



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**SILVANA MARIA SANTIAGO**

**ABSURDIDADE, LIBERDADE E FORMAÇÃO HUMANA EM SARTRE**

**FORTALEZA**

**2016**

SILVANA MARIA SANTIAGO

ABSURDIDADE, LIBERDADE E FORMAÇÃO HUMANA EM SARTRE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de concentração: Educação Brasileira.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

Coorientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fátima Maria Nobre Lopes.

FORTALEZA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pela autora

- 
- S226a Santiago, Silvana Maria.  
Absurdidade, liberdade e formação humana em Sartre / Silvana Maria Santiago  
– 2016.  
158 f.; enc.; 30 cm.
- Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação,  
Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2016.  
Área de concentração: Educação Brasileira.  
Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.  
Coorientação: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fátima Maria Nobre Lopes.

1. Existência. 2. Absurdidade. 3. Formação humana. 4. Liberdade. 5. Literatura I. Título.

SILVANA MARIA SANTIAGO

ABSURDIDADE, LIBERDADE E FORMAÇÃO HUMANA EM SARTRE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Educação. Área de concentração: Educação Brasileira.

Aprovada em: 14 de setembro 2016.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fátima Maria Nobre Lopes (Coorientadora)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Fábio José Cavalcanti de Queiroz  
Universidade Regional do Cariri (URCA)

---

Prof. Dr. Frederico Jorge Ferreira Costa  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Eduardo Ferreira Chagas, pelo interesse em acompanhar a minha pesquisa, por sua prontidão e paciência comigo durante esse tempo e pelo exemplo de seriedade, preocupação e rigor acadêmico na orientação.

À Prof.<sup>a</sup> Fátima Maria Nobre Lopes, pela correção minuciosa que fez no meu trabalho, contribuindo e intervindo com suas análises precisas com referência à filosofia de Sartre.

Aos meus colegas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, por viabilizarem meu afastamento da instituição.

Aos professores das bancas de qualificação e defesa, Hildemar Luiz Rech, Fábio José Cavalcanti de Queiroz e Frederico Jorge Ferreira Costa, por concordarem em analisar e discutir minha pesquisa, pelo tempo dedicado às leituras e por suas preciosas colaborações, pelo que sou muito grata.

Aos meus colegas do Eixo: Marxismo, Teoria Crítica e Filosofia da Educação, inclusive aos que já findaram os seus trabalhos. Durante quatro anos, acompanhei de perto todas as atividades promovidas por essa base de pesquisa, que se nutre, continuamente, pelos diálogos com diferentes escolas filosóficas, sob a orientação e a coordenação dos professores: Eduardo Ferreira Chagas e Hildemar Luiz Rech. Sinto-me muito honrada de ter participado desse grupo.

Ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, aos coordenadores, professores, funcionários, secretários, especialmente Sérgio Ricardo Magalhães Martins, que atende e resolve todas as nossas dúvidas e problemas com relação ao curso.

Aos meus queridos pais, Maria Lanelde Duarte e Francisco Helano Santiago, pelo amparo e pelo cuidado durante os anos de minha vida. É na direção deles que sempre vou quando as dores da vida são insuportáveis.

Aos meus amados irmãos, Maria Silvani Santiago Façanha, Sonia Santiago Cajado e Francisco Helano Santiago Filho, que sempre me apoiaram no decorrer desses anos.

E à Lúcia Adelaide Gomes de Oliveira, não poderia deixar de citar essa pessoa mais que especial na minha existência, com quem compartilho momentos bons e ruins, uma amizade de longos anos.

“Mas a realidade humana não pode fazer aparecer o ser como totalidade organizada em um mundo a menos que o transcenda. Toda determinação, para Heidegger, é transcendência, pois subentende recuo, tomada de ponto de vista. Este transcender o mundo, condição do próprio surgimento do mundo como tal, é operado para si mesmo pelo *Dasein*. Com efeito, a característica da ipseidade (*selbstheit*) é que o homem se acha sempre separado do que é, por toda espessura de ser que ele não é. O homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é ‘ser das lonjuras’.”

(Sartre, 1997, p. 59)

“É de se desejar que toda a literatura se torne moral e problemática – não moralizadora: que ela mostre simplesmente que o homem é também valor e que as questões que ele se coloca são sempre morais. Sobretudo que mostre nele o inventor. Em certo sentido, cada situação é uma ratoeira, há muros por todos os lados: na verdade me expressei mal, não há saídas a escolher. Uma saída é algo que se inventa. E cada um inventando a sua própria saída, inventa-se a si mesmo. O homem é para ser inventado a cada dia.”

(Sartre, 1993, p. 215)

## RESUMO

Uma chave de leitura na investigação sobre o conceito de absurdidade em Sartre não pode deixar de esclarecer a noção de absurdo como algo que atravessa o homem no século XX, assim como também o momento histórico do pensamento contemporâneo sobre a realidade que se desmorona. Logo, a noção de absurdidade não se reduz a uma simples ideia que surgia nas primeiras obras desse autor, mas como uma noção ontológica mesma do filósofo. Portanto, é possível considerar uma formação humana a partir do conceito de absurdidade? Essas são algumas das questões que devem guiar esta pesquisa. O objetivo deste trabalho é evidenciar a perspectiva da formação humana alicerçada na ideia da absurdidade e da liberdade na filosofia de Sartre. *Absurdidade, liberdade e formação humana em Sartre* traz a discussão de ideias distintas, mas que se inter cruzam. Pensa-se a existência, ou a consciência, como uma categoria absurda e percebe-se a imprevisibilidade e a falta de justificativa da vida. Entende-se a existência de maneira solitária no mundo contingente. Sendo assim, a existência é uma experiência subjetiva, logo é inexplicável. Entretanto, essa ideia não cai no pessimismo, pelo contrário, o homem não é compreendido como uma coisa, ou como os objetos que estão no mundo, não sendo, assim, uma substância. Portanto, o homem é dono do seu destino, podendo superar as circunstâncias que encontra no mundo. Dessa forma, mesmo submetido pelas condições materiais, o homem é agente histórico, fazendo a História na medida em que ela também o faz. Por causa disso, e contra todo tipo de dominação, o homem se associa. Conseqüentemente, essa experiência é uma maneira de pôr em prática a liberdade. Pode-se afirmar que a liberdade é a condição da existência, mas a liberdade deve ser conquistada, uma vez que o homem está em uma determinada realidade. Porém, é imprescindível elucidar que, mesmo sendo livre, ele encontra as resistências e as determinações no mundo, as quais ele precisa enfrentar. Em razão disso, a liberdade humana ganha um estatuto diferente, pois essa deverá ser conquistada historicamente pelos indivíduos. Nesse caso, a liberdade é o “salto” que a existência é capaz de “dar” para superar o caráter absurdo da vida, porque essa é injustificável; à vista disso, tal “salto”, por outro lado, é capaz de acabar também com tudo que cerceia a liberdade humana. O homem é indecifrável. Sendo assim, concebe-se, para tanto, que ele assuma o compromisso e a responsabilidade pelo sentido de sua existência, dos outros homens e do mundo. Conclui-se que isso só é possível se o mesmo passar pela formação literária, visto que essa deve ser livre, sem preconceito e engajada com a verdade. A literatura é um dos instrumentos imprescindíveis para o exercício da liberdade, estando em permanente

revolução, dado que é uma ação a ser construída pelo homem. A intenção é expor o pensamento desse filósofo sobre a questão: *absurdidade, liberdade e formação humana* como uma contribuição importante para se pensar a existência no mundo, que exige dessa existência, conseqüentemente, uma atitude responsável.

**Palavras-chave:** Existência. Absurdidade. Formação humana. Liberdade. Literatura.



## ABSTRACT

A key to the reading of research on the concept of absurdity in Sartre will not fail to show this notion as something that attaches itself to man in the twentieth century, as well as to the historical moment of contemporary thought dealing with a crumbling reality. Thus, the notion of absurdity is not reduced to a simple idea that emerged in the early works of this author, but as an ontological notion of the philosopher himself. Therefore, is it possible to consider a human formation from the concept of absurdity? This and other questions are some of the points that should guide this research. The goal of this study is to highlight the perspective of human development founded on the idea of absurdity and freedom in the philosophy of Sartre. *Absurdity, freedom and human formation in Sartre* brings forth a discussion of different ideas that somewhat intersect. Existence or consciousness is thought as an absurd category that reveals the unpredictability and the lack of justification of life. Existence is understood in a solitary instance in the contingent world. Existence is a subjective experience, therefore it is inexplicable. However, this idea does not fall into pessimism, on the contrary, man is not understood as a thing or objects found in the world, therefore he is not a substance. It follows that Man is master of his destiny and can overcome the circumstances that challenge him in the world. Even submitted by material conditions, man is a historical agent, making history as well as being changed by it. Due to this and against all kinds of domination man tries to associate himself to other men. Consequently, this experience is a way to implement freedom. It can be said that freedom is the condition of existence, but freedom must be earned, since man is part of a certain reality. However, it is essential to clarify that even being free man is challenged by resistance and deterministic pressures from the world, which he must face. For this reason, human freedom presents itself in a different status, because it shall be conquered historically by each individual. In this case, freedom is the "leap" that existence is able to "take" to overcome the absurdity of life, since life is unjustifiable; in view of this, such "jump", on the other hand, can also overcome all things that curtail human freedom. Man is indecipherable. So, it is conceived that it takes his commitment and responsibility for his existence, as well as of other men and the world. We conclude that this is only possible if man is empowered by a literary education, provided it is free, unprejudiced and engaged with the truth. Literature is an essential tool to the exercise of freedom, being in permanent revolution, since it is an action to be built by man. The intention is to expose the thought of this philosopher on the issue: *Absurdity, freedom and human development* as a major contribution to the evaluation of existence in the world, which requires from that existence, as a result, a responsible attitude.

**Keywords:** Existence, Absurdity, Human Development, Freedom, Literature.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>O CONCEITO DE ABSURDIDADE .....</b>	<b>17</b>
<b>2.1</b>	<b>O fenômeno em Husserl como fundamento da ontologia sartreana.....</b>	<b>20</b>
<b>2.2</b>	<b>A teoria do absurdo: da solidão humana e contingencial ao absurdo da existência .....</b>	<b>45</b>
<b>3</b>	<b>A EXISTÊNCIA COMO PROJEÇÃO NO MUNDO.....</b>	<b>65</b>
<b>3.1</b>	<b>A revitalização da realidade humana no interior do marxismo .....</b>	<b>68</b>
<b>3.2</b>	<b>A imposição do prático-inerte e o pacto entre a práxis individual e a compartilhada.....</b>	<b>81</b>
<b>4</b>	<b>A LIBERDADE COMO “SALTO” EXISTENCIAL: ELEMENTOS PARA A FORMAÇÃO HUMANA.....</b>	<b>93</b>
<b>4.1</b>	<b>O papel da responsabilidade e o compromisso do homem .....</b>	<b>95</b>
<b>4.2</b>	<b>A liberdade e a ação .....</b>	<b>107</b>
<b>4.3</b>	<b>Por uma escrita livremente engajada .....</b>	<b>121</b>
<b>4.4</b>	<b>A literatura em retrospectiva .....</b>	<b>136</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>150</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>155</b>
	<b>ANEXO A – DECLARAÇÕES DE REVISÃO E DE NORMALIZAÇÃO...</b>	<b>158</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Em meados do século XX, a questão do homem adquiriu supremacia, mais do que qualquer outro tema. Acreditávamos na equivalência entre o progresso técnico-científico e no aperfeiçoamento civilizatório. No entanto, as catástrofes históricas corromperam a pirâmide humanista edificada nessa crença. Tudo isso ruiu. A esperança, que antes desse século parecia concretizar-se, foi solapada pela dor, pelo sofrimento e pela perda. Não há mais certezas afiançáveis, não há mais justificativas para a existência. Não há mais futuro. O que se confirma é o fracasso da razão.

Partindo dessas considerações, a nossa pesquisa, intitulada *Absurdidade, liberdade e formação humana em Sartre*, possibilita o confronto para pensarmos a esse respeito, em vista dos acontecimentos que devastaram a Europa e que assustaram o resto do mundo. Antes do existencialismo de Sartre, foram poucos os filósofos capazes de colocar em questão o valor humano de forma tão rigorosa como fez ele. Sustentamos que a sua elaboração em referência à existência escapa a todas as regras preconcebidas, uma vez que, para o pensador, não existe sentido fora daquilo que o próprio homem dá à sua vida.

Uma chave de leitura na investigação sobre o conceito de absurdidade em Sartre não pode passar ao largo da elucidação de uma questão preliminar: qual a necessidade e o alvo do autor em pensar a noção de absurdo como algo que atravessa o homem no século XX? Ou, talvez, outra pergunta deva anteceder o desenvolvimento desse questionamento: que momento histórico – que enfrentamento social – alavanca o pensamento contemporâneo sobre a realidade que se desmorona, ou por que a noção de absurdidade não se traduz como uma simples ideia que nascia nas primeiras obras sartreanas, mas como uma noção ontológica<sup>1</sup> do filósofo? É possível considerarmos uma formação humana a partir do conceito de absurdidade? Essas são as perguntas que devem nortear o nosso estudo. A questão fundamental da nossa investigação e o nosso objetivo com a temática: *Absurdidade, liberdade e formação humana em Sartre* é adentrarmos no território crítico pensado pelo

---

<sup>1</sup> “Ontologia (gr. *to on*: o ser, *logos*: teoria) termo introduzido pelo filósofo alemão Rudolph Goclenius, professor na Universidade de Marburg, em seu *Lexicon Philosophicum* (1613), designando o estudo da questão mais geral da metafísica, a do ‘ser enquanto ser’; isto é, do ser considerado independentemente de suas determinações particulares e naquilo que constitui sua inteligibilidade própria. Teoria do ser em geral, da essência do real. O termo ‘ontologia’ aparece no vocabulário filosófico por vezes como sinônimo de metafísica: ‘Os seres, tanto espirituais quanto materiais, têm propriedades gerais como a existência, a possibilidade, a duração; o exame dessas propriedades forma esse ramo da filosofia que chamamos de ontologia, ou ciência do ser ou metafísica geral (D’Alembert, *Enciclopédia*). Assim, p. ex., C. Wolff denomina seu tratado de metafísica de *Philosophia prima sive ontologia* (1726). Distingue-se, ainda, ontológico, que se refere ao ser em geral, de ôntico, que se refere ao ser em particular” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001 p. 143).

autor. Assim, ao considerarmos que a existência não está determinada por nada, a não ser por ela mesma, isso revela que esse ser é absolutamente livre. A existência é projeto, é, portanto, saber-se existindo no mundo. Ela descobre-se como ser contingente. Assim, a existência entende que o mundo e seu próprio destino dependem, unicamente, de suas escolhas. Esse reconhecimento não é banal, mas exige do homem o compromisso inalienável de suas ações. Nesse sentido, as ações do homem devem ser livres, responsáveis com a realidade, consigo e com as outras existências. Entendemos que no mundo o homem encontra obstáculos. Contudo, independentemente desses, o homem está condenado à liberdade, ou seja, ele é forçado a decidir, a inventar-se, a encontrar o seu significado. Nessa perspectiva, ao estudarmos o caráter absurdo da existência nesse autor, descobrimos que essa ideia não é uma apologia ao fatalismo, pelo contrário, é o modo mais autêntico de percebermos a existência. Assim, compreendemos a liberdade como sendo o “salto” que a existência humana é capaz de “dar” no mundo sem propósito. Todavia, é próprio do homem ser o ser que busca o sentido do mundo, de si e dos outros homens. Assim, ele é livre, sua consciência reflexiva (Para-si) está apta para projetar a sua formação, o seu ser existencial no mundo.

Sartre é um intelectual que viveu metade da sua vida na mais absoluta notoriedade. Em 1945, protesta contra a institucionalização dos seus escritos. Ainda assim, ele é tratado como monumento vivo e público. Vários Presidentes da República Francesa dirigem-se ao pensador respeitosamente. Mesmo o General de Gaulle o chama de “*Mon Cher Maître*”. Ele rejeitou todo tipo de rótulo e enquadramento. Declinou inclusive o Prêmio Nobel em 1964. E, apesar disso, é verdade que nenhum escritor foi alvo de tantos ataques. Então, será esclarecedor sabermos quais as razões de tantas críticas? Por que o Papa em 1948 baixou um decreto especial do Santo Ofício colocando no *Index* a totalidade de suas obras? (MÉSZÁROS, 1991). Esses são alguns pontos que nos levam a pensar no seu conceito de absurdidade. Daí ser importante analisar como o autor rechaçou os problemas do seu tempo. Portanto, é necessário, então, deciframos o processo em que se dá a ruptura da sua ontologia para uma filosofia mergulhada na realidade, na História e na existência.

É pertinente assinalarmos que há duas fases no desenvolvimento da obra sartreana. A primeira rompe com a filosofia ocidental; ocupa-se com a filosofia da consciência de Husserl e com os temas psicológicos. Nessa fase, Sartre propõe a explicação da descrição das imagens feitas pela consciência e o desempenho dessas no espírito. Ele abandona o vocabulário de Husserl, mas é a partir das ideias do pensador alemão que ele

elabora sua ontologia fenomenológica<sup>2</sup>. Esse momento é consagrado pela escrita de *O ser e o nada*. Nessa obra, o autor defende que a consciência e a existência são instâncias idênticas. Cabe à existência, portanto, o estatuto de definir-se a todo o momento, visto que a existência precede a essência, ou seja, primeiro o homem existe para depois definir-se. Isso nos indica que ele se lança para o futuro de maneira consciente desse arremesso. Essa resulta na angústia de a existência descobrir-se como o arbítrio de seus valores no mundo. Essa ideia está bem delimitada na obra *O existencialismo é um humanismo*.

A *Crítica da razão dialética* marca a segunda fase do escritor. Tudo indicava que Sartre deixava de lado os temas do existencialismo e afiliava-se ao marxismo, já que o pensador tomava de empréstimo as estruturas sociais resultantes das escolhas e dos projetos humanos do jovem Marx para fundamentar a continuidade entre esta obra e *O ser e o nada*.

Percebemos que, nas primeiras obras de Sartre, a História sequer aparece como pano de fundo, quer no sentido ontológico, quer no sentido literário. Sua escrita é “anti-histórica”. Somente no segundo momento, ou melhor, depois da Segunda Guerra Mundial, é que o autor se propõe a escrever e a pensar sobre a brutalidade dos acontecimentos a que os homens foram submetidos. Se na obra *O ser e o nada* ele se volta totalmente para o indivíduo singular, para a consciência, deixando de lado o objeto, agora ele terá que rever esse novo cenário que compromete a concepção de liberdade absoluta defendida por ele anteriormente. Para dar conta desse novo patamar, a sua obra literária, filosófica e dramática se agiganta. Embora seu chão filosófico continue sendo a ontologia-fenomenológica, o pensador terá que reanalisar as novas condições que se apresentam ao horizonte histórico do homem. O marxismo, então, será a filosofia com a qual imediatamente o existencialismo de Sartre terá que discutir. Assim como Marx, o pensador recusa a redução do indivíduo ante a onipresença imposta pela categoria do objeto e se empenha contra a avassaladora constatação do imperialismo econômico denunciado pelo autor alemão. Devemos ressaltar que a discussão que Sartre trata na *Crítica da razão dialética* não é contra Marx, mas contra os marxistas. Sartre propõe uma

---

<sup>2</sup> Para Sartre, a ontologia tem a tarefa de descrever o fenômeno tal como ele é e aparece. Fenômeno, para Sartre, é tudo que se manifesta à consciência, e esse se manifesta a todos de alguma maneira. Isso quer dizer que podemos falar do que nos aparece, porque temos uma explícita compreensão deste. Cabe, então, à ontologia a incumbência de descrever o fenômeno tal como se apresenta à consciência. Em outras palavras, o fenômeno é captado pela consciência, que é transfenomenal. Isso quer dizer que ela revela as coisas que estão no mundo para si mesma. As coisas existem na medida em que há um ser (a consciência) que dá sentido e fundamenta as coisas do mundo.

saída dentro dessa nova configuração. Para ele, o homem deverá ser reinventado e reimplantado no seio do marxismo.

Nesse sentido, a estratégia de Sartre para enfrentar a objetivação do sujeito será o combate aos processos que o desindividualizaram. Advogamos que o conceito de absurdidade em sua filosofia aparece sub-repticiamente. Em nossa compreensão, a existência é absurda, em virtude de ela não ter uma natureza e nenhuma justificativa para existir. Então, se a existência não é uma coisa, ou um objeto, então, o que ela é? A consciência é o Nada-de-ser. Isso indica que ela terá que se fazer incessantemente. Logo, a existência tem plena liberdade, ou seja, ela é livre. Entretanto, é fundamental esclarecermos que, mesmo sendo livre, ela encontra as resistências e as determinações no mundo, as quais ela precisa enfrentar. Em razão disso, a liberdade humana ganha um estatuto diferente, pois essa deverá ser conquistada historicamente pelos indivíduos.

Consideramos que a princípio o alvo da filosofia existencial de Sartre era desconstruir qualquer discurso que oferecesse algum tipo de esperança para o homem e para o mundo. Em nossa concepção, seu pensamento estava destinado a abalar as convicções sobre a existência. Há muitos textos seus em que o autor critica o mito da harmonia, da verdade, da moral, da ordem, dos valores preconcebidos, etc. Por essa razão, sustentamos que é impossível uma legitimação da existência humana, ou seja, a existência é inexplicável e, portanto, absurda. Contudo, depois da Segunda Guerra Mundial, a liberdade vivenciada por seu individualismo antes da guerra findava. Ele descobrira a sua historicidade, sua “situação” concreta, daí percebeu a necessidade de um projeto de ação que envolvesse todos os homens. Em virtude disso, o pensador acredita que o homem é o seu próprio artífice. Daí ele não só escreveu a esse respeito, mas instituiu e viveu um programa de ação intelectual de forma totalmente responsável e inteiramente engajado com as questões de sua época. Constatamos que o filósofo fez isso se opondo a toda filosofia existente antes dele, com exceção à filosofia de Marx, e reexaminando constantemente suas ideias. Por isso, é pertinente a pergunta: “Como foi possível que um pensador sozinho, tendo a pena como a única arma, foi tão eficiente como Sartre? Numa época que tende a tornar o indivíduo completamente impotente?” (MÉSZÁROS, 1991, p. 15).

Logo, reconhecemos que em Sartre há uma nova interpretação da vida, a saber, uma nova perspectiva de ver a subjetividade, o mundo, a realidade e os objetos. Esse novo olhar coloca em xeque todo o saber que se fundamenta em valores ideais, ou seja, fora daquilo que o próprio homem instituiu para si, dado que esses degeneraram a vida, limitam as possibilidades afirmativas do homem com falsos princípios e com promessas impossíveis.

Na verdade, para o crítico, toda a realidade, tanto a objetiva quanto a subjetiva, está no plano do provável, mesmo as teorias científicas ou as ideias filosóficas estão no plano das probabilidades. Segundo o autor, as filosofias, seja a clássica, seja a moderna, desenvolveram uma pseudocrítica, ou melhor, propagaram um senso crítico contaminado por “grandes ilusões” que na prática seriam irrealizáveis. A filosofia de Sartre, portanto, é um saber que coloca para o homem o argumento da contingência<sup>3</sup>. Desse modo, suas ideias seguem na contramão de toda a História do pensamento humano. Ao desconstruir os “saberes falaciosos”, o pensador não pretende construir um novo “ideal” filosófico com o objetivo do “aprimoramento humano”. Longe disso, ele almeja redefinir um território crítico que não tenha medida comum com aquele que foi legado pela tradição filosófica.

Em termos de uma estrutura à nossa investigação, estabelecemos fazê-la na seguinte ordem: Na 1 parte apresentamos e contextualizamos o trabalho de maneira geral. Na 2 parte, empenhamo-nos em tomar as ideias de Husserl como a base teórica para Sartre. Nossa preocupação foi situar esse conceito nos valendo das primeiras obras do pensador que tratam da descoberta da consciência. É o momento inaugural de sua carreira de filósofo, apontada como sua primeira fase, ou o Sartre jovem. Nessa etapa, o autor se volta, exclusivamente, para o indivíduo. Sua preocupação é analisar a consciência e o seu distanciamento das coisas e de si mesma. Evidenciamos a consciência como uma categoria absurda, isso demonstra que contingência é a sua marca. Logo, a consciência descobre a falta de justificativa de todas as coisas e dela própria. Por conseguinte, a existência precede a essência, pois a existência é o ser que implanta o sentido no mundo, uma vez que ela é o ser que anseia pela explicação das coisas que estão no mundo e de si mesmo. Na 3 parte, destacamos a restituição da existência pensada por Sartre no interior do marxismo. A partir desse capítulo, percebemos uma nova situação da carreira do filósofo, conhecida como o segundo Sartre, ou o Sartre maduro. Nessa o escritor está totalmente envolvido com a realidade. Em sua primeira fase, a História sequer aparece. Mas nessa a existência ganha contornos novos, uma vez que agora é urgente a interação com os indivíduos e com a

---

<sup>3</sup> “Contingência (lat. *tardio contingentia*: acaso) 1. Caráter de tudo aquilo que é concebido como podendo ser ou não ser, ou ser algo diferente do que é. 2. Na filosofia existencialista, caráter daquilo que não possui, em si mesmo, sua própria razão de ser: ‘o ser é sem razão, sem causa e sem necessidade; a própria definição do ser nos dá sua contingência original’ (Sartre). 3. Acontecimento do qual não se pode reduzir o aparecimento a um feixe de causalidades; é um acontecimento (como uma emergência) de ocorrência possível, mas incerta. 4. Assim como Deus é o necessário, porque é a causa de sua existência, o homem é um ser contingente. E essa contingência pode estender-se a todo elemento do mundo real, pois nada neste mundo possui seu princípio de existência em si mesmo: ‘O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é necessária. Existir é ser-aí, simplesmente; os existentes aparecem se deixam encontrar, mas não podemos jamais deduzi-los’ (Sartre)” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 42).

realidade. Aliás, o indivíduo, nesse contexto, necessita desse intercâmbio. Ele não pode isolar-se. Na 4 parte, sustentamos que é fundamental desenvolver a sociabilidade, visto que a nossa existência implica a existência do outro, e vice-versa. Assim, a liberdade surge como uma conquista não só do indivíduo, mas da coletividade. O homem é livre, mas essa liberdade deve ser assumida com o compromisso e com a responsabilidade pelas suas escolhas, já que essas trazem consequências na existência de todos os outros. Na 5 parte, ou seja, nas considerações finais de nossa pesquisa, a literatura, em nosso entender, é o meio, preferencialmente, mais apropriado para esse exame, uma vez que ela é o encontro entre o escritor e o leitor. A formação literária em Sartre, portanto, permite-nos a compreensão, a reflexão crítica do sentido dessa busca. Essa experiência é um compromisso a ser compartilhado pelos indivíduos de maneira desprendida. O objetivo dela é a possibilidade do desvendamento do mundo e do homem para si mesmo. Logo, essa tarefa é realizada tanto pelo escritor quanto pelo leitor. Já que esse último aceitou a missão concedida pelo leitor, não pode ignorar o seu engajamento no universo do significado que ambos darão às suas existências e ao mundo.



## 2 O CONCEITO DE ABSURDIDADE

Nosso objetivo neste capítulo é apresentar a discussão sobre o conceito de absurdidade em Sartre. Entretanto, não podemos abordá-lo sem antes nos reportarmos primeiro à sua ontologia. Mas também não podemos pensar nessa sem retornarmos à ontologia de Husserl<sup>4</sup>. A fenomenologia desse pensador é a condição necessária para o alicerce do pensamento sartreano. Então, devemos começar por esse princípio, ou seja, pela fenomenologia de Husserl.

No tópico 2.1 deste capítulo, apresentamos: “O fenômeno em Husserl como fundamento da ontologia de Sartre”. A proposta da fenomenologia do pensador alemão inicia com a ideia de que a vida humana deve ser a fonte primeira da ciência. Isso significa que nenhum saber deve ignorar o sujeito. Husserl propõe um saber no qual seu fundamento seja profundamente crítico. Isso implica uma conversão completamente nova no modo de perceber a vida. O pensador entende que o conhecimento científico não é a fonte originária de todo conhecimento, mas que ela brota de um chão antecedente a esse saber, que é a vida cotidiana. Por essa razão, Husserl também entende que o saber científico pressupõe um somatório de evidências pelas quais esse saber é conduzido e que o sujeito possui um horizonte atemático anterior ao conhecimento. O filósofo alemão denuncia que, no final do século XIX, os estudiosos da psicologia pretendiam assenhoreá-la como ciência, recorrendo ao aspecto físico ou natural para a explicação de todos os saberes. Para o pensador, esses não conseguiram perceber a separação que há entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Na concepção de Husserl, a consciência é irreduzível, nada pode representá-la, visto que os fenômenos do mundo são apreendidos pela consciência, que é diferente dos objetos que ela percebe. Em virtude disso, podemos afirmar que essa é a sua própria superação. A ciência, anteriormente,

---

<sup>4</sup> A esse respeito, devemos, antes, reportar-nos à Metafísica kantiana: “[...] a característica da Metafísica kantiana é sua pretensão de ser ‘uma ciência de conceitos puros’, ou seja, uma ciência que abarque os conhecimentos que podem ser obtidos independentemente da experiência, com base nas estruturas racionais da mente humana. Desse ponto de vista, sua continuação histórica na filosofia contemporânea é a ontologia fenomenológica de Husserl. Diferentemente de Kant, Husserl não considera os princípios muito gerais que seriam constituintes da razão em geral, mas os princípios que constituem o fundamento de determinados campos do saber, de uma ciência ou de um grupo de ciências, chamados, portanto, de *materiais*. Husserl diz: ‘Cada objeto empírico concreto insere-se com sua essência material em uma espécie material superior, em uma *região de* objetos empíricos. A essência regional corresponde uma ciência eidética regional ou, como podemos dizer também, uma *ontologia regional*’. [...] Assim, p. ex., a todas as disciplinas naturalistas corresponde a ciência eidética da natureza física em geral (*a ontologia da natureza*), porquanto à natureza factícia corresponde um *eidós* puramente apreensível, a ‘essência’ da natureza em geral, juntamente com uma massa infinita de relações ‘essenciais’ (Idem, I, § 9). A afirmação do caráter ‘material’ (determinado ou específico) dos princípios ontológicos, que sempre se referem a determinado gênero de essências ou campo do saber, leva Husserl a estabelecer o caráter ‘regional’ da ontologia. De seu ponto de vista, a ontologia geral ou formal nada mais é que a lógica pura, que é ‘a ciência eidética do objeto em geral’” (ABBAGNANO, 2007, p. 665).

tinha instituído um mundo ideal, ou seja, ela havia se distanciado do mundo concreto dos homens. A fenomenologia husserliana retornou à facticidade. Isso significa que Husserl volta-se para aquilo que são as coisas mesmas na realidade de modo totalmente novo, ou seja, quer tematizar por meio da consciência o sentido do real, da vida originária e das coisas. Cabe, então, à fenomenologia a tarefa de explicitar como a consciência percebe o mundo, os objetos e a si própria.

Para a elaboração de sua ontologia, Sartre respalda-se na ideia de intencionalidade a partir dos pressupostos acerca da consciência de Husserl. Todavia, ele propõe um estatuto diferente para ela. Essa noção nos remete imediatamente à compreensão do Ser (consciência) como ser-no-mundo. Isso muda os rumos da consciência para Sartre, pois a fenomenologia de Husserl nos aponta para uma consciência transcendental, ou seja, para mais próximos de conceitos ideais a respeito do conhecimento. Sartre a todo custo quer evitar esse caminho. Com a leitura e análise de *Ser e tempo*, de Heidegger, ele reconfigura suas investigações a respeito da consciência. Sua trajetória filosófica fundamenta-se numa ontologia fenomenológica.

A consciência, nesse sentido, é o fundamento ontológico do pensamento sartreano. Ela é presença a si, ou seja, pensa a respeito do seu próprio ato de pensar. A consciência, para Sartre, não é só reflexo das coisas. Para o filósofo, a consciência analisa os objetos, os outros e a si mesma como ser que percebe essas ilações. Em outras palavras, Sartre quer compreender o distanciamento que a consciência tem de si. Desse modo, Sartre problematiza a tão aclamada ideia de início pelo pensamento clássico e que continuou depois com a escolástica, a saber, com o princípio de identidade<sup>5</sup>. Trata-se de uma forma de raciocínio que afirma a identidade absoluta de uma coisa ou de um objeto, ou seja, todo objeto é igual a si mesmo. A consciência não é como os outros objetos que estão no mundo, não há como estabelecermos a conexão entre eles. Portanto, ela não tem um princípio ou uma natureza. A negação faz parte e está no âmago da consciência, é a recusa da consciência de ser

---

<sup>5</sup> “Identidade. (lat. *tardio identitas, de idem*: o mesmo) Relação de semelhança absoluta e completa entre duas coisas, possuindo as mesmas características essenciais, que são assim a mesma. 1. A identidade numérica indica que duas coisas são, na realidade, uma única. Ex.: Vênus é a Estrela da Manhã. 2. A identidade temporal significa que podemos identificar um mesmo objeto que nos aparece em momentos diferentes: Ex.: Uma mesma árvore no inverno sem folhas e na primavera coberta de flores. 3. Na lógica, o princípio da identidade, uma das três leis básicas do raciocínio para Aristóteles, se expressa pela fórmula ‘A=A’, ou seja, todo objeto é igual a si mesmo. 4. A questão da identidade e da diferença, do mesmo e do outro, é uma das questões mais centrais da metafísica clássica em seu surgimento (Heráclito, Parmênides, Platão). Temos, por um lado, a busca de um elemento único, a essência, o ser, que explique a totalidade do real (Parmênides); por outro lado, o pluralismo de Heráclito vê o real como reino da diferença, da mudança e do conflito, sendo que em um sentido dialético algo pode ser e não ser o mesmo, já que está em mudança. Platão busca, de certo modo, conciliar ambas as posições que o influenciaram em sua metafísica dualista, segundo a qual a mudança pertence ao mundo material, ao mundo das aparências, sendo o mundo das formas fixo, eterno, imutável” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 99).

isso ou aquilo, na medida em que a consciência não é antecedida por outro ser que não seja ela mesma. Isso indica que o ser da consciência é anterior ao nada. Na verdade, o nada ou a negação são fundados por ela. Ou melhor, o nada é da sua constituição. Ela é marcada pelo não ser. Portanto, o ser da consciência como tal existe como presença a si mesma e mantendo-se a distância de si. Essa distância que ela carrega em seu ser é o nada; é a presença a si, é sua compreensão de ser diferente de todos os outros seres e objetos que estão no mundo. O nada é essa “abertura” que há da consciência, que não podemos apreendê-lo. Numa palavra, o nada é a possibilidade dela mesma em colocar-se em questão. Ela é absolutamente mantida sem ter ser, porque o seu ser não é uma substância. Seu ser é projeto inacabado.

No item 2.2, evidenciamos “A teoria do absurdo: da solidão humana e contingencial ao absurdo da existência”. Nesse tópico, partimos da seguinte questão: se a contingência é a ruptura radical entre essência e existência, dado que o homem é marcado pela contingência e precisa a todo tempo construir sua existência, então podemos afirmar que a existência não é concebível por uma essência prévia, como pensava Platão. Asseguramos que a contingência é parte constitutiva do ser do homem, e, conseqüentemente, a existência é o estar no mundo, é estar lançado sem nenhuma certeza. O que experimentamos no mundo é a fluidez de tudo. O que é essencial, portanto, é a contingência. A existência nada mais é do que pura absurdidade no mundo que pode existir perfeitamente sem o homem. Isso significa anunciarmos que o homem é um puro acaso dentro de um mundo que também não tem nenhuma finalidade. Logo, para o pensamento sartreano, nada está garantido.

Na concepção de Heidegger, a existência é desnecessária, ou seja, o mundo poderia ter existido sem nós, sendo este mesmo radicalmente contingente em todos os aspectos. Essa descoberta é solitária como ele afirma segundo Sartre (2005, p. 288): “Ninguém pode morrer por mim. Mas antes dele, Descartes: Ninguém pode conhecer pelo outro”. Isso sugere que a existência é uma experiência singular, subjetiva. Não temos como explicá-la, porque ela nos escapa.

Com isso, Sartre traz à tona o arbítrio da imprevisibilidade da vida, a falta de justificativa e a razão de ser da existência. O fato de que a vida não tem significado permite-nos a oportunidade de criar um valor, uma relevância que essa não tinha. É justamente porque ela não tem importância é que somos levados a criá-la. Assim, a existência é um puro acaso. A descoberta da consciência em Sartre é a chave, em nossa concepção, para compreendermos a existência como uma instância absurda, com a qual o homem se descobre de maneira solitária no mundo contingente. A consciência dá-se no isolamento. O homem não precisa ser um eremita, mas necessita do silêncio, da reclusão de seu

pensamento. Por essa razão, compreendemos que a existência, no pensamento de Sartre, constitui-se como uma categoria absurda.

Essas questões são examinadas nas obras: *Conferências de Paris, Investigações lógicas, A náusea, O ser e o nada, Saint Genet, Verdade e existência, Crítica da razão dialética, A imaginação, Situações I, O mito de Sísifo*, entre outras obras.

## 2.1 O fenômeno em Husserl como fundamento da ontologia sartreana

Destacamos que o tema da absurdidade na filosofia de Sartre está intrinsecamente ligado à sua ontologia; e essa, à corrente fenomenológica de Edmund Husserl. O pensador alemão acredita que o sujeito é o princípio de todo o conhecimento. A ciência, para ele, não pode ignorar isso, uma vez que o sujeito é anterior a todo o saber. A consciência percebe o mundo, os objetos e a si mesma. Em virtude disso, ela não pode ser redutível a nenhum objeto. Contudo, a consciência em Husserl permanece ligada aos conceitos ideais do conhecimento. Por essa razão, Sartre se contrapõe a ele, embora construa sua ontologia baseado na ideia da intencionalidade da consciência desse filósofo. Diferentemente daquele, porém, o pensador francês acredita que a consciência não é só capaz de representar as coisas, mas essa pensa sobre os objetos, sobre os homens e, fundamentalmente, sobre si mesma. Isso significa que ela se distancia, faz ilações a respeito das coisas e também de si. Por causa disso, constatamos que há no pensamento do autor abertura para a formação humana, uma vez que a consciência é marcada pelo não ser. Nesse sentido, ela constrói e constitui a sua existência no mundo. Ela é seu próprio nada, porque, diferentemente de todos os outros seres, a consciência não é uma substância. Devemos, ainda, sinalizar que a filosofia de Sartre é uma ontologia fenomenológica.

Para entendermos a ontologia fenomenológica do pensador, é fundamental conhecermos a ontologia fenomenológica de Husserl, pois o escritor alemão se coloca como um guardião da ontologia contra as ideias que marcaram o fim do século XIX. O método fenomenológico de Edmund Husserl propõe demarcar a diferença entre a psicologia, ciência dos fatos, das ciências normativas puras, como a teoria do conhecimento e a lógica. Na verdade, o tratado sobre as *Investigações lógicas*, de Husserl, aponta o equívoco em alcançar a apoditicidade<sup>6</sup> sobre as coisas. Em outras palavras, Husserl quer demonstrar a

---

<sup>6</sup> “Apodítico (gr. *apodeiktikós*: demonstrativo). Modalidade do \*juízo que é necessário de direito, exprimindo uma necessidade lógica, não um simples fato. ‘Os juízos são problemáticos quando admitimos a afirmação ou a negação como simplesmente possíveis (arbitrárias); são assertóricos quando os consideramos como reais

impossibilidade de as leis lógicas da ciência serem sustentadas pela psicologia. É importante lembrarmos que, nos fins do século XIX, a psicologia estava em pleno apogeu e tendia a ser a chave de explicação da teoria do conhecimento e da lógica. Conseqüentemente, essas ciências deixaram a esfera da filosofia e passaram a fazer parte de um novo saber, a psicologia.

Husserl faz uma série de acusações à psicologia. Dessas, interessa-nos apenas as que julgamos relevantes para a compreensão do problema que será retomado pela filosofia existencialista de Sartre. Uma das questões fundamentais para Husserl é que o psicologismo não consegue resolver o problema fundamental da teoria do conhecimento, ou seja, da impossibilidade de o sujeito alcançar com certeza indubitável uma realidade que é exterior à sua existência, sendo essa realidade também divergente. O crítico alega que o psicologismo tem uma tendência de convergir tudo para o naturalismo. Assim, o psicologismo quer resolver o problema da dualidade entre sujeito e objeto, logo tudo é natural ou físico. Entretanto, para o naturalismo, a única realidade possível é a natureza. Desse modo, a consciência não passa de expressão vaga ligada a eventos fisiológicos ocorridos no cérebro ou no sistema nervoso; o conhecimento é o efeito da ação causal exercida pelos objetos físicos exteriores (HUSSERL, 1996).

Nesses termos, não é possível aceitarmos o conhecimento científico como saber universal e necessário. O que o pensador alemão quer afirmar é que não podemos chegar à generalidade das coisas levados unicamente pelas experiências de fatos observados. A confusão ocorreu exatamente porque o naturalismo acreditava que os conceitos, como, por exemplo: sujeito, objeto, coisa, princípio, causa, efeito etc., só têm sentido se forem reduzidos a entidades empíricas observáveis. Isso significa que a teoria do conhecimento se tornou psicologia, ou seja, uma descrição do comportamento do sujeito na atividade de conhecer (HUSSERL, 1996). Husserl percebe a importância que as ciências da natureza possuem. Ele reconhece a relevância da matemática, no que diz respeito ao grau de certeza provável, da precisão de cálculos e suas equações, mas, naquilo que concerne à razão de sua aplicabilidade, principalmente no que concerne aos seus métodos e fundamentos, essa é totalmente relativa, pois pressupõe uma disposição fundamental prévia que em si mesma carece por completo de uma racionalidade efetiva, na medida em que essa ciência esquece o mundo circundante, intuitivo, subjetivo, ou seja, esquece o sujeito atuante.

---

(verdadeiros); e apodícticos quando os consideramos como necessários' (Kant). Assim, um juízo apodíctico apresenta característica de universalidade e de necessidade. Ex.: um círculo é uma curva fechada de que todos os pontos são equidistantes do centro" (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 16).

Desde Kant tanto a teoria do conhecimento quanto a psicologia aspiravam ao estatuto de ser ciência fundamental do espírito. Entretanto, essas mesmas incorreram em semelhante erro da matemática, fundamentarem-se no objetivismo, e isso tornou impossível o acesso ao sujeito. Por causa do objetivismo, a psicologia não consegue incluir em seu tema de reflexão a alma, o eu que age em seu estado mais próprio e mais sensível. Contudo, essa dificuldade é resolvida por Husserl, pela afirmação de que a subjetividade transcendental<sup>7</sup> é intersubjetividade<sup>8</sup> (HUSSERL, 1996).

Refutando o psicologismo, o pensador alemão afirma que não se pode dissolver as coisas na consciência. Essas não são da mesma natureza que a consciência, na medida em que o mundo é exterioridade por essência e é relativo à consciência. Husserl declara que toda a consciência é consciência de algo que está fora, no mundo, que lhe é exterior. Ela é sua própria superação. Assim, o pensador alemão recupera a subjetividade que estava misturada às coisas, pois, apesar de estar fora, junto ao mundo, ela se reconhece diferente desse. Desse mesmo modo, Sartre considera que a consciência é um fato irreduzível, que nenhuma imagem física pode representá-la. A consciência, nesse sentido, é exterioridade. Afirma ele: “[...] é simplesmente o exterior dela própria. É essa fuga absoluta e essa recusa a ser substância que a constituem como consciência” (SARTRE, 2005, p. 56). Por conseguinte, “[...] não é em saber-se lá qual retraimento que nos descobrimos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens” (SARTRE, 2005, p. 57). Ainda, a respeito disso, expressa Heidegger, segundo Sartre (2005, p. 56-57):

Ser é ser-no-mundo. Este ser significa movimento. Ser é estourar no mundo, é partir do nada de mundo e de consciência para subitamente se-estourar-consciência-no-mundo. Se a consciência tenta recuperar-se, se tenta coincidir enfim com ela própria, o quente com as janelas fechadas, aniquila-se. A esta necessidade, que tem a consciência de existir como consciência de outra coisa diferente dela, chama Husserl ‘intencionalidade’.

<sup>7</sup> “Transcendental (do lat. *medieval transcendentalis*). Na escolástica, termo utilizado para designar categorias mais gerais que transcenderiam as categorias aristotélicas. Os transcendentais seriam assim o ser, o verdadeiro, o bem e o belo, caracterizando tudo aquilo que é, sendo no fundo aspectos da mesma coisa, o Ser. Na filosofia kantiana, também caracterizada como filosofia transcendental, trata-se do ponto de vista que considera as condições de possibilidade de todo conhecimento. Nesse sentido, não deve ser confundido com o termo ‘transcendente’. ‘Chamo transcendental todo conhecimento que, em geral, se ocupa menos dos objetos do que de nossos conceitos *a priori* dos objetos. Um sistema de conceitos desse tipo seria denominado filosofia transcendental. Não devemos denominar transcendental todo conhecimento *a priori*, mas apenas aquele pelo qual sabemos que e como certas representações (intuições e conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori* transcendental quer dizer possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 185).

<sup>8</sup> “Intersubjetivo (in. *Intersubjective*, fr. *Intersubjectif*, ai. *Intersubjektiv-*, it. *Intersoggettivo*). Termo usado na filosofia contemporânea para designar: 1- o que se refere às relações entre os vários sujeitos humanos, como quando se diz experiência I.’; 2- o que é válido para um sujeito qualquer, como quando se diz ‘conceito I.’ ou ‘verificação I.’ (ABBAGNANO, 2007, p. 580).

Husserl estabelece a diferença entre os saberes. Ele separa aqueles que possuem conhecimento comum daqueles que têm conhecimento filosófico. No primeiro, os objetos do conhecimento estão à disposição de forma exterior, sua efetivação dá-se por meio da prática e da experimentação. No segundo, que ele chama de filosófico, rompe-se com aquilo que é comum. A tarefa do saber filosófico se constitui, principalmente, em apreender o objeto e aquilo que o fez ser o que é. O que interessa ao pensador, portanto, é o aspecto subjetivo do conhecimento que o saber filosófico nos propicia. Mas é coerente afirmar que um mesmo objeto pode ser percebido por diferentes pontos de vista. Por consequência disso, Husserl volta à filosofia cartesiana para validar seu pensamento e evitar as aporias<sup>9</sup>, muito embora, para Husserl, Descartes, no final de seu discurso, apelou para o psicologismo. Vejamos o que o pensador alemão sustenta a partir dessa concepção:

Não pretendo apenas estabelecer em geral que o *ego cogito* antecede apoditicamente o ser-para-mim do mundo, mas chegar a conhecer integralmente e ver o meu ser concreto como *ego*: o meu ser como alguém que experimenta e vive naturalmente no interior do mundo consiste numa vida transcendental particular, na qual leva a cabo o experimentar com uma crença ingênua, e continuo a ativar a minha convicção acerca do mundo, ingenuamente adquirida etc. (HUSSERL, 1992, p. 23).

A preocupação fundamental do crítico alemão é determinar com clareza quem estabelece toda a verdade no mundo. E esse campo é do domínio da subjetividade. Para ele, é importante entendermos o problema do sentido desta relação: subjetividade e objetividade. Subjetividade é a instância que constitui o chão para a ciência. É através da subjetividade que a verdade se efetiva no mundo. É ela que tematiza e explicita todo o processo de todos os objetos do conhecimento, e não o contrário.

A vida natural, comum, caracteriza-se, segundo Husserl, por ser uma vida infundada, ingênua e não reflexiva. Logo, a reflexividade é o primeiro ponto de partida em que devemos nos pautar sobre a verdade ou não das coisas; em seguida, temos que nos abster de todo e qualquer juízo; e, por último, eliminar os preconceitos. Devemos sempre ter uma atitude *epoché*<sup>10</sup> sobre tudo. Desse modo, para ele, o que importa é lançarmos a pergunta pela

---

<sup>9</sup> “Aporia (gr. *aporia*: impasse, incerteza) 1. Dificuldade resultante da igualdade de raciocínios contrários, colocando o espírito na incerteza e no impasse quanto à ação a empreender. 2. Dificuldade irreduzível, seja numa questão filosófica, seja em determinada doutrina. Em outras palavras, dificuldade lógica insuperável num raciocínio, uma objeção ou um problema insolúvel: tudo o que faz com que o pensamento não possa avançar. Ex.: os vínculos entre o espírito e o corpo constituem uma aporia para a maior parte das doutrinas filosóficas” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 16).

<sup>10</sup> “*Epoché*: termo grego que quer dizer suspensão do juízo. Os céticos praticam a *epoché*, que consiste em não aceitar nem refutar nada. Era uma atitude que, segundo os céticos, os livravam da perturbação. Quem duvida que algo seja bom ou mau por natureza nem evita nem persegue coisa alguma, por isso é imperturbável. Husserl retoma esse termo em vários níveis de sua investigação: para efetuar a redução da experiência à ‘esfera de propriedade’ que pertence ao meu e de que se elimine toda chamada às outras subjetividades; para

estrutura sobre a qual determinada coisa está fundada. Isso nos obriga a manter uma postura cética<sup>11</sup> quanto à realidade.

A fenomenologia de Edmund Husserl coloca o homem numa outra percepção no que diz respeito ao conhecimento. Pôr a vida entre “parênteses”, essa é a ideia husserliana. Indica tomarmos uma atitude profundamente crítica. Essa maneira de conhecer implica uma conversão, uma vida sem concessões, ou seja, uma nova forma de perceber a vida. Ele a chamou de transcendental, ou seja, aquilo que ultrapassa a vida comum e científica. Com referência a essa ideia, afirma o autor:

A atitude fenomenológica com sua *epoché* consiste em eu obter o derradeiro ponto pensável da experiência e do conhecimento, no qual me torno expectador imparcial do meu eu mundano-natural e da vida do eu, a qual constitui aí apenas um pedaço particular ou um estrato específico da minha vida transcendental desvelada. Não estou envolvido na medida em que, enquanto me ‘abstenho’ de todos os interesses mundanos que aí ainda tenha, enquanto eu – filósofo – me ponho acima deles e os contemplo, os tomo como temas da descrição, bem como em geral o meu ego transcendental. (HUSSERL, 1992, p. 23-24).

A marca da consciência é a intencionalidade<sup>12</sup>. A consciência é sempre por alguma coisa. Isso designa tomarmos consciência dos objetos a partir do que indagamos a seu respeito. Pensamentos e recordações são ações que reiteradamente ocorrem por certas coisas que nos vêm à consciência. Assim, Husserl procura fazer distinção entre sujeito e objeto. O

---

alcançar o chamado ‘mundo da vida’ com a suspensão da validade de todas as ciências objetivas; para alcançar ‘o eu constitutivamente’ e, enfim, para alcançar o ego absoluto, o ego enquanto centro funcional último de qualquer constituição” (ABBAGNANO, 2007, p. 320-321).

<sup>11</sup> “Ceticismo (do gr. *skeptikós*: aquele que investiga). Concepção segundo a qual o conhecimento do real é impossível à razão humana. Portanto, o homem deve renunciar à certeza, suspender seu juízo sobre as coisas e submeter toda afirmação a uma dúvida constante. Oposto a dogmatismo: ter relativismo. [...] No pensamento moderno, sobretudo com Montaigne e os humanistas do Renascimento, o ceticismo é retomado como forma de se atacar o dogmatismo da escolástica, o que leva à adoção de uma concepção de conhecimento relativo. Há também nesse período uma corrente do chamado ceticismo fideísta, que argumenta que, sendo a razão incapaz de atingir a verdade, deve-se então apelar para a fé e a revelação como fontes da verdade. A dúvida cartesiana pode ser considerada como tendo se inspirado na noção cética de suspensão de juízo, a *epoché*, noção esta também retomada mais tarde pela fenomenologia. Pode-se considerar que o ceticismo inspira em grande parte a atitude crítica e questionadora da filosofia contemporânea. Por exemplo, as questões da relatividade do conhecimento e dos limites da razão e da ciência, que a epistemologia contemporânea trata, têm raízes no ceticismo clássico e no moderno” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 34).

<sup>12</sup> Intencionalidade. “Husserl inspirou-se nessas idéias de Brentano ao assumir a noção de intencionalidade, não mais como característica dos fenômenos psíquicos entendidos como um grupo de fenômenos que coexistam com outros fenômenos chamados físicos, mas como a definição da própria relação entre o sujeito e o objeto da consciência em geral. Husserl diz a este propósito: ‘A característica das vivências (*Erlebnisse*), que pode ser indicada como o tema geral da fenomenologia orientada objetivamente, é a intencionalidade. Representa uma característica essencial da esfera das vivências, porquanto todas as experiências, de uma forma ou de outra, têm intencionalidade. A I. é aquilo que caracteriza a consciência em sentido pregnante, permitindo indicar a corrente da vivência como corrente de consciência e como unidade de consciência’ (*Idem*, I, § 84). Posteriormente, o próprio Husserl falou de ‘intencionalidade *atuante*’, no sentido de que a vivência não se refere somente ao seu objeto, mas também a si mesma e é por isso ciência de si. Seja como for, no âmbito da fenomenologia a I. era assumida como característica fundamental da consciência, e como tal ficou em boa parte na filosofia contemporânea, especialmente na fenomenologia e no existencialismo” (ABBAGNANO, 2007, p. 577).



sujeito é aquele que abarca esses sentimentos; o objeto é o que se manifesta nos atos de consciência. Os atos psíquicos têm a característica de se referirem sempre a um objeto. Logo, não vemos sensações de cores, senão cores, nem ouvimos sensações de sons, senão a canção da cantora.

O que o pensador alemão entende por fenômeno não é no sentido de insciência sobre as coisas, mas no sentido de como percebemos os objetos que estão no mundo. Quando ouvimos uma música, não temos a aparência de uma música, escutamos a música mesma. Não temos a aparência de uma recordação, mas guardamos a recordação de algo que experimentamos. Para ele, toda intuição é fenomênica e originalmente por alguma coisa, portanto é fonte de conhecimento. Tudo que se apresenta à consciência deve ser admitido assim como se manifesta e nos limites em que se apresenta.

Husserl fundamenta a fenomenologia como ciência rigorosa voltada para os fatos e para a sua explicação na consciência. Ao usar a *epoché* como o princípio que desvenda a realidade, a consciência estabelece a importância e o fim de todas as coisas. Aplicando a *epoché*, chegamos a algo que não se pode duvidar. Desse modo, inferimos que a única coisa que é indubitável é a consciência. A consciência não é apenas a realidade mais evidente, mas é a realidade absoluta. A consciência, por esse ângulo, é a base de toda a realidade. Contudo, ao afirmar que o mundo é constituído pela consciência, é necessário pensar que, ao fazer tal afirmação, Husserl quer assegurar que é próprio da consciência dar significado ao mundo, às coisas e à realidade, ou que a consciência revela as coisas, já que, para ele, o mundo é como a consciência a concebe e nos limites dela. Na concepção do crítico, portanto, devemos considerar que os objetos da consciência existem como tais. Sendo objetos da consciência, esses estão abertos às averiguações.

No entender desse pensador, a ciência não é a fonte originária de todo conhecimento, mas brota de um chão que antecede a ela, a vida cotidiana. Sabemos que, por um lado, a ciência admite um somatório de evidências que são seus pressupostos e que, por outro lado, o sujeito possui um horizonte atemático entendido como totalidade *a priori*<sup>13</sup>. Esse todo é explicado pela ciência como *a posteriori*<sup>14</sup>. Em virtude disso, a ciência não

<sup>13</sup> “*A priori* (expressão latina: anterior à experiência) 1. Que é logicamente anterior à experiência e dela independe. 2. Em Kant, são *a priori*, quer dizer, universais e necessárias, as formas ou intuições puras da sensibilidade (espaço e tempo), as categorias do entendimento e as idéias da razão. 3. Idéia *a priori*: idéia preconcebida (e preconceituosa) ou hipótese anterior a toda e qualquer verificação experimental: ‘É uma idéia que se apresenta sob a forma de uma hipótese cujas conseqüências devem ser submetidas ao critério ‘experimental’ (Claude Bernard). 4. Arbitrário, gratuito. Não fundado em nada de positivo” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 16).

