943.

É o *para-si* diante do *em-si* que, a partir de um ato irrefletido, forma imagem. O jogo proposto pelos metafísicos clássicos, com quem Sartre discute nesse texto, parece ser o de oposição ao que ele propõe. O texto se inicia com uma separação clara entre o percebido,

⁴⁷ MOUTINHO. Luiz Damon. *Existencialismo e Liberdade*. São Paulo: Editora Moderna, 1995. Página 35.

⁴⁸ Descartes é um dos principais representantes da teoria clássica que Sartre contesta em vários sentidos, mesmo que se considere um cartesiano.

quem percebe, e o que pode se formar na consciência depois desse movimento de um em relação ao outro. E nesse instante, aparentemente tão trivial, ele também distingue dois conceitos próprios do texto⁴⁹ em questão, a saber, as *identidades de essência* e as *identidades de existência*.

O exemplo da folha de papel em cima da mesa⁵⁰ parece não deixar dúvida de que as imagens formadas pelo homem necessariamente de maneira irrefletida só podem se dar depois desse ato de encontro dele com as coisas. Assim, existem os objetos com suas qualidades e formas, que independem de nossa existência, mas que estão presentes em todo o tempo e que são para nós, apesar de distintos de nós; em outras palavras, o *em-si* ou mesmo uma *coisa*, e existe um ser que mantém relação com esses objetos, mas que não pode ser confundido com eles, já que tem total consciência de sua existência; em outras palavras, o *para-si*.⁵¹

O homem, quando vê uma folha de papel em cima da mesa e logo em seguida desvia seu olhar da presença dessa folha, tem consciência de que a folha de papel não deixou de existir mesmo que nesse instante não consiga vê-la. Ele consegue ter acesso novamente a essa folha de papel só que agora de uma outra maneira. Ele não está diante da forma física ou palpável do papel, mas tem consciência de que é a mesma folha que vira outrora. A folha que aparece no momento subsequente ao ato do *para-si* diante do *em-si* preserva uma identidade com a folha do momento anterior. Essa identidade, já que se trata da mesma folha de papel, é

⁴⁹ Lembramos que o texto em questão está dividido em duas partes. Esses dois conceitos são trabalhados na primeira parte do texto, ou seja, em *A imaginação*.

⁵⁰ “Olho esta folha branca posta sobre minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição. Essas diferentes qualidades têm características comuns: em primeiro lugar, elas se dão a meu olhar como existências que apenas posso constatar e cujo ser não depende de forma alguma do meu capricho (...). Esta forma inerte, que está aquém de todas as espontaneidades conscientes, que devemos observar, conhecer pouco a pouco, é o que chamamos uma coisa. Em hipótese alguma minha consciência seria capaz de ser uma coisa, porque seu modo de ser em si é precisamente um ser para si. Existir, para ela, é ter consciência de sua existência.” SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 35.

⁵¹ Uma definição mais aprofundada sobre o *em-si* e o *para-si* vai ocorrer em *O Ser e o Nada* (1943). O fato de trazer esses dois conceitos, mesmo de maneira incipiente, tem o objetivo de traduzir apenas uma oposição entre consciência e objeto transcendente, entre uma coisa e o que a consciência significa a partir dela, ou seja, entre a coisa inerte e a consciência ativa e voltada para ela.

descrita por Sartre como *identidade de essência*, ou seja, dois modos distintos de consciência e uma mesma folha de papel.

Há, portanto, uma identidade de essência entre a folha percebida e a folha em imagem. Dito de outro modo, a folha de papel que aparece no momento que o *para-si* a percebe é a mesma folha de papel do momento seguinte, só que agora existindo de um outro modo, ou seja, existindo em *imagem*. Em outras palavras, existindo como consciência imaginante. Para Sartre, a folha que não está fisicamente diante do homem “não existe de fato, ela existe em imagem”. E essa distinção (entre imagem e coisa física) se dá de forma espontânea pelo *para-si*. Assim, “o reconhecimento da imagem como tal é um dado imediato do senso íntimo”⁵². E “a folha em imagem e a folha em realidade são uma única e mesma folha em dois planos diferentes de existência.”⁵³

Para Sartre, o erro cometido pela metafísica clássica é percebido exatamente aí. Ela parece fazer uma inversão dessas identidades já que a imagem pode ser comparada com o próprio objeto, ou mesmo, ela “existe como o próprio objeto”. É a mesma folha de papel, crê a metafísica ingênua, que existe fisicamente, só que pequena e dentro da consciência.

Longe de pensar a imagem como uma cópia de uma coisa na mente ou como miniatura dessa coisa dentro da consciência, Sartre estabelece como parte fundamental de sua filosofia o fato de ser a consciência necessariamente intencional. Seu objetivo é, pois, o de pensar uma nova concepção da imaginação e negar com isso o que ele vai chamar de “ilusão da

⁵² “Se me examino a mim mesmo sem preconceitos, observarei que opero espontaneamente a discriminação entre a existência como coisa e a existência como imagem. Eu não seria capaz de contar as aparições que se denominam imagens. Mas, sejam ou não evocações voluntárias, elas se dão, no momento mesmo em que aparecem, como algo diverso de uma presença. E a esse respeito não me engano nunca (...) O reconhecimento da imagem como tal é um dado imediato do senso íntimo.” SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. De Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 36.

⁵³ “Aqui, mais do que alhures, essa confusão entre os modos de ser é tentadora, uma vez que, apesar de tudo, a folha em imagem e a folha em realidade são uma única e mesma folha em dois planos diferentes de existência.” SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 36.

imanência”, ou seja, o fato de colocar internamente como conteúdo de consciência as qualidades que são apenas dos objetos.

A essa inversão de papéis Sartre dá o nome de “metafísica ingênua da imagem”,⁵⁴ que consiste em atribuir o papel de coisa ao que já deixou de ser uma coisa, ao que já deixou de existir da mesma maneira que a coisa em sua forma física e visível, onde os mesmos predicados atribuídos à coisa física também o são para a imagem dita menor ou mais fraca.

Essa parece ser a principal distinção entre Sartre e a metafísica clássica, como o objeto só é e só faz sentido para o sujeito⁵⁵, ele o apreende de acordo com suas vivências e intenções, ou seja, há uma espécie de contaminação do *em-si* por parte do *para-si*, logo, essa significação só pode se dar a partir de um ato de reflexão da consciência diante do objeto, já que a percepção, que levaria à formação da imagem pura e simples, acontece de maneira irrefletida.

Essa metafísica clássica a que Sartre se refere, percebe o objeto como uma espécie de adequação de uma imagem que o homem traz em sua essência *a priori*, sendo a imagem uma cópia idêntica da coisa, com suas formas e qualidades. Assim, ao invés de existir uma única coisa, no nosso exemplo, a folha de papel, em dois planos distintos de existência, há “duas folhas rigorosamente semelhantes existindo no mesmo plano.”⁵⁶ A cópia dessa coisa existe em si mesma, entretanto, essa existência é independente da consciência, o que parece um absurdo se pensado como parte da filosofia sartriana, para quem as coisas só são e só fazem

⁵⁴ “Essa metafísica consiste em fazer da imagem uma cópia da coisa, existindo ela mesma como uma coisa. Eis, pois, a folha de papel ‘em imagem’ provida das mesmas qualidades que a folha ‘em pessoa’. É inerte, não existe mais somente para a consciência: existe em si, aparece e desaparece a seu critério e não ao critério da consciência; não cessa de existir ao deixar de ser percebida, mas prolongada, fora da consciência, uma existência de coisa.” SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 36.

⁵⁵ Usamos o termo sujeito nesse momento, entretanto, aderimos a posição de Sartre tão bem trabalhada por Franklin Leopoldo e Silva quando diz que esse termo parece dar idéia de acabamento e por isso não cabe bem na definição de homem ou mesmo de consciência em constante atividade que Sartre defende. Se o termo sujeito foi usado, que se pense, pois, numa liberdade em constante processo de construção e transformação.

⁵⁶ SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 36.

sentido enquanto relação, e isso só é possível enquanto resultado de uma atividade consciente.

Nessa inversão de papéis Sartre faz referência à “teoria epicuriana dos simulacros”:

As coisas não cessam de emitir ‘simulacros’, ‘ídolos’, que são simplesmente envelopes. Esses envelopes têm todas as qualidades do objeto, o conteúdo, a forma, etc. são mesmo, exatamente, objetos. Uma vez emitidos, existem em si como objeto emissor e podem errar pelos ares durante um tempo indeterminado. Haverá percepção quando um aparelho sensível reencontrar e absorver um desses envelopes.⁵⁷

Para Sartre, isso parece ser incoerente, já que essa pura teoria não é confirmada pela intuição interna, que “nos ensina que a imagem não é *a coisa*”.⁵⁸ Não há um reencontro do *para-si* com um *em-si* trazido de uma essência *a priori*, o que há é uma relação marcada pelo fato de existirem concretamente em um único mundo. Para ele, mesmo havendo uma diversidade de opiniões a respeito do problema da imagem, há uma espécie de concordância por parte dos “grandes metafísicos dos séculos XVII e XVIII”,⁵⁹ dos quais Descartes parece ser o principal representante.

Em Descartes, a imagem tem sua verdade no espírito e não na relação do corpo com as coisas. As imagens deveriam ser afastadas porque enganosas, ficando somente as idéias inatas como bem exemplificado no pedaço de cera, que, mesmo depois de variados processos de mudanças, guarda uma essência permanente que foge a qualquer atividade enganadora por parte da imaginação corporal.⁶⁰

⁵⁷ SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 36.

⁵⁸ SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 36.

⁵⁹ “Sem dúvida, uma leitura superficial dos inumeráveis escritos que foram consagrados, de sessenta anos para cá, ao problema da imagem parece revelar uma extraordinária diversidade de pontos de vista. Desejaríamos mostrar que se pode encontrar, sob essa diversidade, uma teoria única. Essa teoria, que decorre primeiramente da ontologia ingênua, foi aperfeiçoada sob a influência de diversas preocupações estranhas à questão e legada aos psicólogos contemporâneos pelos grandes metafísicos dos séculos XVII e XVIII.” SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 37. Sartre se refere, sobretudo, a Descartes, Hume e Leibniz.

