

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ
ESCOLA POLITÉCNICA DE SAÚDE JOAQUIM VENÂNCIO
LABORATÓRIO EM GESTÃO DE SERVIÇOS DE SAÚDE

Manoela Abrahão Caldas Pinto

O EXISTENCIALISMO SARTRIANO E A CRISE DO FUNDAMENTO

Rio de Janeiro

2009

Manoela Abrahão Caldas Pinto

O EXISTENCIALISMO SARTRIANO E A CRISE DO FUNDAMENTO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Escola Politécnica de Saúde Joaquim
Venâncio como requisito parcial à aprovação
no curso técnico de nível médio em saúde com
habilitação em Gestão em Serviços de Saúde

Orientador: Cláudio Gomes Ribeiro

Rio de Janeiro

2009

Manoela Abrahão Caldas Pinto

O EXISTENCIALISMO SARTRIANO E A CRISE DO FUNDAMENTO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Escola Politécnica de Saúde Joaquim
Venâncio como requisito parcial à aprovação
no curso técnico de nível médio em saúde com
habilitação em Gestão em Serviços de Saúde

Aprovado em 03/02/2010

BANCA EXAMINADORA

(Mestre em Filosofia pela UFRJ - Leticia Ouro M. de Oliveira – EPSJV)

(Mestre em Filosofia pela UFRJ - Felipe Gonçalves Pinto – EPSJV)

(Mestre em Filosofia pela UFRJ - Claudio Gomes Ribeiro – EPSJV)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os amigos da Turma 2007, pelo companheirismo sem igual; ao meu orientador, Cláudio Gomes, pela enorme contribuição ao meu trabalho, pelo apoio e paciência; e a pessoa que mais esteve presente dando todo suporte, força e confiança de que precisei: minha mãe, Rita.

*“Teus ombros suportam o mundo e ele não
pesa mais que a mão de uma criança”.*

(Carlos Drummond de Andrade)

RESUMO

Com o surgimento do platonismo e, conseqüentemente, com a gênese da metafísica, a filosofia ganha um novo rumo. A partir da herança pré-socrática, Platão indica um caminho que confere primazia à identidade, na permanente busca pelo fundamento absoluto. O desenvolvimento da filosofia através dos séculos nos leva a Descartes, como inaugurador da modernidade. E posteriormente a Hegel, herdeiro dessa tradição. É com este que a contradição ganha importância e a identidade perde seu teor metafísico que vigorava até então. O monismo se rompe e a separação torna-se inevitável. E daí insurge a crise do fundamento da metafísica, a que Sartre não só permanece vinculado, mas também leva às suas últimas conseqüências.

Palavras-Chave: Sartre. Metafísica. Existencialismo.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 SARTRE E A MODERNIDADE : AS CONSTRUÇÕES DO EM-SI, DO PARA-SI E O NADA	10
3 A LIBERDADE	20
4 SARTRE, HEGEL E METAFÍSICA: A CRISE DO FUNDAMENTO	26
5 CONCLUSÃO.....	35
REFERÊNCIAS	37
BIBLIOGRAFIA	38

1 INTRODUÇÃO

Foi a partir da leitura do livro *A Idade da Razão*, de Sartre, que o interesse pelo existencialismo apareceu. O gosto pela filosofia já era inegável após dois anos de curso na Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio (EPSJV) e, junto à curiosidade sobre o tema, me levou a investigar um pouco mais sobre a filosofia de Sartre, através do livro *O existencialismo é um humanismo*. Na época, também muito absorvida pela literatura de Clarice Lispector, vi algumas semelhanças entre ambos e pensei, inicialmente, que o estudo dessa semelhança, entre a literatura de Clarice e a filosofia de Sartre, pudesse ser minha monografia.

Ledo engano, o tema era demasiadamente vasto e ali me deparei com uma nova possibilidade de tema: a literatura em Sartre. Não trataria de sua produção literária, embora esta seja vasta e rica, mas da concepção do próprio Sartre sobre literatura e seu engajamento político dentro do contexto histórico que vivia. Para isso seria necessário conhecimento, investigação e amadurecimento sobre o contexto de crise em que Sartre estaria inserido para que pudesse chegar a tal concepção sobre literatura. Pois bem, já no início deste estudo, imbricada nas filosofias platônica, hegeliana e mesmo a cartesiana, e já tendo visto o bastante sobre o contexto histórico e filosófico do existencialismo, percebi que o tema da literatura em Sartre exigiria tão vasta caminhada de fundamentação por si só que a questão propriamente da literatura só poderia ser atingida em momento bem posterior. Foi aí que decidimos, eu e meu orientador, que deveria parar por ali. A filosofia sartriana e sua inserção na crise da metafísica passou a representar então meu objeto de estudo. O caminho encontrado para tal estudo foi apoiar-se fundamentalmente na leitura do livro *Sartre*, de Gerd Bornheim.

Como dito, a filosofia de Jean-Paul Sartre encontra-se inserida no contexto da problemática da metafísica e buscaremos então investigar essa inserção, de forma a compreender plenamente seu valor histórico e filosófico. É sugerido por Sartre, para a compreensão satisfatória e alcance deste objetivo, o esclarecimento de um horizonte mais amplo de idéias, de forma a compreendermos seu diálogo com a tradição metafísica, sendo este horizonte representado por Platão e Hegel, marcos de inauguração e consumação plena da tradição metafísica. Recorreremos também à filosofia cartesiana, em sendo marco fundamental da modernidade, com a qual Sartre mostra-se especificamente comprometido.

É a partir da herança pré-socrática legada por Parmênides e Heráclito que poderemos compreender a gênese da metafísica a partir da filosofia platônica. Se Parmênides defende que a possibilidade de conhecimento verdadeiro é exclusiva ao imóvel, Heráclito acredita no

movimento dos contrários. Platão recusa ambas as teses, acusando-as de conduzir ao mutismo, e assim, elabora uma síntese, indicando um terceiro caminho. A solução revela-se no estabelecer da relação entre ser e não-ser - a dialética platônica - que nos revela a possibilidade de pensar a contradição, buscando superá-la. Desta forma, Platão pretende dedicar-se somente ao inteligível, deixando de lado as aparências - o mundo das sombras. E inaugura o pensamento metafísico com essa busca pela compreensão da relação entre o mundo inteligível (das Idéias) e o mundo das sombras (das aparências), querendo, sobretudo, superar a multiplicidade e encontrar enfim a unidade estruturadora do real. Salva-se a possibilidade de dizer o real de forma não contraditória, podendo enfim achar a essência das coisas.

Veremos, então, um pouco da filosofia de René Descartes, que, no século XVII, disseminou a idéia de que a possibilidade do conhecimento verdadeiro e do alcance da essência dá-se somente pela racionalidade. O inaugurador do pensamento moderno introduz na filosofia o princípio da consciência de si, a partir da descoberta do *cogito*, e funda um projeto mecanicista e racionalista de dominação do real que fundamentará o pensamento dos modernos e iluministas.

Sartre, sendo um filósofo contemporâneo, é herdeiro de toda essa tradição metafísica e permanecerá, como tentaremos mostrar ao longo da realização deste trabalho, preso a ela, em especial, à modernidade. Não obstante, veremos que já de saída Sartre vincula-se a Descartes, através do princípio evidente que deve validar toda sua filosofia, a subjetividade do indivíduo. Sartre toma como princípio a consciência e, como veremos, Hegel também o faz. Aí já anuncia que permanecerá preso à dicotomia sujeito-objeto.

Veremos, no desenvolvimento deste trabalho, o comprometimento de Sartre com a fenomenologia e como esta conduz à divisão de dois reinos: o em-si e o para-si. O ser-em-si será fundamentalmente caracterizado como plena identidade, será fechado e opaco. Ao tratar do para-si, ou da consciência, Sartre tenta alcançar o desvelamento da realidade humana, e desta tentativa resulta sua longa análise existencial. Descobriremos que Sartre compreende o para-si como oposição radical ao em-si, ou seja, o nada. A liberdade, grande tema da filosofia de Sartre, é conseqüência do nada como fundamento do para-si, visto que o homem, não sendo pleno, é que possibilita a manifestação do nada.

Tornar-se-á necessário que voltemos então a Hegel, herdeiro extremo que inaugura a crise do fundamento da tradição metafísica e moderna, à qual pretendemos mostrar que Sartre não apenas se vincula mas leva aos limites máximos. Só através do diálogo que estabelece com Hegel e, portanto, com a tradição, conseguiremos demonstrar satisfatoriamente como

Sartre o faz. Feito isso, poderemos enfim compreender a inserção da filosofia de Sartre na crise do fundamento da metafísica.

