



**LIVIA PEREIRA SALGADO**

***O SER E O NADA E QUESTÕES DE MÉTODO:  
UMA LEITURA DA CONTINUIDADE NA FILOSOFIA  
DE SARTRE A PARTIR DAS DESCRIÇÕES  
ONTOFENOMENOLÓGICAS E METODOLÓGICAS***

**LAVRAS - MG  
2022  
LÍVIA PEREIRA SALGADO**

***O SER E O NADA E QUESTÕES DE MÉTODO:***

UMA LEITURA DA CONTINUIDADE NA FILOSOFIA DE SARTRE

A PARTIR DAS DESCRIÇÕES ONTOFENOMENOLÓGICAS E

METODOLÓGICAS

Monografia apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do curso de Filosofia, para a obtenção do título de Licenciada.

Profa. Dra. Léa Carneiro Silveira

Orientadora

**LAVRAS - MG**

**2022**

**LÍVIA PEREIRA SALGADO**

**O SER E O NADA E QUESTÕES DE MÉTODO:**

UMA LEITURA DA CONTINUIDADE NA FILOSOFIA DE SARTRE

A PARTIR DAS DESCRIÇÕES ONTOFENOMENOLÓGICAS E

METODOLÓGICAS

***BEING AND NOTHINGNESS AND QUESTIONS OF METHOD:***

A READING OF CONTINUITY IN SARTRE'S PHILOSOPHY FROM  
ONTOPHENOMENOLOGICAL AND METHODOLOGICAL DESCRIPTIONS

Monografia apresentada à Universidade  
Federal de Lavras, como parte das  
exigências do curso de Filosofia, para a  
obtenção do título de Licenciada.

APROVADA em 05 de maio de 2022.

Prof. Dr. Igor Silva Alves - UFU

Dra. Luiza Helena Hilgert - UFSCar

Profa. Dra. Léa Carneiro Silveira

Orientadora

**LAVRAS – MG  
2022**

Às memórias de meu pai, à minha mãe e irmãos. Dedico.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus Orixás e Guias. Por tudo.

À Universidade Federal de Lavras, em especial ao Departamento de Ciências Humanas, e a todos os servidores e terceirizados.

Aos meus pais, Rosângela e Messias (*in memoriam*), e aos meus irmãos, Letícia e Thalles. Por tudo.

Aos meus companheiros Belinha, Fausto Luís e Paulinho, por me ensinarem constantemente o cuidado e o amor.

Aos professores do Departamento de Ciências Humanas, pela contribuição na minha formação, em especial ao Prof. Dr. Luiz Roberto Takayama, pelos incentivos e pelas inesquecíveis disciplinas ministradas.

À profa. Dra. Léa Silveira, por ter aceitado ser minha orientadora, pela generosidade e paciência, sobretudo, pela valorosa formação que me ofereceu.

Ao prof. Dr. Igor Silva Alves e à Dra. Luiza Helena Hilgert, por aceitarem, gentilmente, participar da banca.

À CAPES, pelas bolsas concedidas ao longo da graduação.

Aos meus familiares, em especial, ao vô Lair, às tias Léa e Taciana, ao tio Fauzi; e às primas Brenda e Ludmilla, pela torcida e companheirismo.

Às mulheres com quem compartilhei morada durante os últimos anos, pelo acolhimento e aprendizados.

Aos amigos que carrego dentro de mim, em especial, Lauane, por me mostrar o poder da luz e a importância da ordem.

Aos amigos de curso, pelo convívio, companheirismos e cafés. Obrigada, Giovana, Igor, Marcos Lúcio, Patrick e Sandra.

## RESUMO

No que se refere à completude da obra de Sartre, não é raro encontrar na fortuna crítica o seguinte dilema: continuidade ou ruptura? São duas as fases. A primeira, de *O ser e o nada*, caracteriza o Sartre de linhagem fenomenológica, sob a influência de Husserl e Heidegger, que desenvolve as estruturas da consciência em detrimento da história; a segunda fase é caracterizada pela aproximação de Sartre com o marxismo e sua movimentação a partir da dialética materialista pautada pela dimensão sócio-histórica em *Questões de método* e *Crítica da razão dialética*. Esta divisão levanta questões: a mudança em seu pensamento, com a aproximação ao marxismo, corresponde ao abandono das teses fundamentais do existencialismo? A proposta do presente trabalho é defender a compatibilidade entre as duas fases a partir da continuidade do “método tensionado” de que Sartre faz uso em *O ser e o nada*, nas descrições ontológicas, e em *Questões de método*, nas descrições do método progressivo-regressivo, para compreender o que é a sua principal preocupação: a realidade humana, a situação existencial do ser humano diante do mundo.

Palavras-chave: Para-si; Em-si; Ser-no-mundo; Irredutibilidade do sujeito; Tensão.

## **ABSTRACT**

Concerning the completeness of Sartre's work, it is not uncommon to find the following dilemma in the history of philosophy: continuity or rupture? There are two phases. The first phase, of *Being and Nothingness*, characterizes Sartre from a phenomenological lineage, under the influence of Husserl and Heidegger, who develops the structures of consciousness to the detriment of history; the second phase is characterized by Sartre's approach to Marxism and his movement from the materialist dialectic guided by the socio-historical dimension in *Questions of method* and *Critique of dialectical reason*. This division raises questions: does the change in your thinking, with your approach to Marxism, correspond to the abandonment of the fundamental theses of existentialism? The purpose of the present work is to defend the compatibility between the two phases from the continuity of the "tensioned method" that Sartre makes use of in *Being and Nothingness*, in the ontological descriptions, and in *Questions of method*, in the descriptions of the progressive method- regressive, to understand what its main concern is: the human reality, the existential situation of the human being before the world.

*“O Senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas - mas que elas vão sempre mudando” GUIMARÃES ROSA.*



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PRIMEIRO CAPÍTULO	15
SEGUNDO CAPÍTULO	46
CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	77
ANEXO: PLANO DE CURSO	80

## INTRODUÇÃO

A aproximação de Sartre do marxismo ao longo dos anos 1950 e 1960 é marcada por controvérsias. De acordo com uma linha interpretativa da obra sartriana, seu itinerário possui dois marcos, configurando uma cisão ou divergência de seu pensamento: há o “primeiro Sartre” de linhagem fenomenológica que tem em mãos, predominantemente, a metafísica e o “segundo Sartre” de herança marxista, vertente essa que, sabemos, lida com uma ontologia do ser social. A controvérsia de seu itinerário parece se delinear por aí: como conjugar a tese fundante de seu projeto que privilegia a irreduzibilidade da existência singular, que é a consciência, com o projeto filosófico que entende a consciência em sua dimensão histórica materialista (*práxis*)?

Segundo Franklin Leopoldo e Silva, essa interpretação se baseia na notável diferença entre *O ser e o nada*, obra de 1943, e os escritos posteriores, indicando uma "inflexão reflexiva", atingindo seu escopo na *Crítica da razão dialética* (1960) e em *O idiota da família* (1971). A diferença se caracteriza, essencialmente, pela passagem da Metafísica para a História (LEOPOLDO E SILVA, 2000:59). O dilema é, portanto, o seguinte: continuidade ou ruptura na obra de Sartre? Nossa tentativa é a de adentrar no debate e defender – ou ao menos apontar – para a continuidade em Sartre. Para tanto, a divisão geral do trabalho se dá por dois momentos: se a nossa proposta é de sustentar a compatibilidade entre o “primeiro Sartre” e o “segundo Sartre”, então é necessário fazer o recorte dos pontos estratégicos e essenciais de obras que participam das duas fases. Faremos o esforço de ir até a altura da *Primeira Parte* de *O ser e o nada* (1943), especificamente nas duas primeiras estruturas imediatas do Para-si (presença a si e facticidade), marcando o primeiro movimento do presente trabalho; no segundo movimento, recorreremos à *Questões de Método* (1957) para chegar até o método progressivo-regressivo e, a partir destes pontos e do “método tensionado”, averiguar as semelhanças dos “dois Sartres”. O método de recortes nos parece ser o mais adequado dado a proposta de um Trabalho de Conclusão de Curso. Com efeito, o recorte é significativamente específico, pois estamos lidando com apenas duas obras e, essencialmente com *O ser e o nada*, como mencionado. Sobretudo, por uma questão de praticidade, este método e o modo como o utilizamos, é o mais adequado aos objetivos desta tese.

O primeiro movimento: em mãos, sobretudo, de *O ser e o nada*, é preciso acompanhar o modo como Sartre descreve e desenvolve sua ontologia fenomenológica. Contudo, não o seguiremos à risca até o fim; trabalharemos com recortes, como já dito, que tocam as descrições da presença a si e da facticidade, que são as duas primeiras estruturas do ser Para-si. Dentro desse percurso, é preciso lançar luz ao método de que Sartre faz uso para compreender o ser-no-mundo, a união cindida do ser-Em-si e do ser-Para-si. O método unifica dois elementos antinômicos numa relação indissociável, em que há o constante reenvio de um polo para o outro. Souza diz:

Se não posso falar de um Para-si como consciência intencional e subjetividade sem trazer o dado objetivo consigo, também não posso falar desse *factum* sem uma transcendência que o ilumine; de modo que Sartre opera um vaivém incessante, nos jogando “na estrada, na cidade, no meio da multidão” e quando começamos a nos acostumar com esse lugar, ele vira a moeda e mostra que essa estrada só é percorrida por uma subjetividade transcendente. Mas não se trata de cair em um idealismo: quando começamos a ficar confortáveis com essa subjetividade, Sartre novamente nos lança o outro lado da moeda e nos faz sentir como essa subjetividade só é na medida em que existe na multidão (SOUZA, 2017: 331)

Nosso objetivo, portanto, com o primeiro capítulo, é de perseguir o modo que Sartre conduz sua argumentação para realizar as descrições estruturais do Para-si, que está em relação necessária com o Em-si para, então, apontar as semelhanças com o novo método de que Sartre lança mão em 1960, com *Questões de Método*. O percurso, assim, é de realizar uma espécie de fichamento rápido da *Introdução* para entrar na *Primeira Parte* e seguir até as descrições das estruturas imediatas do Para-si em *O ser e o nada*. É preciso compreender, ainda que brevemente, o que a filosofia de Sartre implica e significa, ou melhor, quais as direções que ele toma para fundamentar suas teses; é preciso compreender a fundamentação e o desenvolvimento acerca do Ser pela via de uma ontologia fenomenológica.

Assim, veremos, no segundo momento, de que modo a crítica marxista desenvolve sua dupla rejeição: das teses fundadoras e “abstratas” de 1943 e, por conseguinte, do encontro de Sartre com o marxismo. Queremos, com isso, levantar as críticas feitas para, sem seguida, averiguar como Sartre se defende delas e, principalmente, como ele paga tributo ao marxismo sem abandonar suas teses fundadoras de 1943.

Dentre os críticos marxistas, temos Adam Schaff, que aponta para uma incompatibilidade absoluta entre o existencialismo e o marxismo. Na sua chave de leitura, o existencialismo sartriano se preocupa em desenvolver as estruturas de um indivíduo que se encontra completamente isolado e trágico, sendo isso, insuficiente para dar conta das estruturas complexas (relações sociais, sociedade), tampouco para lidar com problemas urgentes e concretos. No entanto, como mostraremos, o erro de Schaff foi tomar marxismo e existencialismos como teses ou visões de mundos que operam num mesmo registro, ou seja, ambas como filosofias. A defesa de Sartre da compatibilidade de seu pensamento com o marxismo se dá, primeiramente, pela diferença que opera entre ambas: marxismo e existencialismo não devem ser entendidos como saberes que atuam no mesmo regime.

A distinção entre ambas é crucial, pois ela permite que Sartre, a um só tempo, legitime sua entrada ao marxismo e coloque seu existencialismo nas bases daquele. Neste sentido, veremos que Sartre não se porta como mero discípulo ou continuador do marxismo: ele acusa a “esclerose” do marxismo e afirma a tarefa de revitalização do existencialismo dentro da filosofia de nosso tempo. Aqui, o jogo tensionado aparece sob a forma da metodologia de existência e saber. A questão de Sartre é precisamente esta:

O problema que nos interessa é o da subjetividade no âmbito da filosofia marxista, a fim de ver, a partir dos princípios e das verdades que constituem o marxismo, se a subjetividade existe, se apresenta interesse ou se é simplesmente um conjunto de fatos que podem ficar fora de um grande estudo dialético do desenvolvimento humano (SARTRE, 2015: 18).

Levando a sério o “princípio heurístico” – *buscar o todo pelas partes* –, Sartre insiste no fato de que, para que se possa compreender as situações concretas, é imprescindível ir lá onde os indivíduos estão: os agentes históricos enquanto fenômenos particulares são responsáveis por produzir a própria história ao mesmo tempo em que a história elucida cada particularidade. A história, portanto, não deve sufocar as singularidades. A tensão presente nas descrições ontológicas de 1943 apresenta semelhança na tensão da singularidade e da totalização: não se trata ou do sujeito ou da objetividade da história; são os dois ao mesmo tempo, numa unidade de cindidos, em relação desarmônica. A proposta de Sartre, portanto, é descrever uma metodologia que, alicerçada pelas descrições ontológicas do Para-si e do Em-si, consiga afirmar a existência vivida em determinado contexto histórico.

O laço entre *O ser e o nada* e *Questões de método* se dá, essencialmente, pela preocupação última de Sartre – que percebemos em todo escrito sartriano, seja literário, filosófico, teatral, biográfico –, do ser humano imerso no mundo, ou seja, o ser-no-mundo. Nossa proposta, assim, é, junto de Souza, apontar para a continuidade do pensamento sartriano a partir da tensão presente em 1943 e 1960. Em ambos os momentos, Sartre se preocupa com a experiência imediata do vivido e é nesta medida que seu esforço vai na direção de propor um método que dê conta de compreender o seguinte movimento: da singularidade à totalização, que retorna a esta singularidade; ou em outros termos, o movimento tensionado do Para-si em direção à contingência do Em-si e deste imediatamente ao Para-si. O próprio nome dado ao método carrega a díade capaz de abarcar esse duplo movimento. Em um adiantamento, o termo *regressivo* designa o movimento de ida (ou regressão) à existência particular de um indivíduo, de uma época, grupo e etc. específicos; *progressivo*, por sua vez, designa o movimento de realocar este indivíduo na totalização do movimento histórico ao qual ele pertence (PERDIGÃO, 1984:187).

É absurdo, portanto, pretender cristalizar o próprio movimento histórico, filosófico e social em ideias fechadas deste ou daquele momento histórico que se traduzem, em certo sentido, numa harmonia. Caímos numa posição fatalista. Essa ideia fecha as portas para o futuro e para a possibilidade da criação do novo, pois pretende estagnar o processo histórico ao mesmo tempo em que impede a caminhada da própria humanidade. Carolina Maria de Jesus, a exemplo, foi uma *mulher negra e periférica*; uma mulher que, por assim dizer, no entendimento comum, carrega todos os elementos para ser uma excluída da sociedade. No entanto, Carolina Maria de Jesus não repousou “no seu destino” e ultrapassou os obstáculos, e fez do seu projeto de ser essa reviravolta, consagrando-se como um dos maiores nomes da literatura nacional e mundial. Essa foi a escolha de Carolina Maria. É importante, então, reconhecer a liberdade humana nas contradições e tensões da vida, na relação entre sujeito e história, subjetividade e objetividade, Para-si e Em-si.

Com efeito, a justificativa de nossos objetivos se revela: o problema do sujeito ganha destaque na História da Filosofia, principalmente desde a modernidade, quando o Eu assume papel vital na relação com o mundo. Sem cair no idealismo ou realismo, Sartre se propõe a ir lá onde o indivíduo está. Estudar e ir até a posição do sujeito frente à sociedade é tema que, talvez, jamais encontre seu esgotamento, uma vez que

acompanha ou se faz pelo e no movimento histórico. Sartre propõe, então, outra perspectiva ou faceta da vida e afirma imperiosamente que a experiência vivida é irreduzível pelo simples fato de não ser mero reflexo da totalidade. Cada indivíduo importa, e cada indivíduo carrega a responsabilidade de escolher a si próprio e a humanidade toda por ser esta liberdade situada.

## CAPÍTULO I

### INTRODUÇÃO

A nossa proposta com o primeiro capítulo é de realizar determinado percurso para que a série de argumentações de Sartre não seja prejudicada quando chegarmos à altura da Primeira Parte. Neste sentido, a estrutura desse capítulo tem contornos de um fichamento, essencialmente da *Introdução* de *O ser e o nada*.

Na Introdução, ainda que de maneira breve, veremos a importância da fenomenologia e como Sartre se apropria dela, criando seu próprio sistema filosófico – a via da *ontologia fenomenológica*. A ontologia fenomenológica sartriana implica num embate à tradição, nomeadamente, ao idealismo – sobretudo o neokantiano e husserliano, na leitura de Sartre – e o realismo.

O método tensionado que Sartre adota para compreender as estruturas do Ser é de realizar uma unidade de cindidos, isto é, de pensar e, sobretudo, ir na existência mesma das coisas – de analisar o *ser-no-mundo*. Isto implica lidar com elementos antinômicos em uma relação necessária, mas que não recai na harmonia entre ambos. Exemplos disso são os pares Em-si/Para-si, Ser/Nada, Ontologia/Fenomenologia. Neste sentido, veremos como Sartre usa o método tensionado para descrever as duas primeiras estruturas imediatas do ser-Para-si: a presença a si e a facticidade.

#### 1. À procura do Ser

A situação existencial do ser humano diante do mundo é o núcleo da filosofia de Sartre. Esta preocupação desemboca na velha questão do fundamento (BORNHEIM, 1984: 26), isto é, nas condições de possibilidade do Ser, no ser fundamental. Neste sentido, como que tomado pelo “espírito proustiano”, Sartre, em *O ser e o nada* (1943), se lança na busca pelo Ser que se perdeu tanto no fracasso do realismo quanto no do idealismo; e a linha diretriz de sua tentativa se dá pela via de uma ontologia fenomenológica<sup>1</sup>.

*O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam [...] (SARTRE, 2015: 15, grifo nosso).* O tom que Sartre emprega na abertura de sua *magnum opus* carrega uma dupla significação: por um lado, esta constatação elogiosa revela tanto o mérito da fenomenologia de Husserl e

---

<sup>1</sup> A descrição é uma ontologia fenomenológica, pois, de um lado, visa o ser; de outro, o ser em questão é a objetividade do fenômeno – o ser do fenômeno.

Heidegger quanto a importância para as intenções filosóficas de Sartre, marcando sua aderência definitiva ao movimento fenomenológico<sup>2</sup>; por outro, tão mais significativa por marcar, também, seu acerto de contas: Sartre aponta para o seu distanciamento<sup>3</sup>, como fica sugerido no seguimento do parágrafo ao se perguntar “*Isso foi alcançado?*” (idem).

Quanto ao primeiro ponto, que é otimista, o francês toma os pressupostos iniciais da fenomenologia de Husserl para erguer sua própria, ou seja, ele enxerga na fenomenologia as respostas para que se possa superar os dualismos da tradição filosófica e realizar a filosofia existencial. Na introdução, portanto, Sartre se ocupa com a “ideia de fenômeno”<sup>4</sup>, “não apenas para defini-la, mas para conhecer o que ela é e

---

<sup>2</sup> *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* de 1939 assinala a entusiasmada recepção da fenomenologia de Husserl por Sartre. Sua entrada na fenomenologia é marcada com a contestação das “filosofias digestivas” do neokantismo – sobretudo o francês –, do empiriocriticismo e do “psicologismo”. Filosofias essas que pretendem reduzir a própria realidade à “substância” da consciência – fazer do mundo o conteúdo e sustentáculo da consciência – caracterizadas por aquilo que ele denomina de *Espírito-Aranha*, que possui essencialmente duas funções, a de atrair e absorver as coisas em seu interior. É com Husserl que Sartre entusiasmadamente vê a reabertura da possibilidade de se empreender uma investigação de caráter ontológico, que fora interdita pelos limites kantianos. O filósofo alemão teria reaberto a possibilidade de um projeto metafísico e ontológico sob o mantra do “retorno às coisas mesmas”. A noção de intencionalidade é a grande protagonista para as intenções de Sartre, como veremos posteriormente.

<sup>3</sup> Ora, desde já, no próprio subtítulo escolhido para a obra “*Ensaio de uma ontologia fenomenológica*”, escancara-se a ruptura de Sartre com Husserl: a preocupação daquele é a de realizar uma descrição ontológica, colocando o problema do ser; e, mais precisamente, de investigar o ser que caracteriza o homem. A fenomenologia que nascera com Husserl, por sua vez, é *prima philosophia*, isto é, tem seu projeto na razão – trabalha com as condições de possibilidade do conhecimento: “o método da crítica do conhecimento é o fenomenológico; a fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento” (HUSSERL, 2008:22). O esforço de Husserl é de construir uma nova análise que dê conta de responder ao problema do conhecimento.

<sup>4</sup> O termo comporta em si “fenômeno” e “logos”, designando o estudo do(s) fenômeno(s). Bem sabemos que o termo utilizado não é de modo algum novo, marcando sua presença há muito na história da filosofia, sendo ressignificado ao longo do desenvolvimento dos pensamentos. Em seu berço, o “fenômeno” é lido como aquilo que é externo (ou fenômeno físico); posteriormente, passa a ser um signo de mascaramento da realidade mesma, de uma aparência enganosa – “véu de Maia”, digamos. Kant, ao demarcar a diferença, ou melhor, ao operar a cisão entre fenômeno e coisa em si, fez daquele o objeto de manuseio possível do conhecimento e da ciência. De acordo com Urbano Zilles, “a fenomenologia de Kant concebe o ser como o limite da pretensão do fenômeno, permanecendo o próprio ser fora do alcance da razão pura. Distinguindo entre 'objetos da experiência' (fenômenos) e 'coisas em si', transcendentais à experiência e incognoscíveis, contudo admite um postulado metafísico, fazendo coincidir o campo-limite do conhecimento com os limites da experiência no tempo e no espaço. Com o postulado da 'coisa em si' quer mostrar uma realidade independente de nossa mente.” (ZILLES, 2008: 16). Husserl, por sua vez, não aceita a noção de que o fenômeno, o que se mostra na experiência atual, não manifeste já a coisa mesma: não há véu algum. Para ele, o fenômeno protagoniza na instância transcendental; com isso, “Husserl não nega a relação do fenômeno com o mundo exterior, mas prescinde dessa relação. Propõe a '*volta às coisas mesmas*', interessando-se pelo puro fenômeno tal como se torna presente e se mostra à consciência. Sob este aspecto, deu um sentido mais subjetivo à palavra fenômeno, elaborando uma fenomenologia que faça ela mesma às vezes de ontologia [...] a fenomenologia husserliana pretende estudar, pois, não puramente



aceder à natureza do seu fundamento” (BORNHEIM, 1984:27). Trocando em miúdos, o esforço inicial de Sartre é o de fundamentar a objetividade do existente.

O principal mérito da fenomenologia foi tomar o fenômeno em sua plena positividade, afastando a “ilusão do trás-mundos”<sup>5</sup>:

O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal, porque *é absolutamente indicativo de si mesmo* (SARTRE, p.16, grifo do autor).

De um só golpe os pares clássicos interior/exterior, ser/parecer, ato/potência são superados pelo monismo do fenômeno que se define pelo trecho destacado. A ideia de que a aparência brote do ser para eclipsá-lo já não é mais cabível, pois, de novo, a aparição já contém o próprio ser, o fenômeno é absoluto. É o relativo-absoluto. Relativo porque o aparecer exige alguém a quem possa aparecer, tem de se relacionar com aquele a quem aparece; e é absoluto por ser absoluto de si mesmo, isto é, o *fenômeno é, tal como é*. A verdade da coisa não está como que soterrada pelas camadas da aparição. Por último, as duplas ato/potência e aparência/essência também caem: “tudo está em ato”, “a aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência” (ibid.). Quanto àquele, fica claro que as coisas são em ato e aí se esgotam; pouco importa o que poderiam ser por serem potencialmente. O gênio de Proust, se seguimos Sartre, é apreciado pelo conjunto de obras que escreveu e não pelo que poderia ter escrito. A inesgotabilidade das análises que irradiam da bela obra proustiana é verificável, mas parte apenas e tão somente da produção feita e nunca do que poderia ter sido, guiados por uma ideia de características ou certo gênio que permite pensar possibilidades e projetá-las.

Em resposta à pergunta que coloca, Sartre constata que, ao reduzir o existente às suas manifestações, outro dualismo se levanta e substitui todos os demais, o do finito e infinito. “O existente, com efeito, não pode se reduzir a uma série finita de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança” (ibid., 17). Dito de outro modo, o existente não se reduz à série de manifestações finitas pois está em relação necessária com um sujeito que está em

---

o ser, nem puramente a representação ou aparência do ser, mas o ser tal como se apresenta no próprio fenômeno. E fenômeno é tudo aquilo de que podemos ter consciência” (Ibidem: 17, grifo do autor).

<sup>5</sup> Expressão que Sartre toma emprestada de Nietzsche.

perpétua mudança, este que multiplica as possibilidades de captação do existente/objeto considerado ao infinito. Tomando a redução, das duas, uma: se a série das aparições fosse finita, então ela teria força para aparecer uma única vez, quer dizer, as aparições não poderiam nunca reaparecer, ou então todas (as aparições possíveis) seriam dadas de uma só vez. Absurdos, portanto. A coisa aparece de forma única finita – *é o que é* –, mas, por outro lado, aquele que a apreende multiplica de maneira infinita as várias *Abschattungen*<sup>6</sup> sobre essa forma finita. A mesa, este certo objeto, se manifesta através de uma série infinita de lados, perspectivas e perfis; no entanto, a mesa é a unidade ideal dessa infinidade. Cada *Abschattungen* remete a uma série total.

Os escritos e o gênio de Proust estão aí e não são o que sou, são finitos; o que não impede, com efeito, que equivalha à infinidade de possíveis análises e pontos de vista das obras, ou melhor, das *Abschattungen*: eis a inesgotabilidade. Tal inesgotabilidade implica uma transcendência e o recurso ao infinito:

[...] nossa teoria do fenômeno substituiu a realidade da coisa pela objetividade do fenômeno e fundamentou tal objetividade em um recurso ao infinito [...] Se o fenômeno há de se mostrar transcendente, é preciso que o próprio sujeito transcenda a aparição rumo à série total da qual faz parte [...] Mas se a transcendência do objeto se baseia na necessidade que a aparição tem sempre de se fazer transcender, resulta que um objeto coloca, por princípio, como infinita a série de suas aparições. Assim, a 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 (ibid., grifo autor).

