

# Ética e Liberdade – De Vergílio Ferreira a Sartre

CASSIANO REIMÃO

«(...) falar do homem como tema fundamental do Existencialismo (como da Fenomenologia) é pôr em relevo o que centra tudo quanto dele dissemos ou dissermos – precisamente o problema da liberdade. Este problema, porém, é a questão fundamental de toda a obra de Sartre.»

(Vergílio Ferreira, *Da Fenomenologia a Sartre*, in *O existencialismo é um Humanismo*, Editorial Presença, Lisboa, 1978, p. 113).

«(...) a vasta obra sartriana é praticamente toda ela uma Ética que se procura. (...). Tal Ética, como é evidente, assenta, antes de mais, num pressuposto de “liberdade”.» (*Ibidem*, p. 117).

## Introdução

A liberdade, enquanto matriz radical da constituição da eticidade, atravessa o pensamento vergiliano e sartriano. Convém, no entanto, caracterizar o conceito, à luz da fenomenologia: a liberdade é constitutiva da consciência transcendental. O homem, na verdade, é o ser que tem a propriedade de se determinar a si mesmo a não ser o ser-em-si; o facto radical que define a sua transcendência reside na situação de a consciência não ser senão opondo-se. “A liberdade (...) não é uma qualidade que se acrescente às qualidades que já possuía como homem: a liberdade é o que precisamente me estrutura como homem”<sup>1</sup>. A consciência é liberdade porque é capaz de sair das suas condições irreflexivas. Segundo Sartre, a liberdade e o nada confundem-se no seu ser. Pela liberdade humana o nada aparece no mundo; por sua vez, o nada condiciona esta possibilidade de ser livre: “não há diferença entre o ser do homem e o seu ‘ser-livre’”.

---

<sup>1</sup> Vergílio Ferreira, *Da Fenomenologia a Sartre*, p. 118.

Mas a pergunta acerca do que é a liberdade não tem sentido, para Sartre, na medida em que esta pergunta traria consigo um perguntar acerca da essência da liberdade e esta é sem fundamento; contudo, apesar de ser o fundamento de todas as essências, a liberdade é a única fonte dos valores. A partir daqui, Sartre é orientado por uma exigência ética que o anima e que consiste em fundar, para si mesmo e para os outros, o exercício da liberdade; a sua obra é “uma ética que se procura, mas que nunca se concretiza”. Por isso, a liberdade em situação, constantemente inacabada, considerada como fim em si mesma e na relação com os outros, é, para Sartre, a única saída ética para a ontologia. Mas a ética autêntica é uma angustiante interrogação cravada no coração dos homens e não uma série de prescrições abstratas. Esta interrogação definiu a gênese do pensamento ético sartriano: da moral do dever à moral do apelo, passando pela conversão à autenticidade, da ética dialética à moral do Nós.

Vergílio Ferreira entendeu bem este percurso sartriano ao afirmar que, face a outras correntes de opinião, Sartre “escolheu precisamente os homens”<sup>2</sup> e que “a verdade de uma Ética oferece-se-nos iniludível no próprio ato de nos afirmarmos moralmente em cada situação concreta”<sup>3</sup>. Afirmando que cada época tem que “reinventar um mundo humano habitável”<sup>4</sup> e perguntando se cada época tem “os homens de que precisa”<sup>5</sup>, Vergílio Ferreira não deixa de reconhecer que Sartre, fiel a “dizer a Verdade”<sup>6</sup>, respondeu às necessidades e aos sinais do seu tempo. Por isso, Vergílio o *admira e respeita*<sup>7</sup> apesar de não sentir como sua “a doutrina sartriana”<sup>8</sup>.