<sup>14</sup> “*A posteriori* (expressão latina: posterior à experiência). Que é estabelecido e afirmado em virtude da experiência. Ex.: a água entra em ebulição a 100 graus centígrados. Opõe-se *a priori*. Na lógica, essas duas

consegue explicar a relação que há entre o sujeito e o objeto. É imperativo, contudo, considerarmos o horizonte subjetivo que é anterior ao desenvolvimento da ciência. A vida humana é marcada por uma ideia de totalidade, portanto cabe à fenomenologia a tarefa de explicitar o sentido dessa totalidade. Enquanto a ciência cria um mundo ideal, a fenomenologia husserliana quer retornar à facticidade<sup>15</sup>, ou seja, quer tematizar o sentido do real da vida originária, das coisas que estão e na forma que são.

O mundo da vida (*Lebenswelt*) é a instância onde encontramos sentidos e respostas para as nossas interrogações. É o âmbito das superações realizadas antes do surgimento da ciência. Entretanto, esta não se dá conta de que está abaixo daquela. Asseveramos que o geômetra tem ao seu redor um mundo de percepções que lhe fornecem pressupostos para o desenvolvimento e acertos de seus cálculos na geometria. O historiador, por sua vez, infere, ao examinar documentos, uma quantidade expressiva de intencionalidades que são bastante imprescindíveis para as suas análises. O jurista, além de levar em consideração o cumprimento assíduo dos códigos, entende que por detrás de todas as informações estão os sentimentos e intenções humanas.

Não existe o incognoscível para Husserl. Tudo que há são os fenômenos. E por fenômeno ele entende a presença real das coisas ante a consciência, ou seja, é aquilo que está diretamente exposto à consciência. A consciência não se encarna nas coisas, não se torna as próprias coisas, mas dá relevância às coisas, permanecendo diferente daquelas. Logo, as coisas que aparecem à consciência são constituídas de sentido, apelam à consciência. Portanto, fenomenologia é a descrição dos fenômenos, *eidós*<sup>16</sup>, essências ou significações de todas as realidades materiais, naturais, ideais, culturais etc. Sobre isso, leiamos:

---

expressões determinam os juízos. Um juízo *a priori* é independente da experiência, não tendo necessidade dela para ser verificado. Um juízo *a posteriori*, ao contrário, só pode ser estabelecido pela experiência. As proposições apodíticas exprimem juízos *a priori*; as proposições assertóricas exprimem juízos *a posteriori*” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 16).

<sup>15</sup> Facticidade. Esse termo é recorrente na filosofia de Sartre. Ele vai aparecer em várias passagens nesse texto, razão de colocarmos o significado da facticidade “(da lat. *factitius*: artificial). Noção introduzida pela fenomenologia contemporânea, notadamente por Sartre, para designar a determinação sob a qual é apreendida a existência humana, impossível de ser fundada segundo o princípio da ‘razão suficiente’. Em outras palavras, entre os fenomenólogos, a facticidade designa aquilo que não é necessário. Mas que simplesmente é. Em Sartre, o termo designa aquilo que pertence à ordem do fato, sem necessidade nem razão, presença absurda e constatada: ‘Minha facticidade, quer dizer, o fato de que as coisas estão aí, simplesmente como são, sem necessidade nem possibilidade de ser de outra forma’. Assim, minha consciência é chamada a apreender-se a si mesma como um simples ‘fato’ (daí o nome facticidade), fato anterior e irreduzível a toda idéia de necessidade: ela é, em sua contingência, absurda, e as coisas estão aí sem necessidade, e eu entre elas” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 73).

<sup>16</sup> *Eidos*: “Este que é um dos termos com que Platão indicava idéia e Aristóteles forma. É usado na filosofia contemporânea especialmente por Husserl para indicar a essência que se torna evidente mediante a redução fenomenológica” (ABBAGNANO, 2007, p. 308).

A fenomenologia é um modo original e radical de fazer filosofia. Cria-se um estilo novo de filosofar, ao mesmo tempo em que investiga os pressupostos da própria ciência; contribui com algo realmente revolucionário e que facilita o desenvolvimento de um novo tipo de filosofia. O método fenomenológico é um método de acesso aos ‘fenômenos’ para procurar seu fundamento; Husserl não se situa ao nível das ciências, mas na dimensão originária do mundo da vida (*Lebenswelt*), que supõe a ciência e é esquecida por esta. (CORDÓN; MARTINEZ, 1995, p. 91).

Desse modo, entendemos que o filósofo alemão quer eliminar todo e qualquer mal-entendido no que se refere à fenomenologia. Dela exclui toda metafísica<sup>17</sup> ingênua que trabalha ideias incoerentes. Declara o fenomenólogo:

O ser em si primeiro, que antecede e sustenta toda a objetividade mundana, é a intersubjetividade transcendental, o conjunto das mônadas<sup>18</sup>, que se reparte em

<sup>17</sup> “Metafísica 1. O termo ‘metafísica’ origina-se do título dado por Andronico de Rodes, principal organizador da obra de Aristóteles, por volta do ano 50 a.C., a um conjunto de textos aristotélicos – *ta meta ta physikd* – que se seguiam ao tratado da física, significando literalmente ‘após a física’, e passando a significar depois, devido a sua temática, ‘aquilo que está além da física, que a transcende’. 2. Na tradição clássica e escolástica, a metafísica é a parte mais central da filosofia, a ontologia geral, o tratado do ser enquanto ser. A metafísica define-se assim como filosofia primeira, como ponto de partida do sistema filosófico, tratando daquilo que é pressuposto por todas as outras partes do sistema, na medida em que examina os princípios e causas primeiras, e que se constitui como doutrina do ser em geral, e não de suas determinações particulares; inclui ainda a doutrina do Ser Divino ou do Ser Supremo. 3. Na tradição escolástica, especificamente, temos uma distinção entre a metafísica geral, a ontologia propriamente dita, que examina o conceito geral de ser e a realidade em seu sentido transcendente: e a metafísica especial, que trata de domínios específicos do real e que se subdivide, por sua vez, em cosmologia, ou filosofia natural – o tratado do mundo e da essência da realidade material; psicologia racional, ou tratado da alma, de sua natureza e propriedades; e teologia racional ou natural, que trata do conhecimento de Deus e das provas de sua existência através da razão humana (e não apenas pelo apelo à fé). Ver teodicéia. 4. No pensamento moderno, a metafísica perde, em grande parte, seu lugar central no sistema filosófico, uma vez que as questões sobre o conhecimento passam a ser tratadas como logicamente anteriores à questão do ser, ao problema ontológico. A problemática da consciência e da subjetividade torna-se assim mais fundamental. No desenvolvimento desse pensamento, sobretudo com Kant, a filosofia crítica irá impor limites às pretensões de conhecimento da metafísica, considerando que devemos distinguir o domínio da razão, que produz conhecimento, que possui objetos da experiência, que constitui a ciência, portanto, do domínio da razão especulativa, em que esta se põe questões que, em última análise, não pode solucionar, embora essas questões sejam inevitáveis. Teríamos, portanto, a metafísica. Kant vê solução para as pretensões da metafísica apenas no campo da razão prática, isto é, não do conhecimento, mas da ação, da moral. ‘A metafísica, conhecimento especulativo da razão isolada e que se eleva completamente para além dos ensinamentos da experiência através de simples conceitos’ (Kant). ‘Por metafísica entendo toda pretensão a conhecimento que busque ultrapassar o campo da experiência possível, e por conseguinte, a natureza, ou a aparência das coisas tal como nos é dada, para nos fornecer aberturas àquilo pelo qual esta é condicionada; ou para falar de forma mais popular sobre aquilo que se oculta por trás da natureza e a torna possível. A diferença (entre a física e a metafísica) repousa, *grosso modo*, sobre a distinção kantiana entre fenômeno e a coisa-em-si’ (Schopenhauer). *Metafísica*, obra de Aristóteles, na verdade reunião de 12 tratados editados por Andrônico de Rodes, que lhes atribui este título e acabou por denominar uma das áreas mais centrais da filosofia. Nestes tratados, Aristóteles discute o problema do conhecimento e a noção de filosofia, introduzindo e conceituando algumas das noções mais centrais da filosofia como substância, essência e acidente, necessidade e contingência, verdade etc. Teve grande influência no desenvolvimento da tradição filosófica, sobretudo a partir do séc. XIII, quando a obra de Aristóteles é reintroduzida no Ocidente. Foram inúmeros os comentários a esta obra, tanto na tradição do helenismo quanto entre os árabes e os escolásticos medievais” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 129).

<sup>18</sup> “Mônada (do lat. *tardio*, *monas*. do gr. *monás*: unidade) 1. Termo de origem provavelmente pitagórica, usado na filosofia antiga para designar os elementos simples de que o universo é composto. Platão aplica o termo mônada às idéias ou formas. 2. Este conceito é retomado ao início do pensamento moderno (Nicolau de Cusa, Giordano Bruno), vindo a ter um papel central na metafísica de Leibniz. Para Leibniz, ‘a mônada é uma

diversas formas de associação. Mas no interior da esfera monádica fáctica e, como possibilidade essencial ideal, em cada esfera concebível, aparece todos os problemas da facticidade contingente, da morte, do destino, da possibilidade enquanto exigida significativamente num sentido particular, de vida subjetiva individual e comunitária, por conseguinte, também os problemas do sentido da história etc. (HUSSLERL, 1992, p. 50).

É importante registrarmos que a ciência Moderna viveu o drama que começou com Galileu ao separar o mundo da vida da dimensão físico-matemática. Mesmo com essa distinção, a vida concreta dos homens passou a ser considerada a partir do saber universal. Contrariando a ciência do cálculo, a ideia de uma filosofia universal em Husserl é oposta à filosofia cartesiana e de seus contemporâneos. Esses trabalham com um sistema de disciplinas correlativas pensadas como uma reflexão universal. Enquanto a ciência Moderna enveredava por um sistema dedutivo, como se tudo estivesse ligado ao cálculo, o projeto husserliano rompe com a base do *ego cogito*<sup>19</sup>. Na compreensão de Husserl, cabe agora à fenomenologia a obrigação de libertar a história humana da fetichização<sup>20</sup> da ciência e da técnica. Portanto, a fenomenologia é a ciência primeira que liberta o homem da clausura do mundo científico e

---

substância simples que faz parte das compostas; simples quer dizer sem partes [...], ora onde não há partes, não há extensão, nem figura, nem divisibilidade possível. E as mônadas são os verdadeiros átomos da natureza, em uma palavra, os elementos de todas as coisas” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 133).

<sup>19</sup> “*Cogito* (do lat. *cogitare*: cogitar, pensar; *cogito*: penso) 1. Para Descartes, o *cogito ergo sum* (‘penso logo existo’) é o primeiro princípio da filosofia, inaugurando uma revolução que consiste em partir da presença do pensamento, e não da presença do mundo. É na segunda *Meditação* metafísica que ele afirma essa verdade ‘*cogito, sum*’ (penso, existo): a primeira verdade, o modelo de toda verdade e o lugar da autenticidade consistem nessa percepção que o sujeito presente tem de sua própria existência, nessa luz de si a si: ‘Esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito’. Ver Descartes. 2. Para Husserl, esse ato do pensamento do sujeito, que é o código, não pode estar separado do objeto pensado (*cogitatum*), já que ‘todo *cogito* ou ainda todo estado de consciência visa algo, traz em si mesmo seu *cogitatum* respectivo’. Essa ‘visada’ é chamada intencionalmente. Diversamente de Descartes, que passa do *cogito* à substância pensante, ‘da qual toda a essência é a de pensar’. Husserl declara que o sujeito, pela suspensão do juízo (*epoché*), apreende-se a si mesmo como Eu puro ou transcendental, proporcionando-se, assim, ‘a vida de consciência pura’, vida na qual e pela qual o mundo objetivo existe para mim. 3. A filosofia do *cogito* ou do sujeito pensante, inaugurada por Descartes e instaurada por Kant, na medida em que o sujeito transcendental é o constitutivo do conhecimento, passa a ser questionada, sobretudo a partir de Freud, para quem o sujeito consciente não é mais soberano nem mesmo em sua própria casa” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 37-38).

<sup>20</sup> “Fetichismo (in. *Fetishism*, fr. *Fétichisme*, ai. *Fetichismus*, it. *Feticismo*). Crença no poder sobrenatural ou mágico de certos objetos materiais (it. *feticci*; v. port. *feitiço* - artificial). Mais geralmente, atitude de quem considera animados os objetos materiais e os tipos de religião ou de filosofia baseados nesta crença. Neste segundo sentido, esse termo não é mais usado, por ter sido substituído por *animismo* (v.). Em geral, os filósofos empregam essa palavra em sentido depreciativo; por exemplo, Mach chamou de F. a crença nos conceitos de causa e de vontade (*Populärwissenschaftliche Vorlesungen*, 1896, p. 269). Comte exaltara o F., por encontrar nele alguma afinidade com o positivismo, porquanto ambos vêem em todos os seres uma atividade análoga ou semelhante à humana, e assim estabelecem a unidade fundamental do mundo, que se expressa na teoria do Grande Ser (*Politique positive*, III, p. 87; IV, p. 44). Kant, por outro lado, chamou F. a religião *mágica*, de quem realiza certas ações que por si nada contêm de agradável a Deus, nada têm de moral, com o fim de obter favores divinos e satisfazer desejos pessoais. Neste sentido, o sacerdócio é ‘a constituição de uma igreja em que reina o culto fetichista, onde o fundamento e a essência do culto não são constituídos por princípios de moralidade, mas por disposições estatutárias, regras de fé e observâncias’ (*Religion*, IV, seq. 2, § 3)” (ABBAGNANO, 2007, p. 439- 440). A ciência e a técnica foram colocadas acima da vida concreta dos homens, melhor dizendo, como verdades absolutas e inquestionáveis.

técnico para permitir-lhe a liberdade de transcender essa realidade. Seu objetivo é, ainda, demonstrar que toda a objetividade da ciência não é de maneira nenhuma absoluta e é superável em relação ao sentido do mundo da vida. Isso indica que, por mais que tentemos sedimentar as ações humanas, a fenomenologia descobre que há por detrás a criatividade intencional do homem. O propósito da fenomenologia é permitir que o homem reconheça-se como sujeito histórico desse mundo. No entender de Husserl, esse deve ser o empreendimento mais ambicioso que o filósofo pode ter, ou seja, colocar o homem em condição de compreender seu desenvolvimento histórico e a si mesmo de maneira autônoma e livre.

A fenomenologia de Edmund Husserl é geralmente conhecida como um método de investigação. Como resultado da aplicação desse método, o fruto mais espetacular gerado foi o existencialismo Contemporâneo. Apesar de restrições localizadas a esse pensamento, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty não cessaram de prestar homenagens a Husserl, reconhecendo-o como o pensador fundamental para as suas ideias.

Mas por que a fenomenologia desemboca no humanismo Contemporâneo? Esse humanismo sobre o qual discutimos aqui significa declarar que as preocupações estão centradas na vida livre do indivíduo e em sua situação na história. Assinalamos que foi com o objetivo de fundamentar a matemática que Husserl apelou para a esfera do fenômeno, isso está relatado em seus primeiros trabalhos. Com isso, ele procurou fundamentar a aritmética pela via da psicologia descritiva, mas essa não lhe deu as respostas que procurava para os impasses aos quais foi levado quando tentava fundamentar a aritmética. Por esse motivo, Husserl se torna fenomenólogo.

Ele descobre que conceitos como o de quantidade, que está na origem de nossos números, designam apenas nosso ato psíquico de coligar elementos. Sendo assim, a filosofia da aritmética seria de direito uma psicologia. Entretanto, para Husserl, fundamentar uma ciência indica conduzir seus conceitos aos objetos que ela descreve. Desse modo, para o pensador alemão, devemos esclarecer esses conceitos e legitimá-los, a fim de demonstrar se o que ele nos informa é efetivamente sobre tais objetos.

Husserl julga de imediato as dificuldades desse empreendimento e se dá conta de que nossos atos psíquicos são fatos empíricos individuais, enquanto os conceitos aritméticos são universalmente válidos. Por essa razão, ele conclui que conduzir conceitos universalmente válidos aos acontecimentos individuais caracteriza anular a objetividade matemática. Nesse sentido, podemos pôr em questão as idealidades matemáticas e, com isso, generalizar a relação entre consciência e objetos. Mas, sobre essa questão, é importante sabermos como a consciência tem acesso ao objeto ideal e como ela se estrutura no nosso mundo perceptivo.

O objetivo de Husserl, inicialmente, era fundamentar a ciência através do retorno aos objetos designados por ela. Todavia, é relevante nos perguntarmos: como temos acesso aos objetos que ultrapassam a nossa vida psíquica? É imprescindível, também, sabermos: como a consciência pode ter acesso ao mundo dos objetos? Todos esses problemas colocam a consciência no plano da esfera crítica no próprio ato de conhecer.

Husserl entende que é exatamente pela via perceptiva que a análise deverá se iniciar. A partir daí, finalmente, começará a fenomenologia tal como ela é mais conhecida, ou seja, uma análise de como se forma esse campo de conhecimento.

Não obstante, o primeiro contato que Sartre tem com a fenomenologia de Husserl é por intermédio de um amigo, Raymond Aron, segundo nos conta Simone de Beauvoir<sup>21</sup>. De maneira abreviada, situamos a fenomenologia de Edmund Husserl. É fundamental registrarmos que o seu pensamento visa criticamente o predomínio da epistemologia<sup>22</sup> na filosofia, instigado por uma valorização filosófica do “mundo da vida”. Asseveramos que as ideias desse pensador foram indispensáveis para o desenvolvimento da filosofia existencial de Sartre. Contudo, sinalizamos o distanciamento de Sartre dos princípios de Husserl explicitado no texto intitulado: *A transcendência do ego*. O comentário adiante evidencia bem essa cisão:

<sup>21</sup> “Raymond Aron estava passando um ano no Instituto Francês de Berlim, estudando Husserl e preparando simultaneamente uma tese de História. Quando veio a Paris, falou a Sartre de Husserl. Passamos juntos uma noite no *Bec de Gaz*, na Rua Montparnasse. Pedimos coquetéis de abricó, especialidade da casa. Apontando o copo, Aron disse: ‘Como vê, meu caro, se você é um fenomenologista, é capaz de falar desse coquetel e fazer filosofia’. Sartre empalideceu de emoção ao ouvir isso. Ali estava o que ele tentava conseguir havia muitos anos: descrever os objetos como os via e tocava, e desse processo extrair filosofia” (BEAUVOIR, 2010, p. 140-141).

<sup>22</sup> “Epistemologia (do gr. *episteme*: ciência, e *logos*: teoria) Disciplina que toma as ciências como objeto de investigação tentando reagrupar: a) a crítica do conhecimento científico (exame dos princípios, das hipóteses e das conclusões das diferentes ciências, tendo em vista determinar seu alcance e seu valor objetivo); b) a filosofia das ciências (empirismo, racionalismo etc.); c) a história das ciências. O simples fato de hesitarmos, hoje entre duas denominações (epistemologia e filosofia das ciências) já é sintomático. Segundo os países e os usos, o conceito de ‘epistemologia’ serve para designar, seja uma teoria geral do conhecimento (de natureza filosófica), seja estudos mais restritos concernentes à gênese e à estruturação das ciências. No pensamento anglo-saxão, epistemologia é sinônimo de teoria do conhecimento (ou gnoseologia), sendo mais conhecida pelo nome de ‘*philosophy of science*’. É neste sentido que se fala de epistemologia a propósito dos trabalhos de Piaget versando sobre os processos de aquisição dos conhecimentos na criança. O fato é que um tratado de epistemologia pode receber títulos tão diversos como: ‘A lógica da pesquisa científica’, ‘Os fundamentos da física’, ‘Ciência e sociedade’, ‘Teoria do conhecimento científico’, ‘Metodologia científica’, ‘Ciência da ciência’, ‘Sociologia das ciências’ etc. Por essa simples enumeração, podemos ver que a epistemologia é uma disciplina proteiforme, que, segundo as necessidades, se faz ‘lógica’, ‘filosofia do conhecimento’, ‘sociologia’, ‘psicologia’, ‘história’ etc. Seu problema central, e que define seu estatuto geral, consiste em estabelecer se o conhecimento poderá ser reduzido a um puro registro, pelo sujeito, dos dados já anteriormente organizados independentemente dele no mundo exterior, ou se o sujeito poderá intervir ativamente no conhecimento dos objetos. Em outras palavras, ela se interessa pelo problema do crescimento dos conhecimentos científicos. Por isso, podemos defini-la como a disciplina que toma por objeto não mais a ciência verdadeira de que deveríamos estabelecer as condições de possibilidade ou os títulos de legitimidade, mas as ciências em via de se fazerem, em seu processo de gênese de formação e de estruturação progressiva” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 63).

Sartre vai se distanciar de seu predecessor. Nela Sartre radicaliza Husserl expulsando o ego da consciência. Sendo esta descrita como translucidez de parte a parte na medida em que é sempre consciência intencional de um objeto, o eu só pode ser quase-objeto intencionado pela consciência reflexiva: o eu, unidade sintética das consciências reflexivas, está 'fora', como todos os objetos do mundo. Se, como mostra a fenomenologia, toda consciência é consciência de alguma coisa, não pode haver interioridade, 'mundos ocultos'. (HUÍSMAN, 2001, p. 870).

Por conseguinte, com a publicação de *Ser e tempo*, de Heidegger, Sartre está agora diante de uma perspectiva antropológica. A partir disso, a ideia de intencionalidade de Sartre ganha um estatuto diferente. Desse modo, é importante registrarmos que Sartre está em um patamar histórico diferente de quando ele iniciou com a fenomenologia de Husserl. Esse momento é marcado por uma etapa mais madura de suas ideias. Passaremos, a partir daqui, a explicitar a ontologia fenomenológica de Jean Paul Sartre. Foi indispensável tomarmos esse ponto de partida para entendermos o seu edifício filosófico.

Começamos afirmando que uma das preocupações de Sartre em *O ser e o nada* é problematizar a respeito do fenômeno. O pensamento Moderno encontrou o caminho que resolvia certos dualismos sobre o sujeito. Esse passo foi fundamental para compreendermos a noção de fenômeno. Nesse sentido, expressa o pensador:

Certo é que se eliminou, em primeiro lugar, esse dualismo que no existente opõe o interior ao exterior. Não há mais um exterior do existente, se por isso entendemos uma pele superficial que dissimulasse ao olhar a verdadeira natureza do objeto. Também não existe, por sua vez, essa verdadeira natureza, caso deva ser a realidade secreta da coisa, que podemos pressentir ou supor, mas jamais alcançar, por ser interior ao objeto considerado. (SARTRE, 1997, p. 15).

A partir dessa discussão, sustentamos que o ser das coisas não está em outro plano, desconhecido por nós, como entendeu o pensamento platônico. Mas o ser das coisas está exatamente nas coisas mesmas. Desse modo, não existe a ideia de outra natureza verdadeira, apartada do homem, onde as coisas são apenas aparência do ser verdadeiro. Isso nos faz retomar o problema levantado na Idade Média sobre os universais. Esse era um tema que vinha se arrastando no alvorecer do século XIV, período marcado pelo debate, principalmente, no campo da lógica, da metafísica e da teoria política. Podemos afirmar que esse século é também o momento de novas ideias, da retomada e da reavaliação de antigas posições. Destacamos, de maneira especial, a Europa nessa época, que se configurou como o lugar ideal das grandes decisões no âmbito do conhecimento. No campo da física, o modelo ptolomaico-aristotélico<sup>23</sup> perdeu a credibilidade e com ele tudo desmoronou. Ainda nesse

<sup>23</sup> O sistema ptolomaico deu sequência à teoria aristotélica. Esta afirmava a concepção grega de que a terra ocupava o centro do universo no movimento de rotação, salvaguardando o movimento (geração, corrupção e devir) e que os demais astros (Sol, Lua e os planetas) giravam ao redor da Terra. Ptolomeu conseguiu explicar:

mesmo século, acentuamos a importância de Guilherme de Ockham. Esse pensador travou uma luta ferrenha contra a ideia dos universais. Defensor do nominalismo, corrente filosófica que sustenta que os universais são apenas conceitos (nomes), predicados de sentenças que descrevem o objeto. Na concepção de Ockham, tais conceitos figuram como sendo o meio de unir ou relacionar objetos particulares dotados das mesmas características ou qualidades. O nominalismo foi sem dúvida o primeiro momento em que se examinou de perto a autonomia dos existentes, sendo, talvez, a corrente filosófica mais firme contra toda a tradição. Com o nominalismo, surgem, por ângulos abrangentes, novas formas de perceber o real.

Mas foi a Modernidade<sup>24</sup> que tornou possível a dissolução dos dois mundos pensados pela filosofia clássica. Com o advento de novas ideias, eliminou-se o dualismo de exterior e interior. Com isso, abriu-se espaço para percebermos como é e de que forma é composto o objeto. No entender sartreano: “As aparições que manifestam do existente não são interiores nem exteriores: equivalem entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada” (SARTRE, 1997, p. 15).

As descobertas da física comprovam que a força não é um *conatus*<sup>25</sup> desconhecido e que se esconde por detrás de seus efeitos. A corrente elétrica, por exemplo, não tem um reverso secreto, essa não é mais que um conjunto das ações físico-químicas que se manifestam (SARTRE, 1997). O que se apresenta, ou seja, a aparência do existente, constitui-se como um todo, unido e compacto. Para o filósofo, ato e potência não estão apartados como se pensava antes, mas compõem um mesmo ser. Desse modo, a compreensão que temos das coisas não está no nível do inconsciente. Mais adiante, examinaremos como Sartre entende isso. Para ele, portanto, o que importa é que a captação do “Ser de um existente é exatamente o que o existente é e aparenta” (SARTRE, 1997, p. 16), em “carne e osso”.

Com base nessa convicção, entendemos que o ser das coisas é assim como se apresenta, ou seja, nada há por trás deste. A ideia de fenômeno é aquilo que é percebido por nós; é algo que só a consciência é capaz de perceber; isso demonstra que ele se manifesta tal

---

[...] variação da velocidade angular dos planetas, movimento retrógrado e direto, variação do tamanho dos laçadas, forma das laçadas, variação da intensidade do brilho dos astros” (VASCONCELOS, [20--], s.p.).

<sup>24</sup> “Modernidade 1. Característica daquilo que é moderno. Em um sentido geral, a modernidade se opõe ao classicismo, ao apego aos valores tradicionais, identificando-se com o nacionalismo, especialmente quanto ao espírito crítico, e com as idéias de progresso e renovação, pregando a libertação do indivíduo do obscurantismo e da ignorância através da difusão da ciência e da cultura em geral. (Ver tradição). 2. Nova forma de pensamento e de visão de mundo inaugurada pelo Renascimento e que se contrapõe à Escolástica e ao espírito medieval, desenvolvendo-se nos séculos XVI e XVII com Francis Bacon, Galileu e Descartes, dentre outros, até o Iluminismo do século XVIII, do qual é a principal expressão” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 132).

<sup>25</sup> Impulso.



como é. Não há dualidade. As coisas estão no mundo tal como são. Portanto, podem ser estudadas e descritas como são. São absolutamente indicativas de si (SARTRE, 1997).

Sartre pretende resolver o dualismo do ser e do que nos aparece, por exemplo: a mesa que está diante de nós ela está aí, é diferente de nós que a percebemos. O que constitui a mesa que está à nossa frente está ligado a algo que independe de nós, está no mundo. Em outros materiais, ou situações, é necessário, afirma o pensador, que: “Transcenda a aparição rumo à série total da qual faz parte, ou seja, é preciso que capte a razão da série, no caso, por exemplo, a da corrente elétrica para encontrar a eletrólise” (SARTRE, 1997, p. 17).

Para compreendermos a teoria sartreana acerca do fenômeno, é indispensável termos em mente a ideia do finito e infinito. Podemos entendê-la da seguinte maneira, alega o escritor: “Aparição, finita, indica-se a si própria em sua finitude, mas, ao mesmo tempo, para ser captada como ‘aparição-do-que-aparece’, exige ser ultrapassada até o infinito [...] do infinito no finito” (SARTRE, 1997, p. 17). É, portanto, necessário entendermos que a aparição de um existente é formada por uma série de outros componentes. Estes não se apresentam explicitamente, mas se encontram implícitos, ou seja, fazem parte da série, fazem parte do existente, estão no existente. Assim esclarece o pensador:

O que aparece, de fato, é somente um aspecto do objeto, e o objeto acha-se totalmente neste aspecto e totalmente fora dele. Totalmente dentro, porque se manifesta neste aspecto: indica-se a si mesmo como estrutura da aparição e, ao mesmo tempo, razão da série. Totalmente fora, porque a série em si nunca aparecerá nem pode aparecer. Assim, de novo, o fora se põe ao dentro, e o ‘ser-que-não-aparece’ à aparição. (SARTRE, 1997, p. 18).

Dessa assertiva consideramos que a aparição do objeto não pode ser mantida por nada que não seja ele mesmo, isso inclui a estrutura toda que está contida no objeto. Daí a razão do autor declarar que, para além das obras de Proust, não existe nada mais. Logo, Sartre redefiniu o campo de investigação relativo ao fenômeno, ao afirmar a unidade da obra com o artista e que, para além dessa possibilidade, não é possível ultrapassar, embora ele coloque a infinidade de pontos de vista que pode ser percebida em um objeto.

O ponto de partida das investigações sartreanas é a ontologia. Mas, então, o que é o fenômeno e como ele se apresenta? O fenômeno é o que se manifesta a nós e o que dele podemos falar e compreender. À ontologia cabe a tarefa de descrevê-lo tal como é. A questão é sabermos se o ser apreendido pela consciência é idêntico ao ser do fenômeno. É possível essa conciliação? “Transcender o existente rumo ao fenômeno de ser será verdadeiramente ultrapassá-lo para o seu ser, tal como se ultrapassa o vermelho particular para sua essência?” (SARTRE, 1997, p. 19).

O fenômeno de ser é captado pela consciência. Ela não é, segundo a concepção do filósofo, só um modo particular do conhecimento ou conhecimento de si. A consciência, no entender dele, é a dimensão transfenomenal do sujeito; em outras palavras, a consciência revela os objetos para si mesma. Nessa perspectiva, devemos abandonar a ideia de que a função principal da consciência é o conhecimento. A consciência é, portanto, mais do que conhecimento voltado para as coisas. Sartre entende que toda consciência é consciência de alguma coisa, no sentido que ela percebe as coisas fora de si, pois não existe nada no seu interior. Ao defender a ideia da intencionalidade da consciência, ele indica que a consciência está voltada para o exterior, para fora dela. Nesse sentido, as coisas são percebidas intencionalmente por ela. Sartre pretende mostrar que a consciência, ao retornar sobre si, ou seja, ao estar consciente deste ou daquele objeto, descobre sua autoconsciência. Ela constata que não possui as coisas de maneira concreta, mas de maneira abstrata. Sartre (1997, p. 24) quer evitar qualquer ideia que se assemelhe ao pensamento dualístico, por isso afirma: “Consciência de si não é dualidade”. Para não cairmos no infinito, é inevitável pensarmos que a consciência passa por uma relação imediata e não cognitiva de si mesma. É indispensável ressaltarmos que a consciência não é uma “substância”, mas uma atividade intencional. Compreendemos que o lema fundamental da consciência é a intencionalidade, toda consciência é consciência de (algo). Esse algo não é de uma imagem ou de um signo, mas daquilo que lhe é exterior, fora dela, no mundo.

Ao nos referirmos à existência, não podemos esquecer a dimensão dessa expressão. O homem, de forma geral, é o ponto de partida de nossa análise. É importante destacarmos que, de início, em *O ser e o nada*, Sartre está preocupado com o sujeito, ou mais precisamente com a consciência como compreensão do mundo. Esse é o foco de análise do programa ontológico fenomenológico do pensador. Esse empreendimento vai ser abarcado pela análise minuciosa entre estes dois pilares: consciência e objeto. Nessa obra, Sartre defende a ideia de que o ser do fenômeno, ou melhor, aquilo que percebemos, não é algo sobrenatural e apartado do mundo, mas é relativo ao próprio fenômeno. Portanto, a série que constitui o ser de qualquer objeto, embora não apareça aos nossos sentidos, assim mesmo está contida no objeto. Desse modo, ele rejeita a ideia de ato e de potência. Não existe, segundo o autor, a dualidade defendida pelo pensamento platônico. O ser das coisas não está dividido, pelo contrário, ele é como é. Tudo está em ato, assim como a obra de Racine, alega Sartre, não está separada dele. “O gênio de Proust não é nem a obra considerada isoladamente nem o poder subjetivo de produzi-la: é a obra considerada como conjunto das manifestações da

pessoa” (SARTRE, 1997, p. 16). Terminantemente, o pensador exclui a dualidade entre aparência e essência. Portanto, o ser fenomênico manifesta-se na sua aparência.

Podemos afirmar que a intencionalidade da consciência em Sartre é a recusa do conceito clássico de representação. Desse modo, a consciência apresenta os objetos, e não o contrário. Isso significa que ela é sempre consciência de algo. É exatamente a consciência que constitui o mundo. Assim ratifica o filósofo:

Tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo, em troca, esta consciência espontânea de minha percepção é constituída de minha consciência perceptiva. Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si. (SARTRE, 1997, p. 24).

Destacaremos as referências que Sartre faz às pesquisas de Piaget. O trabalho de Piaget, na concepção sartreana, revela que as crianças são capazes de espontaneamente empreenderem somas sem, no entanto, conseguirem explicar como as fizeram. Sartre chama esse tipo de consciência de pré-reflexiva, não posicional, não intencional sobre as coisas. Contudo, a consciência reflexiva posiciona o objeto, emite juízo sobre ele, ao contrário da consciência pré-reflexiva, que não nos permite julgar ou emitir juízos e valores sobre as coisas, sobre os objetos. Mas isso não significa que a consciência reflexiva tenha o estatuto de superioridade sobre a consciência espontânea. Logo, a experiência com os objetos possibilita-nos refletir ao seu respeito. Então, para Sartre (1997, p. 24), a existência “[...] do *cogito* pré-reflexivo é a condição do *cogito* cartesiano”. A consciência reflexiva se posiciona no mundo, ela transcende para o objeto, uma vez que a consciência é ser consciência a partir, por exemplo, da cadeira, isso indica que os objetos dos quais temos consciência devem existir para a nossa consciência. Não se trata de um círculo vicioso. Segundo o autor, é da própria consciência existir em círculo. Uma dor, um prazer, uma alegria etc. não existem como forma de representação (de) si à consciência, são acontecimentos plenos vividos, experimentados e absolutos. A esse respeito assevera o crítico:

A consciência (de) si não é uma nova modalidade da consciência, mas o único modo de existência mesmo da consciência. A consciência de prazer não existe antes da experiência concreta do prazer. ‘Não há antes uma experiência que recebesse depois a afecção prazer, tal como se colore a água – do mesmo modo como não há antes um prazer (inconsciente ou psicológico) que recebesse depois a qualidade de consciente, como um feixe de luz. (SARTRE, 1997, p. 26).

Em vista disso, a consciência não se produz singularmente, mas ela surge “[...] no bojo do ser, cria e sustenta sua essência” (SARTRE, 1997, p. 26). A consciência surge como tal a partir do que está fora, ou seja, recebe as coisas por meio da experiência, para depois

constituir-se como existente. Assim, a existência antecede a essência, e não o contrário. A consciência não está subjugada aos objetos que ela conhece. Como ser absoluto<sup>26</sup>, a consciência não se limita por nada, a não ser por ela mesma.

A consciência, tal como entende Sartre, é plenitude de ser. Ela não é “causa-de-si, como sendo por si causa-de-si-efeito”. Não podemos, também, afirmar que ela não vem do nada. A consciência é sempre consciência de alguma coisa, ela é posicionamento. “Para haver nada de consciência, é preciso uma consciência que haja sido e não é mais, e uma consciência-testemunha que coloque o nada da primeira consciência para uma síntese de reconhecimento” (SARTRE, 1997, p. 27). Então, que estrutura é essa que só existe porque revela algo que está fora dela, ou seja, do outro lado?

Para Sartre, a existência humana não é de modo algum passiva; se assim fosse, como conseguiria sobreviver, produzir e conservar-se? O erro do racionalismo cartesiano “[...] foi não ver que se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, a consciência nada tem de substância<sup>27</sup>, essa é pura aparência no sentido de que só existe na medida em que aparece” (SARTRE, 1997, p. 28). Desse modo, crê Sartre que a consciência é um ser cuja característica fundamental é ser absoluto. Assim, sua existência dá-se enquanto aparece, ela é de tal modo que seu ser consiste em revelar-se.

“A consciência é consciência de alguma coisa, ou seja, a transcendência é a estrutura constitutiva da consciência” (SARTRE, 1997, p. 35). Ela só existe como instância reveladora de algo que está fora dela. Ela revela-se como ser. Desse modo, Sartre estabelece um fundamento importante para a ontologia. Ele declara que a consciência é a única capaz de

---

<sup>26</sup> “Absoluto (lat. *absolutus*, de *absolvere*: desligar de, absolver) 1. Diz-se daquilo que não comporta nenhuma exceção ou restrição. Ex.: poder absoluto, necessidade absoluta. 2. Diz-se do que é em si e por si, independentemente de qualquer outra coisa, possuindo em si mesmo sua própria razão de ser, não comportando nenhum limite e sendo considerado independentemente de toda relação com outro. Ex.: Deus é o Ser absoluto de quem tudo depende em relação ao qual tudo é relativo” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 7). Afirmamos que a consciência é absoluta, porque é somente ela que insere significado ao objeto.

<sup>27</sup> “Substância (lat. *substantia*) 1. Aquilo que é em si mesmo, a realidade de algo como suporte dos atributos, qualidades, \*acidentes. Segundo Descartes, ‘Porque dentre as coisas criadas algumas são de tal natureza que não podem existir sem outras, nós as distinguimos daquelas que só têm necessidade do concurso ordinário de Deus, denominando estas de substâncias e aquelas de qualidades ou atributos dessas substâncias’ (*Princípios da filosofia* 1, 51). Para alguns filósofos como Espinosa, só Deus propriamente é uma substância, ‘Por substância, entendo aquilo que é em si e que é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não necessita do conceito de outra coisa a partir do qual deve ser formado’ (*Ética*, I). Ver essência; forma. 2. Para Aristóteles, a substância é a categoria mais fundamental, sem a qual as outras não podem existir. P. ex., só pode existir a cor branca se existir uma coisa que seja branca. ‘E apenas a substância que é absolutamente primeira, tanto logicamente no plano do conhecimento, quanto temporalmente. Com efeito, por um lado, nenhuma das outras categorias existe separadamente, apenas a substância. Por outro lado, ela é também a primeira logicamente, pois na definição de cada ser está necessariamente contida a de sua substância’ (*Metafísica*, Z, 1). 3. Aristóteles e os \*escolásticos distinguem a substância primeira (*ousia proté*) da substância segunda (*ousia deuterá*). A substância primeira é o sujeito do qual se afirma ou nega algum predicado e que não é, ele mesmo, como tal, predicado de nada. A substância segunda é uma abstração, o tipo geral, aquilo que caracteriza uma classe de objetos, p. ex., homem, cavalo, pedra” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 179-180).

perceber que há ser não apenas enquanto aparece a ela, mas em si mesmo, lançado no mundo. Assim, as coisas aparecem à consciência passivamente, são apreendidas por ela. A consciência, escreve Sartre (1997, p. 83): “Está imediatamente em situação, ou seja, surge no meio dessas atividades e se conhece primeiramente, na medida em que nelas se reflete, enquanto instância reveladora”. Nesse sentido, asseveramos que a consciência está sempre em situação, porque ela é livre, ela é atividade.

Consequentemente, a consciência fundamenta o mundo, na medida em que se reconhece como sendo o ser que percebe que o ser das coisas está contido nelas e não pode delas se separar. A consciência descobre que somente ela dá relevância ao mundo. É somente a consciência que põe em evidência essa questão para si mesma. Por essa razão, a consciência é o ser que ultrapassa o ser das coisas. Ela é o ser que realiza o “salto”, porque é ela que busca pelo sentido. Ela transcende do ôntico<sup>28</sup> para o ontológico. Perguntar pelo sentido do ser já indica ser. Não se trata mais de perguntar pelo ser das coisas, mas de querer saber o sentido e a razão desse ser, Sartre chama de prova ontológica. Assim sendo, a consciência, nessa perspectiva, capta o fenômeno de ser, conforme afirma Heidegger, segundo Sartre (1997, p. 36): “Temos a todo instante uma compreensão pré-ontológica, ou seja, não acompanhada de determinação em conceitos ou elucidações”.

O ser das coisas é o Em-si<sup>29</sup>. Mas o que é esse Em-si? O Em-si é completamente diferente do ser da consciência. Enquanto o ser da consciência remete a si mesmo, o Em-si é opaco, ele é pleno de si. Ele é o que é. É “maciço”, é síntese de si consigo mesmo, ou seja, ele é solitário. Esse é totalmente isolado do que não é e não mantém contato algum com o que não é. Esse ser, na concepção sartreana: “Não implica nenhuma negação, ele é plena positividade. O Em-si desconhece, pois, a alteridade, não se coloca jamais como outro, a não ser si mesmo. [...] É indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo” (SARTRE, 1997, p. 39).

Sobre os fenômenos, em *O ser e o nada*, constatamos que o Ser comporta duas regiões ontológicas distintas. De um lado, há o Ser-em-si dos fenômenos; de outro, o Ser-para-si<sup>30</sup>, a consciência. O primeiro está implicado pelo segundo. O Ser-para-si é o princípio

<sup>28</sup> “[...] Na filosofia Contemporânea, esse termo é habitualmente usado no significado específico estabelecido por Heidegger, como ser do homem no mundo. Jaspers usa-o nesse sentido (*Phil* 1, 6 ss.). Com significação semelhante foi usado por Husserl, que com ele designa a existência da consciência, considerada privilegiada porque necessária: ‘Na essência de um eu puro, em geral, e de uma vivência em geral, funda-se a possibilidade ideal de reflexão que tem o caráter de evidente e inextinguível’” (ABBAGNANO, 2007, p. 888-889).

<sup>29</sup> O Em-si é determinação, é o ser privado de si mesmo. O Em-si não tem segredo, é maciço, é opaco, é pleno de si, é o ser que não se distancia de si mesmo. É o ser privado de liberdade.

<sup>30</sup> Sartre nomeia a consciência de “Ser-para-si”. Esse é poder de nadificação, mas é também o ser capaz de dar sentido à sua existência e ao mundo. Assim, a consciência é instância reveladora de algo que está fora dela.

da intencionalidade. Por conseguinte, a consciência revela outro ser para o qual está permanentemente voltada e na direção do qual transcende. “É o ser desta mesa, deste maço de cigarros, da lâmpada, e, de modo geral, o ser do mundo que é implicado pela consciência” (SARTRE, 1997, p. 35). Já o Ser-em-si tem plena realidade objetiva, possui a inteireza maciça das coisas ou fenômenos.

Afirmamos que a estrutura da consciência é intencionalidade. Isso significa reconhecermos que ela se dirige para algo, visa a alguma coisa. A consciência não é uma substância (alma). E, por consciência, tanto Sartre quanto Husserl entendem como uma atividade constituída por atos (percepção, imaginação, especulação, volição, paixão etc.). A esses atos chama Husserl de *noesis*, definindo aquilo que é visado por *noemas*<sup>31</sup> (HUSSERL, 1996). No comentário abaixo, temos a noção mais clara desses termos:

A *noese* é o ato intencional e o *noema* é a objetividade do conteúdo do conhecimento, e o conteúdo do ato intencional, Husserl chama de intuição ao ato da subjetividade pura, que capta de forma imediata e originária o aspecto noemático, como correlato intencional da *noese*. (CONDÓN; MARTINEZ, 1995, p. 93).

Onde se insere, então, o projeto fenomenológico existencialista de Sartre?

Alguns pontos importantes nos ajudam a esclarecer o que é o existencialismo de uma maneira geral. Destacamos, inicialmente, a reviravolta do século XX. Esse século ficou marcado pelo avanço sem precedentes do aparato científico-tecnológico, da evolução intelectual e psicológica, mas também pela debilitante sensação de mal-estar em consequência da guerra e da contradição do destino do homem. Apesar do mundo contemporâneo com todo o passado histórico, das multiplicidades de culturas e formas de vida, do mundo subatômico, do macrocosmo, do espírito e da psique humana, mesmo assim, havia menos ordem na visão, menos coerência, menos compreensão e menos certeza. A única certeza foi a fluidez de tudo. O Renascimento trouxera a independência e, com ele, a autodeterminação e o individualismo. Se, por um lado, esses novos horizontes estabeleceram novas ideias, estes também resultaram em um mundo onde a liberdade e a espontaneidade deram lugar ao cientificismo reducionista, em nome de um ideal positivista que anunciava uma “liberdade” ideológica. Com ela, arrastavam-se os destinos individuais para o acirrado controle das superestruturas de dominação social, política e econômica.

---

<sup>31</sup> “*Noema/Noese* (do gr. *noein*: pensar) Na fenomenologia husserliana, que analisa o vivido da consciência, o *noema* é esse algo de que a consciência tem consciência; e a *noese* se identifica com a própria \*visada da consciência. Assim, a *noese* é o ato mesmo de pensar, e o *noema* é o objeto desse pensamento. Na operação do pensamento, não há *noese* sem *noema*. Portanto, ninguém pensa sobre o nada” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 140).

Todas as conquistas da Modernidade lograram. As coisas pareciam não encontrar lugar apropriado e para nada serviam ao homem todos os avanços desse momento. O homem se encontrava perdido e jogado a um destino incerto. O mundo ocidental acelerou esse processo de forma tão monstruosa e complexa que com ele arrastou a responsabilidade e o futuro espiritual da humanidade. Para compreendermos isso, basta lembrarmos dois personagens de Kafka das obras: *A metamorfose* (1997) e *O processo* (2003). Nelas encontramos duas figuras atormentadas constantemente pelo medo. Esse sentimento toma conta da vida dos protagonistas. Essas vidas estão marcadas pelo medo do chefe, dos colegas de trabalho, de não saber mais como sustentar a família, de amar etc. Os personagens de Kafka não encontram a saída para o dilema da vida. Eles vivem apreensivos pela instabilidade, pela incompreensão dos fatos, das coisas e das relações entre os homens. Segundo Albert Camus, Kafka foi, talvez, o escritor literário que mais perto chegou da angústia e tormento humanos. O existencialismo surge num contexto totalmente incerto a respeito da vida e da descoberta de que não há salvação. Pensadores como: Heidegger, Camus, Gabriel Marcel, entre outros, também analisaram essas questões.

Mas o que vem a ser o existencialismo propriamente dito? Como a própria palavra já indica, o existencialismo se caracteriza, sobretudo, pela tendência de colocar o acento na existência. O existencialismo se desinteressa pelas essências e pelas noções abstratas do conhecimento. Seu principal foco é a existência. Podemos afirmar que o existencialismo consiste no retorno ao real. “Enquanto o pensamento abstrato tem por tarefa compreender abstratamente o concreto, o pensador existencialista, ao contrário, tem por tarefa compreender concretamente o abstrato” (KIERKEGAARD apud FOULQUIÉ, 1961, p. 38). A declaração seguinte destaca muito bem essa ideia:

Pensar uma coisa como existente significa pensar a si próprio como percebendo-a, significa estender de tal maneira a nossa experiência que esta venha a compreender até aquilo que deixa fora de si [...] não se pode falar de existência; salvo a propósito de objetos dados numa relação imediata com uma consciência. (MARCEL apud FOULQUIÉ, 1961, p. 40-41).

Na veemência da objetividade, esquecemos que a nossa existência é a instância doadora de sentido. No esforço inútil, arrastamos o mundo para fora do real, ou seja, para fora do âmbito subjetivo que é a condição de existência de todas as coisas. Por essa razão, leiamos o enunciado:

Quanto mais eu acentuar esta objetividade das coisas, cortando o cordão umbilical que os liga à minha existência [...], tanto mais eu afirmarei a independência do mundo em relação a mim, a sua radical indiferença ante o meu destino, ante os meus

próprios fins – tanto mais este mundo, proclamado como o único real, converter-se-á num espetáculo sentido como ilusório, um imenso filme documentário oferecido à minha curiosidade, mas que, afinal de contas, se elimina porque me ignora. (MARCEL apud FOULQUIÉ, 1961, p. 41).

Os que tomam consciência da existência experimentam a mais viva surpresa desse risco. Afirma Aristóteles que a filosofia começa com o espanto. Tomando de empréstimo a ideia aristotélica, diríamos que o existencialismo sartreano começa com a descoberta de que a existência é absurda, porque não há como explicá-la. Como sustenta Marcel (apud FOULQUIÉ, 1961, p. 42): “A existência não é separável da surpresa”. Pascal também declara: “Assombro-me e espanto-me de achar-me aqui e não lá, pois não há nenhuma razão porque aqui e não lá, porque agora e não então”.

O que é existir? O que devemos compreender por existência?

A resposta a essa pergunta não é uma tarefa fácil, porque a existência não é uma qualidade, mas é antes a realidade de todas as qualidades de todos os existentes. No vocabulário, existir não constitui sinônimo de ser. As pedras são, mas não existem fora do ato mental. Portanto, a realidade humana é a única capaz de conferir existência aos seres que estão no mundo. A esse respeito declara o pensador alemão que:

Aristóteles listou ‘categorias’, tais como substância, qualidade, quantidade etc., que se aplicam a todos os entes. Mas já que *Dasein* existe de um modo diferente dos outros entes, precisamos distinguir suas características essenciais chamando-as de *Existenzialien*, ‘existenciárias, existenciais’, em vez de ‘categorias’. Ser-no-Mundo, por exemplo, um existencial de *Dasein*, é bastante diferente de ser-dentro-do-mundo, como as pedras e os utensílios são (ST. 44). (HEIDEGGER apud INWOOD, 2002, p. 59).

Asseguramos que a existência não é um estado, mas um ato. Como o próprio termo etimologicamente indica, existir significa partir daquilo que se é para se estabelecer ao nível do que antes era apenas possível (SARTRE, 1997). Existir pressupõe a liberdade. Portanto, a existência é exclusividade da esfera do humano. Nem todos os homens usufruem desse privilégio. Muitos são levados pela massa ou “se”<sup>32</sup>, conseqüentemente, não têm existência. Para Heidegger, Sartre e Jaspers, só existe, autenticamente, aquele que se escolhe livremente, que se faz por si mesmo. A existência não é algo que se estabiliza. Assim sendo, existência não está selada pelo determinismo, ou que ao nascermos trazemos tudo que a nossa existência será. Ela tampouco significa uma escolha definitiva, como, por exemplo, alguém se escolhe enérgico ou medroso para ficar para sempre nessa condição.

<sup>32</sup> “Se” corresponde à impessoalidade. Na obra de Heidegger, caracteriza a massa decaída, uma existência inautêntica.



A tese sartreana a respeito do homem é a de que esse é o ser em situação. O tempo todo ele faz escolhas. Desse modo, o ser que se estabiliza endurece-se em ser e cessa de existir. Assim, compreendemos que a característica fundamental da consciência é saber-se como existente no mundo. Sendo assim, essa se reconhece como doadora de sentido do mundo e de si mesma. Logo ela é o único ser que não está marcado por nenhuma natureza, por nenhuma determinação. Por essa razão, a consciência é o ser que cria e que se posiciona no mundo. Ela também é o ser das possibilidades. Isso demonstra que ela sempre pode ir além do que foi ontem, e hoje, uma vez que essa pode conhecer mais, saber mais, ir mais além. Dessa maneira, podemos inferir que a consciência possui uma peculiaridade, ou seja, a sua marca é a superação. Nesse sentido, afirmamos que seu ser está aberto, o tempo todo está sendo construído, sendo formado. Nessa perspectiva, a consciência se humaniza, uma vez que ela descobre que não está só no mundo.

Todas as tentativas de explicar a consciência, na concepção de Sartre, caíram no infinito sem jamais conseguirem apreendê-la, porque consciência é reflexo das coisas, ela extrai o seu conteúdo fora de si, ela apreende das coisas do mundo, porque ela é uma folha em branco. Mas ela é, também, refletidora, na medida em que se posiciona com relação ao conhecimento que tem das coisas. Devemos levar em consideração essa sua dupla posição, ou melhor, a consciência, portanto, transcende e capta os momentos abstratos, ou seja, como unidade reflexa oriunda da sua própria reflexão (SARTRE, 1997).

A consciência pré-reflexiva não é intencional, logo ela não é consciência (*de*) si. Salientamos que é fundamental a noção desse si, porque este (*si*) é próprio do ser da consciência. Não entendemos esse si como propriedade do Ser-em-si, pois, para Sartre, o si é reflexivo. O si remete à relação do sujeito consigo mesmo. Sobre isso se posiciona o pensador:

Representa uma distância ideal na imanência entre sujeito e si mesmo, uma maneira de não ser sua própria coincidência, de escapar à identidade colocando-a como unidade. Em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade, enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. (SARTRE, 1997, p. 125).

A lei do Para-si, como fundamento ontológico da consciência, é, então, presença a si, uma vez que essa não só é reflexo das coisas que percebe, mas ela reflete sobre si e sobre os objetos que percebe. Em outras palavras, Sartre quer analisar o distanciamento que a consciência tem de si mesma. Nesse sentido, o filósofo problematiza a tão aclamada ideia de início pelo pensamento clássico e que continuou depois com a escolástica, a saber, o princípio

de identidade e da contradição<sup>33</sup>. Não se trata de vermos a negação na dialética do ser. A negação está no âmago do ser, ou seja, é da própria constituição da consciência. Na verdade, a consciência é marcada pelo não ser, ou melhor, pelo nada. Assegura o autor que:

Trata-se, pois, de um princípio constitutivo das relações externas, tais como pode aparecer a uma realidade humana presente ao ser-Em-si e engajada no mundo; não concerne às relações internas do ser; tais relações, na medida em que encerram uma alteridade, não existem (Id, p. 126). [...] O princípio de identidade é a negação de qualquer tipo de relação no âmago de ser-Em-si. Ao contrário, presença a si pressupõe que uma fissura impalpável deslizou pelo ser [...]. Então o que separa o sujeito de si mesmo. O ser da consciência consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o nada. (SARTRE, 1997, p. 127).

O ser da consciência enquanto tal existe como presença a si, ou seja, mantendo a distância. A distância que o Para-si traz em seu ser é o nada; é sua própria presença a si, sua própria compressão de ser. Se não for assim, o Para-si se dividirá em dois Em-si. Consequentemente, o Para-si, deve ser seu próprio nada. O nada é esse buraco no ser que não podemos apreendê-lo. O nada possibilita a existência da consciência. Sendo assim, a consciência coloca em questão a si própria. É absolutamente mantida sem ter ser e permanentemente sustentada pelo nada-de-ser. Sendo nada de ser, só pode vir a ser pelo seu próprio ser.

