

Universidade Mackenzie
Centro Presbiteriano de Pós-Graduação
Andrew Jumper

A sina da liberdade na filosofia moderna

Jean-Paul Sartre: o dilema da liberdade enquanto “desejo de
Deus não realizado”

João António Sousa Cardoso
São Paulo
2007

Introdução

Jean-Paul Sartre é o filósofo que os franceses, alguns meses atrás, qualificaram como traidor. Como é possível que alguém tenha sido tão amado em vida e tão odiado em morte, de forma a que a sociedade que o elegeu como sua voz agora o rejeita como seu grande engano?

Esta é uma reflexão que precisa ser feita, pois se Sartre foi, alguma vez, voz e ídolo de uma nação, foi-o como arquétipo dos desejos, aspirações e enganos dessa mesma nação. Logo, a rejeição que os franceses fizeram do pensamento de Sartre corresponde à negação e inversão dentro do próprio pensamento francês e, de forma mais abrangente, europeu e continental, de base existencialista.

O propósito deste trabalho é analisar a concepção de liberdade em Jean-Paul Sartre, e os dilemas que ela encerra, dentro de um existencialismo próprio que o autor construiu: o existencialismo ateu.

Dentro do nosso propósito geral encontra-se uma hipótese de trabalho que pretendemos desenvolver: que o conceito sartreano de liberdade foi construído como continuação do projeto de auto-engano da consciência em relação em si mesma, que é mantido pelo seu sistema de pensamento, para que ela não contemple as evidências do criador em si mesma, no mundo e no outro. Procuraremos ainda desenvolver a tese de que somente uma concepção de liberdade criada, pactual e religada ao criador é que pode solucionar os dilemas da liberdade sartreana.

Iniciaremos esta problematização pela análise do ser da consciência como nadificação de toda a realidade, e as respectivas conseqüências para o estado de condenação, ansiedade e náusea da mesma. Posteriormente, verificaremos como a hipótese

da condenação sartreana do homem não passar de uma ciência de auto-engano que impede o homem de jamais alcançar a unidade do seu ser.

Na segunda parte deste trabalho queremos saber como a ontologia determinou a construção do conceito de liberdade, quais são as suas características, e como o homem é definido por ela.

Depois de serem explorados os dilemas resultantes dessa proposta de liberdade e ética existencialistas, procurar-se-á argumentar que somente uma cosmovisão teísta e factual podem solucionar os dilemas dessa liberdade, tanto ontológica como eticamente.

A relevância deste trabalho reside no fato dele nos fazer aceder à compreensão de como se construiu uma das antíteses mais representativas da modernidade, a dicotomia natureza-liberdade; de verificar como essa antítese pressupõe uma cosmovisão com crenças integradas organicamente entre si, e que pressupõe uma metafísica, ontologia, epistemologia e ética de um Eu auto-enganado.

Capítulo I

A consciência

Enquanto que alguns humanistas atribuem o valor do homem à sua raça, como é exemplo, Erich Fromm, outros, como Jean Paul Sartre, enfatizaram o individual, mais especificamente, a liberdade irrevogável e individual do ser humano.¹

Sartre deve ser, conseqüentemente, inserido num tipo específico de existencialismo, ainda que parta dos pressupostos gerais que marcaram essa forma de ver a realidade e a humanidade, tais como a crença que o concreto é mais importante que o abstrato, e que esse concreto é sempre pessoal e individual e não preposicional; além do que a subjetividade é anterior à objetividade e a escolha anterior ao pensamento.²

1. O Eu como nulificação (nadição):

As primeiras investigações de Sartre visaram a intencionalidade do Eu, mas não da forma existencialista que Husserl o havia feito. Na sua obra *A transcendência do Eu*, Sartre lança o fundamento para o entendimento da transcendência daquele em relação à própria consciência. Diz Sartre: “*o eu não é um habitante da consciência*”, e ainda “*não está na consciência, nem formalmente nem materialmente, mas sim fora, no mundo: é um ente do mundo como o eu de um outro.*”. Esta noção de Eu, transcendente, será fundamental para a metafísica, ontologia e para a concepção de liberdade sobre a qual este trabalho visa.

Nesta definição de Eu, como transcendência da consciência, há uma clara tentativa sartreana de superar o subjetivismo e o idealismo husserliano. Este havia reduzido toda a

¹ Cf. ideia, Geisler, p. 38.

² Cf. ideia, ibidem, p. 38.

realidade à realidade da consciência. Esse subjetivismo é superado, então, na formulação de um Eu livre de todas as limitações subjetivas já nas obras sobre a imaginação:

*“Analogamente, a análise fenomenológica da imaginação conduz Sartre a reconhecer as seguintes condições que tornam possível a imaginação: << Para formar imagens a consciência deve ser livre em relação a todas as realidades particularidades e esta liberdade deve poder definir-se como um ser no mundo que é simultaneamente constituição e aniquilação do mundo...”*³

Numa primeira conclusão, portanto, nas primeiras obras, Sartre começou a postular a essência do Eu livre como residindo na sua capacidade de constituir e de aniquilar a realidade. Aliás, a consciência deveria relacionar-se com esse mundo, de forma a negá-lo, constituindo, deste modo, o irreal, o imaginário. Mais tarde veremos como esta definição de Eu possibilitará o tratamento da imaginação como ferramenta do auto-engano do Eu no pensamento de Sartre.

Ao colocar o Eu no mundo, e este como utensílio do primeiro, Sartre, trouxe a análise filosófica do campo da fenomenologia para o da existência.

Na obra *O ser e o nada*, onde analisaremos o conceito de liberdade sartreano, o ser é definido como consciência de alguma coisa que não ele mesmo, denominado de *ser em si*.⁴ O ser é definido sendo o que é, sem possibilidade, necessidade. O Eu, em relação ao ser é ser por si, porque é uma presença a si mesmo.

Esta presença a si mesma significa para a consciência (EU) uma cisão da mesma, entre o que ela é e a consciência que ela possui de si. Esta cisão não é negativa, mas positiva, e ela é nadificadora, no sentido de negar a si para, nesse distanciamento, se saber como consciência para si.

³ Op. Cit. ABAGNANO, p. 82.

⁴ Cf. ideia, ibidem, p. 82.

Por outras palavras, o que Sartre está afirmando é que a consciência não possui em si mesma todo o ser que a institui como tal. Existe sempre uma separação de si porque a consciência está no mundo.

Esta característica da consciência já havia sido formulada por Heidegger, ainda que de uma forma positiva, e não negativa, como o fez Sartre. Para o primeiro, o “*fora de si, no mundo*”, o “*cuidado*”, “*as possibilidades*” do *dasein*, eram-lhe inerentes.

Para Sartre, esta constituição é negativa, pois a consciência é sempre o seu próprio nada, na medida em que ela nunca será o em si, nem o para si em plenitude. A consciência origina-se na negação, e como falta de ser:

*“Ela funda-se a si mesma enquanto rejeita de si um certo ser ou uma certa maneira de ser. Em primeiro lugar, nega o ser em si; e em segundo lugar, nega ou nulifica o seu por si e constitui-se precisamente através desta nulificação e da presença nela daquilo que a nulifica, exatamente a título de nulificação. O se como ser em si falhado é o sentido da realidade humana.”*⁵

Esta perspectiva sobre a origem da consciência é significativa porque apresenta a mesma como tendo tido o seu início numa consciência de uma dupla anulação: do ser em si, do transcendente e de si mesma. A consciência é desejo, devido à sua falta de ser, e também desejo no fato de necessitar se completar. Esta é a característica fundamental de todo o ser humano.

O pensamento existencialista de Sartre não é do tipo que estipula o homem como fim em si mesmo, mas um homem que está sempre fora de si, perseguindo a sua transcendência que nunca alcança, e é esta a marca da sua existência.

⁵ Op. Cit, Ibidem, p. 83.

Assim sendo, esta definição de consciência constituiu-se como o verdadeiro ponto de Arquimedes, o ponto transcendental⁶, de todo o sistema sartreano, no sentido de alavancar, mas também de moldar e motivar toda a relação da consciência com a realidade.

Desta forma, esse tipo de Eu passa a ser o pressuposto para Sartre desenvolver o problema da liberdade da consciência. Esta dimensão de incompletude será, portanto, fundamental para entendermos os dilemas que a concepção sartreana de liberdade carrega.