Resvalamos, então, nesse novo dualismo. No entanto, sua consequência não é trivial e abre o caminho para a filosofia de Sartre: a aparição do fenômeno já não mais remete ao número kantiano uma vez que a aparição *tem seu próprio ser*, isto é, é coextensivo ao ser. Até aqui parece que o problema se encontra apenas no regime da experiência epistemológica, sem aberturas para a descrição ontológica, de modo tal que, “na melhor

---

<sup>6</sup> Sartre usa o vocábulo alemão *Abschattung*, que, como nos diz Paulo Perdígão em nota, é literalmente traduzido por “isolamento”; em Husserl, designa a percepção da coisa em determinada perspectiva ou perfil (SN, p.17). No entanto, dentro de algumas pesquisas, encontramos que a etimologia do termo diz respeito à ideia de uma ação de sombra que aos poucos apresenta contornos definidos (VERÍSSIMO D. Husserl's theory of perceptive donation according to profiles. In: Psicologia USP. 2016, vol. 27, n.3, p. 522, tradução livre). A ideia, nos parece, é de indicar os vários modos com os quais o objeto se manifesta. “Perspectivas” ou “variações de perfil” são comumente usadas, no entanto, junto de Sartre, optamos pelo original.

das hipóteses, o fenômeno poderia ser ‘estudado e descrito’ em seu aparecer” (BORNHEIM, p.28). Nesse sentido, os dualismos tratados têm raiz epistemológica, na representação, e por isso mesmo não quebram o ciclo paradoxal em que estão inseridos, pois não têm o compromisso de falar algo sobre o próprio ser. Ora, como nosso autor consegue reambientar o caráter ontológico do real, ou melhor, como reconquista para o fenômeno o estatuto ontológico?

Antes de dar continuidade, é necessário abrir um parêntese para notar o seguinte: Sartre é cuidadoso em abandonar os pares clássicos, mas há uma díade da qual ele não abre mão, qual seja, sujeito-objeto. Bornheim nos diz que tal dicotomia passa ao largo da dimensão gnosiológica no pensamento pós-hegeliano e neokantiano, e se caracteriza por se apresentar imediatamente com uma dimensão metafísica. (ibid., 17) O ponto de partida de Sartre é aquele utilizado por Descartes, com o *cogito*<sup>7</sup>; no entanto, Sartre toma o caminho cartesiano de modo avesso quando não suspende o mundo e aloca o *cogito* numa dimensão existencial de tal maneira que “desintelectualiza-se o *cogito* e fundamenta-se a reflexão na consciência não reflexiva<sup>8</sup>”. Entramos, de susto, no desdobramento do argumento ontológico em que há a importante divisão entre *cogito* pré-reflexivo e o *cogito* cartesiano. Sem termos a pretensão de atropelar o seguimento lógico proposto por Sartre, devemos dar um passo anterior, em que há o entrecruzamento da fenomenologia com a ontologia, respondendo à pergunta deixada acima.

### **Do fenômeno ao Ser: o Ser transfenomenal**

Assim, deve haver um *fenômeno de ser*, uma aparição do ser, descritível como tal. O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea etc., e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário (2015:19, grifo autor).

Afirmar a coextensividade do fenômeno ao seu ser implica numa identidade? O fenômeno de ser – a aparição – é idêntico ao ser do fenômeno, o ser do existente? Recaímos na velha fórmula de Berkeley, *esse est percipi*<sup>9</sup>? A coextensividade é absoluta

---

<sup>7</sup> *Cogito*, sabemos, origina-se do latim “penso”. A expressão é a abreviação do clássico *cogito, ergo sum* (penso, logo existo) proposto por Descartes.

<sup>8</sup> “Parece-nos que aqui o ‘reflexivo’ (*réflexive*) tem o mesmo sentido topológico/conceitual do ‘reflexionante’, isto é, ocupa o lugar da ‘consciência que pensa’ do ‘eu penso’ por oposição à consciência que ‘é pensada’” (SARTRE: 1994:195. nota do autor).

<sup>9</sup> “Ser é ser percebido”.

e incontestável. No entanto, isso não quer dizer que o fenômeno percebido se identifique ou se misture completamente com esse Ser. O ser da aparição não se reduz à simples aparição, isto é, não é esgotado ao conhecimento que temos do fenômeno: o ser do fenômeno não se esgota na aparição ou na sua série de aparições. Ora, o ser continua a existir apesar de nossa apreensão, quer dizer, existe mesmo quando não nos aparece (PERDIGÃO, 1995: 36). Proust, por exemplo, não deixou de existir quando não era visto. Proust e o mundo não são meras criações da nossa mente, ou seja, o fenômeno, *enquanto existente*, independe da consciência.

A independência do fenômeno é outorgada pelo ser transfenomenal: “é um apelo ao ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal. O fenômeno exige a transfenomenalidade do ser” (SARTRE, 2015: 20). Isto não implica a volta a Kant, retornando o ser à obscuridade, tornando-o aquém do fenômeno, tampouco identificar ser do fenômeno (ontologia) e fenômeno de ser (fenomenologia). A dependência do fenômeno é apenas e tão somente enquanto fenômeno, manifestação, ou fenômeno-ser, isto é, enquanto recebe certo significado por aquele a quem aparece.

Temos em mãos termos que, por não se identificarem, são distintos, mas que coexistem, que a todo tempo indicam um ao outro: o fenômeno exige a transfenomenalidade do ser, e, a um só tempo, o ser, para ser apreendido, exige o próprio fenômeno. Com efeito, segundo Souza,

[...] podemos compreender por que Sartre, ao aludir a uma metafísica, e uma ontologia, está necessariamente falando de história e fenomenologia, já que, do mesmo modo como o ser do fenômeno se mostra no fenômeno de ser, a metafísica se dá na história e a ontologia se faz por meio da fenomenologia (SOUZA: 2012: 159/160).

O entrecruzamento da fenomenologia com a ontologia se dá, então, nesses termos: de novo, ainda que o ser transfenomenal não se mostre, ele é coextensivo ao fenômeno de ser. A transfenomenalidade do ser é exigida pelo fenômeno, garantindo sua existência; e, por isso mesmo, indica o outro lado da relação, em que o ser também faz a sua exigência, que é o próprio fenômeno, pois o ser só é apreendido pelo fenômeno. Ainda que a consciência apreenda o ser pela via do fenômeno – a mesa, por exemplo –, ela não é a condição de existência da mesa, quer dizer, não é construtora deste ser.

Com toda certeza posso transcender esta mesa ou cadeira para seu ser e perguntar sobre o ser-mesa ou o ser-cadeira. Mas, neste instante, desvio os olhos do fenômeno-mesa para fixar o fenômeno-ser, que já não é a condição de todo desvelar – mas sim ele mesmo desvelado, aparição, e, como tal, necessita por sua vez de um ser com base no qual possa se desvelar (SARTRE, 2015:20).

O ser transfenomenal (ontologia fenomenológica), que é o fundamento da manifestação do fenômeno através do qual é possível atribuir o sentido do ser, é a união cindida, ou a moeda mesma, entre fenômeno de ser (fenomenologia) e ser do fenômeno (ontologia) – que correspondem aos dois lados desta moeda. Se já é de nossa compreensão a exigência do fenômeno de ser pela transfenomenalidade, vejamos, agora, o ser transfenomenal do sujeito, que é a consciência.

### 1.1.3 *Cogito* pré-reflexivo, o ser da consciência e intencionalidade

Sartre é peremptório: consciência não se confunde com conhecimento. Se se afirma o contrário, então a consciência é entendida apenas como cognoscente, o que está errado, visto que “a consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 2015:22). Ora, o próprio conhecimento necessita de um “fundamento não cognoscente” que a torna possível; e a isto Sartre denominará de *cogito* pré-reflexivo (PERDIGÃO, 1995:55). A proposta é de compreender o ser da consciência e em que medida ela se opõe ao ser do fenômeno sem que, para isso, resvale-se na primazia do conhecimento, isto é, a análise se dá no regime do próprio ser e não mais do conhecimento.

Se, de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica. Significa, entre outras coisas, que um idealismo empenhado em reduzir o ser ao conhecimento que dele se tem deve, previamente, comprovar de algum modo o ser do conhecimento. Ao contrário, se começamos por colocar o ser do conhecimento como algo dado, sem a preocupação de fundamentar seu ser, e se afirmamos em seguida que esse est percipi, a totalidade “percepção-percebido”, não sustentada por um ser sólido, desaba no nada (SARTRE, 2015:21).

Já em *A transcendência do ego*<sup>10</sup>, escrito de 1937 – que se faz como o aglutinado dos esforços do jovem Sartre para realizar a limpeza radical do campo transcendental<sup>11</sup> –,

---

<sup>10</sup> Esta obra entra na categoria dos escritos sartrianos – principalmente situados na década de 30, como *A imaginação* (1936), *Esboço para uma teoria das emoções* (1939), etc. – encarregados da tarefa de

nosso autor já desenvolve a ideia de não poder conceber a consciência apenas como cognoscente e postulando o *cogito* pré-reflexivo como condição do *cogito* cartesiano. A intencionalidade é a grande protagonista para as intenções de Sartre.

Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem “conteúdo” [...] o primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo. Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela se esgota nesta posição mesma: tudo quanto há de intenção na minha consciência atual está dirigido para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas, ou práticas, toda a minha afetividade do momento transcendem-se, visam a mesa, nela se absorvem (SARTRE, 2015:22).

É imprescindível compreender melhor o caráter intencional da consciência. Vejamos.

Sartre toma o pressuposto grave da fenomenologia ditada por Husserl e apontará uma contradição no interior do pensamento de seu “mestre”, propondo-se a corrigir seus passos. A fenomenologia não é uma mera ferramenta metodológica: Sartre irá se apropriar dela e levá-la aos limites – radicalizando-a a uma ontologia.

Nas *Investigações lógicas* Husserl apresenta três modos da consciência: 1) entendida como a unidade das vivências empíricas e psíquicas; 2) percepção interna das próprias experiências e 3) e, por fim, a vivência intencional da consciência. Esta última é propriamente a estrutura da consciência, sua característica elementar, pois é a vivência intencional que viabiliza a visada ao objeto (ZILLES, 2008: 27). A intencionalidade é o fundamento que dita o “mantra” da volta às coisas mesmas. A *epoché* clarifica a

---

expulsar todos os objetos da consciência, portanto afirmando a ausência de uma interioridade na consciência. É esse esvaziamento da interioridade que lhe permite afirmar (e radicalizar o conceito apropriado da fenomenologia husserliana) a intencionalidade da consciência. Nesse contexto, sequer existe o Ego; ele está, tal qual o Ego do outro, fora, no mundo: “o Ego não está nem formalmente nem materialmente na consciência: ele está lá fora, no mundo, é um ser do mundo, como o Ego do outro” (SARTRE, 1994: 183).

<sup>11</sup> Transcendental, para Sartre, convergindo com os caminhos propostos por Husserl, diz respeito ao campo do ser imanente. Todavia, o “campo transcendental”, na letra sartriana, aponta para a dissociação entre consciência e sujeito (Eu). Franklin Leopoldo e Silva precisa: “É importante salientar que a expressão ‘campo transcendental’, utilizada por Sartre, indica a separação entre a consciência e o Eu, o que implica que a consciência é *constituente* e o Eu é *constituído* – por isso, o campo transcendental é definido como ‘*sem Eu*’ (LEOPOLDO E SILVA, 2003: 37, grifo do autor). Com isso, Sartre, em uma atitude inconcebível para Husserl, recusa o Eu transcendental como sendo uma “estrutura necessária anterior a cada consciência”.

consciência, configurando-a como a instância em que as intuições originárias se apresentam. Assim, essa “volta” significa o retorno aos fenômenos experimentados, sentidos, intencionados etc. na consciência, não sendo compreendido como existente no mundo objetivo. Consciência (ou eu transcendental) é por excelência transcendência, quer dizer, a consciência transcende a si para encontrar o objeto transcendente: o único movimento que conhece é o de “explodir ao mundo”. Sartre nos diz que "essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma, Husserl chama de intencionalidade" (SARTRE, 1939: 57).

*“De um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania”* (SARTRE, 1939: 56). Eis a primeira lição que aprendemos com Husserl: as coisas são autônomas em relação à consciência, permanecem lá, no mundo, e assim sempre será; as coisas, portanto, não se identificam com a consciência. O que Husserl faz é dar o primeiro passo para a limpeza radical da imanência, e, para, além disso, vem como que devolver para o mundo seu caráter bruto e concreto. A árvore alocada à beira da estrada *permanece lá*: não posso enfiá-la em meu estômago sombrio, mergulhando-a na intimidade gástrica, fazendo do conhecimento esse processo de posse, de digestão (Ibid.). Consciência é movimento (ato), diferenciando-se drasticamente de ser sujeito substancial. Nas palavras de Sartre:

Conhecer é “explodir em direção a”, desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, ao longe, para além de si, em direção ao que não é si mesmo, para perto da árvore e no entanto fora dela, pois ela me escapa e me rechaça e não posso me perder nela assim como ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim [...] não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem ‘dentro’ de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “interior”; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa a fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência. (Ibid.)

Conhecer – sabemos que o conhecimento é apenas um dos signos possíveis da consciência visar as coisas, uma vez que também “me ligo” às coisas pelo amor, o temor, o ódio, etc.<sup>12</sup> – a árvore é explodir em sua direção, o que significa afirmar que

---

<sup>12</sup> Sobre isso, Sartre nos diz que “Para Husserl e os fenomenólogos a consciência que tomamos das coisas não se limita em absoluto ao conhecimento delas. O conhecimento ou pura ‘representação’ é apenas uma das formas possíveis da minha consciência ‘de’ tal árvore: posso também amá-la, temê-la, detestá-la, e

não há instância alguma que esteja amarrando os sentidos; quer dizer, não há base para apoio, não há para onde se voltar senão ao próprio mundo, nesse poderoso movimento. É por ser essa vacuidade, pelo seu nada “interior”, que possibilita a consciência ao mesmo tempo ser *tudo* na exata medida que é intencional, que se configura como consciência *de*. A intencionalidade marca a contemporaneidade do Eu com o mundo.

A consciência intencional constata o mundo: as coisas já possuem dignidade de existência, mas não carregam em si mesmas um sentido; a consciência em seu “movimento eólico” corta os objetos da existência bruta, significando-as, doando-lhes sentido. Constatação essa que ocorre em um campo de significação, quer dizer, essa doação de sentido às coisas obedece a certos parâmetros do objeto visado. Vejamos: nesse movimento, dentre as várias maneiras de descobrir o mundo, constato uma amabilidade em certa mulher, isto é, a mulher é para mim amável; mas, poder-se-ia dizer que ela é para um terceiro odiável. De fato, já que existe uma ambiguidade ou polivalência dos objetos. A mulher ser amável e odiável não desmorona o que Sartre está querendo nos dizer, pois essa apreensão obedece a esse parâmetro da mulher. Errado seria se disséssemos que a mulher, assim como uma árvore – em sentido literal – , pode ser podada de modo que se possa lograr com mais qualidade seus frutos e viço.

Nas palavras de Silva,

[...] A intencionalidade não apenas dispensa um núcleo unificador como deve ser considerada incompatível com ele. Quando dizemos que “toda consciência é consciência de alguma coisa”, queremos significar que a consciência constantemente se transcende, e se há alguma unidade das *consciências* que tenho do mundo, esta se encontrará muito mais do lado do objeto do que do lado da consciência. Se os objetos fossem *conteúdos* da consciência (da representação), então seria necessário um princípio unificador para dar conta da diversidade das operações e das consciências operantes. Mas a Fenomenologia mostrou justamente que a consciência não assimila o objeto; pelo contrário, ela sai de si para ir ao encontro do objeto, ela se transcende para encontrar o objeto transcendente. (SILVA, 2003: 38, grifo do autor).

---

essa superação da consciência por si mesma, que chamamos de ‘intencionalidade’, reaparece no temor, no ódio e no amor. Detestar outrem é ainda uma maneira de explodir em direção a ele; é encontrar-se subitamente diante de um estranho cuja qualidade objetiva de ‘odiável’ vivemos e sofremos antes de todo. *Eis que essas famosas reações ‘subjetivas’ – ódio, amor, temor, simpatia – que boiavam na malcheirosa salmoura do Espírito de repente se desvencilham dele: são apenas maneiras de descobrir o mundo.*” (Idem: 57, grifo nosso). A apreensão do mundo, assim, não seria reduzida à mesquinharia se fosse tão somente possibilitada pelo conhecimento e pela representação.



Ora, para Sartre, se a sinceridade com a fenomenologia for mantida, principalmente no que diz respeito ao sentido empregado para a consciência, então não há como sequer conceber mesmo o Eu transcendental husserliano, e não é por essa “falta” de um ego que a consciência tem sua unidade vetada. Ela mesma é capaz de unificar a si através de “um jogo de intencionalidades transversais”, e, por outro lado, sua individualidade é fruto de sua própria natureza:

A consciência (como a substância de Espinosa) não pode ser limitada senão por ela própria. Ela constitui, pois, uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo e o Eu apenas pode ser evidentemente uma expressão (e não uma condição) desta incomunicabilidade e desta interioridade das consciências. (SARTRE, 1937: 188).

*Consciência e sujeito não compartilham da mesma natureza:* aquela é translúcida enquanto que esta é opaca. Isso significa dizer que fazer do ego um habitante da consciência, para além de ser completamente dispensável, é condenar a própria consciência, fazê-la desmanchar-se. Sartre, ao ser tão grave em sua afirmação, quer chamar a filosofia de Husserl à coerência com seus próprios princípios (BERTOLINO, 1982: 28). O sujeito, marcado pela sua opacidade e objeto do mundo, é funesto à consciência, pois mancharia sua translucidez: faria da consciência uma substância igualmente opaca, igualmente densa, transformando-a em uma mera emanção, tirando-lhe a qualidade de ser espontaneidade, ou seja, a consciência seria marcada pela passividade absoluta.

O que não acontece, porque fenomenologicamente se comprova que a consciência é um fato absoluto. E, então, aquele eu transcendental fica sem razão de ser, desnecessário, supérfluo e permite constatar que, ao contrário do que se propusera antes, - "é a consciência que possibilita a unidade e a personalidade do meu eu" (Ibid.: 29).

Mas, devemos nos perguntar, então: por que sei que o Eu dá seu testemunho nas experiências que vivencio? Parece que a consciência sempre vai ao socorro do Eu, pois, por exemplo, ao apreender a árvore “a vinte léguas da costa mediterrânea”, bem sei que *eu* que a vi ali. Isso é assim porque esse *eu* está presente no plano do *cogito* reflexivo. Sartre precisa: “este *Cogito* é operado por uma consciência dirigida para a consciência, que toma a consciência como objeto” (SARTRE, 1937: 190). Desse modo, não é correto dizer que Sartre fez da consciência uma “instância estéril” ou que há uma negação da

existência de um ego, de um sujeito. O eu penso existe no segundo momento da consciência, isto é, o cogito é fruto da reflexão, então o Eu do 'eu penso' é o eu da consciência refletida e não da consciência reflexionante. O Eu afirmado no *cogito* é o Eu que aparece como objeto para a consciência reflexionante (SILVA, 2003: 40). Temos em mãos, portanto, a consciência irrefletida (visada ao objeto transcendente) e a consciência reflexionante, que realiza o ato reflexivo sobre a consciência de primeiro nível.

Pois bem: a intencionalidade é a pronta recusa de uma substancialidade unificadora. Mas como a consciência de primeiro nível, *não-posicional*, funciona? A imediatidade da consciência explode ao mundo e precisamente por isso não aplica nenhum tipo de juízo/julgamento: contar notas de uma carteira, ler um livro, andar de bicicleta no parque, enfim, realizar os mandamentos do cotidiano são exemplos que demonstram a não necessidade de que a consciência se coloque como objeto, realize a reflexão, para que as ações sejam projetadas e concretizadas.

Se penso em Maria agora; se posso ser consciente de Maria de modo reflexivo neste instante, é porque, quando não penso nela, sou consciente dela de maneira não-posicional, isto é, enquanto *cogito* pré-reflexivo, não estabelecendo relação de conhecimento de qualquer tipo. (PERDIGÃO, 1984:57). Do mesmo modo, no ato de tocar piano, tenho o “saber” ou posiciono as partes necessárias de meu corpo para que a uma canção seja tocada, sem me posicionar propriamente ao ato de tocar. No momento não tético<sup>13</sup>, não há um saber reflexivo, inferencial ou algo dessa espécie: não toco o piano pensando sobre o ato, tampouco pensando em mim mesma realizando o ato de tocar piano. Portanto, para que haja o momento da reflexão, do conhecimento propriamente dito, essa apreensão prévia se faz necessária, uma vez que, segundo o filósofo francês, não há como obter o conhecimento de algo, ou melhor, não há como viabilizar um ato reflexivo sobre aquilo com o qual jamais tivemos contato<sup>14</sup>. O *cogito* proposto por Sartre é condição do reflexivo. Dito isso, não podemos cair no engano de entender que a consciência intencional (ou pré-reflexiva) tenha precedência cronológica

---

<sup>13</sup> Do grego *thetikós*, tético é o mesmo que “posicional”. Sartre emprega o sentido fenomenológico: “a consciência tética (posicional) posiciona seu objeto como existente (SARTRE, 2015:24, nota do tradutor).

<sup>14</sup> Assim, não há como abordar a ideia de uma consciência primeira, que, inicialmente ou em certa medida, independa da existência concreta, isto é, que é solitária. Ora, como seria possível haver uma consciência que necessariamente se direciona para algo, sem este algo? Uma consciência de... vazio? A consciência de nada é um nada de consciência.

em relação à reflexiva. O ato intencional e reflexivo são dados a um só tempo, são uma unidade de cindidos: ainda que distintas, são indissociáveis, que constituem a consciência. O que há é a precedência lógica do ato intencional da consciência pré-reflexiva à reflexiva.

O ego é constituído. E é na passagem da consciência irrefletida (do *cogito* pré-reflexivo) para a consciência reflexionante (*cogito*) que ele nasce; quer dizer que ele não é quem opera a consciência do objeto, não é anterior a esse momento, mas o contrário, é “*posto* pela consciência reflexionante à maneira de um objeto” (Ibid., grifo do autor). Tendo consciência da árvore, o objeto intencionado pela consciência é precisamente a árvore presente no mundo, e, nesse momento, minha consciência de árvore (que explode até ela) é *posicional da árvore e não posicional de si*. Para ganhar a consciência posicional de si, isto é, para ter consciência posicional de minha consciência de árvore, é preciso seguir para o segundo nível da consciência, o reflexivo:

*Ora, minha consciência reflexionante não toma ela própria como objeto quando realizo o Cogito. O que ela afirma concerne à consciência reflexiva. Enquanto minha consciência reflexionante é consciência dela própria, ela é consciência não posicional. Ela apenas se torna posicional à medida que visa à consciência reflexiva, que não era consciência posicional de si antes de ser reflexiva. Assim, a consciência que diz “Eu penso” não é precisamente aquela, a reflexionante, que pensa. Ou melhor, não é seu pensamento que ela põe por este ato tético. (SARTRE, 1937: 191, grifo nosso).*

A consciência (de)<sup>15</sup> si mesma não se coloca, ela mesma, como objeto pois este "si mesma" nos lança ao seu nada, o vazio que lhe é próprio. A consciência anuncia a si mesma como vazia e é autônoma. O sujeito é expulso do conforto de uma intimidade: é tal qual o ego do outro, um objeto. Não há mais um solo para apoiar os pés, e, em decorrência disso, também não há onde fincar as amarras. A peculiaridade da consciência decreta nossa liberdade, pois não sou entendida dentro dos limites internos da consciência: “não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens” (SARTRE, 1939: 57). O tema da liberdade, no entanto, nos escapará aqui.

---

<sup>15</sup> Os parênteses são adotados pelo próprio Sartre, pois: “Sartre define o *cogito* pré-reflexivo - essa auto-consciência originária e não-posicional de meu próprio pensar - pela expressão “consciência (de) si”, com o *de* entre parênteses para indicar não haver relação de conhecimento entre o *cogito* e a consciência, mas sim relação imediata de si a si” (PERDIGÃO, 1984:57, nota).

Fica claro, então, que a consciência só é consciência de um objeto transcendente que está fora dela. O objeto não é uma representação da consciência, é um núcleo maciço transcendente que, acaso fosse "digerido" pela consciência, a tornaria uma substancialidade, o que é absurdo. Mas, mais do que isto: a consciência está sempre em relação àquilo que ela não é, aos objetos transcendentais, ou seja, *ela é necessariamente posicional, está necessariamente em relação com o mundo*. “Significa que a transcendência é a estrutura constitutiva da consciência” (Sartre, 2015:34), enquanto esta é consciência *de* algo. Assim, a máxima – toda consciência é consciência *de* alguma coisa –, nos diz duas coisas indispensáveis: 1) a consciência, de novo, não é constitutiva do ser do fenômeno, 2) mas, em sua natureza mais profunda, é relação a um ser transcendente, isto é, *“a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. Chamamos isso de prova ontológica”* (ibid.).

Não é trivial estar sempre reforçando que os termos separados por direito são faces de uma mesma moeda. Como Souza nos diz:

Em um mesmo momento a consciência se volta para o objeto e para si mesma, de tal forma que, se tenta se encontrar totalmente em um desses movimentos, acaba por deslizar, escorregar para o outro, nunca conseguindo se fixar em nenhum deles, sendo a todo momento reenviado ao outro. Não se trata de dois movimentos que podem ou não ocorrer juntos, mas de uma unidade, sem que, nessa ambiguidade, a consciência consiga se encontrar inteira, plena, em nenhum desses movimentos que se dão conjuntamente, mas são distintos (SOUZA, 2017:323).

Por fim, o cuidado de Sartre em tratar do fenômeno de ser e o ser do fenômeno, da transfenomenalidade do ser da consciência e do fenômeno nos lança ao próprio Ser, que se dá por duas regiões distintas: o Em-si, que designa a objetividade do mundo; e o Para-si, que é a consciência<sup>16</sup>. Contudo, não iremos, nesta altura do texto, desenvolver essas regiões; sequer o Em-si que dá seguimento à estrutura lógica que Sartre emprega na obra – VI seção “O ser-Em-si” da Introdução. O motivo é simples: queremos manter certo compromisso com o novo método que Sartre postula na Primeira Parte, de modo que escaparemos ao “vício” do método que ele denomina de cartesiano. Na última parte do capítulo faremos o esforço de compreender o Em-si e o Para-si conjugados. Mas, em

---

<sup>16</sup> Faremos sempre o uso da maiúscula para tratar do Em-si e Para-si, tomando-as enquanto substantivos no sentido forte da palavra, pois são termos que designam qualidades próprias. Quando aparecem em minúscula, é por escolha do/a autor/a que estamos citando.

nível superficial, deixamos o seguinte: enquanto o Em-si *é o que é*, o Para-si *não é o que é e não é o que é*.