O Para-si é o ser que não é o que é e é o que não é (SARTRE, 1997, p. 128). Com essa afirmação, Sartre o entende como um ser lançado no mundo. Ele encontra-se como ser jogado, abandonado numa situação que não escolheu. Nesse sentido, ele é circunstancial, ou seja, é ser como qualquer outro no mundo, porque não se justifica, não explica o seu sentido. As condições do Para-si não são fruto de suas escolhas, mas a elas ele está subordinado. “É enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele [...]. É, na medida em que existe algo

<sup>33</sup> “Contradição (lat. *contradictio*) 1. Oposição entre duas proposições incompatíveis, uma afirmativa e a outra negativa. Em outras palavras, o fato de afirmar e negar, ao mesmo tempo, algo de uma mesma coisa. Ex.: a diferença do ser e do não-ser, da afirmação e da negação, é uma contradição. A ontologia tradicional tem por premissa fundamental o princípio da não-contradição aplicado ao ser mesmo. O pensamento da contradição é insustentável, porque desqualifica todo pensamento, que se torna uma opinião sem valor de verdade. 2. Na lógica dialética de Hegel, a contradição constitui o motor ao mesmo tempo do pensamento e do real, toda afirmação de verdade sendo apenas um momento provisório da posse do real espírito, devendo ser ultrapassada (*Aufhebung*); ela se realiza em três fases: tese, antítese e síntese, que marcam o progresso da consciência e o movimento da história até o espírito absoluto. Assim, a filosofia hegeliana se caracteriza pela integração da contradição, da qual faz um momento necessário da dialética, que é a resolução de todas as contradições. Ainda para Hegel, o real não é o concreto nem tampouco o imediato, o ponto de partida, mas o resultado do pensamento que gera a realidade. 3. Para Marx, a contradição é o conflito histórico entre as forças e as relações de produção, devendo culminar na revolução suscetível de mudar um regime social por outro. Mas o marxismo inscreve a contradição no real, não no pensamento. Ele não somente inverte a dialética, mas a transforma a partir de um ponto de vista inteiramente novo: o político. Se o real é em si mesmo contraditório, o conhecimento vai ser definido, não como sua gênese ideal, mas como sua apropriação real. Não deve mais interpretar o real, mas fornecer as bases teóricas para sua transformação. Nesse sentido, está aberto a uma prática e a uma política” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 42).

do qual não é fundamento: sua presença no mundo” (SARTRE, 1997, p. 128). Contudo, ele é obrigado a fazer escolhas, e essas devem ser com comprometimento, não apenas com relação ao seu ser, mas com o mundo e com os outros. Isso demonstra claramente que o Para-si, ou a consciência, deve assumir-se no mundo, não de qualquer maneira, ou seja, não de forma desobrigada, mas tentando trazer para o mundo e para si mesmo a justificativa e a razão da existência. Essa deve ser pautada na construção de uma existência cada vez mais humanizada. Isso implica erros, acertos, progressos, regressos etc.

Sartre retoma a ideia do *cogito* cartesiano no que se refere à compreensão do ser por si mesmo, ou melhor, do ser que se reconhece como tal. Descartes, ao passar por essa experiência, descobre-se como sendo ser imperfeito, porque duvida. A esse respeito escreve ele:

Captar um desnível entre o tipo de ser que pode conceber e o ser que é [...]. Em outras palavras: um ser que fosse seu próprio fundamento não poderia sofrer o menor desnível entre o que ele é e o que ele concebe, pois se produziria a si conforme sua compreensão do ser e só poderia conceber-se como é. (SARTRE, 1997, p. 129).

É pelo *cogito* que este se descobre como sendo contingente. “Um ser que não é seu próprio fundamento, um ser que, enquanto ser, poderia ser outro que não é o que é, na medida em que não explica seu ser” (SARTRE, 1997, p. 129). A negação surge com o Para-si. É importante salientarmos que o Para-si, na medida em que tenta se justificar, precisa negar-se, porque ele é seu próprio nada, pois só existe como negação, porque ele é presença a si. Desse modo, sustenta o pensador:

Aquilo que nega ou nadifica de si como para-si só pode ser o si. E, como este é constituído em seu sentido por esta nadificação e esta presença em si do que ela nadifica a título de nadificação, resulta que o sentido da realidade humana se constitui pelo si-como-ser-em-si fadado. (SARTRE, 1997, p. 139).

Se o Para-si, como indica Sartre, fundamenta o nada, porque é ele que descobre em si o nada, na medida em que o Para-si só existe como ser que não é o que é e é o que não é, logo ele é diferente do Em-si, ou seja, o Para-si é ser para fazer-se. Logo, nada está determinado, mas este está em formação. Aqui, esse termo sugere a construção do próprio sentido que esse precisa encontrar, pois esse não está em nenhum outro ser. Mas é algo que o Para-si deverá buscar por si mesmo. Fica claro que o ser da consciência, como ser, é. E, como ser Em-si, nadifica-se em Para-si, permanecendo contingente, posto que não se justifica, haja vista que não lhe pertence a ele esse direito nem pode receber de outro ser. Sobre essa questão, expõe o crítico que:

O Para-si é o Em-si que se perde como Em-si para fundamentar-se como consciência. Assim, a consciência obtém de si própria seu ser consciente e só pode remeter a si mesma, na medida em que é sua própria nadificação: mas o que se nadifica em consciência, sem que possamos considerá-lo fundamento da consciência, é o Em-si contingente. (SARTRE, 1997, p. 131).

O Em-si não pode ser seu próprio fundamento nem dos outros, pois, segundo Sartre, essa ideia surge com o Para-si. Entretanto, o Para-si não se explica, uma vez que é nada-de-ser, porém, como contingente, legitima eternamente seu nada-de-ser. Sendo absoluto, ele é o ser que levanta a pergunta pelo sentido de sua existência. O Para-si é o único, exclusivamente, que interroga a realidade e a si mesmo. O Para-si é aquele que, mesmo sabendo que nada está justificado, ou seja, que tudo está tomado pela contingência, até o seu ser, assim mesmo ele procura pelo sentido.

Assim, o Em-si e o Para-si não são seres coincidentes. O Para-si não poderia existir sem o Em-si, porque este só poderia existir como consciência (*de*) alguma coisa. Como afirma Sartre: “Assim como não pode existir cor sem forma e som sem volume e timbre; uma consciência que fosse consciência de nada seria um nada absoluto” (SARTRE, 1997, p. 758). Nessa perspectiva, o Para-si pode ser seu próprio fundamento, na medida em que se constitui como contingente, ou seja, o ser da consciência, como é um nada-de-ser, é puro e simples Em-si ao infinito. Se a consciência é esse ser que coloca a pergunta a si, esse ser só poderia ser contingente, pois só existe porque compreende diferente do Em-si, mas em relação a esse. Em outras palavras, o Para-si é, na perspectiva sartreana, acontecimento absoluto.

O Para-si não é, ele faz-se no curso de sua trajetória de vida. Nesse sentido, ele é o ser da abertura. “Com efeito, nada mais sou se não o projeto de mim mesmo para-além de uma situação determinada, e esse projeto me pré-esboça a partir da situação concreta, assim como, além disso, ilumina a situação a partir de minha escolha” (SARTRE, 1997, p. 677). Entendemos que a contingência e a indeterminação implicam a liberdade humana, que só se efetiva por meio de estar-no-mundo. O homem, então, deve determinar-se livre. Isso supõe o conflito permanente entre a espontaneidade de sua consciência e as alienações/determinações que lhe são impostas pelo mundo. Desse modo, a liberdade é intuída como absoluta. Assim, sua existência não se completa, pois o homem é o senhor de suas escolhas. Portanto, ele está sempre construindo sua existência. Logo, ele pode refletir, rever, avaliar, retomar, criticar e acertar a posição de suas escolhas no mundo. Essas características são próprias de uma existência que se elabora e que está em constante formação.

Afirmamos que o Para-si é liberdade absoluta. Alegamos que ele se encontra o tempo todo livre, porque não está atrelado a nenhum outro ser como o Em-si, que precisa

daquele para ser. Sendo o nada-de-ser, o Para-si, ou a consciência, não é como o Em-si, que é determinado. O Para-si é, definitivamente, indeterminação. Por causa disso, ele inventa o tempo todo o seu ser. A condição do Para-si, portanto, é existir de forma contingente, razão pela qual Sartre (1997, p. 132) garante que é “Esta facticidade que nos permite dizer que ele é, e que existe, embora não possamos jamais alcançá-lo e o captamos sempre através do Para-si. Por isso, ele é livre para escolher, porque, mesmo que decida não escolher, assim mesmo escolhe”. Como é o ser que dá sentido e fundamenta a realidade, esse é obrigado a tomar decisão e não pode recusar. Entretanto, não escolhe suas circunstâncias. É o ser que, enquanto aparece em uma situação não escolhida, contudo, existe. A esse respeito sugere o autor: “Pedro é um indivíduo burguês francês, de 1942” (SARTRE, 1997, p. 128). Constatamos que nos encontramos presos por uma conjuntura que não escolhemos, mas, diante dessa ou daquela condição, somos sempre livres para decidir a esse respeito.

## **2.2 A teoria do absurdo: da solidão humana e contingencial ao absurdo da existência**

Se a consciência não é uma substância como enfatizamos na seção anterior, então o que ela é? Ela é existência. Assim, a fórmula sartreana – “a existência precede a essência” – significa que primeiro o homem existe, constrói o seu ser; esse não tem uma essência, uma natureza *a priori*. Sua essência não está definida, pois, enquanto o homem existir, ele está, indefinidamente, construindo seu ser. Portanto, não há nada antes da existência. Entretanto, a contingência é a sua marca. A existência percebe que tudo flui no mundo, inclusive ela própria, é uma descoberta solitária. Portanto, não há nenhum fundamento que justifique a razão de ser das coisas, do mundo e de si mesma, numa palavra, é a descoberta da absurdidade da vida humana. Por isso, fica sob o cargo do homem buscar, inventar o sentido para si, para os outros homens e para o mundo. É pertinente afirmarmos que o homem é o ser que anseia pelo sentido, pela razão de ser da sua vida e da realidade. São essas ideias que destacamos nesse item.

Iniciamos este capítulo com a descoberta da consciência. Foi necessário começarmos pela fenomenologia de Husserl, porque consideramos que seja ela a sustentação da ontologia sartreana. O nosso foco neste capítulo é a consciência, ou seja, a descoberta da subjetividade. Mas devemos assinalar que esta só pode ser pensada se não for mediada pelas coisas do mundo e pelas outras subjetividades. Nossa base de investigação é a fenomenologia. Ela é o instrumento de percepção através do qual a consciência apreende o mundo, para depois se conceber como ser Para-si, como consciência reflexiva do mundo e das outras

consciências. Vale lembrarmos que o método husserliano parte da ideia de que pensar é reaprender a ver, dirigir a própria consciência, isso indica que pensar algo é fazer dessa coisa lugar, objeto etc., como uma imagem privilegiada. Assim, a fenomenologia se nega a explicar o mundo como uma descrição do simplesmente vivido.

“No nível do *cogito*, torna-se inútil falar de verdade, pois só temos o ser (existência)” (SARTRE, 1990, p. 19-20). Isso sugere que não há nenhum parâmetro sobre o qual a existência possa se valer, porém é a existência que constitui a verdade no mundo. O pensador se refere a dois tipos de verdade. A primeira é pensada como contemplação do ser, como aquilo que não podemos alterar, somos passíveis diante dela; a segunda é atividade, logo é compreendida como construção, como sistema de representações subjetivas. Isso indica que é necessário agirmos para que esta apareça no mundo. Desse modo, a verdade possui contornos de uma subjetividade que objetiva e oferece a outra subjetividade à sua impressão. Ora, “[...] se eu comunico uma manifestação desvelada, comunico-a com meu comportamento desvelador, com o traçado e a seleção que operei sobre ela” (SARTRE, 1990, p. 20).

É esclarecedor admitirmos, entretanto, que a primeira providência da consciência é distinguir o verdadeiro do falso. Ao refletir sobre a verdade ou falsidade, a consciência descobre a contradição que há entre ambas. Aristóteles percebeu que esses exercícios produzidos pela consciência nos levariam ao engano. Leiamos como ele entende isso, segundo Camus (2014, p. 30):

A consequência, muitas vezes ridicularizada, destas opiniões é que elas se destroem a si mesmas. Pois, afirmando que tudo é verdade, afirmamos a verdade da afirmação oposta e em consequência a falsidade de nossa própria tese (pois a afirmação oposta não admite que ela possa ser verdadeira). E se dissermos que tudo é falso, esta afirmação também se revela falsa. Se declararmos que só é falsa a afirmação oposta à nossa ou então que só a nossa não é falsa, mesmo assim somos obrigados a admitir um número infinito de juízos verdadeiros ou falsos. Pois aquele que emite uma afirmação verdadeira pronuncia ao mesmo tempo que ela é verdadeira, e assim por diante até o infinito.

Dessa forma, a consciência volta-se sobre si como num círculo; perde-se num rodopio vertiginoso. Todavia, sejam quais forem os paradoxos das palavras e das acrobacias da lógica, apreender, para a consciência, nada mais é do que unificar. Assim, a consciência aspira à familiaridade, à vontade de clareza. Portanto, compreender o mundo é reduzi-lo ao humano; demarcá-lo é uma autenticação que só o homem é capaz de fazer. Evidentemente, todo pensamento é antropomórfico, não tem outro significado a não ser o que lhe é dado pelo homem. Contudo, a consciência tem nostalgia pelo absoluto, isso ilustra o movimento do drama humano, haja vista que, atravessando o abismo que há entre o desejo da conquista do

absoluto, a consciência tropeça na contradição de sua unidade, pois, na opinião sartreana, “seremos sempre estranhos a nós mesmos”. Isso prova a diferença da consciência consigo mesma e a diversidade que ela encontra e de que pretende dar conta. Isso nos remete, imediatamente, à máxima socrática: “Conhece-te a ti mesmo”. Pensamos o lema socrático como algo impossível de ser alcançado, uma vez que o autor da máxima afirma também: “Só sei que nada sei”. Essas ideias parecem paradoxais, pois a segunda máxima sugere que a ignorância de não saber nada passa pelo reconhecimento da impotência da consciência. Conjecturamos, ainda, que a segunda máxima contraria a primeira, pois estaria incluindo a si mesma como a impossibilidade de saber sobre si. Assim sendo, a teoria da absurdidade em Sartre, a nosso ver, é o reconhecimento que a consciência tem da sua incapacidade de dar conta do mundo e de si mesma. A existência, nesse sentido, não tem nenhuma justificativa para sustentar-se. Admitimos, então, que a existência só pode ser pensada em Sartre como uma instância absurda.

Não obstante, devemos concordar que o homem é o ser sitiado. Ele tem, de um lado, um conjunto de coisas que lhe são impostas, por exemplo: a língua, a cultura, a moral, a política, a economia etc.; e, do outro lado, há a sua liberdade contra esse estado de coisas. A situação em que o homem se encontra e a sua liberdade<sup>34</sup> são instâncias antagônicas. Então, como pensá-las imbricadas? A filosofia de Platão começa com a admiração; a de Aristóteles começa com o espanto; e a de Sartre, em nossa concepção, começa pela descoberta da existência como uma categoria absurda. A teoria do absurdo se constitui, a nosso ver, como um pano de fundo de toda a carreira filosófica e literária do pensador. É com essa intuição que demarcamos o nosso trabalho. Todavia, no conceito de absurdidade não está embutida a ideia de uma filosofia da decadência ou da desesperança pela vida. Ao invés disso, percebemos que todo o esforço do pensamento de Sartre vincula-se ao pensar a existência de maneira lúcida, comprometida e responsável.

---

<sup>34</sup> É importante dizermos que a ideia de liberdade em Sartre passa por transformações importantes em sua trajetória como filósofo. Em *L'être et le néant*, ela aparece como categoria ontológica, ou seja, a liberdade é pensada como parte constitutiva do ser do homem. Depois, ele abdica do vocabulário husserliano a esse respeito para pensar o conceito de liberdade de maneira ampliada. A partir de então, ele descobre que a dignidade de existir está em assumir a liberdade de maneira absoluta, isso significa definir-se a todo momento. Mas o custo disso implica uma angústia, ou seja, o homem sente o peso de ser o senhor de seu destino. Após a Segunda Guerra Mundial, a liberdade passará a ser entendida pelo filósofo não só no âmbito subjetivo, mas ela será pensada como uma conquista humana. Isso significa dizermos que a liberdade é pensada no patamar muito maior, no sentido de que não é possível ser livre sozinho. A política será um polo para discutirmos o conceito de liberdade não só no horizonte individual, mas principalmente no coletivo. Portanto, entendemos que a liberdade em Sartre é uma categoria absoluta, na medida em que ela também é um compromisso que deve ser assumido pelo homem de maneira “universal”.

Mas o que é realmente a absurdidade humana? Essa palavra surge para designar a perplexidade sentida por Roquentin, personagem de *A náusea*<sup>35</sup>. Este é tomado por um sentimento avassalador ao descobrir-se como um ser desnecessário, ou seja, contingente e, portanto, absurdo, essa é a palavra que lhe vem à cabeça como sendo a mais adequada sobre si mesmo.

A preocupação de Sartre nesse texto é pensar sobre a gratuidade das coisas e da existência. Enquanto o pensamento platônico permanece mergulhado numa experiência fora da realidade do mundo, Sartre pretende situar o homem no mundo. Da mesma forma que o homem toma consciência de si, ou seja, de existir, ele também reconhece as coisas ao seu redor. Para Sartre (1973, p. 39), estas estão destituídas de valor, uma vez que “O homem é pura espontaneidade no meio do mundo das coisas que é pura inércia”.

Nesse texto, o escritor narra a vida interior do personagem, um monólogo, um registro de uma subjetividade em crise. Roquentin é um sujeito invadido pelo vulto obsessivo que as coisas e as pessoas assumem em sua consciência. Circundada por um halo de estranheza, a vida do personagem se desarticula, perdendo seu centro. O protagonista percebe que sua existência está no mesmo plano das coisas; descobre-se contingente, como as coisas. Eis como o literato descreve a sensação de Roquentin:

Fiquei sem respiração. Nunca, antes desses últimos dias, tinha pressentido o que queria dizer ‘existir’ [...]. Comumente a existência se esconde. Está presente à nossa volta, em nós, ela somos nós, não podemos dizer duas palavras sem mencioná-las, afinal não a tocamos [...]. De repente, ali estava claro como o dia: a existência subitamente se revela. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas, aquela raiz estava sovada em existência. Ou antes, a raiz, as grades do jardim, o banco, a relva rala do gramado, tudo se desvanecera; a diversidade das coisas, sua individualidade eram apenas uma aparência, um verniz. Esse verniz se dissolvera, restavam massas monstruosas e moles, em desordem, mas, de uma nudez apavorante e obscena. (SARTRE, 1938, p. 188).

Para Roquentin, é significativa a revelação de sua existência e sua relação com as coisas. Algo acontece a ele que o torna consciente dessa estranheza. Esse sentimento invade seu ser e lhe provoca um mal-estar, a náusea. Roquentin está diante da presença supérflua das coisas. Assim, expressa o autor: “Éramos um amontoado de entes incômodos, estorvados por

<sup>35</sup> Publicada em 1938, *A náusea* é uma obra não só literária, mas também filosófica. Essa é o resultado das inquietações vividas por Sartre na descoberta da existência. Trata-se de um trabalho bibliográfico a respeito do Marquês de Rollebon. Roquentin, personagem de *A náusea*, vê a falta de importância desse trabalho. Ele vai perdendo o interesse à medida que se pergunta pela verdade dos fatos que lhe parecem não ter conexão alguma com a verdade, com a realidade. Uma das questões que lhe inquieta é saber se o Sr. Rollebon teria participado ativamente do assassinato de Paulo I. O historiador do Marquês acha que está tratando só com hipóteses honestas que tentam explicar os fatos, mas que de fato não provam nada contra o Sr. Rollebon. É nesse contexto que Roquentin pensa sobre sua vida. Ao fazermos menção às obras literárias de Sartre, como, por exemplo, *A náusea*, fazemos a título de ilustração. Isso vai aparecer com frequência no texto. Acreditamos que isso enriquecerá a compreensão a respeito de algumas questões desenvolvidas em nosso trabalho.



nós mesmos, não tínhamos a menor razão para estar ali, nem uns nem outros, cada ente confuso, vagamente inquieto, se sentia demais em relação aos outros” (SARTRE, 1938, p. 189).

O personagem se vê igual aos outros objetos, totalmente confundido e sem a menor razão de existir, de estar no mundo. Nada poderia explicar a experiência absurda da existência. O que ele experimenta é o divórcio entre ele e o cenário. Expõe o escritor:

O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é necessidade. Existir é simplesmente estar ali, o que existe aparece, deixa-se encontrar, mas nunca se pode deduzi-lo [...]. Nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que possa ser dissipada; ela é gratuidade absoluta, e, conseqüentemente, perfeita. Tudo é gratuito, aquele parque, esta cidade, eu próprio. Quando você se dá conta disso, isso revira seu estômago e tudo começa a flutuar [...], é a náusea. (SARTRE, 1938, p. 193-194).

Obviamente que a náusea sentida por Roquentin não é de maneira nenhuma um mal-estar fisiológico, Sartre está se referindo a uma categoria. Obviamente, a náusea ocorre, definitivamente, por alguma coisa e mantém-se como um conceito intencional. Numa palavra, é a consciência.

A consciência se revela como captação das coisas ao seu redor; Roquentin fica perplexo por entender que sua consciência possui essa habilidade. Desde então, nada escapa de seu pensamento. Em virtude disso, afirma ele: “Todas as coisas suavemente, ternamente se entregam à existência” (SARTRE, 1938, p. 189). Solitário, sem amigos, sem amante, o personagem sartreano só tem a náusea, esse sentimento lhe arrebatava. A náusea não é uma doença que pode ser tratada, pois, uma vez alojada no ser, não desaparece. Ela é o estado de consciência. Ele descobre que tudo perdera o significado, porque as coisas estão apartadas de seu sentido. Para Roquentin: “As palavras se haviam dissipado e com elas o significado” (SARTRE, 1938, p. 187). Até então, sentado no jardim, ele não tinha percebido que a coisa que saía por debaixo do banco que ele estava sentado era uma raiz do castanheiro. Para ele, essa forma de perceber a realidade era sublime, mágica, portanto as coisas podem ser percebidas pela consciência. O protagonista entende que as explicações a respeito das coisas não exprimem as coisas exatamente como elas são. Ele compreende a partir dessa experiência no jardim que tudo é demasiadamente abstrato, tudo não passa de uma suposição. Pensa Roquentin que não há como justificar as coisas, o mundo e a si mesmo.

O herói sartreano descobre que a existência é absurda, porque não há sentido nem esperança, tampouco promessas. Esse é o significado e o propósito de ser das coisas, ou seja, tudo se encontra de maneira absurda, o banco, as plantas, o mar e ele próprio. Não há como

explicar a presença dos seres. Essa é a razão pela qual Sartre enfatiza o confronto da experiência da consciência com ela mesma e com as coisas que esta precisa explicar.

Se a contingência é a ruptura radical entre essência e existência, dado que o homem é marcado pela contingência e precisa a todo tempo construir sua existência, então podemos afirmar que a existência não é concebível por uma essência prévia, como pensava Platão. A contingência é parte constitutiva do ser do homem. Consequentemente, a existência é o estar no mundo, é estar lançado sem nenhuma certeza. O que experimentamos no mundo é a fluidez de tudo, e o que é essencial, portanto, é a contingência. Desse modo, entendemos que a existência nada mais é do que a pura absurdidade no mundo, que pode existir perfeitamente sem o homem. Isso nos indica que o homem é um puro acaso num mundo que também não tem nenhuma finalidade. Enquanto o pensamento idealista acreditava que as coisas possuíam uma essência carregada de perfeição, coerência e sentido, para o pensamento sartreano nada está garantido. Logo, o homem é um ser absurdo. É a descoberta de que não há nenhuma garantia. Tudo flui de maneira assustadora, e a existência não pode ser justificada. A respeito do homem absurdo, assevera Camus (1989, p. 85):

É aquele que, sem o negar, não faz nada para o eterno. Não que a nostalgia lhe seja estranha. Mas ele prefere sua coragem e seu raciocínio. A primeira lhe ensina a viver sem apelação e a se bastar com o que tem; a segunda o instrui sobre seus limites. Certos de sua liberdade a prazo, de sua revolta sem futuro e de sua consciência perecível, prossegue em aventuras no tempo de sua vida.

A linha de raciocínio de Camus não é a mesma de Sartre. Para Camus, o drama humano é a ausência de qualquer transcendência. Sartre empreende duras críticas a duas obras de Camus: *O estrangeiro* (1977) e *O mito de Sísifo* (1989). Essas obras são classificadas pelo filósofo como sendo de uma razão “seca”. Mesmo assim, julgamos pertinente a ideia de Camus a respeito da tragédia de Sísifo<sup>36</sup>. No *Mito de Sísifo*, Camus faz uma interpretação

---

<sup>36</sup> Na mitologia grega, Sísifo, filho de Éolo, da Tessália, e Enarete. Esse era considerado o mais sábio e mais prudente dos mortais. Ainda descrevem-no como um grande salteador. Como era muito astuto, ficou sabendo que Egina, filha de Asopo, tinha sido raptada por Júpiter e ofereceu seus préstimos com a condição de que os deuses permitissem que a água chegasse a Corinto. Isso demonstrava claramente que ele deu preferência à bênção das águas para a sua cidade às exaltações dos deuses. Em virtude disso, foi punido pelos habitantes do Olimpo. Mas Sísifo, que era esperto e tinha fama de corajoso, acorrentou a Morte. Plutão, vendo tal faceta desse mortal, liberou o deus da Guerra para libertar a Morte das mãos desse enganador. Contudo, ele tinha paixão pela vida; estando ele prestes a morrer, quis pôr à prova o amor de sua mulher, com a intenção de mais uma vez ter a chance de estar nesse mundo para usufruir de seus prazeres. Pediu-lhe que não o sepultasse, mas que jogasse seu corpo em praça pública. Ao se recobrar, já nos infernos, Sísifo solicita a Plutão que o deixe vir à terra para punir a mulher, pois estava indignado com tamanha obediência e falta de escrúpulo, tão contrário ao amor humano. Ao retornar à terra e se encantar e provar da água, do sol, das pedras aquecidas, de ver o mar e tanta beleza, ele não quis retornar ao seu martírio e, por muitos anos, viveu inebriado e cercado por tanta beleza. Foram vários os chamados, as iras e as advertências dos deuses. De nada adiantou, Sísifo estava determinado a ficar e a desfrutar dos frutos da terra. Foi preciso uma sentença severa e dura que o fizesse cumprir seu castigo. Então, veio Mercúrio

interessantíssima sobre a condição humana. O pensador argelino consegue coagular a existência à noção de absurdo. A descrição desse mito aqui é oportuna para pensarmos a ideia de absurdidade em Sartre, visto que o absurdo, em nosso entender, acaba por coincidir com a condição humana. Sísifo não quer abreviar sua vida, mesmo sabendo da repetição dos dias, do desafeto comum ao casamento e da rotina de sua existência. Ele é capaz de tudo, inclusive tapear o deus Plutão para voltar ao mundo. Embora tendo conhecimento disso, Sísifo quer afirmar sua vida, preferindo mais uma vez retornar ao mundo dos vivos. Entretanto, na contramão da escolha de Sísifo, Camus pensa que, quando tomamos consciência da vida, percebemos que não há esperança, uma vez que, na ocorrência das coisas, não nos damos conta do peso que é existir. À vista disso, afirma Camus, segundo Sartre (2005, p. 121): “Levantar, bonde, quatro horas de escritório ou de fábrica, refeição, bonde, sono, bonde, e segunda, terça, quarta, quinta, sexta, sábado no mesmo ritmo”; e depois, de repente, “[...] os cenários desabam e chegamos a uma lucidez sem esperança”.

Para Sartre, o autor do *Mito de Sísifo* escreve a teoria do romance absurdo, muito embora não seja, na opinião do crítico, um romance de tese, posto que não é um pensamento “satisfeito”, apesar de os argumentos camusianos estarem articuladamente justificados. No entender de Sartre, essa obra é um resultado de um raciocínio “limitado, mortal e revoltado”. Para Sartre, Camus prova contra si mesmo a inutilidade da razão. Afirma Camus (apud SARTRE, 2005, p. 119): “[N]um universo é subitamente privado de ilusões e de luzes, o homem se sente um estrangeiro. Logo qualquer exílio é sem recurso, privado de recordações da pátria perdida e sem esperança”. A partir dessa citação, Sartre sustenta que de fato o homem não é o mundo. Assim, para o pensador, Camus, ao escrever essas duas obras (*O estrangeiro* e o *Mito de Sísifo*), não reivindica do leitor a atenção que exigem os escritores, ou seja, que “sacrifiquem sua vida pela arte”. Igualmente “O estrangeiro está aí, despedado de uma vida, injustificado, injustificável, estéril, instantâneo, já largado por seu autor. É assim que devemos tomá-lo: como uma comunhão brusca de dois homens, o autor e o leitor, no absurdo, para além das razões” (SARTRE, 2005, p. 122). Nesse sentido, Sartre nos oferece uma leitura muito fértil para pensarmos a formação humana a partir da noção de absurdo, visto que, se nada se justifica, cabe aos homens empreenderem o sentido e a razão de suas vidas. Desse modo, a arte literária, na concepção do pensador, permite essa possibilidade.

---

buscar o abusado pelo pescoço e tirar-lhe de suas alegrias, conduzindo-lhe à força aos infernos, onde seu castigo tinha sido preparado. Por ter desafiado os deuses, esse recebeu deles uma grande punição, tinha que subir, ininterruptamente, uma montanha com um rochedo nas costas.

Mesmo com as críticas sartreanas a respeito das obras de Camus, tomamos de empréstimo a ideia que o pensador argelino nos dá de Sísifo, porque torna clara a noção da existência como absurda, como algo experimentado por uma consciência que se reconhece como tal. Essa tragédia nos revela uma consciência que percebe e pensa sobre a sua finitude e a emergência da vida. É nesse sentido que o herói, de maneira insistente, apega-se a ela. Unidos pela imaginação, contemplamos Sísifo cumprindo ininterruptamente sua sina, todo o esforço de seu corpo em levantar o grande rochedo e levá-lo montanha acima e, depois, estando no topo, vê-lo cair novamente, numa tarefa mil vezes recomeçada. Assistimos a todo o seu engenho, mãos, braços, pernas e pés servindo de escoras, e seu rosto colado à pedra. Sísifo é considerado o mais esperto dos mortais, ele descobre-se transcendente, visto que não aceita a fatalidade da sua existência tomada e imposta pelos deuses. A todo custo ele é superior a qualquer destino.

Brilantemente Camus (1989, p. 143) descreve a descida de Sísifo:

É durante esse retorno, essa pausa, que Sísifo me interessa. Um rosto que pena, assim tão perto das pedras, é já ele próprio pedra! Vejo esse homem redescer, com passo pesado, mas igual, para o tormento cujo fim não reconhecerá. Essa hora que é como uma respiração e que ressurge tão certamente quanto sua infelicidade, essa hora é aquela da consciência. A cada um desses momentos, em que ele deixa os cimos e se afunda pouco a pouco no covil dos deuses, ele é superior ao seu destino. É mais forte que seu destino.

Esse mito é trágico, porque o herói é consciente da sua condição. Isso nos indica que Sísifo sabia que era livre para escolher, que podia correr o risco de ser livre. Ele é resiliente, pois da mesma forma com o qual ele carrega seu desígnio imposto pelos deuses sem poder desviar-se, do mesmo modo ele tem a lucidez de produzir o reverso do seu tormento. Ele triunfa sobre sua dor e se sente superior a ela. Por esse motivo, afirma o argelino: “Não existe destino que não se supere pelo desprezo” (CAMUS, 1989, p. 143).

Entendemos que a dor e o desgosto de Sísifo foram acalentados pelas alegrias vividas junto aos seus e pela posse das maravilhas do mundo. Em virtude disso, se o castigo da descida e subida da montanha se faz pela dor, ela também pode ser afirmada pelo gozo e pelas alegrias na terra. Podemos assinalar, como Nietzsche, que, dessa forma, ele afirmou a vida. As noites de *Getsêmani*<sup>37</sup> podem ser insuportáveis, mas, ao recordar que seu sofrimento foi antecedido por grandes momentos de felicidade, Sísifo faz de sua vida valer cada segundo, pois ele toma consciência do caráter transitório e contingencial da sua

<sup>37</sup> Literalmente a palavra *Getsêmani* significa “prensa de azeite”, ou seja, local de esmagamento para conseguir o suco da fruta. Era um jardim situado no Monte das Oliveiras, em Jerusalém, hoje conhecida como Israel. Tomamos de empréstimo, como sugere Nietzsche: “local de agonia”.

existência. A tragédia de Sísifo mostra-nos que a existência é absurda, porque com ela chegamos à dolorosa constatação de que nada faz sentido. No entanto, como o homem é o ser que anseia pelo significado, pela razão de ser das coisas e da sua existência, Sísifo nos impõe a lutar contra qualquer coisa que nos impeça de viver conscientes de nossa existência no mundo. A ideia de estarmos conscientes nos remete para a humanização do homem. Entretanto, essa só pode ser pensada a partir de uma formação, de uma aprendizagem, e essa só é possível pela educação literária.

O romance filosófico de Sartre procura se desfazer da ideia de representação que fazemos do mundo. Todos os personagens em *A náusea* acreditam que a estrutura pela qual o mundo é organizado é tal como está estruturada. Temos o exemplo do autodidata, que se propõe a ler a enciclopédia de A a Z, devorando todo o acervo da biblioteca da cidade, acreditando que o conhecimento adquirido na forma como foi exposto e articulado corresponda à ordem no mundo. O escritor pretende ainda refletir não só o sentimento nauseante de Roquentin, mas também de outros personagens, que aparecem mostrando a insustentabilidade das experiências e empreendimentos humanos. Outra figura intrigante é Anny. Ela busca viver da lembrança de momentos perfeitos, como se sua vida estivesse atrelada a uma estrutura de representações poéticas. Roquentin percebe não ter vivido aventuras. Essa sensação não se vincula à noção de monotonia, mas o termo aventura deve ser entendido aqui como a narrativa da vida, mais do que propriamente vivê-la. Afirma o autor: “Eis o que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias de outrem, vê tudo o que lhe acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse” (SARTRE, 1938, p. 66).

O sentimento de Roquentin é de uma inquietante estranheza. A constatação entre o que são as coisas e como as descrevemos linguisticamente é enigmática para o personagem. Nesse sentido, a náusea é o modo angustiante da consciência de perceber-se incapaz de chegar de maneira apropriada, ou seja, de afirmar como são exatamente as coisas, uma vez que só demonstramos como essas se apresentam à nossa consciência. Desse modo, asseveramos que a náusea é a experiência vivida de modo simbólico-patológico da consciência. É, portanto, o reconhecimento de que não há como fazer a conexão entre as palavras que usamos para expressar como são as coisas e como são essas mesmas. O herói sartreano percebe que o discurso a respeito das coisas que estão no mundo e como nós as concebemos são estruturas diferentes. Wittgenstein sustenta a tese de que a linguagem é o sentido do mundo. Sendo assim, a linguagem funciona como uma espécie de teia de conexões entre os homens e o mundo. A linguagem, para esse pensador, é o conhecimento a respeito do mundo. Ela é a

ferramenta para conhecer o mundo, pois a linguagem, segundo Wittgenstein, põe o mundo. Por essa razão, sustentamos que o homem está diante do mundo, que não lhe devolve o “olhar”; que não “fala” nem “interpela”. Por conseguinte, admitimos que o mundo é representado pela linguagem. Assim, para Sartre, ela é um conjunto de fatos, e não de coisas. Desse modo, os objetos e as coisas do mundo recebem de nós o seu significado e sentido. Mas ressaltamos, ainda, que há um indiscutível apelo ao niilismo<sup>38</sup> semântico em *A náusea*, em razão da explorada ideia da contingência percebida pelo protagonista, quando este toma consciência das coisas do mundo. Em vista disso, Roquentin percebe que o mundo não está aludido naturalmente, mas envolto por estruturas moldadas linguisticamente. Na verdade, o personagem perde a inocência. Ele compreende a total gratuidade do mundo, das coisas, dos outros e de si mesmo, ele toma consciência da realidade, por isso ele sente náusea.

Ao confrontar-se com a incongruência entre as coisas e a descrição que se faz delas, Roquentin descobre que a existência tinha sido desvelada. Isso não significa que a existência seja algo importante e absolutamente necessário, pelo contrário, a existência é radicalmente desnecessária; como sugere Heidegger (apud SARTRE, 2005, p. 288): “Num mundo que poderia ter existido sem nós, sendo ele mesmo radicalmente contingente em todos os aspectos”. Mas essa descoberta é solitária. Descartes declara que “Ninguém pode conhecer pelo outro”, e Heidegger (apud SARTRE, 2005, p. 288), por outro lado, anuncia que “Ninguém tem a experiência da morte do outro”. Consequentemente, cada um de nós experimenta a descoberta da existência de forma singular. É uma experiência subjetiva, não temos como explicá-la, porque ela nos escapa.

Por esse motivo, compreendemos que a existência, no pensamento de Sartre, constitui-se como uma categoria absurda. Essa pista também nos é dada em *O ser e o nada*. É fundamental reconhecermos que a descoberta da consciência realiza-se no isolamento. Dessa maneira, o homem não precisa estar numa caverna, escondido, mas ele necessita do silêncio, da reclusão interna de seu pensamento. Ao observar as pessoas no café, pensa o protagonista:

---

<sup>38</sup> “Niilismo (do lat. *nihil*: nada) 1. Doutrina filosófica que nega a existência do absoluto, quer como verdade, quer como valor ético. 2. Termo empregado por Nietzsche para designar o que considerou como o resultado da decadência européia, a ruína dos valores tradicionais consagrados na civilização ocidental do século XIX. Caracteriza-se pela descrença em um futuro ou destino glorioso da civilização, opondo-se, portanto, à idéia de progresso: e pela afirmação da ‘morte de Deus’, negando a crença em um absoluto, fundamento metafísico de todos os valores éticos, estéticos e sociais da tradição. O niilismo nietzschiano deve, no entanto, levar a novos valores que sejam ‘afirmativos da vida’ da vontade humana, superando os princípios metafísicos tradicionais da ‘moral do rebanho’ do cristianismo e situando-se ‘para além do bem e do mal’. 3. O escritor russo Ivan Turgueniev usou a palavra ‘niilismo’ em seu romance *Pais e filhos*, dando-lhe o novo significado de ‘ação revolucionária de iniciativa e cooperação de intelectuais’, em reação à autocracia russa, e recomendando a utilização do terrorismo para modificar o regime econômico, social e político da Rússia” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 140).

Estou só, em meio a essas vozes alegres e sensatas. Todos esses sujeitos passam seu tempo se explicando, reconhecendo com satisfação que têm as mesmas opiniões. Deus meu, que importância dá a pensar todos juntos as mesmas coisas. Basta ver a cara que fazem quando passa por ele um desses homens com olhos de peixe que parecem olhar para dentro e com os quais não é possível, de forma nenhuma, se reconciliar. (SARTRE, 1938, p. 25).

Roquentin sente medo, porque não tem ainda uma palavra para elucidar esse sentimento que invade seu ser. Será que ele encontrou o absurdo da existência? A consciência surge nessa solidão, nesse isolamento. É por causa dela que o personagem de *A náusea* se incomoda de estar só ao meditar sobre sua vida. Uma consciência que medita solitariamente sobre o caráter inexplicável da existência. O medo é, talvez, desse enfrentamento, de encararmos a existência como uma instância vazia de sentido, ou por não reconhecermos seu caráter absurdo. Certamente o medo faz com que as pessoas se convertam a uma religião, abracem uma causa, entreguem-se a alguma coisa que não são capazes de compreender, ou mesmo aceitem uma moral imposta etc. Roquentin lê que em 1787 o Marquês de Rollebon<sup>39</sup> prova para o pároco que convenceria o amigo de Diderot, um panteísta que se encontrava no leito de morte, a receber os últimos sacramentos. O moribundo foi convencido pelo Marquês ateu. Indagado sobre o seu poder de convencimento, o Senhor de Rollebon respondeu: “Não argumentei, fiz com que sentisse medo do inferno” (SARTRE, 1938, p. 34). A esse respeito, constatamos que o medo é o que aprisiona a alma. Se tememos, não somos livres, logo somos prisioneiros do nosso medo. Mas por que temos medo do que nos é inevitável, a morte? Logo, não podemos ter medo daquilo que vai acontecer independentemente da nossa vontade. Desse modo, evitamos tematizar sobre a nossa finitude, porque queremos prolongar a vida a todo custo. Todavia, a morte nos dá o pleno sentido, porque, a partir dessa ruptura, efetivamos nossa missão no mundo, tudo está consumado. A relevância de *A náusea* é também pensar a respeito da finalidade, da brevidade da existência e o seu sentido no mundo. O herói sartreano pensa que a arte tem o poder de salvar o homem do horror que é pensar a vida como algo insignificante. Infelizmente, no final da obra, ele descobre que a arte também não tem esse poder.

Por esse ângulo, tomar consciência da morte é tematizarmos sobre a peculiaridade da existência como instância absurda. Por esse motivo, Sartre traz à tona com esse texto a

<sup>39</sup> O Marquês de Rollebon é o personagem misterioso da *A náusea*. Roquentin é o historiador que investiga uma série de acusações contra ele. Desde sua amizade íntima com a Rainha Maria Antonieta, seu magnetismo com as mulheres da corte, o roubo de um colar e de ser responsável pelo assassinato de Paulo I, em 1790. Nesse ínterim, o Marquês viaja para os países da Índia, China, para Turquestão. Ele trafica, conspira e espiona. E só retorna a Paris no ano de 1813, tornando-se o todo-poderoso e único confidente da Duquesa de Angoulême. Graças a ela, Rollebon manda e desmanda na corte. Mas, em 1820, com 70 anos, casa com uma jovem de 18 anos, porém, no auge das honrarias, é acusado de traição, sendo preso e jogado na masmorra, onde morre sem que seu caso seja julgado (SARTRE, 1938).

ideia da imprevisibilidade da vida, a falta de justificativa e razão de ser dela. O fato de que a vida é sem significado permite-nos a oportunidade de lhe dar um valor, uma importância que esta não tinha. É justamente porque a vida não tem significado que estamos impelidos a criar um. Se aceitarmos a concepção de que a existência é um puro acaso, cabe-nos dar-lhe um direcionamento. Esse pode ser pensado a partir de uma formação literária, na medida em que essa nos permite perceber, avaliar, distinguir as coisas e a nós mesmos. A literatura, nesse sentido, proporciona-nos esse direcionamento, uma vez que esse deve ser construído tanto pelo escritor quanto pelo leitor.

Na busca pelo significado da existência, sustentamos que a biografia de Genet<sup>40</sup> é um trabalho interessantíssimo de Sartre, não só sob o ponto de vista de uma psicologia existencial profundamente minuciosa, mas, fundamentalmente, pela instância absurda da existência de um homem real. Sartre se apaixonou pelas aventuras desse indivíduo. Por isso, compreendemos que Genet se personifica na ideia de uma existência absurda. A esse respeito esclarece o pensador:

Alguns bons espíritos, uma vez ultrapassados certos limites do horror, só são sensíveis ao absurdo do mundo: estes são belos mortos. Mas há outros que se agarram à vida como insetos; mesmo no campo da deportação, ninguém os verá morrer. Ele tem a convicção íntima e profunda de que a vida tem um sentido, é preciso que a vida tenha um sentido. Quanto mais atroz é a sua situação, mais eles se apegam; quanto mais é absurdo hoje, mais é necessário aguentar até amanhã, o dia surgirá, as trevas presentes são a prova disso. Genet é desses: essa alma austera e desolada tem vontade de sobreviver à sua vergonha e à certeza de vencer. Mais tarde, ele dirá, no *Miracle de la Rose*: nas situações mais desesperadas, sempre teve a convicção irracional de que elas tinham saída. (SARTRE, 2002b, p. 57).

Toda aventura humana é única e a princípio a mesma coisa para cada um de nós. Confrontar o mundo (estar diante do mundo) é enfrentar a própria solidão, e isso não anula os outros indivíduos. Esses naturalmente estão ali desde sempre, povoam nossa consciência, antes de ela tornar-se efetivamente consciente de si mesma. A análise que Sartre faz da vida

---

<sup>40</sup> Ele nasceu em 1910, abandonado pelos pais biológicos e adotado por uma família de camponeses. Assim, ele já nasce condenado a ser uma criança que deve ser grata pela cama e pela comida. Muito cedo ele percebe que um filho verdadeiro não tem obrigação de ser agradecido por nada, porque é dever dos pais alimentá-lo. Privado de tudo, ele mais tarde dirá do seu ódio a toda generosidade que se exerce de cima para baixo (SARTRE, 2002b). Contrariando o destino que é reservado a todos os infratores, Genet se torna na prisão um dos maiores escritores da França. Nesse contexto é que a Gallimard solicita que Sartre escreva apenas um prefácio para a apresentação das *Obras Completas* desse autor. Contudo, Sartre encontra nessa a grande oportunidade de acesso ao homem. Com uma curiosidade indisfarçável, Sartre pretende desvendar no fundo algo inédito a respeito do homem. Sartre encontra em Genet uma fonte privilegiada para essa investigação. Em nosso entender, esse pode ser visto como um sujeito de uma existência absurda, por isso serve de exemplo como qualquer outro homem. A obra do infrator sacraliza a traição, o crime e a sodomia. A obra dele exprime sem pudores seus desejos e fantasias mais sórdidas. Revelando-se em seus escritos, Genet nos permite entender que a sua existência como criminoso ou a de qualquer indivíduo é algo absolutamente de cada um. Em razão disso, esse se torna, para Sartre, um celeiro por onde se pode tentar conhecer o homem na forma mais extrema que se pode imaginar.



de Genet desafia todas as ideologias deterministas. Condenado<sup>41</sup> pela sociedade, esse prova para os outros e para si mesmo que é capaz de traçar o seu próprio caminho. Mesmo que o mundo esteja inteiramente contra ele, esse pode escolher ser mais forte ou não. Em razão das escolhas que ele fez de sua vida, escreve o pensador:

O olhar dos adultos é um poder constituinte que o transformou em natureza constituída. Agora, é preciso viver: no pelourinho, com o pescoço no garrote, é preciso viver: não somos torrões de argila e o importante não é o que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós. (SARTRE, 2002b, p. 61).

Não vamos nos ater aqui à análise psicanalítica e precisa que Sartre faz da vida desse indivíduo, pois não é o nosso propósito. Todavia, observamos que, em muitos de seus trabalhos ficcionais e literários, assim como na obra *Saint Genet*, a teoria do absurdo está subentendida. A descoberta da consciência em Sartre é a chave, em nossa concepção, para compreendermos a existência como uma instância absurda, com a qual o homem se descobre de maneira reservada no mundo contingente. Genet é a prova irrefutável de que esse indivíduo está só nessa empreitada. Sem mãe e sem ninguém, ele é condenado pela sociedade dos “homens de bem<sup>42</sup>”, “dos bons”, “dos que têm posses”. Genet não tem nada. Ele foi condenado ao nascer. Em virtude disso, assevera o autor:

Haveria condenação mais essencial que o abandono do filho? Sentença misteriosa que o pune por ter cometido o crime de nascer? Veredicto profético que o faz pagar, antecipadamente, pelos crimes futuros? De qualquer modo, o juiz é desconhecido, ignoram-se os motivos e a lei, mas a condenação atinge a própria existência e a corrói. Sob essa inocência de princípio que os adultos lhe conferiram, esconde-se o sentimento de culpabilidade inapreensível. Filho de ninguém, ele não é nada; por sua culpa, uma desordem se introduziu na bela ordem do mundo, uma fissura na plenitude do ser. (SARTRE, 2002b, p. 21).

A psicanálise existencial elaborada por Sartre em *Saint Genet* é um esforço de dissecação que parte de uma patologia individual para a uma patologia coletiva. Assinalamos que essa patologia é produzida pela sociedade. Sartre afirma que tomaram a criança e dela fizeram um monstro por razões de conveniência social. A criança é culpada por não ter nada, não ser nada. Resíduo de uma sociedade que define o ser pelo ter, o menino quer ter para ser.

---

<sup>41</sup> Mas qual é o crime dessa criança? Genet rouba. É preciso entender que seus pequenos furtos são símbolos de coisas e objetos que lhes são negados, o da propriedade. Ora, esse não tem nada e nem ninguém. Afirma ele: “O país da quimera é o único digno de ser habitado” (SARTRE, 2002b, p. 26). Genet tem consciência de sua solidão, por isso ele decide pelo roubo como forma de fugir de sua condenação, da realidade de não ser ninguém. O roubo é uma maneira que ele encontra de existir. Assim, ele não se contenta em ser proprietário de maneira figurativa, como nas brincadeiras infantis, próprias de crianças de 10 anos, mas ele quer comer de verdade. Em Sartre, os roubos de Genet não estão muito longe dos poemas surrealistas, cuja contradição interior assemelha-se ao deslizamento para o nada, por meio do qual deixa-se ver a ausência eterna de outro mundo (SARTRE, 2002b).

<sup>42</sup> Sartre (2002b) faz menção ao tipo de gente que está preocupada apenas em refletir-se nos seus atos, nada mais.

A apropriação não lhe é dada; não obterá herança. Por essa razão, esclarece o pensador: “Finalmente, tudo se encaixa, tudo se esclarece: vindo do nada, esse menino não tem nada, não é nada, seu ser tem a substancialidade do não-ser; se existe, é como ácido corrosivo” (SARTRE, 2002b, p. 31). Genet está sozinho. Assim, as normas fixadas pela sociedade não lhe dizem respeito. Esse tem uma existência absurda, esse é consciente de não ser nada e de estar condenado a uma condição já determinada. Por esse motivo, ele rouba para preencher a negação de não ser.

A partir dos dez anos, ele é pego roubando. Sentenciaram-no de ladrão. Tal veredicto marcou a alma de Genet profundamente. Na avaliação sartreana, se fosse aos 17 anos, ele teria rido dos seus acusadores, uma vez que nessa idade já liquidamos os valores paternos. Com essa idade, o garoto teria mil e um recursos para defender-se, mas aos dez anos isso não é possível.

Psiquicamente Genet foi atingido. Destacamos que existem nos asilos dois tipos de perseguidos. Há os que são vítimas de uma militância que culmina na ruína desses indivíduos. Em virtude disso, as vítimas se fecham e permanecem livres e soberanas em seu íntimo. Assim, esses conseguem desprezar seus adversários e desfrutam de sua solidão e de sua impotência. Mas existem também nesses lugares aqueles que não têm mais condições de se refugiarem em si, pois o “inimigo já fez ali morada”. Esses sofrem de delírios. Eles acreditam que seus pensamentos são vigiados pelos seus algozes. Para eles, esses carrascos colocaram espiões no mais secreto de suas consciências. Seus pensamentos foram roubados, obrigaram-lhes a pronunciar palavras que lhes causam horror, excitados por estranhas certezas, desejos terríveis. Fora do asilo, os doentes têm o seu sofrimento advindo do pavor de bestas monstruosas, do ódio que nutre sua dor contra o universo inteiro. Enfatizamos que suas almas foram destruídas. Contudo, é interessante salientarmos que a percepção da maioria desses indivíduos é extremamente aguçada. Em razão disso, sugere Shakespeare: “Ser louco é a única possibilidade de ser sadio nesse mundo doente”.

Genet se assemelha, em algum aspecto, a esses miseráveis. Ele sabe a razão de ser vítima desses monstros. Mesmo se pudesse vingar todo o ódio e desprezo dos aniquiladores de seu espírito, não poderia. Ele era apenas um menino de dez anos, muito tímido, respeitoso, bem comportado, educado na religião dos princípios e no amor ao bem. Genet não tem recurso para se defender; os adultos são deuses para essa pequena criatura. Entretanto, evidenciamos que a moral pela qual foi condenado deu-se tão profundamente e foi tão eficaz que fez corpo com ele. Desse modo, a moral adulta tem soberania na vida do menino. Numa

palavra, ele era um menino bom, porém recalcou a dor de não ser nada. Por esse motivo, considera o filósofo:

‘A culpabilidade’, escreverá ele, ‘suscita primeiro a singularidade’. Sob o dedo que o acusa, é a mesma coisa, para o pequeno ladrão, descobrir que ele é ele mesmo e é diferente de todos. Certamente, muitas pessoas declaram que, por volta dos dez anos, descobriram a sua singularidade com espanto e com angústia. É Gide criança que chora nos braços da mãe, soluçando que ‘não é como os outros’. Mas essa descoberta se faz geralmente, sem grandes danos, e os adultos não têm culpa. A criança brinca sozinha; uma leve mudança na paisagem, um acontecimento, um pensamento fugaz bastam para suscitar essa tomada de consciência que nos revela o nosso Ego. (SARTRE, 2002b, p. 33-34).

O ego não é nada em si mesmo. Para o pensador, é um estado carente e universal da singularidade. Assim, não ser como os outros é ser como todos, uma vez que cada um é diferente de todos e idêntico a si; por essa razão, alega Sartre (2002b, p. 34) que: “Sinto que sou diferente de Pedro e sei que Pedro se parece comigo porque se sente diferente de mim”. Contudo, isso se dá de maneira diferente em Genet. Ele descobre a idiossincrasia em si, com isso exclui toda a reciprocidade no que diz respeito à forma e ao conteúdo do seu interior. A nosso ver, não se trata de uma forma vazia e universal de ser, mas a distinção singular da própria vítima. Para Sartre, esse tem consciência do seu sacrifício e sabe que esse ato o liga aos seus executores. Entretanto, é fundamental observarmos que, de modo oposto, isso não ocorre com os seus algozes. Pelo contrário, eles querem expurgar toda a possibilidade de uma identificação com esse ladrão. Eles têm horror à semelhança com o negativo, com o outro lado da moeda. Em virtude disso, expõe o autor:

Há Genet e há todos os outros. *Todos os outros*, quaisquer que sejam as diferenças que os separam, se reconhecem como sendo semelhantes no fato de que não são – graças a Deus – ladrões. *Todos os outros*, quaisquer que sejam os interesses que os opõem, se reconhecem como próximos, porque cada um lê nos olhos do vizinho o horror que Genet lhe inspira; todos eles formam uma única e monstruosa consciência, que julga e que maldiz. (SARTRE, 2002b, p. 34, grifos do autor).

A vida desse mártir se configura como um exemplar concreto. Sua vida é marcada por uma existência absurda, na medida em que tem consciência e incorpora o desprezo do qual é vítima. Assim, não há outro meio de partilhar a repulsa que seus acusadores o inspiram se não for pelo descaso a eles. Nas palavras do filósofo: “A armadilha funciona bem, Genet se rasga com as próprias mãos. Torna-se um objeto absoluto de horror” (SARTRE, 2002b, p. 35). Sendo assim, se quisermos descobrir os culpados, devemos tentar encontrar a motivação que as pessoas tiveram para fazer daquela criança seu bode expiatório. Afirmamos anteriormente que Genet representa a negatividade que seus acusadores querem negar a todo custo. O homem de bem é o responsável por esse crime. Esse é entendido como

uma categoria. Isso sugere que o homem de bem é aquele que escolhe para si a prisão voluntária; que obstinadamente se define pela tradição, pela obediência ao automatismo deliberado; que não quer reconhecer a negatividade e o mal nos seus impulsos. Na concepção do pensador, o homem de bem coloca os seus impulsos de julgar, rejeitar, criticar, matar etc. como ações fora da sua liberdade de escolha. Sobre isso, afirma o crítico que:

[...] o espírito, como disse Hegel, é inquietação. Mas essa inquietação nos dá horror: devemos suprimi-la e deter o espírito, expulsando a mola da sua negatividade. Por não poder sufocar inteiramente essa postulação maligna, o homem de bem se castra: arranca da sua liberdade o momento negativo e projeta para fora de si essa víscera sangrenta. (SARTRE, 2002b, p. 35).

Tomar consciência da existência, nesse sentido, não é uma escolha fácil, pelo contrário, é um fardo pesado, pois exige o confronto com as próprias estruturas que imaginamos que fundam o nosso ser. E, em Sartre, não há fundamento de nossa existência. Se pensarmos a existência pelo modelo cartesiano: “Penso, logo existo”, entendemos que, em Descartes, a existência é dada pelo pensamento concomitante. Como atividade racional, a consciência não é só de um indivíduo em particular, mas é uma aptidão de qualquer um, situado independentemente da cultura, do lugar, do sexo e do tempo. A existência é inerente à consciência. De maneira solitária, a consciência surge no mundo que é necessariamente circunstancial. Isso implica admitirmos que a existência não é precedida por nenhum outro domínio que não seja ela mesma. Nesse sentido, o eu é imperativo, porque as nossas escolhas são individuais, portanto estamos sós. Em virtude disso, não temos como saber as consequências que essas nos trarão. Por esse motivo, nomeamos o modo de existir da consciência de categoria absurda, uma vez que nos descobrimos sem nenhuma justificativa, a não ser aquela que o próprio homem cria para si e para a sua realidade.