## I. Vergílio Ferreira e Sartre

Refere Helder Godinho que, “Durante a sua longa vida literária, Vergílio Ferreira escreveu, falou, citou muitos autores, por concordância ou discordância, mas, talvez, sobre nenhum tenha escrito ou falado tanto como de Sartre, umas vezes com ele concordando, outras dele discordando, fazendo, mesmo, afirmações contraditórias, sobre a influência que dele terá ou não

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 200.

recebido”<sup>9</sup>. De todo o modo, Sartre foi, segundo José Antunes de Sousa, alvo da maior estima por parte de Vergílio Ferreira, assegurando que Sartre entra “no grupo restrito daqueles artistas que se amam. E que ele próprio amou”<sup>10</sup>. E “amou-o por nele ter reconhecido os ecos da inquietação do nosso tempo e de que a sua própria se fazia”<sup>11</sup>. Por ter recusado “o primado do indivíduo, contrapondo-lhe, por alargamento, o primado do homem”<sup>12</sup>. Mas o que “se impõe a Sartre como problema prioritário é o de construir um sistema moral que preencha o vazio deixado pela ilusão de Deus”<sup>13</sup>. Por outro lado, reconhece Vergílio Ferreira que a “obsessão cartesiana impediu Sartre de chegar ao objetivo que se propusera: deixar-nos uma ética”<sup>14</sup>.

Vergílio Ferreira censura a leitura demasiado cartesiana da existência; é que a Vergílio interessava não tanto *fazer perguntas*, mas sobretudo *interrogar-se* acerca do destino do homem, isto é, “acerca do sentido do ser assim tão excessivo viver-se homem no plano de uma transbordante *aparição* de si a si mesmo”.

Enquanto o homem sartriano “é surpreendido já no realizar-se”, já na exteriorização do que aí o faz ser, “o homem vergiliano é contemporâneo do seu próprio nascimento – ele coincide com aquele momento, cifrado de eternidade, da *aparição* em que o homem sai de si para a si próprio se ver surgir”<sup>15</sup>.

É, contudo, tocante verificar “que, à hora do fim, Sartre tenha podido ainda sobrepor a ‘esperança’ a essa ‘paixão inútil’ com que definira o homem”. Ambos estão convictos de que a vida não é inútil. Persiste “a certeza de que a convicção responsável de uma inutilidade levaria decerto à absoluta inação”<sup>16</sup>.

De todo o modo, temos de reconhecer que Vergílio Ferreira foi um dos primeiros autores a introduzir o pensamento existencialista na nossa

<sup>9</sup> Helder Godinho, em Cassiano Reimão (Coord.), *Jean-Paul Sartre – Uma Cultura da Alteridade – Filosofia e Literatura*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005, p. 231.

<sup>10</sup> José Antunes de Sousa, *Vergílio Ferreira e a filosofia da sua Obra Literária*, Aríon Publicações, Lisboa, 2004, p. 265.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>14</sup> Vergílio Ferreira, *Espaço do invisível*, Vol. 4, p. 45. “Penso, logo existo. (...) Porque do pensar ao saber que existe vai um espaço sem apoio” (Vergílio Ferreira, *Pensar*, Bertrand, Amadora, 1992, p. 273).

<sup>15</sup> José Antunes de Sousa, *Vergílio Ferreira e a filosofia da sua Obra Literária*, Aríon Publicações, Lisboa, 2004, p. 267.

<sup>16</sup> Vergílio Ferreira, *Espaço do invisível*, Vol. 4, p. 237.

Literatura; a visão existencial do homem e do mundo é assumida como tema fulcral nas suas obras, onde, em permanência, comparece a filosofia da existência; nelas encontramos, de facto, problemas como os da tensão absoluto/relativo, de Deus e da transcendência, da fundamentação de tudo no sujeito (esse ‘eu’ metafísico da pura espontaneidade de ser) e a reflexão sobre a sua situação perante o mundo e perante os outros. Sem pretender, contudo, seguir qualquer corrente filosófica, o progressivo alargamento que a sua visão do humanismo vai conhecendo, conduz o autor para uma dimensão caracteristicamente existencial, próxima dos mais significativos pensadores da corrente existencialista, nomeadamente de Sartre. Por isso, em muitas das suas obras, as personagens são perpassadas por uma tensão que inquieta, dilacera e angustia na procura da autenticidade, na evocação de um profundamento e de uma experiência de plenitude, em íntima conexão com o índice de “excesso” que é a existência do homem enquanto sujeito que se transcende em ordem a uma transcendência inominável

Vergílio Ferreira concebe a existência humana como coincidindo com o modo individual de se ser livre, mesmo seguindo um percurso trágico; é a liberdade que, por um lado, sustenta a possibilidade de o ser humano realizar o seu próprio projeto e é ela, por outro, que faz cair sobre o homem a radical angústia inerente à sua própria condição de ser finito. Esta visão existencialista constitui uma forma de pensamento que se instala no “eu” de cada homem, incidindo sobre toda e qualquer questão acerca do sentido da sua própria vida e acerca do seu próprio “eu”; por outro lado, nenhuma interrogação existencial pode vir de fora para dentro, ou seja, todas as interrogações existenciais vêm diretamente do interior do homem, de cada homem, não se podendo generalizar tais questões, pois o que está em causa é algo que advém da esfera do subjetivo, isto é, das vivências particulares de cada homem, numa contínua aproximação e num contínuo distanciamento ao fenómeno.