⁶⁰ “Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colméia: ele ainda não perdeu a doçura do mel que continha, ainda retém algo do odor das flores de que foi produzido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as

Em Sartre, a verdade das coisas se encerra no próprio aparecimento delas. Se, para Descartes, ‘a imagem, na medida em que é desenhada materialmente em alguma parte do cérebro, não poderia ser animada de consciência sendo ela um objeto, tanto quanto o são os objetos exteriores’; para Sartre, a imagem só é possível a partir do movimento próprio da consciência e jamais poderia ser cópia de alguma coisa do mundo dentro da própria consciência, já que essa é sempre vazio em busca constante de ser ou de se fazer. Para ele, parece inadmissível pensar que existem idéias inatas que se despertam na alma pelo entendimento, e mais, sem nenhuma referência aos movimentos corporais ou materiais.

Ao separar imagem e pensamento, Descartes condena a imagem ao erro. Para Sartre, a formação da imagem é uma atividade consciente, conseqüente e que surge a partir da espontaneidade da consciência irrefletida, essa que é operada necessariamente pelo ser diante do mundo, sendo as imagens um fato e não uma especulação. Ou diferentemente do que supunha Descartes, a imagem não é um objeto, mas resultado da atividade constituinte da consciência frente a esse objeto, resultado, portanto, de um momento perceptivo que se dá entre ele e esse mundo concreto.

III

Quando percebemos uma coisa, por exemplo, um livro, há uma imagem feita pela consciência desse livro, e é nesse momento que Sartre vai diferenciar uma percepção de seu momento imediatamente subsequente que é a imagem. Nós apreendemos uma imagem por

coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste. Mas eis que, ao mesmo tempo que falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor desprende-se, o odor se dissipa, sua cor se altera, sua figura se modifica, sua grandeza aumenta, ela torna-se líquido, fica quente, mal a podemos tocar e, apesar de batermos nele, não produzirá som algum. A mesma cera permanece depois dessa modificação? É necessário confessar que permanece: e ninguém pode refutá-lo. O que é, portanto, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta evidência? Com certeza não pode ser nada de tudo o que percebi nela por meio dos sentidos, já que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontram-se alteradas, e no entanto, a mesma cera permanece. “DESCARTES. René. *Meditações*, in Coleção *Os pensadores*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 2000. Página 264.

perspectiva ou por perfis. Quando estamos diante da coisa física podemos mudar essa perspectiva, o que não poderia ser feito quando apreendemos uma imagem, que parece se mostrar de forma estática. Não poderíamos, por exemplo, a partir de uma imagem feita de um livro sobre a mesa, abri-lo para ler sem que antes essa percepção seja modificada. Dito de outro modo, uma imagem não poderia ser uma coisa, pois uma coisa possui qualidades sensíveis que permitem alterar sua percepção ou mesmo mudá-la de posição, ocorrendo assim novas possibilidades de apreensões imagéticas. Não há, pois, um livro que é parte da consciência, há “consciência imaginante” de livro, estando o livro apenas e tão somente em cima da mesa, no interior da sala, transcendente à consciência. Essa imagem feita do livro é apenas um modo de consciência tornado possível porque estivemos diante da mesa em um mundo concretamente existente. A imagem pressupõe, portanto, uma relação do sujeito com as coisas.

Se diante dos objetos poderíamos descrevê-los a partir de suas características físicas e visíveis. Quando aparecem como imagens torna-se necessário um outro ato de consciência, ou seja, um ato de negação frente a esse objeto percebido. No caso de acontecer uma descrição dessa atividade consciente, aí sim seria necessário um ato reflexivo, possível apenas por um ato de segundo grau. A essência da imagem, ou conteúdo reflexivo, é objetivo (a), sendo esse ato de reflexão necessariamente parte do sujeito. Em outras palavras, a imagem é possível a partir de uma essência material que tornaria viável seu aparecimento, vale mais e então, a maneira como esse objeto é dado à consciência.

A imagem é, pois, uma “estrutura intencional”, não é passiva, é relação sintética entre consciência e objeto. Quando formamos uma imagem de alguma coisa, por exemplo, de Pedro, o que se forma é uma “consciência organizada” que se relaciona de maneira subjetiva à percepção de Pedro. E isso se daria por um “ato de imaginação” e não por uma relação com objetos internos à consciência, ou por uma relação com cópias de objetos externos

interiorizados *pela* consciência ou *na* consciência. Nesse sentido, há “um só e mesmo Pedro, objeto das percepções e das imagens”.⁶¹

Assim, há um momento de percepção da coisa e sua formação em imagem, e a partir daí uma consciência intencional que permite recorrer a esse primeiro momento irrefletido de forma refletida. Essa consciência intencional é executada por um sujeito que *significa* suas relações. Por exemplo, quando olhamos uma fotografia, no primeiro momento de encontro com essa fotografia o que está diante de nós é o papel com alguma coisa impressa ou desenhada e que só num segundo momento nós representamos como algo ou alguém, por exemplo, a imagem em fotografia de Pedro. Essa imagem vai funcionar como representante de Pedro quando essa fotografia não estiver mais em nossas mãos. Nesse sentido é que Sartre vai dizer que “a coisa fabricada, realizada, escrita, tocada, são meios para o imaginário se manifestar.”⁶² O objeto físico, então, funciona como suporte para o irreal ou o imaginário aparecer.⁶³ Nesse sentido, há uma negação da materialidade e a formação de uma consciência imaginante que toma como suporte esse objeto físico.

Sartre vai dizer que essa imagem “não se impõe como um limite à minha espontaneidade; tampouco é um inerte existindo em si”.⁶⁴ Ou seja, a consciência imaginante não limita a atividade da consciência por se formar imagens, ela é, por isso mesmo, parte desse processo contínuo de negação e intencionalidade frente ao mundo, também não é uma duplicação da coisa como previam as doutrinas a que Sartre se opõe. A imagem se diferencia da coisa presente ou física, mesmo partindo dela. Mas, o que Sartre quer dizer quando afirma

⁶¹ SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Páginas 100 e 101.

⁶² MOUTINHO. Luiz Damon. *Existencialismo e Liberdade*. São Paulo: Editora Moderna, 1995. Página 41.

⁶³ E nesse sentido, quando nos referimos à idéia de imaginação, queremos dizer, sobretudo, *negatividade* realizada pela consciência.

⁶⁴ SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978.

que “uma coisa, porém, é apreender imediatamente uma imagem como imagem, outra formar pensamento sobre a natureza das imagens em geral”?⁶⁵

Para ele, dizer ou afirmar qualquer coisa sobre a imagem seria ao mesmo tempo recorrer a uma experiência conseqüentemente reflexiva – o que parece ser seu maior ponto de interesse. A imagem nos aparece como fato, e aparece *para* a consciência e não *na* consciência. Reportamos-nos a esses dados percebidos através da reflexão, ou seja, nos reportamos à imagem não mais como objeto, como queria a metafísica a que Sartre se opõe, mas como “realidade psíquica”. A imagem não mais se reduz a um conteúdo sensível, ela é um dado que surge a partir desse mundo concreto, mas não se reduz a ele, ou seja, seu sentido e intenção são dados pela consciência de segundo grau, logo, conseqüente. Dito de outro modo, a imagem é o conteúdo estrutural que permite ou dá lugar à consciência tética, mesmo não sendo ela em primeira instância reflexiva.

É interessante lembrar que, para a filosofia clássica, a inércia própria do objeto ingenuamente faz parte da imagem-cópia, sendo o seu aparecimento tão independente da consciência quanto qualquer outro objeto que não esteve presente nesse momento de percepção. Em Sartre, a imagem “recebe uma espécie de inferioridade metafísica com relação à coisa que representa. Em uma palavra, a imagem é uma coisa menor.”⁶⁶ Seu sentido e uso, portanto, depende de uma atividade necessariamente consciente, e por ser inferiorizada com relação à coisa mesma que representa não poderia ser igualada à ela. De outra forma, continuaria a concepção de pensamento como concretamente inexistente, onde nós permaneceríamos enclausurados nos dados introspectivos, e que mesmo havendo referência à experiência, seria necessário os “princípios sintéticos a priori” para validá-la.

⁶⁵ SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 36.

⁶⁶ SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Páginas 36 e 37.

Assim, em *A Imaginação*, Sartre vai operar o mesmo movimento que opera em *A Transcendência do Ego*. Nesse último com relação ao *Eu*, e no primeiro com relação à problemática da *Imagem*, sendo que o problema da *Imagem* tem sua sentido e intenção na experiência reflexiva de que já falamos um pouco e há pouco. Da mesma forma que não há um *ego* que existiria *a priori*, não há uma teoria da imagem *a priori*, e isso é o que Sartre vai tentar mostrar. Ou seja, não há um *eu* no interior da consciência, há um *eu* que se forma a partir de um ato de reflexão e que surge a partir da consciência de segundo grau. Da mesma forma, não há imagens no interior da consciência, há imagem como um *tipo* de consciência, sendo essa imagem “um ato e não uma coisa. A imagem é sempre consciência de alguma coisa.”⁶⁷

A imagem, pois, que fazemos dos objetos, se apresenta como uma forma organizada de nossa consciência, essa que se relaciona com os objetos, por isso mesmo, de maneira subjetiva. A imagem é, então, ato constante *de* consciência e não conteúdo inerte *dentro* da consciência.

Quando nos relacionamos com a imagem de uma fotografia, por exemplo, estamos nos relacionando com o objeto material, que é base para uma organização consciente, e da mesma forma, estamos nos relacionando com o significado subjetivo atribuído a esse objeto material, ou seja, formamos a partir daí uma espécie de imagem particular. Em outras palavras, se tomamos o objeto material e refletimos sobre ele, esse objeto em imagem aparece como fonte primeira para a consciência intencional ou tética se manifestar, mesmo que num primeiro momento ela seja apenas fruto da relação perceptiva entre homem e mundo, entre consciência e exterioridade.