O que podemos fazer diante de tamanha descoberta, a saber, o horror de ter a consciência de que não há Deus e nenhuma moral que possam barrar as atrocidades de que são capazes os homens? Essas são, talvez, as questões que vêm à mente de Hamlet. Para o personagem shakespeariano, havia algo de muito podre no reino da Dinamarca. A morte do pai e o casamento inesperado da sua mãe com o seu tio fazem com que Hamlet persiga a ideia de que o reino de seu pai foi vitimado pela ganância, corrupção e conspiração. Para tirá-lo do poder, assassinaram-no. Todo o drama da consciência de Hamlet é sobre esse ponto. Essa ideia toma a consciência do personagem inteiramente. Há várias reflexões na obra, contudo o que nos interessa para pensarmos a respeito da absurdidade é a descoberta da solidão que assola a existência do personagem shakespeariano. Hamlet está só. Ele descobre a existência como uma instância absurda e vazia de sentido. Descobrir que sua mãe e seus parentes foram

capazes de tamanho golpe contra seu genitor desestruturou toda sua vida. Hamlet mata oito pessoas; ele mesmo depois é morto. O desfecho dessa obra é trágico. Aliás, a tragédia é recorrente nas peças de Shakespeare. O dramaturgo nos apresenta o mundo como um palco onde todos apenas encenam papéis sem tomar consciência do peso dessa. A esse respeito, Shakespeare (apud PARANHOS, 2013, s.p.) conta-nos que: “A vida nada mais é do que uma sombra, um pobre ator que se pavoneia no palco, e então não é mais ouvido. É uma estória contada por um idiota, cheia de som e fúria, que significa nada”.

Sartre (2002b, p. 456) aborda, de maneira muito apropriada, como o mártir analisa o significado da sua existência: “É no âmbito do mal que Genet toma a sua decisão capital”. A opção pela escrita fez o inverso que fizeram dele. O autor de *Saint Genet* chama de “Execução capital” o modo pelo qual esse indivíduo se utiliza das letras. Esse ladrão se tornou um dos escritores mais lidos na França. Contudo, ele tem horror à ideia de fazer carreira literária. Declara não se preocupar com a forma nem com o acabamento de seus livros. Leiamos a análise sartreana sobre a questão:

Quando o impulso está saciado, ele se abandona, conclui o mais depressa possível, fecha tudo e volta à vida cotidiana. A tensão criadora, como orgasmo, é seguida de um período de distensão e abatimento, em que a simples idéia de escrever lhe dá náusea. O fato de que essas obras severas e clássicas, essas arquiteturas cerimoniosas e complicadas subitamente percam consistência, ‘se desfiem’ e fracassem não constitui o seu traço menos estranho nem o seu encanto menor. Como se o artista, tão desdenhoso, tão altivo, voltasse finalmente o seu desdém contra si mesmo, como se o ‘astuto marginal’ dissesse ao poeta: ‘Não aguento mais essas tuas histórias’. (SARTRE, 2002b, p. 457).

A escrita, em Genet, funciona como válvula de escape. O pensador examina a pulsão dele pela escrita. Compreendemos que a escrita opera nele como uma espécie de confronto, mas não no sentido de vingança tão somente. É nessa perspectiva que Genet recorre à literatura, mas não a uma literatura que oferte algo de bom para seus leitores, mas, ao invés disso, que arranque destes os sentimentos mais obscenos. Assim, talvez, Genet acredite que a beleza de uma escrita está na fascinação que o horror pode causar nas pessoas, o cenário espetacular cerimonioso de um assassinato contado em riqueza de detalhes. Desse modo, entendemos que a opção pela escrita transformou o sofrimento de Genet em objeto de arte. Isso fez dele um escritor admirado, reconhecido, livre e rico. Na verdade, se Genet “[...] prefere a obra de arte ao roubo é porque este é um ato criminoso que se irrealiza num sonho, e inversamente a obra de arte é um sonho de assassinato que se realiza por um ato” (SARTRE, 2002b, p. 457). Alegamos que, em sua escrita, ele consegue ser um assassino mais cruel do que são os assassinos de fato, porque ele atesta para todos os seus inimigos que esses são

capazes de atos ainda piores, uma vez que eles são capazes de executar inocentes, como fizeram com ele. As cenas descritas martelam, acusam e provam que todos os seus agressores são criminosos, assassinos e sanguinários, porque eles admiram àqueles que conseguem superar os limites do humano na crueldade mais terrível. Genet julga-os não só pelos delitos descritos que causam tanto fascínio neles, mas porque esses não são capazes de assumir isso. Pelo contrário, colocaram alguém como “bode expiatório” para se redimirem da culpa. Para Genet, esses têm uma identidade criminosa com os homicidas, embora não aceitem. Assim, esses atos causam neles assombro e fascinação. Antes de escrever, Genet não é nada, não é ninguém, é insignificante e desprezível. Ele é só mais um transgressor sem a menor importância. A sociedade o condena por meio de órgãos especializados pagos para o “serviço sujo” totalmente objetivo e anônimo. Genet é ignorado e esquecido. Ele é humilhado por aqueles que o rejeitaram desde sua infância. Enquanto Hamlet se vinga pela espada, Genet se vinga pelas palavras escritas, para mostrar a alma dos seus aniquiladores. Por meio da literatura, ele se subleva. Então, é para se curar que ele escreve. Ele se livra do seu mal contaminando todos os seus leitores. Enfatizamos que nossa leitura sobre esse escritor é pensada pelo olhar aguçado de Sartre. Na compressão do filósofo, dez anos de literatura valeram como cura terapêutica de Genet. Entretanto, ele tem consciência de obter a glória por meio de atos criminosos praticados pelo viés da literatura. Na compreensão do pensador:

Um belo assassinato rompe as barreiras da polícia, instala-se na consciência das pessoas honestas, violando-a e enchendo-a de horror e de vertigem; os grandes criminosos são mais célebres do que os honoráveis escritores que foram seus contemporâneos [...]. Os assassinos encontram sua glória obrigando as pessoas honestas a sonharem com o crime, por que não gozaria ele de uma glória semelhante, obrigando-as a sonhar com ele, sem fazer-se criminoso? [...] É como poeta que escreve o crime, constrói um objeto louco que infecta todas as consciências com a criminalidade, como é o espectro do assassino, mais ainda do que o próprio assassinato, que causa horror e desencadeia os baixos instintos. Genet fará surgir esse espectro no seio da sociedade. (SARTRE, 2002b, p. 458).

Para conseguir tal efeito, ele escreve obras instituindo o crime. Isso nos parece uma loucura: como um prisioneiro consegue tamanha notoriedade? Um honrado dramaturgo monta uma de suas peças sobre a temática da delinquência. Seus livros são impressos, divulgados, lidos e apreciados. Na concepção de Sartre, a obra de Genet é a face imaginária da sua vida, sua genialidade está ligada à vontade inabalável de viver a sua condição até o fim. Consideramos que a escolha pela literatura foi tão determinante na vida desse indivíduo que ele banuiu a ideia de ser estigmatizado como fracassado. E obteve a ascensão pelos seus escritos. Genet descobre que o grande feito não está em fazer o mal, mas descrevê-lo. Isso, sim, será um mal maior. Sartre, ao se referir à literatura de Genet, evidentemente, não está fazendo nenhuma apologia ao

crime, mas está nos apresentando o valor dessa arte na vida do prisioneiro. De fato, ele não precisou matar mais ninguém. Os seus livros matavam aos milhares, porque denunciava a face oculta e sanguinária de todos os homens.

Genet decidiu assumir suas escolhas. Ele não passou por nenhum rito de família. Ele foi jogado e não houve nenhuma consagração, porque ele era indesejável. Sozinho, sem ninguém, ele vive no concubinato consigo mesmo, a solidão era a sua irmã gêmea. Ele escolhe Deus como testemunha, substituindo uma mãe que nunca teve. A sociedade, indiferente a ele, torna-se objeto de sua preocupação, pois ele é um renegado. Por essa razão, ele tentará conseguir ter o que lhe falta para ser alguém, para ser respeitado e amado. Ele será Santo, já que não pode ser filho, porque não tem mãe. Numa passagem belíssima, Sartre (2002b, p. 61) revela Genet: “Uma vontade tão feroz de sobreviver, uma coragem tão pura, uma confiança tão louca no seio do desespero darão seu fruto: dessa resolução absurda nascerá, vinte anos depois, o poeta Jean Genet”. É com essa dignidade que ele quer ser reconhecido, como um homem que se fez por si mesmo. Alguns poderão não ver só as obscenidades, as provocações contidas em seus escritos. Imaginem que, em vez de um demônio, enxerguem um Santo que encarnou todo o sofrimento humano. Para Sartre, essa atitude comporta uma parte de verdade, uma vez que qualquer sofrimento é sempre todo o sofrimento. A infelicidade de Genet tem um rosto singular que desconhecemos, que é a infelicidade aguda de um condenado. Por essa razão, ele não quer ser tomado pelo que é. Ele terá que se fazer.

O que deveria ser um prefácio para as obras completas de Jean Genet, encomendado pela editora Gallimard, transformou-se em *Saint Genet*, uma das obras importantes da filosofia de Sartre. Nessa obra, o autor condensa várias categorias de seu pensamento, não só no campo psicanalítico, mas também na esfera social e política. Sua pretensão é também mostrar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista.

Sartre, em nosso entender, capta, de maneira muito original, a existência absurda desse indivíduo. Percebemos Genet pelas características formais de sua escrita, seu estilo em sua composição, estrutura, imagens e particularidades dos seus gostos. Um bastardo que agora é aceito pela mesma sociedade que lhe baniou. Esse indivíduo, no sentido universal, representa o traço detalhado da história de uma libertação, de uma escolha que fez de si mesmo e do sentido que escolheu dar a si, como uma existência absurda. O filósofo constata que só a liberdade pode tornar inteligível uma pessoa em sua totalidade. Uma liberdade em luta contra as determinações do destino. No primeiro momento, esmagado pela fatalidade, mas, depois, tomado pela resignação, volta-se para ela ruminando-a. Portanto, afirmamos

que a genialidade de Genet não é um dom, mas uma saída que ele inventou contra o seu desespero. Pensamos desespero aqui não como descrença, ou seja, não esperar nada nesse mundo além do que podemos criar para este. Genet é um indivíduo que escolhe não ser tomado pelo que é, mas ele faz-se.

Por fim, no *Diário de uma guerra estranha*<sup>43</sup>, Sartre faz um importante relato sobre os acontecimentos de sua vida depois da publicação da obra *A náusea*. *O muro* também veio a público nesse mesmo período, assim como sua nomeação de professor em Paris. Tudo isso aconteceu antes da guerra, ou seja, existe um “divisor de águas” na obra de Sartre que não podemos deixar de registrar. Há o Sartre antes e o Sartre depois da Segunda Guerra Mundial. Esse acontecimento trouxe um peso considerável em suas análises. A filosofia do primeiro Sartre está pautada na individualidade, sem nenhum compromisso com o outro, com o contexto social nem com a história. Mas, depois da guerra, o pensador não só mergulhou na fenomenologia para fundamentar a teoria da consciência, como também recorreu ao marxismo para analisar o indivíduo situado em um contexto social e político. Desse modo, o filósofo conserva a ideia de que “[...] o homem é uma criatura absurda, desprovida da razão de ser, insignificante e injustificada” (SARTRE, 1983b, p. 113). Mas, por outro lado, em sua concepção, o homem é obrigado a construir sua existência, a dar sentido a ela, e isso faz dele um ser absoluto. Todavia, o absoluto, o homem, foi deslocado do seu lugar, como está assinalado na *Crítica da razão dialética*. Todo esforço do escritor nessa obra de quase 900 páginas está em demonstrar como o absoluto restabeleceu-se fora do seu lugar. Esse perdeu o seu espaço no mundo objetivo. Ele foi arrolado como uma coisa. Assim, “O homem não vale nada” (SARTRE, 1983b, p. 113), no sentido de que esse se igualou ao objeto, razão pela qual o homem precisa encontrar seu espaço no mundo e, portanto, construir sua existência. Mas, também, por causa desse vazio, desse “absurdo” que habita o interior do homem, é que esse necessita dar relevância à sua existência.

---

<sup>43</sup> Escrita de novembro de 1939 a março de 1940. Era seu desejo que essa obra fosse pública só depois de sua morte. Trata-se de um diário em que podemos lê ali o germe de muitas ideias em obras posteriores de Sartre, especialmente aquelas apontadas em *O ser e o nada*. Nos dizeres de Sartre, essa obra “[...] é um testemunho que vale para milhões de homens”. Sartre opta em ser esse porta-voz.



### 3 A EXISTÊNCIA COMO PROJEÇÃO NO MUNDO

É fundamental reiterarmos que pensar a *Absurdidade, liberdade e formação humana em Sartre*, posto ser o objeto de nosso trabalho, não indica que devemos pensar a existência de maneira pessimista. Pelo contrário, se a existência não tem justificativa, cabe ao homem inventar uma.

A nossa finalidade neste capítulo não é remontar ao trabalho de articulador e ativista político de Sartre, embora seja extraordinária sua trajetória nesse âmbito. Acreditamos que esse, talvez, tenha sido o único filósofo que teve a chance de estar entre as duas Guerras Mundiais, período crucial em sua carreira não só de professor, intelectual, escritor, dramaturgo e crítico da cultura, mas de testemunha das maiores atrocidades registradas contra a humanidade. Sartre aproveitou a oportunidade para não ser um intelectual de vitrine. O teatro, as ruas, as praças, as fábricas, o campo de concentração etc. foram palco de suas aguçadas análises a respeito da política como projeto de existência. As consequências oriundas das guerras e as escolhas humanas em face dessas catástrofes nos oferecem um excelente estudo para compreendermos a dimensão disso na vida desse pensador. O Sartre de 1944 está com quase 40 anos. Está marcado pelas dores e perdas de muitos conhecidos na resistência francesa contra os alemães. Ele procura analisar a ação dos indivíduos de maneira equânime. Dessa forma, a realidade humana analisada por ele é compreendida como uma construção social, nessa não há espaço para uma idealização do homem. Portanto, o nosso objetivo aqui é pensar “A existência como projeção no mundo” alicerçada no marxismo. Assim sendo, o homem não está só no mundo, mas está com o outro, numa coletividade. Logo, essas existências reconfiguram suas liberdades, considerando o aspecto material, do qual suas vidas dependem.

No tópico 3.1, explicitamos “A revitalização da existência no interior do marxismo”. Para fundamentar essa temática, partimos das análises do texto: *Crítica da razão dialética*, obra monumental do pensamento Contemporâneo<sup>44</sup>. Essa se coroa como um rasgo contra a doutrina que faz do homem um objeto, como coisa entre as coisas. O autor confronta

---

<sup>44</sup> Período específico atual da *história* do mundo *ocidental*, a partir da *Revolução Francesa* no século XVIII (1789 d.C.). Momento histórico marcado pela corrente filosófica *iluminista*, que elevava a importância da *razão*. Época de muitos avanços das *ciências*, *seus objetivos se direcionam para as* soluções dos problemas humanos à medida que essa, a Contemporaneidade, de maneira geral, está marcada pelo desenvolvimento e consolidação do *regime capitalista* no Ocidente, das disputas das *grandes potências* por territórios, *matérias-primas* e *mercados consumidores*. Com as duas grandes Guerras Mundiais, o *ceticismo* imperou no mundo, com a percepção de que nações consideradas tão avançadas e instruídas eram capazes de cometer atrocidades impensáveis. Portanto, há limites de aplicação desse conceito, uma vez que esse não está pautado pelo desenvolvimento das nações.

a ideia de uma objetivação do indivíduo a partir de um perfil de enquadramento. Insistimos na incomensurabilidade da existência, visto que, em Sartre, jamais podemos determinar o que é o homem. Se considerarmos o homem como projeto, a alienação pode alterar as implicações de suas ações, mas ela não altera profundamente a capacidade do indivíduo de resistir, porque ele não é uma coisa, não é uma substância. O homem sempre pode superar a realidade e as determinações as quais ele encontra no mundo, visto que os homens não estão na História como fantoches, pelo contrário, eles são os seus criadores. A superação é a marca do homem. Mas o homem não está só no mundo. Ele é o ser com os outros, sua liberdade depende da liberdade dos outros, e vice-versa. Contudo, faz sentido alegarmos que a História é produto da dialética da liberdade e das condições materiais desse movimento, dessa totalidade. Os antagonismos não deixam de aparecer para essa totalidade (homens). Sendo assim, ao tomarem consciência de que as suas liberdades estão sendo cerceadas, os homens buscam entre si o poder para enfrentar essa imposição. Aqui, o nosso esforço é o de tentar elucidar essa questão a partir da teoria marxista, uma tarefa árdua, uma vez que tudo se fez, nos dizeres de Sartre: “cartesianamente fixo”. Analisamos as exigências que afligem os indivíduos. Nessa linha de raciocínio, conduzimos a discussão para a esfera do marxismo, mais precisamente para resgatar o homem no cerne desse debate. Atestamos que o marxismo é a via de acesso por meio da qual é possível esse propósito. Posto como sugere o existencialista: “O marxismo é a filosofia insuperável de nosso tempo”. Para esta empreitada, pautamo-nos, prioritariamente, nas críticas que Sartre faz aos teóricos dessa doutrina, entretanto demarcando as referências que o marxismo confere ao existencialismo. É por esse acesso que trilhamos nossa investigação.

No ponto 3.2, expomos “A imposição do prático-inerte<sup>45</sup> e o pacto entre a práxis individual e a compartilhada”. Nessa seção, compreendemos que a existência constrói a

---

<sup>45</sup> A esse respeito, afirma o escritor: “A subjetividade aparece, então, em toda a sua abstração, como uma condenação que nos obriga a realizar livremente e por nós mesmos a sentença de que uma sociedade ‘em andamento’ exerce influência sobre nós e nos define *a priori* no nosso ser” (SARTRE, 2002a, p. 186). Ainda sobre essa ideia, é importante destacarmos que, “[...] na linguagem de Sartre, os conjuntos prático-inertes correspondem à base morfológica da vida social, a qual é definida como maneiras de existir fora de si, como mediação entre a matéria aberta e o humano, mediação que é ao mesmo tempo objetivação alienada, em cujo domínio se inclui a instrumentalização da realidade material com toda a aparelhagem técnica que circunda o homem e, mais amplamente, todas as expressões exteriormente perceptíveis dos produtos humanos” (LUMIER, [20--], s.p.). “O prático-inerte é o domínio da *antipraxis*, onde aparecem os coletivos ou objetos sociais, como as classes, a moeda, as mercadorias, determinando uma conduta social de alteridade numérica entre os indivíduos, que se encontram nesses objetos uma simples unidade numérica”. A respeito do sentido do termo: *antipraxis* que aparece nessa citação, podemos esclarecer “[...] que os indivíduos, numa relação negativa da escassez, incorporam esse antagonismo ao projeto original da práxis, a satisfação das necessidades humanas, pela mediação da matéria, inverte numa série de efeitos reversivos. Para Sartre, mais do que a liberdade obliterada pelas resistências e contrafeitos da matéria, a liberdade interiorizada pela escassez se

História, e não o contrário. Essa se reinventa nesse empreendimento. Por esse ângulo, é necessário estarmos conscientes das limitações que o homem encontra no mundo, às quais ele, também, resiste para encontrar o seu sentido no mundo. Mesmo assim, para o pensador, nada está garantido. Na *Crítica da razão dialética*, o autor ampliou, significativamente, o horizonte de investigação a respeito do homem, para apreender a sociabilidade dele, a relação dele com o outro e os obstáculos que esses encontram no mundo.

Afirmamos que a práxis<sup>46</sup> individual é o elemento fundador da realidade, na medida em que toda práxis é naturalmente livre e individual. No mundo material, os homens consolidam eles uns com os outros por meio de suas ações. Isso significa uma riqueza de pluralidade na realidade humana e no mundo. Constatamos que, antes de estabelecerem relações associativas, eles desenvolveram a reciprocidade. Nesse sentido, mais precisamente, cada indivíduo integra com o outro a totalidade em curso de sua ação no mundo.

Mas os homens se confrontam com a escassez, fato irreduzível; eles foram submetidos à matéria para assegurarem sua sobrevivência. O mundo material coloca os homens em movimento reverso, ou seja, eles ficaram reféns da imposição dessa realidade. Em consequência disso, eles se alienaram como objetos coisificados. Percebemos que a subordinação dos homens à matéria se efetiva por causa da escassez. Desse modo, entendemos que a práxis será produto submetido pelo sofrimento de toda a necessidade humana. Então, temos uma História que se pauta pela necessidade dos homens. Todavia, reconhecemos que os homens fazem a História na medida em que ela também os faz.

Tomados pelo domínio da inércia, ou seja, da antipráxis, os indivíduos ficaram à mercê dessa dinâmica em curso. Eles se tornaram objetos sociais do mesmo modo que as mercadorias. Assim, subjugada pelo modo de produção, a existência se tornou reificada e operada por essa exigência. A liberdade humana, então, foi submetida pelas regras impostas da atividade serial no processo material. Essa foi aniquilada e se estabeleceu como *modus operandi*<sup>47</sup>. Assim, os indivíduos foram reduzidos a simples unidade numérica. Entretanto, contra isso surgem as associações entre os indivíduos. O grupo é o meio que os homens inventaram para lutar contra todo tipo de opressão à vida. No grupo, os indivíduos reúnem forças para enfrentar a opressão que a todo custo quer determinar sua práxis naturalmente

---

torna as condições concretas da totalização, liberdade contra os outros, instaurando a violência e o conflito. Todos os efeitos contra a liberdade constituem a *antipráxis*” (NUNES, 2010, p. 211).

<sup>46</sup> “Na filosofia marxista, a palavra grega *praxis* é usada para designar uma relação dialética entre o homem e a natureza, na qual o homem, ao transformar a natureza com seu trabalho, transforma a si mesmo. A filosofia da práxis se caracteriza por considerar como problemas centrais para o homem os problemas práticos de sua existência concreta” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 155).

<sup>47</sup> É uma expressão em latim que significa “modo de operação”, utilizada para designar uma maneira de agir, operar ou executar uma atividade seguindo sempre os mesmos procedimentos.

livre. Sendo assim, o homem toma consciência de sua liberdade. Em virtude disso, ele experimenta, avalia e, por essa razão, descobre que só pode ser livre se os outros, na mesma condição, forem igualmente livres. A experiência do pacto entre a práxis individual e a compartilhada passa por essa tentativa. Contudo, é indispensável alegarmos o incerto do encontro do homem com sua “ilha prometida”. Mas Sartre entende que devemos tentar encontrar a razão de ser da nossa existência. Asseverarmos, então, que não há na filosofia desse pensador um prognóstico acerca do homem. O pensamento sartreano, a nosso ver, é uma conjectura para pensá-lo, visto que esse é um horizonte indecifrável.

Utilizamos, para a construção deste texto, basicamente, a *Crítica da razão dialética*; *Sartre: uma biografia*; e *Ensaio filosóficos*.

### **3.1 A revitalização da realidade humana no interior do marxismo**

No capítulo anterior, apresentamos o alicerce da subjetividade sartreana. Defendemos que a existência é absurda, não só porque não podemos conceituá-la, mas, principalmente, porque não há nada que fundamente esse ser. Todavia, observamos que Sartre mergulha profundamente naquilo que deve ser banido, ou seja, a submissão do homem à sombra da objetividade das coisas. A nossa preocupação, portanto, neste capítulo é analisar a questão da existência como projeção no mundo a partir do marxismo. Em nossa concepção, essa adquire uma relevância ainda maior, posto que, além de conferir valor a si próprio, visto anteriormente, o homem precisa, agora também, dar sentido às outras existências. Sua vida está implicada na vida dos outros, num grupo, numa coletividade. Portanto, salientamos que a História é o resultado da dialética da liberdade e das condições materiais às quais os indivíduos estão submetidos e das quais a todo custo tentam livrar-se. Esta sinopse é o resultado da problemática desse segmento.

Respaldamo-nos no preceito de que a consciência só existe a partir daquilo que está fora. Essa é exterioridade, portanto padece de uma carência ontológica, falta-lhe a identidade consigo mesma. Seu aspecto é ser incompleta, inacabada (é o que não é), caracteriza-se pela negatividade. Por causa disso, a existência precede a essência. Desse modo, o homem existe primeiro, para depois ser isto ou aquilo. Existir é agir de acordo com certos fins. É a projeção de inúmeras possibilidades que o homem cria ou pode desenvolver no mundo. Se o homem não é um ser determinado, significa que não tem uma natureza. Ele é sempre poder-ser-mais. A causa da negação desse ser contém o predomínio do possível. Com isso, afirmamos que a negação está no seu âmago, porque ele é contingente. Nessa

perspectiva, ele implanta o nada, na medida em que ele não é antecedido por nada que não seja ele mesmo. Por essa razão, a existência precede a essência. Ainda que não possa ser explicado, o homem pode superar o que ele foi. Nesse sentido, ele é aquilo que poderá ser, é o ser que pode ir mais além.

A existência se projeta no tempo, num movimento de autoformação, essa é constituída pelo não ser. Em outras palavras, sem a negatividade da consciência, não haverá totalização; e, sem essa, não há dialética possível. A dialética é o instrumento para a compreensão da realidade. É através dela que compreendemos o homem sendo parte de uma esfera maior na qual ele está inserido. A História, a sociedade, a família, os grupos etc. representam essa totalidade.

Pensando em todo o horror da guerra e em tudo que essa originou, Sartre se levanta. Com uma voz lúcida, mas desiludida; amarga, mas revigorante, o filósofo sente na pele a impotência daqueles que têm a coragem de resistir contra os alemães, em favor de sua pátria. A maioria dos cidadãos franceses não toma conhecimento das denúncias e críticas registradas nos panfletos, não se importa com o que acontece aos outros. Logo, a resistência se tornou puramente negativa, ou seja, sabe-se contra quem se combate, mas não o porquê se combate. Para o pensador, seus contemporâneos lutam no escuro. Com essa resignação amargurada que caracteriza a resistência, afirma ele: “Luta-se porque não há outra coisa a fazer, porque a nossa dignidade de homem exige” (SARTRE apud COHEN, 2008, p. 243). Por essa razão, assume o pensador:

Foi necessária toda a história sangrenta desse meio século para levar-nos a uma sociedade dilacerada. Foi a guerra que fez explodir os enquadramentos envelhecidos de nosso pensamento. A guerra, a Ocupação, a Resistência, os anos seguintes. Desejávamos lutar ao lado da classe operária, compreendíamos, enfim, que o concreto é história e a ação é dialética. (SARTRE, 2002a, p. 30).

A guerra, como processo de aniquilamento humano, fez com que Sartre se debruçasse nas leituras de Marx. A partir dessas análises, o filósofo empreende uma fecunda discussão na obra *Crítica da razão dialética*. Nela examina o modo como à antropologia ficou dissociada dos demais saberes. Na concepção de Sartre, o saber sobre o homem não deve estar divorciado da História, da Sociologia, da Economia etc. Em virtude disso, para ele, o sentido último da concordância entre o marxismo e o existencialismo é instaurar a razão dialética, cujo fundamento seja a existência. Por isso, afirma Nunes (2010, p. 202): “A razão que se fundamenta na existência, e que se exterioriza na práxis constitutiva das relações humanas, materialmente estruturadas, é a razão dialética”. Na verdade, nessa obra o pensador assume a tarefa de unir a razão histórica a partir do homem real, na qual a razão

e a História se amparam. A *Crítica da razão dialética* une a razão histórica e a existência individual; a liberdade e a necessidade. Nesse sentido, Sartre imprimiu no marxismo o saber compreensivo sobre o homem, a partir do âmbito social de sua práxis. A *Crítica da razão dialética* é a tentativa de síntese que o marxismo não conseguiu realizar. Nela o pensador resolve o conflito entre as duas formas de pensamento (existencialismo e marxismo), tentando uni-las por uma dialética que ele designa de razão crítica<sup>48</sup>, na qual a filosofia da existência seja o subsolo do marxismo.

Não é como opositor que Sartre discute o materialismo histórico<sup>49</sup>. Na referida obra, ele rediscute as análises que os teóricos deram aos textos de Marx. O pensador declara que o marxismo é a filosofia insuperável de nosso tempo (SARTRE, 2002a). Isso significa, segundo ele, que: “A razão disso é que as circunstâncias que a engendraram não foram ultrapassadas” (SARTRE, 2002a, p. 36). Para o filósofo, os teóricos marxistas interpretaram os textos de Marx de maneira evasiva, eles optaram por uma compreensão desnaturada do homem imposta pela prática do socialismo. Não nos deteremos a explicar esse caminho, o que importa é entendermos que a doutrina marxista representa, na concepção de Sartre, o único saber de nossa época. Portanto, é com esse saber que a existência se projeta no mundo. À vista disso, ele pretende incorporar a perspectiva do existencialismo no marxismo.

O marxismo contemporâneo, ou o marxismo dos marxistas, na opinião de Sartre, sofre de anemia teórica, porque se vale de abstrações excessivas, em vez de seguir o caminho que vai do abstrato ao concreto, como Marx orientava. Os marxistas não conseguem passar da discussão abstrata; eles interpretam a realidade de forma esquemática, artificiosa, e aplicam mecanicamente as categorias do materialismo histórico (NUNES, 2010). Assim sendo, avaliam o real no plano das generalidades, utilizando uma dialética enrijecida, num processo mecânico de enquadramento, e encaixam todos os fatos, as obras e as ações humanas no esquema geral das forças produtivas, da luta de classes e da superestrutura ideológica.

---

<sup>48</sup> Não é seu objetivo “[...] estabelecer uma nova dialética, mas reencontrá-la no desenvolvimento da antropologia, ou se o conhecimento do homem pelo homem implica não só métodos específicos, mas uma nova razão, ou seja, uma nova relação entre o pensamento e o seu objeto. Enquanto não tivermos estabelecido a legitimidade da Razão dialética, a antropologia será um amontoado confuso de conhecimentos empíricos, induções positivas e interpretações totalizantes” (SARTRE, 2002a, p. 15).

<sup>49</sup> Materialismo histórico: termo utilizado na filosofia marxista para designar a concepção materialista da história, segundo a qual os processos de transformação social se dão através do conflito entre os interesses das diferentes classes sociais: “Até o presente, toda a história tem sido a história da luta entre as classes, as classes sociais em luta umas com as outras são sempre o produto das relações de produção e troca, em uma palavra, das relações econômicas de sua época; e assim, a cada momento, a estrutura econômica da sociedade constitui o fundamento real pelo qual devem-se explicar em última análise toda a superestrutura das instituições jurídicas e políticas bem como as concepções religiosas, filosóficas e outras de todo período histórico” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 127).

Acatando o marxismo como a interpretação da História em sua totalidade, Sartre o aceita como esquema que assegura a inteligibilidade do processo histórico. Contudo, o filósofo percebe que as categorias sobre as condições materiais da existência do homem não podem ser aplicadas abstratamente. É indispensável considerarmos o que os homens pensam e fazem. Essas ações não podem estar enquadradas num conjunto de estruturas fechadas, são fatos humanos, logo são imensuráveis. Desse modo, o que os indivíduos pensam e fazem num determinado momento não representa a expressão direta dos *clichês* que definem os pensamentos da classe a que pertencem. Entre o indivíduo, que é o mais concreto, e a classe, que é a mais abstrata, intercalam-se situações, fatos que os marxistas ignoram, ou seja, primeiro a situação do indivíduo na família, durante a infância; em seguida, a posição que ele ocupa dentro de um grupo: escola, partido, sindicato, igreja etc. Essas mediações permitem que avaliemos o homem concretamente e, ainda, abstratamente, que também pensemos o inverso, do abstrato ao concreto, religando de maneira ascendente e descendente, numa dialética em movimento, aproximando a realidade existencial ao nível objetivo das relações sociais e históricas. Sem essas mediações, é impossível compreendermos que “o homem é que faz sua própria história”, como enfatiza Marx. Se não examinarmos desse modo, seremos forçados a conceber que o que o indivíduo faz é consequência de um modo mecânico, independentemente de seus fins e interesses, ou melhor, de sua atividade e de seu pensamento. Isso implica que sacrificaremos a liberdade à necessidade, o individual ao universal, a existência às acepções objetivas e transcendentais, a verdade humana à verdade inumana. Por essa razão, é fundamental estabelecermos a conexão entre a matéria concreta da experiência humana e o conteúdo dos conceitos. As mediações, nesse sentido, revelam-nos o processo da racionalidade dialética. Sem essas, sacrificaremos a racionalidade da História.

Sartre faz uma avaliação do modo como a teoria marxista, na condição de filosofia, perde-se na práxis que defende. Isso se deve ao fato de que os teóricos marxistas têm dificuldade de compreender as circunstâncias em que o homem se encontra. Isso significa que a teoria tinha se estagnado, pois, como prática, a teoria pretende modificar o mundo, mas, na verdade, o que ocorreu foi uma cisão, em que a teoria ficou separada de sua práxis humana. A esse respeito afirma o autor:

Desde o instante em que a URSS [União das Repúblicas Socialistas Soviéticas], cercada, solitária, empreendia seu gigantesco esforço de industrialização, o marxismo não podia deixar de sofrer o contragolpe dessas novas lutas, das necessidades práticas e dos erros que lhe são quase inseparáveis. Nesse período de retraimento (para a URSS) e de refluxo (para os proletariados revolucionários), a própria ideologia está subordinada a uma dupla exigência: a segurança – isto é, a unidade – a construção, na URSS, do socialismo. (SARTRE, 2002a, p. 31).

Petrificaram o marxismo de tal forma que o resultado foi que a teoria e a prática não tiveram nenhuma relação, ou seja, transformaram a prática em empirismo sem princípios e a teoria em um saber puro. Submeteram, *a priori*, os homens e as coisas às ideias. Se a experiência não correspondia às previsões, é porque estava equivocada. Exemplifica o filósofo: “O metrô de Budapeste era real na cabeça de Rákosi; se o subsolo da cidade não permitia sua construção é porque esse subsolo era contra-revolucionário” (SARTRE, 2002a, p. 31).

Destarte, esse saber se tornou um saber acabado. Em vez de ser pautado por princípio indicador de problemas ou ideia reguladora, passou às verdades nítidas e precisas. Sartre reconhece que o marxismo, como teoria, permite saber a classe, as condições materiais de cada uma, seus interesses, as relações de forças entre elas etc. Não obstante, se acatarmos esse sistema de que a universalidade da ideologia ou da política deve ser considerada como superestruturas pré-modeladas, com certeza esse saber cairá no idealismo. Assim, esse saber não retira seus conceitos da experiência. Esse saber já tem previamente sua certeza. Seu objetivo é fazer com que os esquemas constitutivos, como, por exemplo: os acontecimentos, as pessoas e seus atos, preencham os moldes pré-fabricados. Na tragédia contra a Hungria<sup>50</sup>, os trotskistas e seus simpatizantes entenderam que esse episódio se tratava da “[...] agressão soviética contra a democracia dos Conselhos operários” (SARTRE, 2002a, p. 31). Por esse motivo, os marxistas abortaram o processo histórico com ideias universalizantes e totalizadoras<sup>51</sup>. Já não se trata de estudar fatos gerais da teoria de Marx para enriquecer o conhecimento e iluminar a ação. Mas, ao invés disso, a análise consistiu em se desembaraçar do detalhe, desnaturar os fatos ou mesmo inventá-los, para reencontrar “noções sintéticas” imutáveis e fetichizadas. O autor denuncia que a opção por essa escolha totalizadora deu lugar a uma escolástica da totalidade. O princípio heurístico, ou seja, uma ideia provisória, “[...] procurou o todo através das partes”, tornou-se esta prática terrorista (SARTRE, 2002a, p. 34).

---

<sup>50</sup> Em 28 de junho de 1956, os poloneses se mobilizaram reivindicando a realização de eleições livres, melhores condições de vida e a retirada do exército soviético. Os soviéticos, por sua vez, demonstrando a faceta totalitária de seu regime, abriram fogo contra os rebeldes. O governo soviético resolveu organizar uma trégua com a retirada das tropas do Exército Vermelho da Hungria. Logo em seguida, uma violenta ação realizou a desarticulação do movimento popular e a imposição de Janos Kadar, traidor do movimento revolucionário, no poder. No dia 4 de novembro de 1956, uma nova força soviética – composta por mais tanques, soldados e aviões – realizou uma grande destruição pelas ruas de Budapeste. A aniquilação dos populares resultou na promoção de um conflito que se estendeu por três semanas contra uma leva de revoltosos armados de forma precária. Segundo algumas estimativas sobre o episódio, os soviéticos teriam ceifado 25 mil vidas e realizado a deportação de 15 mil opositores. Mesmo com a derrota, o evento expunha claramente as fissuras e desmandos que rondavam a feição centralizadora do socialismo soviético. Para Sartre, isso significava uma agressão da burocracia russa contra a democracia dos Conselhos operários, uma revolta das massas totalmente legítima contra o sistema burocrático opressor.

<sup>51</sup> Totalidade significa que os marxistas enterram qualquer possibilidade de divergência teórica na medida em que para esses só é válida a interpretação e inteligibilidade da História conforme o materialismo histórico define.



A partir dessa ideia, analisamos que os marxistas não abandonaram o terreno da idealidade, pelo contrário, dissolveram o particular no universal.

Entendemos que Marx não ignora o sujeito concreto, mas é inegável que, ao expressar esse tema, ele se reporta a outras categorias. Assim, “a população” é um termo abstrato se não determinarmos suas estruturas fundamentais. Os intérpretes marxistas, entretanto, analisam o homem ou o grupo de homens por meio de uma representação caótica de agregação. Ao falarmos de um indivíduo, devemos situá-lo à sua época histórica, ao seu desenvolvimento na sociedade. Assim, como numa obra de arte, se quisermos compreendê-la, devemos começar a partir do seu local de origem, do contexto social, da concepção de seu autor etc. Sartre percebe que os marxistas não fazem as conexões, não interligam as coisas. A dialética crítica consiste nisso, ressalta o filósofo:

Percebermos os homens, suas objetivações, trabalhos, enfim, as suas relações humanas, é o que há de mais concreto. A partir disso descobrimos suas determinações gerais. Numa sociedade que conhecemos suas características, o movimento e o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção. Todo fato novo (homem, ação, obra) aparece como situado em sua generalidade; o progresso consiste em iluminar as estruturas mais profundas pela originalidade do fato considerado para poder determinar, em compensação, essa originalidade pelas estruturas fundamentais. (SARTRE, 2002a, p. 51).

A experiência da existência reside na busca de si e da importância histórica desse sentido. Isso permite ao experimentador constatar a unidade desse saber (a História). Conhecendo essa dimensão, o experimentador apreende a sua própria ligação, como parte do todo. E, além disso, percebe a ligação de outras partes entre si. Há, portanto, uma dialética da unificação dessa totalidade. É possível compreendermos a experiência de um indivíduo ligada às suas determinações históricas.

Apesar disso, encontramos as contradições a respeito do homem. Husserl constatou que a ciência em geral não consegue definir seu objeto de pesquisa. Em sua opinião, a mecânica clássica, por exemplo, pensa o espaço e o tempo como grandezas homogêneas, mas não indaga sobre o tempo e sobre o espaço, muito menos sobre o movimento. Da mesma forma, percebe Sartre que as ciências do homem não interrogam sobre esse ser. No entanto, estudam o desenvolvimento e as relações dos fatos humanos sem fazerem as devidas conexões. Por essa razão, salienta o pensador:

Essa tarefa seria fácil se fosse possível revelar algo como uma essência humana, isto é, um conjunto fixo de determinações, a partir das quais seria possível atribuir uma posição definida aos objetos estudados. Mas, e a partir do acordo existente sobre esse ponto entre a maior parte dos pesquisadores, a diversidade dos grupos – considerados do ponto de vista sincrônico – e a evolução diacrônica da sociedade impedem fundamentar a antropologia em um saber conceitual. Seria impossível

encontrar uma ‘natureza humana’ comum aos Muria – por exemplo – e ao homem histórico de nossas sociedades contemporâneas. (SARTRE, 2002a, p. 126).

Sartre se recusa a pensar numa definição de homem, razão pela qual afirma que o verdadeiro papel das “ideologias da existência” não é relatar uma abstrata “realidade humana” que jamais existiu, porém lembrar sempre que o papel da antropologia é pensar essa realidade em perspectiva nos processos investigados. Em seu entender, o homem é “[...] o ser por quem o devir-objeto vem ao homem” (SARTRE, 2002a, p. 129). Sendo assim, é fundamental que a antropologia estude os diferentes processos desse devir. Cabe a ela embasar a pesquisa no não saber sobre o homem. Essa deve compreender que a realidade humana está em perpétua dissolução, numa ambiguidade que lhe é própria, numa disciplina na qual o interrogador, a interrogação e o interrogado formam uma coisa só (SARTRE, 2002a).

Por esse motivo, o pensador declara ter um considerável acordo com a filosofia de Marx, uma vez que essa surge como a única antropologia possível no que diz respeito à estrutura e ao seu legado histórico. É, também, a única que considera o homem em sua totalidade, ou seja, a partir da materialidade da sua condição. Mas Sartre mantém, temporariamente, a autonomia da ideologia existencial em relação ao marxismo, porque descobre que essa elimina o investigador de sua investigação ao fazer do investigado objeto de um saber absoluto. Assim, para que as noções como alienação e reificação possam ter sentido, é fundamental que o interrogador e o interrogado se tornem uno no processo. A esse respeito articula o autor:

Que podem ser as relações humanas para que essas relações possam aparecer, em certas sociedades definidas, como as relações das coisas entre si? Se a reificação das relações humanas é possível, é porque essas relações, até mesmo reificadas, são primordialmente distintas das relações entre coisas. Que deve ser o organismo prático que reproduz sua vida pelo trabalho, para que seu trabalho, e finalmente, sua própria realidade sejam alienados, isto é, voltem sobre ele para determiná-lo enquanto outros? Mas o marxismo, nascido da luta social, devia, antes de voltar a esses problemas, assumir plenamente seu papel de filosofia prática, isto é, de teoria que ilumina a práxis social e política. (SARTRE, 2002a, p. 131).

Sem dúvida nenhuma, a anemia prática é a marca do homem marxista, dos homens do século XX, uma vez que o saber (teórico-prático) sobre o homem foi enquadrado no sistema das relações de produção. Sendo assim, o marxismo, em vez de iluminar a prática com a teoria, deixou a teoria de lado e extinguiu a práxis individual e coletiva. Isso sugere que a existência passou a ser elencada como os objetos da linha de produção. Um exemplo registrado por Sartre datado de 1949 conta que vários cartazes cobriam os muros de Varsóvia com a seguinte frase: “A tuberculose freia a produção”. O conteúdo dessa sentença mostra, claramente, que o homem está excluído de uma antropologia que pretende assenhorar-se a

respeito do homem. No lema, “a tuberculose” é uma variável independente, visto que o doente é subtraído. Desse modo, percebemos que o tuberculoso não é contado nem como mediador entre a doença e o número de produtos fabricados. Nesse sentido, o autor percebe claramente como o partido socialista se apropria tanto do saber prático, que é a doença, como do saber para a cura, pois esse determina a importância da enfermidade para a produção, através do cálculo estatístico. Atestamos, então, que há duas evidências significativas a esse respeito: a primeira é a de que, em uma sociedade socialista, o trabalhador é alienado à produção; a segunda é de ordem teórico-prática, isso indica que o parâmetro da antropologia deveria ser o homem, mas esse é afogado pela realidade material.

Constatamos que a leitura progressiva da realidade adotada pelos marxistas é uma escolha arriscada, porque se valem da teoria para construir *a priori* o real. Eles começam pela produção e da relação de produção às estruturas dos grupos, depois se deparam com as contradições internas e só depois chegam ao indivíduo. Esse método alcança apenas o aspecto social abstrato. À vista disso, o método pretendido por Sartre é regressivo-regressivo. A sua ideia é começar com os indivíduos em sua práxis concreta, numa perspectiva que procura alcançar a esfera individual e social de uma totalidade sócio-histórica. Tal dialética quer compreender o homem e as suas relações. Vejamos por ele mesmo:

Definiremos o método de abordagem existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético; é ao mesmo tempo um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto em sua totalização); com efeito, quando o objeto é reencontrado em sua profundidade e singularidade, em vez de permanecer exterior à totalização (como era até então, o que os marxistas consideravam como sua integração na História), entra imediatamente em contradição com ela; em poucas palavras, a simples justaposição inerte da época e do objeto dá lugar a um conflito vivo. (SARTRE, 2002a, p. 112).

O método regressivo-progressivo fica mais evidente a partir do exemplo da biografia de Flaubert. Ao definirmos o autor a partir de *Madame Bovary* como realista, é decidirmos que o realismo<sup>52</sup> correspondia ao público do Segundo Império. Essa concepção poderia ser uma leitura possível da realidade, todavia falsa do ponto de vista da evolução do realismo de 1857 e 1957. É fundamental não tomarmos a leitura de *Madame de Bovary* forma

---

<sup>52</sup> É o momento em que “[...] verifica-se um enorme interesse de descrever, analisar e até em criticar a realidade. A visão subjetiva e parcial da realidade é substituída pela visão objetiva, sem distorções. Dessa forma, os realistas procuram apontar falhas talvez como modo de estimular a mudança das instituições e dos comportamentos humanos. Em lugar de heróis, surgem pessoas comuns, cheias de problemas e limitações. Na Europa, o realismo teve início com a publicação do romance realista *Madame Bovary* (1857) de Gustave Flaubert” (SCOTTI, 2003, p. 15). Contudo, é importante registrarmos que, na crítica da razão dialética, a tese sartreana contraria essa ideia apontada pelo pesquisador ao considerar Flaubert como o precursor do realismo. Diz o pensador que o escritor detestava o realismo, expressava gostar apenas da pureza absoluta da arte. Isso não quer dizer que era realista ou abraçava as suas concepções ideológicas (SARTRE, 2002a).

caricatural, mas devemos ultrapassar a aparência que essa obra majestosa nos oferece. É necessário, portanto, um longo e difícil percurso, um minucioso estudo sobre esse romance, para entendermos a objetivação do sujeito e sua alienação. Se tomarmos Flaubert como um escritor realista pelo caráter factual desse romance, tornamos falsa a posição desse escritor ante sua sociedade e sua época. Há nessa obra uma confissão velada do autor. Desse modo, exigiremos que o leitor garimpe numa sombria metafísica do sujeito. Assinalamos que nada nessa obra é evidente. Pelo contrário, para Sartre (2002a, p. 113): “Devemos, então, nos perguntar qual espécie de realismo exigia esse público ou, se preferirmos, qual espécie de literatura exigia sob esse nome e por que a exigia?”. De muitas denúncias que Sartre aponta nessa passagem, há algo significativo que devemos registrar, que é a alienação do escritor. *Madame Bovary* alcança um prestígio gigantesco; por esse motivo, Flaubert não reconhece essa obra como sendo sua, esta lhe parece desconhecida. O filósofo compreende, a partir disso, que o escritor perdeu a identidade na referida obra, já que essa já é objeto. Isso inspira uma nova pergunta do filósofo à História: “Qual época, portanto, podia ser esta para que exigisse *esse* livro e para que, de forma mentirosa, reencontrasse nele sua própria imagem?” (SARTRE, 2002a, p. 113, grifo do autor).

Dessa forma, o método regressivo-progressivo aprofunda questões que não são de forma alguma acessíveis. É necessário um esforço enorme para compreendermos que a mencionada obra não está aprisionada a uma época, embora essa seja situada, uma vez que são as impressões daquele que vive na História. Mas nela há o elemento vivo, um sujeito, uma existência que não permite ser confinada. Nesse sentido, percebemos a perspectiva da formação humana em Sartre, uma vez que o método regressivo-progressivo nos permite compreender a realidade de maneira mais profunda, porque, ao retornarmos ao aspecto histórico que deu origem, por exemplo, ao realismo por meio da obra de Flaubert, é necessário perguntarmos pela característica dessa literatura, por que o público carecia desse tipo de escrita sob esse nome e por quê? Assim, só avançamos no conhecimento da realidade se retornarmos à sua origem. Isso demonstra claramente que não podemos ficar no conhecimento superficial das coisas, da realidade e de nós mesmos. Desse modo, compreendemos o método sartreano como uma ideia reguladora, pois não existe em sua filosofia a Verdade, mas verdades, aproximações que podem esclarecer nossas dúvidas. Isso nos remete à nossa questão de base, ou seja, a de que a existência não pode ser explicada, ela é absurda do ponto de vista de uma determinação, de um enquadramento, de um conceito etc. Por isso, enfatiza o crítico que:

O homem define-se pelo seu projeto. Esse ser supera perpetuamente a condição que lhe é dada; desvela e determina sua situação, transcendendo-a para objetivar-se, pelo

trabalho, pela ação ou pelo gesto. O projeto não deve confundir-se com a vontade, que é uma paixão abstrata [...]. O que denominamos existência e, por isso, não pretendemos dizer uma substância estável que se apoia em si mesma, mas um perpétuo desequilíbrio, um total arrancar-se de si. (SARTRE, 2002a, p. 114).

Sartre se resguarda de ser taxado de irracionalista, de inventar um “começo-primeiro” sem uma ligação com o mundo, ou de oferecer ao homem uma liberdade-fetiche. Trata-se de entendermos a realidade dialeticamente, avalia o pensador. Assim, ele se recusa a reduzir de maneira inversa *Madame Bovary*, deslocada de seu autor; ambos podem ser superados pela época, mas em sua concepção é melhor conservá-los. No entanto, as contradições da obra e da biografia do escritor não dão conta da superação que a obra e a existência de Flaubert nos proporcionam nem da possibilidade de síntese entre esses. Pelo contrário, é esta última que nos ilumina e nos motiva a compreendê-los (autor e obra). Portanto, entendemos que “[...] o sentido de uma conduta e seu valor só podem ser apreendidos em perspectiva pelo movimento que realiza os possíveis, desvelando o dado” (SARTRE, 2002a, p. 114-115).

Nesse sentido, o método regressivo-progressivo procura chegar o mais próximo do indivíduo e de sua realidade. Embora, advertidamente, compreendemos que não é possível elucidá-lo. Retomando o exemplo da obra de Flaubert, asseveramos que o objeto pensado deixa de ser um fim para tornar-se produto “em pessoa” no mundo. Isso revela infindáveis novas relações com outros meios de objetividades. Para o autor da *Crítica da razão dialética*, tal como produto, a obra reenvia necessariamente a uma operação passada, esquecida, da qual foi destinada. Sartre entende com isso que, se recorrermos à obra de maneira abstrata e imprecisa, acabamos por fetichizar o livro, tal como fazemos com uma mercadoria. Essa considerada como uma coisa que expressa, e não como a verdade de um homem, objetivado por sua escrita. Por essa razão, articula o pensador que:

De qualquer maneira, pela regressão compreensiva do leitor, a ordem é inversa: o concreto totalizador é o livro; a vida e a empresa, como passado morto que se afasta, escalonam-se em séries de significações que vão das mais ricas às mais pobres, das mais concretas às mais abstratas, das mais singulares às mais gerais e que, por sua vez, nos remetem do subjetivo para o objetivo. (SARTRE, 2002a, p. 120).

O autor é bastante crítico com relação ao movimento dialético. Em sua concepção, esse nos fornece uma interpretação muito rica de pensar a existência, razão pela qual sua preocupação é pensá-la cada vez mais concretamente, contrariamente ao que fizeram alguns marxistas, que decidiram dissolver o homem concreto nos objetos sintéticos, estudaram as contradições e a coletividade dos movimentos enquanto tais, de modo que se perderam nos conceitos. Para o filósofo, esses estabeleceram uma burocracia com seus programas e projetos e atacaram a democracia húngara, porque não podiam aceitar a

contradição. Era necessário eliminar o diferente. Assim, eles caíram no idealismo absoluto, numa alienação sem precedentes.

Estabelecendo o movimento regressivo para analisar a matéria e as forças de produção, os homens entenderiam a contingência do processo pelos quais foram subjugados. Devemos considerar a escassez como um elemento-chave e importante para compreendermos a História como totalização dos homens. Contudo, se a totalidade da qual fazemos parte não fosse a da escassez, teríamos uma História diferente da qual nos originou. Essa outra se realizaria num mundo da abundância alimentar e de recursos fáceis a todos. Então, teríamos uma práxis, também diferente, dado que a matéria não seria o elemento de rivalidade entre os indivíduos. Desse modo, os homens teriam se organizado numa forma distinta de humanidade, provavelmente seria diferente desta que emergiu da luta contra a escassez.

A satisfação da necessidade orgânica é exteriorizada pela ação do homem sobre a matéria, contra a escassez. O homem procura subsistir a essa, que é interiorizada como negação. Mas essa negação não pertence à matéria, e sim ao homem. A negação, também, é um dos temas de *O ser e o nada*. Aqui essa aparece como fundamento e processo compreensivo da dialética. A negação aparece por intermédio do homem, por essa razão, para Sartre, a dialética não é a lei da natureza. Essa comporta a negação como movimento totalizador que se efetua pela ação dos homens contra uma determinada realidade.

A matéria socializada como unidade inerte é vivida como a antítese da vida dos homens. Essa é, segundo a análise sartreana, a primeira relação da dialética. É importante enfatizarmos que os homens só desenvolvem suas práxis se eles forem livres. Todavia, a liberdade é distorcida pela mediação da matéria. Os homens são submetidos pelos efeitos que estes fazem à matéria. Esses buscam no trabalho a saída contra a escassez. Mas, por outro lado, o trabalho gera a negação como síntese, porque a matéria transforma o trabalho em produto. É a negação da negação. O trabalho humano supera a negatividade da matéria, mas aliena-se no produto. Assim, os homens tornam-se alienados, reificados. Produtos de seu produto. A partir disso, os homens se percebem um aos outros de maneira inumana, como uma espécie estranhada. Isso não indica que o conflito esteja instaurado como forma de luta, mas simplesmente o fato de o outro existir já representa o risco constante entre os indivíduos. Eles tanto descobrem que afligem os outros como são afligidos da mesma maneira. “O outro” é sempre o meu antagonico. Isso interfere em sua própria existência, pois percebem que, na qualidade de homens, são, também, outros para os demais homens. O outro, portanto, é uma ameaça. Das disparidades dessa relação surge um elemento novo, que pode ser exemplificado da seguinte maneira:

*B* viverá a presença de *A* com Outro que não é ele, executando um trabalho-outro, que pode servir-se de sua pessoa como meio. A presença de *A*, como práxis negativa, torna-se ameaçadora para ele. *A* tem, por sua vez, em *B* Outro ameaçador, que pode usá-lo como meio. Essas relações de alteridades são antagônicas. (NUNES, 2010, p. 215).

O homem compreende-se também como possibilidade excedente do meio material. Refém dessa realidade, ele se aliena e se reifica. Desse jeito, os indivíduos não agem apenas para suprir suas necessidades, mas suas ações estão sujeitas às circunstâncias das mercadorias, à emergência dos produtos, aos interesses mantidos pelas relações de produção. Assim, toda a infraestrutura da sociedade é garantida por essas relações, logo todas as coisas são objetivadas nesse encadeamento. Desse modo, o que interessa ao fabricante nada mais é do que a fábrica e suas máquinas. Numa atividade serial, os homens estão submetidos ao anonimato. Mantidos numa estrutura que os tornam impotentes, juntos a uma cadeia infinita de outros, submetidos a uma condição viciada. Sartre chama esse movimento de prático-inerte – essa ideia será retomada no próximo item, quando explicitaremos o pacto entre a práxis individual e a compartilhada –, em que os homens estão reificados, numa práxis cega e apática. Entretanto, é possível que esses se empenhem em busca de uma saída como forma de resistência. Ratifica o filósofo:

Considerado em geral e *a priori*, o campo prático-inerte não pode suscitar por nenhuma de suas contradições a forma de sociabilidade prática, ou seja, o grupo. Em cada caso, o grupo constitui-se a partir de certas contradições particulares que definem um setor particular do campo de atividade-passiva sem que se possa *a priori* garantir que o mesmo venha acontecer por toda parte. Quando tais contradições se produzem, vamos ver a *práxis* dialética do indivíduo colocar-se em questão a si mesma no âmago da antidialética que lhe rouba seus resultados e inventar-se *em outro espaço social* como totalização das múltiplas ações em, para e por um resultado objetivo totalizante. Esse novo procedimento é, ao mesmo tempo, reflexivo e constituinte: cada práxis como dialética totalizante, mas individual, coloca-se a serviço de uma dialética comum. (SARTRE, 2002a, p. 442-443, grifos do autor).