### **A terceira via: “o método existencial”**

Ainda que na introdução Sartre nos lance ao “seio do ser”, o método que aí tem em mãos é confessadamente ineficiente – tomada de uma “má perspectiva” – para compreender as duas regiões do ser, havendo, assim, a necessidade de abandoná-lo.

Descartes enfrentou problema similar quando teve de estudar as relações entre alma e corpo. Aconselhava então que buscássemos a solução no terreno onde de fato se operaria a união da substância pensante com a substância extensa, ou seja, na imaginação. Conselho valioso: sem dúvida, nossa preocupação não é a de Descartes nem concebemos a imaginação como ele, *mas podemos aproveitar o critério que desaconselha apartar previamente dois termos de uma relação para tentar reuni-los em seguida: essa relação é síntese* (SARTRE, 2015:43, grifo nosso).

Em poucas palavras, tomar as regiões como entidades radicalmente distintas e heterogêneas é um erro. Não há meio termo: ou a dita "subjetividade" é privilegiada em detrimento da exterioridade dos objetos, ou então, em oposição, a "objetividade" possui mais relevo que a razão humana. Sartre, quanto a isso, já nos alerta na Introdução: “[...] parece que fechamos todas as portas e ficamos condenados a ver o ser transcendente e a consciência como totalidades fechadas e sem comunicação possível” (ibid., p. 37).

Se Sartre, desde o início da presente obra, sabe da ineficiência do método cartesiano, por que ele mesmo assim o adota provisoriamente? Lembremos, junto de Thana Mara Souza, que este método é velho conhecido de Sartre: em *O imaginário* (1940) ele parte da “*distinção radical entre o ato de perceber e o ato de imaginar para chegar à conclusão de que, embora irreduzíveis, uma consciência motiva a outra e não é possível de fato, pensar uma sem remeter à outra*” (SOUZA, 2017: 155). Ora, o conselho é ignorado em 1940, pois ele, de saída, realiza a distinção abstrata de direito entre percepção e imaginação para, só então, tentar a união. A sensação que temos é o uso de um artifício que serve de alerta e, talvez, de autocrítica (ou autocorreção), que diz mais ou menos o seguinte: continuar partindo da cisão abstrata entre os elementos é ir em direção ou a Caribde ou Cila, quer dizer, é adotar o idealismo em que o mundo é um construto da consciência; ou, então, adotar o realismo e afirmar que tudo se reduz à propriedade objetiva das coisas. Em ambos os caminhos seremos devorados. O ponto

capital da ontologia fenomenológica é de compreender a relação imediata da consciência com o mundo, partindo da própria união – do ser-no-mundo.

Pois bem, se toda crítica àquilo que existe implica uma solução, então vejamos como Sartre a resolve. Adiantamos que a crítica não resulta no completo abandono dos preceitos da tradição: a um só tempo Sartre dá razão e nega o idealismo e o realismo. Perdigão precisa:

[...] O idealismo, de certo modo, está certo, porque, de fato, o mundo só pode ser conhecido como 'algo pensado por nossa consciência'. Mas não há como suprimir o mundo enquanto realidade de fato, uma vez que, se o mundo nada é, como podemos conhecer algo que não existe? O materialismo também tem razão: a consciência só pode conhecer alguma coisa se esta coisa existe por si, se há efetivamente um mundo. Mas não se pode suprimir a consciência: se a consciência nada é, como o mundo pode ser conhecido por algo que não existe? (PERDIGÃO, 1995:60).

O primeiro passo para superar o que Sartre considera serem os erros da tradição é de impor um método novo em que a união seja o ponto de partida. Contra o ineficaz método cartesiano, Sartre parte do concreto, mais precisamente, “da união específica do homem com o mundo” – *Dasein*<sup>17</sup>. A análise deve ter seu assentamento na experiência existencial, da compreensão do ser humano como ser-no-mundo. Isto não significa, no entanto, que o Em-si e o Para-si se dissolvam numa identidade; ambas as regiões ostentam sua particularidade. Difícil empreitada: é necessário pensar estes dois elementos, que estão implicados, que não podem absolutamente ser pensados um sem o outro, sem que isso signifique uma harmonia. A posição de Sartre é não escolher por determinado lado; é de manter a tensão entre duas entidades antinômicas e unidas sinteticamente em um mesmo processo.

---

<sup>17</sup> Conceito nuclear na filosofia heideggeriana. Nas palavras de Michael Inwood: “O mais famoso composto de Heidegger é *Dasein*. Esta é uma palavra comum para ‘existência’, tão familiar que dificilmente é percebida como um composto. Mas Heidegger trata-a como uma palavra composta, separando-a por um hífen, distinguindo *das Da*, “o aí, o pré”. Quando *Dasein* é dividido em seus componentes, já não fica claro qual é o seu significado. *Da* significa ‘aí’ ou ‘lá’ – mas não demasiadamente distante de quem fala – ou “então” ou algo mais dentre os muitos significados listados em um dicionário? Qual a força de *sein* e como ele se relaciona com *da*? Em ST [*Ser e Tempo*], *Dasein* parece significar algo como “ser-aí”. Um ser humano é *Dasein* porque ele está ‘aí’, no-mundo – não em lugar específico, mas aí em um sentido anterior a e pressuposto pela diferenciação dos lugares. Mais tarde, passa a significar: ‘lá, onde o ser está’, o ancoradouro ou morada do ser – um sentido que é geralmente enfatizado ao escrever *Da-sein* em lugar de *Dasein*” (INWOOD, Dicionário Heidegger; trad. Luisa Buarque de Holanda; revisão técnica Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p 23, comentário e grifo nosso).

Sartre, tomado pelo desejo de retorno (ao Ser), se coloca na mesma situação de Ulisses<sup>18</sup>: ao sair da ilha de Circe (canto XII), Ulisses se depara, de um lado, com Cila, de outro, com Caribde divina. O herói se vê, então, obrigado a equilibrar (tensionar) seu navio para evitar o terrível perigo – que vem de ambos os lados – de ser engolido. Se Sartre desliza para um lado (do idealismo ou realismo), será devorado<sup>19</sup>. Como veremos, este método é uma constante no pensamento de nosso autor: filosofia/literatura, ser/nada, ontologia/fenomenologia, Em-si/Para-si, subjetividade/objetividade, liberdade/facticidade, autenticidade/má-fé, eu/outro, filosofia/ideologia, existencialismo/marxismo, singularidade/universalidade, subjetividade/história, etc.

O projeto fenomenológico de Sartre segue com as próprias pernas. Contra o idealismo de Husserl, o francês afirma a existência prévia do Em-si em relação ao Para-si, isto é, constata a primazia ontológica da existência, e, contra Heidegger, mantém os pressupostos da consciência intencional – realiza, digamos, o casamento proibido entre *Dasein* e consciência –, isto é, os pressupostos da primazia fenomenológica do sentido (SOUZA, 2017:152). Como já vimos acima, ao mesmo tempo em que Sartre se afasta das tradições, ele as adota parcialmente, desenvolvendo-as no contexto do problema que enfrenta. A ontologia de Sartre não permanece na abstração, e portanto, caminha na direção da realidade vivida.

### **Atitude interrogativa como primeiro passo do método**

O primeiro comportamento adequado do método é a interrogação:

A relação entre as regiões de ser nasce de uma fonte primitiva, parte da própria estrutura desses seres e que já descobrimos em nossa primeira investigação. Basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade a totalidade homem-no-mundo. Descrevendo-a, podemos responder a estas duas perguntas: 1º Qual é a relação sintética que chamamos de ser-no-mundo? 2º Que devem ser o homem e o mundo para que seja possível a relação entre eles? [...] Mas cada uma das condutas humanas, sendo conduta do homem no mundo, pode nos revelar ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une, desde que as encaremos como realidades apreensíveis objetivamente, não como inclinações subjetivas que só podem ser compreendidas pela reflexão (SARTRE, 2015: 44).

---

<sup>18</sup> Este que, sabemos, é por excelência “desejo de retorno”.

<sup>19</sup> O exemplo da passagem de Caribde e Cila é dado pelo próprio Sartre na página 150 do *SN*.

A compreensão da relação ser-no-mundo parte da conduta interrogativa: “o homem que *eu sou*, se o apreendo tal qual é neste momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa” (ibidem, grifo autor). Sartre mantém a convergência de forças com Heidegger ao lembrar que o único ser capaz de se perguntar pelo ser é o ser humano; a realidade humana é, *a um só tempo*, o investigado e aquele que investiga (PERDIGÃO, 1995: 30).

Em Heidegger, *grosso modo*, a pergunta pelo *o que é o ser* deve ceder lugar à pergunta *pelo sentido de ser*. Assim, o alemão incumbe para si a tarefa de, uma vez mais, tratar do *ser* sem, no entanto, ter em mãos um apelo a outra ordem de coisas que não o próprio mundo, ou seja, o que Heidegger pretender fazer é partir da própria imanência do mundo, propondo o que ele denomina de ontologia fundamental. Qual é o ponto de partida pela investigação do ser? A recolocação que ele opera sobre a questão do *ser* refunda-a sobre a base da existência do ente que compreende o *ser* [ou que se pergunta por ele]. Nesse sentido, para que seja possível ir para a ontologia fundamental, é necessário, antes, que haja a abertura desse caminho por uma investigação que jogue luz sobre esse ente que compreende *ser* e o coloca em questão. A analítica existenciária é subprojeto que antecede indiscutivelmente a ontologia. Ela prepara o terreno; é a primeira exigência da pergunta pelo ser. O ente que coloca o ser em questão, que ostenta certo grau de auto referência, sabemos, é o *Dasein* (ou ser humano). Assim, para tocar no ser (*Sein*), Heidegger traça um percurso crítico e analítico que perpassa transversalmente o território da existência, especificamente da existência humana; quer dizer, a primeira tarefa é a tentativa de interpretação da existência humana em relação à temporalidade – tempo como o fio condutor – para chegar ao sentido do ser.

Voltando a Sartre, como mostraremos, a atitude interrogativa nos conduz para o modo como o Para-si se revela, e, além, à sua descrição. O que significa interrogar? Toda interrogação é uma busca ou “espera” que pressupõe aquele que interroga e o que é interrogado, ou melhor, o ser que interroga e o ser que é interrogado – relação do ser humano com o ser-Em-si; e, dentro dessa relação, interroga-se o ser interrogado *sobre* alguma coisa, ou seja, eu espero uma *revelação de ser*. Em uma formalização rápida dos elementos:

Ser humano – interrogante – Para-si: aquele que interroga;  
 Mundo – interrogado – Em-si: aquilo a que se interroga;



Busca – interrogando – Maneiras de ser ou ser da coisa: aquilo sobre o que se interroga.

Se a interrogação é uma busca ou espera, então aquele que interroga “pelo fato mesmo de interrogar, fica em estado de não determinação: não sabe se a resposta será afirmativa ou negativa” (SARTRE, 2015: 45). Ainda que seja uma relação ambígua – a resposta é afirmativa ou negativa –, o interrogante já coloca certo direcionamento prévio a partir daquilo que visa buscar. Isso parece significar que toda interrogação já traz na bagagem certa compreensão do buscado – ele é ou não é. Assim, “a interrogação é uma ponte lançada entre dois não seres: o não ser do saber, no homem, e a possibilidade de não ser, no ser transcendente” (ibid.). Com efeito, a atitude interrogativa revela a negação no interrogante, o seu não saber, já que interroga; e do mesmo modo revela a negação no interrogado, no ser transcendente: quero saber se Maria está no café e constato que não. Mas há ainda um terceiro não ser que se desvela pela conduta interrogativa, qual seja, *o não ser limitador*, que encerra a existência de verdade: “pela própria pergunta o investigador afirma esperar resposta objetiva, como se lhe fosse dito: ‘é assim e não de outro modo’” (ibid.). Dentro do exemplo dado, vejamos. Se interrogo “Maria está no café?”, o café se transforma em fundo sobre o qual Maria é dada como “devendo aparecer” (SARTRE, 2015:50), ou seja, Maria é o *ser* que desponta no fundo nadificado do café. Na situação em que Maria está ausente, é a própria ausência, é Maria “que se destaca como nada sobre o fundo de nadificação do café”.

Quando dissemos que parece haver certo direcionamento prévio, estávamos caminhando com a ideia de que o pressuposto de toda investigação (ou interrogação) é o ser e sua afirmação (BORNHEIM: 1984: 39). No entanto, somos lançados ao seu oposto, ao nada:

A possibilidade permanente do não ser, fora de nós e em nós, condiciona nossas perguntas sobre o ser. E é ainda o não ser que vai circunscrever a resposta: aquilo que o ser será vai se recortar necessariamente sobre o fundo daquilo que não é. Qualquer que seja a resposta pode ser formulada assim: “*o ser é isso, e, fora disso, nada*” (SARTRE, 2015: 46, grifo nosso).

A negação, nesse sentido, é revelada sempre sobre o fundo da relação entre o ser humano e o mundo, da união: este não revela seu não ser, digamos, espontaneamente - àquele a quem não o coloca [seu não ser] no horizonte; por outro lado, o não ser brota *da espera da revelação* que o ser humano coloca. “Portanto, acaba de surgir um novo componente do real: o não ser”. A destruição, a ausência, percepção etc. são outros

exemplos de “comportamentos” ou “realidades” que fazem com que a nadificação se revele: “a condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada *infeste* o ser” (ibid., 52, grifo autor).

Ora, a conduta interrogativa aponta que o Nada só pode despontar pelo Ser; está implicado no Ser, pressupondo-o para negá-lo. O Para-si é o único capaz de se perguntar pelo Ser e, se assim o faz - e pelo que vimos acima -, então o Nada é o seu fundamento.

### **O Nada**

A questão do fundamento ganha outra espessura – o problema, até então, estava no regime do Ser; agora, ele se expande para o Nada. Resta-nos compreender a densidade real do Nada, isto é, se, de fato, ele é pertencente à estrutura do real.

De onde vem o Nada? Se o Para-si é o “ser pelo qual o nada vem ao mundo”, então o Nada é o próprio Para-si? Certamente, não. Se assim fosse, então a consciência seria nada de existência, o que é absurdo, como já vimos anteriormente. O Nada brota do Ser, este que o sustenta perpetuamente; o Nada é, por excelência, não-ser, significando que não é criador de si mesmo, tampouco é criado pelo Ser, uma vez que a nadificação pressupõe o ser. Ser e Nada – a existência mesma – são absolutamente gratuitos e contingentes. Dizer que o Para-si é fundamento de seu próprio não-ser, ou nada de ser, não é o mesmo que dizer que é fundamento do próprio nada.

[...] o nada, não sustentado pelo ser, dissipa-se *enquanto nada*, e recaímos no ser. O nada não pode se nadificar a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme (SARTRE, 2015:64, grifo autor).

O nada desponta do ser, como que vem de dentro do próprio ser. O nada intramundano não advém do ser-Em-si visto que este é identidade plena de tal modo que não há a mínima brecha para uma relação em seu “interior”. Está completamente fechado, *ensimesmado*. As condutas humanas nos mostraram que o nada desponta através de si, que é o único ser capaz de se interrogar pelo nada de seu próprio ser; a falta constitutiva faz brotar o nada em seu próprio ser. A nadificação é processo exclusivo do Para-si: *é o modo do Para-si de ser-no-mundo*. Há um duplo movimento nadificador: negação de si ao visar o objeto, negação do objeto no reenvio de si. Nas palavras de Bornheim “o

processo nadificador se desenvolve em duas direções; de um lado, o em-si é nadificado, mas apenas na medida em que se processa ‘uma espécie de recuo nadificador’ por parte do para-si; o para-si recolhe-se perpetuamente a si quando tenta relacionar-se ao em-si, e toda busca de relacionamento sofre uma constante nadificação” (BORNHEIM, 1984:45).

Importante reforçar que se a análise não se faz no terreno do conhecimento, então o conceito de Nada não pode ser desqualificado a um mero conceito de nada, marcando sua impossibilidade; a questão é de fundamento, do próprio ser, de uma ontologia fenomenológica. “A condição necessária para que seja possível dizer não é que o não ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada infeste o ser” (ibid.). Não é a proposta de Sartre, uma vez mais, descrever a experiência existencial do ser humano frente ao mundo a partir de noções abstratas e cindidas; assim sendo, o ser não é compreendido enquanto ser puro, tampouco o nada é compreendido enquanto nada puro. Não há a passagem de um ao outro: a tessitura da existência é garantida pelo Ser, o Em-si, o Para-si e o Nada; são tomados numa unidade de irreduzíveis, a tensão que os une é o que, por assim dizer, compõe a própria existência.

### **Tensão entre o as regiões do Ser: o Em-si e o Para-si**

#### **O Em-si**

Façamos o resgate daquilo que deixamos para trás: vejamos como Sartre compreende o Em-si. O que temos de “descrição positiva” do Em-si está concentrado na Introdução, no econômico desenvolvimento que nosso filósofo emprega. Bornheim nos diz que o Em-si nos fica “estranho”, pois esta região ontológica escorrega à compreensão; resta-nos tomá-la como a outra faceta do Para-si, como o seu oposto (BORNHEIM, 1984: 35/36)

Soberanamente fechado em si próprio, confinado na sua inacessibilidade, torna-se totalmente impossível saber qual é a estrutura interna do ser [...] o em-si persiste como plenamente indeterminado, e toda tentativa de determinação é um tiro no escuro. Ou melhor: o em-si chega a sofrer determinação tão-somente quando posto em relação com um sujeito. (ibid.).

O entendimento anêmico que temos dessa região assim o é, podemos compreender, em virtude da própria característica que carrega. No limite, Sartre condensa o Em-si sob a

seguinte tríade: *o ser é, o ser é em si, o ser é o que é* (SARTRE, 2015:40). O que isso significa?

Vimos que a aparição é o que é descritível, o fenômeno enquanto existente, a experiência no real. É absolutamente indicativo de si mesmo, sendo apenas o que é. O em si é maciço de modo que não é afirmação nem negação, passividade nem atividade. Plena positividade.

Enquanto é si-mesmo, ele não “pode ser *causa sui* à maneira da consciência”, excluindo a atividade e a passividade. A atividade é “atributo” exclusivo da consciência, e a passividade exige relação a esta atividade. Está além da negação e afirmação pelo mesmo motivo: afirmar ou negar significa afirmação ou negação *de* alguma coisa. O ser desconhece a relação, sequer é relação a si mesmo – ele é si.

A outra característica, “o ser é o que é” toma o princípio da identidade de modo absoluto e radical, indicando a opacidade do Em-si: “o ser-em-si não possui um dentro que se oponha a um fora e seja análogo a uma consciência de si. O Em-si não tem segredo: é maciço” (Idem, 39). O Em-si está completo, esgotado em si mesmo, de modo que é uma síntese absoluta.

O ser é, o ser-Em-si é. Isso significa que ele está para além do possível e do necessário, isto é, não advém de um possível e escapa por completo a ser compreendido por uma necessidade. Não é vir a ser pelo simples fato de que já é. Assim, “o ser-em-si resolve-se como contingência radical” (BORNHEIM, 1984: 35).

Eis o que temos sobre o ser, tomado apenas em relação a si mesmo. O espanto que temos ao deparar com essas poucas considerações advém do fato de que, justamente, o Em-si é um dos pilares do edifício filosófico sartriano. Ledo engano é achar que Sartre para de investigar o real do ser por aí. Como dissemos, ele se desvela principalmente através da união cindida com a outra região, o Para-si.

Em verdade, a função do ser no pensamento sartriano se desvela em toda a sua dimensão e transcendência através do estudo da consciência, do reino humano: – tudo o que Sartre diz sobre o homem está como que suspenso nesse parco conceito do em-si (ibid., 36).

A expressão Em-si compreende a realidade material, todo o existente à parte da consciência, o próprio mundo; e designa o fechamento que é em si mesmo. O Para-si,

por sua vez, é aquilo que o mundo mesmo não é: fato humano, ou consciência humana; e sua expressão designa a relação de *si para si*.

### **O Para-si**

O esforço poupado na análise do Em-si é agora, no regime da consciência (sujeito), do Para-si, talvez, desmedido. Este fato – o da grande preocupação de Sartre de trabalhar e desenvolver mais o Para-si – torna-se pano para a manga da crítica, acusando-o de um subjetivismo exacerbado, fechando as portas para a entrada ao marxismo<sup>20</sup>. Mas isto é assunto para o segundo capítulo.

Sartre, na altura do primeiro capítulo da Segunda Parte, *As estruturas imediatas do para-si*, resgata a definição que postulou já na Introdução: “o ser da consciência – escrevíamos na Introdução – é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser. Significa que o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena” (2015: 122).

A identificação sintética ou coincidência absoluta é o fundamento do Em-si, negando qualquer possibilidade de se pensar a dualidade; é absoluto e isso é tudo. O Para-si, em oposição, é marcado por sua descompressão de ser, está separado de si mesmo “como numa diáspora” (LEOPOLDO E SILVA, 2003: 43), ou é o princípio da contradição por excelência. É pela via interrogativa que a nadaificação se desvela, ou seja, é pelo ser humano que o nada vem ao mundo. O ser humano - ou sujeito - surge e apreende o mundo pela via negativa, descobre-o através daquilo que *não é*, pelo não ser. Mas é de bom tom reforçar o seguinte: o Para-si é a negação do ser, ou seja, este vem primeiro – é apresentado primeiro – e depois negado.

Tal característica constitutiva que se faz como o próprio vento – que se direciona às coisas, mas que, ele próprio, não tem interior, é “pura transparência” –, sabemos, configura-se na intencionalidade no seu sentido mais radical, mais ontológico possível. Se a consciência é esse vazio, então só há uma única alternativa: descobriremos a nós mesmos no fora, lá onde é o único caminho conhecido pela consciência, “é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens”, ainda

---

<sup>20</sup> Veremos as críticas de Lukács e principalmente de Schaff.

que jamais sejamos “coisa entre coisas” (PERDIGÃO, 1984:38). Somos “seres das lonjuras”<sup>21</sup>.

Esta espécie de contradição própria se explica a partir de duas estruturas do Para-si que são contrapostas, a saber, “aquilo que ele é em si mesmo (e que não é ser), e aquilo que ele é enquanto é outro que não ele mesmo (que é ser, mas que o para-si não pode ser)” (BORNHEIM, 1984:62). Ou seja, é necessário que o Para-si seja compreendido enquanto subjetividade (presença a si) e transcendência (facticidade), esta *unidade cindida*. Desse modo, nossa análise se limite às duas primeiras estruturas do Para-si – presença a si e facticidade; as demais – o ser do valor, o ser dos possíveis e o circuito da ipseidade – serão por nós suprimidos neste escrito pelo simples fato de não serem imprescindíveis a nossas propostas. A presença a si e a facticidade (ou subjetividade e transcendência) são suficientes para que possamos entender, assim como faz Thana Mara Souza, o método tensionado de Sartre e como ele desenvolve mais tarde, em *Questões de Método*, a mesma tensão dessas estruturas sob a os novos trajes do subjetivo e objetivo, direcionando para a defesa de que não há cisão e desarmonia no itinerário filosófico de Sartre.

### **Presença a si**

Ainda no que diz respeito à expressão do Para-si, Franklin Leopoldo e Silva esclarece:

[...] Com essa expressão Sartre quer indicar que o para-si é a sua própria separação, fazendo-se a si mesmo por via da separação que mantém de si. Tudo isso já está implicado na expressão *para-si*: o *para* não significa apenas a direção do fazer-se sujeito, própria de um ser que tem o seu ser fora de si. Além do movimento para si, o *para* indica também a separação implícita nesse movimento. O sujeito, separado de si, vai em direção a si mesmo: esse movimento, por ser constitutivo, jamais será completado; conseqüentemente não há uma distinção real entre a busca de si e a separação de si. Pois é claro que, se o sujeito fosse *si mesmo* e não um *para si mesmo*, ele não se buscaria, apenas gozaria sua identidade na plena positividade [à maneira do em-si] (ibid., grifo do autor, comentário nosso).

A reboque disso, entramos na primeira estrutura imediata do Para-si que Sartre desenvolve: a presença a si. A noção de separação (ou diáspora) é uma constante nas

---

<sup>21</sup> De “Ser das lonjuras”, expressão de Heidegger. Sobre isso, Perdigão elucida: “[...] o homem não está 'no meio', mas 'em presença' dele, 'frente' a ele. Heidegger diz que o homem é 'o Ser das lonjuras', o único Ser que *ex-siste* (com o prefixo *ex* indicando afastamento)” (ibid.)

letras sartrianas. Aqui, ela é constatável não só na medida em que o Para-si é separado do Em-si, entre sujeito e objeto, mas no próprio Para-si (BORNHEIM, 1984:55). Na mesma proporção em que o Em-si é identidade plena, isto é, é presença absoluta a si mesmo, o Para-si não o é. O “si”, então, não designa a tessitura do real plena, uma vez que o Para-si não é coincidente a si; por outro lado, o “si” também é indicativo de si mesmo, quer dizer, não pode não ser si, visto que indica o próprio sujeito (SARTRE, 2015:125).

Essa designação dupla do "si" o apresenta enquanto

[...] uma distância ideal na imanência entre o 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 (ibid.).

O *si*, então, marca a característica constitutiva da consciência de ser *presença a si*. Ora, se o Para-si é “descompressão de ser”, é fissura na plenitude de identidade do ser, como ele existe enquanto presença a si? Numa palavra: porque é reenvio a si no regime da consciência não-tética.

Vimos que o *cogito* pré-reflexivo é condição do cartesiano e, além, que é relação posicional dos objetos transcendentais ao mesmo tempo que é relação não-posicional (de) si. Ainda: que o Ego (ou sujeito) não habita a consciência, ele é constituído, ou seja, a noção de intencionalidade recusa a substancialidade, demarcando a falta constitutiva da consciência. Nesse sentido, a presença a si garante o modo da consciência ser consciência (de)<sup>22</sup> si sem recair na identidade plena; e, mais ainda, nos leva para a única direção possível de compreender essa falta como a "união de cindidos". Toda consciência é, imediatamente, relação de ida posicional à coisa visada e não posicional a si mesma. É o jogo de remissão de um ao outro constante, ou seja, não existe fora dessa relação e não se esgota aí. Nesse sentido, a presença a si da consciência é compreendida como ausência a si, e a distância que as separa e possibilita essa estrutura, é o próprio nada, a própria falta. O nada separa a consciência de si mesma.