Vergílio reforça, nas suas obras, o valor individual do homem, da sua liberdade na totalidade das suas dimensões e na necessidade de realização da vida, de um projeto de vida, que todo o homem possui. “A vida é um milagre fantástico”<sup>17</sup>; mas a morte dá sentido à vida; é nela que se dá a *aparição do ser*, da realidade do ser; “este ‘eu’ é para morrer”<sup>18</sup>.

Mas a liberdade, porque define o caminho da realização humana, recusa qualquer tipo de alienação através da inclusão dos sentimentos no domínio

<sup>17</sup> Vergílio Ferreira, *Aparição*, Amadora, Bertrand, 1980, p. 113.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 42.

da responsabilidade, evitando a sua liquidação através de um romantismo da culpabilidade. A recusa de toda a indiferença ao humano evita que se seja sacrificado em nome da compaixão.

Nos textos de Vergílio Ferreira, ocorre um despertar das questões que residem no âmago do ser de cada um, mormente a questão da condição humana, no sentido de questionar a atitude perante a vida e perante o dinamismo da existência, reduzindo-a às situações do dia a dia, mas sem deixar de a problematizar. Coloca, todavia, o homem, simultaneamente, como ponto de partida para se compreender a si próprio e como ser sempre imperfeito, insatisfeito e incompleto. A noção de que é em nós que podemos encontrar a resposta para o *sentido de nós mesmos*, está patente em todos os seres humanos, mas em sintonia com o sentimento de que há qualquer coisa para a qual eu não consigo encontrar resposta e que me acompanha ao longo de toda a minha vida.

E, no fundo, o que está em causa é o próprio homem e a sua valorização, não perdido em subterfúgios ou em soluções artificiais, mas recuperado em autenticidade desde o fundo da sua condição; essa é a tarefa primordial a realizar do “interior”, do mais fundo do seu ser, daquilo que é ele mesmo e que o abre ao “mistério”; este, tudo trespassando e unificando, constitui o lugar comum da verdade, do amor, de todas as formas absolutas de ser; espaço maior da nossa realização, ele é o nosso “mundo original”, a zona da “escolha absurda” onde tudo se joga e onde as justificações deixam de ter qualquer relevância.

Compete, contudo, ao homem, dar um significado e um sentido ao mundo. E é a urgência de um significado que reabilita o sujeito; porque o significado do mundo é aquilo que o faz ser; o homem irrompe, assim, como senhor da criação. Assumir a própria condição implica um “saber-se” que não se compatibiliza com o esquecimento de si em alienação.

## 2. Ética e Liberdade, em Vergílio Ferreira

José Antunes de Sousa afirma que a característica essencial da ética vergiliana é “a sua referencialidade ontológica”<sup>19</sup>. Na verdade, a questão ética, em Vergílio, é a questão do ser, que só sendo o que se é, se é como *deve ser*. Para Vergílio, devemos ser o que somos. “Porque é nessa ínfima e infinita distância de si a si que ele (o homem) funda todo o anseio de se realizar”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> José Antunes de Sousa, “A questão ética em Vergílio Ferreira”, em Maria Joaquina Nobre Júlio, *In Memoriam de Vergílio Ferreira*, Bertrand, Lisboa, 2003, p. 350.

<sup>20</sup> Vergílio Ferreira, *Espaço do Invisível*, vol. 4, p. 133.