Todavia, antes de avançarmos para esse tema, é de fundamental importância verificarmos como essa concepção de consciência como incompletude determinou a epistemologia da mesma. Sendo a consciência nada, ela projeta a sua natureza e função nulificadora no conhecimento da realidade. Apesar do em si ser completo, a consciência o percebe a partir daquilo que não é, como projeção de si. *“Todos os aspetos da realidade humana são interpretados por Sartre de forma análoga. O fato de a realidade humana ser constituída por possíveis significa apenas que é constituída pela falta de alguma coisa que a completaria.”*⁷

Esta estrutura do pensar da consciência estende-se também à questão do valor das coisas e à natureza da relação sujeito-objeto: *“O conhecimento, pelo qual o objeto (em si) se apresenta à consciência (por si), é do mesmo modo uma relação de nulificação: o objeto só se pode apresentar à consciência como aquilo que não é consciência.”*⁸ Desta forma, a realidade em geral corresponde a possibilidades e jamais a certezas. A realidade vivida pela consciência não é nada porque não é realidade.

Resumindo, a consciência para Sartre é um ser que se origina no movimento de nulificação do em si, como negação interna do em si que ela não é, e negação do outro e

⁶ Cf. Ideia in Dooyeweerd.

⁷ Op. Cit. ABAGNANO, p. 83.

⁸ Op. Cit. ibidem, p. 84.

deste em relação a mim; o outro, ao me negar, expõe e confirma o nada da minha consciência.

Dissemos, anteriormente, que a consciência, em sua natureza nulificadora, projeta na realidade o seu nada. Por ser este o ponto transcendental do pensamento sartreano, um novo absoluto será criado. Já não o absoluto da existência na realidade, o *dasein* de Heidegger, mas um novo absoluto que reside na consciência que está acima da realidade. E a grande evidência do absoluto daquela está na sua capacidade de desagregar a realidade, fundando-a como um nada.

Portanto, para Sartre, este absoluto está posto no poder dessa consciência de nadificar o ser, e será também neste poder que Sartre desenvolverá a idéia de liberdade: “*A filosofia de Sartre é uma filosofia da liberdade absoluta que pretende dissolver e anular toda a necessidade. A liberdade (...) é a possibilidade permanente daquela rotura ou nulificação do mundo que é a própria estrutura da existência*”.⁹

2. A auto-condenação da consciência como negação de Deus:

Numa declaração fundamental para a compreensão do seu conceito de liberdade, Sartre afirma: “*Eu estou condenado para sempre a existir para além da minha essência...*”.¹⁰ O que queremos agora demonstrar que essa condenação corresponde a uma auto-condenação, motivada pela própria consciência, e cujo fundamento é o auto-engano da mesma em relação a si, aos outros e a Deus.

⁹ Op. Cit., *ibidem*, p. 84-85.

¹⁰ Op. Cit. O ser e o nada, p.

Em primeiro lugar, devemos recordar que a postulação da consciência como negação não é um dado neutro, ou uma evidência indiscutível. O que levaria Sartre a postular a consciência como negação de si, dos outros, do em si, e da própria realidade?

Essa negação resulta do fato do pensamento de Sartre acerca da consciência começar com a negação da existência de Deus. Esta constatação é fundamental para entendermos que a base que norteará a discussão do tema da liberdade não é neutra, mas possui uma raiz religiosa, como diria Doeyerweerd. Como afirmou Giovanni Invitto¹¹, e também Jolivet¹², o ateísmo de Sartre é estrutural em seu pensamento e, conseqüentemente, deve ser compreendido como sendo também como uma das crenças básicas de sua concepção de liberdade, e que deve ser analisado.

Em que é que consistiu a negação sartreana de Deus? Antes de expormos os seus argumentos de suas obras filosóficas, importa referir que o ateísmo de Sartre, como ele o definiu resultou de uma intuição que teve aos seus doze anos de idade, semelhante à intuição que o personagem Roquentin teve em *A náusea*. Nessa idade intuiu que Deus simplesmente não existia, tal como o personagem haveria perceber a contingência da existência:¹³ *“Uma só vez teve a sensação da existência de Deus, por ocasião de um pedacinho que tentava esconder: repentinamente, senti o olhar de Deus no interior de minha cabeça e sobre as minhas mãos. Mas a indignação salvou-me: enfureci-me contra uma tão grande indiscrição e blasfemei: “Deus nunca mais me olhou.”*¹⁴.

Na idade adulta esta negação de Deus haveria de se constituir como a priori do seu sistema ateu, e para isso teve que provar a impossibilidade da existência do mesmo: *“...por*

¹¹ Cf. Idéia, Giovanni Invitto, “Deus não existe: a indemonstrabilidade de uma certeza.”, p. 410.

¹² Jolivet R. Sartre ou a teologia do absurdo, p. 38.

¹³ Cf. idéia, ibidem. p. 410.

¹⁴ Op. Cit. Jolivet, ibidem, p. 39.

um lado há o ateísmo pré-conceptual de Sartre, uma projeção do mundo sem Deus; por outro, há a exigência de oferecer, finalmente, uma filosofia profunda e essencialmente atéia. Operação que faltava na cultura ocidental, segundo Sartre.”¹⁵.

A negação de Deus não resultou, portanto, de uma demonstração racional, mas representou para Sartre um a priori e uma motivação necessária: “...porque a inexistência de Deus lhe parecia tão necessária quanto respirar, independente de qualquer prova ou demonstração.”. Para Jolivet, este posicionamento exige que a base do sistema sartreano seja denominada de teologia do absurdo, no sentido de que:

“[...]o autor tenciona provar a possibilidade de suprimir Deus e construir até sobre essa ausência um sistema coerente de homem e do mundo. A questão é saber se logrou bom resultado e se, baseado na exclusão de Deus, o sistema cumpre as promessas de coerência e lógica, às quais, por sua vez, se atribuiu o papel de justificar a opção inicial de deixar de lado a Deus.”¹⁶.

Em termos gerais, em que consistiu essa argumentação? Sartre defendia que Deus não existia como causa auto-causada, que considerava ilógico. Além disso, a outra evidência para a não existência de Deus era o fato de que o homem é radicalmente livre, evidenciado pelo fato de que ele pode dizer não a tudo.¹⁷

Esta negação de Deus, o TU, gera a impossibilidade de uma unidade da consciência. Esta tenta, na sua finitude, se pensar numa unidade, mas, quando o faz, o seu Eu se torna imediatamente um Tu, o sujeito um objeto¹⁸. Logo, o Eu nunca se chega a conhecer como é, permanecendo sempre como transcendente a si mesmo. Assim, a liberdade do Eu é essencialmente separação de si.

¹⁵ Op. Cit. Ibidem, p. 411.

¹⁶ Op. Cit. Jolivet, Ibidem, p. 42.

¹⁷ Cf. idéia, Geisler, p. 39.

¹⁸ Cf. Idéia, Geisler, p. 40.

Ora, argumenta Sartre, se o homem é livre, então Deus não existe. Se Deus existe, o homem só pode ser determinado no seguinte silogismo: “*Se eu sou, Deus não é. Eu sou. Logo, Deus não é.*”¹⁹

Numa primeira conclusão deve-se dizer que Sartre funda a consciência e a liberdade sobre a negação de Deus. Ao fazê-lo gerou um dilema que o acompanhará em todas as suas obras: a impossibilidade de reconciliar natureza da consciência e liberdade. Qual é a natureza desse dilema?

Esse dilema é exposto na formulação sartreana de homem. O ser do homem é o projeto de se tornar Deus, no sentido do homem ser causa auto-causada e auto-determinada; ou seja, ser ser-para-si.²⁰ Mas como projeto, ele não é nada, não possui essência. Logo, como tal, o homem é um nada, desejando ser nada.

Vemos aqui a conseqüência da raiz religiosa do projeto de Sartre, quer dizer, a tentativa de fundamentar o homem a partir da negação de Deus, só pode levar à negação do ser do homem. Que realismo!! Sem Deus não há possibilidade de determinar a essência do homem: “*Portanto, não existe natureza humana porque não existe Deus para haver uma concepção dele.*”²¹. É como se Sartre afirmasse que só vale a pena pensar e buscar a essência do homem sob o olhar de um Deus infinito. Mas como esse olhar não existe, tudo se mostra ridículo, vazio e desinteressante. Que condenação! É desta condenação que surge a natureza da consciência e da liberdade, por isso, Sartre afirmou: “*Estou condenado a ser livre.*”.