---

<sup>22</sup> Lembrar nota 15.

A complexidade de se partir da união cindida – nota-se desde o início – torna o próprio discurso truncado, difícil de assimilação – é como se fosse exigência da própria unidade de irreduzíveis que assim seja, tornando a letra sartriana dificultosa. Exemplifiquemos a questão da presença a si pelo mesmo exemplo posto por Sartre: crença é consciência (de) crença.

“Desta mesa, posso dizer que é pura e simplesmente *esta* mesa. Mas, de minha crença, não posso me limitar e dizer que é crença: minha crença é consciência (de) crença” (ibid.,122, grifo autor). Dizer que crença é crença à maneira da mesa, é tentar se fixar num dos lados do movimento do ato intencional, na visada dos objetos e aí permanecer; é querer trocar o “juízo ontológico” pelo “juízo de identidade”. A própria estrutura da consciência impede que este único movimento estagne aí, uma vez que é relançado no outro movimento em que crença é ser consciência (de) crença. A consciência não repousa em nenhum dos movimentos, que estão na unidade indissolúvel que é ela própria, por ser presença a si como distância – sua descompressão de ser. Nesse sentido, “a consciência (de) crença é crença, e crença é consciência (de) crença” (ibid., 124).

Souza precisa:

A ausência de si infesta o Para-si, e é por isso que Sartre denominará uma de suas estruturas imediatas como sendo presença a si: um estar diante de si sem poder nele submergir, se poder anular essa distância e se identificar totalmente consigo mesmo. Há, pois, uma fissura ou uma inconstância na estrutura do cogito pré-reflexivo, *uma identidade e ao mesmo tempo diferença*, um escorregar do ato para a consciência não-tética (de) si e desta de volta ao ato, de modo que 'la conscience s'excepte de ce à quoi elle appartient, s'absente de ce à quoi elle ne peut être présente que par cette absence même, s'exclut dans le geste même de s'inclure (SOUZA, 2017: 326/327, grifo nosso).

As condutas interrogativas, a ausência de Maria, por certo, despontam o nada do ser-do-Para-si. Acompanhando Souza de perto, vejamos o exemplo do garçom de café para elucidar melhor a questão da não identidade da consciência consigo mesma, ainda que o exemplo de Sartre esteja na altura de desenvolvimento da má-fé.

Há esse garçom de gestos vivos e marcados demais que se movimenta de maneira mecânica para obter sucesso naquilo que é – ou brinca de ser: *ser* garçom<sup>23</sup>. A descrição que Sartre faz aponta para certos exageros aqui e ali, exageros que tentam convencer a

---

<sup>23</sup> O exemplo e a descrição estão na página 105 de *SN*.



identidade deste sujeito com o ser garçom. O cuidado excessivo de mostrar que se é parece advir da tentativa fracassada de superar a separação de si mesmo e conseguir a identidade plena (ibid., 238). Não é novidade para nós que a plena coincidência à maneira do Em-si nunca será alcançada. A febril tentativa de ser garçom, de tomar trejeitos caricatos de ser garçom, revela o não-ser do ser garçom, isto é, o garçom não é garçom – ao menos não em absoluto; ele é imediatamente reenviado ao seu nada. "A condição humana como que se desdobra para assumir uma segunda natureza, uma outra condição (BORNHEIM, 1984:49). O que temos é a representação do garçom de ser garçom; por mais que tente, o garçom não se fixa na condição de ser garçom: “os gestos do garçom são gestos perturbados (consciência (do) gesto)” (SOUZA, 2017:329).

A identidade consigo mesma cabe ao Em-si, que é o que é. Já o Para-si, por ser aquele que infesta de nada o mundo e se auto-infesta, não consegue, mesmo que apaixonadamente projete essa coincidência: onde se busca, encontra a fissura e a inconsistência de ser, encontra essa presença que só é possível por ser ausência (ibid.)

A estrutura da presença a si é uma face da moeda que, portanto, está intimamente ligada à outra numa união de antitômicos. A outra face é a facticidade.

### **Facticidade**

Merleau-Ponty, já na *Fenomenologia da percepção* (1945), tece críticas ao sistema filosófico de Sartre, acusando-o, *grosso modo*, de ser um “dualista”: “Precisamos colocar em questão a alternativa do para-si e do em-si que rejeitava os ‘sentidos’ ao mundo dos objetos e liberava a subjetividade como não-ser absoluto de toda inerência corporal” (MERLEAU-PONTY, 2014, apud. ALT, 2017:286)<sup>24</sup>. O que Merleau-Ponty parece esquecer é o fato de que Sartre a todo o momento tensiona as regiões do ser e assim o explica e desenvolve através das estruturas imediatas da consciência – ou do Para-si. Em defesa a Sartre, Simone de Beauvoir relembra a facticidade:

Minha consciência não pode ultrapassar o mundo sem que ela esteja engajada nele, quer dizer, sem que ela se condene a captá-lo em uma perspectiva unívoca e finita – sem que ela seja, portanto, infinitamente e sem alternativa extravasada por ele: é por isso que não há consciência senão encarnada. “É preciso evitar o entendimento de que o mundo existe em face da consciência de uma multiplicidade indefinida de relações

---

<sup>24</sup> Não é nossa intenção adentrar na crítica de Merleau-Ponty. Usamos a passagem apenas como recurso metodológico para introduzir o tema da facticidade. O mesmo se dá com o trecho em que Beauvoir defende Sartre.

recíprocas que ela sobrevoaria sem perspectivas”, escreve Sartre. Somente pelo fato de que há um mundo, esse mundo não poderia existir sem uma orientação unívoca com relação a mim. *É preciso que eu me perca no mundo para que o mundo exista* (BEAUVOIR, 1995, apud. YAZBEK, 2010:184, grifo nosso).

A existência do Para-si necessita do Em-si na exata medida em que o Nada constitutivo da consciência só pode ser relacionado ao ser, quer dizer, só pode ser nada *de* alguma coisa. Nesse sentido, a objetividade do mundo e sua contingência se servem de correspondente necessário a todo ato da consciência. O modo de ser do ser humano, então, se movimenta afí: existe algo do qual não é fundamento, sua presença no mundo. Isso implica que o Para-si deve carregar um Em-si. Nesse sentido é que é possível afirmar que o Para-si é: é, mesmo que apenas a título de ser que *não é o que é e é o que não é* (SARTRE, 2015:128). O Em-si que carregamos nos confere certa existência a qual não podemos não ser – não podemos não existir –, mas a título dos objetos transcendentais sem neles nos fixarmos, isto é, O Para-si sempre nos remete ao Em-si sem nele se fixar.

Deve-se salientar que tal permanência do Em-Si no Para-Si é tanto necessária quanto contingente. Necessária porque, sem o Em-Si, o Para-Si não seria possível. É o corpo que permite à consciência ser “um ponto-de-vista situado”. Não temos uma visão exterior do mundo, qual um pássaro que tudo sobrevoa, sem se encerrar no mundo ao qual contempla do alto e de fora. Pelo corpo, estamos *situados* neste mundo: as coisas se organizam à nossa volta, e a consciência é um centro de referência na percepção do mundo. O corpo, nesse sentido, assume tal relevância que chega a fazer parte integrante da consciência. Não se entenderia, aliás, o que pudesse ser uma consciência sem corpo (PERDIGÃO, 1995:48, grifo do autor).

O Para-si é a título de acontecimento, enquanto é lançado em uma condição que não escolheu: é na medida em que Carolina Maria de Jesus foi uma escritora negra e periférica, quer dizer, Carolina Maria de Jesus foi lançada ao mundo, abandonada em uma situação que a fez mulher, negra, periférica, catadora de papel sem que isso tenha sido escolhido por ela; ela é na medida "que é pura contingência".

Com efeito, ter este Em-si não significa dizer que finalmente a consciência alcança plenitude ou coincidência. Não, absolutamente. O Para-si não há de coincidir consigo mesmo, tampouco irá se fixar na condição proporcionada pela contingência, a qual não teve escolha. “Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar capturar jamais, é o que chamaremos de

facticidade do Para-si” (SARTRE, 2015:132). Assim, a facticidade – ou presença ao mundo –, como nos diz Souza, constitui um segundo movimento de nadificação, visto que a identificação é aqui também impossível. Ser uma mulher negra periférica ou mulher branca burguesa aparece no mesmo duplo movimento que vimos na presença a si:

[...] No movimento de vaivém, de aproximar-se das coisas sem nelas se fixar, de carregá-las consigo sem se integrar a elas – o que, por sua vez, mostra uma certa anterioridade do ser em relação à consciência, dado que, se esta é intencionalidade, é porque pressupõe um outro ser que não ela para o qual se volta (SOUZA, 2017:330).

Enquanto contingente, o Para-si não cria ou é causa da presença do Em-si a si: Carolina Maria de Jesus não escolheu sua nacionalidade, sua classe social, sequer seu próprio corpo. O Para-si é responsável pelo sentido do Em-si, ou seja, é responsável por aquilo que o Em-si contingente é para si e por aquilo que faz dele (ALVES, 2017:32). Carolina Maria de Jesus *escolheu a si* a partir da situação dada<sup>25</sup>; ela como que modificou a imposição da contingência bruta, não repousou nessas condições às quais pertence (SOUZA, 2017: 330); ou, em termos que veremos no segundo capítulo, ela incorpora à sua maneira estes condicionantes<sup>26</sup>. A resposta que Carolina de Jesus apresenta numa entrevista nos é de grande valor: “*Quando eu não tinha nada o que comer, em vez de xingar eu escrevia. Tem pessoas que, quando estão nervosas, xingam ou pensam na morte como solução. Eu escrevia meu diário*”(JESUS, 2014:195). Carolina de Jesus construiu e escolheu a si mesma ao longo de sua vida, ou melhor, existiu na medida em que se realizou; fez de si uma das escritoras de maior relevância da literatura nacional e – por que não? – mundial.

Em poucas palavras, a facticidade diz respeito ao Para-si que carrega o ser Em-si para negá-lo, ou melhor, é o Em-si ao modo de não o ser. O Para-si não pode não existir: eis sua contingência. O Para-si, por sua característica constitutiva, não pode aí se esgotar. A

---

<sup>25</sup> Ora, Sartre posiciona o ser humano no mundo, concretizando-o nas relações, o situa. É ser-no-mundo. De novo, isso significa que ele se encontra em determinada realidade e momento histórico, o que de modo algum implica numa filosofia determinista ou quietista – do qual foi duramente acusado. É a partir da tessitura da realidade que está inserido que o homem irá se engajar, exercer sua liberdade intransponível. Logo, na chave de leitura sartriana, não é razoável pretender compreender o fato humano sem tomar a união tensionada como pontapé da análise: é o ser-no-mundo.

<sup>26</sup> Faremos a tentativa de ver como essa tensão ressoa, também, na irredutibilidade do sujeito concreto frente à totalização.

facticidade, grosso modo, é o que motiva os atos e escolhas do Para-si<sup>27</sup>. A nossa responsabilidade se assenta “no modo como nos fazemos junto a esse ser” do qual não somos responsáveis pela existência (ibid.). O Para-si, como que a favor do “princípio da contradição”, é e não é sua contingência – somos e não somos a nossa presença ao mundo. A tensão ou o “duplo jogo de reenvio” está sempre no fundo das considerações e descrições de Sartre: a brutalidade da existência e seus condicionantes realizam o reenvio a uma subjetividade transcendente que não repousa aí, esta que, por seu turno, “nos leva de volta à objetividade da facticidade”. Embora distintos, são absolutamente indissociáveis. Nas palavras de Souza,

Esse trazer consigo a facticidade não permite ao Para-si se fixar nesse movimento, embora não possa também dele se desfazer por completo. Sem poder abandonar o Em-si carregado e sem poder coincidir com ele, o Para-si permanece nesse não pertencimento, nessa inconsistência de onde tirará suas decisões e valores. Imanência e transcendência caminham juntas, assim como objetividade e subjetividade vivem juntas a se repelirem mutuamente. Se não posso falar de um Para-si como consciência intencional e subjetividade sem trazer o dado objetivo consigo, também não posso falar desse *factum* sem uma transcendência que o ilumine; de modo que Sartre opera um vaivém incessante, nos jogando “na estrada, na cidade, no meio da multidão” e quando começamos a nos acostumar com esse lugar, ele vira a moeda e mostra que essa estrada só é percorrida por uma subjetividade transcendente. Mas não se trata de cair em um idealismo: quando começamos a ficar confortáveis com essa subjetividade, Sartre novamente nos lança o outro lado da moeda e nos faz sentir como essa subjetividade só é na medida em que existe na multidão (SOUZA, 2017:331, grifo nosso).

Assim, a permanência do Em-si e a característica constitutiva do Para-si rejeitam o idealismo e o realismo: sem mundo, não há pessoa; sem pessoa, não há mundo algum. A facticidade, então, garante que a negação de si seja a negação de seu próprio ser sem que dele se desprenda por completo. Não se trata de uma negação em que o Para-si resvale para o “não ser puro”: o Para-si concomitantemente é e não é; é o que não é e não é o que é.

---

<sup>27</sup> Sartre precisa: “O Para-si, ao aprofundar-se em si como consciência de estar aí, só descobrirá motivações, ou seja, será perpetuamente remetido a si mesmo e sua constante liberdade (Estou aqui para... etc.). Mas a contingência que repassa tais motivações, na medida em que fundamentam totalmente si mesmas, é a facticidade do Para-si. A relação entre o Para-si, que é seu próprio fundamento enquanto Para-si, e a facticidade, pode ser chamada corretamente de necessidade de fato [...]” (SARTRE, 2015: 133).

## Tensão

A obra de ontologia fenomenológica opera, constantemente, pelo exaustivo jogo de reenvio: tensão entre ontologia e fenomenologia, realismo e idealismo, ser e nada, *cogito* irreflexivo e reflexivo, Para-si e Em-si. A ontologia fenomenológica se faz como esse mar agitado e perigoso que nos obriga a tensionar o navio para atravessá-lo sem cair nos braços de Cila ou Caribde divina, para nele se aventurar e retornar ao Ser.

O Para-si, ainda que tente nos extremos de seus esforços (a exemplo do garçom), nunca irá repousar em sua subjetividade que inexiste sem a facticidade; tampouco na sua objetividade que só se "realiza" pela vivência da subjetividade. (ibid., 332). *A tentativa de entender a subjetividade como presença a si faz saltar, de dentro desse conceito, o seu oposto, e reclama o estudo da transcendência* (BORNHEIM, 1984:63). Não é *ou* subjetividade *ou* mundo (objetividade): são os dois, numa unidade cindida, a um só tempo. Lembremos: a união se encontra na totalidade do ser-no-mundo *que é vivida em situação*.

Já aqui, em *O ser e o nada*, Sartre desenvolve o método que será capaz de, posteriormente – com sua entrada no marxismo –, lidar com o seguinte problema: como conjugar a tese fundante de seu projeto que privilegia a irredutibilidade da existência singular, que é a consciência, com o projeto filosófico que entende a consciência em sua dimensão histórica materialista (práxis)? Dito de outro modo, como Sartre opera a passagem da consciência (liberdade absoluta) para o indivíduo em sua *práxis que é livre*?

Assim como Souza, não estamos querendo demarcar uma identidade – no sentido forte da palavra – no itinerário filosófico de Sartre, mas apontar que ele não rompe consigo mesmo quando tem em mãos o método regressivo-progressivo (SOUZA, 2017:337). Eis o que tentaremos fazer no capítulo que se segue.

## CAPÍTULO II

### INTRODUÇÃO

Em mãos de alguns dos principais elementos do existencialismo – a bem dizer, as noções de Em-si, Para-si, consciência, intencionalidade, ser-no-mundo, facticidade e presença a si –, temos os meios necessários para partir ao segundo movimento deste trabalho: apontar a continuidade na filosofia sartriana (1943 e 1960).

Para tanto, é preciso compreender a adesão de Sartre ao marxismo e o que está em jogo aí. A chamada “virada dialética” de Sartre chama atenção pelas inúmeras controvérsias e rejeições dos marxistas da época. Assim, entraremos brevemente no caráter das críticas dos marxistas, tomando Adam Schaff como o “representante”, para em seguida, ver, sobretudo em *Questões de método*, como Sartre se defende.

O primeiro movimento de Sartre para sua dupla defesa – defender seu existencialismo e sua aderência ao marxismo – é o de realizar a distinção entre existencialismo e marxismo e, neste regime, entre ideologia e filosofia. Ao passo em que há essa distinção, Sartre também está abrindo caminho para colocar o existencialismo nas bases do marxismo. Esta pretensão como que vem à tona através da crítica que o existencialista realiza ao marxismo ortodoxo, acusando-os de esclerose.

Na crítica, Sartre acusa a irredutibilidade do indivíduo frente ao progresso da história. Assim como há a relação de elementos antinômicos entre o Em-si e Para-si, por exemplo, o mesmo ocorre entre a subjetividade e a objetividade, entre indivíduo e história. A relação é tensionada e, portanto, deve ser analisada sob um método tensionado. Neste momento, então, entraremos no método progressivo-regressivo que, por assim dizer, é a renovação do método tensionado do qual Sartre faz uso nas descrições ontofenomenológicas de 1943.

## 2. Continuidade ou ruptura?

A “virada dialética”<sup>28</sup> de Sartre tem as marcas de um abalo sísmico. A expansão do abalo faz tremer dois “territórios”: a própria estrutura filosófica de Sartre e as estruturas do marxismo. O primeiro tremor escancara certa linha de interpretação que é comum na fortuna crítica de Sartre. Esta linha é orientada pela cisão do itinerário sartriano em duas fases: há o “primeiro Sartre” de linhagem fenomenológica, sob a influência de Husserl e Heidegger, que lida com questões metafísicas ou abstratas demais, negligenciando a história; o “segundo Sartre”, tomado quase como que de assalto por Marx e pelos acontecimentos políticos de sua época<sup>29</sup>, move-se a partir da dialética materialista

---

<sup>28</sup> Termo que Castro utiliza para designar a adesão crítica de Sartre ao marxismo ao longo dos anos 1950, que tem sua força maior no escrito de 1960 *Crítica da razão dialética* (CASTRO, 2020:16).

<sup>29</sup> E, após um sobrevoar sob a formação de sua geração, Sartre confessa que a guinada de no pensamento, de atitude, a mudança de postura frente a realidade concreta não se deu através de revisionismos ou por vias teóricas – foi pela invasão violenta da própria história, isto é, pela experiência de uma situação: *De repente, nos sentimos bruscamente situados: sobrevoar os fatos, como gostavam de fazer os nossos*

pautada pela dimensão sócio-histórica – um Sartre, nas palavras de Bornheim, “que caminha dos fatos aos acontecimentos” (BORNHEIM, 2001: 228). A diferença entre as fases é, *grosso modo*, marcada pela passagem da metafísica para a história (LEOPOLDO E SILVA, 2000:59)<sup>30</sup>; e, mais do que isso, é uma mudança que acusa para um abandono das teses fundadoras de *O ser e o nada* (1943). O segundo tremor ocorre na conversão em que Sartre abertamente desafia o “marxismo esclerosado”<sup>31</sup>, isto é, não se acomoda na posição de discípulo. Sartre é muito mais ambicioso: na *Crítica da razão dialética* (1960) realiza o tremendo esforço de colocar o existencialismo nas bases do marxismo, reconfigurando a relação entre ideologia e filosofia, ou seja, propõe as condições de possibilidades, que têm no centro a dimensão humana, de uma ontologia social. Em *Questões de método*, Sartre é mais contido e quer revitalizar o marxismo com seu existencialismo.

A controvérsia de seu itinerário parece se delinear por aí: como conjugar a tese fundante de seu projeto que privilegia a irredutibilidade da existência singular, que é a consciência, com o projeto filosófico que entende a consciência em sua dimensão histórica materialista (práxis)? Dito de outro modo, como Sartre opera a passagem da consciência (liberdade absoluta) para o homem em sua *práxis que é livre*?

A aproximação de Sartre com o marxismo configura o abandono de sua ontologia fenomenológica? Se este fosse o caso, se houvesse essa cisão, esperaríamos do “novo Sartre” a recusa de suas teses fundadoras quando tenta promover a conciliação com o marxismo, o que absolutamente não ocorre no escrito que se faz como um grande prefácio da *Crítica, Questões de método* (1960)<sup>32</sup>. A estrutura teórica presente nos dois momentos se faz por uma *evolução* de seu pensamento que obedece certa unidade:

---

*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 [...]; algo nos aguardava nas sombras do futuro, algo que nos revelaria a nós mesmos, talvez na iluminação de um derradeiro instante antes de nos aniquilar. [...] A historicidade refluíu sobre nós [...]*. (SARTRE, 1989, pp. 157-158, apud SILVA).

<sup>30</sup> Bornheim é um nome importante que corrobora com a leitura da a-historicidade em *O ser e o nada*. Contra esta leitura, temos Franklin Leopoldo e Silva.

<sup>31</sup> Sartre endereça sua crítica não propriamente a Marx, mas a Engels e aos marxistas ortodoxos (ou ao marxismo contemporâneo), em especial Lukács. Veremos este ponto com mais cuidado, mas a acusação de Sartre se desenha a partir da seguinte afirmação: “O marxismo tinha ficado parado: precisamente porque essa filosofia pretende modificar o mundo, porque visa “o devir-mundo da filosofia”, porque é e pretende ser *prática*, operou-se nela uma verdadeira cisão que colocou a teoria de um lado e a *práxis* do outro” (SARTRE, 2002:31, grifo autor).

<sup>32</sup> Chamado de “obra de circunstância” por Sartre (SARTRE, 2002:13), *Questões de método* foi originalmente produzida em 1957, sob o título “Existencialismo e marxismo” a pedido de uma revista

De *O ser e o nada* à *Crítica da razão dialética* há, pois, uma evolução considerável no pensamento de Sartre; mas há também uma profunda unidade nessa evolução. Trata-se sempre do pensamento de Sartre, e de um pensamento que pensa, “sartrianamente”, o necessário. E se a ocupação é o pensamento, o necessário exclui o imobilismo; uma filosofia vive da crítica que se lhe faz, e a crítica mais pertinente é aquela que acompanha como que internamente o desdobramento de uma filosofia: é a crítica, portanto, a que um autor submete seu próprio pensamento. (BORNHEIM, 2001:228)<sup>33</sup>.

A unidade na evolução do pensamento sartriano não se traduz pelo abandono de seu existencialismo, nem mesmo ganha o aspecto de expiação. Sartre se volta com olhar crítico para si e, inserido nas pulsações do marxismo – a “filosofia reinante de nossa época” (SARTRE, 2002:14) –, realiza a guinada no seu pensamento para se instalar no coração deste. Temos, então, o amadurecimento, aprofundamento e alargamento da “filosofia da liberdade”.

Façamos, então, o esforço de apontar não para uma identidade plena entre *O ser e o nada* e *Questões de método*, mas para uma continuidade metodológica. Neste sentido, a questão propriamente da história entra como que transversalmente em nossas preocupações. O núcleo não está em destrinchar a conversão de Sartre ao marxismo, esta conturbada relação; queremos mostrar que, com o método progressivo-regressivo, Sartre ainda mantém sua preocupação nuclear: a de pensar o ser humano no mundo, a vivência existencial do ser humano. A tensão presente na relação das unidades cindidas

---

polonesa acerca da “Situação do existencialismo em 1957”. Posteriormente, Sartre a retoma na obra de 1960.

<sup>33</sup> Bornheim, dissemos na nota 30, defende o “plano meta-histórico” de *SN*. No entanto, ele não parece corroborar com a interpretação de que Sartre, ao se mover a partir da dialética materialista, abandona ou recusa sua *magnum opus*. O excerto aponta sua crença na evolução e continuidade no pensamento sartriano. A crítica de Bornheim é no sentido de indicar a ausência da história: “[...] Com efeito, não há traço, naquela obra [*O ser e o nada*], de ‘historização’ da filosofia; e não há também preocupação com o problema da História. Sem dúvida, ao afirmar o homem como ser-no-mundo, ou em situação, Sartre sugere concomitantemente a sua dimensão de historicidade; mas a indicação permanece implícita e não chega a ser submetida a uma análise [...] E entende-se que o existencialismo se mostre reticente em relação à História e à viabilidade de sua explicitação filosófica – já porque, de um lado, a temporalidade permanece presa à imanência subjetiva e, de outro, Sartre se empenha em dirimir tudo o que possa perturbar a pureza de uma liberdade que se quer absoluta, tudo o que autorize, mesmo de longe, o surto de um princípio determinador” (BORNHEIM, 1984:224, nossa inserção entre colchetes). No seguimento de suas considerações, Bornheim questiona: “[...] A transformação que se verifica em Sartre resume-se no fato de que seu pensamento passa do plano meta-histórico ao histórico, e aquele parece subordinar-se agora a este. E a questão que com isso se torna imperiosa é a seguinte: se *O Ser e o Nada* está preso a uma perspectiva meta-histórica, como pode Sartre passar à História sem abandonar as teses de sua obra anterior?” (ibid., p. 230). E sua afirmação, que não se dá de modo incondicional, é a seguinte: “[...] contudo, um exame mais acurado das análises de Sartre mostra precisamente o contrário: *se há modificações em seu pensamento, elas ocorrem sem que nosso autor abandone as teses fundamentais do existencialismo, e, ao menos nos pontos básicos, continua vigente a filosofia de O Ser e o Nada*” (ibid., p. 232, grifo nosso). Neste sentido, não caímos em contradição pelo recurso utilizado.



Para-si e Em-si, nas estruturas imediatas da consciência – presença a si e facticidade – em 1943, é, em *Questões de método*, pensada nos termos do método progressivo-regressivo. O direcionamento é o mesmo:

[...] a realidade é sempre vivida e a vivência se dá sempre em condições objetivas já estabelecidas de antemão - de forma que não devemos pender nem para uma objetividade que se constrói autonomamente, sem atividade humana, nem para uma subjetividade que decidiria sobre si mesma alheia às condições concretas nas quais está inserida (SOUZA, 2017:339).