⁶⁷ SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 107.

Se em *A Transcendência do Ego* Sartre quer evitar a presença *material* ou *formal* do Eu, em *A Imaginação* ele vai procurar evitar a presença da imagem como *conteúdo mental*, ou seja, não mais uma refutação ao idealismo ou ao psicologismo deixado claro nessa primeira obra, mas uma refutação ao que ele vai chamar de “metafísica ingênua da imagem”⁶⁸. Desta forma e a partir dessas análises, Sartre vai construir sua teoria própria acerca da consciência que define o homem ou o ser *para-si*.

Parece uma discussão ingênua quando diante dos objetos e preocupados se são ou não um conjunto de representações. Entretanto, há correntes filosóficas que parecem afirmar essa verdade sem grandes dúvidas e torná-la por isso mesmo uma questão pouco trivial ou mesmo ponto forte de refutação. Se são as coisas existentes por uma sujeição lógica ou mesmo quando se supõe ser isso indubitavelmente parte de algo concreto, esse fato não poderia deixar de fazer parte dos diálogos do legado que tem como preocupação mesma essa existência concreta em detrimento de qualquer suposição apriorística acerca dos objetos.

Nesse momento, Sartre quer mostrar que o esforço traçado por vários pensadores para resolver o problema da imagem é seguido pelos psicólogos, mas nem a filosofia nem a psicologia afasta o pensamento essencialista que lhe permanece como base.

Se a fenomenologia (que parece discursar sobre bases naturais) e a psicologia (que se pretende próxima de bases empíricas) não parecem separadamente satisfazer às preocupações existencialistas, ao menos, nesses caminhos aparentemente opostos, serviram como fonte para as principais definições sartrianas depois de estudá-las. Sartre vai esboçar a talvez impossibilidade de dissociação entre essas duas ciências através de sua descrição sobre a transcendência humana. Ou seja, se a imagem aparece à consciência ou é formada pela consciência quando esta se encontra diante dos objetos físicos, cabe “fixar e descrever a

⁶⁸ Ver nota 46. Página 40.

essência dessa estrutura psicológica tal como aparece à intuição reflexiva.”⁶⁹ Dito de outra forma, cabe determinar “o conjunto das condições que um estado psíquico deve necessariamente realizar para ser imagem (...)”⁷⁰ Feito isso, é possível ter claro o que faz com que, a partir da experiência, conheçamos o procedimento que leva uma imagem ao seu aparecimento consciente e ao conhecimento da estrutura primordial que perfaz a relação entre sujeito e objetividade.

Para Sartre, Husserl teria fornecido o método para se chegar a esse caminho nas *Investigações Lógicas*, mas desvia desse objetivo quando fornece uma nova teoria da imagem nas *Ideen*. Deixa claro, todavia, que as contribuições husserlianas, mesmo moldadas por princípios eidéticos, são de grande importância para suas principais formulações e mesmo para essa discussão.⁷¹

A idéia de intencionalidade de Husserl coloca, por exemplo, uma árvore ou qualquer outro objeto, fora da consciência, ou como Sartre vai lembrar em *Situações I*, “a filosofia da transcendência nos joga na via expressa, entre ameaças, sob uma luz ofuscante (...)”⁷² ou seja, dentro do mundo. O visar à coisa exterior, portanto, é o que vai marcar a atividade da consciência, sendo a *forma* dessa coisa, por exemplo, uma qualidade transcendente, uma qualidade própria desse objeto e não um “elemento subjetivo imanente”.

Resta, então, fazer referência ao movimento de ligação entre homem e mundo como meio de sair desse impasse e mostrar a intencionalidade como única solução. O interesse de

⁶⁹ SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 99.

⁷⁰ SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 99.

⁷¹ “O grande acontecimento da filosofia de antes da guerra é certamente o aparecimento do primeiro tomo da *Revista Anual de Filosofia e de Pesquisas Fenomenológicas* que continha a principal obra de Husserl: *Esboço de uma Fenomenologia Pura e de uma Filosofia Fenomenológica*. Tanto quando a filosofia, esse livro estava destinado a revolucionar a psicologia.” SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 97.

⁷² SARTRE, Jean-Paul. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In *Situações I*. Trad. Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005. Página 56.

Sartre depois de estabelecer todo o vazio da consciência é exatamente esse, a partir do movimento de transcendência da consciência, mostrar que pela negatividade ela se faz ativa e constantemente vazia, e por não conter nada dentro de si, busca fora dela os meios de justificação e sentido. Nosso objetivo, portanto, no capítulo que se segue, é mostrar o movimento transcendente que estrutura toda e qualquer consciência e deixar claro que esse movimento intencional é o responsável por nossas escolhas, por nossos juízos de valor e por nossa liberdade.

CAPÍTULO III

A TRANSCENDÊNCIA COMO FUNDAMENTO PARA A ESCOLHA MORAL

A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela.

Jean-Paul Sartre, 1947.

I

O encontro com a fenomenologia de Husserl, como dito, parece ter sido a solução para esse impasse enfrentado pela filosofia ou mesmo pela psicologia, a saber, o encontro dialético, ou a impossibilidade desse encontro, entre as estruturas naturais, essencialistas ou abstratas, e a concretude humana. Para Sartre, Husserl, mesmo que ele não esteja de acordo com todas as suas idéias,⁷³ parece promover uma revolução quando trabalha com a idéia de consciência direcionada para algo que não é ela mesma⁷⁴. Sua crítica voltada para uma filosofia idealista ou mesmo para uma psicologia idealista não poderia deixá-lo longe da proposta fenomenológica. O homem é necessariamente relação, logo, exterioridade. Assim, essa noção de transcendência contrapõe toda proposta internalista que o antecederam. A intencionalidade estrutura a consciência que se volta necessariamente para um objeto

⁷³ “Para dizer a verdade, Husserl não aborda a questão a não ser de passagem e, além disso, como veremos, não estamos de acordo com ele a respeito de todos os pontos.. por outro lado, suas observações reclamam um aprofundamento e uma contemplação. Mas as indicações que ele dá são da maior importância.” SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 99.

⁷⁴ “Essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma, Husserl a chama de intencionalidade.” SARTRE, Jean-Paul. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In *Situações I*. Trad. Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005. Página 57.

transcendente, não existindo, portanto, nenhum conteúdo de consciência, objetos para a consciência ou dos quais se utiliza a consciência.

No primeiro momento da filosofia de Husserl, as coisas existentes no mundo estão fora de nossa subjetividade, ‘o vermelho que percebemos não é parte de nossa consciência, mas sim qualidade de um objeto transcendente’. Isso parece nos trazer de volta para a separação sartriana entre as identidades de essência e de existência.⁷⁵ A inércia própria da imagem, anteriormente defendida pela teoria clássica, passa a existir agora enquanto atividade consciente e intencional, o que parece essencial para a estruturação de nossa liberdade, também de tudo aquilo que fundamenta o existencialismo sartriano.

O que na teoria clássica estaria perdido no interior da consciência, mesmo pertencendo ao mundo material, parece ganhar em Husserl uma nova indicação ou um melhor caminho para responder sobre essa relação. Não obstante, supor que consciência e mundo diferem entre si não nos levaria à compreensão de suas naturezas ou daquilo que aparece como sentido para o homem. Nessa direção é que Sartre vai dizer que o problema essencial da filosofia permanece sem solução. Entretanto, ele parecia encontrar na fenomenologia uma nova luz. Husserl teria sido seu principal mestre quando discute a idéia de intencionalidade e abre caminho para novas definições dentro da filosofia. Assim, a direção proposta é mesmo a da fenomenologia, mas apenas como norte para algumas definições sartrianas sobre sua teoria existencialista que, em vários sentidos, se mostra inovadora, também como suporte para a compreensão de nossas relações de transcendência.

II

⁷⁵ Sobre as identidades de essência e de existência ver Capítulo II página 34 onde trabalhamos de forma mais aprofundada sobre essa temática.

Se o problema da relação entre pensamento e objeto, ou da consciência e a percepção, ou mesmo do homem e mundo, parece marcar as discussões das filosofias ditas concretas, surgidas de impressões empíricas; e se, de certa forma, enquanto modo particular de apreensão, isso parece contrapor em algum sentido uma espécie de ontologia, em que medida as discussões sartrianas sobre o fenômeno ou sobre as noções de exterioridade nos remeteriam necessariamente a uma fundamentação sobre a intencionalidade da consciência? Por que a proposta de uma ontologia fenomenológica não poderia deixar de privilegiar a aparição como medida de si mesma? De que forma a relação entre percepção e percebido não poderia deixar de lado uma totalidade referenciada exclusivamente por um sujeito ou por uma consciência que imagina ou percebe, mesmo e, sobretudo, quando a aparição parece ser auto-indicativa?

Em Sartre, a aparição, a percepção e a dependência de uma com relação à outra parecem mesmo marcar e fundamentar nossa relação com o mundo. Nesse sentido, o objetivo sartriano se realiza quando ele se põe a determinar o ser dessa aparição e a referenciá-lo com nossa consciência intencional, a fim de, a partir dessa relação, referir-se à nossa liberdade ou escolhas axiológicas.

Parece mesmo paradoxal quando Sartre, logo na Introdução de *O Ser e o Nada*, diz que a aparição é indicativa de si mesma, não se opondo a nenhum ser, mas carregando consigo um Ser. A pergunta é: qual seria esse ser se, enquanto revelação de si, esse ser não se esgota nessa aparição? Como proceder uma certa descrição desse aparecer, se nesse movimento ele escapa?

O caminho para responder a essas questões parece ser a distinção operada por Sartre entre fenômeno de ser e ser do fenômeno. Para ele, o fenômeno de cadeira, por exemplo, quando por várias vezes aparece, bastaria para a apreensão da “essência” de cadeira, mesmo

que essa essência não possa ser encontrada internamente nesse objeto, mas sim na “série de aparições que o revelam”.⁷⁶ Esse fenômeno de ser, portanto, não esgotaria o ser desse fenômeno. Seria esse o sentido atribuído por ele a uma redução de todos os dualismos tradicionais a um único puramente husserliano? A do finito e do infinito? Se a aparição indica de certa forma o que outrora seria chamado de essência, o que poderia nos garantir sua percepção sem que isso seja uma fonte segura de erro?