2 SARTRE E A MODERNIDADE: AS CONSTRUÇÕES DO EM-SI, DO PARA-SI E O NADA

O teor ontológico existente na filosofia sartriana torna-se pressuposto ao nosso trabalho quando nos propomos a estudar a problematização da metafísica gerada pela mesma. Assim sendo, o esclarecimento desses pressupostos são essenciais ao nosso trabalho. Não poderíamos avançar no nosso estudo sem antes averiguarmos do que se trata a filosofia sartriana e onde reside seu teor metafísico. Pois bem, para estudarmos o teor ontológico do existencialismo de Sartre, uma exposição restrita a teses da filosofia existencialista não nos forneceria uma compreensão satisfatória, sendo necessário recorrer à elucidação de um horizonte mais amplo de idéias, representado por Platão e Hegel, que Sartre sugere como sendo pressupostos de sua filosofia e respectivamente os marcos de inauguração e consumação plena da tradição metafísica. Com esta sugestão, Sartre está priorizando como seus interlocutores não apenas os momentos inaugural e consumidor da metafísica, mas a recolhe como totalidade que tem na modernidade a produção de seu sentido, posto que seu período final. Portanto, não obstante sua sugestão, aqui vamos apresentar um segundo passo a apropriação sartriana do pensamento cartesiano em seus marcos fundamentais. O primeiro passo será a apresentação suficiente da construção da concepção metafísica em Platão a partir da herança pré-socrática da investigação sobre o movimento. A forma pela qual Sartre dialoga com Platão não será aqui enfocada, precisamente pelo motivo acima exposto. Seu diálogo com Platão dar-se-á através de Hegel como último momento, no período moderno, do platonismo, a que vínhamos chamando tradição metafísica. Este capítulo será, então, o início da compreensão das implicações metafísicas do existencialismo.

O nascimento da metafísica é comumente associado ao pensamento platônico-aristotélico. Interessa-nos neste trabalho examinar com um pouco mais de atenção, ainda que superficialmente, o pensamento platônico, posto que, como dito, o próprio Sartre indica como pressuposto essencial à compreensão de sua tese. Pois bem, essencial à compreensão do pensamento platônico e da gênese do pensamento metafísico é que voltemos por um instante aos pré-socráticos Parmênides e Heráclito e retomemos suas discussões acerca do problema do movimento, da constituição do Ser e da busca pelo princípio estruturador do real. Face às posições assumidas e ao quanto foram interpretados pela tradição, ambos se destacam nesta época filosófica. Posteriormente, veremos, então com mais clareza, a síntese realizada por Platão, que aponta um novo caminho, inaugurador e revelador do caráter do pensamento metafísico.

O problema do movimento consiste na possibilidade de dizer o real de forma não-contraditória. Se legitimamos o movimento, estaríamos com isso dizendo que algo é e não é ao mesmo tempo? É possível algo ser e não ser ao mesmo tempo? Vejamos o que Parmênides e Heráclito nos legaram sobre o assunto.

Parmênides (séc. VI – séc. V a.C.) busca a unidade de todo o real. Em seus fragmentos, o leitor é conduzido por uma deusa a verificar os caminhos de investigação do real:

O primeiro (diz) que (o ser) é e que o não-ser não é; este é o caminho da convicção, pois conduz à verdade. O segundo, que não é, é, e o que não ser é necessário; esta via, digo-te, imperscrutável; pois não podes conhecer aquilo que não é – isto é impossível -, nem expressá-lo em palavra.

Pois pensar e ser é o mesmo.

[...]

Resta-nos assim o único caminho: o ser é. Neste caminho há um grande número de indícios: não sendo gerado, é também imperecível; possui, com efeito, uma estrutura inteira, inabalável e sem meta; jamais foi nem será, pois é, no instante presente, todo inteiro, uno, contínuo. (PARMÊNIDES, 1993, frags. 2-8)

Desta forma, Parmênides revela a possibilidade de conhecimento verdadeiro como exclusiva ao imóvel. O movimento, mistura de contrários, não permite pensamento e conhecimento verdadeiro, posto que não se pode conhecer ou pensar aquilo que não é. Revela-se uma pluralidade de aparências sobre as quais só podemos ter opinião, nunca ciência.

Heráclito (séc. VI – séc. V a.C.) nos conduz a um caminho contrário ao de Parmênides. Neste, a realidade consome-se no devir. O real se caracteriza por um devir universal e incessante que se processa através de um embate entre contrários, ser e não-ser. Para Heráclito, o princípio apresenta-se como um raio que separa, e separando, reúne-os enquanto opostos. O que equivale a dizer que ser e não-ser são o mesmo em seu processo de aparição do real. O movimento mostra sua legitimidade, e tudo é movimento. Ao contrário do que nosso conhecimento sensível nos leva a crer, o mundo não é permanente. Nada permanece, tudo segue se transformando em seu contrário.

Os pré-socráticos deixam a Platão dois caminhos: ou há movimento e o conhecimento torna-se impossível ou não há movimento e com isso a realidade torna-se cognoscível.

A filosofia platônica busca o equilíbrio entre contradição-movimento e permanência-identidade do ser. Ele recusa os dois caminhos apontados por Heráclito e Parmênides. Segundo Platão, o imobilismo da tese parmenídica nos leva a um impasse: ao confundir o ser com o uno e fechado em si, onde nada pode ser atribuído a esse uno, estaríamos no absurdo, o

pensamento seria impossível e seríamos condenados ao mutismo. A tese inversa, de Heráclito, nos leva à mesma impossibilidade. O mobilismo puro, proposto por Heráclito, toma como pressuposto a fragmentação do real que o torna exterior a si mesmo, também levando a impossibilidade do pensamento e ao mutismo.

Há de se ter um terceiro caminho em que móvel e imóvel convivam. Mas de que forma o ser poderia ser móvel e imóvel? Afinal, quando assumimos o ser como ambas as coisas, confundimos movimento e repouso, corremos o risco de tomar um pelo outro. Para vencermos este impasse mostra-se indispensável o reconhecer o ser como um terceiro que termo, que compreenderá os dois primeiros, como uma síntese. Mas qual terceiro termo é este? Não seria a suspensão dos dois anteriores, posto que, se não se está em movimento, está em repouso, e, não estando em repouso, se está em movimento. Platão verifica que, para a superação do impasse, é necessário estabelecer a relação entre ser e não-ser, que ele demonstra através da predicação. Ele distingue três sentidos da palavra ser: o substantivado (indica a realidade existente), o existencial (verbal forte, no qual *é* e *ser* significam respectivamente *existe* e *existência*) e o predicativo (verbal mais fraco, o verbo *ser* como verbo de ligação). Existe uma participação entre o sujeito e os predicados, entre o ser e o não-ser. Vejamos o exemplo de Gerd Bornheim (1983, p.30) para entendermos com mais clareza o problema da predicação:

quando dizemos que ‘o homem é bom’, atribuímos algo ao ser-homem; mas o ser-homem não é o ser-bom, como também não é o ser-belo ou o ser-alto. Tomados em si, estes predicados todos parecem incompatíveis com o ser-homem, eles como que constituem o reino do não-ser-homem, e no entanto, todos eles convêm ao ser-homem.

O caminho indicado por Platão para a investigação desta relação de participação entre sujeito e predicado, entre ser e não ser, entre unidade e multiplicidade, é a dialética. Não nos cabe neste momento, tampouco seria possível, expor com profundidade a dialética platônica. No entanto, esta é indispensável à compreensão do platonismo. É através dela que percebemos e somos convidados a pensar a contradição, a pensar a participação e separação, mas como modo de vencê-la, superá-la. Percebemos o propósito platônico de dedicar-se apenas ao inteligível, desprezando as aparências, embora somente por ela seja possível perceber a essência, só através da aparência a *idéia* se realiza. Platão impõe a separação quando afirma a necessidade humana de se desprender das aparências, do mundo sensível, e dedicar-se às coisas do pensamento, ao mundo das Idéias.

Desta forma, a separação torna-se um modo de superação dela mesma, enquanto caminhamos ao mundo do ideal perfeito. Está aí o teor metafísico da filosofia platônica: a compreensão do diálogo entre a separação do mundo sensível e do mundo das idéias, o segundo fundamentando o primeiro, e o abandono do primeiro em favor do segundo, buscando superação da finitude. Busca-se, sobretudo, a unidade. “Se a Idéia é fundamento do sensível, cada Idéia desempenha o papel de reunificar sob sua tutela a pluralidade sensível que lhe é correspondente” (BORNHEIM, 1983, p. 38). Com isso, Platão inicia o pensamento metafísico.

A filosofia de Platão é considerada um idealismo, posto que pensa o Universo através da idéia. A existência autônoma das coisas, para Platão, não existe. As coisas existem somente enquanto “sombras”. São cópias imperfeitas das idéias, realidades que estão fora do tempo e do espaço, pertencem ao mundo das Idéias. A filosofia deve conhecer as idéias e as propriedades essenciais da idéia, ou seja, sua essência. Platão define o papel da filosofia como a busca pela essência das idéias, abandonando as aparências. É por isso reconhecido como iniciador da metafísica. E, como podemos notar, a metafísica caracteriza-se por essa busca. Ora, o que nos garante conhecer a essência é a identidade. Se o princípio da identidade torna-se inválido, não há possibilidade de conhecimento verdadeiro. Assim pensou David Hume, e Immanuel Kant também se influencia por esta lógica. O pensamento metafísico ocupa-se, então, fundamentalmente com o conhecimento da essência e a problematização desta possibilidade de conhecimento humano.

Como dito anteriormente, o dialogo que Sartre realiza com a filosofia platônica será analisado em outro momento, quando tratarmos também de seu diálogo com Hegel, uma vez que são indissociáveis. Veremos agora brevemente o pensamento metafísico cartesiano e posteriormente a leitura sartriana sobre o mesmo.

O pensamento cartesiano moderno restaura o ideal filosófico da possibilidade do conhecimento racional e verdadeiro. René Descartes (1596 - 1650), buscando o conhecimento verdadeiro, desenvolve um *método* para a ciência. Neste caminho, orienta-se pelo princípio da unidade da razão, isto é, pela crença de que a razão constitui a substância da subjetividade humana comum a todos os homens. Pois que, considera-se como preceitos básicos metodológicos as seguintes regras expostas por Descartes no *Discurso do Método*:

O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.