Dito ainda de outro modo, Sartre vai pensar a subjetividade e a história numa união de irreduzíveis, isto é, não parte de um desses elementos - são os dois ao mesmo tempo. Não se trata de compreender a possibilidade da história a partir do sujeito, tampouco de compreender a subjetividade a partir de um processo histórico: é preciso tomá-los numa unidade de cindidos; um não pode ser pensado sem o outro, o que não implica uma identidade. É esta a tensão que já vimos. A conversão de Sartre, portanto, não marca sua tentativa de reparação ou expiação.

### **Críticas a Sartre: contra o “humanismo do desespero”**

Por certo, a recusa dos marxistas não é totalmente inédita. Já após a publicação de 1943, Sartre se viu obrigado a defender seu existencialismo de ataques na famosa conferência *O existencialismo é um humanismo* (1946)<sup>34</sup>, dentre eles, de marxistas. As velhas críticas endereçadas ao existencialismo sartriano apontam para uma subjetividade pura e solipsista nos moldes do *cogito* cartesiano e para uma concepção abstrata da liberdade<sup>35</sup>. Sartre, nesse sentido, conduziria perigosamente as pessoas para o “imobilismo do desespero”, pois todos os caminhos da ação no mundo teriam sido fechados, resvalando,

---

<sup>34</sup> Sem cerimônias, Sartre de pronto abre sua conferência esclarecendo suas intenções: *Gostaria de defender, aqui, o existencialismo de uma série de críticas que lhe foram feitas* (SARTRE, 1973:1). A conferência foi feita em Paris no ano de 1945 e transcrita em 1946.

<sup>35</sup> Esta é uma crítica que não se sustenta. Ora, como vimos anteriormente, desde o seu texto de recepção da fenomenologia de Husserl, Sartre se faz claro quanto a este ponto: não se trata de modo algum de uma teoria abstrata e solipsista. A consciência anuncia a si mesma como vazia, decretando sua autonomia. O sujeito é expulso do conforto de uma intimidade: é tal qual o ego do outro, um objeto. Não há mais um solo para apoiar os pés, e, em decorrência disso, também não há onde fincar as amarras. A peculiaridade da consciência decreta nossa liberdade, pois não sou entendida dentro dos limites internos da consciência: “não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, *homem entre os homens*” (SARTRE, 1939: 57). O homem [a consciência] é existência que se constrói no exercício da liberdade. Assim, a subjetividade, o Sujeito, deve ser encarado nessas vias de se fazer, nesse caráter processual; é um devir existencial, ou, o homem projeta a si mesmo em um *essenciar* frente a facticidade do mundo.

portanto, numa filosofia contemplativa e burguesa<sup>36</sup> (SARTRE, 1970:2). Ou, em outras palavras, a sistematização extremada da subjetividade recairia no solipsismo exacerbado de tal modo que isto impediria:

[...] tanto a vinculação da subjetividade a valores transcendentais que conferem sentido à liberdade e às ações, quanto a inscrição dessa subjetividade como parte integrante de uma totalidade histórica unicamente da qual o sujeito poderia retirar o sentido determinado de suas ações (LEOPOLDO E SILVA, 2013:9).

Além disso, o existencialismo sartriano<sup>37</sup> é acusado de promover uma espécie de “pandemônio moral”, uma vez que se os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade são suprimidos, o que sobraria seria a pura gratuidade. Se não há mais uma moral celestial e – por que não? – punitivista, então tudo seria permitido. O desamparo dos homens lança luz à sua negatividade exacerbada – esta é a principal crítica que Sartre recebe –, isto é, o existencialismo satura o lado negativo da humanidade, aliando-se a uma “feiura” (SARTRE, 1970:2). O existencialismo de Sartre, portanto, é absolutamente pessimista e niilista. Assim, no imaginário, “ser existencialista” é um terrível sinal: as mazelas humanas devem ser a todo o momento policiadas sob pena de ser considerado um “existencialista”<sup>38</sup>.

O império da subjetividade fecha as portas para o mundo. As descrições ontológicas de sua obra-mestra não parecem ter forças para uma descrição de estruturas complexas, como a interação social dos grupos, ou da própria história. A frente marxista, assim, rejeita Sartre e suas teses burguesas de 1943. Recusa que é renovada quando este tenta a aproximação com o marxismo, isto é, a “entrada na história” (e no materialismo dialético) não é suficiente para cativar seus críticos. Dentre os críticos marxistas que se posicionaram contra o existencialismo de Sartre, está Adam Schaff<sup>39</sup>, que muito nos interessa. O interesse se assenta em apontar para uma crítica que tenta desmoralizar o tributo de Sartre ao marxismo para, posteriormente, vermos em tom comparativo o

---

<sup>36</sup> “Burguesa” porque a contemplação é um privilégio, um luxo (SARTRE, 1973: 2).

<sup>37</sup> Na divisão que Sartre propõe muito brevemente, há o “existencialismo cristão” de Jaspers e Gabriel Marcel, e o “existencialismo ateu”, que é onde se encaixa, junto de Heidegger. Sartre opera essa divisão pois também sofre acusações de Marcel, dos cristãos, por ser ateu e materialista (ibid., p. 3).

<sup>38</sup> Em uma espécie de anedota, Sartre nos conta de um caso de que tomou conhecimento: uma senhora, num impulso nervoso, deixa escapar uma vulgaridade e logo se desculpa dizendo que acha que está “ficando existencialista” (Ibid., 2).

<sup>39</sup> As objeções que veremos brevemente estão na sua obra *Marxismo e existencialismo*. Schaff divide seu escrito em três partes, a saber, “Marxismo e existencialismo”, “Uma Filosofia do Homem” e “Humanismos Antagônicos”. Apenas o primeiro rol argumentativo é de nosso interesse.

modo como Sartre se posiciona metodologicamente em relação ao seu existencialismo e ao marxismo.

Schaff concorda com Sartre no que concerne aos problemas do indivíduo que este levanta contra o marxismo, mas rejeita a solução. Há, para Schaff, incompatibilidade entre marxismo e existencialismo, pois seriam *filosofias opostas* (SCHAFF, 1965:24). O esforço de apontar para a correção do marxismo será seu próprio, mas não o acompanharemos.

O poderoso “alastramento” do existencialismo ocorre mais ou menos graças à negligência do marxismo frente ao problema do indivíduo. Todavia, a negligência do marxismo não é uma “marca de nascimento”: em consonância com Sartre, Schaff defende que, a princípio, o marxismo irrompe, também, pela análise das questões tanto do papel quanto do lugar do indivíduo dentro da sociedade – o conceito de alienação, por exemplo, nos primeiros escritos de Marx, desenha-se a partir dessas preocupações (SCHAFF, p. 15). Conforme o marxismo “evolui”, o problema do indivíduo foi sendo deixado de lado, lançado para considerações futuras, pois, no acoplamento do marxismo com o movimento revolucionário da classe operária, o investimento foi todo gasto em interesses práticos e mais urgentes, na análise das evoluções sociais, nas “leis de transição para o socialismo e de construção do socialismo”, enfim, nas questões das lutas imediatas de classes (ibid.).

A negligência do marxismo acarretou na “monopolização” do problema pelos existencialistas, em especial, Sartre. Mais do que isso, o abandono progressivo do indivíduo pelo marxismo, em termos sartrianos, o tornou “esclerosado”:

O marxismo é um sistema “aberto” pela sua própria natureza. Fundamenta-se na necessidade de rever continuamente cada conclusão, à luz de fatos e descobertas novas, do desenvolvimento criador permanente de suas próprias teorias. O marxismo está sempre preparado a absorver novos dados, novas descobertas, novas realizações do pensamento teórico, de generalizar a partir deles e, em caso de necessidade, de modificar as proposições existentes à luz dessas generalizações. Foi com esse espírito que falou Engels, em seu nome e no de seu grande amigo, ao afirmar que essa teoria não era um dogma, mas um guia de ação, uma metodologia. *É por isso que a deformação dogmática do marxismo deve ser considerada, no sentido rigoroso, como um revisionismo, e do pior tipo, porque sua revisão da tese fundamental do caráter criador do marxismo nega exatamente esse caráter criador* (SCHAFF, p. 22, grifo nosso).

Com efeito, Schaff não nega o problema do marxismo contemporâneo, que apresenta certa deficiência filosófica, e, por consequência, a necessidade de revitalizá-lo. No entanto, esta é uma tarefa do próprio marxismo, isto é, o olhar crítico e corretivo deve partir de dentro por justamente carregar este caráter “aberto” e “revisionista”; o próprio marxismo tem as ferramentas necessárias para resolver o problema. Não cabe ao existencialismo (a Sartre), que carrega teses incompatíveis com o marxismo, realizar tal operação. Seguindo Schaff, do mesmo modo que o fogo não pode completar a água, o existencialismo não pode completar o marxismo (ibid., p. 30). Se o marxismo se tornou idealista, subtraindo-se do compromisso com a práxis, como diz Sartre<sup>40</sup>, a solução não será encontrada numa filosofia que, desde suas intenções iniciais, seria idealista demais por recolher o indivíduo em si mesmo, isolando-o do contexto social, como teria feito o existencialismo de Sartre. Na expressão de Lukács, seria “expulsar o idealismo pela porta, para fazê-lo voltar pela janela” (LUKÁCS, 1979:68).

A pergunta que fica é a seguinte: qual a leitura que Schaff tem para que, de pronto, recuse e interdicte o existencialismo sartriano, ou seja, o que ele entende por existencialismo, o qual denomina de a “filosofia do desespero”? O núcleo das diferenças entre marxismo e existencialismo está na noção do indivíduo, e as perguntas que estão no coração desta relação entre opostos, segundo Schaff, são as seguintes: *“cria o indivíduo a sociedade, escolhendo seu comportamento com uma espontaneidade total e uma completa liberdade? Ou é a sociedade que cria o indivíduo e determina seu comportamento?”* (SCHAFF, 1965:24).

Como mencionamos, para os marxistas, a filosofia de Sartre é subjetivista de tal modo que o indivíduo se encontra completamente isolado e trágico; trágico pois trava batalhas inúteis com as “forças estranhas que o cercam”. Há, no interior dessa concepção, uma contradição: ao passo que o indivíduo não-social reina absoluto nas ações e decisões livres, o que é sua condição mesma, ele se defronta com um “destino malicioso”. Trágica condição que repete, à sua maneira, a história do Jeová judaico:

[...] o existencialismo ateu ou religioso repte, igualmente, a história da crueldade e maldade do velho Jeová. Cria seu indivíduo como supostamente soberano, para fazê-lo solitário. Condena à impotência e desespero os desgraçados títeres que são o esporte do destino malicioso, embora ostentem a coroa

---

<sup>40</sup> Veremos este ponto com mais cuidado.

oca da “soberania”. Pois é claro que a separação entre o indivíduo e a sociedade não lhe dá nenhuma soberania. Pelo contrário, priva-o de toda independência real [...] *A “filosofia do desespero” é um humanismo ao inverso, é em essência a moralidade amoral, o humanismo desumanizado* (ibid., 30, grifo nosso).

O problema da responsabilidade, assim, resvala para esta resolução precária: o indivíduo é livre – assim é sua condição, seu nada de ser –, mas liberdade que perde força e sentido quando este está aquém das relações sociais. Liberdade e responsabilidade, assim, estão registradas na abstração. A condenação à liberdade se traduz pela condenação à solidão. Como, então, permitir que o existencialismo cuide de problemas concretos se suas perspectivas são subjetivas demais, tornando-se completamente inúteis às questões que necessariamente lidam com o indivíduo *na* sociedade? Como tratar das revoluções, das lutas de classe, enfim, de emergências que se realizam na concretude do mundo, de homens entre homens, se o indivíduo é desde sempre e para sempre a-histórico, ensimesmado? As estruturas imediatas do Para-si edificam um indivíduo que se realiza em abstração.

Schaff, fazendo coro com outros marxistas, é claro: se Sartre pretende se aproximar do marxismo, é preciso que ele faça uma escolha – a única possível: abandone seu existencialismo, sua concepção do indivíduo. Do contrário, se se recusar a abandonar suas teses, então sua recusa se volta imediatamente ao marxismo; não seria possível conciliar opiniões/visões de mundo antagônicas. Esta é sua “escolha de Sofia”, que faria estremecer todo seu arcabouço teórico: ou o existencialismo ou o marxismo.

Com efeito, basta que Sartre se lembre do jovem Marx e de sua célebre *Teses sobre Feuerbach* (1845). As objeções de Marx contra Feuerbach exercem mesmo peso e poder sobre as concepções incorretas do indivíduo pensadas pelo existencialismo, retirando-o de sua condição de ser indivíduo social, resvalando em um “duplo pecado”:

1) contra o condicionamento histórico do indivíduo, que Feuerbach concebia abstratamente como um ser isolado; 2) contra seu condicionamento social, que Feuerbach concebia de forma naturalista em termos de laços que unem os membros individuais de uma espécie (ibid., 26).

Ora, o indivíduo não está desacoplado do contexto social e histórico; ele está necessariamente inserido na sociedade de modo que sua origem só pode ser compreendida neste território, pois é o “produto da vida social”. Os problemas próprios do indivíduo – seu papel e sua situação social e histórica – se realizam e devem ser

desenvolvidos no regime histórico e social, isto é, na concretude. Todo e qualquer sistema que têm seus alicerces em noções subjetivistas e a-históricas devem cair por terra – a contemplação é um luxo, lembremos.

Se abordarmos o problema do indivíduo de forma marxista, ou seja, histórica e socialmente, devemos abandonar as bases idealistas, subjetivistas do existencialismo. Devemos rejeitar a tese de que o indivíduo, por ter de tomar decisões independentes em situações de conflito moral – é certo que há no caso de um problema real – está condenado à solidão e consequentemente à impotência e desespero. Pelo contrário, o marxismo mostra que o indivíduo, ao tomar decisões independentes, e de certa forma ao escolher entre determinadas atitudes e atividades, sempre age socialmente, no sentido do condicionamento social de sua personalidade. O marxismo ensina que as atitudes do indivíduo são produtos sociais e que, ao adotá-las, ele “pertence na realidade a uma forma particular de sociedade”. A essa luz, a “filosofia do desespero” tem base somente nas atitudes de certas classes sociais que perdem suas chamadas verdades filosóficas “eternas”, em pontos culminantes da história (SCHAFF, 1965:29).

Na chave de leitura de Schaff não há, então, como conciliar filosofias que trabalham com perspectivas tão díspares de um mesmo conceito: de um lado, o indivíduo isolado e solipsista, de outro, a abertura constitutiva do indivíduo inserido na história e sociedade.

Schaff, entretanto, não parece ter compreendido verdadeiramente as intenções de Sartre, uma vez que toma o marxismo e o existencialismo no mesmo registro, como filosofias que disputam o mesmo território, o mesmo sistema de pensamento. Sartre no primeiro capítulo de *Questões de método* já esclarece a diferença entre os dois. É o que veremos agora.

### **Filosofia marxista e Ideologia existencialista**

“[...] é possível superar a filosofia sem realizá-la?”<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> O excerto é, digamos, a pergunta resumida que o professor Fausto Castilho dirige a Sartre e que serve de tema da Conferência de Araraquara, ocorrida no dia 4 de setembro de 1960. Na íntegra: “Desde 1943 conhecemos os termos em que o senhor define o filósofo bem como os vínculos que se estabelecem, na história, entre ele e sua obra – a História, isto é, o limite intransponível ao mesmo tempo para o subjetivo e para o objetivo. Contudo, na *Questão de Método* e mais recentemente ainda na *Crítica (da Razão Dialética)*, o senhor renuncia formalmente ao nome de *filósofo*. Devemos perguntar se tal declaração não implica, para o senhor, em uma nova ideia das relações entre o subjetivo e objetivo? E como dizer-se ideólogo, hoje, e, entretanto, não cair nas dificuldades que Marx assinala a propósito de toda ideologia? Em suma, é possível superar a filosofia sem realizá-la?” (SARTRE, 1986:23, nota dos editores, grifo editor). A questão, neste sentido, toca no esforço de Sartre em estreitar os laços com o marxismo, isto é, em aproximar existencialismo e marxismo.

Se o problema a ser enfrentado é a relação entre marxismo e existencialismo e, no interior desta relação, o que está em jogo é a possibilidade de uma antropologia filosófica – Sartre formula a questão no prefácio: *será que, hoje, temos os meios de constituir uma antropologia estrutural e histórica?* (SARTRE, 2002:14), ou, então, *o que se pode saber de um homem?, hoje em dia?* (SARTRE, 2013: 7, *apud* SILVA, 2020:37) –, então é preciso esclarecer muito bem o papel de cada um, o que marxismo e o existencialismo significam, isto é, o que Sartre entende por cada um desses termos.

Se compreendermos marxismo e existencialismo como duas teses, que operam dentro de um mesmo regime, então a tentativa de união de irreduzíveis ou conciliação estaria desde sempre e para sempre interdita – como quer Schaff. Sartre é astucioso: ao mesmo tempo em que elogia o marxismo e estabelece diferenças com o existencialismo, ele abre as portas para esta conciliação; mais que isso: coloca o existencialismo nas bases do marxismo. A preocupação de Sartre tem no fundo, nos diz Bornheim, “uma das contradições mais radicais de nosso tempo: a inquietação social e as exigências da subjetividade humana” (BORNHEIM, 1984:245).

Antes de prosseguirmos é imprescindível pontuar o seguinte: a abordagem de Sartre, em *Questões de método*, “tematiza o próprio método”, quer dizer, coloca questões pertinentes a toda metodologia que cuida da relação entre o indivíduo e a sociedade, ou seja, a área das humanidades, mas, sobretudo, ao marxismo contemporâneo (SILVA, 2006:186). O método do qual falamos no capítulo anterior, – portanto, referido a 1943 –, que parte da unidade tensionada ser-no-mundo, é investigativo (compreensivo) e de descrições ontológicas, ou melhor, ônticofenomenológicas; aqui, as descrições são metodológicas sem, contudo, perderem os contornos de fundamento, visto que a proposta de Sartre é de revitalização – de estar nas bases – do marxismo. A questão de método versa, sobretudo, acerca da oposição ou relação entre *existência e saber*, mais ainda do que sobre o “entrave” entre marxismo e existencialismo, ou melhor, a “ideologia existencial” (SARTRE, 2002:13). É preciso prosseguir.

O marxismo, de acordo com o diagnóstico de Sartre, é a “insuperável filosofia de nosso tempo” (*ibid.*, p.14)<sup>42</sup>. Constatação elogiosa que é imediatamente seguida de uma crítica, do apontamento de certa fissura no marxismo ao mesmo tempo em que presta

---

<sup>42</sup> Trata-se de um reconhecimento com olhar exteriorizado, quer dizer, de uma posição de reconhecimento dos feitos do pensamento marxiano. De modo algum Sartre se coloca como um continuador ou discípulo.

tributo ao seu existencialismo: a ideologia existencial e seu “método compreensivo” é o que há para preencher a “fenda aberta” do marxismo<sup>43</sup>.

Pois bem, se o marxismo é a “filosofia de *nosso tempo*” e há pouco dizíamos que o erro de Schaff foi tomar marxismo e existencialismo como duas teses e duas filosofias, temos de nos perguntar *o que é filosofia* para Sartre. Este é precisamente o modo como Sartre abre o primeiro capítulo – *Marxismo e existencialismo* –, demarcando o *significado* de filosofia. Segundo Leopoldo e Silva, Sartre refere-se à “tarefa que consiste em compreender as condições de seu surgimento e da sua modalidade de expressão” (LEOPOLDO E SILVA, 2013:37). Assim, Sartre não propõe uma *definição* que cristalize a filosofia em uma “abstração hipostasiada”, recusando a existência de uma única filosofia que carregasse princípios atemporais. Elucidando seu *significado*, o que há são *filosofias*, de modo que cada uma “se constitui para dar expressão ao movimento geral da sociedade; e, enquanto vive, é ela que serve de meio cultural aos contemporâneos” (SARTRE, 2002: 19). Isso significa que a filosofia é *situada*, isto é, que é histórica e pertencente ao seu tempo por figurar a expressão do movimento social desta ou daquela situação histórica: trata-se, por assim dizer, do pensamento coletivo de determinada realidade histórica – o vínculo que desponta entre esta realidade e a filosofia enquanto sua expressão é a unificação totalizadora não só do Saber, mas, defende Leopoldo e Silva, de todos os aspectos individuais e sociais que competem para a constituição da universalidade de uma imagem completa do homem (LEOPOLDO E SILVA, 2013:38/39).

A Filosofia não existe. A Filosofia é inexistente por não possuir um método universal e atemporal que faça caber as expressões de mundo de todas as épocas da história. O que temos são as filosofias que irrompem em momentos essenciais da história, "aqueles em que a classe em ascensão descobre-se e ao mesmo tempo tem a posse de uma parte dos instrumentos do conhecimento" (SARTRE, 1986:29). A filosofia *de uma época*, de determinado momento histórico, deve ser capaz de unificar o conhecimento desta época, partindo do pensamento desta mesma época. O descompasso entre a filosofia e as filosofias, de acordo com Silva,

---

<sup>43</sup> Sartre defende seu existencialismo enquanto método compreensivo capaz de revitalizar o marxismo na seguinte passagem: “[...] porque julgo a ideologia da existência e seu método “compreensivo” como um território encravado no próprio marxismo que a engendra e, simultaneamente, a recusa” (SARTRE, 2002:14).



[...] é devido ao próprio movimento interno da filosofia que, enquanto *práxis*, é aberta e jamais se reduz a um complexo unitário de pensamento. Por isso mesmo, continua atuante e viva: "nascida do movimento social, ela própria é movimento e age sobre o futuro". Por isso, ainda que seja possível conhecer a origem de uma filosofia, não tarda perceber que ela faz parte da totalidade social. O pensamento muito rapidamente esquece sua origem e, dessa forma, pode direcionar uma ação exatamente contrária àquela que o engendrou (SILVA, 2006:186).

Assim, uma filosofia, ainda que se mostre demasiadamente abstrata e metafísica, indiscutivelmente está enraizada na sua realidade concreta, em sua *situação* histórica. Mas, mais ainda: uma filosofia é capaz de superar sua época ao fornecer ferramentas ou substratos que movimentam a ação da sociedade, de certa classe:

Assim, a filosofia permanecerá eficaz enquanto viver a *práxis* que a engendrou, a sustenta e é por ela iluminada. Mas ela se transforma, perde sua singularidade, despoja-se de seu conteúdo original e datado exatamente na medida em que impregna, aos poucos, as massas, para tomar-se nelas e, por elas, um instrumento coletivo de emancipação. (SARTRE, 2002:20).

As filosofias propriamente ditas são, portanto, acontecimentos raríssimos, uma vez que as exigências para expressar seu tempo são muitas: deve *ser ideia reguladora, método, totalização do saber, arma ofensiva e comunidade de linguagem* (SILVA, 2006:187). Entre os séculos XVII e XX, de acordo com Sartre, três são os momentos de criação filosófica: Descartes e Locke, Kant e Hegel e, por fim, Marx. E, caso este momento não esteja em sua virulência, das duas, uma: ou a filosofia está morta e se faz necessário sepultá-la, pois já é incapaz de expressar a totalidade de sua época; ou está em crise, crise esta que expressa uma crise social interna que, portanto, exige o mobilismo da "própria luta dos homens em todos os planos e níveis da atividade humana". A crise não é/será superada por um revisionismo feito por especialistas que opere tão-somente no campo teórico, sem que, de fato, toque os acontecimentos em vigência. É necessário o compromisso com o movimento da relação entre os homens em todos os âmbitos da atividade humana e da própria história.

Para elucidar alguns pontos importantes, é preciso escavar um pouco mais o significado que Sartre emprega à filosofia, que já traz elementos para que possamos pensar a importante relação entre *totalização/situação* e *universalidade/singularidade*. Como dissemos, o caráter contemporâneo da Filosofia a torna sempre *situada* na medida em que é a expressão *totalizada* do Saber de uma *situação* histórica, a partir da qual

determinado perfil de realidade histórica é desenvolvido pelo coletivo e pelo indivíduo (LEOPOLDO E SILVA, 2013:34). Neste sentido – Sartre diz na primeira nota de rodapé (SARTRE, 2002:19) –, que a *filosofia* de uma época ultrapassa o *filósofo* que engendrou sua primeira configuração. O filósofo, assim, é como que sufocado? é substituível ou indiferente? Certamente, não. De modo inverso, uma filosofia só existe e só é possível a partir do próprio filósofo:

[...] Isso porque a filosofia situa o sentido que se deve atribuir ao filósofo que a constrói; mas a singularidade deste indivíduo-autor nos leva igualmente a compreender o sentido constituído pela filosofia que o supera enquanto indivíduo (LEOPOLDO E SILVA, 2013:34)<sup>44</sup>

A expressão do movimento geral de *uma sociedade*, o Saber de *determinada sociedade*, é realizada pela filosofia ao totalizar sua própria contemporaneidade (ibidem). Mas, defende Leopoldo e Silva, mais do que ser a expressão da esfera do Saber, devemos compreender amplamente essa totalização, uma vez que, se a ambição é a de compreensão do real, da completude do ser humano em situação, então é preciso considerar absolutamente todos os aspectos da vida coletiva e individual, todos os pormenores *que concorrem para a constituição da universalidade* (ibidem). Portanto, para que uma expressão seja verdadeiramente filosófica, ela deve partir da totalização de sua época; ela deve refletir uma totalidade unificada para que o seu tempo se reconheça nesta imagem totalizada porque é isto que ela é: unidade totalizada de tudo o que constitui *seu próprio tempo histórico*.

[...] nascida do movimento social, ela própria é movimento e age sobre o futuro: essa totalização concreta é, ao mesmo tempo, o projeto abstrato de prosseguir a unificação até seus últimos limites; sob esse aspecto, a filosofia

---

<sup>44</sup> Seguindo o exemplo do próprio Sartre, Leopoldo e Silva explica: [...] “Assim, a filosofia de Descartes certamente permite que a burguesia ascendente tome consciência de si como classe, na diferença que opõe uma nova visão de mundo ao ideário tradicional, e é nesse sentido que a filosofia cartesiana ultrapassa o projeto reflexivo singular de Descartes. Mas a própria caracterização desse conjunto de ideias que vem a integrar o Espírito Objetivo depende de uma articulação entre a consolidação das consequências culturais e ideológicas e as marcas singulares que Descartes imprimiu primeiramente a um projeto pessoal. Subjetividade, individualidade, método, ordem racional, soberania da razão, unidade do saber são ao mesmo tempo os requisitos de uma reinauguração subjetiva da filosofia e componentes necessários ao advento da autoconsciência de uma classe no processo de reconhecimento de si e de seu papel histórico. Isso explica também o devir do cartesianismo e a sua transformação no decorrer das mudanças históricas que trazem novas exigências em termos de visão de mundo e de sua expressão (LEOPOLDO E SILVA, 2013:37).

caracteriza-se como um método de investigação e de explicação; a confiança que tem em si mesma e em seu desenvolvimento futuro limita-se a reproduzir as certezas da classe que a sustenta. *Toda filosofia é prática* [...] (SARTRE, 2002:20).