Segundo Vergílio, a ética é, fundamentalmente:

1. *Uma ética da dignidade* – “Diz não até ao pão com que pretendem alimentar-te, se tiveres de pagá-lo com a renúncia de ti mesmo. Porque não há uma só forma de to negarem negando-to, mas infligindo-te como preço a tua humilhação. (...) E é do Não ao que te limita e degrada que tu hás de construir o Sim da tua dignidade. (20 de abril de 1975 – domingo)<sup>21</sup>

O homem, no seu agir, deve “aguentar-se” com honra e em dignidade, “na totalidade de si” e no pleno domínio sobre aquilo que nele o diminui e escraviza. Trata-se de uma ética de radical fidelidade ao ser. O homem faz-se na própria função de fazer-se; por isso, é “no radical paradoxo de nós que a nossa liberdade autoconstitutiva nos investe de humanidade”<sup>22</sup>.

2. *Uma ética da condição humana* – Vergílio Ferreira propõe-nos “uma ética que, por ser do 'eu' transcendente ao 'eu' anexado ao indivíduo concreto, é muito mais uma ética da condição humana que uma ética do indivíduo, e que é o modo único como se pode e deve ser solidário”<sup>23</sup>. Não é uma ética “que assente no convencionalismo extrínseco (sic) de uma norma, nem na positividade de uma lei, mas que radica no sobressalto da interrogatividade constitutiva”<sup>24</sup>. Mas, para Vergílio Ferreira, a liberdade, base da ética, não é “uma liberdade que se tenha, mas que se é livre no que se tem e se é”<sup>25</sup>.

Aguentarmo-nos no ser que somos é tudo quanto nos exige uma ética da fidelidade e da dignidade. E aí reside a responsabilidade, essa profunda incomodidade “de sermos por nós em inteligência limpa”<sup>26</sup>.

E não se é responsável por causa de se ser livre, mas, mais radicalmente, é-se responsável de sê-lo: “Todo o homem é livre: exige-lhe essa responsabilidade”<sup>27</sup>.

3. *Uma ética da resignação* que “se dá na incondicional adesão ao que somos e no mandato de fazer constantemente por ser o que somos. Parar é desistir de ser homem, enquanto resignarmo-nos é fazer por ser o que temos que ser, sem abrandar nunca na obediência ao mandato de sê-lo”<sup>28</sup>, na

<sup>21</sup> Vergílio Ferreira, *Conta-Corrente – 1969-1976, I*, Bertrand, Amadora, 1982, pp. 247-248.

<sup>22</sup> José Antunes de Sousa, “A questão ética em Vergílio Ferreira”, em Maria Joaquina Nobre, *In Memoriam de Vergílio Ferreira*, Bertrand, Lisboa, 2003, p. 357.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 359.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 361.

<sup>26</sup> *Espaço do Invisível*, Vol. 3, p. 57.

<sup>27</sup> *Nítido Nulo*, p. 218.

<sup>28</sup> José Antunes de Sousa: “A questão ética em Vergílio Ferreira”, em Maria Joaquina Nobre Júlio, *In Memoriam de Vergílio Ferreira*, Mem Martins, Bertrand, 2003, p. 363.

procura do equilíbrio interior, rejeitando “uma conceção métrica e quantitativa” da felicidade.

Vergílio Ferreira apresenta uma fundamentação kantiana da moral, às avessas, “em que a necessidade da própria ordenabilidade é coetânea do milagre *aparicional*, da presença de nós a nós próprios”<sup>29</sup>. Por isso, a ordem que no íntimo de nós mora inscreve-nos “numa verdadeira comunidade de destino, a comunidade da condição humana”<sup>30</sup>.

Ao analisar a presença obrigatória da *ética na sociedade atual*, Vergílio afirma: “Mas anotemos que para um agnóstico de hoje todo o sistema moral é impossível e necessário. Vem-lhe a impossibilidade da inexistência de uma Transcendência, em que se funde. Como a necessidade lhe advém das regras a que obriga o convívio entre os homens”<sup>31</sup>, apesar de reconhecer que “O inferno são os outros – disse Sartre. E é sobretudo por isso que se usam óculos escuros”<sup>32</sup>.