Nesta pequena reflexão acerca das bases do projeto filosófico sartreano, vimos o filósofo construir todo o seu sistema de pensamento em cima da negação de Deus. Esta

¹⁹ Op. Cit. Ibidem, p. 40.

²⁰ Cf. Idéia, Geisler, p. 40.

²¹ Op. Cit. ibidem, p. 41.

negação partiu da convicção de que era essencial negar a totalidade da existência de Deus. Mas esta convicção pressupõe uma outra, oculta, que Deus está no coração da realidade e da consciência humana, logo, para anular esta crença é necessário desconstruir as ontologias e definições de consciência que se fundem ainda na velha metafísica. Por isso, uma inversão, tipo feuerbachiana, precisou ser efetuada. Para Sartre, “...o homem é o ser que projeta ser Deus.”²², ou “Ser homem é tender a ser Deus: ou, caso se prefira, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus.”²³.

Sartre tentou postular Deus como projeção da alma humana, e o que restou? Um desejo de ser deus, finitamente....Um dilema não resolvido, e que acompanhará para todo o sempre o pensamento do autor, tanto que, algumas semanas antes de sua morte, Sartre dirá: “Eu não sinto que eu sou um produto do acaso, um espectro de poeira do universo, mas alguém que foi esperado, preparado, prefigurado. Em suma, um ser que somente um criador poderia aqui ter posto; e esta idéia de uma mão criadora refere-se a Deus.”²⁴. É claro que esta declaração foi imediatamente refutada por Simone Beauvoir e pela equipe do *Temps modernes*, como uma declaração resultante do estado senil de Sartre.

Ficamos com a conclusão de Invitto sobre a concepção sartreana de Deus: “Estamos, pois, na fase de um ateísmo não triunfante e glorioso, mas angustiado e infeliz: porque a razão humana é razão teológica.”²⁵.

O projeto do ateísmo sartreano nunca conseguiu, portanto, de criticar Deus sem deixar de pensar em Deus, como consciência de Deus, num mundo de Deus. Daí que o ateísmo de Sartre coloca o homem isolado e sozinho no mundo: o seu ateísmo não é um

²² Op. Cit. Invitto, p. 411.

²³ Op. Cit. O ser e o nada, p. 626.

²⁴ Op. Cit. Geisler, ibidem, p. 46-47.

²⁵ Op. Cit, Invitto, ibidem, p. 412.

otimismo como o de Feuerbach e de Marx mas um pessimismo, como explicaram Sartre e Beauvoir numa entrevista: “*Ele (o ateísmo) é a convicção de que o homem é um criador, e que está abandonado, sozinho, no mundo. O ateísmo não é, portanto, um alegre otimismo, mas, no seu sentido mais profundo, um desespero.*”²⁶.

3. O homem como projeto e desejo de Deus:

Depois de termos problematizado a ontologia sartreana como projeto *ad eterno* de negação e desejo de Deus, importa-nos agora pensar as conseqüências dessa ontologia negativa para a definição sartreana do homem.

Nogare afirma²⁷ que Sartre define a sua antropologia existencialista na conferência O existencialismo é um humanismo, como resposta à crítica de marxistas e cristãos. Os marxistas acusavam o existencialismo de isolar o homem, afastando-o da sociedade e dos outros, num isolamento típico do cogito cartesiano. Além disso, argumentavam que o existencialismo promovia uma realidade e um homem sem sentido, e, conseqüentemente, sem valores e sem uma ética. Por outro lado, os cristãos rejeitavam o existencialismo por este destacar os aspetos ruins e finitos da existência, além de reduzir o homem, eticamente, a um hedonismo.

Sartre define, então, a natureza do homem²⁸ como: 1º um ser no qual a existência precede a essência. 2º Um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito. 3º Primeiro o homem se descobre, e só então se define. 4º Esse mesmo homem, porém, é

²⁶ “Alcune domande a Jean-Paul Sartre e a S. Beauvoir”, in Il politecnico, pp.31-32 (1946), Apud Invitto, ibidem, p. 413.

²⁷ Cf. idéia geral em Nogare, Humanismos e anti-humanismos, p. 142.

²⁸ Cf. idéia, Sartre, O existencialismo é um humanismo, Apud Nogare, ibidem , p. 143.

indefinível, porque ele se descobre como um nada. 5º Depois de se descobrir como nada, o homem se torna naquilo que deseja se tornar. 6º Como vimos anteriormente, como é impossível a existência de Deus, não existe também essência antropológica. 7º por isso, o homem é consciência de se projetar num futuro. 8º O homem é um projeto que é vivido subjetivamente. 9º O homem se reduz àquilo que ele tiver projetado ser. 10º O homem não pode deixar de ser livre.

Qual é a condição deste homem, do ponto de vista existencialista? Sartre define esta condição em três conceitos: angústia, desamparo e desespero. Quanto ao primeiro afirma Sartre:

“O existencialista gosta de declarar que o homem é angústia. Significa isso: o homem que se compromete e percebe que não é apenas aquele que escolhe ser, mas é também um legislador, escolhendo, ao mesmo tempo que a si mesmo, a humanidade inteira, não poderia escapar ao senso da sua total e profunda responsabilidade.”²⁹.

Relativamente ao desamparo, esclarece:

“Não está escrito em parte alguma que o bem existe, que é preciso ser honesto, que não devemos mentir, já que estamos num plano em que há somente homens. Dostoiévski escreveu: “Se Deus não existisse, tudo seria permitido.”. Aqui está o ponto de partida do existencialismo. Com efeito, tudo é permitido, se Deus não existe, e o homem, por conseguinte, fica abandonado, já que não encontra em si, nem fora de si, uma possibilidade de apegar-se.”³⁰.

Quanto à última categoria da condição humana, o desespero, Sartre a define desta forma:

“Contarei sempre com os companheiros de luta, na medida em que esses companheiros estiverem empenhados comigo numa luta concreta e comum (...) Mas eu não posso contar com os homens que não conheço, apoiando-me na bondade humana ou no interesse do homem pela sociedade, sendo aceite

²⁹ Sartre, Apud. Nogare, ibidem, p. 145.

³⁰ Sartre, Apud. Nogare, Ibidem, p. 146.

que o homem é livre e que não há nenhuma natureza humana em que eu possa basear-me.”³¹.

4. A nulificação da consciência como projeto de auto-engano:

Depois de termos analisado, em termos gerais, a concepção de homem, devemos voltar para a discussão em torno da concepção de consciência como negação, para procedermos a uma avaliação crítica da mesma.

Quando Sartre assim a define, ele está postulando a consciência como uma realidade relacional. Será que a negação é um ponto de partida da consciência ou uma consequência da quebra da relação com o em-si? Sartre afirma que ela faz parte da natureza constitutiva da consciência. Questiona-se, então, a possibilidade dessa negação não ser uma evidência, mas a produção de uma evidência; não um dado, mas o produto de um processo.

Talvez a nulificação da consciência correspondesse a uma anomalia, a uma descontinuidade, produzida pela separação voluntária da mesma em relação ao em si. O que mudaria se esta possibilidade fosse viável? Cremos que a motivação desse processo de separação em relação ao em si deveria ser exposto e estudado. E é que faremos agora, no sentido de verificar, que a pressuposta evidência de que consciência é nada resulta de um processo de auto-engano da mesma.

Em primeiro lugar, faz parte da natureza da consciência não só ser “não” mas também de questionar o seu próprio ser. Ora, a definição sartreana da consciência pressupõe a dúvida e questionamento da mesma em relação a algo, ou seja, o “não” pressupõe decisão pessoal, e cujos motivos precisam ser compreendidos.

³¹ Sartre, Apud, Nogare, Ibidem, p. 148.

Esses motivos precisam ser compreendidos devido à contradição que é notada na afirmação da consciência como “não” e “nada”. Ao fazê-lo, o homem afirmaria e negaria no mesmo ato. O homem afirma para negar algo, e nega para afirmar.³² Ao criar um novo objeto “a consciência de nada”, Sartre fica somente com o nada.