*Totalização e situação* são noções importantes, portanto, vejamos a articulação de ambas. O que significa *estar em situação*? Atribuindo conotação restritiva à noção, *estar em situação* remete a certa falta no modo pelo qual "a consciência localiza sua singularidade na totalidade ou pelo qual ocorre a compreensão de uma época histórica no tempo" (LEOPOLDO E SILVA, 2013:38), quer dizer, pode-se pensar que a *situação* restringe a possibilidade do agir humano, uma vez que a contingência de sua época a limita e isto é tudo: não há nada a ser feito. A noção de *situação*, por certo, não é dissociável dos limites que a constituem; no entanto, os limites constituintes da situação "instituem a *perspectiva* a partir da qual se organizará a compreensão da totalidade" (ibidem, grifo autor). Assim, a noção de situação tem duplo significado: é *a um só tempo* limitação pelo entorno factício e possibilidade de totalização, ou seja, também deve ser entendida como "o objetivo de compreensão completa do sentido do homem" (ibidem, p.39). A totalização, por sua vez, também carrega duplo significado:

[...] trata-se de uma totalização que se totaliza incessantemente; os fatos particulares não significam nada, não são verdadeiros ou falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalização em andamento (SARTRE, 2002:36).

Ou seja, a totalização tem de descrever o indivíduo em sua concretude ao mesmo tempo em que cruza os elementos que constituem sua situação, isto é, as condições objetivas nas quais está inserido:

[...] Afirmamos a especificidade do ato humano que atravessa o meio social, conservando-lhe as determinações, e que transforma o mundo na base de condições dadas. Para nós, o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação, *por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, embora nunca se reconheça em sua objetivação* (ibidem, p. 77, grifo nosso).

A situação e a totalização são os elementos que possibilitam que nós, seres humanos, possamos *nos compreender*. Assim, a investigação do real, isto é, da situação em totalização, do sujeito *na* história, exige um método que seja capaz de abarcar toda essa complexidade. O método capaz de abarcar a tensão presente entre o sujeito e as

estruturas objetivas – ou do ser-Para-si e o ser-Em-si – deve carregar o movimento dialético.

[...] Em uma sociedade da qual conhecemos o movimento e as características, o desenvolvimento das forças produtoras e as relações de produção, todo fato novo (homem, ação, obra) aparece como *já 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. Existe um duplo movimento (ibidem, p.51).

No excerto, Sartre afirma que a relação entre a objetividade e a subjetividade, nomeadas de estruturas e fatos, deve ser dialética. O movimento duplo é este: o fato se conhece a partir da estrutura e a estrutura a partir do fato. Não podemos tomar a relação pela perspectiva analítica, como nos diz Leopoldo e Silva, sob o risco de cairmos numa circularidade viciosa, de subordinação lógica (LEOPOLDO E SILVA, 2013:81). As *articulações reais* nos levam a compreender que a estrutura modifica o fato na exata medida em que o fato modifica a estrutura. Desse modo, a burguesia, que se compromete com o movimento histórico do qual resultou a Revolução, é a mesma burguesia que deseja frear o movimento histórico. Essa dualidade só é possível de ser apreendida se se entenderem “as relações entre ações e situações em cada caso, ou seja, a ação revolucionária e a ação contra-revolucionária a partir das condições históricas” – materiais e econômicas – que levam o indivíduo, o fato particular, “a modificar seu contexto ao mesmo tempo em que é por ele modificado” (ibidem). O burguês que faz a história não deve de modo algum ser instrumentalizado, assimilado como passividade, nem do movimento histórico (da história) e tampouco de sua classe. Tal perspectiva é vedadora da produção histórica. Nas palavras de Leopoldo e Silva:

A particularidade de um sujeito é intrínseca ao processo histórico no qual ele se faz indivíduo singular e concretamente produzida, ao mesmo tempo por ele e pelas condições de sua inserção na situação (sujeito na história): esse duplo movimento produz sua diferença e o torna concreto (ibidem, p. 82).

Com efeito, podemos perceber o seguinte: a dialética é, sobretudo, *práxis humana*. Conforme Silva nos lembra, já em *O ser e o nada* podemos entrever tal fato, uma vez que a ontologia entende a objetividade, o mundo, como aquilo que ocorre em consequência do movimento negativo do ser-Para-si (SILVA, 2006:131). Mas, é preciso ter cuidado aqui para não cairmos na ideia de que o mundo seja antropomórfico. Não, absolutamente. A dialética não pode ser apreendida como lei de natureza; a dialética se

registra na condição do ser humano, nas suas relações com o ser e com outros indivíduos ou grupos de mulheres e homens. Assim,

A negação da negação apenas pode vir ao mundo se for trazida por uma realidade - a humana [...] o mundo é algo eminentemente humano, assim como é a falta, o nada, a negação. Não há no plano do puro Ser qualquer fissura ou necessidade a partir da qual faça sentido falar em movimento dialético - é o homem, é a falta humana que faz com que o ser venha ao mundo e, conseqüentemente, a dialética é algo circunscrito à realidade humana - ou seja, “o futuro não está feito” (ibidem, p. 132).

O movimento dialético da história desponta pela existência vivida da singularidade.

Retomando a relação e distinção de marxismo e existencialismo, vemos que a compreensão que Sartre tem do marxismo, portanto, de filosofia, não é tão difícil de ser averiguada. O desafio está, na verdade, na compreensão que se tem do próprio existencialismo, da funcionalidade de uma ideologia (BORNHEIM, 1984:246). A questão é: qual o espaço e qual a função do existencialismo nas pulsações do marxismo? Esta questão, nos diz Bornheim, está como que contornada por outra: “até que ponto continua vigente a doutrina exposta em *O ser e o Nada?*” (ibidem).

Vejamos:

Não convém dar o nome de filósofos aos homens de cultura que surgem após as épocas de grande florescimento e que têm como objetivo colocar em ordem os sistemas ou conquistar, com métodos novos, terras ainda mal conhecidas, aqueles que dão funções práticas à teoria e dela se servem como de uma ferramenta para destruir e construir: eles exploram o domínio, fazem- lhe o inventário, nele constroem alguns prédios, ocorrem inclusive de introduzirem nele algumas mudanças internas; mas ainda se alimentam do pensamento vivo dos mortos importantes. Amparado pela multidão em marcha, esse pensamento constitui seu meio cultural e seu futuro, determina o campo de suas investigações e até mesmo de sua “criação”. Proponho que esses homens *relativos* recebam o nome de ideólogos. E, uma vez que devo falar do existencialismo, será compreensível que eu o considere como uma *ideologia*; trata-se de um sistema parasitário que vive à margem do Saber ao qual, de início, se opôs e ao qual, hoje, tenta integrar-se (SARTRE, 2002:22, grifos do autor).

Pois bem, ideologias, que se esforçam por ordenar, conquistar ou criar métodos novos<sup>45</sup>, brotam justamente de um terreno já consolidado: se alimentam do pensamento vivo de sua época, este, que, por sua vez, nutriu-se da carcaça de outros mortos. O existencialismo, essa ideologia, é um “sistema parasitário”. O filósofo e o ideólogo, por assim dizer, não estão em pé de igualdade, ao menos a princípio: o primeiro é, por excelência, quem cria sistemas; os outros, por sua vez, responsabilizam-se por oferecer “funções práticas à teoria e se servem dela como instrumento para destruir e construir” (BORNHEIM, 1984:248), ou seja, estão em posição subordinada no sentido de irromper graças à filosofia de seu tempo. Nas palavras de Bornheim:

[...] O ideólogo se define precipuamente pela *práxis*, pelo empenho de destruição e de construção. Marx é um “grande morto”, um filósofo; um existencialista seria um ideólogo, um homem de ação [...] O mais importante, contudo, é que, nessa acepção de ideologia, o existencialismo se apresenta como subordinado ao marxismo, como uma doutrina que se nutre do pensamento do grande morto Marx. Se a ideologia dá à teoria função prática, se ela se faz instrumento de ação, a vida da grande filosofia é como que assegurada pelos ideólogos. (ibidem).

Neste sentido, Sartre não está propondo um embate de teses entre o marxismo e o existencialismo (filosofia x ideologia) de modo que, saindo-se vitorioso, elevaria o existencialismo ao patamar de um pensamento insuperável, de uma filosofia. O propósito de Sartre, dissemos, é de mostrar que as duas teorias são compatíveis, podendo coexistir e contribuir para as dinâmicas da sociedade. A ideologia existencialista, este sistema parasitário, que não é absorvido pelo marxismo, nutre-se dele e, como vimos com Bornheim, o assegura e enriquece num empenho de destruição e construção. Isso significa, sobretudo, que em *Questões de método*, Sartre está dizendo mais ou menos o seguinte: conjugar o marxismo com o existencialismo é absolutamente possível – mais: absolutamente necessário – pois ambas as teorias trabalham em registros distintos (ALVES, 2017: 15).

---

<sup>45</sup> No que se refere a isto – o papel do ideólogo e do próprio Sartre em relação ao marxismo –, Silva é bem claro: “[...] Quando se refere à hegemonia do marxismo e, devido a uma crise interna nesse sistema, à necessidade do existencialismo, Sartre apresenta uma boa indicação das razões para isso: há homens que, com novos métodos, visitam terras inexploradas. Foi isso que ocorreu entre Kierkegaard e Hegel e, também, entre o existencialismo sartriano e o marxismo. *O Ser e o Nada* é um edifício erguido em uma terra inexplorada pelo marxismo. Isso foi possível porque Sartre utilizou *novos métodos*; assim, a questão de método vem a calhar, pois é preciso compreender, para além do edifício que o existencialismo ergueu dentro do marxismo, em que o método constituído por essa ideologia pode ajudar a filosofia que o motivou” (SILVA, 2006:194, grifo do autor).

Para melhor entendermos a relação entre filosofia e ideologia, façamos breve uso do exemplo que Sartre nos fornece: a Filosofia de Hegel e o posicionamento (ideológico) frontal de Kierkegaard. Este significado atribuído à filosofia – saber totalizador – tem sua plena explicitação no hegelianismo. Sartre nos diz:

[...] É nele que o Saber é elevado à sua dignidade mais eminente: ele não se limita a visar o Ser de fora, mas o incorpora a si e o dissolve em si mesmo: o espírito se objetiva, se aliena e se retoma incessantemente, se realiza através de sua própria história (SARTRE, 2002:22).

A totalização da filosofia hegeliana expande seus tentáculos para além de ser a expressão de sua época, visando ser, nas palavras de Leopoldo e Silva:

[...] A expressão filosófica da própria filosofia, entendida como compreensão racional do processo histórico realizado. A incorporação e a dissolução, de que fala Sartre, faz com que em Hegel a realidade – a natureza e a história – não sejam apenas objetos da filosofia. A própria objetivação é algo a ser superado, uma relação que será dissolvida numa unificação e numa totalização absolutas. Nesse sentido, Saber e Experiência configuram uma oposição compreendida apenas como etapa de realização da síntese como conciliação racional, *o vivido estando destinado a ser integrado na universalidade do absoluto*, finalidade concreta e expressão unicamente verdadeira do processo da realidade (LEOPOLDO E SILVA, 2013: 40, grifo nosso).

Assim, tudo o que figura a experiência do indivíduo concreto é subsumido pelo sistema como uma determinação relativamente abstrata que conduz ao absoluto. Contra esta ideia e afirmando a impossibilidade de assimilação do concreto pelo absoluto, da irreduzibilidade do vivido pelo saber, está Kierkegaard. Este ideólogo quer salvaguardar a irreduzível experiência do ser humano existente: a dor e a paixão são sentidos em si mesmos, por si mesmos de modo que escapam ao saber. Isso significa que o vivido não deve simplesmente ser superado. E, ainda que na expressão do hegelianismo Kierkegaard possa ser assimilado pela consciência infeliz, é justamente o saber objetivo que ele recusa: não é aceitável para o dinamarquês que as experiências da fé sejam momentos que ainda não atingiram seu escopo – como uma subjetividade vazia. Kierkegaard como que diz "não" ao Espírito Absoluto hegeliano, ou melhor, diz "não" à unificação ou expressão da época, que está sob as mãos do hegelianismo. Antes do Saber Absoluto ou de qualquer "marcha inexorável do Espírito para um porvir magnificante", existe o indivíduo, *este* sujeito concreto; existe, por exemplo, Maria, sem

a qual esse mundo não possui significado ou sentido algum para ela; e existem os sentimentos *de* Maria, *suas* dores, a sua "maneira de ser e estar nesse mundo" (PERDIGÃO, 1995:34).

As investidas kierkegaardianas só são possíveis, pois estão infestadas pelo hegelianismo, ou seja, a afirmação do vivido como reação à razão objetiva atesta a completa dependência de Kierkegaard com relação à expressão filosófica que o engendrou, com relação a Hegel, portanto. Isso não significa, no entanto, que Kierkegaard não tenha feito seu papel construtivo-destrutivo de ideólogo. Segundo Silva, Kierkegaard, mergulhado no pensamento dominante e compreendendo-o, desfere o golpe mortal no idealismo absoluto ao ordenar que se afirme a paixão vivida (SILVA, 2006:188). A crítica de Marx ao hegelianismo, embora de perspectiva diferente, segue a mesma direção: Hegel não soube distinguir a objetivação, que é a exteriorização do ser humano no Universo, com a alienação "que volta contra o homem sua exteriorização" (SARTRE, 2002:25). O fato humano é irreduzível: ele deve ser *vivido* e ser *produzido*, sem que seja confundido com uma subjetividade vazia. Marx transforma o fato humano no

[...] tema imediato da totalização filosófica e é o homem concreto que ele coloca no centro de suas pesquisas, esse homem que se define, a uma só vez, por suas necessidades, pelas condições materiais de sua existência e pela natureza de seu trabalho, isto é, de sua luta contra as coisas e contra os homens (ibidem, p.26).

Marx, então, recupera o ser humano que se faz a partir de suas necessidades e das condições materiais, configurando a expressão do Saber do século XX que ainda é o nosso tempo (SILVA, 2006:187).

Assim, quando nos deparamos com o diagnóstico de Sartre acerca do marxismo, a filosofia de nosso tempo, de que ele é "não ultrapassado", à primeira vista, temos a impressão de que, então, o marxismo está fechado, sem fendas, não havendo a necessidade de uma reavaliação. Todavia – e aqui Sartre endereça sua crítica não propriamente a Marx, mas à ortodoxia marxista, especialmente a Lukács –, o existencialismo não se dissolveu no marxismo, pois lhe aponta problemas ao mesmo tempo em que pode reclamar sua autonomia.



Onde exatamente o existencialismo enriquece, num movimento destrutivo e construtivo, o marxismo? Enquanto sistema parasitário, esta ideologia incomoda e realiza uma acusação grave: *o marxismo contemporâneo esclerosou – cindiu a teoria da prática*:

[...] Quanto ao marxismo, tem fundamentos teóricos, abrange toda a atividade humana, mas não *sabe* mais nada: seus conceitos são *diktats*; seu objetivo já não é o de adquirir conhecimentos, mas o de constituir-se a priori em Saber absoluto [...] (SARTRE, 2002:35, grifo autor).

Com medo de perder a unidade doutrinária e política, em suma, sua força num período de retraimento (URSS) e refluxo (para os proletariados revolucionários), os marxistas optaram por se fechar à experiência histórica. As decisões produtivas e organizadoras da sociedade são tomadas em gabinetes, longe da própria produção e da própria sociedade (ALVES, 2017:133); cindiu-se a classe trabalhadora e seus pretensos líderes. A consequência disso foi uma espécie de divisão da realidade em partes que não mais conversam entre si: de um lado, a teoria, no outro, a *práxis*. A teoria se limitou ao conhecimento dogmático sem referente na *práxis* e esta se reduziu a experiências ou mera descrição da realidade sem ter o compromisso com o crivo crítico de princípios reguladores, em suma, a teoria passa a ser um Saber puro e a *práxis* um empirismo sem princípios. Esse problema se desdobra, ainda, em um idealismo: acaba-se por subsumir a realidade às ideias, recaindo no método *a priori*.

A acusação de esclerose justifica-se, segundo o autor, porque o marxismo contemporâneo não soube evitar a cisão entre teoria e *práxis*; trata-se de uma teoria que se pretende impor como um todo fechado, como uma doutrina definitivamente completa em si mesma e, por essa razão, inapta a nos dar algo de novo e incapaz de renovar-se [...] E assim, ao invés de apreender o real em suas nervosas mutações, diz-se de um modo *a priori* o que ele é. Com outras palavras, inculpa-se o marxismo de se ter convertido num formalismo idealista, num apriorismo que elimina o real [...] Verifica-se, por causa dessa recusa, um movimento perpétuo de identificação, e já não se respeitam as variantes e as diferenciações. (BORNHEIM, 1984:249).

*Grosso modo*, se não há mais a preocupação de formular conceitos reguladores da experiência sem, de fato, colocá-la em exame, então o procedimento perde em força e precisão. A realidade escapa ao Saber. A totalidade é constituída de *n* particulares que estão em incessante relação, condicionando-se reciprocamente. Neste sentido, se um particular muda, há a chance de o todo se modificar, de entrar em determinada situação. Tomar este procedimento é tratar de hipóteses e não da totalidade concreta.

O princípio heurístico – *o todo através das partes* –, “*tornou-se esta prática terrorista: ‘liquidar a particularidade’*” (SARTRE, 2002:34, grifo nosso). A totalidade do real parte de elementos históricos e processuais, da “realidade vivida” (SILVA, 2020:44). O que pode ser, para Sartre, a maior contribuição do “marxismo nascente”, perdeu-se em sua “evolução”, no marxismo contemporâneo.

Deturpando a orientação defendida por Marx, a de que a verdade é devinda, tornando-a *a priori*, a vivência social e histórica escapam ao Saber. Sobre esse ponto, Sartre escreve:

Do marxismo que a ressuscitou, a ideologia da existência herdou duas exigências que ele próprio tinha extraído do hegelianismo: se algo como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve ser *devinda*, deve fazer-se *totalização*. É escusado dizer que essa dupla exigência define o movimento do Ser e do conhecimento (ou da compreensão) que, a partir de Hegel, tem o nome de “dialética”. Assim, em *Questões de método*, considere como aceito que tal totalização está perpetuamente em andamento como História e como Verdade histórica (SARTRE, 2002:14).

A definição de indivíduo acaba por recair em idealismo, abolindo a correspondência com o indivíduo concreto, retirando do jogo seu protagonismo ou suas inegáveis contribuições na totalidade real. O universal abstrato, operando sozinho, determina e sufoca as singularidades, ou seja, o que se perde neste jogo é o “sentido do homem”. A crise do marxismo aponta para o resvalamento deste ao seu oposto, aquele que acredita superar, o Idealismo.

Esse método não nos satisfaz: baseia-se no *a priori*; não extrai seus conceitos da experiência — ou, pelo menos, não da nova experiência que procura decifrar —, já os formou, já tem a certeza de sua verdade, atribuir-lhes-á o papel de esquemas constitutivos: *seu único objetivo é fazer entrar os acontecimentos, as pessoas ou os atos considerados em moldes pré-fabricados* (Idem: 42, grifo nosso).

No entanto, fugindo do idealismo, Sartre não recai no seu oposto, o realismo. De acordo com Grespan, a crítica ao apriorismo e o apelo de Sartre em ir lá onde estão os “homens reais” e de tomar, de fato, a história, não resvala num mero realismo metodológico. São críticas e exigências que justificam a relevância da ideologia existencialista para a filosofia marxista, pois afirma o seguinte: “*a vida concreta sempre tem um caráter de resíduo diante da vida apreendida pela ideia*” (GRESPLAN, 2006:161).

De modo análogo, num espelhamento do que Kierkegaard fez com Hegel, Sartre faz o mesmo com o existencialismo frente ao marxismo: afirma a irreducibilidade do subjetivo, isto é, realiza o esforço de compreender a brutalidade da ação humana em sua efetivação, buscando a partir dela mesma, elementos ambíguos em relações concretas que se somam e fundamentam a totalização em devir dialético, em situação histórica. Isso significa que Sartre não está apenas levantando a crítica ao vício do *apriorismo* adotado pelos marxistas ortodoxos: a justificativa e a legitimidade de seu existencialismo frente à filosofia reinante estão nesse apelo para a impossibilidade da subsunção do concreto pelo absoluto. O marxismo parou porque passou a tomar seus conceitos como fórmulas fechadas às quais a realidade deve se adaptar. É preciso, então, que o existencialismo vá lá onde o marxismo deixou de ir – lá onde está o indivíduo concreto. Isso significa a supressão do marxismo, sustentar sua inutilidade? Certamente, não. Já dissemos, a proposta de Sartre não é de equivaler marxismo e existencialismo, ou seja, não é de sua preocupação colocar o existencialismo como Saber, como totalização de Saber de nossa época, mas de defender e compreender o indivíduo concreto, a sua irreducibilidade. Em nosso tempo, nos tempos do capitalismo, apenas e tão-somente o marxismo apresenta a unificação ou a expressão totalizadora deste tempo histórico (ALVES, 2017:133)<sup>46</sup>. Nesse sentido, o existencialismo quer revitalizar o marxismo ao reintroduzir o sentido do que seja um homem, “*a abertura para a determinação concreta da realidade humana*” (BORNHEIM, 1984:250).

Pois bem, Sartre insiste no fato de que, para compreender as situações concretas, é imprescindível dar atenção às ações de forças mais surdas: os agentes históricos

---

<sup>46</sup> Ou dito de outro modo, ainda que a intenção de Sartre em dar vida ao marxismo em crise seja uma grande empreitada, fica a seguinte pergunta: essa proposta vai até o limite da conciliação, de que o existencialismo penetre nas lacunas do marxismo e tão-somente o preencha? E, uma vez que isto se acerte, então o existencialismo é absorvido numa espécie de antropofagia pelo marxismo, e, talvez, surge daí o híbrido existencialismo-marxismo? Não possuímos a força e o fôlego necessários para adentrar em tais questões, mas convém ressaltar o seguinte: se nos atentarmos para a obra que segue *Questões de método* – para o próprio título que ganha –, a *Crítica da razão dialética*, notamos que Sartre é muito mais ambicioso: aqui, ele fará o tremendo esforço de colocar o existencialismo nas bases do marxismo, reconfigurando a relação entre ideologia e filosofia, ou seja, vai propor as condições de possibilidades, que têm no centro a dimensão humana, de uma ontologia social. De novo, é preciso reforçar: isso não significa que o marxismo será suprimido e o existencialismo reinará triunfante. Antecipando as últimas palavras de Sartre em *QM*: “A partir do dia em que a pesquisa marxista tomar a dimensão humana (isto é, o projeto existencial) como fundamento do Saber antropológico, o existencialismo já não terá razão de ser: absorvido, superado e conservado pelo movimento totalizante da filosofia, ele deixará de ser uma pesquisa particular para tomar-se o fundamento de qualquer pesquisa” (SARTRE, 2002:134). Diante disso, a “absorção” não designa um mero alargamento; a absorção se “converte” numa conversação que tem por objetivo colocar o existencialismo nas bases de toda pesquisa (BORNHEIM, 1984:251).

enquanto fenômenos particulares são erroneamente tomados como secundários, no entanto, estes são os responsáveis por produzir a própria história; tal equívoco faz com que seu próprio produto, a história, volte-se contra si e o reduza a mero objeto.

*Esse marxismo preguiçoso coloca tudo em tudo, transforma os homens reais em símbolos de seus mitos; assim, transforma-se em sonho paranóico a única filosofia que pode realmente apreender a complexidade do ser humano* (SARTRE, 2002:53). Essa ontologia do social “apriorística” acaba por realizar uma redutibilidade subjetiva, uma desumanização do ser humano. As situações históricas estão aí, e, na mesma medida, inserido indiscutivelmente nessa dinâmica, está o sujeito: quando digo que “Valéry foi um intelectual pequeno-burguês”, enquanto manifestação do idealismo burguês, isso é, sim, uma verdade; no entanto, parar por aí e não constatar para o fato de que nem todo intelectual pequeno-burguês foi Valéry “é absurdo, pois sufoca esta subjetividade concreta Valéry que, à sua maneira, incorpora esse universal”. Valéry ostenta sua singularidade, ou seja, nem todo escritor pequeno burguês foi Paul-Valéry, esse homem concreto.

As condições particulares que somente podem ser encontradas no sujeito particular são mediações indispensáveis para que possamos apreender *realmente* a inserção histórica do indivíduo e o seu modo singular de expressar a universalidade. A verdade de Valéry é a totalização sintética dos condicionamentos de classe e da experiência singular pela qual o indivíduo as viveu (LEOPOLDO E SILVA, 2013:76).

A compreensão do ser humano em sua concretude significa tomar os fenômenos particulares em suas formas únicas de manifestação da totalização (do universal), seu modo *próprio* e *único* de existir. A situação, a presença ao mundo, é um dado contingente e objetivo que não escolhemos. Superamos – ou não coincidimos com este dado – pela *práxis*, quer dizer, pelo projeto que se realiza a partir dessas condições. É absurdo, portanto, tomar o ser humano enquanto objeto, mero reflexo de sua condição histórica; somos "definidos" pela relação com a estrutura histórica e a projeção que fazemos de nós mesmos a partir dela.

E o mesmo se aplica a Napoleão, como Sartre também toma de exemplo, e toda e qualquer singularidade concreta. Contra aquilo que Engels escreve em sua carta endereçada a Hans Starkenburg – “que tal homem, e precisamente aquele, ganhe destaque em tal época e em determinado país, é naturalmente um puro acaso. *Mas na*

*falta de Napoleão, um outro teria ocupado o seu lugar... Assim acontece com todos os acasos ou com tudo que parece acaso na história”* (ENGELS, 1894, apud. BELO, 2008:9, grifo nosso) – Sartre faz o apelo:

[...] *esse Napoleão era necessário, é que o desenvolvimento da Revolução forjou, ao mesmo tempo, a necessidade da ditadura e a personalidade inteira daquele que deveria exercê-la (...) em suma, que não se trata de um universal abstrato, de uma situação tão mal definida que vários Bonapartes seriam possíveis, mas de uma totalização concreta em que essa burguesia real, constituída por homens reais e vivos, deveria liquidar essa Revolução e em que essa Revolução criaria seu próprio liquidador na pessoa de Bonaparte* (SARTRE, 2002:71, grifos do autor).