Conforme Marx (apud SARTRE, 2002, p. 121): “O capital opõe-se à sociedade”. Entendemos que o capital é um poder social, mas é similarmente antissocial. Esse se mantém como tal na medida em que é sustentado pelo poder ativo de um capitalista, que, por sua vez, é inteiramente alienado a esse, como efeito de outras superações por outros capitalistas, numa cadeia em que cada um pode ser superado em algum momento pelo outro. Desse modo, essa associação é o meio que interessa à empresa de um terceiro, e assim por diante. Tomado por hierarquias de fins envolventes e envolvidos, tornam-se objeto para outros que o superam, cuja finalidade é o domínio do conjunto da sociedade. Logo, esse poder constitui “[...] sistemas, aparelhos, instrumentos que, ao mesmo tempo, são objetos reais que possuem bases

materiais de existência e processos que perseguem – na sociedade ou contra ela – fins que não são de ninguém” (SARTRE, 2002a, p. 121).

Sartre descobre que não são as condições econômicas que movem a História como simples estrutura estática de uma sociedade, mas pelo contrário. Explicita ele, retomando alguns trechos de Marx:

São as suas contradições que formam o motor da História. A fórmula de *O capital*, na qual Marx define seu materialismo: ‘O modo de produção da vida material domina, em geral, o desenvolvimento da vida social, política e intelectual’; não concebemos esse condicionamento a não ser sob a forma de um movimento dialético (contradições, superações, totalização). Uma vez que ‘as transformações das relações sociais e os progressos da técnica não tiveram libertado o homem do jugo da escassez’. ‘De fato, esse reino da liberdade começa apenas onde cessa o trabalho imposto pela necessidade e pela finalidade exterior; esse momento encontra-se, portanto, para além da esfera da produção material propriamente dita’. ‘Logo que existir, para todos deve haver uma margem de liberdade real para além da produção da vida, o marxismo desaparecerá; seu lugar será ocupado por uma filosofia da liberdade. Mas estamos desprovidos de qualquer meio, de qualquer instrumento intelectual ou de qualquer experiência concreta que nos permita conceber essa liberdade ou essa filosofia’. (SARTRE, 2002, p. 37-39).

O crítico percebe que o saber sobre o homem revelou-se desumano, autoritário e incapaz de falar dessa realidade. É evidente que as condições materiais se impõem às nossas necessidades reais. Desse modo, o existencialismo de Sartre instaura-se a partir da realidade inumana, uma vez que essa se compreende fora, como objeto coisificado, ou seja, como um saber degenerado. Assim, para o pensador, o entendimento disso nada mais é do que a própria existência desvelando-se, concomitantemente, pelo movimento histórico do marxismo, pelas ideias que surgem das contradições da sociedade. É importante ratificarmos que, na *Crítica da razão dialética*, o autor não contesta a teoria de Marx, mas aquilo que foi expropriado dessa doutrina. Por esse motivo, se o homem está excluído do Saber (totalitário) dos marxistas, o existencialismo reivindica sua relevância sobre os demais saberes. É fundamental que o conhecimento a respeito do homem esteja na ribalta, manifeste-se. Portanto, é indispensável que a dialética pensada por Sartre proceda regressivamente e progressivamente, dado que essa ocupa-se com o que existe na realidade. Ela não cria uma realidade inexistente, mas examina o que já está posto e é por ela constituído. Isso nos indica uma análise real das condições em que o homem se encontra. Por essa razão, constata o filósofo que:

Uma sociedade subjugada pela necessidade e dominada por um modo de produção suscita antagonismos entre os indivíduos que a compõem; as relações abstratas das coisas entre si, do dinheiro, da mercadoria dissimulam e adaptam as relações entre os homens; as ferramentas, a circulação de mercadoria etc., determina o dever econômico e social. Sem esses princípios não existe racionalidade histórica. Não há história sem indivíduos. É o homem singular no âmbito social, na sua classe, no meio de outros homens, de posse de objetos coletivos, é o homem alienado,



reificado, mistificado, como fizeram com a divisão do trabalho, mas lutando contra a alienação por meio de instrumentos falsificados, mas ganhando pacientemente terreno. Com efeito, a totalização dialética deve envolver tanto o trabalho, as paixões, as ações e a necessidade quanto as categorias econômicas, deve-se encontrar o lugar do agente ou do acontecimento no conjunto histórico, defini-lo em relação à orientação do devir e, ao mesmo tempo, determinar exatamente o sentido do presente como tal. (SARTRE, 2002a, p. 103).

Marx aponta que os dados geográficos e outras referências só agem no âmbito de uma determinada sociedade em concordância com o que essa aderiu para a sua estrutura econômica e para as suas instituições. Isso mostra que as nossas necessidades são de fato construções humanas e que, por essa razão, devem ser compreendidas como tais. É válido salientarmos a importância da revolução industrial. Mas, com essa, o homem foi, também, fatalmente dominado. Percebemos que a revolução industrial favoreceu finalmente o domínio do mais forte sobre o mais fraco.

Por fim, entendemos que a crítica sartreana se esforça para analisar o homem fora de um saber que o enquadre. Diante disso, assevera o existencialista: “O fundamento da antropologia é o próprio homem, não como objeto do Saber prático, mas como organismo prático que produz o Saber como um momento de sua práxis” (SARTRE, 2002a, p. 132). Entretanto, acreditamos que a necessidade e a finalidade da existência devem ser delimitadas, visto que as mesmas estão estranhamente confusas, pois o homem, para os marxistas, só pode ser assimilado como ser alienado, como objeto coisificado. Por conseguinte, é pertinente afirmarmos que, ao superar essa posição, restituímos a compreensão referente ao homem.

Embora o homem não possa ser conceituado, é imprescindível, porém, pelo menos, que nos empenhemos no propósito de compreender o seu esforço em fundamentar sua existência. De maneira minuciosa, Sartre examina como o indivíduo se movimenta para construir o seu significado no mundo (quantitativo e de base capitalista). Abordaremos a seguir o modo pelo qual o homem é obrigado a enfrentar a realidade, que, da mesma forma, não se justifica.

### **3.2 A imposição do prático-inerte e o pacto entre a práxis individual e a compartilhada**

É fato que o homem tenta encontrar o sentido tanto para o mundo quanto para si, embora ele descubra que não é possível, pois a realidade mostra exatamente o contrário. Contudo, percebemos que o homem tenta instituir o seu sentido no mundo por meio de sua práxis. Constatamos que, dentro dessa modalidade, no mundo material, os indivíduos estabelecem vínculos com outras práxis, formando uma pluralidade de ações no mundo. Mas

eles se deparam com a escassez, algo irreduzível para a existência humana. Os homens acabam se submetendo à atividade serial imposta pela circunstância objetiva da matéria. É por causa dessa que a práxis humana se reconfigura nessa realidade. Assim, os indivíduos inventaram as associações, os grupos, os sindicatos etc. contra a limitação de suas liberdades. Todas essas associações representam uma forma de lutar contra todo tipo de opressão à vida livre e criativa. De maneira abreviada, esses são os destaques que veremos a seguir.

A experiência crítica sartreana é regressiva. Ela é inversa à dos marxistas. Enquanto estes começam pelo objeto para chegar ao sujeito, o pensamento existencial reestabelece a dialética partindo do sujeito para chegar ao objeto, da razão constituinte para a constituída. Por ser regressiva, ela tem como o seu primeiro objeto a práxis individual. Essa é a primeira via de acesso ao movimento para a compreensão da realidade. Desse modo, concebemos que a práxis individual é o princípio fundador da dialética. Assim, a existência e a práxis são aspectos iguais, uma vez que a existência, como projeto, realiza-se na ação, e essa última se manifesta nas perspectivas do homem. Esse arremesso da existência constitui o modo de ser da realidade humana. Logo, a liberdade *sui generis* da existência é inerente à práxis. Portanto, toda práxis é naturalmente livre e individual.

Com o movimento da realidade, a práxis assume uma função fundamental da existência humana, visto que, no mundo material de coisas, objetos e instrumentos, cada homem não se liga aos outros por uma simples associação de atividades individuais, como partes isoladas da atividade global, mas, pelo contrário, a ação de cada um demarca, transparece na ação dos outros e no mundo material; em razão disso, tanto um quanto os outros se impõem mutuamente. Assim, a práxis consolida a pluralidade entre os indivíduos e estabelece um nexos de determinação dupla e cruzada. Isso significa que a nossa existência está para os outros assim como a existência dos outros está para a nossa. É por meio da convergência de nossas atividades que as nossas existências são reveladas, mas é importante afirmarmos que essas não nos definem para sempre, dado que a qualquer momento podemos mudar. Contudo, as nossas ações nos revelam numa dupla determinação de avanços e retrocessos que se confrontam, modificando o mundo e sendo por ele modificado. Em virtude disso, as relações humanas, antes de serem associativas, elas são recíprocas, ou seja, a base da associação humana é a da reciprocidade, do intercâmbio entre os indivíduos. Segundo Sartre, é pela práxis que cada indivíduo integra com o outro a totalidade (histórica) em curso.

A leitura atenta de Sartre nos revelou que a alienação e a reificação modificam a reciprocidade, assim como também a práxis individual do movimento dialético. Esses processos deram origem à trama obscura de instrumentos sociais e históricos a que os homens

foram submetidos. O mundo material coloca a realidade em movimento reverso. Isso revela que, enquanto a práxis individual estabelece a conexão de reciprocidade com os outros indivíduos, a matéria, como objeto dessa ação, condicionará essa relação. Nesse sentido, a matéria se impõe aos indivíduos como resultado da circunstância que se apresenta na realidade dos mesmos, tornando isso possível na História.

Ora, na fase atual de nossa história, as forças produtivas entram em conflito com as relações de produção, o trabalho criador é alienado, o homem não se reconhece em seu próprio produto e seu labor extenuante apresenta-lhe como uma força inimiga. Uma vez que a alienação surge como resultado desse conflito, trata-se de uma realidade histórica e perfeitamente irreduzível a uma idéia; para que os homens dela se liberem e para que seu trabalho se torne a pura objetivação de si mesmo, não é suficiente 'que a consciência pense a si mesma', mas são necessários o trabalho material e a práxis revolucionária. (SARTRE, 2002a, p. 25).

Salientamos no item anterior que a escassez é um fato irreduzível pelo qual os homens se submetem à matéria. A falta de alimentos, produção insuficiente, consumo excessivo, impossibilidade de produzir por motivos técnicos ou de outra ordem, esgotamento de origem produtora, abstinência alimentar e outros são motivos que se somam à mesma situação – a escassez – universal e variável, diferenciando-se de lugar para lugar, de uma sociedade para outra, mas sempre conservando como a primeira relação dialética primordial entre o homem e a matéria. Todavia, se a História ocorresse na abundância alimentar e de fartos recursos à disposição de todos, com certeza a práxis desenvolvida pelos homens seria outra. Logo, o problema da escassez, sob o qual estamos imersos, o qual nos constitui como homens, é fruto dessa prática, ou seja, uma atividade serial submetida pela matéria. Portanto, a totalização que se efetiva é o resultado da práxis produzida pela necessidade, pela escassez. Se não considerarmos essa dinâmica, faremos uma leitura equivocada da História, visto que os homens fazem a História na medida em que ela também os faz.

Sartre professa que a História é muito mais complexa do que a imaginamos. Não temos que lutar só contra a natureza, contra o meio social, contra os outros homens, mas temos que lutar também contra nós mesmos. Isso nos sinaliza que, antes da práxis criativa, subjetiva do indivíduo, há o que o autor nomina de antipráxis, ou seja, a estagnação do homem, acomodado numa dada realidade. Na concepção do autor, essa serve de fundamento para outros modos de alienação. Contudo, a antipráxis é o momento necessário para o rompimento da inércia, dando vida à práxis que é transformadora e criativa.

Assim, na medida em que os indivíduos são submetidos pelas regras impostas pela atividade serial, coletiva do prático-inerte, isso inviabiliza a vida ativa e inovadora. Para o pensador, a necessidade e a liberdade dos indivíduos não são realidades distintas, mas uma

passa pela outra, como condições da própria sobrevivência dos homens no mundo. Em razão disso, ratifica o filósofo: “É a negação inflexível dessa impossibilidade (viver trabalhando ou morrer combatendo); assim o grupo se constitui como a impossibilidade radical da impossibilidade de viver que ameaça a multiplicidade serial” (SARTRE, 2002a, p. 443).

Com relação à serialidade, exploramos uma ideia registrada no *Grande medo de 1789*, de Lefebvre, conforme Sartre (2002a). O escritor da obra destaca a situação daquele ano. Para o historiador, o medo não atingiu toda a França da mesma maneira. É válido ressaltarmos que, para o pensador, o que mais impressiona é a necessidade de os indivíduos recorrerem à racionalidade do Outro<sup>53</sup> para tentar reencontrar a inteligibilidade histórica do movimento. Para o historiador, a situação de conflitos e guerra que atingiu Paris não foi a mesma nas regiões rurais. Observou o pesquisador que as notícias que chegavam da cidade ao interior eram raras, lentas, surgiam com muita dificuldade e de forma obscura. Os camponeses tomavam parte do que estava acontecendo na capital de maneira deturpada; as notícias vinham nos dias de mercado, as quais já estavam desatualizadas. Suas experiências e compreensões são distintas. Isso nos indica que, na medida em que cada um concebe do Outro a sua opinião, ou melhor, tomando do Outro, porque o Outro pensa nela e faz-se informador para os demais. Dessa maneira, a ideia que se tem da realidade fica distorcida pelo fato de que ninguém pensa nela. Fica evidente que esses indivíduos não conseguem ter consciência de sua práxis. Por essa razão, os indivíduos não conseguem compreender o que está acontecendo. A esse respeito esclarece Sartre (2002a, p. 402-403, grifos do autor):

Acredito porque, enquanto Outro, a verdade de sua informação é sua serialidade, ou seja, a infinita série de impotências que vão atualizar-se, que se atualizam, atualizaram-se e que me constituem *pelos Outros como transmissor prático-inerte* da verdade. Acredito nela porque é outra (ou seja, segundo o princípio que a História é, na realidade, história do Outro-que-não-o-homem e que pior é sempre seguro), porque seu modo de transmissão é *outro* e sem reciprocidade. O informador propaga uma onda material, ele não informa verdadeiramente, seu relato é um pânico; em poucas palavras, enquanto outra verdade transmite-se como um estado por contágio, é simplesmente o estado-outro do Outro diante dos Outros e é esse contágio que fundamenta para cada um, na medida em que, finalmente, é ser-Outro da série que por ela se realiza nele. De resto, é pela serialidade e pela alteridade que os contemporâneos o explicam quando pretendem tentar suprimi-lo: muda-se simplesmente: os jornais e as autoridades locais explicam que alguns estrangeiros espalham boatos de que existem salteadores (ou se fazer passar por salteadores) a fim de semear o pânico. Isso equivale a dizer: quando vocês se deixam submergir no meio do Outro, estão fazendo o jogo do Outro absoluto.

<sup>53</sup> “Na medida em que a notícia já lhe chega de um Outro; ou por outras palavras, é a informação negativa na medida em que tanto o receptor quanto o transmissor não tiveram nem têm a possibilidade de verificá-la. E, apesar dessa impotência de ambos, que não é outra coisa senão a serialidade” (SARTRE, 2002a, p. 402).

Assim, o processo de reificação é constituído pelos contrafeitos da antipraxis. Nesse sentido, as relações humanas vencidas pela alienação são submetidas pela reificação da matéria; essas acabam se tornando vivências e experiências mórbidas, pois a praxis inventiva foi substituída pelo encadeamento inerte das ações rígidas impostas aos indivíduos. Isso nos revela que as relações recíprocas entre os homens foram convertidas por uma distinção numérica. Daí cada um se vê como outro, num fluxo ilimitável de outros indivíduos que convivem quantitativamente integrando uma determinada série. Assim, essa é tudo que paralise o processo de avaliação reflexiva e criativa dos indivíduos; é aquilo que rouba ou subtrai a inovação desses, a contar do trabalho repetitivo de uma fábrica, uma atividade maçante em um *shopping* ou até mesmo o ofício intelectual em que o indivíduo fica submetido aos prazos instituídos pelo mercado editorial, por exemplo. Percebemos uma espécie de congelamento da praxis livre e criativa que atinge todo o movimento dessa totalidade, fazendo com que todas as ações humanas estejam subordinadas ao sistema mecânico das relações de produção.

Para Sartre, o grupo não surge *a priori* como um ajuntamento qualquer, mas da opressão, da negação da existência, ou melhor, do cerceamento da liberdade dos indivíduos. Marc Bloch, segundo Sartre (2002a, p. 447-448, grifos do autor):

Mostrou como, no século XII e, até mesmo, anteriormente, a classe nobre, a classe burguesa e a classe dos servos – para falarmos apenas destas – tinham uma existência de fato, senão de direito. Na nossa linguagem, diríamos que eram coletivos. Mas seus repetidos esforços de burgueses enriquecidos, na *qualidade de indivíduos*, para se integrarem na classe nobre provocam um fechamento desta: ela passa de um estatuto de fato para o estatuto jurídico; por um empreendimento comum, ela impõe condições draconianas àqueles que pretendem entrar na *cavalaria*, de tal modo que esta instituição – mediadora entre as gerações – torna-se órgão seletivo. Só que, ao mesmo tempo, ela condiciona a consciência de classe entre os servos. Cada servo considera sua situação como um destino singular e vive como um conjunto de relações humanas de proprietários rurais.

A partir do exame de Bloch, percebemos que a burguesia se impõe como instituição jurídica, revelando aos servos a impotência desses. Nos séculos seguintes, isso será um dos causadores de rebelião dos camponeses. O pensador concebe que isso é o “[...] movimento da História, de uma classe de explorados [...] consolidando seus vínculos contra o inimigo e tomando consciência de si mesma como unidade de indivíduos solidários” (SARTRE, 2002a, p. 448). Isso nos mostra que a união dos servos é o instrumento e ponto de partida para estabelecerem elos vivos de cooperação entre seus membros.

A formação do grupo só é possível com a cisão ou pelo menos com o enfraquecimento do prático-inerte<sup>54</sup>. Sob o risco que atinge a todos, o prático-inerte perde sua força, aumentando a potência dos indivíduos que, unidos nas relações seriais, não são capazes de sozinhos romperem com esse ciclo. Isso propicia, na concepção sartreana, uma nova dialética da realidade. Nessa, estão, de um lado, a atividade alienante que os indivíduos querem expurgar e, do outro, a impotência avassaladora da sobrevivência, razão pela qual estão em jogo todos os níveis de sofrimento, necessidade, materialidade etc. Todas essas contradições são recompensadas pela conquista da práxis e, com essa, a restauração da liberdade. Rompe-se a serialidade. Desse modo, os indivíduos não são mais Outros<sup>55</sup>, numa sequência de Outros também anônimos, transformaram-se em mediadores com a incumbência de uma atividade livre e comum, contrariamente ao que ocorria na experiência serial. A partir desse rompimento, o indivíduo torna-se o centro de ação ligado a outros, com igual importância e liberdade. Logo, a autonomia e a autodeterminação de cada um no grupo se fundem no empreendimento solidário.

É importante destacarmos que as contradições não desaparecerão da realidade humana. Em virtude disso, a teoria sartreana nos fornece uma rica interpretação a respeito da formação de grupos. Uma delas se refere ao perigo comum, ou melhor, contra a liberdade coletiva, pois essa se altera conforme as circunstâncias. A amostra mais marcante disso foram os episódios de arregimentação do povo de Paris durante a Revolução de 1789<sup>56</sup>. Fica evidente que, no momento de muita pressão, a necessidade da formação e organização do grupo se inicia quando os indivíduos anseiam por preservar suas aquisições e evitar futuras ameaças à sua existência.

---

<sup>54</sup> Aqui, o prático-inerte pode ser pensado como o Outro. Essa é uma categoria definida que integra como sistema uma *Ideia-exis* (“ideia fora-de-si” de uma série). Para ficar mais claro isso, tomamos o registro da própria nota de rodapé da *Crítica da razão dialética*. Afirma o autor: “É assim que o colonialismo, como sistema material no campo prático-inerte da colonização, como interesse comum dos colonos, produz sua própria Idéia em seu desenvolvimento, ou seja, ele faz-se meio de seleção prática entre explorados por *essência* e exploradores por *mérito*. O colonialismo define o explorado como eterno porque se constitui a si mesmo como eternidade de exploração. Na medida em que essa sentença inerte proferida em relação aos colonizados torna-se unidade serial dos colonos (sob sua forma ideológica), isto é, sua ligação de alteridade, ela é a Idéia como Outro ou Outro como Idéia; portanto, ela permanece Idéia petrificada, mas sua força vem da ubiquidade de ausência. Sob essa forma de alteridade, ela torna-se racismo. E porque não se trata de um sistema de pensamentos que seria falso ou nefasto, não é, de nenhuma forma, um pensamento, mas tentações racistas. De fato, a força afirmativa dessa opinião vem do fato de que ela é em e por cada um a invencível obstinação dos Outros; e a certeza daquele que o afirma repousa em sua impotência em não suscitar a dúvida em relação a esse assunto em qualquer dos outros membros da série. Em ligação com essa opacidade apreendida como *evidência* e essa impotência em mudar o Outro apreendida como *indubitabilidade*, lembro que cada uma dessas Idéias impõe-se a cada um como *exigência* prático-inerte, isto é, como imperativo categórico” (SARTRE, 2002a, p. 404-406, grifos do autor).

<sup>55</sup> Insignificantes.

<sup>56</sup> “Desde esse momento, algo é dado que não é o grupo nem a série, mas o que Malraux chamou, em *L’Espoir, o Apocalipse*, ou seja, a dissolução da série no grupo em fusão” (SARTRE, 2002a, p. 458-459). “O grupo em fusão é a cidade”, Sartre referindo-se ao levante da população parisiense em 1789. Todos os moradores de Paris estavam acudados nas 60 igrejas (SARTRE, 2002a).

Entendemos que, com o enfraquecimento do prático-inerte, surge, no seio da nova coletividade, um agrupamento dinâmico, em que os indivíduos não são mais unidades reduzíveis. Esses ultrapassam a inércia alienante e mantêm o seu aspecto particular, resultado de sua práxis individual, nessa associação mediada por indivíduos autônomos que não são mais Outros, como na atividade serial, porém são liberdades reconquistadas. A práxis passa a ser uma atividade compartilhada no grupo e se institui como tal.

No grupo, a práxis se constitui da confluência de ações livres dos indivíduos. Isso não indica que o imobilismo, uma prática do movimento serial, foi totalmente descartado da sociedade. Contudo, na concepção de Sartre, ainda que a sociedade esteja inserida no campo do prático-inerte, essa recebe influência da ação criativa externa dos grupos. Assim, em todo o movimento desse conjunto, há uma retração da outra parte em benefício da atividade livre criada pelo grupo. Numa sociedade em processo de mudanças, as ações são conduzidas por grupo revolucionário que age com uma finalidade comum. Esse atua com menor ou maior rapidez; com pequenos ou grandes atritos, à proporção da medida dos obstáculos daqueles que estão à margem dessa dinâmica alavancada pelo grupo.

O país cubano pode ser uma experiência muito interessante da vivência entre o prático-inerte e do grupo. A resistência serial contra o programa revolucionário em execução é mínima, visto que todos os trabalhadores, tanto das cidades quanto dos campos, engajaram-se no projeto de governo de Fidel Castro. O país inteiro encontra-se nessa euforia humana, de ação em torno de um objetivo comum. Isso provocou uma mobilização no agir da maioria. Acentuamos que todas as tentativas de contrarrevolução não conseguiram reimplantar a economia e a cultura colonialista sobre Cuba. Pelo contrário, até hoje esse país continua unido pelo bem comum de seus cidadãos.

Entretanto, na concepção de Sartre, haverá sempre pontos de embates, visto que a sociedade está polarizada pelo prático-inerte, que insiste na dominação e reificação dos indivíduos de um lado, e pela resistência de grupos que se opõem contra qualquer tipo de servidão do outro lado. O autor observa que qualquer campo social, indistintamente, está constituído por estruturas de agrupamentos que podem estar na tensão entre a práxis comum e o prático-inerte. Mesmo que um ou outro desses polos possam tender para a supressão de uma das partes, só a experiência, segundo o autor, pode nos dizer a respeito das relações internas no interior dessa convivência.

Registramos que, para garantir o futuro e sua permanência, o grupo organizado deve obter de cada indivíduo um compromisso retroativo de liberdade em função da liberdade comum. Numa palavra, é necessária a limitação da liberdade individual. Não se trata de um

acordo contratual nos moldes de Rousseau. Na *Crítica da razão dialética*, o escritor não só faz referência ao pensamento de Rousseau a respeito disso, mas também introduz ideias fundamentais de Hobbes, visto que a violência entre os homens, conforme anteriormente discutido, é o prenúncio da escassez analisado por Hobbes. Aqui não vamos retomar essas ideias, mas, de passagem, colocamos a importância desses dois pensadores para as análises sartreanas sobre os surgimentos de grupos.

O Terror da Revolução Francesa<sup>57</sup> foi uma situação concreta. Esse é um exemplo de uma experiência de grupos levados ao extremo, uma vez que ali se constitui a violência generalizada, de tal ordem que as liberdades se engajaram para a destruição de tudo. Uma experiência nefasta organizada para o Terror e aniquilamento das vidas. Imprimiu-se naquele momento o juramento engajado da liberdade de cada homem à liberdade de todos os outros. Assim, propagou-se uma liberdade sem limites, permitindo que todos fossem contra todos. Dessa forma, a liberdade de um ameaçando a liberdade do outro anuncia o pânico geral. Assim, a crueldade, na sua forma mais perversa, foi disseminada e instituída. Os grupos instituíram o apocalipse. Aliás, o terror foi posto como o primeiro momento comum de ações destrutivas levadas às últimas consequências. Constatamos que, sob essa perspectiva, ou seja, de um juramento irradiado de violência, cada um encontra em si e no outro o mesmo terror. Logo, o grupo vive uma liberdade limitada. Mas, com o fim da liberdade em disputa por um compromisso jurado – estabelecido pelo poder jurídico – e no instante em que as liberdades

---

<sup>57</sup> “Conhecida como Revolução Popular, Fase Radical ou simplesmente Terror, foi a fase da Revolução Francesa mais violenta e radical. Liderada pelos jacobinos (pequenos comerciantes e profissionais liberais) e com grande participação das camadas mais pobres da população, durou de 1792 a 1794. Teve início em setembro de 1792, com o massacre de centenas de monarquistas que estavam presos. O massacre foi comandado pelos jacobinos. Áustria, Prússia e outras monarquias europeias pretendiam invadir a França para restaurar a monarquia no país. A França resistiu com a formação de um exército com grande participação das camadas mais pobres. A guerra foi o combate ao inimigo externo que pretendia acabar com a revolução e restaurar a monarquia. Em 1792, os revolucionários (jacobinos) lideraram uma revolta popular que tirou Luís XVI do trono e demitiu todos os ministros da França. Em setembro de 1792 foi estabelecida a Convenção Nacional, que tinha como objetivo modificar as leis da França. Na Convenção, houve um forte conflito de interesses entre jacobinos (camadas médias e populares) e girondinos (representantes da alta burguesia). Na Convenção, os jacobinos usaram o poder para declarar o rei Luís XVI culpado de traição e condená-lo à execução na forca. O mesmo aconteceu com sua esposa, Maria Antonieta. Na Convenção, os jacobinos, sob a liderança de Robespierre, adotaram uma série de medidas: fim da escravidão nas colônias francesas; abolição de todos os privilégios; divisão das grandes propriedades; tabelamento de preços de produtos essenciais; ajuda aos indigentes e educação básica obrigatória e gratuita. As medidas radicais despertaram nos girondinos uma forte reação violenta. Organizada, a alta burguesia da França começou a perseguir, prender e assassinar vários jacobinos. Os jacobinos reagiram com mais violência, pois chegaram à conclusão que, para defender a revolução, seria necessário eliminar todos os opositores na França. Em 1793, cerca de 40 mil pessoas (monarquistas, girondinos e ricos burgueses) foram executadas pelos jacobinos. Em 1794, Robespierre e seu grupo perderam o apoio de grande parte dos jacobinos em função dos atos de extrema violência que vinham adotando. Sem apoio militar, foram dominados pelos girondinos. Robespierre foi preso e condenado à execução na guilhotina em 28 de julho de 1794. Terminava assim a Fase do Terror da Revolução Francesa” (SUA PESQUISA, [200-], p. 1).



em conflito se autolimitam, finda o poder de todos sobre todos. Em seguida, o grupo se encaminha para a forma institucionalizada.

Na verdade, para o pensador, não há a universalidade dos grupos. Esses se renovam continuamente dentro de uma sociedade. Isso se deve ao fato de que a dialética da práxis comum e coletiva dos indivíduos no grupo não ultrapassa a racionalidade da práxis individual. Alguns teóricos acreditam que o objetivo da ação individual é o grupo, como nos faz entender a sociologia durkheimiana. Contudo, para Sartre, isso é um equívoco. Na compreensão dele, o grupo é um meio de fato para atingirmos objetivos comuns, mas esses são seguramente motivados por razões individuais. Portanto, o grupo é um amplificador da práxis e possui uma racionalidade secundária.

Asseveramos que toda soberania começa e finda no indivíduo. A liberdade é a realização original de cada um. Todavia, quando o grupo se organiza de forma institucional, aparecem imposições regadas pela violência e pelo terror. Nesse novo momento, as relações se transformam. Em lugar de inter-relacionarem-se, elas se separam; em vez de as liberdades serem mediadas pelo objetivo comum, elas convertem-se em outras exigências, diferentemente daquilo que deu origem ao grupo. Desse modo, o propósito comum se pluraliza em funções diversas. As liberdades se tornam fragmentadas. O conflito se instaura. É inevitável nesse momento, na compreensão de Sartre, que as relações seriais se manifestem e que predomine a inércia coletiva.

Entretanto, o filósofo compreende que a realidade é construída por ilimitáveis práticas individuais. É por essa razão que Sartre não só quer captar a razão desse movimento, assim como também quer saber dos resultados que estão compreendidos na experiência dialética por inteiro, desde o momento que se inicia com o indivíduo até chegar à História. Consequentemente, a realidade humana o tempo todo se faz e se desfaz, numa transformação em curso. Como estamos nos referindo a grupos, é fundamental destacarmos que, no interior desses, tanto a práxis individual quanto a ação comum ou práxis compartilhada deliberam forças antagônicas que entram em conflito, resultando em um mal-estar, provocando uma nova reviravolta no íntimo dessa sociabilidade.

A práxis compartilhada é a união da práxis individual. Essa última é dialética constituinte, esquema regulador e fronteira imbatível da dialética estabelecida no grupo. Por conseguinte, o grupo opta pela institucionalização por causa das constantes ameaças a que resiste. Nesse ponto, afirma Nunes (2010, p. 224): “[...] o que se pode aprender o estranho conflito circular e sem síntese possível que representa a insuperável contradição da História: a oposição e a identidade do individual e do comum”. Em virtude das constantes ameaças ao grupo, esse tende para a sua completa institucionalização, razão pela qual retornará àquilo que

foi a sua contradição, ao prático-inerte, àquilo que lhe deu origem. A institucionalização do grupo desmonta todas as funções antes alicerçadas inicialmente pelo compromisso de seus integrantes, pondo o fim prático à liberdade de todos. Logo, todas as relações passam a valer por si mesmas, estão petrificadas nas instituições. Desse modo, os indivíduos serão absorvidos por essa força. A institucionalização do grupo acaba com todas as funções mantidas antes pelo compromisso renovado dos indivíduos, visto que essa se transforma numa entidade. Isso indica que são apartadas, não há comunicação possível, pois estão em planos distintos, como as essências platônicas. Dessa maneira, os indivíduos se integram e são incorporados pelas instituições. Para Sartre, a institucionalização é a última fase de reificação dos homens. Nesse sentido, esse último nível corresponde ao surgimento da autoridade do Estado. Ele surge como força-tarefa, como império repressor das liberdades.

Transcrevemos uma passagem que consideramos bastante apropriada, em que o pensador especifica o poder ditatorial tomado e monopolizado pelas práticas de reagrupamento dos indivíduos, representando o que geralmente acontece nos sindicatos. Assim expressa o escritor:

Através dos imensos progressos realizados, as contradições internas do mundo socialista colocam em destaque a exigência objetiva de uma desburocratização, de uma descentralização, de uma democratização: e, por este termo, convém entender que o soberano deve abandonar, aos poucos, o *monopólio do grupo* (a questão é formulada nos planos dos comitês operários). De fato, pelo menos na URSS, há muito tempo que foi concluída a liquidação da burguesia soviética. Isso significa que a ‘ditadura do proletariado’ era uma noção otimista e forjada, de forma apressada demais, por desconhecimento das leis formais da Razão dialética: antes de tudo, houve um tempo em que era *prematureo* o exercício dessa ditadura na URSS: a ditadura real era imposta por um grupo que se reproduziu a si mesmo e exerceu seu poder – em nome de uma delegação que o proletariado não havia outorgado – sobre a classe burguesa em via de liquidação, sobre a classe camponesa e sobre a própria classe operária. Do ponto de vista das massas, a soberania desse grupo não era legítima nem ilegítima: sua legitimação prática vem do fato de que o soberano constitui sua ilegitimidade por seus erros e crimes; assim julga a História. (SARTRE, 2002a, p. 737-738, grifos do autor).

Com a institucionalização, a liberdade que cada indivíduo possuía não serve mais de regulador como antes. Os indivíduos estão impotentes e anônimos, como outros na mesma condição. O poder de cada um foi transferido para o poder imóvel da autoridade do Estado. Essa entendida como o poder sobre todos os poderes. Desse modo, o chefe é uma espécie de reencarnação individual do grupo, em que sua superioridade é garantida pela mediação de todos os indivíduos. Nesse caso, o soberano se impõe como corolário da impotência de todos. Quanto maior for a serialidade e mais rigorosas e inflexíveis forem as instituições, mais poderosa será a sua autoridade. Essa não se manifesta completamente senão no âmbito da serialidade e da impotência, para sancionar e assegurar-lhe a sua permanência, ou seja, a sua autoridade

baseia-se na inércia e na serialidade como Poder constituído. Todavia, a sua eficácia deve vir da força coercitiva. As contradições que surgem dessa relação são inerentes ao exercício do Poder. Os antagonismos que aparecem nessa associação fazem parte dessa racionalidade, como um movimento autocorretivo, intrínseco à dialética. Isso fica claro na medida em que compreendemos a essência dessa soberania, a sua estrutura, seu poder e suas contradições.

O Estado, na compreensão de Sartre, submete os indivíduos a uma lógica de massificação incessante, conduzindo esses sujeitos à inércia por inúmeros meios. Dessa maneira, o sistema eleitoral, o consumo, o serviço militar e o racismo são, entre outras formas, a padronização e o cercear das liberdades humanas.

A corrente que defende que o Estado é órgão conciliador entre os interesses individuais e os coletivos não se sustenta dialeticamente. Na compreensão de Sartre, o Estado é a expressão de um grupo e só pode conciliar os interesses que divide esse grupo. Esse se introduz como poder na impotência de todos os outros e perdura por causa dessa passividade. Quando os interesses da classe ou grupo dominante são ameaçados, o Estado é sacudido pelo conflito do qual se tornou representante, esse se assenta na passividade inercial das massas. Assim, o Estado, na opinião do pensador, é consagrado pelos explorados, o qual se impõe como entidade soberana sobre todos. Desse modo, o Estado é imposto pelos exploradores, que impõem um regime de exploração; ao mesmo tempo, os explorados se resignam a essa força. Nesse sentido, essa estrutura de contradição do Estado é definida como organismo de classe, e os interesses dessa manifestam-se como unidade soberana sobre todos os outros.

Na *Crítica da razão dialética*, Sartre mostra que as técnicas de êxtero-condicionamento<sup>58</sup> são uma nova modalidade de poder sobre os indivíduos. O significado da luta de classes, a situação do proletariado e de seu processo de totalização sofrem duras transformações, visto que, sob esse instrumento de poder, a práxis individual, em nível de Estado, tende a ser absorvida. As relações em que o poder se constitui ou se institucionaliza condicionam toda práxis em geral. Portanto, a atividade grupal se estabiliza por um complexo unificado que não passa de uma pseudorealização dessa sociabilidade.

Sartre mergulha profundamente no exame da sociedade contemporânea. O autor se apropria da teoria marxista, principalmente, para analisar o indivíduo na sociedade. Ele pensa o trabalho, a divisão de classes e o aparelhamento do Estado como instrumento de opressão e de domínio dos mais fortes sobre os mais fracos. O pensador descobre que, apesar de tudo isso, o

---

<sup>58</sup> Para se fortalecer ainda mais, o Estado utiliza um novo tipo de práxis, uma espécie de instrumento capaz de manipular as massas, levando à reificação dessas ao extremo: a propaganda, a agitação, a publicidade etc. são manobras que definem a essência desse condicionamento.

homem almeja a liberdade, a saída do domínio e da submissão à necessidade. Por isso, ele forja, inventa meios para viver. Se o domínio de uns sobre os outros desde sempre marcou a existência humana, o filósofo avalia que, mais do que nunca, o homem contemporâneo luta contra isso. É por esse motivo que o indivíduo enfrenta a imposição inerte das forças de opressão que a todo custo querem determinar sua práxis criativa. Salientamos que o homem é o ser que pensa, experimenta, avalia e, por isso, descobre que só pode ser livre se os outros, iguais em condição a ele, também o forem. A experiência do pacto entre a práxis individual e a práxis compartilhada na formação do grupo passa pelo laboratório da dialética crítica. Entretanto, é necessário alegarmos que, mesmo assim, não é possível afirmarmos com certeza que o homem encontrará o seu “paraíso”. Aliás, nos dizeres de Sartre: “O homem é o ser fracassado” e, ainda, “o homem é uma paixão inútil”. Mas o escritor defende que isso não deve nos impedir de viver e de tentar dar razão e sentido à nossa existência.

Nosso objetivo neste capítulo foi demonstrar que os conflitos e as divergências superados pela atividade do homem não teriam sentido se não por meio de ações criadas e forjadas contra todo tipo de jugo e se essas decorressem de um movimento apreendido na construção de uma nova maneira de pensar a realidade. Por isso, é imprescindível indagarmos sobre a possibilidade ou não de uma Verdade a respeito do homem. Consideramos que tanto a *Crítica da razão dialética* quanto muitas das teses de *O ser e o nada* respondem que sim. Essa Verdade é própria de um ser contingente que se autocria incessantemente. Portanto, entendemos que a Verdade do homem é ele mesmo. Significa que existimos num mundo que não é outro senão o mundo humano. Por essa razão, só o homem pode transformá-lo. Percebemos, então, que o processo histórico coincide com as mesmas peculiaridades da existência. Ele é contingente. Nesse sentido, não é governado por nenhum ente exterior aos homens, por uma entidade ou essência eterna que determine os fins últimos ou por um Espírito Absoluto em realização, como crê Hegel. Portanto, no domínio da História, a existência precede a essência. O homem é vir a ser. Ele é projeto.

Sartre insere a existência dentro do marxismo, embora sabendo que sua ideia não terá êxito, pois o trabalho nega o reino da liberdade imposto pela necessidade e pelas finalidades exteriores aos indivíduos. Consequentemente, a existência é uma aposta, visto que o homem se projeta no mundo sem nenhuma certeza. Por causa desse desafio e de todos os impedimentos encontrados no mundo é que o homem tenta legitimar sua vida. Mas é necessário que ele conquiste sua liberdade, uma vez que essa ainda lhe é negada. Essa é a finalidade do capítulo seguinte.

#### 4 A LIBERDADE COMO “SALTO” EXISTENCIAL: ELEMENTOS PARA A FORMAÇÃO HUMANA

A liberdade é pensada neste capítulo como o ponto de superação da ideia de absurdidade, razão pela qual faz sentido a pergunta: como assimilarmos um mundo destituído de coerência não apenas pela guerra, mas também pelo caráter indecifrável da existência humana, uma realidade absurda? Como elucidar essa discussão em Sartre? Na concepção do pensador, se for para vivermos nesse mundo inexplicável, então não há outra saída a não ser trazer para este a possibilidade ampliada da liberdade a todos os indivíduos. Essa só pode ser implantada por meio de uma formação literária e humana. Isso significa que essa não pode ser apática aos acontecimentos, principalmente se os tais colocarem em risco a liberdade dos homens. Daí constatamos que a arte da prosa deve ser solidária à democracia, pois, quando uma é ameaçada, a outra, inevitavelmente, é também. Nesse sentido, entendemos que a literatura ou a formação humana não têm outra missão, senão a defesa da liberdade humana. Assim, poder escrever e poder ler já indica liberdade, visto que não se escreve para escravos. Portanto, afirma o pensador: “[...] a literatura nos lança na batalha; escrever é uma certa maneira de desejar a liberdade; tendo começado, de bom grado ou à força, você estará engajado” (SARTRE, 1993, p. 53). Nesse aspecto, o engajamento a que o autor se refere é o compromisso de defender a liberdade concreta e cotidiana, tomando partido nas lutas políticas e sociais, apostando na possibilidade de uma formação humanamente livre. Por esse motivo, entendemos sua objeção ao humanismo de tradição idealista<sup>59</sup>. Nesta, Deus é a explicação única e absoluta de todas as coisas. Consequentemente, o homem não é livre. Ele é apenas marionete nas mãos do Soberano e, portanto, não tem liberdade. Sartre rompe com essa ideia e coloca sobre o homem a responsabilidade pelo seu próprio destino.

A nossa intenção aqui é analisar como o filósofo elabora o conceito de liberdade. É possível ver claramente que, ao falar da existência, a liberdade está associada a essa. Logo, essa não é algo estático. Assim, a liberdade é uma conquista humana. “Ela *não é*, propriamente falando, ela se conquista numa situação histórica” (SARTRE, 1993, p. 57, grifo do autor). Desse modo, o que devemos levar em conta são os obstáculos a vencer, a

---

<sup>59</sup> O humanismo a que a modernidade filiou-se acreditava na ideia de uma realização da essência humana definida antes de nossa existência. O humanismo moderno, em outras palavras, embora aceitasse os pressupostos da razão, é profundamente imbuído de um teocentrismo, que colocava Deus acima de todas as coisas. O humanismo que Sartre propõe está na perspectiva existencialista, ou seja, é um projeto em construção, que não está fechado em si mesmo, mas situado no universo humano e, portanto, pode ser alterado. Assim, o humanismo que Sartre defende é o da superação. “O homem é seu próprio legislador e [...] é no abandono é que ele decidirá por si” (SARTRE, 1978, p. 21).

resistência a ser superada pelo indivíduo. Com isso, compreendemos a discussão que o autor inaugura para pensar o homem livremente engajado, responsável e, conseqüentemente, consciente de sua ação no mundo. É o que chamamos de “salto” existencial. Esse só pode ser considerado do ponto de vista de um aprendizado literário, em que uma coletividade se retoma sem cessar, autoanalisa-se e julga-se. Assim, a obra escrita é a condição essencial da ação, dado que essa se constitui como consciência reflexiva.

Posto isso, no item 4.1, “O papel da responsabilidade e o compromisso do homem”, sugerimos que, sem a responsabilidade, é impossível qualquer comprometimento com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Desse modo, compreendemos que essa é a maneira de transformar a realidade, dada a importância de assumirmos a responsabilidade de agentes incontestáveis da nossa existência. Se não há parâmetro no mundo, nós mesmos decidimos a nossa própria história, nós mesmos realizamos a nossa formação humana.

No item 4.2, “A liberdade e a ação”, asseguramos que a liberdade só tem sentido se houver autonomia na escolha. Assim, a liberdade, então, surge a partir dessa condição, uma vez que nossos atos revelam-nos, demonstram-nos. Logo, toda a nossa ação é sempre uma decisão livre, numa dada situação. Apesar de estarmos num mundo com suas determinações, estamos condenados à liberdade, a nos inventar no mundo inassimilável, já que também não é possível justificarmos a realidade. Em razão disso, devemos aceitar que nada está previamente garantido.

Em referência ao tópico 4.3, “Por uma escrita livremente engajada”, Sartre aponta a literatura<sup>60</sup> como a alternativa para destronar a tradição idealista. Nesse sentido, a literatura é o instrumento imprescindível para o exercício da liberdade. Sem ela, não há espaço para a intersubjetividade. Dessa maneira, o escritor desempenha de maneira livre a missão de desvelar o mundo para o leitor que escolheu livremente participar dessa tarefa, ou seja, engajar-se na escrita, na compreensão e na reflexão crítica. Uma literatura engajada tem a obrigação com a verdade. Isso implica a concepção sartreana de “sujar as mãos”, “cometer equívocos”. Portanto, é fundamental que escritor e leitor tenham a liberdade de agir e de mudar tudo: a supressão das classes, a abolição da ditadura e toda forma de opressão e violência. Conseqüentemente, esses se afastam de suas realidades em vista de um projeto a ser construído.

Na seção 4.4, “A literatura em retrospectiva”, destacamos o balanço retrospectivo da literatura elaborada por Sartre a partir de 1947. A guerra já tinha acabado, mas as suas marcas ainda estavam à “flor da pele”. Por essa razão, o pensador recua para analisar a literatura

---

<sup>60</sup> Aquela que possibilite ao leitor a liberdade de analisar a realidade.

contemporânea, com a finalidade de conhecer suas origens, suas motivações e os seus rumos. Ele descobre que a literatura contemporânea ignorou completamente a História, razão pela qual assinalamos que a literatura de Sartre se constitui como um testamento aberto, um convite ao leitor para que o mesmo dê o desfecho em sua leitura. Desse modo, o pensador entende que o homem não é um espectador, mas, junto a outros homens, é o protagonista da História. Nessa perspectiva, apontamos que a literatura, para Sartre, é uma obra em construção. Isso significa que ela é, assim como o homem, projeto aberto.

Neste capítulo, embasamo-nos principalmente nas obras: *A náusea*, *Que é a literatura?*, *O ser e o nada*, *O existencialismo é um humanismo*, *Situações I*, *Situações III*, *Crítica da razão dialética*, *A cerimônia do adeus* e o *Ser e tempo*. Alguns comentadores apareceram na construção do texto, porque foram imprescindíveis para as nossas análises.

#### **4.1 O papel da responsabilidade e o compromisso do homem**

A liberdade deve ser conquistada. A partir dessa ideia, o homem entende o peso da responsabilidade e o compromisso com a sua e com as outras existências. É fundamental colocarmos que o homem é projeto. Sendo assim, está marcado pela liberdade, aliás, ele está condenado a ser livre, porque é o único ser no mundo que faz escolhas. Isso faz dele o artífice de seu porvir. Assim, ele é o único responsável por cada decisão que tomar, e essa implica a realidade. Daí a relevância da existência, visto que o homem não tem uma natureza, sendo, conseqüentemente, um ser absoluto. A existência é o seu próprio projetar no mundo. Sendo assim, é fundamental que o homem assuma responsavelmente sua condição no mundo. Essa é a discussão subsequente.

A questão da responsabilidade perpassa todos os escritos de Sartre, da literatura ao ensaio filosófico, da dramaturgia aos seus escritos políticos. Pensamos que seja necessário ainda retomarmos um pouco a ideia da liberdade e do alcance que essa possui para o pensador. Assim, o lema “Nunca fomos tão livres quanto sob a ocupação alemã” (SARTRE, 1971, p. 11) soa como um conceito absurdo, pois como ser livre sob uma condição insuportável como foi o nazismo em toda a Europa? Como entender isso implicado de outras ideias fundamentais que corroboram o sentido de liberdade? Essa frase foi dita por Sartre no dia da libertação de Paris, em 24 de agosto de 1944. Sendo assim, entendemos que, para Sartre, a liberdade não está sob nenhuma condição, mas é algo total e incondicional. Na concepção do autor, sempre podemos escolher, porque podemos escolher até o dia da nossa morte, uma vez que o suicídio pode ser uma das opções a serem consideradas.

Mas que espécie de liberdade é essa a que Sartre se refere?

Sartre está aludindo à liberdade absoluta que cada um possui. Cada um é, pois, uma escolha também absoluta de si a partir de um mundo, de conhecimentos e técnicas que podem ser usufruídos. Cada um de nós é um absoluto numa data absoluta e absolutamente impensável em outro momento que não fosse este em que vivemos. A liberdade, então, implica a responsabilidade e o compromisso que devemos assumir na existência. Seria, para Sartre, uma perda de tempo nos transportar para outra época, ou outro lugar, perguntando-nos sobre o que seríamos se não tivesse existido a guerra, acreditando não fazer parte das decisões que antecederam e a fizeram emergir. Sartre está falando da liberdade de que usufrui o homem contemporâneo, das possibilidades das quais está cercado. É claro que o autor não está se referindo a qualquer homem, mas especificamente ao homem do seu século, àquele que está inserido no modo de vida, numa economia, cultura e política contemporânea. É a esse homem que Sartre se dirige. É com esse homem que ele se detém.

Ao abordarmos a liberdade em Sartre, não podemos deixar de registrar que esse tema está estritamente ligado à sua ideia de subjetividade existencial<sup>61</sup>. Tomamos como ponto de partida um texto do qual podemos ter um panorama dos principais temas da sua filosofia. Estamos nos referindo ao opúsculo *O existencialismo é um humanismo*. Esse surgiu em 1946. Com ele, Sartre literalmente se fez conhecido, tanto na França quanto no resto do mundo. Trata-se da redação para uma conferência apresentada no *Club Maintenant* e discutida de maneira privada para que os contestadores se posicionassem em relação ao texto.

Nessa obra, Sartre defende o seu existencialismo contra uma série de críticas levantadas por católicos e marxistas. A tese sartreana é basicamente a defesa de uma filosofia responsável e comprometida com a vida. Podemos, ainda, afirmar que a sua filosofia tem uma preocupação fundamental: formar os indivíduos para tal tarefa, em oposição à crítica de que seria “puro” quietismo, como afirmaram os marxistas. Para esses, o pensamento de Sartre não atenderia à solidariedade humana, acusando-o de ser subjetividade pura. Outros ainda afirmavam que tal doutrina negaria os empreendimentos humanos. Segundo esses, o filósofo esquecera os valores mais caros da humanidade. Portanto, para os contestadores, o pensamento de Sartre não pode ser considerado tendo como base a perspectiva humanista.

Mas Sartre (1978, p. 10) contra-argumenta, afirmando que seu pensamento “[...] é uma doutrina que torna a vida possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e

---

<sup>61</sup> Essa categoria em Sartre está ligada à ideia do *cogito* cartesiano. Isso quer dizer que é por meio da elaboração da razão que nos descobrimos como sujeitos, indivíduos, e descobrimos também a existência do outro. O outro é a condição da nossa existência. O outro é fundamental para o nosso reconhecimento.



toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana”. Assim como Descartes, Sartre parte do *cogito*<sup>62</sup>, da solidão humana. Isso não implica que ele adote uma filosofia contemplativa ou descomprometida com a realidade. Pelo contrário, em *O ser e o nada*, defende, enfaticamente, que “[...] o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (SARTRE, 1997, p. 678). Portanto, cremos que a filosofia existencialista de Sartre abre espaço para pensarmos numa responsabilidade comprometida de maneira incontestável, na medida em que não há outra forma de transformar o homem que não seja pela revolução do pensamento e da crítica argumentada.

O termo responsabilidade significa consciência inegável de ser o agente de uma ocorrência ou de um objeto. Implica que o Para-si assume essa responsabilidade de maneira indiscutível. O Para-si é aquele que faz com que haja o mundo. É aquele que se faz ser, seja qual for a condição em que se encontre. Mesmo na situação mais insuportável, deve orgulhar-se de ser seu autor.

Dessa forma, é incoerente queixar-nos, por piores ameaças que possamos sofrer, pois essas só surgem sobre o fundo de um comprometimento que damos aos nossos projetos. Eles, por sua vez, representam e revelam o que somos. Essa responsabilidade absoluta não é resignação, mas é simplesmente o resultado das implicações de nossa liberdade. A esse respeito, evidencia o autor em *O ser e o nada*:

O que acontece comigo, acontece por mim, e eu não poderia me deixar afetar por isso, nem me revoltar, nem me resignar. Além disso, tudo aquilo que me acontece é meu; deve-se entender por isso, em primeiro lugar, que estou sempre à altura do que me acontece, enquanto homem por outros homens e por ele mesmo não poderia ser senão humano. As mais atrozes situações da guerra, as piores torturas, não criam um estado de coisas inumano; não há situação inumana. (SARTRE, 1997, p. 678).

O homem é responsável por tudo que acontece no mundo. É ele o único a decidir-se herói ou covarde. Todas as decisões são decisões humanas. Se subitamente somos mobilizados por uma guerra, essa guerra é nossa, e nós a merecemos. Merecemos porque poderíamos nos livrar dela por meio do suicídio ou optar pela deserção. Essas possíveis saídas devem estar presentes em nós quando tivermos de enfrentar uma situação-limite. Se não conseguirmos evitar a guerra, devemos assumir que somos responsáveis por ela e que, portanto, nós a escolhemos. Como bem esclarece Sartre: “[...] a realidade humana é ser sem desculpa” (SARTRE, 1997, p. 679). Os oponentes de Sartre afirmam que o seu pensamento

---

<sup>62</sup> O *cogito* é a concepção cartesiana da razão. Sartre tomará esse conceito para desenvolver sua ideia de liberdade e de ação do homem no mundo.

conduz a uma filosofia burguesa<sup>63</sup>, crítica a qual talvez tenha sido a mais dura dita contra Sartre, e é por causa dela que o filósofo rediscute a doutrina existencialista nessa obra.

A sua filosofia está como ele mesmo defende, para além do modismo no qual ela se tornou. Ser existencialista era moda na França, pois qualquer um que quisesse ser motivo de escândalo, ou ser motivo de repúdio, poderia se nomear um existencialista. O termo existencialista tinha se popularizado de maneira tal que não significava mais nada, no sentido de que o existencialismo tinha perdido a sua força como ideologia.

Sartre admite a existência de duas correntes existencialistas: uma católica, na qual inclui Jaspers e Gabriel Marcel, e outra oposta à fé cristã, a dos existencialistas ateus: a de Heidegger, dos existencialistas franceses e dele. Para Sartre, essas duas correntes partem de um mesmo ponto e fundamento, o homem, ou seja, de que se deve começar pela subjetividade. Por causa disso, podemos afirmar que a corrente existencialista coloca um problema novo para a filosofia, pois, durante todos esses séculos, a questão da subjetividade não tinha sido colocada de maneira tão decisiva como foi posta pelos existencialistas. Heidegger, em *Ser e tempo*, no esforço significativo, colocará a subjetividade como aquela que, em comparação com todos os existentes, é a única capaz de perguntar pelo sentido. E é esse o empreendimento filosófico que Heidegger perseguirá nessa obra. Por isso, exprime o filósofo alemão:

A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois amadurecer como questão temática de uma real investigação. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e 'recauchutagens', até a Lógica de Hegel. E o que outrora, num supremo esforço de pensamento, se arrancou aos fenômenos, encontra-se de há muito trivializado. No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: 'ser' é o conceito mais vazio. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível prescinde de definição. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se punha inquietantemente transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico. (HEIDEGGER, 1993, p. 27-28).