Que natureza o homem possui que lhe possibilita negar a si mesmo? Poderia esta negação de si mesmo representar um auto-engano?

Esta noção de consciência não pode representar uma mentira, já que na mentira se procura criar uma “verdade” para mim e para os outros. Ao fazê-lo, se cria algo fora da consciência, uma coisa que não existe, e para a qual não há necessidade de fundamentação ontológica.

Contudo, no auto-engano, a mentira começa a partir dos dados da consciência já que é um engano de si e para si. No auto-engano, não é dos outros que escondo a verdade, mas de mim mesmo³³.

Mas como é que a consciência se mantém neste auto-engano promovido por ela própria? Algumas soluções têm sido equacionadas para resolver este dilema. A idéia de colocar o auto-engano num nível inconsciente foi a solução avançada por Freud. Na prática, esta posição representou outro auto-engano: a falsa idéia do Eu autônomo.

Na proposta de Sartre vemos outro exemplo de auto-engano. Ele utiliza a dupla natureza do homem, finitude e transcendência, para negá-los e afirmá-los ao mesmo tempo. O auto-engano seria, então, *“Uma certa arte de formar conceitos contraditórios que unem em si, ao mesmo tempo, a idéia e a negação de uma idéia.”*³⁴.

³² Cf. ideia, Existentialism, p. 300.

³³ Cf. ideia, p. 3002.

³⁴ Op. Cit, ibidem, p. 310.

No caso dessas duas características da natureza humana, Sartre não as procura unir em sua completude, mas radicaliza-as, gerando uma antítese entre elas, procurando mostrar que “a *finitude é a transcendência e a transcendência é a finitude*”.³⁵ A definição da consciência é colocada de tal forma que ela é promulgada desde a sua origem como paradoxo, enigma e ambiguidade.³⁶ Uma antítese é, conseqüentemente, colocada no início do seu pensamento, o que afetará a sustentabilidade da sua noção de liberdade.

Em segundo lugar, a consciência é postulada por ela própria como a sua transcendência, sendo que quem a postula é de ordem finita. Esta é uma outra contradição que a consciência encerra em si mesma.

Por isso é que Sartre necessita de que a consciência seja para os outros, para que ela se saiba como ela é. No entanto, esta dependência do olhar o outro é um “jogo” pelo fato da consciência se evadir, permanentemente, entre si e o outro ou outros, no sentido de nunca gerar uma síntese ou unidade, que poderia ser uma ameaça ao seu auto-engano.

Sartre denomina esta atividade como o poder nulificador da consciência, que desconstrói a realidade, transformando-a em possibilidade. Em termos de auto-engano, esta possibilidade seria uma prisão do Eu em relação a si mesmo. Portanto, quando Sartre afirma que ele está condenado a viver fora da sua essência, a partir do aqui foi demonstrado acerca da natureza do auto-engano, devemos afirmar que essa condenação é uma condenação do Eu em relação a si mesmo. Ele se condena a esta natureza para fugir da possibilidade de se ver como culpado de ter negado a Deus; o que realmente aconteceu por inter-médio daquela intuição que Sartre teve aos doze anos de idade.

³⁵ Op. Cit, ibidem, p. 311.

³⁶ Cf. ideia, ibidem, p. 311.

A natureza nadificadora da consciência, como “jogo” pode igualmente criar um modo de ser como representação, o que seria mais uma estratégia de fuga em relação a mim, aos outros e com relação a Deus.

Esse “jogo” de representação, como Kaufmann o define³⁷, está presente nas definições de Sartre quanto ao ser do homem e à sua liberdade. Declarações tais como “*o homem é um projeto*”, “*o homem deve tornar-se no que é*”, “*é indefinível porque é um nada*”, não são mais do que formas da consciência de se representar a si mesma, num ser ideal, num ser para além de si mesma, e que nunca se atualiza, e que portanto nunca pode coincidir consigo mesma.

Este poder nadificador da consciência serviria, então, como pressuposto para a criação de um grande teatro, onde a consciência se projeta, para nunca se encontrar consigo, um projetar-se num Eu imaginário. Neste caso, a imaginação estaria sendo usada como instrumento de auto-engano da consciência. A imaginação criaria uma consciência paralela e similar, ainda que fictícia, no sentido de funcionar como ídolo falso da verdadeira consciência. Assim sendo, o “nada” sartreano, foi o ídolo da consciência que não deseja se tornar naquilo que ela efetivamente é. É para esse ídolo que ela olha e se projeta no desejo de nunca mais se encontrar, para não ter que fitar os seus olhos em Deus.

Se na teoria, esta concepção nadificadora da consciência parece ter algum fundamento, na prática o seu auto-engano é completamente exposto, no sentido de que é impossível pensar e agir quando algo se torna imediatamente o seu nada. O que seria dos nossos pequenos gestos do dia-a-dia se tudo fosse, essencialmente compreendido como estando em projeto, como mera possibilidade?

³⁷ Cf. idéia, Kaufmann, Existencialism, p. 315-315.

Por fim, Kaufmann também chama a atenção para um outro jogo que acompanha a definição sartreana de que o homem nunca chega a ser o que é. Esta falta de unidade, que Sartre pressupõe como natureza da consciência, é gerada pela cisão entre “o que sou” e “o que eu digo que sou”, e que tem como causa um erro, e como finalidade esconder a culpa pelo erro.

Sartre permaneceu neste jogo perpétuo, não entendendo que a única forma da consciência superar a culpa do erro é assumir que ele é o erro, e jamais projetá-lo para um nada, ou num outro. Diz Kaufmann: *“Eu posso tentar me apreender como “não sendo covarde”, quando o sou, somente na condição de que o “ser covarde” está em questão no preciso momento em que ele realmente existe, e na condição de que ele é uma questão, ele me escapa e se por todos os lados e a si mesmo se aliena.”*³⁸. A alienação do auto-engano exige que eu não seja o que sou e, que eu seja o que não sou para não me enxergar como sou.

Quando alguém assume um erro, isso significa que passou a existir uma unidade entre pessoa e erro, que se constitui como o primeiro passo para a cura e para a unidade do Eu. Conclui-se, desta forma, que a pretensa falta de unidade da consciência também é uma forma de auto-engano da mesma.

³⁸ Op. Cit.Kaufmann. Existencialism, p. 323.

Capítulo II

A liberdade como projeto do homem mensura

Nosso intuito, neste momento do trabalho, é verificar a definição sartreana de liberdade, bem como seus dilemas, a partir dos temas anteriormente discutidos. Não nos devemos esquecer que a sua postura acerca da antropologia postulava que o desejo e o fim do homem seriam a perfeita harmonia entre o em-si e o para-si. Mas como essa reconciliação jamais seria possível, e o homem participa das duas dimensões, então, a existência humana seria fútil³⁹.

O que resultou desta concepção de homem para a problematização da liberdade? Para respondermos a esta questão, primeiro começaremos por fazer um resumo do que Sartre definiu como o ideal de liberdade. De seguida exploraremos os dilemas desta concepção dentro do tema do auto-engano.

1. A liberdade como desejo e nadificação:

Sartre, em sua obra *O ser e o nada*, afirmou que a condição primordial da ação é a liberdade. A liberdade é constitutiva do ser do homem porque Sartre define este como um fazer e um agir⁴⁰, e por isso, o filósofo dá tanta importância à estrutura da ação; compreendê-la, significa entender o ser do homem.

³⁹ Cf. idéia geral in Roberts. Existencialism and religious belief.p. 214.

⁴⁰ Cf. idéia, Moravia. Sartre. p. 64.

Toda a ação é intencional. Mas ela também tem que ser pensada em termos do resultado. Se, nem sempre o sujeito da ação sabe dos resultados da mesma, então, a ação implica à partida uma falta objetiva, uma negatividade(*desideratum*).⁴¹

Isto significa que esse “possível desejável” corresponde a um abandono da consciência do mundo, do terreno do ser, para abordar o não-ser. (p.537). Logo, a plenitude de ser, onde a consciência habita, pode impedi-la de pensar outras possibilidades, que só seriam possíveis através do não-ser, daquilo que ainda não existe. Pensar somente em termos de ser impede o posicionamento da consciência no mundo.