O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir. (DESCARTES, 1987, p. 37-38)

Descartes percorre o caminho da dúvida que se apresenta com o objetivo de alcançar a maior certeza possível. Descartes duvida de tudo que lhe foi anteriormente concebido, põe em dúvida as verdades concebidas pelos sentidos e pelo intelecto, e através desta dúvida absolutamente universal concebe clara e distintamente a proposição *penso, logo existo (cogito ergo sum)*. A descoberta do *cogito* introduz na filosofia o princípio da consciência de si, seguida pelo dualismo entre o eu e o mundo exterior, entre corpo e alma, através da definição de uma coisa pensante (*res cogitans*) e das coisas do mundo exterior (*res extensa*), conduzindo a separação idealista de sujeito e objeto. É ainda a descoberta do *cogito* que torna o pensamento o princípio da realidade, e a razão seria o único caminho para alcançar a felicidade. Vejamos, agora, nas palavras do próprio Descartes, o trecho de *Discurso do Método* que melhor ilustra o seu projeto moderno:

Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza. O que é de desejar, não só para invenção de uma infinidade de artifícios, que permitiriam gozar, sem qualquer custo, os frutos da terra e todas as comodidades que nela se acham, mas principalmente também para a conservação da saúde, que é sem dúvida o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida (DESCARTES, 1987, p.63)

Descartes utiliza a razão – eixo central de sua filosofia – como instrumento para dominação da natureza e do real. Consiste nisso o projeto cartesiano que se estenderá fundamentando o pensamento dos modernos e iluministas: um projeto mecanicista (pois instrumentaliza a ciência) e racionalista (pois utiliza-se da razão) de controle da natureza e do social, de objetivação do real.

Jean-Paul Sartre aponta como exigência de legitimidade de toda sua filosofia a validade do seu princípio. Este princípio deve ser evidente, indubitável. Sartre o encontra na subjetividade do indivíduo. Aí está o ponto em que se aproxima claramente de Descartes: “Não pode haver outra verdade no ponto de partida senão esta: *eu penso, logo eu sou*; esta é a

verdade absoluta da consciência ao atingir a si própria.” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001). Para Sartre, a consciência enquanto princípio é aceita como evidência, não havendo intenção de problematizá-la. Estabelecendo o *cogito*, ou a subjetividade, como princípio primeiro Sartre constitui dois reinos completamente distintos: o reino humano e o reino da matéria, afastando-se de um possível materialismo. E, evidente, institui a dicotomia sujeito-objeto. Esta dualidade, à qual obedece todo o seu pensamento, faz com que Sartre permaneça preso à Metafísica Moderna.

Sartre, tal como Descartes, começa pela dúvida e utiliza o desdobramento desta dúvida como método para atingir o reino humano, levando-o posteriormente à indagação de sua natureza. Descartes percorre este caminho nas meditações do *Discurso do Método*, Sartre o faz através do romance *A náusea*. A escolha de Sartre por uma novela para o progresso de sua dúvida é decorrente de não se buscar “submeter à dúvida tão-somente o conhecimento, e sim o próprio sentido da existência humana – da existência concreta, apanhada em seu viver cotidiano, destituída de qualquer realce especial, desprovida até mesmo de significado coletivo.” (BORNHEIM, 2001, p. 16)

A personagem do romance, Roquentin, encarna o método e a descrição de seu progresso até a clareza da verdade; revela-se o progresso da dúvida. Roquentin descreve como lhe aconteceu a experiência da náusea, que o leva ao desvelamento do sentido da existência. Mas por que a náusea como método? Ao contrário da filosofia cartesiana, na qual o *cogito* é uma realidade fechada em si e a náusea não faria sentido, na filosofia de Sartre “esse autobloqueio intelectual resulta insatisfatório, em primeiro lugar pelo exclusivismo do plano do pensamento, e, depois, pela maneira ilhada de compreender o homem” (BORNHEIM, 2001, p. 18). Sartre, revelando a influência de Heidegger em sua filosofia, utiliza a expressão “ser-no-mundo”: “O concreto é o homem no mundo com esta união específica do homem ao mundo que Heidegger, por exemplo, chama de ser-no-mundo” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p. 19). Logo, a idéia de ser-no-mundo nos é revelada também por força da evidência. Sartre condiciona assim o *cogito* ao *cogito* pré-reflexivo, conferindo-o uma dimensão existencial, que não se encontra em Descartes. Pois se o homem é ser-no-mundo e o *cogito* fundamenta-se no *cogito* não reflexivo, a consciência é aberta ao mundo. E sendo assim, “Toda existência consciente existe como consciência de existir.” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p. 19). Este caráter existencial que Sartre atribui ao *cogito*, irá justificar a sua escolha pela náusea enquanto método. Ora, o abandono do plano do pensamento diante deste teor existencial só pode nos levar a uma experiência existencial concreta que permita a análise da existência enquanto ser-no-mundo. Sartre indicará a forma de aparição deste ser

como fenômeno de ser, que nos seria revelado através da náusea, e o estudo deste fenômeno seria a ontologia. E, se tratando de uma aparição do ser através da náusea, mais uma vez, torna-se clara, a necessidade de utilizá-la como método, ou seja, a necessidade de uma experiência existencial para o estudo do fenômeno.

A experiência existencial descrita por Sartre, da personagem Roquentin, é de homem comum, que em determinado momento sente-se “atingido” pela náusea, é nadificado por ela, o significado do real se esvai e ele passa a perceber a contingência de todas as existências. Para Roquentin, tudo era demais. Mesmo a possibilidade do suicídio ele conclui que seria *demais*. E finalmente compreende a absurdidade da existência: “compreendi que havia encontrado a chave da Existência, a chave de minhas Náuseas, de minha própria vida. De fato, tudo que pude captar a seguir liga-se a esse absurdo fundamental.” (SARTRE, 1986, p. 191) Desta forma, só haveria aparências. As palavras que dizemos, imaginando que se referem a realidades, julgando com elas indicar a substancialidade das coisas, nos enganam. A substancialidade das coisas estaria não nas coisas mesmas, mas nas palavras que as designam. As coisas esgotam-se em aparências. Roquentin conclui que a existência não é uma necessidade: “Existir é simplesmente *estar presente*; os entes aparecem, deixam que os *encontremos*, mas nunca podemos *deduzi-los*” (SARTRE, 1986, p. 194). Ao contrário, ela é o absurdo ou o absoluto. E essa gratuidade da existência não nos permitiria fugir à contingência. E também esta gratuidade perfeita é a causa da náusea.

Após compreender o impasse que o absurdo instaura, Roquentin busca formas de superação, ou seja, busca a possibilidade de atribuir algum sentido ao real. No romance *A náusea* são apontados alguns caminhos, embora nenhum deles se mostre suficientemente eficiente. Não se faz necessário nesse momento indicar os caminhos apontados no romance, necessário é apontar que este é o grande desejo norteador da obra de Sartre: a possibilidade de transcender a náusea, de superar o absurdo, e enfim, descobrir a realidade humana.

A mais importante e fundamental obra de Sartre, *O ser e o nada*, é quem faz minuciosamente a análise deste fenômeno. A obra anuncia já em seu título a metodologia adotada por Sartre e o seu propósito: tratando do ser e do nada em um ensaio de ontologia, Sartre demonstra preocupar-se ainda com os problemas básicos da Metafísica Ocidental. No entanto, trata-se de uma ontologia fenomenológica. Desta forma, Sartre já revela que fundamentará sua análise sob a perspectiva da fenomenologia, embora não a deseje apenas como método, mas queira também radicalizá-la ontologicamente.

A primeira implicação do fenômeno é o dualismo entre o que percebe e aquilo que é percebido. No entanto, o fenômeno pressupõe a supressão de alguns dualismos. Sartre afirma

que o fenômeno é “plena positividade, sua essência é um ‘aparecer’ que já não se opõe ao ser, pois que é, ao contrário, a sua medida. Porque o ser de um existente reside precisamente no fato de que ele *aparece*” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p.28). Assim, já suprime dois dualismos: essência e aparência; e manifestação da coisa e coisa em si (interior). Ora, a essência é absolutamente aquilo que aparece, e não haveria nada anterior que diferente daquilo manifestado, ela é a manifestação. E assim, derruba-se outro dualismo: ato e potência. Afinal, tudo já está em ato.

O problema do ser do fenômeno é colocado ontologicamente por Sartre como a “relação exata que une o fenômeno de ser ao ser do fenômeno” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p. 29). Isso significa que em si mesmo o fenômeno é ser? Exato, e Sartre parte do argumento de que o fenômeno exige um fundamento transfenomenal, utilizando como prova ontológica a intencionalidade da consciência. Para Sartre, se a consciência é sempre consciência *de* alguma coisa, isso significa que a consciência é fundamentalmente relação a um ser transcendente. Ou seja, qualquer significado possível de ser atribuído à consciência lhe seria dado por este ser transcendente, que, nota-se, é qualquer coisa que não ela mesma. Desta forma, a estrutura da consciência humana garante o ser objetivo do fenômeno. É a definição da consciência enquanto negatividade que nos leva ao transfenomenal. Ora, a consciência é definida como vazio total, é “um ser para o qual, em seu próprio ser, ergue-se a questão de seu ser enquanto este ser implica um ser outro que não ele mesmo.” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p. 30) Então, o transfenomenal seria a coisa enquanto não se manifesta, uma vez que a consciência “exige simplesmente que o ser daquilo que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece. O ser transfenomenal do que é *para a consciência* é ele próprio *em si*” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p. 31). No entanto, ainda precisamos descobrir a natureza deste em si para compreender a relação que une o fenômeno do ser ao ser do fenômeno. Então, nos ocuparemos a seguir com o desvelamento do ser do em-si, o fenômeno, e posteriormente do ser do para-si, a consciência. Só após o estudo destes dois reinos poderemos nos dedicar à relação existente entre ambos.