Heidegger não se conduz pela trajetória escolástica. O intuito desta era estabelecer distinção entre essência e existência dos seres. A preocupação fundamental do pensador alemão é sustentar, na obra sobre o *Humanismo*, que a essência do *Dasein*<sup>64</sup> encontra-se em

<sup>63</sup> Aos 15, em La Rochelle, Sartre compara a sua situação social e familiar com a de seus colegas, filhos de árabes, negros e chineses que foram transportados para trabalhar nas fábricas francesas. "Com o fim da Primeira Guerra Mundial [...], depressa irá cruzar a linha de fogo para se colocar definitivamente contra os precavidos, a favor dos marginais" (COHEN, 2008, p. 76). Em razão disso, não aceita que seu pensamento dê margem para uma filosofia que enalteça a burguesia.

<sup>64</sup> "*Dasein* (al.: existência, ser-aí) Termo heideggeriano que significa realidade humana, ente humano, a quem somente o ser pode abrir-se. Mas como é ambíguo, correndo o risco de abrir uma brecha para o humanismo, Heidegger prefere utilizar a expressão ser-aí. Na linguagem corrente, *Dasein* quer dizer \*existência humana. Mas Heidegger procura pensar o que separa o \*homem dos outros entes. Enquanto os \*entes são fechados em

sua existência, ou, pensando melhor, que o *Dasein* não possui natureza do mesmo modo que os outros seres possuem. Heidegger sugere que a única característica de *Dasein* é ser, isto é, existir no sentido tradicional. E já que *Dasein* existe, existe de um modo diferente dos outros entes. Sua característica é Ser-no-Mundo, oposta de ser-dentro-do-mundo, como as pedras e os utensílios são. Embora o propósito dele seja discutir o ser, e não o homem, é válido ressaltarmos que esse filósofo jamais admitiu ser existencialista, embora Sartre o tenha considerado como tal. Todavia, Sartre retoma de Heidegger a ideia da existência para pensar o conceito de subjetividade e sua ligação no mundo.

Em todos os seus aspectos, quer seja na literatura, quer seja no teatro, quer seja na filosofia, o objeto central e mais importante para Sartre é a subjetividade. A subjetividade é o lema defendido por ele, o qual se conservará por toda a sua vida.

Sartre enfatiza a época gloriosa do século XVIII, momento das grandes revoluções e descobertas científicas em que os filósofos franceses, como Voltaire e Diderot, e também Kant acreditavam na ideia de uma ação reguladora, em um princípio moral, em suma, em Deus. Este ainda está presente de maneira muito intensa nessas filosofias. Portanto, ainda prevalece a noção de que a essência precede a existência, ou melhor, de que o homem tem uma essência definida da qual ele é uma parte no todo. Sartre se coloca contra essa ideia, pois, para ele, não há uma natureza humana criada pelo ser supremo. Kant, na tentativa de explicar o homem, cria aquilo que ele chama de transcendental, ou seja, aquilo que determina essa natureza. Daí, conseqüentemente, o conceito de homem, presente em cada homem em particular, encontra-se em todos os homens independentemente da história, da cultura, da sociedade etc.

Contestando a ideia de que a essência precede a existência, o pensador francês se declara um existencialista ateu. Segundo ele, é a escolha mais coerente e mais fiel. “Se Deus não existe, há um ser que existe mesmo sem poder ser definido por qualquer conceito. Este ser é o homem” (SARTRE, 1978, p. 12). A partir daí, ele situa o problema da subjetividade sob um ângulo totalmente novo.

Agora o homem não é ser divino, resultado das mãos criadoras de Deus; o homem, para Sartre, não é nada. Primeiro, ele existe, descobre-se como existência no mundo, para, depois, definir-se, ainda que essa definição não seja possível, porque o homem não é isso ou aquilo, o homem está sendo. Ao pensar o homem dessa maneira, Sartre põe abaixo os valores

---

seu universo circundante, o homem é, graças à linguagem, aí onde vem o ser. Assim, o *Dasein* é o ser do existente humano enquanto existência singular e concreta: ‘A essência do ser-aí (*Dasein*) reside em sua existência (*Existen*), isto é, no fato de ultrapassar, de transcender, de ser originariamente ser-no-mundo’ (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 48).

morais imaculados e intocáveis da crença cristã. E não só isso, mas tudo o que é aceito como correto, ou seja, todos os valores que a sociedade aceita como inquestionáveis e verdadeiros.

O homem é aquilo que se concebe ser, que se descobre enquanto existência. O sentido de existência, a partir dessa ideia, ganha nova perspectiva, pois o filósofo não se refere à existência como aquilo que simplesmente tem vida. Ele não compara o homem a uma planta ou a um animal, mas o homem é aquele que “salta” para o indecifrável, para algo de que ele não pode ter certeza. O homem é esse ser que se lança para o duvidoso. Ele cria a possibilidade onde era impossível ser criado algo. Enquanto ser em aberto, o homem é o único ser da possibilidade, do sentido, do significado. Esse é, antes de tudo, um projeto que vive subjetivamente, ou melhor, que não está formado, pronto, acabado. Mas ele será aquilo que tiver projetado ser, será sua escolha. O homem é o eterno inconformado com o mundo, com o determinismo das coisas. É por isso que o homem, na concepção de Sartre e também na de Heidegger, é um ser que não pode ser definido. O homem não é, no sentido de uma determinação, mas ele está sendo. Nada está determinado, porque ele é o único ser que pode alterar sua situação.

Assim, o homem é plenamente responsável por suas escolhas, por aquilo que é. Ele é inteiramente responsável por alcançar, enquanto subjetividade, seu próprio sentido. De igual modo, as escolhas humanas envolvem todos os homens. Portanto, a decisão de um só homem inclui a humanidade toda. Significa que sua responsabilidade é ainda maior, pois toda a decisão que um só homem tomar é tomada pela humanidade, porque o homem não é um ser isolado, sem ligação com os outros. Mas o homem é ser-com e sobre ele pesa o encargo do outro. Em Sartre, portanto, a subjetividade é sempre o ponto de partida. Ao declararmos que o homem é responsável por todos, isso significa que estamos ligados uns aos outros. Expressa ele:

Ligado por um compromisso de que ele se dá conta de que não é apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também um legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo em que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentido da sua total e profunda responsabilidade. (SARTRE, 1978, p. 13).

Sartre afirma que o homem é responsável pelo que sente, por sua paixão e pelas consequências a que ela pode levá-lo. Sua filosofia não justifica as atitudes do homem, mas o aponta como o único responsável por suas escolhas. Não há no mundo sinais que o homem não possa decifrar. E, se ele os cria, é ele o único responsável para desvendá-los. O homem é também responsável pela interpretação daquilo que acredita. Cristo nos eximiu de toda a culpa, de toda nossa responsabilidade. A religião cristã oferece o perdão pelos pecados dos

homens, inocentando o mais “injusto” de todos. Na filosofia de Sartre, há um rompimento com esses valores cristãos. Portanto, não existe uma paixão que desobrigue o homem de sua total responsabilidade. Desse modo, cabe ao homem criar seus próprios valores. Para o filósofo, não há uma moral única, perfeita e absoluta, pelo contrário, “[...] nenhuma moral geral pode indicar-vos o que há se de fazer; não há sinais no mundo” (SARTRE, 1978, p. 17).

E, se não há uma natureza humana definível, porque cada homem é o seu próprio projeto e seu próprio destino, o que podemos esperar dos empreendimentos humanos? Não podemos esperar nada, porque não existe *script*<sup>65</sup>. Se o homem é livre, não existe parâmetro para que possamos determinar suas ações. O futuro é incerto e a história é determinada pelas escolhas humanas. Se for o fascismo, a escolha de alguns sobre a covardia de outros, essa será a verdade daquele momento. Isso nos faz recordar o filme *Sunshine*<sup>66</sup> (2001), em que, por três gerações, uma família judia radicada na Alemanha experimenta as mudanças radicais da história e precisa se adequar a todas elas. O filme enfoca muito bem o tema da responsabilidade e das escolhas que cada um na família faz. O ponto-chave do filme é precisamente a compreensão que Valéria, a protagonista, tem sobre o processo de mudança por que cada geração passa. Ela é a sobrinha, adotada como filha, do Senhor Sonnenschein, de família rica e de origem judaica. Valéria consegue sobreviver a todos da família, inclusive sobreviver nos campos de extermínio durante a Segunda Guerra Mundial. É muito interessante como ela vê todas as mudanças que foram acontecendo na História. Para ela, um regime após o outro não assegurava que as coisas iriam melhorar. No entender da protagonista, os homens vivem de tentativas e, se é assim, possivelmente eles podem cometer erros. Ela vê o erro como algo demasiadamente humano e que deve ser compreendido como tal. Por essa mesma linha de raciocínio é que caminha a filosofia de Sartre. Devemos apenas colocar uma ressalva, seja qual for a escolha tomada, o homem deve assumir de maneira absoluta a responsabilidade por isso, ou seja, não devemos confiar tão cegamente nas escolhas dos homens. Isso não significa que o pensamento sartreano se incline para o quietismo ou para o pessimismo. Pelo contrário, deve-se fazer o que puder para viver em paz com os outros. Se a paz é possível ou não, ninguém sabe. Sartre só não quer assumir uma postura ingênua e irresponsável.

Se aceitarmos que o homem está condenado a ser livre e que carrega sobre si a responsabilidade do mundo inteiro e também a sua própria, é posto assegurarmos que a responsabilidade do Para-si é opressiva, pois o Para-si é aquele que faz com que haja mundo, e

---

<sup>65</sup> Escrita, texto.

<sup>66</sup> Traduzido como “O despertar de um século”.

é também aquele que, por pior que seja a situação, se faz ser. É imprescindível, portanto, que esse assuma essa responsabilidade. Portanto, no entender de Sartre (1997, p. 678):

Ainda que seja insuportável; o Para-si deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto; e elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou. Portanto, é insensato pensar em queixar-se, pois nada alheio determinou aquilo que sentimos, vivemos ou somos. Por outro lado, tal responsabilidade absoluta não é resignação; é simples reivindicação lógica das conseqüências de nossa liberdade.

Com esse argumento, o autor de *A náusea* se opõe contundentemente ao quietismo. Para ele, o homem só existe na medida em que age conscientemente. Portanto, o homem é nada mais do que seus vários atos, nada mais do que sua existência. Para o autor:

Essa idéia pode causar horror para alguns. Porque, muitas vezes, não têm senão uma única maneira de suportar a sua miséria, isto é, pensar as circunstâncias foram contra mim, eu valia muito mais do que aquilo que fui; é certo que não tive um grande amor, ou uma grande amizade, mas foi porque não encontrei um homem ou uma mulher que fossem dignos disso, não escrevi livros bons, mas foi porque não tive tempo livre para o fazer; não tive filhos com quem pudesse realizar minha vida. (SARTRE, 1978, p. 19).

O homem é o que ele constrói ser. É o que decide ser. É o que se projetou ser. E, para além disso, ele não existe. Não há sonhos, expectativas ou esperanças. Essa compreensão a respeito do homem, se é que podemos dizer desse modo, é negativa, no sentido de que sempre se colocam em suspense as possibilidades do projeto humano. Podemos afirmar que a realidade humana não é definida, não está acabada. O homem está por fazer-se.

A filosofia de Sartre parece dura, entretanto os seus adversários devem admitir que por detrás dessa está o otimismo, a crença no homem. Para o autor, devemos acreditar nesse projeto, pois é fundamental que o homem aceite ser o construtor de si mesmo. O homem faz-se. Ninguém nasce herói ou covarde, faz-se um ou outro. Na verdade, há um otimismo nisso e consiste exatamente na possibilidade da flexibilidade e na contramão de qualquer determinação. Em vista disso, o existencialismo que Sartre defende é oposto ao quietismo, porque, em sua concepção, o homem só se define pela ação. Daí, se escolhe ser covarde ou ser herói, é uma decisão pessoal e livre que só o homem pode decidir.

Nesse ponto, Sartre é um cartesiano “puro”, porquanto a subjetividade é o ponto fundamental do qual ele não abre mão. Ele não admite que seu pensamento seja mais um como tantos outros cheios de esperança, sem se basear nos fundamentos da realidade concreta do homem. Seu pensamento está estritamente dentro do campo da subjetividade. Expressa Sartre (1978, p. 21) a partir de Descartes: “Penso, logo existo; é aí que se atinge

em si próprio a verdade absoluta da consciência. Fora desse *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis. Consiste em nos apreendermos sem intermediários”. Fundamentalmente, a consciência de si é a base da existência humana, é a única certeza possível. E, para existir, o homem tem de ser livre. Portanto, a existência só é possível se o indivíduo tiver como assumir responsabilmente as suas escolhas. E essas escolhas só aparecem no mundo pela realidade humana.

O pensador leva o seu ateísmo às últimas consequências, pois não permite a existência de Deus. Para ele, a única coisa que podemos resguardar sobre a existência ou não de Deus é a ideia do bem e do mal como algo absoluto. Mas como Sartre entende o bem e o mal se não há uma moral inscrita fora do âmbito humano? Para ele, o bem seria aquilo que se presta à liberdade humana, seria, então, a permissão da realização dos projetos humanos. O mal é o contrário, é o que prejudica essa liberdade, é a impossibilidade de essa liberdade efetivar-se. Assim, a moral sartreana se baseia no homem e não tem nenhuma relação com o divino, embora ele consinta que as noções de bem e de mal absolutos vieram do catecismo que lhe ensinaram quando criança.

Se não há Deus, a moral sem ele é mais exigente, pois não há um Ser misericordioso e perdoador de pecados. Sob essas condições, o homem fica entregue à sua própria decisão e não há a quem culpar a não ser a si mesmo. Se não se crê em Deus, um mal, uma vez praticado contra o outro, é algo absolutamente irreparável. A consequência de uma moral construída pelo homem é que ele é completamente responsável por tudo que fizer. Declara Sartre (apud BEAUVOIR, 1981, p. 603):

Isso assegurou, estabilizou a minha liberdade; agora esta liberdade não é feita para dar a Deus o que ele me pede, mas é feita para inventar eu próprio e para dar a mim mesmo o que eu me peço. Isso é essencial. E também minhas relações com os outros são diretas; já não passam por intermédio do Todo-Poderoso, não tenho necessidade de Deus para amar meu próximo. É uma relação direta de homem a homem, e não tenho necessidade de passar pelo infinito. E também meus atos constituíram uma vida, a minha vida, que vai terminar, que está mais ou menos encerrada, e que julgo sem equivocar-me muito. Esta vida não deve nada a Deus, ela é ela mesma tal como a quis e em parte tal como a fazia sem desejá-la. E, quando a considero agora, ela me satisfaz, e não tenho nenhuma necessidade de passar por Deus para isso. Tenho apenas que passar pelo humano, isto é, por mim e pelos outros. E penso que, na medida em que todos nós trabalhamos mais ou menos para construir um gênero humano que terá seus princípios, suas vontades, sua unidade sem Deus, somos todos, ainda que não a cada instante, mas realmente em todo momento de nossa vida, ateus, ou pelo menos ateus de um ateísmo que se desenvolve e que se realiza de maneira cada vez melhor.

Quando consideramos que o pensamento de Sartre não é pessimista, isso significa que a subjetividade para ele tem um papel fundamental, porque essa doutrina é a única que

não faz do homem objeto, uma vez que o homem é um ser em aberto. E, nesse sentido, é otimista, diferentemente do materialismo, que define o homem como aquele cujas reações podem ser determinadas e previstas. A subjetividade assumida por Sartre tanto difere da de Descartes quanto da de Kant. Quando se refere à subjetividade, Sartre não pensa só no âmbito individual. No *cogito*, o homem descobre não só o nosso ser, mas também o ser dos outros. Portanto, a condição do eu é a condição do outro. No *cogito*, o homem descobre a intersubjetividade. Declara ele: “Assim descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade, e é nesse mundo que o homem decide sobre o que ele é e o que são os outros”<sup>67</sup> (SARTRE, 1997, p. 22). No que se refere a Kant, Sartre não crê num conceito universal a respeito do homem, ou seja, naquilo que determina sua natureza. Na verdade, não há como definir o que é o homem.

Considerando que é impossível encontrar uma essência da natureza humana, Sartre crê na universalidade de condição. Por condição, entendemos ser o conjunto de limites *a priori* em que os homens estão situados. Afirma ele: “As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã, um senhor feudal ou um proletário. Mas o que não varia é a necessidade para ele de estar no mundo, de lutar, de viver com os outros e de ser mortal” (SARTRE, 1978, p. 16). O que percebemos a partir dessa ideia é que as condições mantêm-se dentro de aspectos objetivos e subjetivos. Objetivos, porque podem ser encontrados em todos os lugares e podem ser percebidos claramente. Subjetivos, porque possuem a possibilidade de serem vividos pelos homens, que decidem livremente a sua existência em relação aos seus intentos. Assim sendo, o autor quer afirmar é que os projetos empreendidos pelos homens podem ser compreendidos mesmo sendo planos individuais, ou mesmo fora de uma época específica. Ele acredita, portanto, que só assim podemos aceitar que há uma universalidade no homem. A universalidade, portanto, insere-se no sentido do ser homem, ou seja, podemos compreender o homem sob qualquer circunstância, porque as decisões tomadas são decisões livres e próprias desse ser que é obrigado a escolher independentemente das circunstâncias. Essa universalidade de condição pode ser compreendida como sendo o que cada homem poderia fazer se estivesse em circunstâncias definidas. Portanto, é o homem quem constrói a realidade, e não o contrário. É a possibilidade da escolha que cada um pode fazer independentemente do tempo, do lugar e da sua ocupação no mundo.

Se os valores não existem *a priori*, é necessário que o homem os invente. A partir dessa criação, a vida ganha sentido, já que, segundo o filósofo, o valor não é outra coisa senão

---

<sup>67</sup> Aqui, o “outro” mantém-se como em *L'être et le néant*, uma valorização do “outro” não se refere à relação de conflito, a despeito de que “o inferno são os outros”.



o significado e a direção que escolhermos viver. O humanismo que Sartre defende, portanto, é um humanismo que não trata o homem como um fim, pois o homem é sempre um ser por fazer-se, é um dever-ser. Assim sendo, não acreditamos que exista um exemplar de homem ou um modelo de humanidade.

O universo humano é o universo da subjetividade. No entender do pensador, esse é o sentido genuíno e verdadeiro do humanismo, que permite a possibilidade da existência. Por isso, afirma o autor:

Uma existência que, estando fora de si, e projetando-se e perdendo-se fora de si, que faz existir o homem. E, por outro lado, é perseguindo fins transcendentais que ele pode existir. Sendo o homem esta superação e não se apoderando dos objetos senão em referência a esta superação, ele vive no coração, no centro desta superação. (SARTRE, 1978, p. 21).

Essa trajetória deve ser pautada pelo homem. Ele é quem decidirá seu destino. Ele está só, abandonado e entregue a si mesmo. Ele é seu próprio legislador. Esse pensamento não é de maneira nenhuma injusto, desesperado, como consideram os críticos de Sartre, pelo contrário, sua doutrina é otimista, visto que considera o homem como um ser diferente de todos os outros. Portanto, é fundamental que o homem reconheça que nada nem ninguém pode salvá-lo de si mesmo.

A consequência disso, portanto, é que o homem é um ser em suspenso, ou seja, o tempo todo ele é forçado pelas circunstâncias a fazer escolhas. É por causa dessas que se deve exigir do homem a responsabilidade por cada uma. Isso não quer dizer que ele se angustiará em escolher entre mil folhas e um papel de chocolate, por exemplo. Não se trata de escolhas banais, não é com esse nível de escolhas que o homem se angustiará. Mas a angústia é a ausência de uma justificação. Portanto, no pensamento sartreano, não há como definir uma moral universal, uma vez que não há uma natureza humana. E não podemos conservar fatos, pois sabemos que a história muda constantemente. Por isso, afirma ele: “Cada época desenvolve-se segundo leis dialéticas, e os homens dependem da época, e não de uma natureza humana” (SARTRE, 1978, p. 31). Em razão disso: “Não há vítimas inocentes” (ROMAINS apud SARTRE, 1997, p. 680). “Cada um tem a guerra que merece” (SARTRE, 1997, p. 680) e, por causa dela, terá que assumir o ônus.

A liberdade pensada por Sartre ganhou popularidade devido ao vigor apaixonado e à força de persuasão de sua doutrina. Mas, então, qual o segredo e o deslumbramento desse pensamento?

Será necessário examinarmos mais de perto a noção de liberdade tal como é definida pela filosofia sartreana. Uma vez que somos totalmente livres, indescritivelmente

escolhemos o sentido do nosso ser, totalmente responsáveis pela guerra, ou pela paz, como se nós mesmos a tivéssemos declarado. Isso indica que ela foi integrada à minha situação e que é impossível não assumir todo o peso que essa possa trazer. Comprometemo-nos com a guerra como nossa marca. Desse modo, devemos assumir, sem desculpas e sem remorsos, porque desde o nosso surgimento no mundo carregamos o peso do mundo, estamos sós.

Podemos afirmar que a liberdade, segundo Sartre, é o dado fundamental da existência humana. De fato, Sartre (1997, p. 596-597) anuncia: “Somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: somos condenados à liberdade [...]”. A liberdade, portanto, seria a fatalidade da existência humana. O caráter fatalista da liberdade atravessa toda a existência. Então, o homem não escapa da liberdade de escolha; não escolher é ainda escolher; e a renúncia à ação é ainda uma ação livremente escolhida. Podemos ainda nos contrapor a isso afirmando que não pedimos para nascer, isso seria ingenuidade de se opor à nossa facticidade. Assim, devemos ser conscientes por tudo, inclusive pela nossa própria responsabilidade. Na verdade, somos coagidos a sermos responsáveis. Portanto, estamos abandonados no mundo, no sentido de que nos encontramos sozinhos nessa missão, ou seja, comprometidos com o mundo, de tal forma que essa não pode ser evitada, inclusive somos responsáveis pelos desejos de livrar-nos dessa responsabilidade.

Logo, não existem graus de liberdade. A liberdade é pensada por Sartre de maneira incondicionada, porque ela deve ser assumida como responsabilidade e compromisso com a existência, portanto ela é absoluta. Desse modo, ela pertence a todos os homens, uma vez que não é uma qualidade entre outras. Sartre compartilha da mesma ideia de Descartes quando este considera que o bom senso e o poder de julgar, de distinguir o verdadeiro do falso, são iguais em todos os homens. Um homem não é mais do que os outros, porque a liberdade é igualmente infinita em cada um. Os homens são diferentes: um terá a memória mais viva, outro a imaginação; este compreenderá mais rapidamente, aquele mais lentamente. Tais atributos não constituem o homem, são, como diria Sartre, contingentes. O que caracteriza o homem, na verdade, é a maneira como age de maneira livre com esses dons. Fazer-nos passivos no mundo, recusar-nos a agir sobre as coisas e sobre os outros é também escolher-nos, é também nos responsabilizarmos. Encontramo-nos diante das adversidades da existência, é em vão lamentarmos. Estamos diante do mundo e das coisas, temos decisões a tomar. Visto que a facticidade está por toda parte, a única coisa que não podemos fazer é deixar de admitir o comprometimento que o nosso ser tem com a nossa existência, com a do mundo e com as outras existências. A esse respeito expõe o pensador:

Descartes operou aqui, na esteira dos estóicos, uma distinção capital entre liberdade e o poder. Ser livre não é poder fazer o que se quer, mas é querer o que se pode fazer. Não há nada que esteja inteiramente em nosso poder senão nossos pensamentos; ao menos se tomarmos a palavra 'pensamento' como a tomo, para todas as operações da alma, de modo que não somente as meditações e as vontades, mas mesmo as funções de ver, de ouvir, de determinar-se a um movimento em vez de um outro etc., na medida em que dependem da alma, são pensamentos [...]. Não quis dizer com isto que as coisas exteriores não estejam de modo algum em nosso poder, mas apenas que elas só o estão na medida em que podem resultar de nossos pensamentos, e não absolutamente. (DESCARTES apud SARTRE, 2005, p. 289).

A filosofia de Descartes tem uma importância singular para o pensamento de Sartre. O autor destaca o aspecto positivo e construtivo da liberdade cartesiana. Ele profere que é essa a eficácia, essa construção da liberdade humana que encontramos na origem do método. O método cartesiano demarca a capacidade de classificação e generalização do espírito humano. Em linhas gerais, as regras do método representam diretrizes gerais para um julgamento livre e criador. Descobrimos nele uma magnífica afirmação da liberdade e inclinação para criação que o homem é capaz de realizar. Cada passo do método cartesiano constitui-se como uma tarefa que nos obriga a uma missão, a uma responsabilidade por excelência, a de trazermos a verdade ao mundo, ou seja, fazermos com que a verdade exista no mundo.

Por fim, a liberdade é o fundamento do ser do homem, é a sua dimensão mais secreta e mais valorosa. Ainda assim, Sartre declara que o Para-si, ou a realidade humana, apreende-se na angústia, visto que não é fundamento de seu próprio ser nem do ser do outro, mas é coagido a encontrar o sentido para si e para o mundo. É aquele que realiza na angústia sua condição de ser o único responsável incondicional por suas escolhas, quando já não há, portanto, nem remorsos nem desculpas. O que temos em nosso poder é a liberdade, cujo aspecto reside nesta própria revelação: a responsabilidade absoluta. Contudo, se preferirmos fugir da responsabilidade de ser o nosso único artífice, mesmo assim devemos nos responsabilizar por tal escolha.

#### **4.2 A liberdade e a ação**

O papel da responsabilidade do homem legitima que a liberdade humana está, incessantemente, em situação, por isso essa age modificando a si e ao mundo. Toda ação do homem está carregada de liberdade, porque esse é o ser sem desculpas ou justificativas. Sua responsabilidade e o compromisso com sua existência é uma escolha incondicional, posto que a existência se define pela ação livre. Assim, a ação humana é o modo de superação de si e

dos obstáculos que esse encontra no mundo. A ação é o modo de enfrentar o próprio nada de ser, o absurdo que é a existência, e, ao mesmo tempo, tentar dar um valor a essa. A ação é a possibilidade de os homens tornarem-se conscientes de serem os atores de seu próprio palco, a vida. Por conseguinte, o homem é também aquele que antecipa o sentido. Isso demonstra sua superioridade, uma vez que esse torna presente o que ainda não é. Essas são algumas ideias que aparecerão neste item.

As nossas ações revelam-nos. A primeira condição desta é a possibilidade da liberdade. A falta de Deus no existencialismo sartreano e a rejeição aos valores morais inscritos e criados a partir do divino atribuem diretamente ao homem a sua autoria. Daí a razão de Sartre dizer que sua doutrina é humanista, porque considera o homem naquilo que é. Nas palavras do pensador, é exatamente aí que: “Se situa o ponto de partida do existencialismo. Se Deus não existe, fica o homem, por conseguinte, abandonado, já que não encontra em si, nem fora de si, uma possibilidade a que se apegue. Está só e sem desculpas. O homem está condenado a ser livre” (SARTRE, 1978, p. 15).

Se o homem não traz consigo sua essência, pelo contrário, ele é um ser a determinar-se, logo usufrui de plena liberdade de agir. Por causa disso é que sua ação no mundo está carregada de liberdade. E, sendo livre, afirma Sartre: “Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas” (SARTRE, 1978, p. 15).

É fundamental, portanto, entendermos as estruturas que estão contidas na ideia de ação, de forma tal que o conceito de ação tem nele noções subordinadas que devemos hierarquizar e organizar. Isso significa que é necessária a previsão dos fins que a nossa ação vai ter no mundo. Por isso, nossa ação é não apenas livre, mas também deve ser motivada pela responsabilidade que devemos ter no mundo. Destaca o autor:

Agir é modificar a figura do mundo, é dispor meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada por um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto. (SARTRE, 1997, p. 536).

Toda a ação é por princípio intencional, ou seja, a nossa ação é consciente dos resultados. Um fumante desastrado que acidentalmente incendiou uma loja não agiu, mas um operário que foi encarregado de dinamitar uma mina, obedecendo a ordens, esse agiu, pois provocou a explosão segundo foi planejada. Agir, portanto, é prever os resultados. É realizar intencionalmente um acontecimento a fim de atingir um propósito, uma finalidade. É ter o alvo atingido. Entretanto, isso não significa que sejam previstas absolutamente todas

as consequências de uma ação. “Constantino ao se estabelecer em Bizâncio, não previa que criaria uma cidade de cultura e língua gregas. Executou um ato na medida em que realizou seu projeto de criar uma nova residência no Oriente para os imperadores” (SARTRE, 1997, p. 536). Embora o Imperador tivesse consciência de sua ação, a de construir residências no Oriente para os imperadores, ele não presumiu todas as consequências dessa decisão. Podemos citar uma delas: contribuiu para debilitar o Império Romano. O Imperador não tinha como saber dessa possibilidade, ele não previu isso. Ele não tinha como adivinhar o futuro que sua ação teria naquela cidade.

No entender de Sartre, o proletariado de 1830 só é capaz de se rebelar contra o baixo salário por não conceber que seu modo miserável de vida possa ser mais baixo do que querem lhe impor. Entretanto, aceita, não por resignação, mas porque lhe faltam conhecimento e reflexão. Portanto, para Sartre, esse não age, porque não é consciente. Isso quer dizer que é a partir da negação daquilo que se é, ou seja, da condição de vida do proletário, para um modo de superação daquilo que não é, o que significa o desprendimento de si e do mundo. Desse modo, o proletariado pode sentir que seu sofrimento é insuportável e, portanto, pode fazer dele o fim para a sua ação revolucionária.

Constatamos que o homem é o ser que projeta, e projeta porque seu próprio ser pressupõe uma estrutura de antecipação sobre o que ainda não é nem o seu ser nem as coisas. Podemos dizer que o homem é o ser que antecipa o sentido, desse modo sua superioridade sobre o presente marca sua peculiar relação com a temporalidade, diferentemente dos outros seres, que – apesar de também estarem no tempo – não conseguem lançar-se para além da realidade. Na verdade, o homem é o único que pode tornar “presente” aquilo que ainda não é. Portanto, agir é tomar distância. É o modo de superação de si e do mundo. Logo, é próprio do homem pressupor o resultado de sua ação no mundo. Afirma o autor:

A ação, seja ela qual for, modifica aquilo que é, em nome daquilo que ainda não é. Já que ela não pode realizar-se sem quebrar a ordem antiga, é uma revolução permanente. Demole para edificar, para reunir, separa; da manhã à noite, acumulamos a serragem, as cinzas, as aparas: toda construção comporta uma parte igual, de destruição. (SARTRE, 2002a, p. 35).

A respeito da liberdade, Sartre partirá do *cogito*, ou seja, do pensamento, por meio do qual o homem se apreende como ser totalmente livre. Isso se confirma através dos seus atos. Desse modo, o homem toma consciência de sua liberdade, pois a consciência só pode existir na medida em que é consciência (de) ser no sentido intencional. A consciência

se dá como falta. A ação é o reconhecimento de um *desideratum*<sup>68</sup>. Em *O ser e o nada*, Sartre (1997, p. 537) discorre:

A intenção de suscitar uma rival para Roma só pode advir a Constantino pela captação de uma falta objetiva: Roma carece de um contrapeso; a esta cidade profundamente pagã era preciso opor uma cidade cristã que, no momento, fazia falta. Criar Constantinopla só pode ser compreendido como ato se, primeiramente, a concepção de uma cidade nova precedeu a própria ação, ou, ao menos, esta concepção tenha servido de tema organizador de todos os trâmites ulteriores.

Retomando o exemplo do Imperador Constantino sobre a criação por acaso de uma nova cidade, Constantinopla, em oposição à antiga, podemos alegar que, no entender de Sartre, é necessária a apreensão da cidade almejada, isto é, de ser um objeto possível, desejável e não realizado, um não ser. Isso significa que, antes da concretização do ato, a consciência “se retira” do mundo do qual é consciente, abandona o real para atingir o que ainda não é, mas que poderá ser. Desse modo, podemos expressar que “O ato é uma projeção do Para-si, rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é” (SARTRE, 1997, p. 539).

A negação vem ao mundo pela realidade humana. Portanto, o homem é um ser capaz de uma ruptura com o mundo e consigo mesmo. Sartre nomina isso de nadificação<sup>69</sup>, porque em Sartre não há definição nem do mundo nem do homem. O que temos a esse respeito são conjecturas. Afirmamos que a liberdade é nadificação, no sentido de que é por meio dela que o Para-si, ou melhor, a consciência, “salta” dessa dominação que ele encontra no mundo para algo “fora” dele. Isso indica que ter consciência dos motivos da ação constitui-se como algo transcendental, ou seja, tomarmos consciência do “salto” que ela é capaz de “realizar”. Nesse caso, não podemos escapar dessa estrutura, a liberdade faz parte da consciência. Mas é fundamental lembrarmos que ela é uma conquista humana, numa determinada realidade. Ser livre é ser capaz de agir para além das causas e motivos<sup>70</sup> de

<sup>68</sup> Falta objetiva ou uma negatividade.

<sup>69</sup> “Nada (do lat. *(res) nata*: coisa nenhuma) 1. Em um sentido genérico, o não-ser, aquilo que não é, não existir, a ausência do ser. 2. Para o existencialismo, limitação do ser, origem da negação. ‘O nada não é o oposto indeterminado do existente, mas se revela como componente do ser do existente’ (Heidegger, *Ser e tempo*). Segundo Sartre, ‘o ser não tem necessidade do nada para se conceber, mas ao contrário, o nada que não é só poderia ter união existência emprestada: é do ser que toma o seu ser [...] o desaparecimento total do ser não seria o advento do reino do não-ser, ao contrário, seria o desaparecimento concomitante do nada: só há não-ser na superfície do ser’ (*O ser e o nada*). Nadificar (tradução do fr. *néantiser*). Termo criado por Sartre (*néantiser*) para designar, em uma perspectiva fenomenológica, o ato pelo qual a \*consciência elimina ou deixa de lado tudo aquilo que não é objeto de sua \*intenção imediata, tudo aquilo que não é ‘visado’ por ela diretamente. Essa noção é utilizada na explicação da \*imaginação: ‘a imagem deve conter em sua estrutura uma tese ‘nadificadora’. Ela se constitui como imagem colocando seu objeto como existindo em outro lugar, ou mesmo não existindo” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 137).

<sup>70</sup> A causa da ação do indivíduo é uma ação subjetiva que visa a fins subjetivos. O motivo tende para a objetividade da ação do sujeito.

nossos atos. Estar condenado à liberdade é declarar que não encontramos outro limite além dela própria. Esse modo de ser traz a permanente possibilidade de ruptura que aparece com a realidade humana. É próprio do Para-si nadificar o Em-si que ele não é. É por meio dessa nadificação que o Para-si escapa da definição de seu ser. Por essa razão é que sempre podemos afirmar algo diverso daquilo que conjecturamos sobre o homem. Com relação a isso, escreve o pensador que:

Dizer que o Para-si tem de ser o que é, dizer que é o que não é sendo o que é, dizer que nele a existência precede e condiciona a essência. Com efeito, somente pelo fato de ter consciência dos motivos que solicitam minha consciência, já estão lá fora; em vão recobrá-los: dele escapo por minha própria existência, para além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outro limite à minha liberdade além da própria liberdade, ou se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres. (SARTRE, 1997, p. 543-544).

Com essa ideia, Sartre desarticula a visão do determinismo e professa que a realidade humana é um ser no qual sua liberdade corre risco. Na perspectiva sartreana, isso ocorre porque tentamos tomar causas e motivos como coisas, ou seja, tentamos conferir-lhes permanência.

Entendemos que o homem, na concepção de Sartre, é livre, porque está desprendido de si, porque não é si mesmo, mas presença a si de maneira reflexo-refletidora. A liberdade é, então, para o autor: “Um nada que é, tendo sido no âmago do homem, obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser” (SARTRE, 1997, p. 545). Assim, a liberdade é um empreendimento, por isso o homem não é um ser pleno, acabado, mas o tempo todo por se fazer. Isso revela que o homem ou é livre, ou não é homem. O ser que é o que é não pode ser livre. O homem é um ser que se escolhe. Está totalmente abandonado e possui a permanente necessidade de fazer-se. Então, a liberdade não é outro ser, ela é o ser do homem. Podemos, logo: “O problema da liberdade coincide com o problema do ser humano. O homem é um ser que vive para a liberdade e que por ela sabe também morrer. A liberdade constitui uma tendência natural e insuprimível do ser humano” (MORRA, 2001, p. 75).

Sartre recusa a ideia cartesiana das paixões, pois não entende como pode haver conciliação possível entre a vontade, que é uma decisão livre, e a paixão. Afirma ele: “Não podemos conceber que algo determinado como é a paixão pudesse agir sobre a vontade. Exatamente como é impossível aos objetos agir sobre a consciência” (SARTRE, 1997, p. 546). É impossível também uma síntese entre ambos. Cada um permanecerá numa intransponível separação. Na concepção do pensador, a única forma de espontaneidade nadificadora que a consciência tem com os processos mecânicos, como, por exemplo, a paixão, é a de produzir-se

a si mesma como negação interna a partir dessa realidade. Tal espontaneidade (consciência) existirá na medida em que negue a si mesma ser o ser dessa paixão. A esse respeito, a conclusão do filósofo é a de que:

Ou bem o homem é inteiramente determinado (o que é inadmissível, em particular porque uma consciência determinada, ou seja, motivada em exterioridade, converte-se em pura exterioridade ela mesma e deixa de ser consciência), ou bem o homem é inteiramente livre. (SARTRE, 1997, p. 547).

Na obra *O ser e o nada*, o escritor revela que a vontade não está ligada a um fator psíquico, como querem os psicólogos. Ele a concebe como autônoma; se é assim, não podemos considerá-la como elemento psíquico, uma vez que ela é espontaneidade. Isso significa que a realidade humana não poderia receber seus fins nem de fora nem de uma suposta “natureza interior” que dela recebe o comando de suas ações. Tal ideia é inaceitável. É da própria constituição da realidade humana a escolha. Podemos afirmar que a liberdade de escolher confere ao homem uma existência transcendente como limite de seus projetos. Portanto, é coerente a ideia do autor quando argumenta:

Se compreendermos claramente que a existência do *Dasein* precede e comanda sua essência – a realidade humana, no e por seu próprio surgimento, decide definir seu ser próprio pelos seus fins. Portanto, é o posicionamento de meus fins últimos que caracteriza meu ser e se identifica ao brotar originário da liberdade que é minha. (SARTRE, 1997, p. 548).

Destarte, o filósofo rejeita a ideia de que sejamos determinados pelas circunstâncias, porque, nesse caso, estaríamos suprimindo a liberdade. Se, por exemplo, mostramo-nos voluntários perante um perigo menor, diante de um maior recairíamos na paixão? Isso seria inconcebível. Nesse, tal ideia fatalmente nos levaria a considerar a vontade como um poder que ora se manifesta à consciência, ora se esconde. Por isso, ele descarta tal concepção e afirma que a opinião corrente entende a vida moral como sendo uma luta entre a vontade como coisa e as paixões como substâncias (SARTRE, 1997).

É fundamental entendermos que o homem é um ser em situação. Daí a razão pela qual o pensador não acredita na ideia de que o homem seja dominado pela emoção, visto que a considera uma resposta a uma dada circunstância. A seu ver, a emoção é um tipo organizado de consciência, uma conduta cujo sentido e formas são objetos de uma intenção da consciência que visa a um fim particular, por meios que também são particulares. Em outras palavras, Sartre quer dizer que, se resolvemos escolher o aspecto mágico ou o aspecto técnico do mundo, isso é uma decisão livre e soberana que cabe só a nós. Somos nós que escolhemos livremente. A liberdade é própria de nossa existência, ou seja, só existimos na medida em que



conduzimos a nossa vontade e as nossas paixões e não somos guiados por elas. Somos nós que escolhemos ser um voluntário ou um apaixonado. Profere ele: “Portanto, o Para-si é responsável tanto por uma, quanto por outra, porque ele só pode ‘ser’ caso tenha se escolhido” (SARTRE, 1997, p. 550). É ele quem fundamenta suas emoções. “Coloquei toda minha liberdade em meu medo, e escolhi-me medroso nessa ou naquela circunstância; em outra existirá como voluntário e corajoso, e terei posto toda minha liberdade em minha coragem” (SARTRE, 1997, p. 550). Nesse sentido, o escritor é contra qualquer ideia que desculpe o homem pelas suas escolhas, assim como suas ações no mundo. Em todo caso, para ele, não existe qualquer fenômeno psíquico privilegiado. Todas as formas de ser manifestam-se na ação do Para-si. E todas mostram que carregamos o nosso próprio nada (SARTRE, 1997, p. 550). Todas as ações humanas são estruturas organizadas de forma unitária e vinculadas à liberdade e devem ser compreendidas a partir dela.

Os homens tomam decisões subjetivas visando a fins também subjetivos. Daí a justificativa pela qual o historiador só procura estas para explicar uma ação, quer política, econômica, social etc., como último recurso, quando os motivos que são objetivos não bastam para explicar o ato considerado. O exemplo disso são as razões citadas pelo filósofo sobre a conversão de Constantino ao cristianismo. Para o autor, não é fundamental considerar o estado psíquico do agente histórico, porque os acontecimentos são inteiramente contingentes. Não há como prever a ação dos homens, uma vez que elas são causadas por diversas razões: medo, ambição, poder etc. Talvez com outro tipo de homem, com paixões e desejos diferentes, poderia ter empreendido outro tipo de ação do que a de Constantino. Na afirmação do filósofo: “Por ficar estabelecido que Constantino tivesse tudo a perder e, na aparência, nada a ganhar ao abraçar o cristianismo, só resta uma conclusão possível: a de que cedeu a um impulso repentino, de ordem patológica ou divina, como se preferir” (LOT apud SARTRE, 1997, p. 552).

O Para-si capta um estado de coisas. “É objetivo o fato de que a plebe e a aristocracia romanas acham-se corrompidas na época de Constantino” (SARTRE, 1997, p. 553). Os fatos se apresentam ao Para-si visto ser ele o ser pelo qual faz existir o mundo. O Para-si é o ser que se escolhe desta ou daquela maneira, por essa razão é o ser da individualidade. O Para-si é o ser que sabe das implicações instrumentais das coisas, ou seja, da sua utilidade. O Para-si sabe distinguir objetivamente de que é feito a faca, ele tem plena consciência da sua utilidade. Mas ele sabe também que, na falta de um martelo, ele pode se servir do cabo para cravar um prego. Essa apreensão não é menos objetiva. Assim, quando Clóvis recebe a ajuda da igreja, não há como saber com certeza se um bispo ou um grupo em particular o tenha

sondado a esse respeito, haja vista a situação de heresia que rondava a cidade e a fragilidade política do imperador. Os fatos objetivos que ficam claros ao Para-si são o grande poder da igreja cristã sobre as regiões da Gália e a inquietação da igreja quanto à heresia ariana (SARTRE, 1997). Ao explicar o episódio histórico, Sartre entende que é preciso isolar os fatos que motivaram a conversão do monarca, para depois os nadificar, ou seja, no sentido de perceber a potencialidade da igreja objetivamente captada por Clóvis. Tal potencialidade só pode se revelar se for transcendida a um estado de coisas que ainda não são, ou melhor, a um nada. Como ratifica o autor:

O motivo, longe de determinar a ação, só aparece no e pelo projeto de uma ação. É no e pelo projeto de instalar seu domínio em toda a Gália que o estado da Igreja do Ocidente aparece objetivamente a Clóvis como um motivo para a sua conversão ao conjunto do mundo. Em outras palavras, a consciência que recorta o motivo no conjunto do mundo já possui sua estrutura própria, outorgou a si os seus fins, projetou-se rumo a seus possíveis e tem sua própria maneira de pender-se às suas possibilidades. (SARTRE, 1997, p. 555).

Ser livre não significa ter atitude ilegal, incompreensível e irresponsável. Não se trata de uma ação qualquer. É claro que qualquer ato nosso é total e inteiramente livre. Podemos dizer que a liberdade, como ele a compreende, está inteiramente ligada à situação, que, por sua vez, deve ser enfrentada por um sujeito plenamente livre. Por toda parte, o homem encontra obstáculos e resistências, entretanto tais dificuldades só têm sentido se for pela escolha livre. Para muitos, ser livre significa apenas poder escolher, mas, para Sartre (1997), a escolha só pode ser considerada livre se for de tal maneira que pudesse ser outra.

Ele explica o conceito de liberdade em face de uma situação vivenciada por um de seus alunos, registrada na obra *O existencialismo é um humanismo*. Esse tem que decidir entre duas possibilidades de escolha: ir para a guerra, lutar contra os alemães e vingar a morte do irmão, ou ficar com a mãe que dele muito depende. Não vamos detalhar tal episódio, não obstante gostaríamos de colocar a questão para explicitar a liberdade da ação que todos nós carregamos. O aluno tem pela frente duas opções já mencionadas. Devemos, portanto, considerar alguns aspectos das ações. A primeira, a de se alistar e ir para o combate. Essa diz respeito a uma decisão em que os fins são infinitamente vagos e incertos. Nada pode garantir que sua ida à guerra possa ter o êxito que ele imagina. Ele pode muito bem ser lotado para trabalhar numa secretaria, numa função totalmente burocrática, haja vista que, numa guerra, os soldados que possuem instrução são facilmente aproveitados em cargos burocráticos. Então, a ideia de vingar a morte do irmão, se isso acontecer, fracassará, pois esse tipo de moral é abrangente demais e ambígua. Por outro lado, se decidir ficar com a mãe, toma uma decisão

concreta individual, cujos fins são mais possíveis e reais, dado que, se for para a guerra, sua mãe poderá morrer de desgosto, visto que já perdera o filho mais velho. Talvez não suportasse saber que seu segundo filho morreria na mesma guerra. Temos pela frente duas ações possíveis desse indivíduo, que não pode não decidir. Ou ele vai para a guerra e corre o risco de morrer como o irmão, ou fica para cuidar da mãe e, com isso, preserva a sua vida. Ao procurar Sartre, e não outra pessoa, ele ouviria algo que o filósofo com certeza lhe diria e que era justamente a sua escolha. Afirma Sartre (1978, p. 17): “Procurando a mim, sabia já a resposta que eu lhe daria, e eu tinha somente uma resposta a dar-lhe: você é livre, escolha, quero dizer, invente. Nenhuma moral pode indicar-vos o que há de fazer; não há sinais no mundo”.

O que decidir? Que ação é a mais eficaz, a mais adequada, se não há uma moral preestabelecida? Segundo o autor:

A moral kantiana diz: não trate os outros como um meio, mas sempre como um fim. Muito bem; se eu fico junto da minha mãe, trato-a como fim e não como meio, mas assim mesmo corro o risco de tratar como meio os que combatem à minha volta; e, reciprocamente, se vou juntar-me aos que combatem, tratá-los-ei como um fim, e paralelamente corro o risco de tratar a minha mãe como um meio [...]. Não posso determinar o valor desse afeto a não ser que, precisamente, eu pratique um ato que confirme e o defina. (SARTRE, 1978, p. 16-17).

Ora, se o homem é quem cria os seus próprios valores, se não existem sinais que nos indiquem que devemos tomar essa e não aquela direção, o homem é, pois, o único responsável pela sua ação. Acreditam os católicos que há sinais que possam indicar-nos o caminho “certo”, mas, mesmo que haja, na opinião de Sartre, devemos ainda admitir que sejamos nós que deciframos esses sinais.

Cada homem é seu próprio futuro. Desse modo, o homem se encontra desamparado e obrigado a agir no mundo. E, portanto, não pode culpar ninguém a não ser a si mesmo. O homem está desamparado e sem ninguém que lhe possa conduzir, pois, no existencialismo sartreano, não há Deus. Sua ação independe de seus arredores ou dos outros; o homem não deve contar com ninguém, a não ser consigo mesmo. Sartre (1978, p. 19) concorda com Descartes, que assinala: “Vencemo-nos antes a nós do que ao mundo”. O homem é um ser só que se faz em plena liberdade. Assim, o homem é marcado pela solidão. O filósofo ainda ratifica que as viabilidades das ações humanas brotam de uma consciência viva e livre que projeta rumo às suas possibilidades. Numa palavra, podemos afirmar que o homem se define pelas suas ações. E, como essas são dinâmicas, nunca é possível determinar o que é o homem, visto que o homem não está limitado por nada a não ser por ele.

A ação de fazer-se a si e ao mundo significa que o homem não pode permanecer no estado de diletantismo desinteressado. “A grandeza de Sócrates não consiste em haver fornecido provas da imortalidade, mas em ter apostado nela e corrido este belo risco” (KIERKEGAARD apud FOULQUIÉ, 1961, p. 50). O homem é esse ser que aposta, que se arrisca, que lança e se projeta sem nenhuma certeza de que será bem-sucedido. Daí não há como prever o futuro, não há garantia de nada.

Contrariando a concepção idealista, o existencialismo de Sartre chega a uma dolorosa constatação, a de que o homem precisa escolher, mesmo sem qualquer princípio ou padrão que lhe permita dizer se fez uma escolha boa ou má. O homem é esse ser inigualável e, portanto, independente, solitário e do qual o mundo dele depende, pois o mundo está amorfo, ou seja, a ser descoberto, no sentido de que é o homem quem descobre através de sua ação. Ele cria significação para si e para o mundo. Corroborando essa ideia, Merleau-Ponty (1999, p. 3) escreve:

Eu sou a fonte absoluta. Minha existência não procede de meus antecedentes, de meu meio físico e social; ela se lhes dirige e os sustenta, pois sou eu que faço ser para mim (e, portanto, ser no único sentido que a palavra possa ter para mim) esta tradição que decidi retomar ou este horizonte cuja distância de mim desabaria, pois esta só lhe pertence como uma propriedade, se eu estiver lá para percorrê-la com o olhar. As concepções científicas, segundo as quais eu constituo um momento do mundo, são sempre ingênuas e hipócritas, pois subentendem, sem mencioná-la, esta outra concepção, a da consciência, por cujo intermédio um mundo se dispõe à minha volta e começa a existir para mim.

No entender de Sartre, o mundo existente para nós é obra de nossa consciência. “Há ser porque sou negação do ser [...]. Dizer que há ser é nada, e, contudo, é operar total metamorfose, posto que não há ser exceto para um Para-si pelo qual há ser” (SARTRE, 1997, p. 285). A ideia do autor é a de que a consciência é que faz com que haja um mundo. Afirmar ele: “O mundo é humano” (SARTRE, 1997, p. 285). Ele não pensa o mundo como o vulgo, ou seja, uma realidade rígida e válida para todos. O escritor está afirmando que há vários pontos de vista a serem considerados, e estes se alteram na medida em que os indivíduos percebem o mundo e conseguem, à sua maneira, modificá-lo. Desse modo, podemos constatar que o Para-si faz com que haja um mundo, ou seja, uma estrutura merecedora de sentido. É o homem quem cria o verdadeiro mundo. Os objetos que estão no mundo só aparecem na medida em que o homem mantém alguma relação com eles, caso contrário eles permanecem em estado bruto, pois são desprovidos de significado.

Para cada projeto, ou seja, para cada realidade humana, o ser bruto que se encontra no mundo recebe uma variada utilização. Para alguém desejoso de chegar a um

ponto do outro lado de uma montanha, se não estiver preparado fisicamente para a escalada, esta é um empecilho que ele procura evitar e, para tanto, ele a contorna. Mas um alpinista ansioso por fazer as mais altas escaladas aos mais altos cumes considerará a montanha, ao contrário do primeiro, um feliz ensejo do qual saberá aproveitar. As coisas que estão no mundo se apresentam a nós e, ao mesmo tempo que constatamos a presença dessa realidade, constatamos a nossa própria existência. Nós nos descobrimos através das coisas, dos objetos e dos outros homens. Para Sartre (2005, p. 57), não nos descobrimos fora do mundo, em algum retiro, mas é na “[...] estrada, na cidade, no meio dos outros homens, como coisa entre coisas, como homem entre homens”.

Assim, constatamos que não há liberdade a não ser em situação e que só há situação na liberdade da ação dos homens. Por toda parte o homem encontra obstáculos que ele não criou e que só têm sentido pela livre escolha que é o próprio homem. A esse respeito se posiciona o crítico:

O que temos denominado facticidade da liberdade é o dado que ela tem-de-ser e ilumina pelo seu projeto. Esse dado se manifesta de diversas maneiras. É meu lugar, meu corpo, meu passado, minha posição na medida em que já determinada pelas indicações dos outros e por fim minha relação fundamental com o outro. (SARTRE, 1997, p. 602).

A realidade humana recebe seu lugar e se estabelece a partir dele. Sem o homem, não haveria espaço nem lugar. O homem, ao nascer, recebe originalmente seu lugar no meio das coisas sem ter domínio sobre isso. Examinaremos o que o pensador chama de estrutura da situação.

Somente a realidade humana consegue ver o lugar como uma barreira, ou não, de distância e só o homem se constitui como um ser distante, a partir do momento em que nadifica o seu lugar. Podemos tomar nosso lugar como referência, apenas como ponto de partida, não como um fim em si mesmo, capaz de determinar nosso projeto.

Nós somos seres em situação, e é isso que caracteriza a realidade humana, na medida em que somos nós os responsáveis por nossa maneira de ser sem ser o fundamento de nosso próprio ser. Na concepção do filósofo:

Sou um existente no meio de outros existentes. Minha posição no meio do mundo é definida pela relação de utilidade ou de adversidade entre a realidade que me circula e minha própria facticidade, ou seja, a descoberta dos perigos e obstáculos que nele posso encontrar. (SARTRE, 1997, p. 672).

Então, nessa perspectiva, podemos afirmar que somos nós mesmos que vamos, através da liberdade, considerando o lugar que ocupamos no mundo e tudo o que nos cerca,

para realizar o nosso projeto, ou seja, realizar as nossas ações no mundo. É nesse sentido que Sartre compreende o estar-em-situação. O Para-si não está desligado do mundo, mas compartilha com os outros um lugar, uma língua, costumes, valores etc. Isso não indica que tais coisas possam determinar o nosso destino, haja vista que nós mesmos decidimos livremente as nossas escolhas entre outras. Portanto, somos os únicos responsáveis pelas decisões e temos de assumir as consequências dessas. A situação que vivemos é uma escolha nossa; por ser nossa, ela é a imagem da livre escolha de nós mesmos e tudo quanto nos representa é nosso, no sentido de que nos representa e nos simboliza. A esse respeito argumenta o autor:

Não serei eu quem determina o coeficiente de adversidade das coisas e até a sua imprevisibilidade ao decidir por mim mesmo? Assim, não há acidentes em uma vida; uma ocorrência comum que irrompe subitamente e me carrega não provém de fora; se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é minha, é feita à minha imagem e eu a mereço. (SARTRE, 1997, p. 678).

Não podemos afirmar que a situação seja objetiva ou subjetiva. Na verdade, Sartre quer afirmar que nos encontramos diante de uma total facticidade: nosso nascimento, nosso lugar, nosso próximo. Diante disso tudo, há nossa liberdade sem limite. Nada nem ninguém pode nos prender, somos livres e decidimos livremente pela liberdade ou não. Consideramos que o Para-si não é mais que sua situação. Acreditamos que ele escolhe a situação em que deseja estar. Afirmamos que o escravo é tão livre quanto seu senhor, significa que o escravo é livre para tentar se livrar a todo custo das correntes que lhe prendem. Portanto, é livre aquele que se arrisca e que se revolta, a fim de concretizar o seu projeto, que é também pessoal e que é experimentado intransferivelmente. Daí o pensador declara: “Cada pessoa só realiza uma situação: a sua” (SARTRE, 1997, p. 674).

O Para-si vive sua situação e desta faz suas escolhas livremente. Em última instância, o Para-si jamais busca fins fundamentais e universais. Sua ação no mundo se traduz na situação que está vivendo concretamente. O Para-si é temporalização, isso revela que ele não é, ele se faz. Profere o autor: “Com efeito, nada mais sou se não o projeto de mim mesmo para-além de uma situação determinada, e esse projeto me pré-esboça a partir da situação concreta, assim como, além disso, ilumina a situação a partir de minha escolha” (SARTRE, 1997, p. 677).