Então, o que permitiria a ação como posicionamento intencional da consciência? Tem que haver, primeiramente, um distanciamento em relação à realidade, num duplo processo de redução ao nada: a) o ideal é postulado como um “puro nada presente”; b) a situação atual é um nada em relação a esse ideal.(p.538). O presente é um “certo nada” que iluminada por um nada que ainda não é, mas é ansiado. (p.539).

Quais são as conseqüências deste posicionamento? Diz Sartre:

“1º Nenhum estado de fato, qualquer que ele seja, é capaz de motivar por si mesmo qualquer ato. Pois um ato é uma projeção do para-si rumo a algo que não é, e aquilo que não é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é. 2º Nenhum estado de fato pode determinar a consciência a captá-lo como negatividade ou como falta.” (p.539).

Quer dizer, a ação é, simultaneamente, a descoberta da “falta de...”, e a constituição de um sistema sobre as coisas em questão. Mas, para que isto seja uma realidade necessita da “potência nadificadora do Para-si” (p.539).

Esta potencialidade é descrita desta forma por Sartre: “...significa para a consciência a possibilidade permanente de efetuar uma ruptura com o seu próprio

⁴¹ Cf. idéia, Sartre. O ser e o nada, p. 536.

passado, de desprender-se dele para poder considerá-lo à luz de um não-ser e conferir-lhe a significação que tem a partir do projeto de um sentido que não tem.” (p.539). Para Sartre, então, o passado não possui a força de gerar um ato e um posicionamento.

A despeito da idéia de um posicionamento intencional da consciência, a definição anterior de ato não demonstra um dualismo do ser da consciência: entre o ser do passado, do presente e do futuro. Pois, se o futuro é o não ser que abre para a possibilidade de ser, não terá o passado, como não-ser, a mesma potencialidade, ou seja, dele determinar o projeto da minha existência?

Uma outra questão deve ser ainda posta: pode a consciência possuir esse poder negativo em relação ao mundo, uma vez que nadaifica, torna no nada, a partir do seu posicionamento? Esta possibilidade de tornar o que é no nada, não gera uma identidade e uma consciência fracionada? E, se assim for, não acarretará uma ação e uma liberdade que, a cada instante da intencionalidade, se desintegra e renasce, tal como no mito da Fênix renascida das cinzas? A despeito disto, esta capacidade nadificante da consciência é definida por Sartre como a condição de toda a ação e de toda a liberdade. (p. 540)

Deste modo, a liberdade da ação não deve ser buscada nem em termos de uma intenção nos atos, nem numa ação desinteressada, mas na compreensão da constituição de um motivo. Mas o que é o motivo? Ele não pode remeter para um outro que lhe é anterior, já que, como havia definido anteriormente, a ação pressupõe não-ser, ou seja, possibilidade e contingência? Assim, o motivo deve ser compreendido pelo fim, pelo não existente, pela negatividade. Sartre nos dá um exemplo esclarecedor desta sua postura:

“Se aceito um mísero salário, é sem dúvida por medo-e o medo é um móbil. Mas é o medo de morrer de fome; ou seja, este medo só tem sentido fora de si, em um fim posicionado idealmente, que é a conservação de uma vida que apreendo como “em perigo”. E este medo, por sua vez, só se compreende em relação ao valor que

dou implicitamente a esta vida, ou seja, refere-se a esse sistema hierarquizado de objetos ideais que são os valores” (p.540-541).

O motivo, para Sartre não é um antes, numa cadeia causal, mas um ainda não, que volta sempre ao presente, nadificando a consciência numa infinidade de possibilidades. O motivo é um ainda não (não-ser) que permite ao sujeito hierarquizar os valores, abrindo possibilidades de agir. O motivo possui uma natureza “não-existente” e uma “existência ideal” porque é um projeto em relação ao posicionamento da consciência no mundo.

Mas a estrutura do motivo é idêntica à estrutura da consciência fora de si e do mundo, necessário para a ação e para a liberdade. Diz Sartre: *“E este conjunto é, afinal, eu mesmo enquanto transcendência, eu mesmo na medida em que tenho de ser eu mesmo fora de mim. (...) A nadificação pela qual tomamos distância com relação à situação se identifica ao ek-stase pelo qual nos projetamos rumo a uma modificação desta situação.”* (p.541)

Em suma, o que Sartre está afirmando é que não existem motivos pré-existentes, em-si para a ação. Estes são criados pelo próprio ser livre do homem, sempre que o homem escolhe, e dentro de um projeto pessoal e subjetivo. A decisão, desta forma, não é resultado, mas já uma manifestação da liberdade do homem. A decisão, os motivos, a vontade e a razão são orientados por esta dimensão pré-reflexiva⁴² que é a liberdade.

2. A Liberdade como auto-engano:

Um problema deve ser colocado: por que razão a consciência tem que sair do mundo para conhecer o mundo e a si mesma? Qual é a natureza e quais são as limitações desta *epochê* e desta suspensão? Zuidema identifica esta separação como uma “cruzada da

⁴² Cf. Moravia, p. 66.

existência transcendental”. Esta transcendência, que já havia sido colocada em relação ao ser do homem, foi também aplicada à liberdade. É a partir dela que o homem se torna senhor da sua liberdade.

Mas essa “existência transcendente” não possui qualquer conexão com a crença em Deus, pelo menos na argumentação de Sartre. Ela define-se no desejo do homem ser algo que não é, devido à sua fatuidade e contingência. O homem é livre, tentando superar as contingências, para não se identificar com elas, e ao procurar a sua unidade numa soberana auto-aniquilação de seu ser.⁴³ Logo, o que alavanca a liberdade sartreana é um desejo de falta, ou seja, é um determinismo que ele procurou o tempo todo superar. Como conclui Zuidema: *“Ele é livre na base do determinismo.”*⁴⁴.

Ademais, uma outra explicação, mais profunda deve ser alinhavada, partindo das considerações feitas no capítulo anterior. Esta saída da consciência de si, este posicionamento duplo dos motivos da ação, o distanciamento como nadação agora aplicado à compreensão da liberdade, continua fazendo parte do processo de auto-engano que descrevemos quando da problematização do ser da consciência. Ou seja, o “estar fora de si”, automático da consciência, é agora aplicado à forma como ela compreende a sua liberdade e os motivos e os valores do seu agir, perpetuando esse jogo de representação e de cisão a partir do nada. Os próprios motivos da ação, como alega Roberts *“[...] só podem operar em conexão com a projeção, e Eu sozinho sou a fonte da projeção.”*⁴⁵.

Esta conclusão é fundamental porque nos dá evidências que confirmam a hipótese de que o auto-engano não é simplesmente uma intuição ou um erro inconsciente, mas uma

⁴³ Cf. idéia in Zuidema, p. 28.

⁴⁴ Op. Cit. Zuidema. Sartre. p. 27.

⁴⁵ Op. Cit. Roberts, ibidem, p. 209.

cosmovisão, uma *weltanschauung*, com uma orgânica racional, uma ciência que orienta e determina a totalidade da realidade⁴⁶.

No entanto, desta definição de liberdade origina-se um novo problema para Sartre: “*Então, como descrever uma existência que se faz perpetuamente e nega-se a ser confinada em uma definição?*” (p.542) Por outras palavras: a liberdade pode ser descrita como negação do ser?

A liberdade só pode ser estudada se, tal como se fez em relação ao Ser e ao Nada, os considerarmos não em termos de essência, que é impossível, mas em termos de existência. A liberdade na existência é o fundamento da essência e não o contrário: “[...] *a liberdade é o fundamento de todas as essências posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias. Mas trata-se, de fato, da minha liberdade.*” (p.542)

A concepção do ser da liberdade perpetua a definição que Sartre havia dado da natureza da consciência, também ela exclusivamente individual e existencial: “*...quando descrevi a consciência, não podia tratar-se de uma natureza comum a certos indivíduos, mas só da minha consciência singular, a qual, como minha liberdade, está além da essência...*” (p.542).