O ser-em-si é caracterizado por Sartre como aquele que é, é em si mesmo e é o que ele é. O em-si não é ativo nem passivo, tal como exclui qualquer afirmação ou negação. Esses são atributos da consciência, já que exigem relação, e o em-si é absolutamente fechado, sem qualquer relação fora de si. Ele é absolutamente idêntico a si mesmo, desprezando qualquer dualismo. Assim, o princípio de identidade configura o caráter fundamental do em-si,

aproximando-o da definição do ser de Parmênides¹. O ser-em-si é, e assim permanece fora das noções possibilidade e/ou necessidade, revelando-se como contingência radical. Bem, ele não deriva de nada nem de outro ser, é sem qualquer razão de ser, ou seja, é totalmente contingente. É inerte, uno e maciço, fechado em si mesmo, e sendo pura *identidade* consigo mesmo, exclui qualquer espaço ou abertura para qualquer tipo de relação. Agora a diferença entre Descartes e Sartre torna-se mais clara: embora ambos façam uma distinção radical entre os dois reinos (Sartre entre o em-si e o para-si e Descartes entre *res cogitans* e *res extensa*), a filosofia cartesiana admite que os dois mundos são inteiramente cognoscíveis, evidenciando a supremacia da atividade intelectual, enquanto, para Sartre, diante do em-si a inteligência se mostra impotente, posto que o em-si é impenetrável. Embora Sartre realize uma exposição do em-si de forma sucinta, ele é de grande relevância em todo seu pensamento, e acaba como centro da problemática do fundamento. Mas a relevância do em-si só se desvela através do estudo do reino humano. Passemos então ao estudo da consciência.

O plano fenomenológico de Sartre cede gradativamente espaço à busca pelo fundamento, posto que “a partir da descrição de certas experiências, pretende-se atingir aquilo que torna possíveis essas mesmas experiências” (BORNHEIM, 2001, p. 38). Qual é o fundamento do para-si? A partir dos conceitos adotados por Sartre “ser-no-mundo” e da intencionalidade da consciência, compreendemos que a consciência revela concomitantemente a si própria e ao mundo. Se a consciência opõe-se radicalmente ao em-si, sendo definido como qualquer coisa que não a consciência, e este é o ser, o para-si só pode ser o nada. A elucidação do nada em um plano ontológico, enquanto desvelamento do fundamento do para-si, leva Sartre à análise de exemplos mundanos nos quais o homem topa com o negativo, e assim, auxiliam na compreensão do nada. Um entre os vários exemplos dado por Sartre é a interrogação: “a pergunta é uma ponte lançada entre dois não-seres: não-ser do saber no homem, possibilidade de não-ser no ser transcendente” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p. 39). A todas as experiências em que o nada se revela Sartre chama de negatividades. Mas qual o fundamento do nada? Bem, o nada não pode proceder dele mesmo, visto que não é e só poderia proceder de algo que é. Mas também não procede do em-si, sendo o em-si fechado e plena positividade. Se o em-si é pleno e o ser pelo qual o nada se manifesta deve trazer o nada dentro de si, ele deve ser, portanto, um ser que não seja pleno. Ora, este ser

¹ Lembremos do que foi dito no início do capítulo: Parmênides não admite movimento. O ser parmenídico é fechado, inteiro idêntico, pleno. Ele absolutamente é. A exclusão do nada se configura como máxima aproximação entre as concepções de Sartre e Parmênides.

não-pleno que carrega o nada dentro de si só pode ser o homem. E é através dele que o nada vem ao mundo.

Em sua análise Sartre confere ao nada uma dimensão metafísica, que o distancia, como o próprio indica, de uma redução ao plano gnosiológico, como faz Henri Bergson, e redução assim do nada a conceito vazio. Para Sartre, essa redução ao plano gnosiológico significaria desprezar toda a dimensão metafísica que acompanha o conceito do “nada” desde o pré-socrático Parmênides. Mas assumindo seu caráter metafísico, é preciso ir além do conhecimento do nada para tentar descobrir onde ele reside. “O nada só se pode nadificar sobre um fundo de ser; se o nada pode ser dado, não é nem antes nem depois do ser, nem, de um modo geral, fora do ser, mas deve ser dado no seio mesmo do ser, no seu coração, como um verme” (SARTRE apud BORHEIM, 2001, p. 44). Contudo, não se resolve com isso o problema do elemento possibilitador da negação, que só vem a ser resolvido quando Sartre o encontra no homem.

Devemos nos perguntar, então, sobre o que o homem deve ser para que através dele o nada venha ao mundo. Em sua resposta, Sartre afirma que o homem é finito, tem consciência de sua finitude, e não há – ao contrário da filosofia hegeliana, como veremos mais tarde – o divino como resposta, levando o homem a um constante retorno ao próprio nada. A finitude do homem “não representa um porto seguro, deve isso ao fato de que em si mesmo ele é todo o oposto da plenitude do ser; se quisermos saber que ser é o homem, devemos mergulhar neste outro que não o ser” (BORNEHEIM, 2001. p. 46). À possibilidade de trazer o nada às coisas Sartre chama de liberdade. Para Sartre, o homem é liberdade. E o estudo do nada e da possibilidade humana de trazer o nada às coisas, ou seja, da liberdade, acaba sendo o estudo da própria realidade humana. Justifica-se assim que a liberdade constitua, em última instância, o grande tema da filosofia de Sartre. É com o estudo da liberdade, portanto, que nos ocuparemos a seguir.

3 A LIBERDADE

“Eu sou responsável por tudo, salvo de minha própria responsabilidade por que eu não sou o fundamento de meu ser”

(Jean-Paul Sartre)

Todas as análises de Sartre partem da liberdade. Retomemos alguns pontos de sua tese filosófica para o compreendermos melhor. Como dito anteriormente, Sartre se propõe em sua obra fundamental a um ensaio de ontologia fenomenológica. Ao fundamentar-se na fenomenologia, Sartre conceberá a consciência como consciência intencional. Em linhas gerais, a consciência visa o objeto transcendente, implicando obrigatoriamente na existência de um dualismo entre o que percebe e o que é percebido (o ser não-consciente). E, para Sartre, existem, então, dois tipos de ser: o ser-para-si (consciência) e o ser-em-si (fenômeno). O em-si, ou o fenômeno, é caracterizado por Sartre como ser fechado em si, idêntico a si mesmo, uno, maciço e opaco. A consciência, ou o para-si, é oposição absoluta ao ser, e desta forma, só pode ser o nada. O estudo do nada como fundamento do para-si nos encaminha à noção de liberdade à medida que o homem é este ser que torna possível a manifestação do nada, dado que o nada se instaura no coração do ser, e só poderia fazê-lo neste ser absolutamente não-pleno que é o homem. Portanto, o homem é em seu ser liberdade.

Consciência e liberdade não podem ser dissociadas. Ora, o poder nadificador da consciência a afasta de qualquer determinismo. É essa indeterminação absoluta que caracterizará a liberdade. Para Sartre, não há nenhum estado de fato que possa motivar qualquer ato, nenhum motivo pode ser considerado causa do ato. A liberdade não tem essência ou necessidade lógica, e qualquer tentativa de demarcá-la resultaria completamente contraditória: “é o ato que decide de seus fins e de seus móveis, e o ato é a expressão da liberdade” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p. 111).

A única delimitação ou necessidade que cabe à liberdade é a impossibilidade do homem de deixar de ser livre. Qualquer admissão de necessidade resultaria na recusa à liberdade:

Como se entende essa recusa: Como tentativa de apreender a si próprio como um ser-em-si, e tomar os móveis e motivos por entes determinantes, conferindo-lhes permanência; habitada por móveis e motivos, a consciência como que seria reificada e adquiriria uma pseudoplenitude. A realidade humana encontraria, dessa forma, sua justificativa em Deus, ou na natureza, ou em ‘minha natureza’, ou na sociedade. Mas a recusa à liberdade é má-fé, (BORNHEIM, 2001, p. 112)

A tentativa de “proteger” a liberdade com o ser resulta fracassada, pois contraditória, já que a liberdade encontra suas raízes no nada. E resulta também na angústia, já que torna evidente a insuficiência de ser do homem. O homem “não pode *ser* e permanece condenado a *se fazer*; totalmente abandonada, a realidade humana deve *escolher-se*” (BORNHEIM, 2001. P. 112)

A liberdade é, portanto, original, no sentido de que a escolha está na origem e é anterior a qualquer coisa que possa motivá-la. É neste sentido que Sartre explicará que mesmo o complexo de inferioridade é uma escolha: é uma forma pela qual eu assumo o meu ser-para-outro, escolhendo-me inferior ao outro. É impossível dissociar a escolha e a consciência – ao contrário do que afirma a psicanálise freudiana: “É necessário ser consciente para escolher e é necessário escolher para ser consciente. Escolha e consciência são uma e a mesma coisa” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p. 113). Com outras palavras: não há justificativa para a escolha, ela não deriva de qualquer realidade anterior e é fundamento de si mesma. A tentativa de buscar motivos e móveis resulta em uma recusa à liberdade, na má-fé.