### 3. Ética e Liberdade, em Sartre

O pensamento de Sartre é um pensamento de intenção moral, mesmo quando se exprime através dos instrumentos da Ontologia; constitui uma verdadeira ideologia moral, no sentido de que o seu pensamento é fundamentalmente um conjunto de ideias e de doutrinas centradas no problema moral que perpassa todas as suas obras. A moral, em Sartre, é uma problemática vasta e inacabada; daqui resulta o seu interesse e, simultaneamente, a sua dificuldade; a moral está ligada à ação do homem na História, constituindo uma História sempre em suspenso; como não há um fim da História, não existe uma verdade histórica última; por isso, é inviável o estabelecimento de uma moral assente em valores trans-históricos. Sartre pensou o homem, outrem e o mundo sempre a partir da liberdade e das suas irredutíveis exigências. O *Eu* que emerge enquanto ser racional não pode ser apreendido senão em situação, isto é, na problemática da sua existência que é abertura a outrem no mundo dos valores; valores exclusivamente determinados pela liberdade; esta é absoluta, total e incondicionada e a única fonte dos valores.

O primeiro postulado da ética sartriana, afirmando a descentralização absoluta do relativo, é a expressa negação da existência de Deus que traz

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 366.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 367.

<sup>31</sup> Vergílio Ferreira, *Espaço do Invisível*, vol. 5, p. 254.

<sup>32</sup> Vergílio Ferreira, *Pensar*, Mem Martins, Bertrand, 1992, p. 190.

consigo outra, implícita, a negação da natureza humana. Deus cede lugar à horizontalidade. Quebrado o referencial de Deus transcendente, o pensamento da existência recupera o plano do transcendental humano. O único critério objetivo a aplicar no ato de escolha é ser fiel à sua própria condição de ser livre; de resto, todas as ações humanas são equivalentes; o que se exige é a incondicionalidade no agir, enquanto este é a expressão da liberdade. O homem sartriano, escolhendo-se a si, escolhe todos os homens, tornando-se, assim, responsável por si mesmo e pelos outros.

A dupla situação do pensamento de Sartre (por um lado, a impossibilidade de qualquer fundamento *intra* ou *extraconscencial* da ética e, por outro, a surda presença desta ao longo de toda a sua obra) encontrou a sua expressão máxima nas últimas entrevistas que concedeu bem como nos escritos póstumos e em alguns dos seus inéditos, apontando para um “outro” Sartre; mas já não foi possível redefinir o projeto. Apesar do ateísmo consequente, o último Sartre lança-se numa abertura à Esperança e projeta-se numa Ética de normatividade tentando superar a ambiguidade. Ao aceitar o normativo e ao abrir-se à Esperança, Sartre renuncia à arbitrariedade, apesar de a sua aceitação depender sempre da decisão pessoal consciente e livre. A minha escolha torna-se constitutiva de um bem universal, embora este bem nunca seja independente da minha escolha. Já em *L'Existentialisme est un Humanisme* Sartre parece postular uma nova moral de tipo universal e a liberdade individual tropeça com uma instância que a limita, a liberdade do homem enquanto tal; comprometendo-me, comprometo a humanidade inteira. Como esclarece Simone de Beauvoir em *Pour une morale de l'ambiguïté*, o existencialismo humanista não defende uma moral de cariz insular, considerando, pelo contrário, que o homem, sendo livre, *deve* respeitar e afirmar a sua própria liberdade e a liberdade dos outros. Esta conclusão, que supera a moral da ambiguidade, torna-se manifesta no projeto da ética dialética das *Notas da Conferência de Roma de 1964* e das *Conferências da Universidade de Cornell*, bem como nas últimas entrevistas de Sartre, onde reafirma uma *moral do Nós* (em cuja estrutura ontológica não há qualquer mediação ou alienação a partir do exterior), o que faz com que o seu existencialismo humanista não seja um sistema tão formalista como até então as suas obras deixavam fazer crer. Já antes Sartre fizera um apelo a uma conversão radical da liberdade a qual, através da reflexão purificadora, permitiria renunciar ao projeto humano fundamental de ser Deus, por forma a possibilitar ao homem um agir autenticamente livre. Projetando a desalienação da liberdade, Sartre orienta-se para a ética dialética que deve substituir as “morais alienadas”, na medida em que ela é o sentido da História. O sartrismo,

sendo uma Ontologia que do fenómeno transita para o Ser, descobre simultaneamente a consciência intencional da existência que só se define e apreende na ação, na *práxis*; rejeitando o Absoluto, Sartre acaba por descobrir um absoluto, numa abertura contínua à verdade, renunciando, no homem livre, a quaisquer totalidades hermeticamente fechadas, contestando dialeticamente tudo, inclusive a si próprio; a obra multifacetada de Sartre, sendo *explicitamente negativa*, revela-se *implicitamente positiva*, apresentando uma unidade e uma direção centrada na liberdade humana e, finalmente, na libertação que a felicidade do homem exige.