O sujeito não deve cobrar a compreensão da essência nem de si nem da liberdade, mas a compreensão da necessidade particular que dirige o seu ato e, portanto, a sua liberdade. A liberdade é sempre do indivíduo, referente à sua necessidade e à contingência da sua existência. Desta forma, a liberdade é experimentada pelo sujeito, mas indefinível por ele. Diz Sartre: “*Com efeito, sou um existente que aprende sua liberdade através dos seus atos;*

⁴⁶ Cf. idéia in Kaufmann. Existencialism. p. 325.

mas sou também existente cuja existência individual e única que se temporaliza como liberdade.”. (p. 542-543)

O sujeito é “consciência de liberdade” porque a consciência é sempre consciência de que sou livre e que isso delimita a minha existência, mas não a define absolutamente. A liberdade está na consciência perpetuamente, no ser do homem, e, como este, em constante questão: “Assim, minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser...”.(p.543). Assim como o meu ser vai sendo, o mesmo acontece com a minha liberdade.

A partir daquilo que aqui foi exposto, como compreender, de forma resumida, a liberdade sartreana? Ela deve ser entendida a partir dos pressupostos de Sartre sobre a existência da realidade e da consciência, nos primeiros capítulos desta obra. Apresentamos aqui o resumo dessa compreensão:

- a) se a negação vem ao mundo pela realidade humana, então o homem possui a capacidade nadificadora em relação a si e ao mundo;
- b) essa capacidade de constante ruptura foi identificada como liberdade;
- c) a nadificação que gera uma existência “ter-sido” define o homem como tendo um tipo de existência particular;
- d) a realidade humana é o seu próprio nada porque o “para si” nadifica e anula o “em si”;
- e) logo, a liberdade constitui-se como essa nadificação;
- f) é através dessa possibilidade que o “para si” escapa do seu ser e da sua essência;
- g) assim, nada pode dizer-se da consciência e da liberdade da consciência, pois eles sempre são “algo diverso daquilo que se pode dizer”. “Dizer que o Para-si tem que ser o que é, dizer que é o que não é não sendo o que é...” é o mesmo que afirmar que o homem é livre.

Por isso, Sartre conclui: *“Estou condenado a existir para sempre para além de minha essência, para além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres”* (p.543-544).

Para Sartre, quando a consciência não quer reconhecer a sua liberdade, projeta-a para um Em-si, tanto na forma de um determinismo, tanto numa fuga idealista. Portanto, para o filósofo, a liberdade corre sempre risco com o homem, pois este tenta sempre negar-se a reconhecê-la.

Essa negação do reconhecimento da liberdade manifesta-se quando o homem procura impor uma permanência ao para-si, um era, como se não fosse a consciência, a cada momento, a definir os seus próprios motivos para a ação. A outra forma de negação é tornar o para-si e os fins da ação como transcendências que surgem no mundo, independente da consciência: *“Mas, em lugar de ver nesses fins transcendências postas e mantidas em seu ser por minha própria transcendência, iremos supor que as encontro ao surgir no mundo: provêm de Deus, da natureza, de “minha” natureza, da sociedade.”*(p.544).

Estas negações são, para Sartre, formas de “sufocar a liberdade sob o peso do ser”, que logo é desmascarada pela angústia e pelos dilemas que o ser humano vive no nada da existência.

Resumindo, a liberdade, diz Sartre: *“[...] porque não é o bastante, (a insuficiência e a fraqueza postuladas como força, tal como em Nietzsche) porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será. E, por fim, porque seu próprio ser ”.* (p.545). A liberdade implica numa insuficiência do ser porque não existe unidade: o ser está fragmentado: *“aquilo que*

*foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será.”*⁴⁷. E ainda: “*Para a realidade humana ser é escolher-se: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa receber ou aceitar. Está inteiramente abandonada...*”. (p. 545). Deste modo, a liberdade não é um ser, mas uma nada de ser do homem.

Sartre promete que a sua nova definição de liberdade, como um nada do ser do homem, resolva os dilemas que persistiram durante a história da filosofia.

No estudo sobre a vontade, Sartre procurou justificar uma fundamentação para o seu novo conceito de liberdade. Como vontade, a liberdade é proposta não como um produto da consciência, mas como “...*negatividade e potência de nadificação*”. (547) Também o conjunto psíquico é nadificação. A vontade reflete sobre certos fins na sua ação que não são criados por ela. O que eles significam? Segundo Sartre são “*a projeção temporalizadora de nossa liberdade*”, ou seja, a forma da vontade pensar os limites externos do seu projeto e, por isso, confere a esses fins uma natureza transcendente.⁴⁸

Esta explicação não se aplica somente à vontade, mas também à realidade humana. Como a existência precede a essência, o homem, em seu existir, define o seu ser pelos seus fins. E é no posicionamento do ser em relação aos fins que ele próprio definiu, que reside o que Sartre chama de “*o brotar originário da liberdade que é minha*”.⁴⁹

Ainda que Sartre postule a impossibilidade da vontade receber os seus fins de fora da sua natureza, ou do seu interior, ele não deixa de estipular uma vontade e uma liberdade originárias, que comandariam toda a escolha dos fins; ou seja, que se constituiriam como o seu ponto transcendental.

⁴⁷ Op. Cit., p. 545.

⁴⁸ Op. Cit. pg. 548.

⁴⁹ Op. Cit., p. 548.

É nesta tentativa de escapar do determinismo das coisas e, ao mesmo tempo, de uma essência determinada, que Sartre elaborou a sua idéia de responsabilidade: *“O para-si é responsável porque ele só pode “ser” caso tenha se escolhido. Aparece, pois como livre fundamento, tanto de suas emoções quanto de suas volições. Meu medo é livre e manifesta a minha liberdade; coloquei toda a minha liberdade em meu medo, e escolhi-me medroso nessa ou naquela circunstância;”*.⁵⁰

3. Uma liberdade causadora de ansiedade e náusea:

Mais uma vez urge lembrar sobre a determinação da ontologia de Sartre sobre a sua definição de liberdade. Isto porque as duas experiências básicas da condição humana, a ansiedade e a náusea, vão estar igualmente presentes no exercício da liberdade humana.

Zuidema descreve a relação íntima entre a liberdade e estas duas experiências. O primeiro destaque deve-se à interdependência entre elas. Na experiência da náusea *“[...] eu experimento que eu não sou aquilo, e que eu sou, antes, o meu não-ser e uma liberdade alienada. E na experiência da ansiedade, eu experimento o meu distanciamento daquilo que é e que não liberdade, e o fato de que eu tenho o dever de transcender tudo aquilo que é...”*.⁵¹ Para Sartre, a não compreensão desta dialética entre ser e não-ser seria a responsável pela alienação do homem, aquilo que ele denomina de “mauvaise foi”, de má fé em relação ao Ser e ao Eu, causadora de vida sem autenticidade.

Contudo, a consciência da sua autenticidade conduz ao absurdo da existência, enquanto que a experiência real do ser alerta para a arbitrariedade e o sem sentido de tudo o

⁵⁰ Op. Cit, pg. 550.

⁵¹ Op. Cit., Zuidema, Ibidem, p. 50.

que existe. O que podemos deduzir desta conclusão? Como pode aquilo que é autêntico conduzir ao absurdo, e aquilo que é real à arbitrariedade?

A nossa tese é que a náusea e a ansiedade resultam do fato do homem desejar o transcendente e, ao mesmo tempo, de não o aceitar como o transcendente que sustentaria a existência finita do homem. Em outras palavras, a náusea e a ansiedade são geradas pela crença falsa do ser humano, de querer ser o criador e o legislador da sua própria existência; crença esta que está na base tanto da ontologia quanto da liberdade sartreana.

Uma liberdade que simplesmente não passa de promessa, e que ainda por cima gera crise, ansiedade e náusea, não se constitui como verdadeira liberdade, mas como uma representação auto-enganada da mesma.

Voltaremos a este tema no último capítulo quando procuraremos demonstrar como, somente a partir de uma cosmovisão teísta reformada, o homem sartreano consegue superar a experiência da náusea e da ansiedade, além de poder fundamentar de forma consistente a liberdade.