No entanto, devemos considerar que o pressuposto metafísico da doutrina sartriana da liberdade está na dicotomia sujeito-objeto, instaurada rigorosamente a partir de Descartes. E se a essência da liberdade em Sartre não pode ser compreendida sem a sua trajetória histórica, principalmente na Metafísica ocidental moderna, despreende-se daí um condicionamento da liberdade que não pode ser ignorado. O homem só compreende sua liberdade enquanto ser histórico, integrado a sua historicidade, enquanto a história determina a essência de sua liberdade. Assim sendo, a liberdade relaciona-se com a facticidade e com a situação. Mas de que forma?

Sartre, como em todos os outros temas, pensa a relação entre liberdade e facticidade no âmbito ontológico. É a partir da relação entre o para-si e o em-si, entre o ser e o nada, que se justifica esse “condicionamento” da liberdade. A liberdade deriva do nada, no entanto, só surge enquanto tal a partir do em-si. É como se a liberdade encontrasse limites no em-si, mas ela nadifica-o, ultrapassando esta condição. Mas já aí encontramos o condicionamento, à medida que ela só surge a partir das resistências oferecidas. Por configurar-se como nada, como buraco no seio do ser, ela já supõe o ser.

A situação em Sartre pode ser compreendida como o condicionamento mútuo entre o em-si e o para-si, ou “resultado daquilo que o ato livre faz com o em-si, ou melhor, ela é o modo como o para-si nadifica o em-si” (BORNHEIM, 2001, p. 118). Bem, há uma preeminência absoluta do em-si, ele é o ser. Sabendo que a consciência é intencional, é sempre consciência de alguma coisa, ou que a liberdade é o nada, “um ser a menos que supõe

o ser, para subtrair-se dele” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p. 117), já admitimos o condicionamento do para-si pelo em-si. No entanto, o que ocorre é o condicionamento da liberdade, o ser ou em-si, só pode ser admitido na medida em que for condicionado pelo nada do para-si. Ou seja, o condicionamento da liberdade é também condicionado. Neste sentido, Sartre afirma que não há liberdade sem situação ou situação sem liberdade. Em-si e para-si são inaugurados juntos, e com isso a situação e a liberdade se instauram.

Se a realidade humana topa com resistências e obstáculos que não foram inventados por ela, tais resistências e obstáculos só adquirem sentido na e através da escolha livre que a realidade humana é. Assim, embora a escolha lhe seja fundamental, a situação se estabelece sobre um fundo de facticidade: ‘a liberdade é a apreensão de minha facticidade’ (EN, p. 575). (BORNHEIM, 2001, p. 118)

É ainda neste sentido que Sartre dirá que o passado terá a significação que o homem lhe atribuir, a força do passado está na escolha do futuro, à medida que o homem constitui-se como projeto de si.

Sabendo agora da relação entre liberdade e situação, caberia perguntar se há alguma facticidade que se imponha como limite ao ato livre, ou seja, que torna a autonomia de escolha impotente. A isso Sartre chamará “situação-limite”: a situação está infensa ao poder nadificador do para-si. E são elas o nascimento e a morte, dois fatos absolutamente contingentes, portanto, absurdos: “A morte é um puro fato, como o nascimento; ela vem a nós de fora e nos transforma em exterioridade. No fundo ela não se distingue de forma alguma do nascimento, e é à identidade do nascimento e da morte que chamamos de facticidade” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p.119) A morte e o nascimento são fatos puros que não tem dimensão ontológica, não são atingíveis pelo poder nadificador do para-si. E desta forma, não poderiam pertencer à estrutura ontológica da realidade humana, posto que o homem é para-si. “Não há nenhum lugar para a morte no ser-para-si; ela se furta à possibilidade de ser enquadrada no pro-jeto da liberdade original; ela é o dado como tal, em estado absoluto, e aparece como o outro que é mortal no ser do para-si” (BORNHEIM, 2001, p. 120).

Mas Sartre parece empenhar-se para salvar a liberdade de qualquer condicionamento, transformando a autonomia na mais radical possível. E desta forma, chega a afirmar que mesmo o nascimento, de certa forma, é uma escolha do homem, no sentido de que o nascimento nunca aparece ao homem no estado bruto, mas sempre como “reconstrução projetiva do meu para-si: tenho vergonha de ter nascido, ou me espanto” (BORNHEIM, 2001, p. 120)

Toda filosofia existencial de Sartre parece desembocar inevitavelmente na ação e na prática transformadora do homem. As indicações do próprio Sartre sobre a necessidade de uma “moral da libertação e da salvação” já demonstram que sua filosofia conduz necessariamente a uma ética. Embora Sartre prometa uma obra que se dedique à “moral da libertação e da salvação”, ele nunca o fez. No entanto, suas obras permitem a análise de teses básicas da problemática da ética segundo o autor. Esta análise é primorosamente feita por Gerd Bornheim, e tentaremos expô-la a seguir.

Segundo Bornheim (2001), se Sartre não escreve seu ensaio sobre a problemática da ética e da moral, é porque possivelmente não poderia tê-lo feito. Acabaria emaranhado em impasses. A filosofia descrita na obra basilar de sua análise existencial, *O ser e o nada*, permite dois tipos de relação: a do sujeito consigo mesmo e a do sujeito-objeto. É dentro dessas relações que o comportamento moral do homem desenvolve-se.

Ao definir o para-si como liberdade, autonomia de escolha absoluta, Sartre determina o conceito-chave da problemática ética, o valor, como preso à subjetividade do sujeito. Assim sendo, o homem é “o ser pelo qual os valores existem” e o valor exige um fundamento, que não poderia ser encontrado no ser, pois a objetivação dos valores que norteiam o homem resultaria em determinismo e ma-fé. O valor só pode encontrar seu fundamento, pois, na liberdade.

a liberdade é o único fundamento dos valores e que nada, absolutamente nada, me justifica ao adotar tal ou tal valor, tal ou tal escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem eu sou injustificável. E minha liberdade se angustia de ser o fundamento sem fundamento dos valores (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p. 125)

Com isso, Sartre afirma a liberdade do homem como criação de valores. E não há, desta forma, como justificar os valores. Conforme a liberdade é seu fundamento, não há valores pré-estabelecidos, o homem os inventa. Decorre disso que o homem seja “apenas o seu projeto, (...) tão somente o seu conjunto de atos” (SARTRE apud Bornheim).

Sartre rejeita a moral tradicional à medida que esta é livre para alguns valores e não para outros, é livre para o mal e para o erro, mas não para o bem e para a verdade. Como dito, para Sartre, o homem cria todos os valores. E desta forma, a liberdade faz-se também libertação de todas as leis e determinismos, libertação de qualquer coisa que não a subjetividade do indivíduo. E libertação de si mesmo, enquanto enfrentamento da angústia proveniente da sua insuficiência de ser.

A partir dessas definições dos conceitos de liberdade e valor que Sartre esboçará sua moral da responsabilidade e do compromisso. É fácil perceber de que forma a responsabilidade será colocada por Sartre depois da conceituação de valor. Sendo totalmente livre e criando livremente os valores, que brotam de sua própria subjetividade, o homem revela-se responsável por seus atos e pela criação de valores. No entanto, Sartre deseja que o ato individual engaje também a humanidade, responsabilizando o homem não apenas por si próprio, mas também pelo mundo. Este ponto não se faz suficientemente claro na obra de Sartre. Ora, o fundamento da responsabilidade permanece determinado de forma negativa, ou seja, preso à subjetividade, e não se faz tão claro – como pretende Sartre – a responsabilidade do homem quanto aos outros. Esta grande idéia só se justificaria através de um idealismo, que transformando o homem em autor da humanidade, caberia desta forma enunciar a responsabilidade desejada.

De maneira similar desenvolve-se a leitura sartriana de compromisso, também determinado de forma negativa e a partir da subjetividade. Mas se a objetividade do valor é determinada pelo para-si, não se esclarece de que forma o homem se compromete com outros, e desta forma, só fica claro que o homem se comprometa consigo mesmo. Sartre parece não achar argumentos suficientes para justificar o compromisso com o outro, tampouco a responsabilidade. Nota-se que permanece preso à dicotomia sujeito-objeto, ao dualismo do para-si e do em-si, e desta forma, a subjetivação do valor leva-o ao impasse: Sartre não apresenta argumentos que validem o compromisso e a responsabilidade do homem como engajados a toda a humanidade.

A liberdade figura, como dissemos, o grande tema da filosofia sartriana, posto que resume todas as outras análises. No entanto, o objetivo deste trabalho vai além: busca investigar a inserção do existencialismo de Sartre no contexto da problemática da metafísica, seu valor histórico e filosófico.

Todas as análises da filosofia de Sartre obedecem à dicotomia sujeito-objeto, ou seja, são pensadas através da cisão entre ser e nada, entre o para-si e o em-si. É investigando essa relação que apreenderemos com maior domínio a inserção da filosofia sartriana no contexto da problemática da metafísica ocidental. Como já dito, não seria possível compreender a filosofia sartriana se desvinculada de seu passado histórico e filosófico, fazendo-se necessário que se investigue as influências e paralelos que se estabelecem entre a doutrina de Sartre e anteriores, ou seja, sua relação com a tradição metafísica. Esse subsídio para nossa discussão será encontrado em Hegel, que, herdeiro de toda tradição, leva aos extremos suas pretensões, e partindo também da consciência cartesiana, sendo moderno, inaugura a crise do fundamento

metafísico. E assim, poderemos, através do diálogo que Sartre estabelece com Hegel, entender a inserção do nosso filósofo francês neste cenário de crise.