Parece que recorrer ao problema da Teoria clássica do Conhecimento se faz necessário quando se discute o tema da percepção e da relação entre homem e exterioridade em Sartre, senão como fundamentação de sua filosofia, ao menos como um forma de levantar as principais discussões da tradição filosófica, e com isso proceder um certo avanço em relação ao realismo e mesmo ao idealismo, proposto por ele. E, nesse sentido, a referência ao Conhecimento se faz se nós pensarmos ao mesmo tempo na idéia de intencionalidade e de contingência humana. “Conhecer é ‘explodir em direção a’, desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, ao longe, para além de si, em direção ao que não é si mesmo, para perto da árvore e, no entanto, fora dela, pois ela me escapa e me rechaça e não posso me perder nela assim como ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim.”⁷⁷

É impossível, portanto, referir-se a essa relação do para-si com o em-si, ou de nossa consciência com o mundo, sem que nossa maneira de conhecer seja tema norteador, isso porque o que aparece, aparece sempre a alguém e sempre de alguma forma. Se o fato de ser descritível e compreensível valida o Ser enquanto existente percebido, ou seja, o fenômeno, é o Ser que torna possível essa manifestação. Entretanto, *fenômeno de ser*, ou seja, aquilo que é

⁷⁶ SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 12ª Ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. Página 19.

⁷⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In *Situações I*. Trad. Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005. Página 56.

manifesto, ou o fenômeno X aparente, é diferente do *ser do fenômeno*, ou seja, daquilo que torna possível esse aparecer e que é independente de qualquer forma particular.

O que Sartre parece querer chamar a atenção é com relação a determinação da identidade de Ser que não poderia ser descritível ou mesmo reduzida a uma única manifestação. Em outras palavras, o ser que aparece não poderia determinar por essa aparição o que o Ser enquanto “condição de todo desvelar” é em si, sendo, portanto, uma atitude errônea a de reduzir um ao outro.

Identities distintas, entretanto, conjugadas numa relação necessariamente estabelecida. Como dito, o caminho para responder a essa ontologia fenomenológica parece começar, então, por uma descrição do que se nos aparece, já que aquilo que escapa a condição fenomênica parece ser mesmo infável. Dito de outro modo, a garantia do caráter transfenomenal que Sartre atribui ao Ser parece ficar claro quando as qualidades fenomênicas mostram-se insuficientes para dizer o que o ser é. Assim, o que torna o ser aparente não pode estar em um objeto particular, mas é condição de desvelamento de todo e qualquer objeto, garantindo, portanto, como dito, que o Ser não se esgote em um único aparecer.

Ir em busca do que não é o aparente ou mesmo afirmar a existência desse algo não seria estar diante de uma essência que se esconderia por trás dos objetos visíveis? Não seria essa uma contradição se pensada como base para a filosofia sartriana? Por que o ser, nesse caso, não representa o que é simplesmente percebido?

Sartre recorre ao “*esse est percipi*” de Berkeley e diz que essa não parece ser uma solução satisfatória. Para ele, mesmo o que aparece exige uma fundamentação que o ligue a todos os outros objetos aparentes, onde a consciência parece ser necessária e garantia dessa exigência, ou mesmo, àquela que opera essa transfenomenalidade exigida tanto para ela quanto para o Ser.

A redução do que se nos aparece ao conhecimento que se tem desse aparecer seria uma indicação de que a consciência poderia ser habitada por conteúdos, ou seja, por objetos conhecidos. O ser do que é conhecido não se reduz ao seu conhecimento⁷⁸ ou à sua percepção, mesmo que a consciência seja necessária a esse acontecimento em si. Para Sartre, o ser percebido remete ao ser que percebe, logo, ao sujeito que torna possível e dá sentido a essa relação: falar em percepção é, da mesma forma, referenciar-se a esse ser, logo, à consciência. E, nesse caso, perceber não se reduziria a uma conjugação de sensações que teriam como lugar de morada uma consciência.

Se para Berkeley as qualidades constituem o objeto designado por um nome X ⁷⁹, ou representam o objeto originariamente apreendido pelas operações do espírito, para Sartre, as qualidades (ou o que para Berkeley seria um “conjunto de idéias” de uma determinada coisa) não podem dizer o que essa coisa é.

É bem verdade que o vermelho, por exemplo, só pode ser visto como vermelho em algum objeto perceptível, logo, com qualidades que aí se mostram. Entretanto, o vermelho enquanto vermelho, assim como o azul, o amarelo ou qualquer outra cor, apareceriam claros ou escuros dependendo, por exemplo, de seus referenciais luminosos ou mesmo de onde apareceriam como tais. Nesse sentido, a percepção não poderia ser resultado direto de estímulos sensitivos que por si só garantiriam sua manifestação enquanto ser descritível por esse evento.

Essa percepção é possível apenas porque o objeto se mostra em meio a uma rede que o envolve tanto quanto envolve o sujeito cognoscente ou que o intenciona, onde as qualidades estão no objeto e não numa sensação produzida por esse objeto no sujeito, ou mesmo

⁷⁸ “(...) a consciência que tomamos das coisas não se limita em absoluto ao conhecimento delas.” SARTRE, Jean-Paul. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In *Situações I*. Trad. Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005. Página 57.

⁷⁹ Berkeley. *Tratado sobre o Conhecimento Humano*. Introdução § 1.

guardadas em sua consciência. E é nessa relação que se apresenta o jogo transfenomenal, negando, portanto, a célebre fórmula “ser é ser percebido”.

Se outrora, sobretudo em Kant, o Conhecimento era produto de uma determinação formal, estruturado por regras transcendentais, em Sartre, nosso Conhecimento é resultado exclusivamente de uma transcendência do sujeito em direção ao objeto, donde o fruto dessa relação, na consciência, não se dá como representação, ou resultado direto entre estímulo e sensação, mas como fruto de uma atividade própria da consciência intencional, ou seja, surge em Sartre a idéia de uma consciência ativa contrapondo-se a idéia de consciência como receptora de conteúdos ou conhecimento puro de coisas, sem posicionamento algum do sujeito.

Esse vezo essencialista daria lugar, portanto, à intencionalidade constitutiva do sujeito que percebe. Para Sartre, “o primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo.”⁸⁰

O problema da percepção e das relações humanas de contingência em Sartre, portanto, encontraria sua fundamentação na idéia de Intencionalidade, ou mesmo, seria a intencionalidade a responsável e a garantia de que perceber os objetos seria encontrá-los junto ao mundo⁸¹ e não como coisas guardadas na consciência. A percepção só tem sentido por uma transcendência que constitui uma consciência inabitada, ou seja, por uma consciência fundamentalmente determinada por um vazio. Em sendo um nada ou um vazio, ela não poderia ser resultado de conhecimentos diversos, mas puramente ato. “A resposta sartriana é

⁸⁰ SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 12ª Ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. Página 22.

⁸¹ “Ser é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-como-consciência-no-mundo.” SARTRE, Jean-Paul. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In *Situações I*. Trad. Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005. Páginas 56 e 57.

clara: trata-se simplesmente da consciência do ser cognoscente, não enquanto <<conhecido>>, mas enquanto <<é>>. Por outras palavras, trata-se de assinalar que o que interessa examinar não é a consciência de ser, mas o ser da consciência.”⁸²

Dizer o que a consciência é, é dizer, ao mesmo tempo, que ela é movimento direcionado ou, para usar o vocabulário sartriano, ela é consciência posicional. Quando o ser da consciência é o referencial, outro fator entra em cena, a saber, uma consciência que tanto conhece os objetos, como conhece a si mesma. Eis, portanto, o fundamento dessa transcendência: um saber que percebe-se distinto desse saber.

Se as teorias representacionistas dizem que a percepção pode gerar cópias, representações, simulacros ou imagens de uma coisa na consciência, em Sartre a percepção é relação direta com a coisa, ou seja, “a consciência e o mundo são dados de uma só vez”, não há uma reação interna produzida por um objeto, uma pessoa ou uma coisa que seja exterior, o que há são objetos, pessoas ou coisas que são amáveis, odiáveis, temíveis, branco, preto, alto, baixo, mas que não se reduziriam a essas qualidades visíveis, e o são simplesmente por um sentido dado pela consciência.

Percepção é uma forma de intencionalidade, ou seja, perceber é estar diante de um conjunto de coisas que nos apresentam o caráter de transfenomenalidade de ser e de consciência, ou seja, perceber não é apenas representar ou reconhecer qualidades sensíveis de um objeto. Ora, se a consciência não é substancializada, ela só pode ser movimento para além de si. Ela é caracterizada por alcançar um objeto que está além do conhecimento que tem dele. É como estar diante de uma fotografia onde Pedro se apresenta com um rosto triste, mas essa fotografia não nos apresenta uma tristeza ou um outro sentimento que porventura esteja oculto

⁸² REIMÃO, Cassiano. *Consciência, dialética e ética em Jean-Paul Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. Página 42.

nessa expressão, ou mesmo, não nos apresenta o que Pedro é, ou seja, Pedro não poderia ser determinado como ser triste apenas por essas características específicas e pontuais.

A relação que se tem com essa fotografia se diferenciaria ou dependeria de quem empresta sentido a ela. Se nos encontramos em uma situação, por exemplo, na qual procuramos um endereço específico, nossa relação com os nomes das ruas nas placas ou com os números impressos nas portas das casas pode ser transformada por uma certa intenção, deixam de apresentar-se como nomes ou números soltos em uma placa ou porta qualquer e passam a obter um signo.

Dito de outro modo, a consciência é a responsável por significar um objeto aparentemente neutro, mas o faz em meio às coisas, em meio ao mundo. Diz Sartre: “na significação, a palavra é apenas uma baliza; apresenta-se, desperta uma significação, e essa significação não volta nunca sobre ela própria, mas avança para a coisa e deixa cair a palavra.”⁸³ O que assim está em questão, antes de mais nada, é o caráter de exterioridade da consciência.