4. A ética de Sartre:

Que ética resulta desta concepção de liberdade como projeto e realização permanente? Apresentamos agora um resumo desta ética, na expectativa de que as consequências das teses sartreanas acerca da liberdade se tornem mais claras.

a) a liberdade não é uma faculdade separada das outras faculdades. Ela é consciência e a consciência é liberdade. Para Sartre, o homem não tem liberdade; ele é liberdade. Por isso, não é possível ao homem não escolher;

- b) a motivação para a criação dos valores vem do futuro⁵², da falta de ser;
- c) todas as ações são iguais, portanto, existe um pessimismo e nunca um otimismo quanto à possibilidade de se encontrarem valores transcendentais.
- d) não existem valores eternos, e o homem também não os descobre. O homem deve criá-los.
- e) a ausência de Deus na sua proposta ateuista não deve conduzir necessariamente o homem ao desprezo de si, do mundo e dos outros, mas à responsabilidade. Da sua ontologia e da filosofia da consciência existencialista, conclui Sartre, o homem permanece com a realidade nos seus ombros como legislador deste mundo.
- f) como Deus não existe, tudo é permitido, e este é o ponto de partida existencialista para a ética.
- g) a responsabilidade é definida, na obra *Existencialismo e humanismo*, como um imperativo, tipo kantiano: “*Todo homem deve dizer: Eu sou verdadeiramente um homem que tem o direito de agir, de forma a que a humanidade possa ser regulada por aquilo que eu faço.*”⁵³.
- h) esta obrigação de ser livre e de legislar para si e para os outros não é imposta, nem pela sociedade nem por Deus;
- i) o homem está condenado a ser livre porque ele não pode negar a sua natureza que é radicalmente livre; esta natureza livre é uma auto-imposição;
- j) apesar de começar no absurdo do ser, por estar fugindo do determinismo naturalista e fisiologista, e ainda do idealismo, Sartre insiste que a sua ética, como projeto

⁵² Roberts. Existencialism and religious belief. p. 209.

⁵³ Op. Cit. Geisler, p. 42.

transcendental, possui um sentido, ainda que essencialmente ambíguo, já que está sempre procurando escapar à essência do concreto.

Capítulo III

Do aniquilamento à esperança: a perspectiva cristã reformada sobre a liberdade

Pretendemos agora demonstrar como os dilemas e o auto-engano que a liberdade sartreana encerra só podem ser fundamentados a partir de uma cosmovisão teísta reformada. Para tal, apresentar-se-á uma síntese desta, incidindo nas crenças que podem solucionar os problemas acima enunciados.

1ª Crença: Deus Pai, Deus-Filho e Deus-Espírito Santo, é o criador, governador e mantenedor dos céus e da terra, mas que é ontologicamente separado da sua criação.

Deus revelou-se fora si, e esta verdade possibilita a existência, o Seu conhecimento, e uma ética relacional. A existência e a essência estão presentes absolutamente em Deus. Pelo fato de Deus se ter auto-revelado, de ter criado e de sustentar todas as coisas, logo, todos os seres possuem tanto a sua essência quanto a sua existência em Deus.

Se Deus é necessário e pessoal, então todas as coisas necessariamente existem porque o criador existe, e podem ser conhecidas em sua ordem e verdade porque Deus criou a existência e o sentido fora d'Ele mesmo. Não foi por acaso que Sartre afirmou que a impossibilidade da existência de Deus acarretava a negação da natureza essencial das coisas. Sem Deus, tudo é contingente.

Mas se a revelação do princípio da realidade pressupõe fé, e se esta se constitui, não só como meio de conhecimento, mas também como meio que exige fidelidade e relação, então, se o homem e a realidade não forem entendidos na relação com o criador, haverá sempre uma divisão no sentido do ser dos mesmos. Deste modo, o primeiro grande problema de Sartre foi a negação de Deus, da sua revelação e da sua ordem no mundo que foi transferida do criador infinito pessoal para o finito pessoal- o homem.

2ª Crença: toda a realidade, bem como a sua verdade é pessoal e factual, ou seja, a sua existência, o seu conhecimento, e a sua verdade são mantidas numa relação de direitos e deveres factuais para com o criador.

Deus não é um princípio impessoal, mas uma trindade, ou seja, uma unidade divina nas três pessoas. A trindade da metafísica cristã torna-a diferenciada de todas as outras metafísicas, isto porque, ela possui em si aquilo que as outras metafísicas sempre mantêm como contradição nos seus sistemas, como é exemplo o problema da unidade dos particulares e dos universais.

A trindade divina também implica que Deus não é impassível e abstrato, e que ao criar a realidade criou analogamente as coisas com uma essência pessoal. Todas as coisas, e não somente os seres humanos, permanecem desde a sua criação, numa relação de dever pessoal com o criador(Gn 1: 22, 26).

Isto é importante não só em termos da definição da ontologia cristã, mas também nas conseqüências em termos epistemológicos: o que é, é, porque é para Deus. Se não fosse assim, nada poderia ser dito coerentemente acerca de alguma coisa. Este argumento é primário no sentido de compreender por que razão o homem pensa a partir de crenças básicas que não são justificáveis, mas permanecem como básicas. Essa simplicidade e clareza das crenças básicas provêm da sua essencialidade ontológica em Deus.

Aqui se postula a conseqüência da triunidade de Deus na ontologia e no conhecimento das coisas. As coisas são o que são porque desde a sua origem são “de” e “para” Deus, não havendo status de neutralidade ou possível ausência de sentido.

3ª Crença: o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, numa relação pactual com o criador, e que se aplica a todas as dimensões e faculdades do ser humano, que formam uma unidade orgânica, tornando-as essencialmente motivadas em relação à sua origem.

Esta declaração especifica a aplicação da essência pactual das coisas relativamente ao homem. A prova dessa relação de direitos e deveres entre criatura e criador reside no fato do homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus. Isto implica em que todo o seu ser e faculdades foram criadas para uma relação, sendo basicamente motivadas. Assim, nenhuma das faculdades humanas são neutras, mas sempre religiosa e transcendentalmente motivadas(Gn.1:26-28), como a razão, a emoção, a intuição, a imaginação, a vontade e os sentidos. Logo, o homem nunca “vê”, mas “vê como”, “sabe como”, “sente como”.⁵⁴

4ª Crença: a imagem e semelhança divina no homem, bem como suas faculdades intelectivas, foram afetadas pela queda, mas não foram totalmente aniquiladas, passando a conter uma dupla intencionalidade: para a autonomia, quando o homem se coloca no lugar do criador, e, em segundo lugar, num desejo de glorificar o criador.

Na queda se deu progressivamente um processo de autonomia do homem em relação ao criador, e que se perpetua em todos aqueles que não foram regenerados pelo Espírito Santo. Esse processo de autonomia manifesta-se numa pseudo-liberdade em escolher os princípios e de optar entre a “verdade” do homem, que é a da serpente, e a verdade divina, que é a revelada.(Gn 3:1-3) Na prática, uma pseudo-liberdade que constrói

⁵⁴ Cf. idéia, Moreland & Lane Craig. Filosofia e cosmovisão cristã. p.. 154.

uma realidade imaginária na qual o homem toma o lugar de Deus (Gn 3:6). Com a queda, portanto, uma nova intencionalidade passa a comandar o ser humano: ser como Deus.

Mas como a queda não conseguiu destruir a imagem e a semelhança do criador na criatura, a intencionalidade primeva continua desejando se relacionar com o criador. Ora, para responder a essa dupla intencionalidade, “contra Deus” e “para Deus”, o homem constrói realidades de idolatria, com as quais se relaciona, para continuar a ter contacto com o divino, mas um divino que não passa de uma projeção de si mesmo. Ele passa a raciocinar de uma forma análoga a si mesmo: analogia dos entes.(Rm 1: 21-23)

5ª Crença: no ato da regeneração e, posteriormente, no processo de santificação, as faculdades do conhecimento são restauradas, ainda que não de uma forma total, no intuito de glorificarem o criador, não sendo capazes, no entanto, de se constituírem ainda como fontes confiáveis ou critério absoluto do conhecimento.

A regeneração torna o homem uma nova criatura contendo a mente e os princípios da verdade de Cristo atuando em seu ser. Contudo, duas limitações ainda se mantêm como limitadores do seu conhecimento: as marcas do velho Adão, ou a lei do pecado que não tem prazer na lei de Deus, e a própria condição como criatura. Estas dimensões impedem o homem de se colocar como critério absoluto da verdade, mas não anulam o fato de, finalmente, pensar a partir de categorias e princípios teo-referentes. Assim, no processo de santificação a razão gradualmente vai-se tornando cativa em Cristo, recobrando n’Ele a sua verdadeira liberdade.