A liberdade, então, para o filósofo existencialista, só tem sentido se houver a autonomia da escolha. Isso quer dizer que a liberdade de escolha implica a liberdade de opções. Em outros termos, ser livre não é obter o que se quer, mas determinar-se por si mesmo a querer, e querer, aqui, tem uma conotação ampla. Sartre não quer salienta, por

exemplo, que um preso é livre para fugir da prisão, pois isso seria tolo pensarmos, tampouco que é livre só para desejar. Mas o prisioneiro é sempre livre para tentar escapar da prisão a todo custo. Não importa sua condição nem os obstáculos que irá encontrar. O prisioneiro pode projetar sua evasão e descobrir o valor de sua liberdade quando todas as suas ações se voltam para esse fim. A partir daí, fica clara a ideia filosófica ou o conceito de liberdade defendido por Sartre.

Assim, não podemos separar a ação de escolher do fazer, pois isso nos obriga a renunciar, conseqüentemente, à distinção entre intenção e ato. Da mesma forma, não podemos separar o pensamento da linguagem que o exprime, pois é a linguagem que revela o que pensamos. Logo, nossos atos revelam nossas intenções, ou seja, permitem-nos desempenhá-las, torná-las objetos.

Ao afirmarmos que só pode haver Para-si comprometido em um mundo resistente, isso indica que o homem só encontra obstáculo no campo da sua liberdade. Esta, por sua vez, é compreendida como algo absoluto, pois o que pode ser obstáculo para nós pode não ser para outro. Uma montanha pode ser algo intransponível para aquele que não coloca a sua ação como um fim, visando alcançar o objetivo de escalar a montanha a qualquer custo. As adversidades são muitas: a falta de preparo físico e de conhecimento de técnicas de alpinismo, o medo de altura etc. Mas, se nos determinarmos a fazer a escalada, a altura do rochedo não nos fará desistir de fazer o percurso e correr o risco. Para um alpinista treinado, o rochedo será fácil de escalar, mas será difícil para um iniciante sem o devido preparo. Entretanto, tais dificuldades só possuem peso, ou não, em relação a uma ação livremente escolhida. Mas aquele indivíduo que não tem o mesmo condicionamento físico do alpinista pode pôr o foco nessa tarefa e realizar a escalada, visto que esse pode se preparar para essa finalidade.

É fundamental destacarmos que toda ação é conduzida pela intencionalidade. Já afirmamos anteriormente que toda escolha humana carrega em si um grau de previsibilidade, que é uma característica própria do projeto humano. Em outras palavras, o homem é o único ser que, diferentemente de todos os outros, pode prever os resultados ou as conseqüências de sua ação. Os romanos, por exemplo, reservavam em seus templos um lugar para os deuses desconhecidos. Não faziam isso apenas por causa da experiência dos duros e mortais golpes que a vida podia dar, ou por certa prudência empírica, os romanos, na verdade, queriam se cercar de toda proteção divina, pois eles sabiam que contra as grandes catástrofes nada podiam fazer. Em virtude disso, afirma o filósofo: “De certo modo, podemos dizer que a realidade humana não é surpreendida por nada. Tais observações nos permitem pôr em

evidência uma nova característica de uma livre escolha: todo projeto da liberdade é projeto em aberto, e não projeto fechado” (SARTRE, 1997, p. 623).

Portanto, o Para-si pode, em razão disso, ter condições de modificar seus projetos, ou melhor, sua ação no mundo. Nesse sentido, nada pode ser surpresa para esse, a não ser que determine se surpreender.

Mas o estar-no-mundo não significa só encontrar o outro em cada esquina, significa que estaremos comprometidos com um mundo, já com significações que não foram dadas por nós. Tudo se encontra já com seus significados, que nos são impostos a todo o instante. Sob essa ótica, podemos fazer a seguinte pergunta: a nossa liberdade estaria comprometida, no sentido de não podermos escolher livremente, ou de realizar nossos projetos, já que, quando chegamos ao mundo, tudo está determinado? Estar no mundo é um fato irreduzível, afirma Sartre. Não podemos fugir disso. Essa evidência não pode de maneira nenhuma subtrair a estrutura ontológica do Para-si. O autor não está invalidando as conquistas coletivas, pelo contrário, todos os projetos humanos foram estabelecidos para ser, a língua é uma amostra disso. Nós aprendemos a linguagem com o outro e desta nos servimos, pois os outros a constituíram. Daí nossa linguagem é subordinada à linguagem do outro e, assim, a uma linguagem universal, pois necessitamos dela para entendermos uns aos outros.

Logo, estar no mundo e não ter outro fundamento além de si mesmo. Desse modo, o Para-si rompe todas as barreiras e conquista aquilo que lhe é mais caro, a sua liberdade. Logo, condição em que o homem se encontra e sua liberdade são pré-requisitos um do outro. O coeficiente entre a condição e a liberdade Sartre chama de situação. Por essa razão, compreendemos que, em qualquer circunstância em que o homem se encontra, ele tem pela frente a condição que seu ser carrega, mas isso não o determina, pois é próprio do Para-si ser livre. Este é o único ser que pode dar o “salto” para a liberdade, como uma conquista de sua existência. Não há no pensamento sartreano a ideia de progresso humano, no sentido de que caminhamos para um aprimoramento da espécie. Para o pensador, qualquer avanço que seja é somente um melhoramento da vida, não modifica o homem para melhor nem para pior. Sendo assim, podemos considerar que o homem é sempre igual diante de uma condição que ele pode alterar; e a escolha de sua ação é sempre uma escolha livre diante de uma determinada situação. Portanto, o homem está condenado a inventar-se. O homem tem à sua frente um futuro totalmente aberto, incerto.



### 4.3 Por uma escrita livremente engajada

Uma escrita livremente engajada não é outra coisa senão a maneira de resistir em prol da liberdade, contra toda forma de opressão à vida humana, quer seja: política, religiosa, moral etc. O paradigma é o homem. Esse não é como os outros seres, porque esse é constitutivamente um ser livre, essa é a condição inevitável da existência. Todavia, é importante lembrarmos que o homem não pode fugir de sua facticidade. Nesse sentido, a literatura é o meio capaz de resgatar a liberdade humana, uma vez que essa traz para o leitor novas formas de ver, pensar, criticar e agir no mundo. Sob esse ângulo, é imprescindível acreditarmos no homem, embora a existência não tenha sentido. Defendemos que a literatura é a ponte entre o escritor e o leitor. Essa é a tentativa de formar, construir e tentar encontrar a significação para a existência. É na contramão da vida absurda que devemos erguer essa bandeira. Essa é a súplica deste item.

É fundamental fazermos uma digressão a respeito da vida de Sartre, uma vez que não é possível separá-la de sua obra. Então, comecemos por algumas indicações que nos apontam a relação que o filósofo tem com a escrita e de como essa escolha o tornou um escritor totalmente envolvido com os problemas políticos e sociais de seu tempo. Diz o autor:

Desinvesti, mas não me evadi: escrevo sempre. Que outra coisa fazer? É o meu hábito, e também o meu ofício. Durante muito tempo tomei minha pena por uma espada: agora, conheço nossa impotência. Não importa: faço e farei livros; são necessários; sempre servem apesar de tudo. (SARTRE, 1984, p. 182).

Mas como um homem que fez da sua pena uma arma pôde ser chamado de “máquina de guerra”? Como esse homem das letras pôde ter sido tão perigoso? Em junho de 1961, alguém atenta contra a vida de Sartre, colocando uma bomba em frente de seu apartamento; fato ocorrido novamente em janeiro de 1962. E, antes disso, em outubro de 1960, acontece uma manifestação dos veteranos de guerra nos “Campos Elíseos”, cujo lema de ordem era: “Fuzilem Sartre”. Nesse mesmo ano, o *Paris-Match* publica um editorial cujo título era: “Sartre, a máquina de guerra civil”. E muitos anos antes, em julho de 1945, do lado oposto da barricada, Sartre é apontado como “[...] fabricante da máquina de Guerra contra o marxismo” (LEFEBVRE, 1945 apud MÉSZÁROS, 1991, p. 11).

Em 1948, o governo soviético também se opôs a Sartre, proibindo a exibição da peça *Les mains sales*<sup>71</sup>. Essa peça era vista como propaganda contra a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Nesse mesmo ano, Stálin faz comparação das “divisões

---

<sup>71</sup> As mãos sujas.

papais” com as que Sartre podia ter, afirmando que o filósofo podia desencadear uma invasão com muito mais divisões sob seu comando que jamais o Papa teria.

Da mesma forma que abençoou as armas de Hitler em sua “Santa Cruzada”, o Papa Pio XII condenou as obras de Sartre. Sob a base de um cristianismo nos valores ocidentais, permitiu-se que as portas do rancor ímpio fossem abertas contra o filósofo. E, em 30 de outubro de 1948, um decreto do Santo Ofício coloca no *Index* a totalidade das obras de Sartre. Apesar disso, Sartre ganha o prêmio Nobel em 1964, mas o rejeita, recebendo, por isso, duras críticas de Gabriel Marcel, considerado o porta-voz do existencialismo cristão, que contra Sartre profere duras palavras. O pensador francês é chamado pelo escritor de “difamador inveterado”, “homem de opiniões perniciosas e venenosas”, “patente corruptor da juventude”, “blasfemo sistemático”. Sartre é considerado um infrator possuído por uma ofensa mortal, por ter infringido e ofendido os grandes poderes desse mundo e também os emissários terrenos do além. Mas como é possível que um mortal pudesse conseguir reunir tanto ódio contra si?

É razoável afirmarmos que, assim como Sartre foi odiado, também quiseram neutralizá-lo. Foram muitas as propostas que fizeram a ele. Mencionaremos apenas algumas que julgamos importantes. Ironicamente Sartre recebeu ofertas de integração e foi eleito Vice-Presidente da Associação França-URSS pouco tempo antes de ter sido declarado inimigo da União Soviética. Foi recebido com muitas honras na Rússia, mas antes recebeu o título pelo porta-voz de Stálin como a “hiena da pena”. Na Rússia, seus livros foram amplamente lidos e divulgados, assim como suas peças foram apresentadas sem nenhuma censura. Não obstante, *Les mains sales*, objeto antes de negociação entre os governos soviéticos e finlandeses, foi exibida em Praga e no Leste soviético. Entretanto, com a intervenção soviética de 1968 e com alguns desentendimentos com o Partido Comunista Francês, Sartre reavaliou sua posição no cargo. Embora as relações políticas fossem favoráveis de 1949 a 1968, ainda assim renunciou ao cargo em virtude dos acontecimentos na Hungria em 1956<sup>72</sup>.

No ano de 1945, pelo reconhecimento de seus méritos na resistência, é-lhe concedida a *Légion d'Honneur*<sup>73</sup>, mas ele recusa. Cresce o número de compromissos e honras que são oferecidos a ele, desde o da *Légion d'Honneur* até a concessão do Prêmio Nobel.

---

<sup>72</sup> Ano em que 20 mil húngaros foram mortos contra 700 soldados soviéticos. Aqueles reivindicavam a autogestão operária contra a gestão capitalista burocrática dos comunistas. Na concepção de Sartre, os esquematizadores do Partido sublinham os erros, mas sem os definir. O que ocorre é que erros indeterminados assumem um caráter abstrato e eterno que o arrancam do contexto histórico e o transformam em uma entidade universal. Assinalam a presença de elementos reacionários, mas sem mostrar sua realidade húngara.

<sup>73</sup> Legião de Honra.

Em maio de 1949, Sartre torna pública a oferta de Mauriac para o assento entre os poucos seletos “Imortais Vivos” – os 40 membros da *Académie Française*<sup>74</sup> –, posição que o pensador jamais aceitaria. E, em tom irônico, afirma que não quer “[...] aprender igualdade na companhia daqueles que ostentam seu próprio sentimento de superioridade” (SARTRE, 1949 apud MÉSZÁROS, 1991, p. 13). Outro pináculo da cultura francesa também é oferecido a Sartre, *O Collège de France*<sup>75</sup>, mas ele rejeita.

Sartre é um autor cuja estatura é tão elevada quanto o cume da pirâmide institucional que ele enfrenta. Recebeu muitos elogios de vários presidentes da República Francesa, os quais se dirigiam ao filósofo respeitosamente. Vicent Auriol, em 1952, confia ao pensador que considerava abusiva a sentença contra Henri Martin<sup>76</sup>, mas que nada podia fazer enquanto a crise causada pelo protesto político não cessasse; nesse protesto, Sartre desempenhava um papel fundamental, mas ele não cede. Giscard d’Estaing também faz grandes elogios a Sartre e seus escritos sobre a liberdade. E o mais imponente dos presidentes, o General De Gaulle, que se considerava o próprio destino da França, chama o escritor de *Mon Cher Maître*<sup>77</sup>. Esse afirma que estava se dirigindo ao homem de letras, e não ao presidente de um tribunal. E o filósofo retruca: “[...] não sou mestre para ninguém a não ser para o garçom do café que sabe que escrevo”<sup>78</sup>.

Todavia, a renúncia ao Prêmio Nobel em 1964<sup>79</sup> foi a mais importante rejeição de Sartre e alvo de muito estardalhaço. Ele também declina a hipótese que lhe fosse concedido o Prêmio Lênin. Mesmo assim, é acusado de aplicar um golpe publicitário com a recusa ao Prêmio Nobel. Isso significa que seus opositores achavam que Sartre desejava chamar a atenção da publicidade. Contudo, Sartre queria evitar a decisão ao seu favor, por essa razão escreve a carta de renúncia ao Prêmio Nobel, de maneira reservada, tornando a publicidade sem importância. Apesar disso, a Igreja Católica é a única instituição que não se envolve pela

---

<sup>74</sup> Academia Francesa.

<sup>75</sup> O Colégio da França.

<sup>76</sup> O caso de Henri Martin destacou-se por causa da sentença desproporcional de cinco anos por uma simples atividade política contra o regime militar. Martin tornou-se o símbolo da “luta do povo francês contra a guerra suja na Indochina”. Por iniciativa do Partido Comunista Francês (PCF), bem como da elite intelectual e política, um comitê de defesa foi formado. Entre as figuras notáveis que apoiaram Martin, estavam Jean-Marie Domenach e Revista Esprit, Jean Cocteau e Jean-Paul Sartre, que, no final de 1953, publicou um livro intitulado *A questão Henri Martin*. A campanha contra o julgamento de Martin culminou com reuniões, manifestações e folhetos de apoio. A 19 de maio de 1951, a condenação foi anulada e formalmente cancelada em 19 de julho.

<sup>77</sup> Meu querido Mestre.

<sup>78</sup> Resposta dada na carta de Sartre datada de 13 de abril de 1967, seguida da resposta de De Gaulle, em 19 de abril de 1967, publicada no *Le Monde* em 25 de abril de 1967. A resposta de Sartre a De Gaulle na entrevista no *Le Nouvel Observateur*, em 26 de abril a 3 de maio de 1967: tudo isso foi reproduzido em *Situations VII*, p. 42-45.

<sup>79</sup> Essa decisão de Sartre foi endereçada à Academia Sueca. Na carta, Sartre deixa clara a sua declinação ao prêmio; essa carta foi publicada posteriormente no *Le Monde*, a 24 de outubro de 1964.

disputa da alma de Sartre, pois é da tradição primeiro queimar os supostos heréticos e só depois elevá-los à santidade.

Percebemos que Sartre consegue sair de uma situação difícil, cercado pelo *establishment*<sup>80</sup>, numa disputa desigual que caracteriza quase todos os embates em que foi envolvido. Mesmo assim, Sartre sai vitorioso. Isso porque se o prendessem, além de ser um crime de opinião, isso se configuraria como um delito político, e não criminal. E sabemos que um crime de opinião só poderia levá-lo à prisão sob a forma de acusações inverídicas, protegidas por um golpe e pela ditadura do poder.

Paradoxalmente, Sartre obtém a vitória de muitas e irremediáveis posições de derrotas. Ele tem plena consciência dos elementos conflitantes e das circunstâncias em que se encontra. Sartre entende a dialética da derrota e da vitória. Ele compreende os modos pelos quais as situações se revertem, numa disputa em que o perdedor ganha. Por vezes, o perdedor consegue e, na maioria das vezes, não o consegue. Sartre se volta a essa questão, porque ele mesmo tem essa experiência ao se engajar na condição de homem de letras e cidadão do mundo. Por mais que o pensamento sartreano em muitas passagens pareça sem esperança, no sentido de que muitas expectativas suas foram frustradas, mesmo assim é fundamental para Sartre acreditar no homem, na sua liberdade. É em nome dela, na contramão da vida absurda, que o autor de *O ser e o nada* levantará essa bandeira.

É imprescindível situarmos historicamente o horizonte da filosofia sartreana. É, então, a partir do século XVII que o idealismo perde seu *status* de verdade, com a instauração do humanismo. Estamos nos referindo ao Humanismo Moderno. Este passou a se firmar sobre um triplo eixo: o estabelecimento da medida humana como medida última de todas as coisas, a liberdade radical de pensamento e a autonomia absoluta da razão. O homem se desintoxica das imposições dogmáticas da tradição, faz-se moralmente responsável por sua vida e destino. É, portanto, a partir do paradigma do interesse no humano que a história moderna vai se moldando. Paradigma que legou à posteridade pelo menos quatro séculos de seus resíduos. É nesse horizonte histórico que a obra de Sartre aparece, como um rasgo de reflexão que fala da condição inevitável da liberdade como uma conquista humana. Esta se configura como estrutura da realidade humana. E, por isso, Sartre acredita que o homem é capaz de emergir como sujeito efetivo dos seus próprios processos históricos. Talvez seja por isso também que o pensador tenha optado por um método de fazer filosofia ligada à literatura. Mas não uma literatura qualquer, sua escrita é uma escrita

---

<sup>80</sup> Palavra inglesa. Grupo sociopolítico que exerce sua autoridade, controle ou influência defendendo seus privilégios; ordem estabelecida, sistema.

que não tem receio de denunciar e de fazer com que os homens assumam sua responsabilidade diante da vida e da realidade. O engajamento a que estamos nos referindo não é posto pela realidade em que os indivíduos estão envolvidos, mas, ao contrário, é a uma resistência em prol da liberdade do indivíduo. É pela luta contra toda forma de opressão que é imposta ao homem, quer seja política, religiosa, moral, social, sexual etc.

Essa é a pedra de toque sartreana, ou seja, falar da realidade humana a partir dela mesma, de uma realidade que não tem mais nenhuma divindade. No mundo mergulhado pela dor, pela incerteza, pela violência e pela falta de sentido, ou seja, pela absurdidade da existência. Quem sabe não seria excessivo afirmar que a dessacralização do mundo foi a condição da humanização dos homens? Assim, na concepção de Sartre, a literatura é um instrumento por excelência de compreensão do mundo, que ganha estatura de referência sobre o divino. Portanto, é indispensável reconhecermos que o pensamento sartreano representa um legítimo humanismo pagão.

A esse respeito, Giacóia Júnior (2007, s.p.) afirma que:

O humanismo pagão de Sartre é uma forma de pensar de modo extremamente engajado a relação entre a filosofia e a vida. O existencialismo de Sartre consegue combinar a fenomenologia de Husserl, a filosofia de Heidegger, o legado cultural francês e o marxismo. Numa inflexão própria que combina: filosofia e literatura, filosofia e dramaturgia, filosofia e militância política, e, sobretudo, filosofia e existência. Sartre é um pensador que consegue de fato, na crise em meio às duas guerras, refletir sobre a condição humana. Pensando a crise brutal que se abateu sobre a Europa e da qual o existencialismo foi um dos principais testemunhos<sup>81</sup>.

A ideia de engajamento aqui está sendo abordada sob a perspectiva da humanização do homem, pela via da formação literária, ou melhor, de uma possibilidade de resistência. Daí ser imprescindível para este trabalho o registro da compreensão histórica do autor, sob o âmbito da literatura e da dramaturgia da qual ele se vale. Moralmente o engajamento de Sartre é constituído por uma dimensão que guarda a obrigação com a existência. A partir disso, é essencial, então, percebermos que sua filosofia denuncia o humanismo sem o compromisso real com a vida concreta dos homens. Ele faz isso em várias de suas obras, sobretudo em *A náusea*. Há também uma latente desconfiança na benevolência humana, o que é descrito em muitas de suas peças. Podemos testificar que, mais do que nunca, a História confirma a visão trágica de Sartre, apresentada na *Crítica da razão dialética*, especialmente no que diz respeito à ação do homem, visto que tudo acaba mal, porque o homem é sempre aquele que pode usurpar a subsistência do

<sup>81</sup> Apresentação feita por Oswaldo Giacóia Júnior antes da palestra de Franklin Leopoldo, de título: “O existencialismo é um humanismo”, no programa da TV Cultura intitulado “Pensadores do Século XX”.

outro no meio da escassez. Portanto, há uma relação de forças em que o outro exerce sobre o seu próximo uma violência preventiva. Mesmo sendo testemunha ocular dos acontecimentos na História, ou seja, da Primeira e da Segunda Guerra Mundial, Sartre aposta que é possível pensar a humanização pela formação. A humanização a que ele se refere, necessariamente, não pode se concretizar se os indivíduos não estiverem livres para pensar sobre sua realidade. E esta passa pela análise literária, em que Sartre reavalia a situação vivida pelos indivíduos, principalmente em situações extremas, razão pela qual há o reconhecimento nítido das liberdades dos indivíduos. Sem a liberdade, é impossível pensar nessa transformação dos indivíduos. Então, é *conditio sine qua non*<sup>82</sup> que o indivíduo assuma a liberdade que lhe é própria e apele também para a liberdade do outro. Isso permite espaço para a intersubjetividade.

Por isso, Sartre levanta essa bandeira. Não se acomoda ao seu gabinete e aos livros. Ele se engaja na luta por uma sociedade justa e livre. Ele fala com a multidão, discursa nas ruas, sobe em palanques, participa de reuniões sindicais, apoia os trabalhadores em greves, defende os oprimidos nas grandes fábricas, fica do lado dos desfavorecidos, entrega panfletos e jornais. A mesma metralhadora giratória dos inflamados discursos publicados no *Les Temps Modernes*<sup>83</sup> faz de Sartre uma potência elocutória, a qual os seus inimigos políticos puderam ter o desprazer de experimentar. Ele faz isso não só por causa da importância que vê nas ações políticas, mas pela importância de se sentir um escritor totalmente comprometido com essa escolha, de saber o seu lugar e seu compromisso com sua época histórica. Sartre sabe a força que a leitura exerce sobre os homens, então é com essa arma que o autor atira. O escritor, segundo o filósofo:

Sabe que as palavras são, como diz Brice-Parain: ‘pistolas carregadas’. Quando fala, ele atira. Pode calar-se, mas uma vez que decidiu atirar é preciso que o faça como um homem, visando o alvo, e não como uma criança, ao acaso, fechando os olhos, só pelo prazer de ouvir os tiros. [...] Mas uma vez que, para nós, um escrito é uma empreitada, uma vez que os escritores estão vivos, antes de morrerem, uma vez que pensamos ser preciso acertar em nossos livros, e que, mesmo que mais tarde os séculos nos contradigam, isso não é motivo para nos refutarem por antecipação, uma vez que acreditamos que o escritor deve engajar-se inteiramente nas suas obras, e não como uma passividade abjeta, colocando em primeiro plano os seus vícios, as suas desventuras e as suas fraquezas, mas sim como vontade decidida, como uma escolha, com esse total empenho em viver que constitui cada um de nós. (SARTRE, 1993, p. 21; p. 29).

---

<sup>82</sup> Condição necessária.

<sup>83</sup> Revista literária, política e filosófica francesa. A mais importante revista francesa do pós-guerra, também ficou conhecida como a revista de Sartre. Criada em 1944. Seu corpo editorial: Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Michel Leires, Maurice Merleau-Ponty, Albert Ollivier, Jean Paulhan e Sartre. O primeiro número de seu lançamento ocorreu em 1945.

Há uma razão fundamental que conduz o autor à escrita, pois, no entender do pensador, há entre o mundo e a consciência uma distância enorme, são instâncias completamente dissociadas. A noção dessa dissociação rendeu à obra *A náusea* extensas análises sobre essa questão e nela está delineado o cerne da noção de absurdidade em Sartre que serve de suporte à nossa investigação. É importante percebermos a diferenciação que Sartre faz da arte em geral (a pintura, a música, a literatura, a poesia etc.) de uma literatura engajada, de resistência e, acima de tudo, comprometida. A literatura seria como uma porta que se abre para a compreensão do mundo, que, mesmo nos dizendo que nada faz sentido, revela-nos que esse poderá ser inventado. Sartre, portanto, defende o engajamento de uma literatura cujo compromisso dela seja escrever sem preconceito. Isso significa que ele defende uma escrita completamente preocupada com a verdade. Em seu entender, o escritor é plenamente responsável pelo que escreve, pela impressão e repercussão de suas ideias.

Faz sentido, entretanto, afirmarmos que o desejo da arte é ultrapassar e abolir o silêncio ontológico<sup>84</sup> do mundo. A arte quer falar em nome do mundo. No universo da arte, há um esforço para falar do mundo, das coisas, da natureza e do próprio homem. E a realidade humana<sup>85</sup> quer compreender o sentido das coisas. A ideia de engajamento está claramente discutida na obra *Que é a literatura?*, na qual o autor tem a preocupação de tratar da responsabilidade que o escritor tem com seus leitores. Assim, em *A náusea* ele retoma a discussão que existe entre o mundo e a consciência e percebe uma inadequação entre ambos. A arte é intuição, criação, o seu êxito consistirá em dar significado sensível ao mundo. Entretanto, Sartre percebe que a arte pode exprimir os sentimentos mais profundos do seu criador. “Só que jamais exprimiriam sua cólera, sua angústia ou sua alegria do mesmo modo que o fariam as palavras” (SARTRE, 1993, p. 11). A escrita exerce um poder sobre as demais artes, na medida em que faz a ponte entre o mundo e a compreensão dele. Daí é justificada a concepção de Sartre de que a obra literária é capaz de conscientizar os homens de suas lutas, de seus sofrimentos e da nulidade da existência.

---

<sup>84</sup> A abolição do “silêncio ontológico do mundo” é quebrada pela representação artística, ou seja, o artista se intitula como sendo o seu porta-voz, uma vez que o mundo não se “expressa”.

<sup>85</sup> Sartre usa o termo realidade humana, a partir de uma apropriação feita do termo heideggeriano: *Dasein*. No entanto, como em Sartre o que está em questão não é uma discussão situada no âmbito da ontologia, da pergunta pelo ser, mas antes de uma antropologia, ou seja, da condição humana. Por outro lado, é importante compreendermos que ambos, Sartre e Heidegger, partem de um diálogo com a fenomenologia de Husserl. Sendo assim, os dois têm em comum a tentativa de superar as aporias (impasse, incerteza) da filosofia da subjetividade e da consciência de tradição francesa e cartesiana. Daí a utilização de Sartre do conceito “*réalité humaine*”.

Ao criar, o artista dá vida a um objeto que é inacabado, inanimado, morto, o qual, por isso, está ausente, oculto, subtraído. Parece-nos que a arte é a rota inacabada de ser do artista. Uma espécie de fuga na esperança de encontrar uma essência perdida. Essência a ser reencontrada e reconhecida ali, congelada naquela paisagem, naquela escultura, naquela poesia ou estranhamente escondida e manifestada numa melodia, numa pintura. Podemos dizer que somos, segundo a ideia de Rousseau e de Sloterdijk, animais desnaturalizados. O que podemos experimentar é a paradoxal condição de excesso ou falta em relação à natureza. Somos marcados por uma abertura fundamental ao ser, não como uma dádiva divina, mas como uma carência animal. É a nossa escassez, nossa condição de não se adequar à natureza. Será que é esse desequilíbrio ontológico que nos impulsiona à criação artística? Acreditamos que a criação artística é a tentativa de nos conectar com o mundo, com a realidade que nos escapa, que nos excede ou nos subtrai. Quiçá seja esse o nosso modo de ser, nossa vontade de dar sentido ao mundo. Desta “falta” nasce a necessidade de tomar e fazer parte no mundo. A arte é, portanto, a tentativa de preencher essa lacuna.

A preocupação do pensador não é responder a essa questão, o mais importante é considerar a possibilidade de uma arte que seja comprometida com a formação de seu interlocutor, ou seja, da literatura. Sartre de forma alguma despreza a pintura, a escultura, a música, a poesia etc., mas, em sua opinião, em face de uma denúncia cantada numa melodia ou num quadro onde o sofrimento humano foi congelado etc., essas artes não conseguem provocar nenhuma atitude, no máximo concordância, respeito e admiração.

Na compreensão sartreana entre o mundo e o seu desvendamento, há uma distância que precisa ser considerada. De um lado, temos um mundo que permanece na sua indiferente e absoluta solidão; de outro, a realidade humana ou os reveladores do mundo. Embora Sartre saiba da importância da arte, ele lança duras críticas a ela, principalmente à pintura e à música. Em seu entender, essas não conseguem alcançar um só vivente. Assim, a pintura só expressa o sentimento do artista, talvez a sua indignação e nada mais. Da intenção do pintor e do impacto visual aos seus efetivos efeitos há um abismo sobre o qual não é possível construir nenhuma ponte. As obras que procuram ser porta-voz da indignação não conseguem abreviar nem encurtar a distância entre o choque visual e a tomada de consciência daquilo que está sendo denunciado na obra. “O exemplo disso é *O massacre de*



*Guernica*<sup>86</sup>, essa obra-prima, alguém acredita que ela tenha conquistado um só coração à causa espanhola?” (SARTRE, 1993, p. 12).

O pintor, ao escolher uma cor para expressar sua angústia e ao criar objetos com o propósito de denunciar, de protestar ou de reivindicar, jamais conseguirá exprimir seu sentimento do mesmo modo que o escritor expressa através das palavras. O sentimento do pintor estaria misturado com as cores, e as cores não têm a mesma força que as palavras. Podemos estar diante de um quadro em que sejam retratados operários de rostos enfileirados, anônimos e inexpressivos. O quadro apresenta o sentimento de indignação, e a exploração ganha contornos concretos, ela se materializa, torna-se coisa. Entretanto, esses efeitos se dissipam diante das exigências reais de mobilização, ou seja, toda a revolta que é apontada no quadro pintado é insuficiente para deflagrar uma atitude de resistência ante o mundo que desaba. Assim sendo, a pintura perde seu significado; as emoções do pintor se “obscurecem” ao se misturarem com as cores. Sua existência e situação em face da literatura não podem consistir em ser mais do que um mero apoio, “o pintor é mudo” (SARTRE, 1993, p. 12). O escritor pode dirigir-se ao leitor descrevendo o seu sentimento: um pintor pode apresentar em sua tela uma senzala com alguns negros, porém não expressa o que quer dizer com isso. O escritor, através das palavras, descreve a cena, o leitor imagina, cria, modifica, acrescenta algo àquele sentimento, ou seja, o escritor fala ao coração e mobiliza permanentemente a alma do seu leitor para denunciar, apresentar, solicitar que tome uma decisão. A linguagem, como afirma o pensador:

É nossa carapaça e nossas antenas, protege-nos contra os outros e informa-nos a respeito deles, é um prolongamento dos nossos sentidos. Estamos na linguagem como em nosso corpo; nós a sentimos espontaneamente ultrapassando-a em direção a outros fins, tal como sentimos as nossas mãos e os nossos pés. (SARTRE, 1993, p. 19).

Quando se fala em música, é suspeito falar de significado, uma vez que a melodia pode ser traduzida de diversas maneiras. A canção “[...] sempre estará além ou aquém de tudo que se possa dizer a seu respeito” (SARTRE, 1993, p. 11), porque as paixões do artista, ao entrarem em contato com as notas, passam por uma “transsubstanciação”, pois suas paixões perdem sua essência, transformam, traduzem ou recriam algo distinto de si. Um grito de dor é dor, um canto de dor é e não é, ao mesmo tempo, a dor. E, para Sartre (1993, p. 12), “[...] não

---

<sup>86</sup> A principal imagem existente sobre os horrores da Guerra Civil Espanhola (1936-1939) é o quadro *Guernica*, pintado por Pablo Picasso em 1937. A produção artística do pintor espanhol retrata as ações militares desencadeadas pelas forças do General Franco contra as populações que habitavam o território espanhol, em especial o intenso bombardeamento realizado sobre a vila de Guernica, ocorrido no mesmo ano de produção da obra do pintor.

se pintam significados em música”. A escrita é fundamental, uma vez que ela é a arma mais poderosa que qualquer outra forma de mobilização artística.

A escrita é compreendida por Sartre como a única arte que tem a possibilidade de ser engajada, visto que tem essa vocação intrínseca. “Desde já podemos concluir que o escritor decidiu desvendar o mundo e, especialmente, o homem para os outros homens, a fim de que estes assumam em face do objeto, assim posto a nu, a sua inteira responsabilidade” (SARTRE, 1993, p. 21). Daí a ação do escritor pressupõe do leitor a imparcialidade de refletir sobre si e sobre o real. Portanto, escrever é comprometer-se, é correr o risco de cometer equívocos e de errar o alvo, mas é também de tentar acertá-lo. Para o escritor, escrever implica ser responsável em assumir riscos. Ter a liberdade de encontrar novos sentidos no mundo que não lhe devolvem o olhar, em um mundo destituído do sagrado, onde o homem se encontra só e desamparado.

A impessoalidade é a marca registrada de Sartre. Ele nunca está num plano de fundo de sua obra, mas declara-se responsável por todos os encargos que delas podem advir. Na compreensão de Mészáros (1991), as obras de Sartre se confundem com a vida dele, e vice-versa. O sentido disso é que seus escritos são plenos de subjetividade livre. Sartre se recusa a fazer, segundo Mészáros (1991, p. 43):

O papel de um guia objetivo, cuja função fosse meramente indicar os objetivos, obras e eventos, ou apontar algumas conexões bem estabelecidas entre eles. [...], deve-se dar vida aos objetos mediante sua apresentação através da subjetividade do escritor, para que possam inserir-se num discurso humano significativo, pois doutra forma continuam a ser coisas mortas e fetiches.

Se, para Sartre, é próprio da realidade humana desvelar o mundo, ao escrever, o escritor realiza por excelência essa tarefa. Pois é em nome dessa alternativa, ou seja, escolher a escrita como um modo de desvendar, para denunciar, tomar posição e participar do mundo, que o escritor insere sua impressão para os leitores. De certo modo, Sartre vê nisso uma forma de ação pela palavra, visto que não fica só no registro abstrato do papel, mas exige do leitor a participação ativa na obra. Nesse sentido, o objeto criado, a escrita, está sempre em suspenso, porque a atividade da escrita não é definitiva e acabada, pelo contrário, podemos sempre acrescentar algo de diferente, uma palavra, uma cena a mais, enfim, a obra pode ser sempre revisitada, reinterpretada, e deve ser aberta a novos significados, a novas leituras. É importante registrarmos que a literatura é o instrumento capaz de promover essa transformação. De modo especial, Sartre contempla a escrita como o modo para essa formação, uma vez que o homem pode participar não como espectador inerte, mas como interlocutor junto ao escritor.

A obra escrita não é mais do que a confissão narrada do próprio escritor. Seu alicerce é a estrutura linguística da consciência e, ao mesmo tempo, síntese de inspiração

subjetiva, sutileza, imaginação, emoção, *páthos*<sup>87</sup>. “Temos demasiada familiaridade com os processos que os originaram. Esses processos permanecem um achado subjetivo: somos nós mesmos, é nossa inspiração, nossa astúcia” (SARTRE, 1993, p. 35). Entre essa percepção da obra escrita e ela própria, apartada do seu destino, temos, então, uma dialética do texto. Sartre percebe que a escrita é marcada pela dinâmica desse movimento. Para fazê-la existir, é necessária a leitura. É a leitura que dá vida às palavras. Se o Ser é ser percebido; se não há Ser em que nenhuma percepção se faz presente, como quer Berkeley, então só há Ser enquanto houver movimento. Mas o movimento é inerente à percepção, que varia tanto no campo da experiência histórica quanto no âmbito das subjetividades.

A escrita pressupõe, portanto, a dialética. A veiculação de sentido subentende uma dinâmica que é imanente à compreensão e que só é possível no âmbito da linguagem. Nesse sentido, a característica móvel do objeto literário se dá em função de não haver nem objetividade absoluta nem subjetividade plena. Por isso, convém dizermos que o objeto literário transcende a si mesmo, para além da subjetividade do escritor e para além da objetividade rígida da sintaxe, porque há um interlocutor que está envolvido no processo dialético. A obra escrita é sempre subjetiva. São as impressões do escritor que são arrebatadas no domínio de outra subjetividade, a do leitor. Este participa da ação, da criação literária, na medida em que o objeto (a escrita) consegue atingir o alvo, transforma-o, faz dele um parceiro nessa empreitada. Desse modo, faz sentido a afirmação sartreana:

Assim, desde o início, o sentido não está mais contido nas palavras, pois é ele, ao contrário, que permite compreender a significação de cada uma delas; e o objeto literário, ainda que se realize através da linguagem, nunca é dado na linguagem; ao contrário, ele é, por natureza, silêncio e contestação da fala. Do mesmo modo, as cem mil palavras alinhadas num livro podem ser lidas uma a uma sem que isso faça surgir o sentido da obra; o sentido não é a soma das palavras, mas sua totalidade orgânica. (SARTRE, 1993, p. 37).

Todavia, a percepção do objeto ganha uma espécie de “vida própria”, visto que já não está mais em potência, e sim em ato. A relação entre escritor e leitor pode ser compreendida como uma mudança de papéis que acontece entre o criador e o objeto criado. Esse movimento, analisa Sartre, encontra-se em evidência na literatura, mais do que em qualquer outra arte. Isso é confirmado por diferentes ângulos contidos na relação autor-obra-leitor. Na relação com as palavras, no processo criativo, o escritor tem o pleno controle da obra criada. A compreensão dessa relação é o pressuposto da criação da obra. Há um leitor a quem se endereça um conjunto de vivências, intuições, intenções que são do escritor. O leitor recebe as palavras antes

---

<sup>87</sup> Sofrimento.

manuseadas pelo escritor, mas para significá-las mais uma vez, para dar-lhes existência, para emprestar-lhes vitalidade.

Em suma, o leitor tem consciência de desvendar e, ao mesmo tempo, de criar; de desvendar criando, de criar pelo desvendamento. [...] Sem dúvida, o autor o guia, mas somente isso, as balizas que colocou estão separadas por espaços vazios, é preciso interligá-los, é preciso ir além delas. Em resumo, a leitura é criação dirigida. (SARTRE, 1993, p. 37-38).

Isso significa que a escrita oferece ao leitor aberturas para significar o mundo, sua existência e a existência dos outros. Então, podemos dizer que, ante o mundo absurdo e sem sentido, a literatura pode nos oferecer a abertura contra o fatalismo. O fatalismo de forma alguma é validado por Sartre.

O escritor não pode evadir-se de seu meio, de seu tempo; quando o faz, realiza-o a partir de uma liberdade situada que escolhe dissimular. A liberdade é, então, uma ponte que une escolha e responsabilidade. Ainda que os resultados objetivos das ações não se adequem aos propósitos subjetivos, o engajamento pensado por Sartre (apud SILVA, 2008, p. 87) é como:

Aposta pascaliana: *vous êtes embarqué*<sup>88</sup>. Uma vez que fatalidade e liberdade se identificam, como o destino é na construção prática de uma vida e de uma história, a responsabilidade é assumida como corolário de uma liberdade da qual não se pode fugir. Esta é a razão pela qual é necessário que o escritor ‘abraça estreitamente sua época; ela é sua única chance; ela é feita para ele e ele é feito para ela’. Este é o significado concreto da situação, como hora e como lugar da liberdade, mas ao mesmo tempo como escolha absoluta, isto é, como invenção de si e de seu tempo.

A noção de engajamento apresentado aqui não se reduz simplesmente a um engajamento histórico, político ou social. É essencial percebermos que a liberdade fundamenta a noção de engajamento, pois há um pacto entre o escritor e o leitor, na medida em que “[...] aquele que escreve reconhece, pelo fato de se dar ao trabalho de escrever, a liberdade de seus leitores” (SARTRE, 1993, p. 51). Podemos dizer que Sartre pensa o engajamento principalmente no âmbito de uma humanização, em que nela a liberdade seja o seu fundamento. “A liberdade à qual o escritor nos incita não é uma pura consciência abstrata de ser livre. A liberdade *não é* propriamente falando; ela se conquista numa situação histórica; cada livro propõe uma liberdade concreta a partir de uma alienação particular” (SARTRE, 1993, p. 57, grifo do autor). Assim, a escrita nos permite essa conquista.

A quem o escritor dirige suas obras e seus pensamentos? Essa questão é importante para entendermos a ideia que Sartre tem a respeito da literatura engajada. A

---

<sup>88</sup> Estiver a bordo ou embarcado.

princípio, ele diz que escreve para o leitor universal, o escritor se dirige a todos os homens. Mas, “[...] na verdade, o escritor sabe que fala a liberdades atoladas, mascaradas, indisponíveis; sua própria liberdade não é assim tão pura, é preciso que ele a limpe; é também para limpá-la que ele escreve” (SARTRE, 1993, p. 55). A partir disso, percebemos a interdependência entre o escritor e o leitor. Nesse aspecto, devemos considerar o horizonte histórico vivido por ambos e que não é possível compreendermos o discurso só no plano da abstração sem fazer as mediações. Significa afirmar que se o leitor não teve acesso aos fatos e às situações históricas, se não houve a possibilidade de acesso por meio de vivências, então é fundamental que o escritor seja o elo entre a história e o leitor. Conseqüentemente, a atualidade histórica de um texto é produto da sua capacidade de afetação e de mobilização. “A escritura e a leitura são as duas faces de um mesmo fato histórico” (SARTRE, 1993, p. 57). Há, portanto, o escritor que conhece a realidade a qual expressa por meio da escrita e o leitor que participa do conhecimento e da interpretação daquilo que a leitura lhe provoca, sem muitas vezes não ter conhecimento de causa. Assinala o pensador:

Se eu relato a ocupação alemã a um público americano, serão necessárias muitas análises e precauções; perderei vinte páginas para dissipar prevenções, preconceitos, lendas; depois será preciso que sustente as minhas posições a cada passo; que procure na história dos Estados Unidos imagens e símbolos que permitam compreender a nossa [...]. Agora, se escrevo o mesmo assunto para franceses, estaremos em casa: bastarão estas palavras, por exemplo: um concerto de música militar alemã no coreto de um jardim público, e tudo estará dito. (SARTRE, 1993, p. 56-57).

A origem do engajamento do escritor está na possibilidade de assenhorar-se. “Sou escritor porque escolhi escrever. Eu diria que um escritor é engajado quando trata de tomar a mais lúcida e integral consciência de ter embarcado, isto é, quando faz o engajamento passar para si e para os outros, da espontaneidade imediata ao plano refletido” (SARTRE, 1993, p. 62). Daí a superação do voluntarismo entusiasmado e imediato para a reflexividade moral, política e socialmente responsável.

Assim, o escritor engaja-se não de forma passiva, mas como vontade, como escolha e com total compromisso com a verdade da sua escrita. O escritor deve estar engajado de tal maneira que suas ações devem se refletir na moral, na política e na história de seu tempo. A literatura é a porta de entrada para que o leitor tenha consciência de si mesmo. O escritor deve ser honesto consigo mesmo e com o leitor. É aquele que decidiu servir aos interesses da comunidade com sua escrita, de sorte que sua atividade pode ser considerada inútil e nociva, uma vez que o seu maior alvo é fazer com que a sociedade seja consciente de si mesma. Podemos afirmar que o útil pode ser definido no contexto em que a sociedade já

está estabelecida, em virtude de instituições, valores e fins já consagrados. Daí o escritor intervém na ordem e faz com que a sociedade veja a si mesma. No entender de Sartre, esta é a função do escritor: apresentar a imagem dessa sociedade para que esta a assuma ou se transforme. A respeito disso assevera o pensador:

De qualquer modo ela muda; perde o equilíbrio que a ignorância lhe proporcionava, oscila entre a vergonha e o cinismo, pratica a má-fé. O escritor dá à sociedade uma *consciência infeliz*, e por isso se coloca em perpétuo antagonismo com as forças conservadoras, mantenedoras do equilíbrio que ele tende a romper. Só mesmo as classes dirigentes podem se dar ao luxo de remunerar uma atividade tão improdutiva e tão perigosa e, se o fazem, é ao mesmo tempo por uma questão de tática ou por mal-entendido. (SARTRE, 1993, p. 66, grifo do autor).

Numa época em que as mistificações rondam as consciências, nada é mais importante do que o papel do escritor e a sua contraposição à realidade. O nazismo foi uma mistificação; o gaullismo; o catolicismo; e o comunismo francês, sem sombra de dúvida, contribuíram muito bem para isso. Mesmo estando mergulhado numa atmosfera inapropriada para a reflexão, o escritor tem a incumbência de fazer com que o leitor compreenda a realidade criticamente. O escritor se dirige à liberdade do leitor, o qual, como consciência livre, é cúmplice das mistificações que o cercam. Para salvaguardar a literatura, o escritor tem a incumbência de desmistificar a realidade e os discursos. Em uma era dita como pós-literária, a inércia é praticamente dominante, a indiferença e a apatia se alastram. “Hoje o público se encontra, em relação ao escritor, em estado de passividade: espera que lhe imponham idéias ou uma nova forma de arte. É que a leitura se tornou um simples meio de informação, e a escrita, um meio muito geral de comunicação” (SARTRE, 1993, p. 70). Em razão disso, o pensador afirma que:

Sem dúvida há diversos tipos de leitores. Estes não se sentem divididos entre grupos de leitores reais, mas detestáveis, e outro de leitores virtuais, desejáveis, mas fora do alcance; não chegam a se questionar sobre o papel que têm a desempenhar no mundo, pois o escritor só se interroga sobre a sua missão nas épocas em que ela não está claramente definida e quando se vê obrigado a inventá-la ou a reinventá-la, isto é, quando percebe, além dos leitores de elite, uma massa amorfa de leitores possíveis que ele pode decidir conquistar ou não; e quando ele próprio deve decidir qual será a sua relação com eles, caso lhe seja dado atingi-los. (SARTRE, 1993, p. 72).

O escritor que chegou à consciência de si mesmo não elencará nenhum herói espiritual, não se envolverá em nenhum movimento centrífugo em que muitos dos seus predecessores se envolveram ao contemplarem valores estabelecidos. E também entenderá que seu trabalho não consiste na admiração do espiritual, mas na espiritualização da existência. Isso quer dizer que não há nada a se espiritualizar, nada a resgatar, a não ser este mundo multicolorido e concreto, sua opacidade, sua generalidade e sua história. A tarefa do

escritor, portanto, é resgatar esse mundo tal como se mostra totalmente despojado de sua máscara, cru, fétido, no dia a dia, sob o fundamento da liberdade. Uma literatura livre de todo preconceito, pensa o autor, teria de ser humanizada, sem classes. Ratifica o filósofo:

A literatura, nessa sociedade sem classes seria, portanto, o mundo presente para si mesmo, em suspenso num ato livre e se oferecendo ao livre julgamento de todos os homens, a presença para si reflexiva de uma sociedade sem classes; é pelo livro que os membros dessa sociedade poderiam, a cada momento, situar-se, enxergar-se e enxergar a sua situação. Não é simples descrição do presente, mas julgamento desse presente em nome de um futuro, como todo livro, enfim, envolve um apelo, essa presença para si já é uma superação de si. (SARTRE, 1993, p. 119).

A literatura engajada, ativa e concreta é então “[...] síntese da negatividade, enquanto poder que se afasta da realidade dada; é projeto de uma ordem futura; será a Festa, espelho de chamas a queimar tudo que nele se reflete, e generosidade, ou seja, a livre invenção dela mesma” (SARTRE, 1993, p. 119). Nela estão aliados dois aspectos complementares da liberdade (do escritor e do leitor). Então, não basta o escritor poder dizer tudo, é necessário que ele possa ter um público de leitores que possuam liberdade de mudar tudo, além da supressão das classes, a abolição de toda a ditadura, a renovação dos quadros dirigentes e a contínua mudança da ordem. Assim, em Sartre (1993, p. 120), “[...] a literatura é por essência a subjetividade de uma sociedade em revolução permanente”. Nessa tal sociedade, não haveria a separação entre palavra e ação, uma vez que é infundado que o escritor aja sobre os leitores, mas ele faz apelo à liberdade deles; e, para que as obras produzam efeitos, é fundamental que a sociedade assuma isso por meio de uma decisão incondicionada. De qualquer maneira, uma coletividade que o tempo todo e a todo o momento se autoanalisa possui as condições necessárias para se autojulgar. E, por essa razão, passa por uma transformação no seu modo de pensar. O livro, com certeza, é a condição essencial para essa mudança, para a ação; em certo sentido, é o momento para o exercício da consciência reflexiva.

Em situações hostis ao pensamento, numa sociedade desigual, a literatura é o instrumento capaz de provocar a consciência dos homens. Essa tem a particularidade para formar os indivíduos. A literatura é o instrumento de modificação da consciência dos indivíduos. Compreendemos que essa transformação passa pela possibilidade da liberdade de dizer, de se expressar, de ter um espírito desprendido, assim como também de ter a sobrevivência humana garantida. Isso quer dizer que tudo converge para o mesmo fim, complementar-se. A literatura consegue, nesse sentido, apresentar tanto melhor a subjetividade do indivíduo quanto melhor expressar as reivindicações sociais e políticas. Na verdade, o seu papel é demonstrar o individual concreto para o universal concreto, ou seja, o homem como ser consciente do seu papel na

realidade e na história do seu tempo. Portanto, o homem é o agente incontestável de todas as mudanças. Logo, o objetivo do escritor é apelar à liberdade dos homens, a fim de que esses consigam realizar e cultivar a primazia da liberdade humana. Para Sartre, tais ideias ainda estão no plano da utopia. Mas só a utopia nos dá a condição de prever, de antever, de sonhar e de lutarmos para que essa sociedade se realize. Para o filósofo, só a literatura tem esse poder. No entanto, no atual momento, não dispomos dos meios para alcançá-la; e é por causa dessa urgência que é imprescindível escrever. É preciso assumir esse compromisso.

Em vista do que foi exposto, o conceito de liberdade ganha uma enorme importância quando as liberdades políticas e civis estão ameaçadas. Podemos associar a ideia de liberdade também à noção de má-fé, um conceito importante na filosofia desse pensador. Para ele, o homem pode utilizar-se dessa prática para se eximir do peso da responsabilidade. Entretanto, essa está intrinsecamente ligada à liberdade. A má-fé, pelo contrário, é uma defesa contra a angústia e ao desalento, mas é uma defesa equivocada. Ao optarmos por esta, renunciamos à liberdade e fazemos escolha que nos afastam do projeto fundamental que nos constitui como homens. Agimos de má-fé quando atribuímos a incumbência das nossas escolhas a outras causas, como ao destino, à má sorte, a Deus, aos astros, enfim, a qualquer coisa que nos livre de nossa obrigação. Por fim, é imprescindível que nos engajemos com o compromisso de assumirmos por nós e pelos outros a responsabilidade pela vida, mesmo que tenhamos de reconhecer a condição absurda da existência.

#### **4.4 A literatura em retrospectiva**

O nosso objetivo neste último tópico é, ainda, destacar a importância da literatura. Para Sartre, ela é a única arte que, verdadeiramente, liberta o homem, pois ela não só provoca sensações, assim como também solicita e requisita do leitor a sua atenção. Como obra inacabada, o livro só existe na medida em que é apreciado pelo leitor que livremente aceitou examiná-lo. Aqui, apresentamos algumas análises que julgamos indispensáveis a respeito da retrospectiva que Sartre realiza na literatura contemporânea para compreender dela a sua gênese, os seus rumos e as suas motivações. Suas considerações estão pautadas mais ou menos antes de 1914, ou seja, antes da Primeira Guerra Mundial. A partir desse período, o pensador elabora um quadro representativo sobre esses períodos. Em cada uma dessas etapas, o filósofo tenta contextualizar o comprometimento que a literatura ou os escritores tiveram com os acontecimentos de seu tempo. Ele destaca o modo como a literatura revelou a sua “infantilidade” na maneira de perceber as mudanças históricas. Constatamos que o autor



empreende a crítica à sua própria geração, visto que, para ele, essa ignorou completamente a História. Mas, a partir de 1930, veio a crise mundial, os problemas na China, o advento do nazismo em toda a Europa, a guerra civil espanhola e depois veio a Segunda Guerra, não era mais possível fechar os olhos para a realidade que se aproximava catastroficamente. Por essa razão, Sartre empreendeu uma literatura de situação. Constatamos que o pensador foi capaz de reunir em sua literatura o absoluto metafísico com a relatividade do fato histórico. Esses são alguns destaques a que daremos sequência nesta seção.

*Qu'est-ce que la littérature? (Que é a literatura?)* foi publicada originalmente em 1948. Trata-se de uma reflexão profunda da própria carreira de escritor. Não é por acaso que Sartre põe a literatura no patamar superior a todas as outras artes, mas é pela urgência de pensar a respeito da vida, sobretudo porque a guerra marcou intensamente a realidade dos homens. O nazismo e o fascismo transformaram o modo de pensar do autor. Por essa razão, ele defende a ideia do engajamento como o meio objetivo de intervir na sociedade e, desse modo, conectar-se com a História. Para o pensador, não significa retomarmos os escritores do passado, contudo não invalida a importância desses, mas é fundamental que estes fiquem onde estão, ou seja, no passado. Aliás, o autor é severamente duro com os críticos de seu tempo, pois estes, na concepção de Sartre, não passavam de “coveiros”, guardiões de bibliotecas. Assim, estes homens desejavam ardentemente dar vida aos mortos; não obstante, deixemos que os mortos descansem em paz. A esse respeito assevera o filósofo:

Nossos críticos são como os hereges cátaros: não querem ter nada a ver com o mundo real, salvo comer e beber, e já que é imperiosamente necessário conviver com os nossos semelhantes, decidiram fazê-lo com os defuntos. Só se apaixonam pelos assuntos arquivados, pelas questões fechadas, pelas histórias de que já se conhece o fim. Nunca apostam num desfecho incerto, e como a história decidiu por eles, como os objetos que aterrorizavam ou indignavam os autores lidos por eles já desapareceram, como a dois séculos. [...] Os abusos que denunciaram não são mais do nosso tempo; hoje há outros que nos indignam e que eles nem sequer imaginavam; a história desmentiu algumas de suas previsões; alguns de seus pensamentos estão inteiramente mortos. Segue-se que os melhores argumentos desses autores perderam a sua eficácia; hoje admiramos apenas a sua ordem e o seu rigor; por mais bem estruturados que sejam para nós não passam de ornamentos, uma arquitetura elegante da demonstração, sem mais aplicação prática do que a arquitetura das fugas de Bach ou dos arabescos de Alhambra. (SARTRE, 1993, p. 25-26).

A literatura é uma empreitada. Por essa razão, a verdadeira literatura é aquela que liberta, porque não é acabada, porque ela causa incômodo. Consequentemente, a literatura não pode ser definida como um conjunto de ideias inofensivas que oferecem aos seus leitores a chance de apenas consagrar a cultura da subjetividade, como um adorno voltado, inteiramente, para o exterior. Constatamos que nenhum outro ofício exerce a dialética de modo tão eficiente como a escrita. Assim ratifica o autor: “O objeto literário é um estranho

pião, que só existe em movimento” (SARTRE, 1993, p. 35). Asseguramos que nunca visitamos uma obra da mesma forma, visto que a leitura dá vida ao escrito, essa dinâmica do novo, do inusitado. Do contrário, só haverá traços negros no papel. A literatura provoca uma quantidade de hipóteses, sonhos, esperanças e decepções.

Salientamos que o escritor não prevê, ele projeta. Mesmo que fique esperando uma inspiração para começar o seu trabalho, ele sabe que esse só depende dele mesmo; se não sabe o que ocorrerá a seu herói, sinaliza que ainda não pensou sobre isso, ainda não decidiu a esse respeito. Portanto, para onde quer que o escritor se volte, ele sempre encontrará a si mesmo. A sua subjetividade estará impressa em sua obra. Então, a obra não é mais do que a confissão e a narração do seu autor. É um prolongamento incompleto, porque a atividade da escrita implica a leitura, como seu correspondente dialético. É do esforço do escritor e do leitor que resulta o objeto concreto e imaginário, que é a obra do espírito. Logo, essa só tem sentido se for para o outro<sup>89</sup>.