Não há o que possa habitá-la. O correlato da consciência não pode ser uma representação sensível, não pode ser uma percepção de qualidades atribuídas ao objeto, não pode ser nem mesmo um conteúdo mental. Percepção é, portanto, uma forma de consciência intencional direcionada para os objetos, e esses objetos, por sua vez, encontram-se relacionados a outros objetos, e assim por diante. Em outras palavras, uma exterioridade que caracteriza a consciência só faz sentido quando ela se encontra em relação com uma coisa cercada por todos os seus referenciais e não por uma representação ou apreensão particular. O correlato da consciência é, portanto, a intencionalidade e não a percepção ou o conhecimento de objetos singulares. E quando dizemos objeto, queremos dizer tudo o que está fora de nós,

⁸³ SARTRE, Jean-Paulo. *O imaginário*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Editora Ática S. A, 1996, página 40.

inclusive as outras consciências, ou seja, isso vale também para as nossas relações de alteridade onde se estruturam nossas escolhas morais. No capítulo que se segue, veremos como Sartre parte dessa contingência humana para a descrição de uma eticidade moldada pelo princípio de liberdade absoluta, constitutiva do homem situado.

CAPÍTULO IV

A LIBERDADE COMO FUNDAMENTO DO VALOR:

A ÉTICA SARTRIANA

Não há amor diferente daquele que se constrói; não há possibilidade de amor senão a que se manifesta no amor, não há gênio senão o que se exprime nas obras de arte; o gênio de Proust é a totalidade das obras de Proust: o gênio de Racine é a série das suas tragédias, e fora disso não há nada; por que atribuir a Racine a possibilidade de escrever uma nova tragédia, já que precisamente ele a não escreveu? Um homem embrenha-se na sua vida, desenha o seu retrato, e para além desse retrato não há nada.

Jean-Paul Sartre, 1943.

I

A constatação, portanto, é a de que a liberdade se manifesta pela escolha moral em um mundo concreto. Para Sartre, “não é necessário mais do que isso para pôr um termo à filosofia aconchegante da imanência, na qual tudo se faz por compromisso, por troca protoplasmática, por uma morna química celular.”⁸⁴ Nossa ligação com a exterioridade se faz a partir de nossa estruturação das formas perceptivas ou de nossas relações fenomênicas que é onde tudo se dá, “ser consciência de alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que não é consciência.”⁸⁵ Sartre parte, então, dessa concretude humana para falar de nossas formas

⁸⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In *Situações I*. Trad. Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005. Página 56.

⁸⁵ SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 12ª Ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. Página 33.

perceptivas e também de nossas construções ou definições morais, ou seja, de nossas formas valorativas precedentes de todas as nossas escolhas.

II

Todo o sentido da filosofia de Sartre se fundamenta na idéia de liberdade, ou seja, no fato de que o homem é necessariamente livre para definir sua contingência como pura escolha subjetiva e consciente. A passagem que ele faz para a fenomenologia, estabelecendo com isso nossa ligação necessária com os objetos externos, faz supor que consciência e mundo só têm sentido quando se dão ao mesmo tempo. O interesse sartriano é, então, o homem em situação.

O que fundamenta a natureza humana para Sartre é a certeza de sempre poder escolher entre uma gama de possibilidades existentes dentro de um mundo que o cerca. Se existe alguma coisa que nos faz escolher dentre os vários possíveis um único que mais nos agrada é porque, de alguma forma, houve a partir de nós uma espécie de valoração para que se fizesse uma e não outra escolha.

A questão se dá exatamente nesse ponto. Uma das principais críticas feitas a Sartre, quando da publicação de *o Ser e o Nada* em 1943, foi acerca dessa conciliação entre a sua noção de subjetividade pura e a idéia de solidariedade e valor universal tão vigentes na época, entendida por seus críticos, especialmente os marxistas, como sendo impossível se pensada como parte de sua filosofia.

Partir da subjetividade pura não seria uma incongruência, já que as normas morais são construções coletivas? Aceitar um possível estamento moral no existencialismo sartriano não seria abdicar ao conceito de liberdade tão próprio de sua filosofia? Não cairíamos no erro de uma afirmação acerca da existência de normas preestabelecidas e absolutas que Sartre rejeita? Como estabelecer princípios morais levando em conta a liberdade individual do sujeito?

Como é possível pensar numa moral sartriana se o princípio basilar do existencialismo está pautado numa subjetividade e numa definição de significados feita por um sujeito diante de suas próprias escolhas?

Para rebater essas e outras críticas, em 1946 é publicado *O existencialismo é um humanismo*. É nele que Sartre mostra que é possível pensar no espaço da reflexão moral em sua filosofia, como também na questão da alteridade, da situação, da responsabilidade, da escolha e conseqüentemente do valor, sempre estiveram presentes desde o início em seus escritos.⁸⁶

Apesar de não desvincular de sua filosofia em momento algum a questão da liberdade, Sartre não deixa de acentuar que essa mesma questão traz em seu bojo a idéia de responsabilidade que cada escolha leva consigo. Pensar na responsabilidade radical própria da constituição humana enquanto sujeito livre é mostrar, mais do que nunca, que é possível uma fundamentação moral em sua filosofia, como, aliás, nos é remetido nas páginas finais de *o Ser e o Nada*:

Será possível, em particular, que a liberdade se tome a si mesma como valor, enquanto fonte de todo valor, ou deverá definir-se necessariamente em relação a um valor transcendente que a obseda? E, no caso em que pudesse querer-se a si mesmo como seu próprio possível e seu valor determinante, que significaria isso? (...) Em particular, a liberdade, ao tomar-se a si mesma como fim, escapará a toda *situação*? Ou, pelo contrário, permanecerá situada? Ou irá situar-se tanto mais precisamente e tanto mais individualmente quanto mais vier a se projetar na angústia, enquanto liberdade em condição, e quanto mais vier a reivindicar em maior grau sua responsabilidade, a título de existente pelo qual o mundo advém ao ser? Todas essas questões, que nos remetem à reflexão pura e não cúmplice, só podem encontrar sua resposta no terreno moral. A elas dedicaremos uma próxima obra.⁸⁷

⁸⁶ Ver nota 10 do Capítulo I, página 19.

⁸⁷ SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 12ª ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 1997. Página 765. "O Prometido tratado de moral nunca foi concluído. Inicialmente, intitulava-se *L'Homme*. No imediado pós-guerra, Sartre chegou a escrever cerca de duas mil páginas, mas abandonou o projeto em 1949. Retomou-o em 1964, já sob luzes marxistas, e novamente deixou-o inacabado para redigir sua obra sobre *Flaubert, L'Idiot de La famille*. Postumamente, em 1983, a Gallimard publicou *Cahier pour une morale*, com 583 páginas de textos escritos entre 1945 e 1948, incluindo excertos incompletos." Nota do Tradutor de *O Ser e o Nada*, também encontrada na referência acima.

Assim, escolher é escolher para, com ou diante do outro, sempre em situação. Em *Entre quatro paredes*, peça teatral de Sartre escrita no ano de 1944, Garcin, um de seus três personagens, encerra o drama dizendo que, longe de pensar no inferno com enxofre, fornalhas e grelhas (como, aliás, é projetado pelo cristianismo), “o inferno são os outros”. Os personagens são levados para um salão sem janelas, mas ainda assim iluminado em todo o tempo, e enclausurados são condenados a viver eternamente. A presença do outro se torna insuportável, e esse incômodo permanente leva à conclusão de que existe uma coisa que constrange o ser humano, e essa coisa nada mais é do que a consciência do outro. A questão da alteridade, da consciência alheia, portanto, estariam presentes nas discussões acerca de uma possível codificação moral na filosofia sartriana.

Para Sartre, qualquer formação consciente surgida de uma impressão perceptiva ou mesmo gnosiológica é necessariamente subordinada, ou seja, é conseqüente dessa relação entre a consciência (que determina ou intenciona a escolha, a percepção ou o conhecimento) e o mundo (que oferece as possibilidades). Essa parece ser a principal motivação sartriana para se dedicar à fenomenologia e não mais à psicologia.

O Ser e o Nada é o livro que se segue aos escritos sobre *ego e imagem*, sobre a função transcendente e ativa da consciência. A intenção de Sartre é mostrar a partir daí que a consciência se constitui necessariamente por uma negatividade. Em outras palavras, por uma transcendência que a coloca diante do que ela não é e que motiva suas escolhas morais em direção ao que a constitui.

No primeiro e no segundo capítulos a intenção era mostrar que tanto o *ego* como a *imagem* não são constitutivos da consciência, mas se encontram fora dela, não são conteúdos internos, mas apreensão ou expressão de uma exterioridade. No terceiro capítulo se fez presente a estruturação das nossas formas transcendentais e que estabelecem o solo necessário

para nossas escolhas subjetivas. Nesse quarto e último capítulo, seguindo tal ordenação lógica, a intenção é mostrar que nossas referências ou escolhas morais, da mesma forma e diferente do que supunham algumas doutrinas filosóficas já desde Platão⁸⁸, não se apresentam como parte da essência humana ou de nossas relações abstratas, mas, ao contrário, são construções humanas e contingentes.

III

Em *O Ser e o Nada*, Sartre pretende expor uma ontologia fenomenológica no sentido de estabelecer relações necessárias entre o ser do homem e seu contexto histórico-temporal, ou seja, quando o conhecimento de si só se mostra com sentido quando o conhecimento do outro e do mundo também se dão. Talvez por isso é que Sartre tenha prometido uma obra específica sobre as perspectivas morais apenas depois de escrever esse livro que o consagra como filósofo.