6ª Crença: a fé e a iluminação do Espírito Santo são os meios divinos que revelam o critério para se pensar a verdade e para aplicá-la na existência nas dimensões normativa, situacional e existencial.

Com a queda, o homem perdeu a unidade do pensamento que possuía na relação com o Deus tríuno. Conseqüentemente, o Eu passa a conhecer a partir da sua própria finitude e temporalidade, identificando estes como limites “legítimos” para a obtenção da verdade, utilizando os mesmos como princípios e a lógica para a construção de sínteses. A epistemologia de todo o homem que não está numa relação de submissão com o Deus tríuno, é caracterizada pela presença de contradições decorrentes da finitude de seus conceitos e lógica. Por isso, estas epistemologias caem sempre nos extremos do racionalismo, do empirismo, do intuicionismo, entre outros.

Além disso, a queda impossibilita a construção de estruturas de justificação (estruturas noéticas) válidas, e que só podem ser obtidas quando a razão pensa se submetendo aos princípios e à lógica da revelação, que resgata a dimensão trinitariana da realidade e do conhecimento. Sem essas estruturas noéticas não é possível um conhecimento justificado.

Crítica de Geisler à ética existencialista de Sartre:

1-A tentativa de Sartre de retirar Deus como fundamento da existência é inconsistente porque, ainda que um ser auto-causado seja uma contradição, contudo, um ser sem causa não o é. Se o ser do homem pode ter esta natureza, por que razão a mesma lógica não pode ser aplicada a Deus?

2- O fato de se definir a natureza do homem finito em termos de potencialidades absolutas como a “doação”, “criação de valores”, “confiança” geram um dilema insolúvel no conceito de liberdade.

O primeiro dilema resulta na construção de uma liberdade arbitrária⁵⁵ já que a consciência está sempre separada de si, do mundo, e dos seus próprios motivos, e que redundando na impossibilidade do Eu demonstrar o que é justo e correto. O segundo dilema resulta da transferência dos atributos eternos de Deus para o ser finito do homem, que não tem uma causa anterior que o sustente, para além da finitude, e que só poderia gerar solidão, desespero e angústia. Schaeffer e Dooyeweerd denunciaram este dilema na antítese liberdade (andar de cima) e natureza (andar de baixo).

3- A liberdade humana não implica necessariamente a negação da existência de Deus, desde que essa liberdade não seja absoluta. E foi isto que Sartre operou, transferindo a liberdade absoluta de Deus para o homem finito.

4- O ateísmo existencialista de Sartre não é neutral, mas possui uma clara raiz religiosa, no sentido de ter sido fundada numa rebelião em relação ao criador.

5- O seu sistema ensina que se deve negar qualquer verdade e valor absoluto, embora tenha criado e ensinado tantos outros, ou seja, as novas crenças absolutas do seu ateísmo existencialista, tais como: o homem se inventa a si mesmo; a consciência é consciência de si, é um nada, entre outras verdades.

6- A contradição acima enunciada nos leva a suspeitar que todas as crenças que fundamentam o existencialismo de Sartre não passam de falsidades criadas pela consciência para não querer ver Deus, e apagar as evidências da sua negação. Quer dizer, o fato de se afirmar certas verdades para depois as afirmar na justificação de outras crenças é uma forte evidência de que estamos diante de uma consciência auto-enganada.

⁵⁵ Cf. idéia, Roberts. Ibidem, p. 210.

Conclusão

Este trabalho visou explorar os dilemas da concepção sartreana de liberdade. Para tal vimos como Sartre, no dizer de Roberts, procurou superar quatro grandes dicotomias da história do pensamento ocidental: 1º a dicotomia substância, mente versus matéria; 2º a dicotomia epistemológica que separou realidade e aparência, númeno versus fenômeno; 3º a dicotomia antropológica que separou o homem como objeto de determinação versus homem livre e autônomo; 4º uma dicotomia metodológica que separou racionalismo (lógica) e empirismo (sentidos).

Sartre postulou então uma concepção de consciência que é presença a si mesma, e como tal se percebe sempre como dividida entre o em-si, a unidade que quer alcançar e o para-si, o que ela ainda não é. A consciência é, então, um poder nadificador, no sentido que pensa o seu Eu, o mundo e os outros como negatividade, como não sendo.

A tentativa sartreana de uma superação dessas dicotomias só poderia ter sido bem sucedida se ele tivesse resgatado a concepção pactual da consciência e do conhecimento, aliada a uma visão trinitariana da realidade, que permite unir, sem contradição, o que a história do pensamento só conseguiu pensar em termos de antíteses.

Esta concepção fluída de consciência permite que ela seja auto-criada e legisladora de sua própria verdade, ainda que, automaticamente, essa verdade não seja essencial, mas projetada num futuro como “ainda não”. Neste sentido, Sartre mantém o Deus, que ele considerava como tendo uma existência impossível, dentro do seu sistema de pensamento e crença, mais particularmente, como o modelo de unidade e de transcendência que a

consciência deseja alcançar, mas que nunca consegue. Ainda que tenha negado a Deus, Sartre não consegue evitar que este continue sendo a única força de sentido para o Eu, para a realidade e para os outros.

Este dilema fundante nos levou a problematizar a possibilidade de compreendermos o sistema sartreano como uma cosmovisão auto-enganada. Concluimos como a concepção do ser da consciência, sempre como projeto e representação de si, alimenta o jogo do auto-engano dentro do pensamento sartreano relativamente a Deus, ao homem e à ética.

A respostas a estas dicotomias, portanto, moldaram a proposta sartreana de liberdade. Esta deve ser vista como um desenvolvimento da concepção de consciência dividida entre o em-si e o para-si, inserida dentro do mesmo projeto de auto-engano do homem. Sartre define o homem como sendo radicalmente livre porque ele cria a si aos seus valores a cada instante que age. O ser do homem é sempre um fazer e um agir. Ele é responsável por si e pelo mundo, não por qualquer imposição externa a si mesmo, mas porque a sua própria natureza livre assim o exige.

Contudo, esta concepção de liberdade é paradoxal, pois enquanto Sartre tenta afastar o homem do determinismo, fundando-o como autônomo e livre, a sua concepção de autonomia é alicerçada num outro tipo de determinismo não tão discernível: o fato de o homem ser um eterno projeto de si mesmo.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Vol 12. Lisboa: Editorial Presença. 2001.
- GEISLER N.L. *Is man the measure?: An evaluation of contemporary humanism*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1993, pp. 38-47.
- INVITTO, G. ““*Deus não existe*”: *a indemonstrabilidade de uma certeza*” in PENZO G.- GIBELLINI R. (ORG.) *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, pp. 409-420.
- JOLIVET R. *Sartre ou a teologia do absurdo*. São Paulo: Herder. 1968, pp.38-45.
- KALSBECK L. *Contours of a Christian philosophy: an introduction to Herman Dooyewerd’s thought*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, pp. 35-71.
- KAUFMANN W. *Existencialism: from Dostoevsky to Sartre*. Meridian. 1975, pp. 280-368.
- MORAVIA S. *Sartre*. Lisboa: Edições 70. 1985, pp. 64-67.
- NOGARE, P. D. *Humanismo e anti-humanismos: introdução à antropologia filosófica*. Petrópolis: Vozes. 1994, pp. 141-154.
- SARTRE J.-P. *O ser e o nada*. Petrópolis, R.J.: Vozes, 1997.
- SARTRE J.-P. “*O existencialismo é um humanismo*.” In Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural. 1987, pp. 3-32.
- ROBERTS D. E. *Existencialism and religious belief*. New York: Oxford University Press. 1957, pp.195-226.
- SCHAEFFER F. *A morte da razão*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.
- VAN TIL C. *The defense of the faith*. New Jersey: Presbyterian and reformed Publishing.1995, pp. 51-55.

_____. *Christian apologetics*. Presbyterian and Reformed Publishing Co.:Phillipsburg, New Jersey, 1976.

-ZUIDEMA S. U. *Sartre*. Nutley, New Jersey: Presbuterian and Reformed Publishing CO, 1978, 57 pp.