Nessa perspectiva, o livro não se sobrepõe às nossas liberdades, mas ele as solicita. Não é pela coerção ou pelo fascínio, mas pelo reconhecimento, pela confiança e pelo ato que tomamos por nós mesmos ante as ideias que estão ali elencadas, analisadas e que silenciosamente provocarão transformações. O livro não é, como instrumento, um meio que tenha algum fim, ele se propõe como fim à liberdade do leitor. Portanto, o leitor é convocado a recompor o objeto para além do que está sendo afirmado na escrita. Desse modo, Sartre concorda com Kant quando esse afirma que a obra de arte não tem uma finalidade, porque ela é uma finalidade em si mesma. Entretanto, Kant considera que primeiro a arte existe de fato e só depois é contemplada. Em Sartre, a obra só existe na medida em que é vista, porque essa é, a princípio, um puro apelo àquele que a examina. Assim, a obra literária não é um instrumento que se manifesta à existência cujo fim é indeterminado, mas essa se apresenta com a missão de consentir ao leitor a liberdade de suplantá-la. Sobre essa questão, reitera o escritor que:

Coloca-se como de imediato ao nível do imperativo categórico. Você é perfeitamente livre para deixar esse livro sobre a mesa. Mas uma vez que o abra, você assume a responsabilidade. Pois a liberdade não se prova na fricção do livre funcionamento subjetivo, mas num ato criador solicitado por um imperativo. Esse fim absoluto, esse imperativo transcendente, porém consentido, assumido pela própria liberdade. É aquilo que se chama valor. A obra de arte é valor porque é apelo. (SARTRE, 1993, p. 41).

---

<sup>89</sup> A esse respeito, é interessante compreendermos que “[...] os outros são, no fundo, o que há de mais importante em nós mesmos, para nosso próprio conhecimento” (CONTAT; RYBALKKA apud SILVA, 2011, p. 33). “Decididamente, a filosofia de Sartre não se restringe ao campo da identidade, mas de relação de alteridade – o um e o outro não se excluem, mas incluem-se, constituem-se, existem conjunta e mutuamente” (SILVA, 2011, p. 33).

Com base no que foi exposto a respeito da literatura para Sartre, iremos nos limitar, a partir daqui, a discutir a respeito da incumbência do escritor na realidade, ou da crítica de Sartre à literatura. Baseamo-nos, principalmente, nas ideias alusivas à situação do escritor em 1947.

Sartre inicia esse período demarcando o tipo de escritor que será objeto de sua análise. Assim afirma ele: “Falo do escritor francês, o único que se manteve burguês” (SARTRE, 1993, p. 125). Em sua concepção, diferente da dos demais escritores, os escritores franceses são os mais burgueses do mundo. Mas em que consiste essa posição? A primeira comparação que ele faz é com relação ao legado cultural. Por exemplo, para ele, o escritor americano não faz da sua escrita algo fundamental da sua vida, pelo contrário, esse exerce outros ofícios antes da escrita. Na verdade, esse escreve não para proclamar sua solidão, mas para se livrar dela, sua motivação se pauta por uma cega necessidade de se livrar de sua cólera, isso revela um distanciamento total da sua atividade literária. Não há um colegiado ou uma “intelectualidade” nos Estados Unidos. Por esse motivo, o pensador não vê uma tradição burguesa nesse país. Na Inglaterra, por sua vez, os literatos estão completamente dissociados tanto da comunidade quanto dos seus similares. Eles formam uma casta estranha. Os escritores ingleses não são temidos por ninguém, são completamente inofensivos e, quando se encontram em *clubs*, falam de muitos assuntos, menos de literatura. A situação dos escritores na Itália está ainda pior, pois esse país está arruinado pelo fascismo e suas consequências, de maneira que os escritores italianos sofrem uma amarga condição, eles residem em palácios arruinados de tal forma que têm dificuldades com o aquecimento e com a mobília local, sendo muito mal pagos, embora manejem uma língua principesca e muito opulenta. Esse panorama apresentado por Sartre revela o estado da maioria dos escritores de maneira geral no período de 1947.

Os escritores franceses distintos dos demais escritores são oriundos da Revolução Francesa. Esses receberam de seus antecessores o “caldo” cultural da revolução sobre o qual os escritores de outros países não têm a mínima ideia. Assim, eles conservaram essa marca como herança, sendo por causa disso que se distinguem de todos os outros. Assinalamos, desse modo, que a França se tornou, por assim dizer, um celeiro da literatura. Isso indica que Paris é o lugar certo para quem cultiva o espírito. Essa cidade se tornou um campo extremamente fértil para o desenvolvimento da pintura, do teatro, da literatura e das artes em geral. A literatura era tão intensa na vida dos cidadãos franceses que parecia algo inerente a eles. A respeito dessa experiência, reconhece Sartre (1993, p. 127) que:

[...] nós, bem antes de começarmos o nosso primeiro romance, já tínhamos o hábito da literatura: parecia-nos natural que os livros crescessem numa sociedade

civilizada, como as árvores num jardim; foi por muito amar Racine e Verlaine que descobrimos em nós, aos catorze anos, na sessão noturna de estudos ou no pátio do liceu, uma vocação de escritor. Pensávamos ingenuamente que os nossos futuros escritos sairiam de nossos espíritos no estado de acabamento em que encontrávamos os escritos alheios, com chancela do reconhecimento coletivo e aquela pompa que vem da consagração secular, como bens nacionais.

Em Paris, diferentemente de outros lugares, os escritores se encontravam. Se alguém desejoso de conhecer as opiniões desses senhores a respeito da Administração das Nações Unidas para Assistência e Reabilitação (UNRRA)<sup>90</sup>, da Organização das Nações Unidas (ONU)<sup>91</sup>, da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO)<sup>92</sup>, da bomba atômica, em vinte e quatro horas saberia o que cada escritor tinha a dizer sobre essas instituições. Era muito comum encontrarem-se todos juntos – ou quase todos – nos cafés, nos concertos da Pléiade ou em circunstâncias propriamente literárias para discutirem e emitirem suas impressões a respeito do que estava acontecendo no mundo. Paris parecia ter “vocação” para o debate, para a troca de ideias. Entretanto, é necessário retomarmos a nossa questão de início para entendermos qual é a gênese disso. Por que os escritores franceses são os mais burgueses? Na concepção sartreana, o que os diferencia entre si é apenas o modo como cada um admite essa condição.

À vista disso, Sartre apresenta um quadro da literatura contemporânea que inclui três gerações. A primeira é caracterizada de escritores que começaram suas atividades muito antes da Primeira Guerra de 1914. A maioria desses autores não tirava seu sustento da venda de suas obras. Sartre (1993, p. 130) afirma que: “Gide e Mauriac possuíam terras, Proust vivia de renda, Maurois vem de uma família de industriais; outros chegaram à literatura por meio

---

<sup>90</sup> “A Administração das Nações Unidas para Assistência e Reabilitação (UNRRA) foi criada em novembro de 1943 para ajudar os refugiados que fugiam das agressões cometidas pelos países do Eixo. Quando, no fim da Segunda Guerra Mundial, a UNRRA procurou ajudar àquelas milhões de pessoas deslocadas, foi quase impossível, pois aquele conflito havia ocasionado uma enorme destruição dos solos e dos recursos hídricos europeus e em países orientais. A produção agrícola caiu enormemente em todo o mundo e, como consequência, houve falta de alimentos. A fome ameaçava milhões e milhões, fazendo com que vários países pedissem ajuda aos Estados Unidos, cujos recursos agrícolas não tinham recebido diretamente o forte impacto da Guerra. Nestas imagens vê-se a quarta reunião do conselho da UNRAA na cidade de Atlantic City. O diretor-geral Herbert H. Lehman pede que surja uma forma de entendimento entre os países como pré-requisito para a paz mundial” (USHMM, 1945, s.p.)

<sup>91</sup> “A Organização das Nações Unidas nasceu oficialmente a 24 de outubro de 1945, data em que a sua Carta foi ratificada pela maioria dos 51 Estados-Membros fundadores. O dia é agora anualmente celebrado em todo o mundo como Dia das Nações Unidas. O objetivo da ONU é unir todas as nações do mundo em prol da paz e do desenvolvimento, com base nos princípios de justiça, dignidade humana e bem-estar de todos. Dá aos países a oportunidade de tomar em consideração a interdependência mundial e os interesses nacionais na busca de soluções para os problemas internacionais” (UNRIC, [200-], s.p.).

<sup>92</sup> “A UNESCO no mundo e no Brasil. A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) foi criada em 16 de novembro de 1945, logo após a Segunda Guerra Mundial, com o objetivo de garantir a paz por meio da cooperação intelectual entre as nações, acompanhando o desenvolvimento mundial e auxiliando os Estados-Membros – hoje são 193 países – na busca de soluções para os problemas que desafiam nossas sociedades. É a agência das Nações Unidas que atua nas seguintes áreas de mandato: Educação, Ciências Naturais, Ciências Humanas e Sociais, Cultura e Comunicação e Informação” (ONU, 2016, s.p.).

de profissões liberais: Duhamel era médico, Romain, professor universitário, Claudel e Giraudoux eram diplomatas”. Nessa época, não era possível viver da literatura, mesmo que venha a ser o principal interesse de quem a exerce; pelo contrário, essa era uma atividade secundária, semelhantemente com o que ocorria com o exercício da política nos anos seguintes. Assinalamos que esses escritores originaram-se do mesmo meio que os políticos. Destaca o pensador: “Jaurès e Péguy saíram da mesma escola, Blum e Proust escreviam nas mesmas revistas, Barrès administrava ao mesmo tempo suas campanhas literárias e suas campanhas eleitorais” (SARTRE, 1993, p. 130). Por conseguinte, esses dirigiam a produção, presidiam repartições dos bens ou ainda eram funcionários, ou seja, tinham deveres com o Estado. Desse modo, os escritores estavam totalmente imersos na cultura burguesa. O crítico aponta que, depois de 20 anos de simbolismos, essa geração de autores não conseguiu perceber a gratuidade absoluta da arte. Ao invés disso, engajou-se no ciclo utilitário dos meios-fins, e vice-versa, porque era necessário manter a ordem burguesa. Assim, esses se colocaram como porta-vozes dessa cultura. Em referência a isso, leiamos como o pensador analisa o modo pelo qual esses convenciam seus leitores:

O sofisma começa quando se apresentam essas induções necessárias e, por assim dizer, naturais, que o homem faz contra o tempo e para garantir a sua tranqüilidade, como se fossem os desafios mais audaciosos, as contestações mais desesperadas. Seja como for, é por aí que os escritores de que falo estabeleceram a sua reputação. Dirigiram-se a uma nova geração e lhe explicaram que havia estrita equivalência entre a produção e o consumo, entre a construção e a destruição: demonstraram que a ordem era uma festa permanente, e a desordem, a mais tediosa monotonia; descobriram a poesia da vida cotidiana, tornaram a virtude atraente, até mesmo inquietante; pintaram a epopéia burguesa em longos romances cheios de sorrisos misteriosos e perturbadores. É tudo que lhes pediam os seus leitores: desde que se pratique a honestidade por interesse, a virtude por pusilanimidade e a fidelidade por hábito. (SARTRE, 1993, p. 133).

Na verdade, essa geração de literatos exerceu, na concepção sartreana, uma literatura de álibi, pois o enredo apresentado em suas obras é sempre quimérico e da ordem do inimaginável, assim o leitor era conduzido no texto por aproximações utópicas, levado ao ponto mais obscuro da alma, onde todos os seus sonhos se uniam a um ardente desejo desesperado do impossível, do inexecutável. Desse modo, a vida é representada por símbolos, em que o real é devorado pelo imaginário e o homem é tragado pela ausência de subjetividade, ou seja, a leitura levava o leitor a uma crescente alienação. Essa geração tapeava os seus apreciadores. Sobre essa questão, podemos dar um exemplo registrado pelo autor na citada obra. Refere-se a um jovem ávido pela leitura contemporânea. Esse era contumaz por poesia quando ela estava no auge da moda. O rapaz era imprudente quando lhe convinha. Ele bebia muito, gastava dinheiro demais, exibia amantes nos bares etc., entretanto, com a morte de seu pai, seu comportamento se

transformou, retomou os negócios da família, casou-se com uma moça rica e não a traía, a não ser quando viajava, ou seja, era o mais fiel dos maridos. Mas, antes de casar, constituir uma família e se tornar um homem de negócio, em uma de suas leituras, extraiu a fórmula que justificaria todas as suas ações. Eis a máxima lida por ele: “É preciso fazer como todo mundo e não ser como ninguém”. Para o crítico: Essa ideia resume a mais abjeta canalhice e a justificação de qualquer má-fé (SARTRE, 1993, p. 134).

Por último, ainda sobre a literatura desse período, é fundamental alegarmos que somente os escritos de Gide, de Claudel e de Proust, na concepção do pensador, apresentam ilimitados caminhos para se assomar à experiência humana. Isso nos indica que esses escritores foram mais autênticos em suas obras, ou melhor, não seguiram o rito comum da literatura falaciosa da época.

A segunda geração surge depois de 1918, ou seja, depois da Primeira Guerra. Ressaltamos que essa divisão não é totalmente exata. Sartre destaca que Cocteau estreou antes da guerra e que Marcel Arland ainda demonstrou grandes afinidades com os escritores do passado. De qualquer forma, é importante registrarmos que esse momento está marcado pela ruptura ideológica com a cultura que arruinou o sujeito. O autor aponta que: “O evidente absurdo de uma guerra cujas verdadeiras causas levamos trinta anos para descobrir traz o retorno do espírito de Negatividade” (SARTRE, 1993, p. 135).

É interessante enfatizarmos, nesse momento, que o surrealismo<sup>93</sup> deu ênfase à busca de uma vida mais consciente. Entretanto, assevera o filósofo: “A consciência é burguesa, o Eu é burguês: a Negatividade deve exercer-se sobre essa Natureza que não passa, como diz Pascal, de um primeiro hábito” (SARTRE, 1993, p. 135). Ressaltamos que o surrealismo pretende não só substituir a consciência pela subjetividade inconsciente, mas apresentar o sujeito como uma ilusão inconsistente no universo objetivo. Aliás, o surrealismo quer também abolir a objetividade. Trata-se, portanto, de explodir o mundo. Como isso é impossível, pois só mudaria o estado real das coisas, então é mais inteligente para esse concentrar-se em objetos particulares, minando toda a estrutura que alicerça a subjetividade e a objetividade. Sendo assim, o autor comenta:

O método paranóico-crítico de Dali é a apenas um aperfeiçoamento desse esforço que contribui para o descrédito total do mundo e da realidade. A literatura se esforçará para impor o mesmo destino à linguagem, destruindo-a pela imbricação de palavras. Assim, o açúcar remete ao mármore e o mármore ao açúcar, o relógio derretido contesta a si

---

<sup>93</sup> Destacamos, resumidamente, que, entre outras coisas, o surrealismo não era um exercício gratuito de caráter estético apenas. Octavio Paz afirma que seu propósito era subversivo: abolir esta realidade que uma sociedade vacilante nos impôs como a única verdadeira. Nesse sentido, para além de criar uma arte nova, criar um homem novo.

mesmo pela sua moleza; o objetivo se destrói e remete de repente ao subjetivo, pois que se desqualifica a realidade e tem-se o prazer de ‘considerar as próprias imagens do mundo exterior como instáveis e transitórias’ e ‘colocá-las a serviço da realidade do nosso espírito’. Mas o subjetivo, por sua vez, também desmorona e deixa aparecer atrás de si uma misteriosa objetividade. (SARTRE, 1993, p. 137).

No entender do filósofo, os surrealistas queriam a confusão, e não a síntese. Podemos resumir afirmando que a síntese é o resultado de uma exigência administrada, articulada e dirigida às contradições da realidade. Ao invés disso, esses pretendiam manter-se em busca de uma inspiração irrealizável. Eles querem estar continuamente na eminência de ver as coisas, os objetos, se por acaso os encontram, ficam aborrecidos ou sentem receio. Na opinião de Sartre, pinta-se muito e gasta papel, mas nunca destrói nada de verdade. Assim, esses querem pôr a vida entre parênteses, mas sem mover um grão de trigo ou um punhado de areia. Desse modo, as pinturas, os poemas e a arte surrealista em geral não se diferenciam das incertezas dos céticos do século III a.C. Se comparamos esses com a geração precedente, fica evidente que a situação pouco mudou. Em vista disso, o pensador denuncia a posição dessa geração afirmando: “Salvar-se sem fazer estrago – ou por meio de um estrago simbólico –, limpar-se da mácula original sem renunciar às vantagens da sua posição” (SARTRE, 1993, p. 139). Na verdade, essa geração queria ou almejava não era evadir-se da classe burguesa, dilapidando o seu patrimônio. Mas desejava muito mais, almejava ser parasita da espécie humana. De acordo com o autor, os surrealistas eram mais ambiciosos do que seus antecedentes, pois esses contam com a destruição radical e metafísica, porque ambicionam uma dignidade mil vezes maior do que a da aristocracia parasitária.

Não pretendemos esgotar esse assunto aqui, mas é claro que Sartre consegue perceber as artimanhas dessa geração ávida pelo poder. Sendo assim, se essa se alia ao proletariado para ser aceita como revolucionária, conforme o pensador, as razões comprovam que:

Esses escritores, que também são jovens, querem sobretudo aniquilar a sua família, o tio general, o primo padre, assim como em 1848 Baudelaire via na revolução de fevereiro a oportunidade de incendiar a casa do general Aupick, se nasceram pobres, também têm algum complexo a liquidar a inveja, o medo; além disso, revoltam-se também contra as coerções externas: a guerra que acaba de terminar, com a sua censura, o serviço militar, os impostos, o quarto azul-horizonte, a lavagem cerebral: são todos anticlericais. (SARTRE, 1993, p. 141).

Para o crítico, todas essas indignações assinaladas pelos surrealistas são manifestações passíveis, um modo de negação que implicará uma revolta meramente particular, sem que isso seja a negação da classe burguesa. Sendo a juventude desse período a idade metafísica por excelência, como apontou Augusto Comte, assim o seu movimento será também metafísico e abstrato. Portanto, essa geração deixou o mundo totalmente intocável.

Na concepção sartreana, o surrealismo pouco se importa com a causa da ditadura do proletariado, antes vê a revolução como pura violência, enquanto o comunismo investe como fim à tomada do poder e alega para este fim o sangue que será necessário ser derramado. Por essa razão, Sartre considera que o poder de um escritor está na ação direta que os seus escritos provocam em seu público, isso indica pelo entusiasmo, reflexão e cólera que as obras produzem nos leitores. Diderot, Voltaire e Rousseau estavam em sintonia com a burguesia, porque essa os lia, diferentemente da relação que o surrealista mantinha com o proletariado; quando a mantinha, era distante, abstrata e indireta. Na verdade, mal se comunicavam. O seu público está na burguesia culta, e disso o partido comunista tem o nítido conhecimento. Logo, as suas declarações ditas “revolucionárias” não passam do plano teórico, não têm nenhuma força para alterar a realidade, não conquistam ninguém e não encontram adesão junto aos trabalhadores, como rechaça o filósofo: “Continuam parasitas da classe que insultam sua revolta; permanecem à margem da revolução” (SARTRE, 1993, p. 143). Contudo, Breton acredita existir uma correspondência mútua entre o espírito em luta contra os seus demônios exaltados pelos surrealistas e o combate do proletariado contra o capitalismo. Breton tenta formular uma identidade entre o surrealismo e o proletariado, mas o que percebemos é o abismo entre eles. Desse modo, concebemos que essa geração de escritores e artistas permaneceu totalmente alheia ao proletariado. Por essa razão, na compreensão do autor:

Assim, a primeira tentativa do escritor burguês para aproximar-se do proletariado permanece utópica e abstrata porque ele não procura um público, mas sim um aliado, porque conserva e reforça a divisão entre o temporal e o espiritual, e continua dentro dos limites de uma elite intelectual. O acordo de princípios entre o surrealismo e o PC contra a burguesia não vai além do formalismo; é a idéia formal da negatividade que os une. De fato, a negatividade do partido comunista é provisória, é um momento histórico necessário em sua grande tarefa de reorganização social; a negatividade surrealista, digam o que disserem, mantém-se fora da história: ao mesmo tempo no instante e no eterno; ela é o fim absoluto da vida e da arte. (SARTRE, 1993, p. 143).

Ainda sobre esse período, o pensador assinala o surgimento de um humanismo discreto. Prévost, Pierre Bost, Chamson e Drieu são escritores de transição, ou seja, há nesses uma tentativa de resgatar uma literatura mais lúcida e mais coerente. Segundo o crítico, esses permanecem modestos, não pretendem ser malditos nem profetas. Na verdade, em plena reação contra as ideias metafísicas, eles não se assumem como santos nem “bestas-feras”, mas apenas homens. Assim, esses autores foram os primeiros que não se viam como aristocratas do consumo, mas trabalhadores comuns. Demasiado honestos para se julgarem geniais. Por essa razão, confiaram mais no trabalho do que na inspiração. É fundamental afirmarmos que, por não terem desfrutado da cultura da propriedade histórica, viram-na como instrumento importante



para se tornarem homens. Esses escritores eram adversos à psicologia e às ciências históricas, mas eram sensíveis às injustiças sociais. Entretanto, eles eram, como chama Sartre, cartesianos por acreditarem na luta de classes. Eles pensavam que sua missão era exercer o seu ofício contra as paixões e contra os mitos. Esses amaram os humildes parisienses, artesãos, pequenos burgueses, empregados e homens de estradas. Eles não admitiam que o determinismo social e psicológico tornasse a trama desses indivíduos humildes. Todavia, não tinham a intenção de ver seus protagonistas sem esperança e vítimas da opressão social. Em virtude disso, tais literatos se dedicavam em enfatizar a conduta da paciência, do esforço e apresentavam as falhas como erros e o sucesso como reconhecimento. Não se preocupavam com destinos fora do comum. No entanto, acreditavam que era possível ser homem mesmo nos percalços.

Essa geração de escritores preparou a nova classe ascendente, batizada como “média”. Essa não tinha história, muito menos tradição, como a grande burguesia. Assim sendo, ela não tem interesse pelo futuro, ao contrário da classe operária. Mas é interessante colocarmos que uma de suas preocupações foi fundar uma moral laica. Durkheim, Brunschvicg e Alain foram os professores dessa nova onda de escritores, professores, médicos etc. que deram origem às novas escolas e universidades. O humanismo dessa nova classe consiste, então, na exaltação da profissão, da amizade, da solidariedade social e do esporte. Essa pequena burguesia deu origem ao partido radical-socialismo, à associação de ajuda mútua, à Liga dos Direitos do Homem, à sociedade secreta, à franco-maçonaria e ao seu jornal, *L'Oeuvre*. Essa também tinha seus escritores e até uma revista semanal. Chamson, Bost e Prévost escreveram para uma comunidade de funcionários, professores universitários, empregados qualificados, médicos etc.

Esse radicalismo totalmente introspectivo vivido pela classe média ou pela pequena burguesia favoreceu, na visão sartreana, o aparecimento de forças oriundas do capitalismo, como a força motora da Primeira e da Segunda Guerra Mundial. A esse respeito assevera o filósofo:

Mas do que o partido, o espírito radical é que foi vítima das circunstâncias. Esses escritores, que não fizeram a Primeira Guerra e não viram chegar a Segunda, que não quiseram acreditar na exploração do homem pelo homem, mas apostaram na possibilidade de viver honesta e modestamente na sociedade capitalista, cuja classe de origem, em seguida transformada em seu público, privou do censo da história; sem lhes dar em contrapartida a noção de um absoluto metafísico, não tiveram o senso do trágico na época mais trágica de todas, nem o senso da morte quando a morte ameaçava a Europa inteira, nem o senso do Mal, quando um momento tão breve os separava da mais cínica tentativa de aviltamento. Limitaram-se, por proibição, a relatar-nos vidas medíocres e sem grandeza. (SARTRE, 1993, p. 151).

Para o pensador, esses escritores estavam totalmente apartados da realidade. Eles estavam desprovidos de qualquer lucidez para a condução e orientação moral dos indivíduos. Os homens não tinham em que se apoiar. Conta-nos a História que, em momentos de depressão, o epicurismo e o estoicismo foram fontes espirituais de alento. Mas esses autores tinham decidido não lançar os seus olhares para além de suas próprias fronteiras. Por esse motivo, foram varridos pela História. A respeito disso desabafa o autor: “Como, após vinte anos de profissão, não encontraram nada para nos dizer no momento de nossas piores agruras, o seu trabalho foi em vão” (SARTRE, 1993, p. 152).

A terceira geração é a de Sartre. Essa apareceu um pouco antes da guerra. Salientamos que à época a pressão histórica se despedaçava. Porém, é necessário apresentarmos, inicialmente, o clima literário desse período, estando em destaque os seguintes grupos: os alinhados, os extremistas e os radicais. Cada um desses posicionamentos influenciava no modo de ver a realidade. E esses mesmos combinados constituem o arsenal de ideias estranhas, irracionais e contraditórias da literatura. Sartre chamou essa associação de *objetiva*, porque se refere ao espírito objetivo do momento. Contudo, por mais que esses escritores se diferenciem uns dos outros, é fundamental percebermos que há traços comuns entre eles. Um dos mais sérios é que nem os radicais nem os extremistas se preocuparam com a História, embora os radicais estivessem ligados à esquerda progressista e os extremistas à esquerda revolucionária. Em vista disso, observa o pensador que: os primeiros situam-se no nível da repetição kierkegaardiana, e os segundos no nível do instante, isto é, da síntese aberrante entre a eternidade e o presente infinitesimal (SARTRE, 1993). Sobram os alinhados, que oferecem algum senso histórico, mas esses mesmos tratavam de fundamentar os privilégios, pois consideravam a ação do passado pelo presente. Desse modo, concebemos que a literatura desse período vai se pautar, prioritariamente, com temas eternos e menos atuais.

Esses grupos se articulam entre si. Os radicais se aproximam dos alinhados para se reconciliarem com os leitores. Os extremistas também se ligam aos alinhados, mesmo tendo aversão uns aos outros; eles afirmam que a literatura tem por objeto um determinado além-inefável, logo essa tem por essência a realização imaginária do irrealizável. Entendemos que isso é válido quando se refere à poesia. Enquanto os radicais expulsam-na da literatura, os alinhados impregnam de poesia os seus romances. Essa informação é intrigante, pois, a partir dela, compreendemos a razão de os burgueses se empenharem em demonstrar o vazio da subjetividade e a falta de vida, uma vez que a literatura desse momento também não combina a vida real, concreta, dos indivíduos com a fictícia. Isso nos indica objetivamente que essa era

a tendência no momento em que Sartre iniciava sua escrita. Portanto, há uma confusão de gêneros e o desconhecimento da essência romanesca.

A maior parte dos franceses descobre a sua historicidade com letargia. Na compreensão sartreana, uma coisa é aprendermos a respeito do “jogo” da vida na escola, ou seja, como o homem perde ou ganha por meio de uma leitura da história universal, outra coisa é vivenciarmos isso na própria pele. Por isso, expressa o pensador: “O que chama a atenção nas vidas passadas é que elas se desenrolam sempre *às vésperas* de grandes eventos que ultrapassam as previsões, frustram as expectativas, subvertem os projetos e lançam uma luz nova sobre os anos decorridos” (SARTRE, 1993, p. 157, grifo do autor). Com o advento da eletricidade e do avião, o autor não imaginava que a história pudesse se reverter para algo tão sério como a crise mundial na década de 1930. Em 1930, o aparecimento do nazismo, os acontecimentos na China, a guerra civil espanhola, todos esses episódios abriram-lhe os olhos; pareceu-lhe que o chão havia desaparecido debaixo de seus pés. Para o filósofo, fica evidente que:

Nossa vida de indivíduo, que parecera depender de nossos esforços, de nossas virtudes e falhas, de nossa boa ou má fortuna, da boa ou má vontade de um punhado de pessoas, de repente nos pareceu governada, até os mínimos detalhes, por forças obscuras e coletivas, e suas circunstâncias mais íntimas refletiam o estado do mundo inteiro. De repente nos sentimos bruscamente situados: sobrevoar os fatos, como gostava de fazer os nossos predecessores, tornou-se impossível; havia uma aventura coletiva que se desenhava no porvir e era a nossa aventura a que permitiria mais tarde datar a nossa geração. (SARTRE, 1993, p. 157-158).

Nesse sentido, a História era algo, na percepção do autor, que quase se podia “tocar”, porque era o “ar” que se respirava naquele momento, a página que se lia, tudo estava carregado pelo “gosto” de História. O pensador analisava muito de perto tudo que se passava, inclusive a sua maior preocupação era saber se seria possível continuar sendo homem em meio à guerra. Seu compromisso como escritor era o de se dirigir para o seu público, que se encontrava totalmente voltado para um único assunto, a guerra. Era, portanto, sobre essa questão que deveria se dedicar, visto que esse era o único tema que interessava aos leitores, porque era para essa e para a iminência da morte que se voltava todas as mentes francesas, uma vez que esses foram reintegrados de maneira violenta à História. Por conseguinte, o pensador sente-se intimado a constituir uma literatura da historicidade.

É importante perguntar-nos: em que consiste a originalidade de Sartre nesse propósito? Asseveramos que o pensador vivenciou a efervescência de muitos conflitos, a guerra, a ocupação, a resistência, o campo etc. Todos esses acontecimentos, julga o escritor: “Forçaram-nos a redescobrir o absoluto no interior da própria relatividade” (SARTRE, 1993, p. 159). Assinalamos que a literatura dessa época volta-se para uma espécie de relativismo moral,

de tal forma que os cristãos não admitiam mais o inferno, tolerava-se tudo, até mesmo as opiniões que visavam destruir a democracia, o humanismo republicano que se ensinava nas escolas fazia da tolerância a primeira de suas virtudes, tolerava-se até mesmo a intolerância. Tudo mudara de maneira tão radical que se, de um lado, tinha-se León Brunschvicg, filósofo do regime fascista que ensinava que o mal e o erro não passavam de aparências, que desapareceriam no momento em que fossem destruídas as barreiras que compartimentalizavam os sistemas e as coletividades; do outro, havia os radicais, que seguiam Auguste Comte. Esses entendiam o progresso como desenvolvimento da ordem; assim a ordem já existia em potencial; a partir dessa ideia, podíamos justificar tudo. Os marxistas, por sua vez, reconheciam a realidade da opressão, do império capitalista, da luta de classes e da miséria. O comunismo stalinista não atribuía tanta importância ao indivíduo, para esse o sofrimento e a própria morte podiam ser isentos se contribuíssem para apressar a hora da tomada do poder. O realismo político e o idealismo filosófico achavam que o mal não era para ser levado a sério. Contra todas essas coisas e, principalmente, contra o Mal, expressa o pensador que:

Ensinaram-nos a levá-lo a sério: não é nossa culpa nem nosso mérito termos vivido num tempo em que a tortura era um fato cotidiano. Châteaubriant, Oradour, a Rue des Saussaies, Tulle, Dachau, Auschwitz, tudo isso demonstra que o Mal não é uma aparência, que o conhecimento pelas causas não o dissipa, que ele não se opõe ao Bem como uma idéia confusa se opõe a uma idéia clara, que ele não é o efeito de paixões que se poderiam curar, de um medo que se poderia superar, de extraviado passageiro que se poderia perdoar, de uma ignorância que se poderia esclarecer; que ele não pode de forma alguma ser mudado, retomado, reduzido, assimilado ao humanismo idealista, como aquela sombra que, segundo Leibnitz, é necessária ao brilho do dia. (SARTRE, 1993, p. 160-161).

O Mal, para o escritor, é o resultado de uma vontade livre, soberana e absoluta, semelhantemente ao Bem. Por essa razão, o Mal não pode ser reparado. O filósofo vivenciou a crueldade de perto, porque estava *situado*. Para ele, cada minuto lhe parecia irreduzível. Sartre tinha conhecimento de que muitos dos resistentes, mesmo surrados, queimados, cegados etc., não denunciavam seus amigos, não revelavam os planos de contra-ataque aos opositores, conseqüentemente, esses romperam com o círculo do Mal e reafirmaram o humano para si e para todos os outros. A tortura nos parece assustadora, porque ela é inumana. Entretanto, de maneira arrebatadora, o escritor nos mostra o homem que nascia a partir de alguém ante o tormento. Anuncia o autor:

Fizeram-no sem testemunha, sem socorro, sem esperança, muitas vezes até sem fé. Não se tratava, para eles, de crer no homem, mas de querê-lo. Tudo conspirava para desanimá-los: tantos sinais ao seu redor, os rostos debruçados sobre eles, essa dor dentro deles, tudo concorria para fazê-los crer que não eram mais que insetos, que o homem é o sonho impossível de baratas e percevejos e que ao despertar seriam

vermes como todo mundo. Esse homem era preciso inventá-lo, com sua carne martirizada, seus pensamentos encurralados, que já o traíam, a partir de nada, por nada, na absoluta gratuidade, pois é no interior de nada, por nada, na absoluta gratuidade, pois é no interior do humano que se podem distinguir meios e fins, valores, preferências, mas eles ainda estavam na criação do mundo e só precisavam decidir soberanamente se dentro haveria algo mais que o reino animal. Eles se calam e o homem nascia do seu silêncio. Nós o sabíamos, sabíamos que a cada instante do dia, nos quatro cantos de Paris, o homem era cem vezes destruído e reafirmado. Obcecados por esses suplícios, não passava semana sem que nos perguntássemos: 'Se me torturassem, o que eu faria?'. E essa questão nos levava necessariamente às fronteiras de nós mesmos e do humano. (SARTRE, 1993, p. 162).

Desse modo, ser testemunha de si mesmo é experimentar a solidão existencial, e, no caso do mortificado, essa se inicia com a angústia, com o desamparo e com o suor de sangue, ou seja, é render-se à sua condição humana até o fim. Por isso, compreendemos a razão pela qual o pensador se empenhou por uma literatura de situações extremas. Isso nos mostra que o romancista foi capaz de reunir e reconciliar o absoluto metafísico e a relatividade do fato histórico (SARTRE, 1993). Seus romances são situados, sem narradores internos nem testemunhas oniscientes. O escritor escolhe a técnica em que a relatividade povoa as consciências semilúcidas e semiobscuras, de tal maneira que não podemos ter mais simpatia por alguns personagens do que por outros, visto que não há nenhum ponto de vista privilegiado nem dos protagonistas nem dos acontecimentos. Desse modo, não há parâmetro que nos revele prontamente a realidade, uma vez que essa está sendo tecida de modo confuso e contraditório. Ocorre, semelhantemente, com as análises que cada um faz a respeito dos fatos, dos acontecimentos e de si próprio, ou seja, não há como saber se esses são resultados de esforços, de erros, do destino ou mesmo do curso natural do universo.

Por fim, compreendemos que o objetivo da literatura sartreana é disseminar expectativas, dúvidas, forçando o leitor a ter o seu próprio desfecho, suscitando com que a sua posição sobre a trama seja uma posição entre muitas outras. A literatura de Sartre, portanto, é um testamento fiel de como ele experimentou todas as mudanças e os sofrimentos de sua época. Mais do que uma herança, constatamos que, para o pensador, era necessário empreender o ofício de homens em face do incompreensível e do insustentável, apostar, conjecturar sem provas, perseverar sem esperança. Segundo ele, sua época poderá ser explicada, mas isso não impossibilita que essa tenha sido para ele inexplicável, uma vez que é impossível restituirmos os fatos da força monstruosa e brutal da imprevisibilidade da vida ante o desmoronamento da História.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É imprescindível, diante dos argumentos expostos, ressaltarmos que a filosofia de Sartre se gesta no século XX. O cenário histórico desse momento está circunscrito por duas Guerras Mundiais e diversos conflitos em muitos países. Suas ideias se originam a partir desse horizonte. Diante do exposto, imaginamos que o pensador se encontra na situação cartesiana e supomos que perguntaria: há uma verdade fundamental tão certa que, ainda, e apesar disso, possa tornar possível a vida? Essa questão não é de forma alguma abstrata, mas com esta percebemos que a experiência concreta do indivíduo foi colocada entre parênteses. Em vista dessa questão, indagamo-nos: é presumível a experiência certa e evidente capaz de prover um fundamento à vida, aqui e agora? O pensamento cartesiano encontra seu fundamento na autocerteza do *cogito*, na consciência do *Ego*. Enquanto esse pensamento mostrara um universo que poderia ser perfeitamente conhecido, ou seja, compreendido pela razão, administrado por leis e mecanismos; em Sartre, o *cogito* agora é lançado num mundo infundável e incerto no qual o fato bruto da morte nega qualquer significado. O mundo cartesiano, apesar de se manter unido por sua própria racionalidade, dava lugar, segundo ele: “[...] a Deus, que não nos engana”. Agora, em Sartre, o mundo é ateu, não há espaço para nenhum refúgio metafísico. A partir daí, a existência assume a responsabilidade em dar sentido a si mesma, mesmo que ela não se legitime, já que nada tem propósito no mundo, o homem procura dar uma finalidade à sua vida, à dos outros homens e à sua realidade.

Logo, *Absurdidade, liberdade e formação humana* em Sartre entrelaçam-se. Esse foi o enfoque que procuramos dar em nosso trabalho, provar que não podemos nos referir à existência sem nos remeter à categoria absurda como sendo a sua marca. O que nos leva, também, à ideia da contingência; isso evidencia que a existência é injustificável. Nesse sentido, a liberdade lhe é imposta, como uma condenação, visto que ela não procede de nenhum outro ser. Logo, a existência é livre. Contudo, a liberdade implica responsabilidade e compromisso com outros, consigo e com o mundo. Dessa forma, entendemos que a formação humana pelo viés da literatura nos proporciona a compreensão, a reflexão crítica desses aspectos aludidos, possibilitando que a existência se posicione em face do mundo, dos outros e de si mesma.

Somos levados a acreditar que, independentemente de algumas alterações no seu pensamento, Sartre se manteve estável (da juventude ao pós-guerra) à sua intuição originária da contingência, fundamentada na ideia de intencionalidade da consciência. É desse alicerce que resulta a sua ontologia fenomenológica e o seu conceito de liberdade. Desse modo, a

consciência é a chave da existência. Ela retorna ao seu verdadeiro papel e se reconhece como instância doadora de sentido. Então, para o autor, só existimos na medida em que temos consciência disso. Sartre demonstra que refletir é voltarmos para nós mesmos. Isso decorre a partir de algo, ou seja, das coisas que estão no mundo, fora da consciência, mas que intencionalmente essa apreende para si.

Sartre avalia que as coisas que compõem a realidade são opacas, estão destituídas de conteúdo. Por conseguinte, essas receberão sentido pelo ser que procura pelo significado, esse ser é o homem. Essa relação é nominada pelo filósofo de *transfenomenalidade*, ou seja, o ser só existe na medida em que é “descoberto” pela consciência, que, como analisamos, é a única que mantém relação com as coisas e é capaz de perceber, descrever e falar dos seres. Numa palavra, é a consciência que estabelece valor no mundo. Embora a existência não se justifique, todavia é ela que anseia pela razão de seu ser, daí a sua necessidade de examinar-se. Assim, entendemos que o homem se faz por suas escolhas, mas o importante é que lhe é dada a possibilidade de sempre revê-las, porque ele não é um ser definido. Ele não é, mas estar sendo, estar sendo formado. Nesse sentido, afirmamos que ele sempre tem a possibilidade de se renová-las renovar. Tal ideia nos mostra o caráter dinâmico da filosofia de Sartre. Salientamos, a partir disso, que a realidade humana não se completou e que os homens a constroem em sua existência. Logo, não existe a Verdade, mas essa será aquela que eles instituíram. Avaliamos, então, que a subjetividade estabelece para si o seu próprio limite. Com isso, justificamos a forte rejeição de Sartre à filosofia idealista. Em suas análises, a consciência não permanece trancada dentro de uma dimensão transcendental-ontológica, mas ela reconhece a existência do outro como uma necessidade de fato. Reconhecer o outro é admitirmos espaço para a liberdade mútua. A liberdade, a nosso ver, constitui-se como sendo o aspecto fundamental da existência para o pensador.

Se aceitarmos a ideia de que o homem só existe se for livre, podemos, quanto a isso, colocar um problema a respeito da liberdade absoluta à qual Sartre se refere, a saber: entre duas alternativas, a morte ou a escravidão, é possível termos liberdade de escolha, já que as duas opções destroem a realidade humana, que se afirma como liberdade? E, ainda, como admitirmos a liberdade num mundo de opressão totalitária, onde o indivíduo já conta com o abissal desenvolvimento das forças produtivas, reduzindo a sua liberdade? O autor evidencia que a consciência não é como o *cogito* cartesiano, por meio do qual foi possível dar um trampolim para a conquista do mundo material e intelectual. Em sua concepção, o homem só pode existir se for livre. Para ele, a liberdade é o último refúgio do indivíduo num mundo de

humilhação e fracasso. Constatamos que a filosofia sartreana deixou para trás o domínio de uma ontologia pura e se empenhou numa ontologia do ser social. Dessa maneira, o seu pensamento, além de conter uma atitude ante a vida, quer também pensar uma moral que esteja dentro dos limites do humano, e que esse possa assumi-la através da ação. Nesse sentido, Sartre atualiza o conceito “existencialista” da liberdade humana.

Dado o exposto, evidenciamos que a consciência vem do nada, mas transcende o nada, dando liberdade à sua existência. É a partir dessa ideia que sustentamos a possibilidade de uma formação humana, uma vez que essa possui plena liberdade de construir seu ser no mundo, uma vez que a existência precede a essência. Destituída de uma natureza, a existência encontra-se em suspenso, ela se depara com a nadaificação de seu ser, com o não sentido de si, do mundo e dos outros. Assim, ela descobre que é por seu intermédio que os valores surgem no mundo. Mesmo numa realidade onde não há esperança, sentido, progresso nem o amanhã, ou seja, a existência constata a incompreensibilidade dessa busca, porque ela esbarra com a sua própria contingência, com a sua insignificância no mundo. Tudo isso nos indica que o homem se encontra com a sua solidão, ou que agora entende a sua existência como absurda. Por esse ângulo, conjecturamos a necessidade que o homem tem de significar sua vida. Isso nos sugere passar por uma formação humana. Mesmo que ela não tenha nenhum fundamento, ele encontra meios para transformar essa condição. Assim, ele inventa, constrói e projeta seu ser no mundo. Percebemos isso nas artes, nas técnicas e em todas as formas de expressão humana. Contudo, Sartre privilegia a literatura em relação a todas as outras artes, visto que, em sua percepção, a escrita solicita do leitor a sua participação nesse empreendimento. Isso nos mostra que o leitor não é um mero espectador na leitura, mas ele é convidado pelo escritor a participar desse processo de maneira livre e ativa. O trabalho do desvelamento do mundo que a leitura provoca não pode ser realizado somente pelo escritor que sente o dever em fazê-lo, mas também por leitores livres, responsáveis e comprometidos com a realidade, com os outros e consigo.

A liberdade experimentada por seu individualismo antes da guerra acabara-se. Sartre descobrira a sua historicidade, sua “situação” concreta. Por essa razão, o filósofo sente a necessidade de um projeto de ação que incluísse todos os homens, embora ele não descarte que a identificação com os outros indivíduos e objetos está condenada à frustração, pois, por mais que Roquentin, personagem do seu romance de juventude *A náusea*, tente romper a distância, lançar pontes, o outro permanecerá sempre o outro: uma consciência singular como a sua. Entendemos que a percepção desse limite é que dá a tônica à solidão humana, ao absurdo existencial – à náusea. Mas, por outro lado, essa percepção é que leva o homem a



realizar sua liberdade: a liberdade de existir ao seu modo, de autocriar-se, de viver a responsabilidade da própria existência. Contudo, essa experiência da formação existencial se dá pela relação com a contingência, com a própria absurdidade da situação histórica. Desse modo, para o pensador, numa sociedade que se acomoda na escravidão, o indivíduo dá-se conta de que é apenas um homem entre os homens, mas pode escolher recusá-la ou apoiá-la, visto que o homem é inteiramente responsável por aquilo que é. Logo, essa responsabilidade, no entanto, não circunscreve apenas a sua individualidade: o homem é também responsável por todos os homens e sua liberdade não o separa da liberdade dos outros. Nesse sentido, entendemos que é fundamental uma filosofia da “consciência”. Não significa estabelecermos um tratado a esse respeito nem um manual ou um receituário sobre a questão. Mas é vital uma formação que permita a reflexão crítica, posicionamento, tomada de decisão contra qualquer empecilho à liberdade humana. Portanto, para Sartre, a literatura permite a junção dessas forças. Na perspectiva dele, uma sociedade que se autoanalisa possui as condições fundamentais para se autojulgar. A literatura, portanto, deve ser espelho da sociedade, para que os homens assumam e transformem o mundo e a si mesmos. Desse modo, ela está sempre em conflito com as forças conservadoras que se empenha em romper.

Está claro que, nas primeiras obras de Sartre, a ênfase de sua filosofia recai na liberdade individual. Entretanto, a realidade se transformou consideravelmente. O sujeito não está desgarrado do mundo, que se desmorona por causa da guerra. Há sociedades inteiras que esbarram nas piores situações provocadas pelos conflitos. Consequentemente, a liberdade humana não pode ser pensada apenas a partir de uma existência solitária no mundo, mas deve ser ampliada a todos os homens. Sendo entendida como comprometimento, como uma conquista, visto que os homens estão num mundo tendo que lidar com a facticidade, ou seja, com os obstáculos e com as resistências presentes na realidade. Em virtude disso, é urgente que todos os indivíduos sejam igualmente livres, dado que a liberdade, portanto, é inerente à existência. Logo, toda existência é determinada por uma situação concreta; conforme o escritor: “Não há liberdade a não ser em situação e não há situação a não ser pela liberdade” (SARTRE, 1997, p. 602). Se não considerarmos isso, a existência seria um conceito tão vazio quanto o da liberdade pensada sem a necessidade de escolha. Então, toda escolha resulta em uma responsabilidade – já que não existem tábuas morais em que o indivíduo possa se pautar. O homem deve inventar-se no mundo. Ele é responsável pelo processo de sua formação.

A partir disso, entendemos que a realidade humana possui uma fissura em seu ser. Isso nos revela que o homem é “aberto” a novas circunstâncias. Por essa razão, está condenado a ser um foco de luz na escuridão, tendo que escolher sempre a direção a que

lançar essa luz, sabendo que cada escolha indica deixar muitas outras para trás. Um exemplo disso é Genet. Um indivíduo condenado que conduziu a sua existência à autossuficiência. Um preso que se tornou um homem livre, um escritor respeitado e célebre em toda a França. A esse respeito, há uma frase memorável escrita pelo filósofo sobre ele que aqui reescrevemos: “O importante não é o que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós” (SARTRE, 2002b, p. 61). Ele fez-se no mundo. Escolheu seu próprio destino. Para se livrar de sua dor, ele escrevia. A literatura foi a sua “salvação”. Com ela, ele foi capaz de denunciar, revelar e julgar a sociedade que lhe rejeitou. Pela literatura, Genet objetivou sua existência e, ao mesmo tempo, conquistou sua liberdade.

Por esses motivos elencados em nossa pesquisa: *Absurdidade, liberdade e formação humana em Sartre*, compreendemos que o mundo não é outra coisa senão o mundo humano e, como tal, deve ser empreendido pelos homens com essa consciência. Nesse sentido, o autor crê que a existência deve ser reavivada no cerne do marxismo. Para o pensador, a filosofia marxista: “Continua sendo, portanto, a filosofia de nosso tempo: insuperável porque as circunstâncias que a engendraram ainda não foram ultrapassadas” (SARTRE, 2002a, p. 36). Para superá-la, devemos reafirmar o homem, visto que esse não é uma substância, como as coisas que estão no mundo, mas ele é projeto. Sendo assim, a alienação pode modificar a sua ação no mundo, mas não a realização profunda do seu ser. Daí sustentarmos que a efetivação da liberdade é dada de maneira prioritária pela via da formação literária. Contudo, é importante lembramos que a função do escritor não é a de trazer falsas esperanças, mas a de apresentar a realidade de maneira tão incômoda que produza nos leitores a vontade de transformá-la. Contra a fatalidade do mundo, da existência, num mundo inexplicável e sem sentido, a literatura nos propicia a abertura para significar o mundo e as nossas existências.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BEAUVOIR, S. **A cerimônia do adeus**: entrevista com Jean-Paul Sartre (agosto-setembro 1974). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- BEAUVOIR, S. **A força da idade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.
- CAMUS, A. **O mito de Sísifo**: ensaio sobre o absurdo. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- CAMUS, A. **O mito de Sísifo**: ensaio sobre o absurdo. 4. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.
- COHEN, A. **Sartre**. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- CORDÓN, J. M. N.; MARTINEZ, T. C. **História da filosofia**. Lisboa: 70, 1995. v. 3.
- DOSTOIÉVSKI, F. **Os irmãos Karamázov**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- FASE do Terror da Revolução Francesa. **Sua Pesquisa .Com**. [200-]. Disponível em: <[www.suapesquisa.com/francesa/fase\\_terror.htm](http://www.suapesquisa.com/francesa/fase_terror.htm)>. Acesso em: 9 ago. 2016.
- FOULQUIÉ, P. **O existencialismo**. São Paulo: Difusão Européia, 1961.
- GIACÓIA JÚNIOR, O. **O existencialismo é um humanismo**. 2007. Disponível em: <[http://www.4shared.com/dir/jd3xula1/balano\\_do\\_sculo\\_XX\\_Programa\\_d.html](http://www.4shared.com/dir/jd3xula1/balano_do_sculo_XX_Programa_d.html)>. Acesso em: 21 mar. 2014.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**: parte I. Petrópolis: Vozes, 1993.
- HUÍSMAN, D. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HUÍSMAN, D.; VERGEZ, A. **Compêndio moderno de filosofia**: a ação. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1987. v. 3.
- HUSSERL, E. **Conferências de Paris**. Rio de Janeiro: 70, 1992.
- HUSSERL, E. **Investigações lógicas**: elementos de elucidação fenomenológica do conhecimento. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- INWOOD, M. J. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- JEANSON, F. **Sartre**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.
- KAFKA, F. **A metamorfose**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KAFKA, F. **O processo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LÉVI, B.-H. **O século de Sartre**: inquérito filosófico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.  
LUMIER, J. **Sartre e a Sociologia Diferencial**. [20--]. Disponível em:  
<<https://leiturasociologica.wordpress.com/sartre-e-a-sociologia-diferencial/>>. Acesso em: 9 ago. 2016.

MÉSZÁROS, I. **A obra de Sartre**: busca da liberdade. São Paulo: Ensaio, 1991.

MORRA, G. **Filosofia para todos**. São Paulo: Paulus, 2001.

ONU. UNESCO - **Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura**. 2016. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/agencia/unesco/>>. Acesso em: 9 ago. 2016.

PAIVA, M. W. **O pensamento vivo de Sartre**. São Paulo: Martin Claret, 1999.

PARANHOS, F. Culpa essencial. **Revista Filosofia**, São Paulo, n. 83, 2013. Disponível em:  
<[filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/83/artigo290471-1.asp](http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/83/artigo290471-1.asp)>. Acesso em: 9 ago. 2016.

MERLEAU-PONTY, M. **A fenomenologia da percepção**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NUNES, B. **Ensaio filosófico**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SARTRE, J.-P. **A idade da razão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983a.

SARTRE, J.-P. **A imaginação**. São Paulo: Victor Civita, 1973.

SARTRE, J.-P. **A náusea**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1938.

SARTRE, J.-P. **As palavras**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

SARTRE, J.-P. **Crítica da razão dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002a.

SARTRE, J.-P. **Diário de uma guerra estranha**: novembro de 1939, março de 1940. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983b.

SARTRE, J.-P. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SARTRE, J.-P. **O fantasma de Stalin**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

SARTRE, J.-P. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, J.-P. **Que é a literatura?** São Paulo: Ática, 1993.

SARTRE, J.-P. **Saint Genet**: ator e mártir. Petrópolis: Vozes, 2002b.

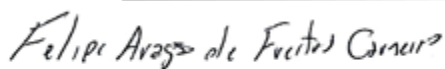
- SARTRE, J.-P. **Situações I**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- SARTRE, J.-P. **Situações III**. Lisboa: Europa-América, 1971.
- SARTRE, J.-P. **Situações IV**. Rio de Janeiro: Europa-América. 1972.
- SARTRE, J.-P. **Verdade e existência**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- SARTRE, J.-P. **O que é a subjetividade?** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SCOTTI, S. **A estrutura da histeria em Madame Bovary**. São Paulo: Edusp, 2003.
- SILVA, L. D. Eu é um outro – o circuito da ipseidade na filosofia de Sartre. **Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, n. 14, v. 1, p. 19-35, 2011.
- SILVA, F. L. Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 8, n. 87, p. 1-8, 2008.
- SUNSHINE: o despertar de um século. Direção: István Szabó. Produção: István Szabó. Estados Unidos, Alemanha e Hungria: Europa Filmes, 2001. 1 DVD (181 min).
- UNRIC. **Informação sobre a ONU**. [200-]. Disponível em: <<https://www.unric.org/pt/informacao-sobre-a-onu>>. Acesso em: 9 ago. 2016.
- USHMM. **Conferência da UNRRA nos Estados Unidos**: Filme. 1945. Disponível em: <[https://www.ushmm.org/wlc/ptbr/media\\_fi.php?moduleid=0&mediaid=210](https://www.ushmm.org/wlc/ptbr/media_fi.php?moduleid=0&mediaid=210)>. Acesso em: 9 ago. 2016.
- VASCONCELOS, G. **Sistema ptolomaico**. [20--]. Disponível em: <<http://www.ghc.usp.br/sistehf/geral/ptolomaico.htm>>. Acesso em: 10 out. 2014.
- VERGEZ, A.; HUÍSMAN, D. **História dos filósofos ilustrada pelos textos**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1988.
- VICENTINO, C.; DORIGO, G. A Terceira República Francesa (1870-1940). **Histoblog**: História geral. Disponível em: <[histoblogsu.blogspot.com.br/2010/02/terceira-republica-francesa-1870-1940.html](http://histoblogsu.blogspot.com.br/2010/02/terceira-republica-francesa-1870-1940.html)>. Acesso em: 9 ago. 2016.

## ANEXO A – DECLARAÇÕES DE REVISÃO E DE NORMALIZAÇÃO

### DECLARAÇÃO DE REVISÃO ORTOGRÁFICO-GRAMATICAL

Declara-se, para constituir prova junto aos órgãos interessados, que, por intermédio do profissional infra-assinado<sup>94</sup>, foi procedida a correção gramatical e estilística da tese intitulada **Absurdidade, liberdade e formação humana em Sartre**, de autoria de Silvana Maria Santiago, razão por que se firma a presente declaração, a fim de que surta os efeitos legais, nos termos do novo Acordo Ortográfico Lusófono, vigente desde 1º de janeiro de 2009.

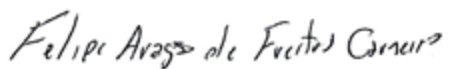
Fortaleza-CE, 26 de setembro de 2016.

  
\_\_\_\_\_  
Felipe Aragão de Freitas Carneiro

### DECLARAÇÃO DE NORMALIZAÇÃO

Declara-se, para constituir prova junto aos órgãos interessados, que, por intermédio do profissional infra-assinado, foi procedida a normalização da tese intitulada **Absurdidade, liberdade e formação humana em Sartre**, de autoria de Silvana Maria Santiago, razão por que se firma a presente declaração, a fim de que surta os efeitos legais, nos termos das normas vigentes decretadas pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

Fortaleza-CE, 26 de setembro de 2016.

  
\_\_\_\_\_  
Felipe Aragão de Freitas Carneiro

<sup>94</sup> Número do registro: 89.931. E-mail: <fafc17@hotmail.com>.