O caminho de *O Ser e o Nada* parece claro quando Sartre, num primeiro momento, diferencia o homem, que se mostra enquanto liberdade situada, ou seja, enquanto consciência que tem também consciência de si, de todos os outros seres faltos dessa consciência. O passo seguinte é mostrar a existência humana constituída por uma negatividade que a leva a essa

⁸⁸ Em seu artigo “O mito de Er: Sartre e o platonismo às avessas?”, publicado pela revista “Cadernos de Ética e Filosofia Política 8” 1/2006, p. 107-118, Thana Mara de Souza, doutora em Filosofia pela USP, com tese sobre Sartre, faz referência a um conto de juventude de Sartre, quando este se refere ao livro X da República de Platão e sua relação com a moral e a obra de arte. O conto inacabado, intitulado *Er L’arménien*, escrito em 1928, sugere que a moral, ao contrário de uma proposta essencialista, é pura invenção, parte, portanto, das construções e concretudes humanas. “Enquanto o Er original é apresentado por Sócrates como um observador passivo, que nada pergunta e a quem as ordens são dadas (são os profetas que indicam o que ele deve fazer, onde deve ir), o Er sartriano se mostra ele mesmo como ativo: os deuses irão responder à pergunta que ele fizer e é a ele que cabe direcionar o diálogo e indicar o que deseja saber. E talvez, ainda, pensando nas questões com que se confrontada quando vivo, decide qual pergunta fará: ele deseja conhecer o que é o mal.” (página 113) É preciso deixar claro, todavia, que “o filósofo francês não pretende realizar uma metafísica sensível, às avessas: sua intenção é fazer uma descrição ontológica e não buscar fundamentação sensível de uma ética ou estética, que se revelaria, portanto, como metafísica, mas não mais uma metafísica abstrata, buscada no Ser, e sim uma metafísica sensível, buscada na existência. (...) sem existência real ou ideal a que recorrer o homem não tem em que fundamentar sua ética. Por isso, a única maneira de se estabelecer valores é criando-os, imaginando-os.” (página 116). O fundamento de toda moral só poderia ser, então, a liberdade.

diferenciação de maneira espontânea. Em outras palavras, um homem que é nada de ser e que busca sua estruturação a partir disso que ele não é.

Gerd Bornheim vai dizer que “o Ser e o Nada autoriza dois tipos fundamentais de relação. A primeira é a relação do sujeito consigo mesmo, visto que o para-si se manifesta antes de mais nada como presença a si. (...) A outra relação é a do sujeito-objeto.”⁸⁹ Dito de outro modo, o homem tem consciência de si e consciência de que só pode existir nessa relação com o outro. Se o *Ser e o Nada* perfaz esse caminho que reconhece essa relação do homem com ele mesmo e em seguida se reconhece como transcendência, parece claro que, depois de deixar isso exposto, o caminho seguinte é mesmo o da estruturação de uma perspectiva ética, já que “esses dois tipos de relação constituem o palco em que se desenvolve o comportamento moral do homem e em que se apresentam os conceitos basilares da ética: liberdade, valor, compromisso, responsabilidade e, de modo geral, a ação humana.”⁹⁰

O fato de não deixar uma obra sistematizada e acabada sobre o problema moral não nos impede de entender o que Sartre parecia deixar claro em vários momentos de sua filosofia. Desde a década de 20 até seu último livro escrito na década de 70, sua preocupação ética parece não deixar dúvidas de que esse tema era o lugar conseqüente quando se pensa em uma completude humana compreensível à luz de seu existencialismo.

Se a liberdade do homem é o que determina o para-si enquanto sujeito que escolhe, isso faz supor que o meio para confirmar que o homem manifesta essa liberdade de maneira moral é sua determinação das formas de valor ou *causa de si*. A consciência intencional que norteia o pensamento de Sartre apresenta esse valor como necessariamente subjetivo, ou seja, a liberdade humana situada é mesmo o único fundamento de toda escolha moral. Dito de

⁸⁹ BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. Editora Perspectiva. São Paulo: 1971. Página 124.

⁹⁰ BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. Editora Perspectiva. São Paulo: 1971. Página 124.

outro modo, a atitude moral não pode partir de regras prescritas por nenhuma divindade ou abstração de nenhuma ordem, ela é escolha diante de cada ato singular. Por isso, é atitude constante de valoração, já que parte de uma vivência específica para se fazer ou se mostrar. É expressão constante de liberdade. Portanto, a moral é constituída ou demonstrada na própria ação humana e contingente. “Assim, como não há uma natureza humana que determina o que o homem deve fazer, também não há uma ordem pré-estabelecida de valores. Desse modo, o valor encontra a sua gênese no ato livre”⁹¹

Dizer que nossas atitudes podem ser ou são definidas por uma exterioridade, que minimiza de alguma forma nosso ato de escolha ou nossa liberdade, é agir como num ato de má-fé.⁹² Se há alguma justificativa externa para uma ação subjetiva, ou justificativa de qualquer ordem abstrata ou mesmo religiosa para as nossas atitudes intencionais, isso retira de nós toda liberdade e põe nosso destino nas mãos de alguém que não nos dá nenhum controle ou consciência de qualquer decisão.

Sartre vai dizer que justificar nossas escolhas, sobretudo morais, por uma criação essencialista ou invenção da figura, por exemplo, de um Deus, é dizer que o comando está nas mãos dele e não nas nossas; é retirar de nós todo centro de construção ou direção humana e colocar nas mãos divinas toda consciência e domínio. É retirar a humanidade do homem e divinizar suas atitudes e invenções.

Dito de outro modo, o homem define-se como pura ação consciente e situada, seu ponto de partida não poderia ser nenhum outro que não sua liberdade contingente, ou seja, o homem é o único que é responsável por aquilo que faz, e só o faz em meio à sua existência.

⁹¹ BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. Editora Perspectiva. São Paulo: 1971. Página 125.

⁹² A má-fé, para Sartre “bloqueia a espontaneidade inventiva dos atos.” SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 125. Não nos deteremos nessa temática, que se aprofunda, todavia, em *O Ser e o Nada*, primeira parte, capítulo 2.

Não pode existir nenhuma realidade que não seja a fenomênica, a não ser como criação imaginária e sempre nascida a partir de uma concretude.

Para Sartre, justificar nossas faltas, erros ou escolhas por fatores hereditários, históricos ou mesmo malignos ⁹³ (religiosos), seria abdicar de uma liberdade que se mostra como única garantia humana. E o que o diferencia de qualquer em-si e que torna o homem, da mesma forma, o único responsável por suas ações.

Eis por que o existencialismo sartriano é definido como um *humanismo*. Sartre põe o homem e não Deus como criador de seus valores. Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre deixa claro que o “existencialismo é uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana.” ⁹⁴

Mais adiante, Sartre faz referência à concepção de Deus quando compara o homem, se precede da idéia de definição prévia de suas ações, a um porta-papel ou a qualquer outra coisa que não seja dotada de consciência, e que suas ações, nessa comparação e perspectiva, são definidas ou comandadas por algo ou alguém que não nós. ⁹⁵

⁹³ “Se há pessoas que censuram as nossas obras romanescas nas quais apresentamos seres indolentes, fracos, covardes e algumas vezes mesmo francamente maus, não é unicamente porque esses seres são indolentes, fracos, covardes ou maus: porque se, como Zola, disséssemos que eles são assim por causa da hereditariedade, por causa da influência do meio, da sociedade, por causa de um determinismo orgânico ou psicológico, tais pessoas ficariam sossegadas e diriam: ora, aí está, somos assim, contra isso ninguém pode nada. Mas o existencialista, quando descreve um covarde, diz que este covarde é responsável pela sua covardia. Não é ele covarde por ter um coração, pulmões ou cérebro covardes, não o é partir duma organização fisiológica, mas sim porque se construiu como um covarde por seus atos.” SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 14.

⁹⁴ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 4.

⁹⁵ “Consideremos um objeto fabricado, como por exemplo, um livro ou um corta-papel: tal objeto foi fabricado por um artífice que se inspirou de um conceito; ele reportou-se ao conceito de corta-papel, e igualmente a uma técnica prévia de produção que faz parte do conceito, e que é no fundo uma receita. Assim, o corta-papel é ao mesmo tempo um objeto que se produz de uma certa maneira e que, por outro lado, tem uma utilidade definida, e não é possível imaginar um homem que produzisse um corta-papel sem saber para que há de servir tal objeto. Diremos, pois, que, para o corta-papel, a essência – quer dizer, o conjunto de receitas e de características que permitem produzi-lo e defini-lo – precede a existência: e assim a presença, frente a mim, de tal corta-papel ou de tal livro está bem determinada. Temos, pois, uma visão técnica do mundo, no qual se pode dizer que a produção precede a existência. Quando concebemos um Deus criador, esse Deus identificamo-lo quase sempre com um

Para Sartre, quando um possível antropocentrismo, popularizado, sobretudo, no século XVIII, tenta substituir o teocentrismo, isso não parece suficiente para suprimir a idéia de que a “essência precede a existência” e que várias doutrinas filosóficas parecem ainda levar isso adiante, a exemplo de Kant, Diderot e Voltaire.⁹⁶ Por outras palavras, se a idéia de Deus ou mesmo de qualquer referência abstrata é suprimida, toda a liberdade, todas as escolhas e todas as construções dentro do mundo são de inteira responsabilidade do homem e nada anterior à sua existência poderia defini-lo. Por outro lado, se a noção de Deus não é extinta, o homem não poderia ser responsabilizado por aquilo que conscientemente não decidiu. Isso quer dizer que, se partimos do existencialismo sartriano, o homem é inteiramente responsável por tudo o que faz. “Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência.”⁹⁷ É sobretudo nesse momento que se instaura de maneira mais clara o problema moral.

Sem valores eternos, inscritos numa esfera puramente metafísica, e entregue em suas próprias mãos, sem nenhuma justificação aparente para seus acertos ou faltas, o homem se vê abandonado e sem apego, logo, necessariamente livre.⁹⁸ “Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre.

artífice superior; e qualquer que seja a doutrina que consideremos, trate-se duma doutrina como a de Descartes ou a de Leibniz, admitimos sempre que a vontade segue mais ou menos a inteligência ou pelo menos a acompanha, e que Deus, quando cria, sabe perfeitamente o que cria. Assim o conceito do homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de um corta-papel no espírito do industrial; e Deus produz o homem segundo técnicas e uma concepção, exatamente como o artífice fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica. Assim o homem individual realiza um certo conceito que está na inteligência divina.” SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 5.