4 SARTRE, HEGEL E A METAFÍSICA: A CRISE DO FUNDAMENTO

O alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831) é quem leva as pretensões da metafísica moderna às últimas conseqüências. Motivado pela vontade de expressar a unidade do Todo numa síntese universal, Hegel utiliza a contradição como caminho para a garantia da identidade, e assim, do conhecimento e da dicção absoluta.

Hegel representa o ápice do idealismo alemão. Pretendia fazer um sistema que explicasse o Universo. Sistemas com este objetivo partem da crença que se alguma coisa existe hoje, algo é eterno. Não se está com isso afirmando a eternidade das coisas existentes, afirma-se somente que o que existe hoje nem sempre existiu, mas provém necessariamente de alguma coisa que existiu antes e esta, por sua vez, também veio de algo que existiu anteriormente. Com efeito, busca-se encontrar aquilo que sempre existiu, sem provir de um ser anterior. Este princípio eterno deve ser único. Entretanto, dentro de sua unicidade este princípio deve ser múltiplo, do contrário, não poderia anteceder ou gerar a pluralidade de coisas existentes no mundo.

O sistema de Hegel apresenta uma busca para compreender de que forma essa multiplicidade, por vezes até oposta, está contida enquanto ser idêntico nesse princípio único, e o inverso: como deste princípio único procede a multiplicidade de coisas contidas no universo. Nessa busca, que parte da conclusão de que a multiplicidade está contida no princípio uno, Hegel concluirá que os opostos são idênticos. Francisco Pereira Nóbrega (2007, p. 41) explica:

Opostos parecem ter a mesma origem: 'preto' e 'branco' viriam da mesma idéia de cor? Isto importaria em dizer que opostos teriam existido idênticos numa realidade anterior. [...] Se admitirmos que no Universo há seres opostos, contraditórios, e se admitimos que tudo veio de um único ser, qual será a conclusão? Que, em algum momento, opostos são idênticos.

Para sustentar sua tese de que há *necessariamente* um movimento de dedução de realidades, no qual são geradas ou provenientes de outras, e todas necessariamente contidas, portanto, num ser imprincipiado, Hegel argumenta que uma realidade não pode surgir do nada. Ela surge sempre de uma realidade anterior, mesmo que oposta. Estamos falando então do movimento dialético hegeliano. Para Hegel, esse movimento de dedução existe por que ele - o ser imprincipiado - carrega em si a *contradição* e a luta de opostos. A dialética hegeliana é composta por três unidades básicas: Tese, Antítese e Síntese ou Afirmação, Negação e Negação da Negação. A Tese é a afirmação, e o que se afirma na tese é negado na Antítese. A

conciliação desses dois opostos é a Síntese ou Negação da Negação. Mas segundo o movimento dialético, cada momento desses se deduz do anterior e, portanto, no primeiro momento, na Tese, a antítese já existia contida e implícita na Tese. A Antítese está na Tese oposta e idêntica a ela. Neste ponto encontramos a contradição *implícita* na Tese. Ela está contida, porém não expressada. E a contradição se explicita na medida em que a Antítese também se explicita. O terceiro momento, a Síntese, fará “‘suspender’ ou ‘cessar’ a contradição entre a Tese e a Antítese” (NÓBREGA, 2007, p. 44). Há, na Síntese, uma contradição “suspensa”, no entanto, a Síntese tornar-se-á Tese de uma nova tríade, à medida que provoca uma nova negação. E assim, uma tríade segue-se por outra tríade, sucessivamente. Atente para o fato de que todas as tríades que se seguirem estarão contidas na primeiríssima tríade, na primeiríssima Tese. Esse movimento de explicitação de conceitos é também um movimento de concretização, posto que partimos de um conceito que engloba todos, logo é mais complexo, mais vasto, e desta forma, também mais abstrato.

Hegel busca então a primeira da Tese da primeira tríade, que deve ser o conceito mais abstrato, o mais complexo e que englobe todos os demais conceitos. E encontra como resposta a essa busca o conceito de “Ser”, logo que não acha nada mais complexo, abstrato e que englobe todo o resto. Se o *Ser* é a Tese, a Antítese, sua negação, deverá ser o “não-ser”, o *Nada*. Para encontrar a conciliação, considera o movimento entre ser e não-ser, achando como Síntese o *Devir*. Sendo a primeira tríade composta de Ser, Nada e Devir, o Ser e o Nada são idênticos, o Ser engloba o Nada e o Devir, e todas as tríades e conceitos que virão a seguir, posto que movimento, passagem, transição, estarão implícitas no abstrato Devir.

No grande sistema desenvolvido por Hegel há três grandes séries de tríades, que esquematizam uma grande tríade. Esta grande tríade forma-se por Idéia (Tese), Natureza (Antítese) e Espírito (Síntese). Faremos aqui uma breve exposição dessa grande tríade hegeliana, apenas a fim de esclarecer a proposta de Hegel suficientemente para que possamos partir ao nosso objetivo primeiro, ou seja, a relação da metafísica moderna com Sartre.

A Idéia é o conceito desenvolvido a partir da crença de que o Universo procede de universais, sem qualquer percepção sensorial, que não tem existência objetiva e que deles decorrem todos os demais seres. Pois bem, estes universais, globalmente, constituem a Idéia. Ela também é tripartida em Tese, Antítese e Síntese. E são elas respectivamente Ser, Essência e Noção. A Idéia é, inicialmente, enquanto Ser, subjetiva. À medida que se exterioriza, se objetiva, torna-se Essência. A síntese é a Noção, ou Idéia Absoluta, na qual há uma plena identidade do sujeito com o objeto. “A Idéia Absoluta é, pois, a verdade absoluta. É a

definição completa, total, acabada, de Deus e do Universo. Deus é o pensamento do pensamento, o absoluto sujeito-objeto” (NÓBREGA, 2007, p.58). Ela é o infinito absoluto.

A Natureza é a Antítese da Idéia, idêntica e oposta a ela. Ou seja, é a Idéia em outro momento dialético, a Idéia exteriorizada. Tal como a Idéia, a Natureza também se divide em outra tríade: mecânica, física e orgânica – Tese, Antítese e Síntese respectivamente. Enquanto Idéia exteriorizada, a Natureza é expressa em Espaço, Tempo e Matéria. Desta forma, é multiplicidade, carente de unidade e subjetividade, é puro mecanismo. Mas à medida que busca essa unidade expressa-se enquanto gravitação – daí falamos de Natureza física. Neste momento, chegamos à concretização das coisas, aos objetos individuais e seus atributos particulares da natureza inorgânica. Chegamos à Natureza orgânica quando as plantas e os animais se aproximam da unidade, de forma a superar a multiplicidade anterior, e quando a consciência e a interioridade já afloram no animal. O retorno pleno à subjetividade pelo homem anuncia a passagem ao Espírito.

O Espírito é, como se pode concluir, a síntese da Idéia e da Natureza. Começa com ele o retorno à Idéia, que agora não é só em si, é também para si. A pura exterioridade cede lugar gradativamente à interioridade, objeto e sujeito se identificam, e o irracional se racionaliza. O Espírito, tal como na tese e na antítese, também se divide em uma tríade: Espírito Subjetivo, o espírito humano preso a sua interioridade e subjetividade; o Espírito Objetivo, no qual o espírito torna-se exterior ao homem; e o Espírito Absoluto, a síntese na qual os dois anteriores se limitam mutuamente. No Espírito Subjetivo tem lugar categorias da psicologia humana como desejo, emoção, percepção e etc., ao passo que no Espírito Objetivo, sendo exteriorização, categorias como a Moral, a Política e a História ocupam espaço. A História ocupa lugar privilegiado na filosofia hegeliana, sendo considerada um crescimento de liberdade do Espírito, que, revelando-se gradativamente a si próprio, toma mais consciência e posse de si. O Espírito Absoluto é o momento em que oposições e limitações entre subjetivo e objetivo cessam e o Espírito torna-se plenamente consciente de si próprio, por isso infinito e absoluto. Essa é a consciência humana, em plena liberdade. Para Hegel, a apreensão do divino e da infinitude pelo Espírito Absoluto terá três momentos: a arte, a religião e a filosofia, sendo a última o único momento em que o Espírito acha-se completamente infinito e livre.

Toda filosofia de Hegel pretende a conquista da dicção absoluta, de expressar a unidade do Todo. É através do processo dialético exposto acima que Hegel pretende alcançar a identidade entre sujeito e objeto, a síntese que vence a separação. O caminho utilizado por Hegel, como vimos, é o da contradição. O permanecer no negativo, o enfrentamento absoluto da contradição, é que garante a possibilidade da autêntica dicção. É neste sentido que

podemos compreender a contradição como fundamento da dicção, uma vez que a dicção só se dá através da contra-dicção. No entanto, o enfrentamento da contradição só se justifica quando está garantida a conversão à unidade, à identidade, a possibilidade de expressar a Idéia em seu estado absoluto.

Mas o desiderato hegeliano resulta inalcançável. A dicção parece não sobrepor-se à separação, que se apresenta como seu fundamento e força motivadora, indicando que esta sobreposição implicaria numa falha de discurso. Ora, a absolutização da dicção requer o esquecimento da separação, e, assim, a supressão do discurso. Mas o abandono da tendência ao saber absoluto frustraria, em sua própria raiz, a filosofia hegeliana.