Sartre, com efeito, exige o movimento dialético, as mediações. Portanto, a totalização ganha qualidade de "concreta" como "síntese das múltiplas determinações". O movimento dialético é "concreto" pois *“ênfatiza a necessidade das 'mediações', em um jogo do particular e do universal no qual o particular não é simplesmente descartado como um acessório casual, apenas 'possível', como teriam sido os 'diversos Bonapartes'”* (GRESPLAN, 2006:164).

Dito tudo isso e em resposta antecipada à pergunta levantada por Fausto Castilho, podemos dizer o seguinte: não se trata de superar a filosofia marxista sem os recursos de uma filosofia propriamente dita; trata-se, na realidade, de apontar pela metodologia “ideológica existencial” – pelo existencialismo – os erros do marxismo esclerosado. Sartre, com sua ideologia, diz "não" à esclerose e a aniquilação das particularidades pelo marxismo contemporâneo. Sartre quer, uma vez mais, assegurar as realidades vividas: a certeza e a concretude da descrição do indivíduo concreto, do ser humano, da descrição metodológica das estruturas de uma época são singularizadas por um sujeito (ALVES, 2017:134).

O método tensionado de Sartre nas descrições ontológicas aparece também, aqui, sob a forma da metodologia de existência e saber (a própria tematização, como dissemos atrás). De novo, ao distinguir marxismo e existencialismo, Sartre está propondo regimes ou horizontes do saber distintos, mas que, como vimos, são absolutamente indissociáveis – ora, a ideologia só pode irromper no interior da filosofia reinante. O marxismo é a expressão totalizante de uma época, é a apreensão do processo histórico de nossa época (do capitalismo), que opera, concomitantemente, com outros saberes relativos à totalização, as ideologias; a ideologia existencialista tenta a todo o momento

ir lá onde o marxismo deixou de ir, tenta recuperar a irredutibilidade de uma particularidade vivida frente à totalização. Marxismo e existencialismo, podemos pensar então, são facetas de uma mesma moeda: não há primazia da história ou da subjetividade. A existência vivida é *a um só tempo* si mesmo como subjetividade e história, quer dizer, é imediatamente a experiência de uma subjetividade que já é histórica e de uma história que só se desenrola em uma subjetividade (ibid., p. 193).

A radicalização da intencionalidade que Sartre realiza no seu giro existencial nos primeiros escritos reverbera na teoria da subjetividade que tanto cultivou: é da subjetividade, da liberdade ontológica e que se registra na práxis, que tudo advém. O sujeito concreto que oferece os dispositivos e constrói a história na totalidade. Resta-nos ver como Sartre desenvolve isto no método progressivo-regressivo, ou melhor, o que este método significa.

### **O método progressivo-regressivo: continuidade da tensão Para-si e Em-si.**

*“Não é o homem que é profundo, mas o mundo” [...] deve-se acrescentar que o mundo é humano, que a profundidade do homem é o mundo, portanto, que a profundidade vem ao mundo pelo homem. (SARTRE, 2002:110).*

É só na terceira e última parte de *Questões de método* que Sartre irá nomear a metodologia que está propondo, o método progressivo-regressivo<sup>47</sup>. É preciso alertar que a compreensão de Sartre sobre a relação dialética entre subjetividade e objetividade é melhor desenvolvida na *Crítica*, com a noção do universal-singular, culminando no *Idiota da família* (1971). Com tudo o que vimos anteriormente neste capítulo, já conseguimos entrever o que Sartre propõe e o que significa o método progressivo-regressivo. Nossa proposta, assim, é de seguir Silva no que se refere à elucidação do termo que Sartre empregada para designar o método e, junto de Souza, apontar para a continuidade do pensamento sartriano a partir da tensão presente tem 1943 e 1957<sup>48</sup>.

Em ambos momentos, Sartre se preocupa com a experiência imediata do vivido e é nesta medida que seu esforço vai na direção de propor um método que dê conta de compreender o seguinte movimento: da singularidade à totalização, que retorna a esta singularidade; ou em outros termos, o movimento tensionado do Para-si em direção à contingência do Em-si e deste imediatamente ao Para-si. O próprio nome dado ao

---

<sup>47</sup> Sartre encontra inspirações em Henri Lefebvre.

<sup>48</sup> Optamos por utilizar 1957, que é o ano da “primeira publicação”. Lembrar nota 32.

método carrega a díade capaz de abarcar esse duplo movimento. Em um adiantamento, o termo *regressivo* designa o movimento de ida (ou regressão) à existência particular de um indivíduo, de uma época, grupo e etc. específicos; *progressivo*, por sua vez, designa o movimento de realocar este indivíduo na totalização do movimento histórico ao qual ele pertence (PERDIGÃO, 1984:187). Vejamos, portanto.

Com a passagem de Sartre – "em período de exploração, o homem é, *a uma só vez*, o produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, de modo algum, passar por um produto (SARTRE, 2002:74, grifo do autor) – Silva (2020:50) imediatamente nos lembra que esta aparente contradição, *ser e não ser* o produto, remonta às descrições ontológicas das regiões do Ser que, devemos especificar, advêm da segunda estrutura imediata da consciência, a facticidade. O Para-si, em consonância com "princípio da contradição", *é e não é* sua contingência – somos e não somos a nossa presença ao mundo. A condição do indivíduo no capitalismo é esta: é e não é seu próprio produto. Ao passo que o indivíduo de nosso tempo é alienado devido à divisão do trabalho e à exploração típica do modo de produção capitalista, ele não se limita a isto ou não encontra repouso aí: para ser alienado, ele deve ser livre; e é essa sua condição de ser livre que o faz lutar para quebrar sua alienação<sup>49</sup>. Neste sentido, Sartre se mantém respaldado por bases ontológicas para que possa pensar as contradições da experiência vivida que a história aborda (ibidem).

"[...] o método heurístico deve considerar o "diferencial" (caso se trate do estudo de uma pessoa) na perspectiva da *biografia*" [...] (SARTRE, 2002:107, grifo nosso). A proposta de Sartre, então, é a seguinte: tomando o princípio heurístico, *o de buscar o todo através das partes*, o método tem a característica de uma biografia<sup>50</sup>: é preciso ir atrás deste homem até o fim para compreendê-lo em sua universalidade, ou melhor, esta experiência singular como componente da história totalizada. Este método biográfico busca compreender a história ou a situação do sujeito como revelação de seu projeto de

---

<sup>49</sup> Nas críticas acerca da liberdade, dentro deste exemplo dado, Perdigão formula: "Os marxistas que falam em libertação descrevem o homem como determinado pelas circunstâncias e levando o mesmo tipo de existência coagulada de um objeto. Inúmeros reparos se deve fazer - em nome do marxismo mesmo - a essa redução do espírito à matéria, do homem à condição de "coisa" sujeita ao determinismo universal. Foi por isso que, enquanto Marx partiu da objetividade, explicando os indivíduos pela História, Sartre percorreu o caminho inverso, partiu da subjetividade, explicando a História pela ação dos indivíduos, até chegar à união tensionada das duas (PERDIGÃO, 1995:179).

<sup>50</sup> Sartre contém alguns escritos biográficos, dentre eles o de Baudelaire (1947), Jean Genet (1952), Gustave Flaubert (1971) e sua autobiografia *As palavras* (1964)

ser, ou seja, é o estudo investigativo do sujeito enquanto ser-no-mundo de modo que o movimento é em direção às contingências concretas de sua vida. “*Nada pode ser descoberto se, antes de tudo, não chegarmos tão longe quanto nos for possível na singularidade histórica do objeto*” (ibidem). O “estudo biográfico”, podemos dizer, sustenta o método progressivo-regressivo: é a partir desse tipo de análise que conseguiremos compreender a época de determinadas mulheres e determinados homens, através dos mesmos *ao mesmo tempo* em que sua época os elucida, revela aquilo que podemos saber dessas mulheres e desses homens situados.

Uma vez mais, percebemos que, não se trata de partir de um lado: a objetividade não deve seu ser a uma constituição subjetiva, tampouco a subjetividade empresta sua realidade de uma objetividade que a constituiria. Faces de uma mesma moeda, ambas são ativas e efetivas em relação não harmônica, mas tensionada. “*A realidade, sendo histórica, não é dada nem constituída: é produzida pela atividade recíproca da história sobre o sujeito e do sujeito sobre a história*” (LEOPOLDO E SILVA, 2013:60).

O ser-Para-si, lembrando, é o ser que *é o que não é e não é o que é* (SARTRE, 2015:128), constituindo-se como "falta de ser" ou "seu nada de ser". Assim, o Para-si também se designa a si mesmo como *totalização em curso*; tem o desejo de conquistar o caráter maciço e fechado do ser-Em-si. Desejo que, sabemos, é fracassado. O ser humano nunca encontrará repouso em definições ou nas condições que lhes são impostas. Quando, acima, tratamos da situação e da totalização, já entrevemos o que significa o *projeto*:

A superação na raiz do humano e, antes de tudo na necessidade [...] expressa uma situação na sociedade e contém já um esforço para superá-la; a conduta mais rudimentar deve ser determinada, de uma só vez, em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a um certo objeto por vir que ela tenta fazer nascer. É a isso que damos o nome de *projeto* [...] (SARTRE, 2002:77).

Prosseguindo, o indivíduo que Sartre toma para exemplificar/aplicar seu método é Gustave Flaubert. O movimento analítico e regressivo parte das investigações sobre a vida deste indivíduo e o meio que Sartre tem para compreender “o pai do realismo” são os escritos biográficos (ibidem). As particularidades de Flaubert vão sendo descobertas, seu "temperamento feminino", seu sonho em escrever determinada história etc., de modo tal que a pergunta que brota de nossos espíritos é a seguinte: *quem deve ser*



Gustave Flaubert? É ir em busca da experiência vivida deste indivíduo, das contingências de sua vida com suas relações humanas, para que possamos compreender os caminhos que tomou, os caminhos com os quais realizou o projeto de si mesmo. Esse nível de pesquisa nos possibilita, assim, desvelar "uma hierarquia de significações heterogêneas"; os elementos constituintes da pessoa Flaubert são irreduzíveis e criam descontinuidade entre elas, ou seja, permanecer só neste movimento é ter em mãos vestígios do movimento dialético e não ele próprio. Se quisermos compreender o homem, temos de tomar o outro movimento, a outra díade, o progressivo: [...] trata-se de reencontrar o movimento de enriquecimento totalizador que engendra cada momento a partir do momento anterior, o impulso que parte das obscuridades vividas para chegar à objetivação final, em poucas palavras, o *projeto* pelo qual Flaubert, “para escapar à pequena burguesia, lançar-se-á, através dos diversos campos de possíveis, em direção à objetivação alienada de si mesmo, além de constituir-se, inelutável e indissolúvelmente, como o autor de *Madame Bovary* e como esse pequeno-burguês que recusava ser” (ibidem, p. 111). Ou seja, é preciso averiguar de que modo podemos compreender a época de Flaubert através dele e, ao mesmo tempo, compreender como a época de Flaubert o elucidava: Flaubert enriquece e escapa da pequena burguesia. O sentido do projeto de Flaubert - sua significação singular - o faz escolher escrever de determinado modo para se manifestar no mundo à sua maneira, ostentando sua particularidade irreduzível.

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) [...] (SARTRE, 2002:112).

Ora, o método pretende unificar o movimento perpétuo de *vaivém* entre a singularidade e a universalidade (ou totalidade), partindo da existência vivida do sujeito imbricada com o seu tempo, com a sua estrutura econômica, política, social e cultural etc.. O indivíduo faz a história na mesma medida em que é por ela feito: é ser totalizado, uma vez que nele se inscrevem as marcas de sua época, e ser singular irreduzível, que à sua maneira, assimila as condições objetivas da facticidade, projetando-se.

A proposta da filosofia de Sartre é a de compreender qualquer situação como formadora ao mesmo tempo por seu aspecto de imanência e transcendência; objetividade e subjetividade, Em-si e Para-si, sem que, no entanto, esses termos se diluam um no

outro e desapareçam [...] Assim, não devemos optar nem por uma subjetividade alheia aos fatos, nem por fatos que anulam as subjetividades, mas por *uma tensão que nos leva a pensá-los concretamente unidos e ao mesmo tempo com um escapando ao outro* [...] (SOUZA, 2017:337, grifo nosso).

As descrições ontológicas, já dissemos, são como que o respaldo que Sartre encontra na altura de sua adesão ao marxismo, para incumbir a tarefa de estudar o ser humano ao existencialismo. Pois bem, o método que compreende a condição humana visa, de um lado, as condições históricas (este Para-si é mulher negra etc.), de outro, transcendência subjetiva (que modifica e atribui significado ao dado) ao mesmo tempo. São facetas de uma mesma moeda que está em perpétua perturbação (ou giro) (ibidem). O ser humano é este "ser das lonjuras"<sup>51</sup> de modo que seja necessário que o Para-si seja compreendido enquanto subjetividade (presença a si) e transcendência (facticidade); que seja compreendido enquanto uma unidade cindida. A relação que mantém com o mundo é absolutamente necessária: não é ou subjetividade ou mundo. São os dois, ao mesmo tempo, sem que isto configure uma harmonia. Como mostra Silva, o modo como Sartre sintetiza a relação do marxismo e da fenomenologia é de compreender que a práxis de cada sujeito é concomitantemente "*a perspectiva material da existência e a sua densidade de sentido existencial, que se manifestam sinteticamente em cada gesto e que decifro ao mesmo tempo que testemunho*" (SILVA, 2020:55).

O denominado método heurístico revela, na leitura de Souza, a facticidade renovada como a primeira preocupação do método, uma vez que é preciso partir da estrutura social da época, desse "Em-si que carregamos e não escolhemos", mas pelo qual somos responsáveis na medida em que não podemos nele repousar ou coincidir (SOUZA, 2017:340). Este é o movimento regressivo. Para completar o movimento dialético, o movimento progressivo garante que a objetividade do mundo não sufoque a singularidade, determinando-a para sempre: partir do concreto não anula de modo algum a "importância da construção subjetiva da realidade" (ibidem).

A execução perpétua de projeto de cada ser humano é absolutamente singular: cada um possui ações próprias para ultrapassar condicionantes, isto é, cada singularidade "vence" à sua maneira a contingência que carrega. É neste sentido que a liberdade é dada em

---

<sup>51</sup> Lembrar nota 22.

situação e não como algo etéreo. O projeto de ser humano é a liberdade situada – *somos livres em situação*:

[...] não há liberdade a não ser em situação, e não há situação a não ser pela liberdade. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou, mas essas resistências e obstáculos só tem sentido na e pela escolha que a realidade humana é (SARTRE, 2008:602).

O método progressivo-regressivo, que tem os contornos de uma biografia, escancara duas coisas, a primeira sendo a mesma que a facticidade, a presença ao mundo: nós, seres humanos, carregamos características que não escolhemos, como a época e família que nascemos. A segunda, o mesmo que a presença a si: pela estrutura da própria consciência intencional, todo e qualquer dado (situacional), imediatamente, nos reenvia ao nosso nada, ou seja, nunca iremos coincidir ou repousar no “berço” que nascemos; e essa estrutura nos remete àquela, no jogo de tensões – somos responsáveis por aquilo que fazemos junto desses dados. Ainda que a história, que nosso tempo, nos coloque obstáculos que não podemos deixar de viver, é de nossa própria condição ultrapassá-los quando lhes atribuímos significados<sup>52</sup>. Somos livres para nos abandonarmos à condição de sermos produtos de nossos próprios produtos na mesma medida em que somos livres para nos escolhermos revolucionários. (PERDIGÃO, 1995:299).

O caráter duro e implacável do existencialismo sartriano – este “humanismo do desespero” – como querem os críticos, não parece se sustentar. As objeções, assim, seguem muito mais na direção de um espanto infeliz diante da dureza do otimismo, da impossibilidade de se fechar por completo, da própria responsabilidade que o existencialismo clama, do que na direção de resvalar num pessimismo. Tão mais significativo é este fato ao lembrarmos que *O ser e o nada* nasce no seio da Segunda Guerra Mundial – no seio do que há de mais terrível no movimento histórico. Ao contrário do que pensam os críticos, o esforço de Sartre é de compreender a realidade humana, defendendo-a naquilo que tem de mais digna – *sua liberdade de ser* –, constituindo um humanismo genuíno (ibidem, p.21).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

<sup>52</sup> É no próprio ato de agir que atribuímos sentido e significado ao mundo dado, às situações.

Se o senhor pensa – é a segunda questão que vou responder – que há uma diferença entre *O ser e o nada* e a *Crítica da razão dialética* é por causa da maneira como os problemas são formulados mas não por causa da própria direção; a direção continua a mesma [...] (SARTRE, 1986:91)

A dificuldade de enxergar a continuidade fundamental no interior de uma sucessão de mudanças se dá pelo fato de nos atermos à primeira camada da mudança, sua superficialidade, que assume a forma de quebras radicais, de abandono do estado anterior em favor de um completamente novo. Pretender compreender Sartre a partir de suas mudanças, nos diz Mészáros, é o mesmo que “explicar a natureza das marés pelas correntes predominantes de vento”: assim como a maré não é compreendida pelo poder do vento, mas sim pela força da Lua, o desenvolvimento de Sartre não se explica pela mudança de ênfase, mas pela “obstinada continuidade de sua busca fundamental”, a realidade humana (MESZÁROS, 2012:76). Sartre a todo o momento se equilibra entre tensões, sob o iminente risco de cair, porque é um sujeito que percebe e não ignora as contradições do mundo; Sartre é o sujeito que “*mantém continuamente a insuportável tensão das contradições percebidas como antinomias insuperáveis*” (ibidem).

Nossos esforços se concentram não em apontar uma identidade plena entre *O ser e o nada* e *Questões de método* (ou a própria *Crítica da razão dialética*), mas em defender a continuidade no pensamento sartriano, ou seja, defender a linha de interpretação que compreende que as mudanças da “virada dialética” de Sartre não se traduzem por rupturas ou abandono dos fundamentos de seu existencialismo. As descrições ontofenomenológicas presentes em *O ser e o nada* são o respaldo para que Sartre consiga pensar a situação do indivíduo diante das estruturas sociais ao lançar mão do método progressivo-regressivo em *Questões de método*. Facticidade e presença a si são como que renovadas no método progressivo-regressivo. Souza esclarece:

O método, portanto, para melhor compreender o que é o ser humano, é aquele que perfaz esse movimento de “vaivém”, que traz ora as condições históricas objetivas (que permitem dizer que este Para-si é burguês ou operário etc.), ora a transcendência subjetiva (que exterioriza e modifica o dado), em uma relação necessária que aponta a contingência. É por isso que podemos afirmar que, mesmo que não haja identidade no percurso sartriano, o sentido proposto pelas estruturas imediatas do Para-si (como vimos com presença a si e presença ao mundo) vai na mesma direção do que no texto *Questões de Método* reaparecerá como método regressivo-progressivo (SOUZA, 2017:337).

Resgatando o exemplo de Carolina Maria de Jesus, ela foi o sujeito de sua própria história ao mesmo tempo em que também foi sujeito da história da humanidade. É nesse sentido que podemos compreender que o ser humano é o ser em quem o próprio ser está em questão. Nas palavras de Leopoldo e Silva:

O indivíduo é aquele a quem a própria individualidade constitui a mais radical de todas as questões sobre que ele possa se fazer. *E isso porque há uma equivalência entre as questões: o que é o indivíduo? e o que é a história?* Tal equivalência aparece, no plano ontológico, não como algo a definir, mas como algo a ser descrito fenomenologicamente como um modo originário de existir. E como a historicidade é uma dimensão intrínseca da existência, a descrição concreta deve coincidir com a encarnação histórica. Consequentemente a passagem da historicidade como dimensão estrutural à história na sua efetividade já está de alguma forma contida nas possibilidades da descrição fenomenológica dessa encarnação [...] (LEOPOLDO E SILVA, 2000:60, grifo nosso).

Ou seja, é pela condição que somos, pela nossa liberdade ontológica, que a práxis se registra na objetividade do mundo, estando imbricada no processo histórico. Cada mulher e cada homem, na sua particularidade vivida, *é e não é* a totalização da história; *é e não é* a situação dada de determinada estrutura objetiva. Toda e qualquer escolha que cada indivíduo realiza – *cada rumo escolhido* – reverbera e modifica o próprio projeto de si na mesma medida em que modifica o processo da própria humanidade, o contexto de seu próprio tempo. Nós, cada um de nós, não estamos no “acostamento”, mas no núcleo da história. O método que Sartre propõe de compreensão do fato humano é potente e de enorme dificuldade, pois, de novo, esforça-se por abarcar as contradições e os dilemas da história e da vida particular. Tarefa hostil que, sobretudo, lança sobre nós a angustiante responsabilidade de revitalizar a esperança vacilante, ou mesmo morta; responsabilidade de, uma vez mais, devolver sentido à própria vida e de tentar viver.

### **Referências:**

ALT, F. Multiplicidade de modos de ser em O Ser e o Nada: problemas e limites de uma leitura dualista. In: *Revista ética e filosofia política*. Número XX - Volume I - junho de 2017.

ALVES, I. *História e Ontologia na obra de Jean-Paul Sartre*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2017.

BELO, R. *Notas sobre a relação entre marxismo e existencialismo em Sartre*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 13, 2/2008, p. 57-66

BERTOLINO, P. *Sartre: transcendência e constituição do ego*. In: Revista das ciências humanas, periódicos ufsc. v.1.n.2, 1982.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

JESUS, M.C. de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10ªed. São Paulo: Ática, 2014.

CASTRO, F. C. L. de. *A manipulação das mídias de massa e a armadilha do prático-inerte nas redes sociais em uma perspectiva sartriana*. In: Controvérsia, São Leopoldo, v. 16, n. 2, p. 15-32, 2020.

HUSSERL, E.. *A crise da humanidade europeia e a filosofia / Edmund Husserl; introd. e trad. Urbano ZILLES*. - 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

INWOOD, Dicionário Heidegger; trad. Luisa Buarque de Holanda; revisão técnica Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002

LEOPOLDO E SILVA, F. Conhecimento e identidade histórica em Sartre. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 2000.

LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo*. Trad. José Carlos Bruni. Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, São Paulo, 1979.

\_\_\_\_\_. *A transcendência do ego: subjetividade e narrabilidade*. Em: *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. *Contemporânea I: Guia de Estudos*. UFLA - CEAD. Lavras, 2013.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

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

SARTRE, J-P. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. Em *La Nouvelle Revue Française*, n. 304, janeiro de 1939.

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. *A transcendência do ego - esboço de uma descrição fenomenológica*. Em: *Cadernos Espinosanos*, 1994 (22).

\_\_\_\_\_. *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara; filosofia marxista e ideologia existencialista (1960)/ trad. Luiz Roberto Salinas Fortes – Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986.*

\_\_\_\_\_. *Questões de Método*. In: *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SILVA, Luciano Donizetti da. *Existencialismo e marxismo: a filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. Tese de Doutorado, São Carlos: UFSCar, 2006.

SILVA, Luciano Donizetti da. *A antropologia de Sartre: gênese, teoria e método*. Uberlândia: UFU, 2020.

SOUZA, T. Tensão na ontologia fenomenológica de Sartre - ou o equilíbrio instável entre o primado da existência do mundo e o primado do sentido da consciência. In: *Revista ética e filosofia política*. Número XX - Volume I - junho de 2017.

\_\_\_\_\_. Das estruturas imediatas do Para-si ao método marxista existencialista: continuidade ou ruptura no pensamento sartriano?. In: *Sartre Hoje, vol I*. Fabio Caprio Leite de Castro, Marcelo S. Norberto (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

SCHAFF, A. *Marxismo e existencialismo*. Trad. Waltensir Dutra. Zahar, Rio de Janeiro, 1965.

YAZBEK, A. *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2010.

## Plano de Curso

A *Base Nacional Comum Curricular* (BNCC), como explicitado de pronto em suas linhas introdutórias, é um documento *normativo*, ou seja, trata-se um documento que estabelece as diretrizes necessárias – padrão de regras, especificações técnicas bem delineadas, etc. – no que tange ao *ensino* e *educação* na Educação Básica. Esse documento tem sob a lupa unicamente o ambiente escolar, e “está orientado pelos princípios éticos, políticos e estéticos que visam à formação humana integral e à construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva, como fundamentado nas Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica (DCN)” (p. 7).

A BNCC é um guia indispensável às formas de manusear o ensino básico e o Currículo, por sua vez, tem, digamos, por função primeira a execução dos objetivos e os direitos de aprendizagem estabelecidos. No entanto – é preciso esclarecer –, a BNCC não implica um documento rigoroso no que diz respeito às metodologias possíveis, de forma a engessar o trabalho dos profissionais, tornando o currículo algo pronto e petrificado. Essa “não petrificação” do currículo permite seu caráter vivo e autônomo, mesmo que mantenha compromisso com a BNCC. Ao menos, é o que a letra do documento quer transparecer.

Com a MP 746/2016 (Lei 13.415/2017), a BNCC adere os "itinerários formativos", subtraindo a obrigatoriedade da Filosofia e outras disciplinas do currículo. As agora chamadas Ciências Humanas e Sociais Aplicadas são compostas pelas disciplinas de Filosofia, Geografia, História e Sociologia. A Filosofia e as outras ciências de afinidade são responsáveis por dar conta das “noções de indivíduo e de sociedade, categorias tributárias da noção de *philia*, amizade, cooperação, de um conhecimento de si mesmo e do Outro com vistas a um saber agir conjunto e ético” (p.547), protagonizando o campo de experiência e aprendizagem do “Eu, o Outro e o Nós” – processo de tomada de consciência que tem seu início já no Ensino Fundamental, sendo alargado e aprofundado no Ensino Médio.

A pergunta que parece conduzir a formulação das diretrizes das Ciências Humanas e Sociais poderia ser mais ou menos esta: qual é a função das humanidades na formação de base dos indivíduos, ou melhor, quais são as suas contribuições nesse processo? Embora, à primeira vista, essa questão se faça simples, de resposta mais ou menos óbvia ou igualmente simples, é preciso lembrar – essencialmente no que tange ao ensino de



Filosofia – as dificuldades e problemáticas que se colocam: não só delimitar o que é propriamente Filosofia e seu papel, mas o que significa ensiná-la e transmiti-la a outros.