⁹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 4.

⁹⁷ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 6.

⁹⁸ É nesse sentido e diante desse sentimento de abandono que Sartre vai falar da angústia. Não no sentido de uma depressão, tristeza ou coisa que o valha, mas no sentido de perceber essa indeterminação absoluta e se encontrar sozinho dentro do mundo para decidir sobre seu próprio destino. Esse sentimento que nos deixa em meio ao nada é que nos traz angústia.

Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre, porque, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo quanto fizer.”⁹⁹

É interessante lembrar que mesmo que as possibilidades humanas sejam oferecidas por uma espécie de historicidade no sentido de *situar* nossas escolhas, o valor ou a moral só é demonstrada ou percebida na ação. O homem se faz moral, bom ou ruim quando age, ou seja, “não posso determinar o valor (...) a não ser que, precisamente, eu pratique um ato que o confirme e o defina.”¹⁰⁰ Por isso é que independe se nossos referenciais são deístas ou laicos, pois nossas escolhas são sempre situadas e subjetivas, sempre se dão no tempo, no espaço e por uma ou outra intenção livre e indeterminada, ou seja, nenhum conceito prévio autoriza uma ação necessariamente regida pela liberdade e consciência humanas. Dito de outro modo, “nenhuma moral geral pode indicar-vos o que há a fazer; não há sinais no mundo”¹⁰¹ que justifiquem uma atitude livre e intencional.

Sartre vai dizer que mesmo que se pense em algo como *sinal*, somos nós os responsáveis por tais significações.¹⁰² Por isso é que se diz que o projeto individual e direcionado fundamenta a escolha moral, quando a partir dele o homem tenta superar todo o absurdo angustiante do mundo e se faz pela escolha. Liberdade, nesse sentido, implica uma

⁹⁹ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 9.

¹⁰⁰ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 11.

¹⁰¹ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Página 11.

¹⁰² “Quando estive preso, conheci um homem assaz notável que era jesuíta. Entrara ele para a Companhia da seguinte maneira: tinha sofrido um certo número de desastres bem doloroso: em criança, tinha-lhe morrido o pai deixando-o pobre. Bolseiro de uma instituição religiosa, faziam-lhe sentir aí constantemente que ele fora aceite por caridade; e em consequência disso não teve certas distinções honoríficas que agradam às crianças; depois, pelos dezoito anos, foi mal sucedido numa aventura sentimental; por fim, pelos vinte e dois anos, coisa bastante pueril, mas que foi a gota de água que fez transbordar o vaso, faliu a sua preparação militar. Este jovem podia, pois, pensar que tinha falhado em tudo; era um sinal, mas um sinal de que? Podia refugiar-se na amargura ou no desespero. Mas ele pensou, muito habilmente para si, que era o sinal de que não estava talhado para os triunfos seculares, e que só os triunfos da religião, da santidade, da fé, lhe seriam acessíveis. Viu, portanto, nisso a palavra de Deus, e entrou para a Ordem. Quem não vê que a decisão do significado do sinal foi só ele que a tomou? Poderia concluir-se outra coisa desta série de desaires: que seria melhor, por exemplo, que fosse carpinteiro ou revolucionário. Sobre ele pesa, portanto, a inteira responsabilidade da decifração.” SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Páginas 11 e 12.

incerteza absoluta na construção da existência e, ao mesmo tempo, uma escolha desembaraçada de todo e qualquer determinismo, uma abertura infinita possibilitada unicamente pela escolha moral e pela responsabilidade que cada escolha implica. O valor é, portanto, o sentido que se dá à vida pelo projeto individual e situado de cada sujeito.

Para exemplificar melhor o que queria dizer com sua doutrina moral, Sartre faz uma comparação entre a escolha moral e a Obra de Arte,¹⁰³ não enquanto uma perspectiva moral estética, mas enquanto relação de indeterminação absoluta para cada construção humana:

(...) acaso se censurou já um artista que faz um quadro por não se inspirar em regras estabelecidas *a priori*? Já se disse alguma vez qual o quadro definido a fazer, que o artista se aplica à construção do seu quadro, e que o quadro a fazer é precisamente o quadro que ele tiver feito? Sabemos bem que não há valores estéticos *a priori*, mas sim valores que se descobrem depois na coerência do quadro, nas relações que há entre a vontade de criação e o resultado. Ninguém pode dizer que será a pintura de amanhã; só pode julgar-se a pintura depois de feita. Que relação tem isso com a moral? Estamos na mesma situação criadora. Não falamos nunca de gratuidade duma obra de arte. Quando falamos duma tela de Picasso, não dizemos nunca que ela é gratuita; compreendemos muito bem que ele se fez tal qual é, ao mesmo tempo que pintava (...).¹⁰⁴

Da mesma forma que o pintor se mostra na feitura do quadro, também o homem moral se mostra na ação cotidiana desprovida de princípios abstratos ou determinação de qualquer ordem que não venha dele mesmo, ou seja, “a vida não tem sentido *a priori*. Antes de viverdes, a vida não é nada.”¹⁰⁵ Assim, não há legislador, comandante, poder superior, natureza humana ou desculpa alguma para as nossas escolhas. “Todo homem que se refugia na desculpa que inventa um determinismo é um homem de má-fé.”¹⁰⁶ Desta forma e entregue

¹⁰³ Em *O que é literatura?* Sartre se dedica a essa comparação quando diz que a prosa também segue tal ordem, a saber, a de que o autor quando escreve não obedece nenhuma determinação, a não ser aquela mesma de sua consciência intencional, e o engajamento, se mostra como uma espécie de valoração ou posicionamento do autor com relação à uma ou outra idéia. A arte da prosa é, portanto, engajada e livre.

¹⁰⁴ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Páginas 18.

¹⁰⁵ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Páginas 21.

¹⁰⁶ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Páginas 19.

em nossas próprias mãos, é possível afirmar a conciliação entre normas estabelecidas por uma coletividade e a liberdade própria de cada sujeito, partindo do existencialismo sartriano. É possível, portanto, conciliar subjetividade e escolha moral, pensar numa ética sartriana, não do bem e do mal, mas do valor de cada escolha humana em *situação*. É na ação que o homem se faz bom ou mal. Assim, “o covarde se faz covarde, o herói se faz herói”,¹⁰⁷ o assassino no ato de matar se faz assassino e o virtuoso por atos bondosos se faz bom.

¹⁰⁷ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*, in Coleção *Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978. Páginas 15.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar o homem em Sartre é situá-lo inevitavelmente numa concretude sem fundamentos essencialistas e, desse modo, sem precedentes abstratos que o delimitem de forma absoluta ou indiquem sua constituição como ser acabado. Essa concretude nos coloca a todo instante em meio a diversas possibilidades que nos impelem a escolher o tempo todo. Assim, os conceitos de *situação* e *valor* no existencialismo sartriano nos aparecem quase que como lugar comum quando se discute sua filosofia.

O laço originário que liga homem e mundo e a unidade ontológica que os define impedem a objetivação absoluta de algo que seria homem sem mundo e mundo sem homem, ou, mais precisamente, da idéia de que o homem nasce com uma determinada constituição que lhe seria própria, independente do mundo. Vimos que o homem se faz no dia-a-dia e sua *essência* se constrói na própria *existência*, logo, em função de sua relação com os fenômenos concretos. Assim, a realidade humana é pensada enquanto ação desveladora em direção a esse mundo que oferece as possibilidades para a manifestação de nossas atitudes enquanto sujeito livre.

Nessa direção, e em todo o percurso da filosofia sartriana, a liberdade aparece como mediadora de nossas ações ou mesmo como fundamentação consciente de todas as nossas escolhas, sobretudo morais. Em que sentido? O caminho proposto para se chegar a uma comprovação das formas axiológicas da consciência intencional em nosso trabalho de pesquisa se deu pela estruturação dessa consciência como necessariamente direcionada para algo fora de si. Dizer que a essência do homem é sua existência é negar, de uma vez por todas, a idéia de substância herdada de Aristóteles e defendida em formas variadas por toda a história da filosofia.

Nos primeiros livros de Sartre, sobretudo os de cunho filosófico, a tentativa era contrapor a teoria clássica da filosofia, que parecia *encher* a consciência de cópias ou conteúdos de várias ordens. Sua intenção era proceder uma certa “limpeza” da consciência e caracterizá-la como puro vazio, e também a de estabelecer sua estrutura como necessariamente ativa e transcendente. Tentamos mostrar esse percurso no primeiro e no segundo capítulos, quando a noção de *ego* e *imagem* deixam de ser conteúdos mentais e passam a ser resultado de nossa contingência, ou seja, possíveis apenas enquanto atitude consciente e intencional.

Dito de outro modo, quando o *ego* e a *imagem* transferem seu lugar de morada para o mundo e passam a fazer parte de nossas vivências (e não mais impulsionando-as), a filosofia parece ganhar um novo fôlego. Essa nova direção é que encanta Sartre, o mote da filosofia agora é a intencionalidade husserliana, o que nos direciona para as principais discussões feitas no nosso terceiro capítulo, quando Husserl influencia Sartre de maneira mais pontual, a saber, pela idéia de que essa transcendência que se estabelece juntamente com nossa consciência intencional aparece como resposta para suas principais questões. Se o homem não fosse definido pela ligação com o mundo, se a liberdade não estruturasse nossas atitudes e se, da mesma forma, nossas ações não fossem conscientes, como mostramos por vários caminhos em nosso trabalho, então não seria possível dar conta de nosso objeto de pesquisa, ou seja, conciliar normas estabelecidas por uma coletividade e a pura subjetividade humana.