O discurso filosófico permanece como que suspenso entre dois silêncios: deriva de um fundamento que lhe é anterior e se encaminha ao seu sacrifício. A dicção absoluta do homem-deus não chega a dizer a verdade como um todo: em última análise, não existe dicção do fundamento meta-físico. (BORNHEIM, 2001, p. 153)

O que queremos dizer é que o movimento dialético que Hegel utiliza tentando a dicção absoluta do fundamento é justamente aquilo que a faz permanecer presa à contradição e inviabiliza sua absolutização. A identidade é o fundamento, por razões rigorosamente metafísicas, mas esta só se verifica a partir da contradição. Assim, a contradição fundamenta a identidade e, no fim, a necessidade de supressão da separação inviabiliza o discurso. A dicção absoluta não pode, portanto, se verificar. É nesse sentido, na ambigüidade do fundamento, que deve ser vista na filosofia hegeliana a crise da metafísica.

É assim que poderemos compreender que Hegel inaugura a crise do fundamento metafísico, e esta crise deve ser assumida como decorrência da importância revelada da contradição em sua filosofia. Hegel, ao contrário de seu passado metafísico, busca resolver a contradição em um nível ontológico, e não meramente lógico ou gnosiológico. Ontologicamente, a identidade deve vencer a contradição, e para isso Hegel acredita ser necessário um processo de assimilação da contradição. Só num processo de pertencimento mútuo entre processo e resultado seria garantida a absorção da contradição pela identidade. “O que Hegel pretende, portanto, consiste em redimir ou salvar a contradição no seio da identidade absoluta, e a astúcia da razão postula que pelo processo assimilatório da contradição a identidade adquire movimento e vida.” (BORNHEIM, 1983, p. 69)

No entanto, a síntese pretendida por Hegel joga-o numa ambigüidade radical: em certo sentido, e permanecendo fiel à tradição metafísica, a identidade é o fundamento, e a busca por ela é o sentido revelador de sua filosofia; por outro lado, a contradição assume o papel de

fundamento, à medida que a identidade só se realiza pela contradição. É nessa ambigüidade que reside a crise da metafísica, já que o fundamento (a identidade), não resulta sendo suficientemente fundamento, encontrando ele mesmo fundamento na contradição.

A importância desta crise do fundamento deve ser compreendida. Num sentido positivo, representa a conquista da finitude, e por outro lado, representa a nova necessidade da metafísica de superar a si própria. Ora, com a ambigüidade que surge, o fundamento perde seu caráter absoluto. Agora, encontramos como que dois fundamentos, um só é pelo outro. E assim, a identidade perde sua primazia, a contradição ganha teor metafísico e a finitude se impõe. A identidade, agora, relaciona-se com o plano do finito, e a realidade deixa de existir às sombras do absoluto que o monismo impunha. O ente pode e deve ser pensado em si mesmo, e se descobre, enfim, a possibilidade da inteligência humana alcançar a identidade deste ente. Já em Hegel verificamos que a identidade só é pela contradição, e esta nunca consegue ser realmente superada. A importância dada à contradição confere-lhe valor ontológico e a finitude salta aos olhos.

A partir de então, o processo dialético deverá ser compreendido de uma nova forma. O processo da dialética busca a transfinitização e a totalidade, mas, com a crise da metafísica, a totalidade já não apresenta caráter metafísico. Como vimos, em Hegel, a totalidade passa a depender da contradição. A separação radical que a crise impõe não garante a síntese. Enquanto Hegel permanece metafísico, afirmando que a necessidade de Deus para o finito só se justifica quando se garante a redução ao infinito, uma ontologia da finitude concentra-se na plena contradição. O ser agora deve ser compreendido exatamente na sua radical finitude. Ele é temporalidade e relação.

É através, portanto, do diálogo com o inaugurador da crise, Hegel, que poderemos compreender a inserção de Sartre nesse contexto. Primeiro, tentaremos analisar a relação que ele estabelece entre o ser e o nada, entre o em-si e o para-si, e posteriormente veremos que através da problemática desta relação Sartre leva a crise ao limite máximo.

Em Sartre, o problema da dicção do fundamento é colocado pela relação do em-si com o para-si. Como já dito anteriormente, toda a filosofia de Sartre obedece à dicotomia sujeito-objeto. Afinal, como se relacionam o em-si e o para-si sartriano? Bem, já vimos que o em-si é o ser, fechado e idêntico a si mesmo, e o para-si constitui-se pelo nada que o habita. Cairíamos assim em um dualismo invencível: Sartre acredita que a partir da compreensão de ser como “categoria geral à qual pertencem todos os existentes” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p.137), podemos entender que um dualismo radical entre o em-si e o para-si promoveria dois reinos absolutamente isolados e, portanto, duas acepções únicas e

singulares de ser. O para-si ficaria ilhado e encontraríamos a impossibilidade de dizer, ou seja, o mutismo. Desta forma, torna-se necessária a transcendência desse dualismo radical. Mas de que forma?

Sartre afirma que o para-si é o próprio princípio de reunião daquilo que se encontra separado – o ser e o nada. Ou seja, o para-si e o em-si são reunidos pelo próprio poder nadificador do para-si, e a solução para o impasse do dualismo radical encontrar-se-ia na subjetividade do sujeito. Cabe então investigar a origem desta força nadificadora que reúne o ser e o nada. Sobre a força nadificadora Sartre diz: “o para-si aparece como uma nadificação mínima que toma sua origem no seio do ser” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p.138). Ora, o princípio de reunião é o nada, mas ele próprio toma sua origem no ser. Vamos entender um pouco melhor. Sartre vai caracterizar o nada como uma “privação singular”, logo, a consciência ou o para-si não é uma substância autônoma, e não haveria sequer por que perguntar sobre a união de dois reinos se o para-si não existe isolado. A consciência tende para o em-si, para o objeto, constantemente, não havendo possibilidade de subjetividade absoluta. Desta forma, o problema da relação entre o em-si e o para-si não pode ser lido como se tratasse de dois reinos substanciais, tornando-se um pseudoproblema, já que o para-si, em sendo nada de ser, busca permanentemente o ser e liga-se a ele.

No entanto, a solução apresentada por Sartre, a suposta eliminação do problema, é mesmo válida? Para Bornheim, a descrição fenomenológica de Sartre salta inúmeras vezes ao plano ontológico, mas este resulta injustificável à medida que o nada não encontra fundamento, já que sua dimensão ontológica se revela um pseudoproblema. No plano fenomenológico Sartre leva a diferença entre os dois reinos a limites extremos, enquanto no plano ontológico a diferença passa como se não existisse. É através da intencionalidade que Sartre justificará que o para-si é a nadificação que busca a origem no ser, e assim, está sempre fora de si. No entanto, com isso reafirma-se que o para-si é outro que não o em-si, pois ele *participa* do em-si e a identidade não pode ser verificada. Sartre poderia argumentar que o para-si é apenas aparência de ser, no entanto, ainda assim o para-si permanece sendo *outro* que não o fundamento do qual é aparência. Não se compreende, então, de que forma o diferente se justifique, posto que para Sartre a diferença que marca o outro que não o em-si não tem fundamento. Desta forma, seríamos encaminhados ao monismo metafísico, e o nada não encontraria fundamentação.

Neste ponto, Sartre permanecerá fiel à tradição metafísica. O monismo ontológico encontrado na Idéia de Platão também se verifica no em-si sartriano. Em Platão, o fundamento pode ser dito. Em Sartre, toda a ontologia do em-si parece inútil, já que qualquer

dicção do fundamento não passa de mera tautologia. O para-si sartriano pode sim ser dito, entretanto, define-se pela contradição (“é o que não é e não é o que é”) e só autoriza a dicção do fundamento no plano da contra-dicção, ou seja, há apenas uma aparência de dicção. Desta forma, a dicção do fundamento se frustra, fica vedada.

Com outras palavras: é necessária uma ontologia do fundamento do para-si. Então, Sartre afirma que o para-si deriva do em-si, mas assim, a dicção do seu fundamento fica vedada pela tautologia, sendo o em-si pura identidade, o ser opaco. Vemos então a necessidade da dicção do fundamento do para-si enquanto o outro que não o em-si, já que não poderia se confundir com seu fundamento, caso contrário estaríamos em plena identidade. Esta diferença é eficientemente pensada por Sartre no plano fenomenológico. No entanto, ao saltarmos ao plano ontológico, requisitamos uma ontologia do nada, e assim, entramos no plano da contradição e tudo não passa de aparência. Ou seja, ou a dicção é fenomenológica ou é aparência de dicção, já que ontologicamente o fundamento do nada, enquanto diferente do em-si, não pode ser pensado, é nada de fundamento. O que dizemos é que, inevitavelmente, é preciso pensar o para-si como diferente do em-si, e sua justificativa ontológica dependeria não só do pensamento do ser, mas também do pensamento do nada. E este, no entanto, é bloqueado por Sartre: “A ontologia não poderia responder essa a questão, porque se trata aqui de explicar um acontecimento (*événement*) e não de descrever as estruturas do ser” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001. p. 142).

Mesmo se voltássemos ao argumento de Sartre de que esse “nada de fundamento” justifica-se pelo poder nadificador do para-si, obrigatoriamente nos perguntaríamos sobre a origem dessa força nadificadora. Pois bem, se Sartre define o nada como privação singular, o fundamento do para-si só poderia mesmo ser buscado no em-si, já que é ausência de ser. Desta forma, o pensamento do ser torna-se inevitável, mas novamente a dicção do fundamento seria bloqueada pelo impasse da tautologia.