De acordo com as *Orientações Curriculares* de Filosofia, a metodologia elegida pelo professor deverá ser pautada no problema "o que é filosofia?":

Em suma, a resposta de cada professor de Filosofia do ensino médio à pergunta "o que é filosofia?" sempre dependerá da opção por um modo determinado de filosofar que considere justificado. Aliás, é relevante que ele tenha feito uma escolha categorial e axiológica a partir da qual lê o mundo, pensa e ensina. Isso só tende a reforçar sua credibilidade como professor de Filosofia, uma vez que não lhe falta um padrão, um fundamento a partir do qual pode dar início a qualquer esboço de crítica. (BRASIL, 2006, p. 24)

A fim de elucidar o *que é a Filosofia* sem responder de modo direto, como que cristalizando-a, é nossa proposta com este plano de curso optar pelo recurso Temático da Filosofia para transmitir e compreender o pensamento propriamente filosófico e, ao mesmo tempo, estimular a capacidade crítica dos estudantes para que eles possam fazer uso intencional dos conhecimentos e experiências no cotidiano. As aulas terão como tema-guia a Política e a Ética, que nos parecem urgentes nos tempos atuais.

Como bibliografia básica, temos o livro didático *Filosofia: experiência do pensamento* de Gallo, aprovado pelo Programa Nacional do Livro Didático (PNLD), que se caracteriza por abordar a Filosofia pela via temática. Acredito ser necessário, também, incluir os próprios textos filosóficos e, para tanto, temos a bibliografia secundária.

### **Estrutura do Plano de Curso:**

I. Turma: 3º ano do Ensino Médio

II. Objetivo geral: trabalhar com o eixo temático *Sociedade, Indivíduo, o Outro e a Liberdade* à luz da Política e da Ética.

III. Objetivos específicos:

\* Analisar textos filosóficos de modo significativo;

\* Articular conceitos clássicos da Filosofia com a contemporaneidade;

\*Compreender a estrutura da Sociedade, do indivíduo, das relações interpessoais e algumas perspectivas acerca da liberdade;

\*Afirmar a importância das relações, portanto, do respeito à diversidade;

\*Estimular debates democráticos.

\*Dentro dos temas e habilidades, temos os seguintes objetivos:

a. *Natureza e Estado*: compreender de modo reflexivo a razão pela qual há a livre associação dos indivíduos para constituir a Sociedade. Ainda: como a Sociedade é formada;

b. *Indivíduo e sociedade*: compreender a dinâmica da construção de um indivíduo frente à sociedade ou situações que o ‘moldam’.

c. *O Eu e o Outro*: compreender de que maneira o Eu se revela e constrói uma identidade através das relações interpessoais.

d. *Os desafios da liberdade*: compreender algumas perspectivas acerca da liberdade e os seus desafios.

#### IV. Conceitos

a. Natureza e Estado; Sujeito político e sujeito racional; Contrato social; Jusnaturalismo;

b. Indivíduo e Sociedade; Poder e Servidão; Trabalho; Alienação; Opressão; Condição feminina;

c. Alteridade e Identidade; Relações intersubjetivas; O Olhar do Outro; Conflito; Reconhecimento.

d. Liberdade e Determinismo; Livre-arbítrio; Responsabilidade.

#### V. Problemas

a.. O que é o poder e como ele pode designar as relações sociais?; por que os indivíduos se unem para formar a Sociedade?; somos sujeitos políticos?;

b. O indivíduo é determinado pela natureza , pela sociedade ou por ambos?; o indivíduo subsiste em si mesmo? quais os desafios de emergir como partícipes de uma determinada sociedade? Quais as consequências de um Estado totalitário?

c. Em que termos se dá a existência do Outro?; o que o Outro significa nas relações e na própria construção subjetiva?; a relação que se estabelece é pacífica ou destrutiva?

d. Somos indivíduos livres?; a liberdade é compreendida pela possibilidade de fazer o que quiser, pela possibilidade de escolhas?; a liberdade é originária ou conquistada?

## VI. Competências:

1. Analisar processos políticos, econômicos, sociais, ambientais e culturais nos âmbitos local, regional, nacional e mundial em diferentes tempos, a partir da pluralidade de procedimentos epistemológicos, científicos e tecnológicos, de modo a compreender e posicionar-se criticamente em relação a eles, considerando diferentes pontos de vista e tomando decisões baseadas em argumentos e fontes de natureza científica.
4. Analisar as relações de produção, capital e trabalho em diferentes territórios, contextos e culturas, discutindo o papel dessas relações na construção, consolidação e transformação das sociedades.
5. Reconhecer e combater as diversas formas de desigualdade e violência, adotando princípios éticos, democráticos, inclusivos e solidários, e respeitando os Direitos Humanos.
6. Participar, pessoal e coletivamente, do debate público de forma consciente e qualificada, respeitando diferentes posições, com vistas a possibilitar escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade. (p.558).

## VII. Habilidades:

(EM13CHS101) Analisar e comparar diferentes fontes narrativas expressas em diversas linguagens, com vistas à compreensão e à crítica de ideias filosóficas e processos e eventos históricos, geográficos, políticos, econômicos, sociais, ambientais e culturais;

(EM13CHS102) Identificar, analisar e discutir as circunstâncias históricas, geográficas, políticas, econômicas, sociais, ambientais e culturais da emergência de matrizes conceituais hegemônicas (econocentrismo, evolução, modernidade etc.), comparando-as a narrativas que contemple outros agentes e discursos.

## VIII. Período: um ano letivo de 32 aulas (4 bimestres)

## IX. Avaliações:

- a. Frequência e participação (5 pts);
- b. Avaliação bimestral (10 pts).
- c. Mapa mental e fichamento (5 pts cada) ou trabalho final e desempenho do estudantes nas dinâmicas de grupo (10 pts).

## X. Metodologia

A didática adotada ao longo do ano letivo será a de aulas expositivas, momentos para as discussões, bem como aulas mais dinâmicas. Os recursos didáticos a serem utilizados

são: o livro didático, uso da lousa, folhas impressas contendo o conteúdo em tópicos, uso de bibliografias secundárias e o *Datashow*.

#### XI. Cronograma das aulas

01	Apresentação da disciplina e introdução do tema (Sociedade) com a pergunta “ <i>o que é poder?</i> ” Referência: GALLO, Sílvio, 2016, p. 192-193. Objetivos: compreender as relações sociais através do conceito-chave <i>poder</i> ; problematizar as noções de poder e autoridade.
02	Estado de natureza e sociedade: Hobbes I Referência: GALLO, 2016, p. 209-211. Objetivos: desenvolver as noções de <i>jusnaturalismo</i> e de estado de natureza
03	Estado de natureza e sociedade: Hobbes II Referência: GALLO, 2016, p. 209-211. Objetivos: compreender a função do contrato social e o propósito do Estado; analisar os elementos da figura do Leviatã. Solicitar breve analogia entre a noção de poder e a figura do Leviatã para a aula 04
04	Contrato social: trabalho e propriedade privada em Locke I Referência: GALLO, 2016, p. 211-213 Objetivos: compreender a necessidade do contrato social em Locke e a noção de trabalho. Entrega dos resumos Pedir mapa mental da diferença e semelhança entre os contratualistas para a aula 07
05	Contrato social: trabalho e propriedade privada em Locke II; O Contrato social como expressão da vontade geral em Rousseau I Referência: GALLO, 2016, p. 211-213/ 214-215. Objetivos: finalizar Locke e iniciar Rousseau; em disparidade com Hobbes, ver o homem em estado de natureza; a necessidade do pacto social.
06	O Contrato social como expressão da vontade geral em Rousseau II Referência: GALLO, 2016, p. Objetivos: finalizar o conteúdo acerca de Rousseau (expressão da vontade geral) e, ao final, elencar as diferenças entre os três contratualistas.
07	Aplicação da avaliação bimestral Conteúdo: aulas 1-6 Entrega do mapa mental
08	Recuperação
09	Início do segundo bimestre Marx: alienação e divisão social I Referência: GALLO, 2016, p. 76-78/ 218-219 Objetivo: compreender como Marx desenvolve a relação dialética entre indivíduo e sociedade (indivíduo e classe social) à luz dos termos ideologia, alienação, modos de produção.
10	Marx: alienação e divisão social II Referência: GALLO, 2016, p. 76-78/ 218-219 Objetivos: compreender como Marx desenvolve a relação dialética entre indivíduo e sociedade (indivíduo e classe social) à luz dos termos ideologia, alienação, modos de produção.

11	Hannah Arendt, antissemitismo, totalitarismo e ideologia I Referência: GALLO, 2016, p. 227-231. Objetivos: contextualizar a época de Hannah Arendt e compreender o antissemitismo a partir do totalitarismo Solicitar que os estudantes pesquisem o significado da frase “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” de Simone de Beauvoir para a aula 13.
12	Hannah Arendt, antissemitismo, totalitarismo e ideologia II Referência: GALLO, 2016, p. 227-231. Objetivos: contextualizar a época de Hannah Arendt e compreender o antissemitismo a partir do totalitarismo
13	Condição da mulher na sociedade em Simone de Beauvoir I Referência: GALLO, 2016, p. 111-113 Objetivos: apresentação dos estudantes acerca da pesquisa pedida Elaborar as considerações dos estudantes e apresentar as implicações da afirmação “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”.
14	Condição da mulher na sociedade em Simone de Beauvoir II Referência: GALLO, 2016, p.111-113 Objetivos: apresentar implicações da célebre afirmação "ninguém nasce mulher: torna-se mulher".
15	Avaliação bimestral Conteúdo: aulas 9-14
16	Recuperação
17	Início do segundo semestre (terceiro bimestre) Hegel, o jogo do reconhecimento: relação entre senhor e escravo I Objetivos: compreender a dialética do reconhecimento através da passagem do senhor e escravo em Hegel.
18	Hegel, o jogo do reconhecimento: relação entre senhor e escravo II Objetivos: compreender a dialética do reconhecimento através da passagem do senhor e escravo em Hegel.
19	Levinas, ética da alteridade Referência: GALLO, 2016, p. 299-300 Objetivos: compreender como a “epifania do rosto” revela o outro, e a necessidade de uma ética da alteridade.
20	Avaliação bimestral Conteúdo: aulas 17-20
21	O Eu e o Outro I: proposta de atividade Referência: SARTRE, 1999, p. 475; SILVA, 2004, p. 187-188; BRAGA, Virna Ligia. O Eu e o Outro: existencialismo. Sugestão de aula, Portal do Professor. Disponível em: <a href="http://portaldoprofessor.mec.gov.br/fichaTecnicaAula.html?aula=14594">http://portaldoprofessor.mec.gov.br/fichaTecnicaAula.html?aula=14594</a> Acesso em: 28 mar.2022 Objetivos: compreender o impacto que exercemos nos outros através de nossa percepção e vice-versa; Proposta de atividade em duplas – conversar com a dupla para descobrir aspectos pessoais, isto é, gostos, preferências, desejos, etc. (20 minutos); 2º momento: socialização das descobertas sobre o(a) colega de dupla para o restante da turma (30 minutos).
22	O Eu e o Outro II: proposta de atividade Referência: SARTRE, 1999, p. 475; SILVA, 2004, p. 187-188; BRAGA, Virna Ligia. O Eu e o Outro: existencialismo. Sugestão de aula, Portal do Professor.

	<p>Disponível em:  <a href="http://portaldoprofessor.mec.gov.br/fichaTecnicaAula.html?aula=14594">http://portaldoprofessor.mec.gov.br/fichaTecnicaAula.html?aula=14594</a> Acesso em: 28 mar.2022</p> <p>Objetivos: divisão da turma em quatro grandes grupos para debater e articular as anotações da aula anterior com os recortes de textos disponibilizados a cada grupo.</p>
23	<p>O Eu e o Outro III: proposta de atividade em duplas  Referência: SARTRE, 1999, p. 475; SILVA, 2004, p. 187-188; BRAGA, Virna Ligia. O Eu e o Outro: existencialismo. Sugestão de aula, Portal do Professor. Disponível em:  <a href="http://portaldoprofessor.mec.gov.br/fichaTecnicaAula.html?aula=14594">http://portaldoprofessor.mec.gov.br/fichaTecnicaAula.html?aula=14594</a> Acesso em: 28 mar.2022</p> <p>Apresentação dos trabalhos e conclusão da atividade pela professora</p>
24	Recuperação
25	<p>Início do quarto bimestre  Proposta de atividade: desenvolver a concepção individual que se tem sobre a noção de liberdade. O escrito será retomado na aula 28.</p>
26	<p>Agostinho, o problema do mal à luz do livre-arbítrio.  Referência: AGOSTINHO, 2008, p.  Objetivos: relacionar o problema do mal com a noção de liberdade, o livre-arbítrio em Agostinho.</p>
27	<p>Agostinho, o problema do mal à luz do livre-arbítrio.  Referência: AGOSTINHO, 2008, p.  Objetivos: relacionar o problema do mal com a noção de liberdade, o livre-arbítrio em Agostinho.</p>
28	<p>Liberdade no pensamento existencialista de Jean-Paul Sartre I  Referência: GALLO, 2016, p. 81-82/137-143  Objetivos: discutir a liberdade a partir da atividade proposta (tendo em vista o que foi estudado em Agostinho também); apresentar o recorte do poema <i>Os Estatutos do Homem*</i> para auxiliar na exposição do conteúdo.  *é de responsabilidade da professora levar o recorte do poema aos estudantes.</p>
29	<p>Liberdade no pensamento existencialista de Jean-Paul Sartre II  Referência: GALLO, 2016, p. 81-82/137-143  Objetivos: apresentar a concepção da liberdade de Sartre e como ela se diferencia da de Agostinho; desenvolver as noções de existência, essência, facticidade, responsabilidade, angústia, má-fé.</p>
30	<p>Liberdade no pensamento existencialista de Jean-Paul Sartre III  Referência: GALLO, 2016, p. 81-82/137-143  Objetivos: Atividade dissertativa sobre a máxima “o homem está condenado a ser livre”.</p>
31	<p>Avaliação bimestral  Conteúdo: aulas 26-29</p>
32	Recuperação bimestral

## XII. Bibliografia básica:

GALLO, Sílvio. *A Filosofia e seu ensino: conceito e transversalidade*. Ethica. Rio de Janeiro, V.13, N.1, P.17-35, 2006.

XIII. Bibliografia secundária:

AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2008.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo sexo*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2009.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. (trad. De Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ), Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

HOBBS, T. *Leviatã*. Os Pensadores. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*. Intr. de J.W. Gough ; trad. de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. – Petrópolis, RJ : Vozes, 1994

ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 3ºed., São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução: Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril S.A., 1973.

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2001.

XIV. Modelo de aula

**Turmas:** 3º anos

<b>Conteúdo</b>	Ética
<b>Tema</b>	Liberdade no pensamento existencialista de Jean-Paul Sartre. “O homem está condenado a ser livre”.
<b>Objetivos gerais</b>	Introduzir os estudantes ao existencialismo proposto por Sartre a partir da peculiar noção de liberdade a fim de instigá-los a não apenas assimilar concepções distintas de um mesmo tema, mas também de semear neles a capacidade lançar o olhar crítico e, talvez, até argumentar em defesa da concepção a que dê mais crédito.

<b>Objetivos específicos</b>	Partir dos apontamentos dos próprios estudantes sobre a liberdade e sobre a máxima proposta por Sartre para introduzi-la e desenvolver os conceitos-chave no pensamento desse filósofo. Tomar como guia na exposição as seguintes questões: o que é a vertente existencialista no pensamento filosófico? O que ela representou para sua época? O que é liberdade? O homem é livre? A liberdade está necessariamente vinculada com a vontade e poder de escolha? O que essa sentença à liberdade significa? Como lidar com o peso da responsabilidade e a angústia advinda dessa liberdade?
<b>Cronograma</b>	1º momento: instigar os estudantes e envolvê-los no tema da liberdade, questionando-os sobre o tema, promovendo uma reflexão. 2º momento: apresentar o recorte de um poema para auxiliar na exposição do conteúdo. 3º momento: introdução aos conceitos importantes para a teoria da liberdade sartriana (existência, essência, facticidade, responsabilidade, angústia, má-fé). 4º momento: desenvolver os pontos mencionados e mostrar como cada um se relaciona com outros demais. 5º momento: aplicação de uma atividade para analisar a desenvoltura dos estudantes sobre o tema, o modo como eles articulam a argumentação de um filósofo com a própria visão de mundo. Conforme o planejamento, espera-se que esse plano de aula tome no máximo 3 aulas de 50 minutos. A primeira aula sendo ocupada pelos dois primeiros momentos, a aula seguinte com o terceiro e quarto momentos; por fim, uma última aula dedicada à aplicação da atividade avaliativa.
<b>Metodologia</b>	Aula expositiva acompanhada de questionamento sobre um conhecimento prévio do tema. Tentar desdobrar o tema com base nos questionamentos e nas intervenções durante a aula. O momento prático também será contemplado através do debate e do momento avaliativo.
<b>Material</b>	Como o recurso metodológico é o expositivo, fazer uso da lousa e uma folha impressa do conteúdo resumido em tópicos.
<b>Avaliação</b>	Atividade dissertativa sobre a máxima “o homem está condenado a ser livre”.
<b>Bibliografia</b>	*BORNHEIM, G. <i>Sartre: metafísica e existencialismo</i> . São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 319. *GALLO, Sílvio. Capítulo I: os valores e as escolhas, p. 137-144. <i>FILOSOFIA: Experiência do Pensamento</i> . São Paulo: Ed. Scipione, 2016: Volume Único, Ensino Médio – Filosofia. *PERDIGÃO, P. <i>Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre</i> , p. 86-112. Porto Alegre: L&PM. 1995. *SARTRE, J. P. <i>O existencialismo é um humanismo</i> . Tradução: Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril S.A., 1973.

**Roteiro da 1º aula:**



Conforme o cronograma, o momento inicial da aula será o de instigar os estudantes sobre o tema proposto de modo a envolvê-los em uma reflexão. Perguntas como “o que é liberdade?”, “o homem é livre?”, “você se sente livre?”, “a liberdade tem relação exclusiva com poder de escolha e acesso?” servirão como guia para que se possa detectar não só o conhecimento dos estudantes sobre o tema, mas também para, digamos, colher a crença que eles possuem a respeito do assunto. Esperamos usar por volta de 10 a 15 minutos para esse momento da aula.

Feito isso, iremos preparar o terreno para introduzi-los à noção de liberdade proposta por Sartre realizando uma espécie de provocação. É quase certo que as respostas farão a conexão da liberdade com a vontade e poder de escolha, ou ainda, no que toca a limitações físicas – ligando o conceito ao “direito de ir e vir”. Assim, partindo do que tiver sido dito pelos próprios estudantes, pretendemos realizar uma torção dessas falas, questioná-las. Exemplo: se alguém aponta a liberdade como sendo “aquilo que garante a expressão de opiniões, vontades, escolhas, etc.”, podendo essa ideia ser condensada mais ou menos na ideia de “a liberdade é poder concretizar minhas escolhas e vontades sem que haja algo me limitando ou policiando”; isso geralmente leva à conclusão de que, a rigor, não somos livres, pois “a existência das leis não permite que eu faça absolutamente tudo o que desejo”, ou em nível mais simplório, “não sou livre pois sou obrigado a frequentar a escola, etc”. Nesse momento, provocaremos os estudantes tendo em vista o pensamento de Sartre, introduzindo-o efetivamente. Começar a delinear a relação inalienável entre liberdade e responsabilidade. “Você diz que foi obrigado a frequentar a escola, que, portanto, não é livre. No entanto, nos diz Sartre, muito embora as circunstâncias e as situações atuem sobre nós, continuamos livres. Ora, ainda que seus pais lhe obriguem a vir à aula, você foi livre ao escolher comparecer à escola. Poderia ter escolhido continuar em casa ou desviar no meio do caminho, mas não o fez”. Importante lembrar que faremos quase que uma caricatura de Sartre, trabalhando seus conceitos o mais didaticamente possível; sempre tentando pegar os exemplos dados pelos estudantes e trabalhar a partir deles.

Em seguida, apresentaremos o recorte do poema “Os Estatutos do Homem” de Thiago de Mello como artifício para introduzir os estudantes no pensamento de Sartre acerca da liberdade.

“Fica proibido o uso da palavra liberdade,

a qual será suprimida dos dicionários  
e do pântano enganoso das bocas.

A partir deste instante  
a liberdade será algo vivo e transparente  
como um fogo ou um rio,  
e a sua morada será sempre  
o coração do homem.” (Os Estatutos do Homem. Thiago de Mello)

A partir do poema, tentar romper com certa ideia de liberdade que, *grosso modo*, seja relativa à vontade, que deva ser conquistada, etc. Exemplo: notar que, com o verso “/sua morada será sempre o coração homem/”, podemos enxergar a liberdade como sendo algo “constitutivo” do homem.

Elencar os principais conceitos articulados por Sartre em seu projeto: existência, essência, facticidade, responsabilidade, angústia, má-fé.

### **Roteiro da 2º aula:**

Iniciar a aula apresentando um pequeno trecho do escrito *O existencialismo é um humanismo* que será distribuído aos estudantes:

"Dostoievski escreveu: 'Se Deus existisse, tudo seria permitido'. Eis o ponto de partida do existencialismo. De fato, tudo é permitido se Deus não existe e, por conseguinte, o homem está desamparado porque não encontra nele próprio nem fora dele nada a que se agarrar. Para começar, não encontra desculpas. Com efeito, se a existência precede a essência, nada poderá jamais ser explicado por referência a uma natureza humana dada e definitiva; ou seja, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Por outro lado, se Deus não existe, não encontramos, já pronto, valores ou ordens que possam legitimar a nossa conduta. Assim, não teremos nem atrás de nós, nem na nossa frente, no reino luminoso dos valores, nenhuma justificativa e nenhuma desculpa. Estamos sós, sem desculpas. É o que posso exprimir dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a si mesmo, e como, no entanto, é livre, uma vez que foi lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz" (SARTRE, 1973:7).

Como os conceitos básicos foram ao menos apresentados na aula anterior, agora é o momento de desenvolvê-los melhor. Para tanto, deixaremos em destaque a máxima da liberdade sartriana “O homem está condenado a ser livre” na lousa. Ela servirá como o pontapé inicial da discussão, à qual, ao final, retornaremos para averiguar se, de fato, o conteúdo foi minimamente assimilado.

A liberdade, pela via de interpretação de Sartre, não é lida relativamente à vontade, que, portanto, deva ser conquistada, alcançada ou até mesmo desejada. Ela possui caráter ontológico, ou seja, ela é a própria condição de ser do homem. O ser humano é *sempre* livre, e não pode deixar de sê-lo.

“A existência precede a essência”. Valendo-nos de outra máxima, faremos o esforço de entender juntos dos estudantes o que Sartre quer implicar quando nega uma natureza humana, uma essência prévia. Primeiro, o homem é posto na existência, para só então, através de suas ações, construir-se. Antes de existir, de ser lançado nas contingências, não há nada que defina o que o indivíduo é. Não há uma moral ideal a ser seguida, ou uma natureza humana a ser controlada, nem um Deus que estabeleça diretrizes.

A *facticidade* – as situações que envolvem o indivíduo – é ontologicamente anterior ao homem e, portanto, à liberdade. Isso significa que, embora eu seja “lançado” ao mundo – sou acolhido por certo momento da história, em certo tipo de classe social e etc. –, eu *atuo* sobre essas contingências. A noção de “fatalismo” é vetada por Sartre.

A liberdade está acima das determinações externas e internas. Novamente, isso significa que, embora os indivíduos estejam inseridos na dinâmica de fatores sociais e subjetivos, há sempre uma possibilidade de escolha de modo que eles [os indivíduos] realizam suas ações por si mesmos. Desse modo, o homem é o único responsável por construir a si mesmo, sendo inteiramente responsável por suas escolhas e ações. É um projetar-se ao futuro.

Não podemos confundir essa liberdade com a ideia de “se fazer o que quiser”. A liberdade, segundo Sartre, está na *intenção* da realização das ações, não propriamente na realização delas, ou seja, o sucesso ou fracasso de uma empreitada não dita a liberdade.

*Responsabilidade*: a condição do homem de ser livre carrega consigo o peso da responsabilidade sobre as consequências daquilo que empreende em sua vida, das suas escolhas.

*Angústia*: sentimento que emerge na tomada de consciência da articulação da liberdade com a responsabilidade – a liberdade “absoluta”, escolhas constantes (o projeto de si sempre as vias de se fazer) e responsabilidade.

*Má-fé*: atitude natural do homem de mentir para si mesmo de modo a “recusar” a própria liberdade, e, por consequência, de buscar refúgio em outras instâncias, ou seja, de aliviar o peso da responsabilidade. Assim, o indivíduo forja narrativas para que lhe seja possível transferir essa responsabilidade. No entanto, sabemos que não há como deixar de ser livre – a má-fé, em última instância, é um ato livre. O homem não é livre para deixar de ser livre.

Retorno à máxima “O homem está condenado a ser livre”. Averiguar se o conteúdo foi compreendido pelos estudantes, incentivando-os a explicar o que tiver sido apresentado com as próprias palavras. Finalizar a aula colocando a seguinte pergunta: como lidar com o peso da responsabilidade e a angústia advinda dessa liberdade?

Não enxergamos uma “resposta correta”. Queremos observar como os estudantes encaram tais provocações.

### **Roteiro 3º aula:**

Breve resgate do que foi trabalhado nas aulas anteriores a fim de auxiliar os estudantes no momento da atividade avaliativa. Estimamos no máximo 10 minutos para isso.

Será pedido aos estudantes que produzam uma resposta sobre a “sentença à liberdade” em dupla. Esperamos que eles consigam articular os principais conceitos apresentados na resposta de modo que a avaliação servirá para apontar a desenvoltura com que eles apresentam “uma ideia” que se serve de vários argumentos; para além disso, averiguar como isso é feito na presença de um outro, quer dizer, como lidam para com que as ideias entrem em consonância para que se alcance uma resposta.

### **Referências do Plano de Curso:**

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular (BNCC)*. Educação é a Base. Brasília, MEC/CONSED/UNDIME, 2017. Disponível em: [http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC\\_publicacao.pdf](http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_publicacao.pdf)

BRASIL, Secretaria de Educação Básica. Ministério da Educação. *Orientações Curriculares para o Ensino Médio - Ciências Humanas e suas Tecnologia*. Brasília, 2006.