O quarto capítulo se propôs a dar conta da descrição dessas formas coletivas ou atitudes morais como necessariamente produto da consciência tética. Isso quer dizer, acima de tudo, que nossa liberdade, (que é necessariamente moral, já que escolher é estabelecer valores para aquilo que se escolhe) se estabelece na concretude do mundo e não como resultado de uma essência humana abstrata. Essa indeterminação vale, sobretudo, para qualquer tipo de influência religiosa ou deísta. Assim, não é possível justificar nossas escolhas por nenhuma

influência externa, se tudo o que fazemos ou valoramos se dá por nossas atitudes conscientes ou em função dos nossos projetos mais pessoais. Isso quer dizer que o julgamento de uma atitude como boa ou má só é possível depois que a atitude se dá, ou seja, as nossas referências morais só podem se estabelecer no ato concreto.

A visão dualista que, por várias vezes, moldou o pensamento filosófico e se tornou mais explícita com Platão, parece subordinar e julgar todo princípio e ação numa espécie de maldade ou bondade, ou mesmo numa metafísica determinista de qualquer ordem, como se todas as nossas atitudes pudessem ser rotuladas como aquilo que define o homem.

Quando Sartre responde à psicologia, quando essa o impele a justificar suas escolhas pela influência do abandono do pai aos dois anos de sua vida, ele responde de imediato: “foi um mal, um bem? Não sei; mas subscrevo de bom grado o veredicto de um eminente psicanalista: não tenho superego.”¹⁰⁸ A liberdade *situada* como mote de todo pensamento sartriano não deixa dúvidas de que solidificar o homem numa atitude qualquer, ou justificar suas escolhas por uma ou outra situação, seria negar tudo o que circundou sua filosofia e o levou a uma descrição da moral da liberdade como base de nossas decisões mais subjetivas.

Em uma entrevista feita no final da década de 70, Sartre é questionado sobre sua postura no sentido de defender, por exemplo, o anarquismo como possibilidade de vida. Responde então da seguinte forma: “A questão é, pois, saber como deve viver, nos dias de hoje, um anarquista. Nesse sentido, a anarquia é para mim uma vida moral (a esse propósito, eu acrescentaria que não tenho escrito senão livros de moral). O anarquista coloca a seguinte questão: como viver em uma sociedade que tem poderes? É preciso, por conseguinte, ensaiar subtrair-se o mais possível a todos os poderes sociais, pôr em questão as formas de ação do poder a serem descobertas em nós mesmos.” O que ele queria dizer é que poderia pensar em uma sociedade onde as pessoas não exerceriam autoridade sobre as outras, dessa forma seria

¹⁰⁸ SARTRE, Jean-Paul. *As palavras*. Trad. J. Guinsburg. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. Página 16.

fácil ter claro uma sociedade fundamentada na liberdade. Deixar-nos guiar nesse sentido pode ser também uma atitude de má-fé; como se soubéssemos a forma de estabelecer uma mudança e aceitássemos de maneira cômoda um poder externo. Mas queria dizer, sobretudo, que as relações humanas são necessariamente morais. Para ele, “ser homem é ser moral”. Mesmo que os textos de Sartre nesse período sejam desencontrados¹⁰⁹, é possível ter claro que Sartre entendia que a liberdade é então uma referência metafísica para uma escolha situada e valorativa. Dito de outro modo, é na escolha que o homem decide seu valor absoluto. É na escolha situada que a atitude se mostra moral ou amoral. É no *ato* propriamente dito que o homem se faz ético ou antiético. É por uma escolha livre e consciente que o homem decide ou não cumprir uma norma estabelecida ou construída por uma coletividade.

Assim, é perfeitamente possível a conciliação entre regras morais e liberdade humana, sem cair num subjetivismo exacerbado ou numa filosofia do quietismo, já que, no existencialismo sartriano, moral e liberdade dizem, ao mesmo tempo e no mesmo grau, tudo aquilo que constitui o homem. Essa constituição não se dá por uma essência, mas, pelo contrário, se estabelece nas relações mais concretas e mais existenciais. Ela se dá de forma intencional e em função de uma contingência inevitável. Ela se dá como consciência que é nada de ser e que busca seu sentido fora de si. Homem é, pois, aquele que, por sua indefinição absoluta, escolhe livremente dentro de um mundo que oferece suas únicas possibilidades, e escolhe de forma necessariamente moral e consciente; logo, é inteiramente responsável por tudo o que faz e é, sem desculpas, sem definições, sem precedente algum.

¹⁰⁹ Sartre não escrevia mais por se encontrar cego e doente. Tudo o que supostamente teria dito era repassado por seu secretário, e Simone de Beauvoir não concordava com várias posições ditas sartrianas nesse período.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBARAS, Renaud. **Sartre: Désir El liberte**. Paris: Press Universitaires de France, 2005.
- BEAUVOIR, Simone. **Na força da idade**. Difusão Européia do livro. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: 1961.
- _____. **Por uma moral da ambigüidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- BORNHEIM, Gerd. **Sartre**. Editora Perspectiva. São Paulo: 1971.
- _____. **Metafísica e Existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- _____. **Metafísica e finitude**. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- CABESTAN, Philippe; TOMES, Arnaud. Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader. **Le vocabulaire de Sartre**. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2001.
- CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. **Les Écrits de Sartre: chronologie, bibliographie commentée**. Paris: Gallimard, 1970.
- COPLESTON, Frederick. **El Existencialismo**. México: Editorial Tradición, 1976.
- DANTO, Arthur C. **As idéias de Sartre**. Trad. James Amado. São Paulo: Cultrix, 1975.
- DESCARTES, Renè. **O Discurso do Método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In coleção os pensadores. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DESCARTES. René. **Meditações**, in Coleção *Os pensadores*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 2000.

GARAUDY, Roger. **Perspectivas do Homem: existencialismo, pensamento católico, marxismo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.

GOLÇALVES, Camila Salles. **Desilusão e história na psicanálise de J.P. Sartre.** São Paulo: FAPESP/Nova Alexandrina, 1996.6

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002. (Parte I).

_____. **Ser e Tempo.** Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002. (Parte II).

HUSSERL, Edmund. **A idéia da fenomenologia.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.** Prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Idéias e Letras, 2002.

_____. **Investigações Lógicas.** Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. **Meditações Cartesianas.** Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras Editora Ltda, 2001.

JEANSON, Francis. **Sartre.** Trad. Elisa Salles. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1987.

KANT, Immanuel. **La metafísica de los costumbres.** Trad. Adella Cortina Orts. 3ª Ed. Madri: Tecnos, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaio sobre a alteridade.** Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

LIMA, Alceu Amoroso. **O existencialismo e outros mitos de nosso tempo**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1956.

LUKÁCS, Georg. **Existencialismo ou Marxismo?** São Paulo: Senzala, 1967.

MORAVIA, Sergio. **Sartre**. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1985.

MOUILLIE, Jean-Marc. **Sartre: conscience, ego et psychè**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Crítica da razão na fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

MOUTINHO, Luiz Damon. **Existencialismo e Liberdade**. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

_____. **Psicologia e Fenomenologia**. Prefácio Bento Prado Jr. São Paulo: Fapesp/Brasiliense, 1995.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência & Liberdade: uma introdução à leitura de Sartre**. Porto Alegre-RS: L & PM editores, 1995.

POULETTE, Claude. **Sartre ou les Aventures Du Sujet: Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique Du premier Sartre**. Paris: L'Harmattan, 2001.

PRINCE, Gerard Joseph. **Métaphysique ET technique dans l'oeuvre romanesque de Sartre**. Genève: Librairie Droz, 1968.

REIMÃO, Cassiano. **Consciência, dialética e ética em Jean-Paul Sartre**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada: ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Trad. Paulo Perdigão. 12ª ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 1997.

_____. **Cahiers pour une Morale**. 1ª Ed. Paris: Gallimard, 1983.

_____. **Esboço para uma teoria das emoções**. Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre: L & PM, 2006.

_____. **La transcendência del ego: esbozo de descripción fenomenológica**. Paris: Editorial Sintesis, 1988.

_____. **Mortos sem Sepultura**. Porto Alegre: Presença, 1974.

_____. **O Existencialismo é um humanismo**, in *Coleção Os Pensadores*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978.

_____. **O muro**. Trad. H. Alcântara Silveira. 20ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. Os caminhos da Liberdade 1. **A idade da razão**. Trad. Sérgio Milliet. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. Os caminhos da liberdade 2 . **Sursis**. Trad. Sérgio Milliet. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. Os caminhos da liberdade 3 . **Com a morte na alma**. Trad. Sérgio Milliet. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. **A imaginação**, in *Coleção Os Pensadores*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editor- Victor Civita, 1978.

_____. **A prostituta respeitosa**. Trad. Maria Lúcia Pereira. 2ª Ed. Campinas: Papirus, 2004.

- _____. **A transcendência do Ego.** Trad. Pedro Alves. Lisboa: edições Colibri, 1994.
- _____. **As palavras.** Trad. J. Guinsburg. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- _____. **Crítica de la Razon dialéctica.** Trad. Manuel Lamana. 2ª Ed. Bueno Aires: Editorial Losada, S.A, 1970.
- _____. **Diário de uma guerra estranha.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira S.A., 1983.
- _____. **Entre Quatro Paredes.** Trad. Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. **La Nausée.** Paris: Gallimard, 1962.
- _____. **O imaginário.** Trad. Duda Machado. São Paulo: Editora Ática S. A, 1996.
- _____. **Que é a literatura?** Trad. Carlos Felipe Moisés. 3ª Ed. São Paulo: Ática, 2004.
- _____. **Reflexões sobre o racismo.** Trad. J. Guinsburg. 4ª edição. São Paulo: Difusão européia do livro, 1965.
- _____. **Situações I: Críticas Literárias.** Trad. Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- _____. **Situações V: colonialismo e neocolonialismo.** Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1968.
- _____. **Verdad y existencia.** Trad. Alicia Puleo. 1ª Ed. Barcelona: Paidós I. C. E. / U. A. B, 1996.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. In **Ética e Literatura em Sartre.** São Paulo: Unesp, 2004.

THODY, Philip. **Sartre: uma introdução biográfica.** Trad. De Paulo Perdigão e Amena Mayall. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1971.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger.** Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

VOLPE, Galvano della, et alli, **Moral e Sociedade:** atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci. Trad. Nice Rissone, 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.