Agora, vê-se com clareza que tanto em Sartre como em Hegel a contradição busca seu fundamento na identidade. Podemos dizer então que Hegel e Sartre coincidem principalmente quando se propõem a resolver a contradição pela identidade. No entanto ambos seguem caminhos distintos:

é que Hegel permanece nessa busca e não desespere de sua possibilidade, vale dizer, o panteísmo termina sendo o destino último de seu pensamento. Ao passo que Sartre, já de saída, suspende a procura; mantém-se sem dúvida a contradição como fundamento da dicção, mas o fundamento desse fundamento ou o em-si, só autoriza o silêncio. (BORNHEIM, 2001, p.155)

Em Sartre, o fundamento já não pode mais ser plenamente fundamento, e sua dicção tautológica revela o sentido do desespero da impossibilidade da dicção absoluta. Ao afirmar a dicção do em-si como tautológica, além de vedar o acesso à dicção absoluta, Sartre sinaliza o absurdo da filosofia hegeliana. Não obstante, Sartre permanece preso à tradição metafísica.

Vimos que em Hegel, o fundamento revela-se insuficientemente fundamento, à medida que só pode ser conquistado pela contradição – pela finitização do infinito, do Deus metafísico – e a preeminência da identidade só se mantém como algo a ser conquistado. Essa insuficiência do fundamento é radicalizada na filosofia de Sartre. Desta forma, a importância da contradição vista desde Hegel traz consigo a finitização e a morte de Deus.

Devemos também observar que tal como Hegel define sua tese inicial, Sartre define o fundamento do para-si. “O ser é”, diz Hegel; “O em-si ou o ser é”, diz Sartre. No entanto, em Hegel, a afirmação acima já carrega em si a contradição – o ser é nada – e exige uma síntese. Enquanto em Sartre, a afirmação acarreta na tautologia que bloqueia o em-si, o processo dialético se interrompe e Sartre revela-se antidialético, neste sentido. Mas há como que uma particularização de Hegel na filosofia de Sartre: o para-si esconde o nada e nos leva ao dualismo entre os dois reinos. Já vimos anteriormente que o para-si é caracterizado por Sartre como “uma nadificação mínima que toma sua origem no seio do ser” (SARTRE apud BORNHEIM, 2001, p. 158). Mas diferente de Hegel – em que tomar origem significa buscar a síntese –, em Sartre tomar origem é reconhecer ainda com mais precisão a cisão radical entre os dois reinos, uma vez que se um fundamenta o outro, são inegavelmente diferentes.

quando Sartre pretende que o fundamento do para-si está no em-si, ele o faz de maneira a se proibir explicitar a fundamentação a partir do fundamento, e, então, qualquer tentativa de relacionamento permanece exterior. O ser não se reverte em seu contrário, como acontece em Hegel (BORNHEIM, 2001, p. 158)

O que queremos dizer é: à medida que o nada determina o para-si, ele será inevitavelmente outro, e sua relação com o em-si fica truncada. Ora, se para Sartre o ser é estritamente exterior e fechado, não permitindo nenhuma participação nele, somos devolvidos à contradição humana, à medida que o para-si é habitado pelo nada, é o diferente. O processo, diferentemente do que encontramos em Hegel, é unipolar, ou seja, revela-se antidialético. O fundamento de Sartre, diferentemente do de Hegel, não está no fim do processo, mas comporta-se como tese inicial, que não permite o movimento dialético. Encontramos tese e antítese, em-si e para-si, no entanto, estes permanecem necessariamente exteriores e a síntese torna-se inviável.

Em Sartre, o fracasso do movimento dialético diante da exterioridade dos termos anuncia a impossibilidade da subida ao fundamento e o alheamento mútuo entre o em-si e o para-si, tese e antítese.

Como vimos, o ponto de partida do sistema hegeliano está na separação, e assim, tenta superá-la para reduzi-la à identidade fundamental. No entanto, Hegel não consegue alcançar um absoluto indiferenciado: já que Deus resulta finitizado, abriga em algum sentido a contradição. Embora deseje ir além da separação, motivado pelo horror que lhe tem, Hegel não consegue vencê-la. E insurge aí a crise do fundamento que reflete em seus posteriores.

Nesse sentido, devemos considerar que o existencialismo é “uma decorrência inevitável do pensamento hegeliano – e mesmo da Metafísica de um modo geral” (BORNHEIM, 2001, p.160). Em Sartre, compreendemos que se torna impossível pensar o para-si em função de seu fundamento, o outro, que permanece *separado* do em-si. Ou seja, enquanto o “permanecer no negativo”, em Hegel, tem caráter transitório, em Sartre, torna-se absoluto, já que a separação revela-se invencível. É pelo caráter intencional da consciência que o para-si tenderá continuamente ao em-si, tenderá à síntese, mas conserva-se o ato de tender, nunca chega-se ao repouso.

É necessário compreendermos que Sartre apresenta a separação com tal intensidade, que bloqueia o discurso, e a crise da metafísica mostra-se com tanta gravidade, que a separação resulta invencível. Sartre permanece metafísico quando, mesmo assumindo o problema da separação invencível e o desespero gerado, permanece na busca pela superação da separação. Seu pensamento permanece motivado por uma postura explicitamente metafísica, e sem ela não podemos compreender o existencialismo, embora Sartre pareça antimetafísico, embora ponha a Metafísica “ao avesso”. É assim que Sartre leva aos últimos limites a crise inaugurada por Hegel, concentrando-se na separação e impossibilitando o alcance do fundamento. O existencialismo figura, portanto, como o desespero dessa impossibilidade de dizer do fundamento, devendo ser compreendido dentro desse contexto de crise da metafísica.

5 CONCLUSÃO

Após verificarmos como Sartre se coloca diante da crise do fundamento, é de extrema importância recolhermos seu significado. O valor histórico e filosófico está implícito quando voltamos a Platão, Descartes e Hegel, e mesmo aos pré-socráticos Parmênides e Heráclito. A necessidade de alcançarmos melhor compreensão da filosofia sartriana não é o único intuito ao voltarmos aos pilares metafísicos de Sartre, mas é também demonstrar o grande e significativo contexto em que está inserido. Voltamos com maior atenção à modernidade, e não foi à toa. Sartre pertence a um grupo de filósofos, se é que assim podemos classificá-los, posteriores a Hegel, pós-modernos, e que refletem na filosofia a crise que se inaugurou. Mas é Sartre quem sinaliza esta crise com maior gravidade. No entanto, o que significa, afinal, sinalizar com tamanha força a crise do fundamento da metafísica?

Significa, primeiramente, estar situado frente a um projeto moderno cientificista que vem sendo posto à baixo com a crise, e contribuir para o enfraquecimento do mesmo. Sartre nos convida a pensar a separação, a enfrentar a finitude, e a aceitarmos essa não-plenitude da qual não podemos fugir. Em tempos de crise, tal como aquele de Sartre, é preciso tentar compreender essa angústia da gratuidade e contingência que somos convidados a enfrentar.

A finitude não tem fim, e nessa dificuldade de aceitá-la, nos entregamos à dor, ao sofrimento, à angústia. Não conseguimos lidar com o término do que seja, tampouco com a morte e permanecemos inquietos. Tudo é a consequência inevitável do nada que nos habita, da contradição que carregamos e que somos, e a tentativa de tornarmo-nos plenos, resulta sempre fracassada.

O projeto racionalista moderno insinua a dominação do real como sendo o caminho para chegarmos à felicidade. Somos estimulados ao desejo de tomar posse da totalidade do real. O desejo resulta insaciável, numa eterna busca pelo ter que substitua o ser, que preencha o “vazio” da nossa não-plenitude. O homem ignora sua própria condição.

A filosofia de Sartre tem exatamente esse valor: se coloca diante dessa crise de tempos em que a humanidade, crédula no poder de conhecimento da ciência, prefere ignorar a finitude, procura caminhos de anestésiar a dor e o sofrimento que a ignorância lhe causa. E se coloca explicitando a necessidade da experiência do nada como princípio.

Não obstante, esse valor da filosofia sartriana era, mesmo antes de ser compreendido, motivo de realização deste trabalho, que reflete uma busca pessoal por responder à minha própria angústia e incômodo. Agora, tendo concluído, embora as respostas que procurei através da filosofia de Sartre estejam mais claras, o desconforto pessoal não cessou.

Tampouco a conclusão do trabalho significa a conclusão desta busca pela razão existencial. Parece-me muito mais uma busca que provavelmente se estenderá por toda a vida.

REFERÊNCIAS

BORNHEIM, G. **Sartre: metafísica e existencialismo**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. 315p. (Debates; 36/ dirigida por J. Guinsburg)

_____. **Dialética: teoria, práxis; Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética**. 2. ed. Porto Alegre: Globo, 1983. 340p.

CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2006. 424p.

HELFERICH, Christoph. **História da Filosofia**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 540p.

NÓBREGA, F.P. **Compreender Hegel**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. 75p. (Série Compreender)

Os filósofos pré-socráticos. Org. Gerd Bornheim, Ed. Cultrix, São Paulo, 1993, frags. 2-8

SARTRE, J.P. **A náusea**. 6. ed. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. 259p. (Coleção Grandes Romances)

_____. **O existencialismo é um humanismo**. 3ª Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os pensadores).

VAN DE BEUQUE, Guy. **A experiência do nada como princípio do mundo**. Rio de Janeiro, Brasil: Mauad, 2004. 235p.