### 3.1. A dimensão funcional da liberdade

A ideia básica do percurso filosófico de Sartre é a liberdade. O seu projeto foi, efetivamente, orientado pela construção de uma filosofia da liberdade; da ontologia à ética, da ética à política, perpassa um motivo contínuo: *somos livres, devemos fazer-nos livres*.

A liberdade é, desde início, reivindicada por Sartre contra a natureza, quer como essência, quer como fonte de vida: não existe natureza humana; nós somos aquilo em que, pelo exercício da liberdade, nos tornamos. A nossa definição, como indivíduos, situa-se no futuro. A liberdade, com a sua abertura simultânea sobre o futuro, é o aspeto mais otimista do pensamento sartriano.

Sartre caracteriza a liberdade de várias formas:

1. *Como dado*: a liberdade é, para o homem, um dado original. Mas o homem é também um ser social e histórico, isto é, vive a sua liberdade como alienação, submetida a outrem, fazendo da vida um destino.

2. *Como insondável*: a liberdade é o “assumir daquilo que não se criou”<sup>33</sup> é algo que está acima do possível e do impossível, numa dimensão abissal. O homem, no humanismo sartriano, ocupou o lugar de Deus; no homem sobressai a característica da liberdade criadora absoluta. Isto implica que a liberdade é exigência e capacidade de inventar meios e de estabelecer uma ordem. A liberdade é incondicionada.

3. *Como possibilidade*: a liberdade realiza-se na História. A História não pode prescindir dela, que é a sua alteridade e o seu opositor dialético; a liberdade mobiliza infinitamente a História.

4. *Como produtividade*: é este o aspeto antropológico mais importante da liberdade, pois refere-se à identidade do homem como o ser que é aquilo

---

<sup>33</sup> *Verité et Existence*, p. 88.

que faz, aquilo que produz. O homem é criador do ser segundo o modelo do Deus ausente. A produtividade da sua liberdade abre os campos humanos da ciência e da arte. A liberdade está sempre em situação e esta define-se, enquanto tal, pelo projeto.

A liberdade, como negatividade produtiva, aniquila o seu passado e a sua circunstância mundana para se projetar no futuro; a liberdade deseja o que não tem em ato, é essa espontaneidade criadora do desejo perante a qual a atualidade do mundo oferece a sua resistência opaca. O para-si deseja ser o em-si, mas, ao mesmo tempo, contesta-o: “determina-se perpetuamente a *não-ser* o em-si”<sup>34</sup>. O desejo constrói uma atualidade fantasmática, o que dá ao ato de desejar o aspeto e o efeito de um ato mágico. “A verdade (da liberdade) não é inteligível senão no termo de um longo erro vagabundo; administrada de início, não é senão um erro verdadeiro”<sup>35</sup>; é, por isso, artificiosa a contraposição da liberdade à necessidade.

A liberdade é, vista desde a origem e em conjunto, como tragédia e fracasso. O homem é livre porque toma consciência da sua contingência, de que não é necessário no mundo e converte esta contingência numa necessidade, a necessidade de ser. O trágico é a afirmação da liberdade no meio do fracasso, admitindo que este é a condição essencial daquela. O mesmo sucede com a opressão que é, no fundo, reconhecimento da liberdade.

### 3.2. A estrutura da consciência e a liberdade

A conceção sartriana da liberdade encontra-se intimamente ligada à análise efetuada, em *L'Être et le Néant*, sobre a estrutura mesma da consciência, do para-si. Nesta obra, define-a como a capacidade que possui a consciência de segregar o seu próprio nada. Esta conceção de liberdade vincula-se, pois, aos próprios conceitos de “ser” e de “nada”. Na opacidade do mundo, tal como aparece descrito na *Náusea* o para-si, a consciência, adverte à presença dos outros essentes como em-si, como meras coisas desprovidas de “vontade” de existir. Daí a “náusea” que perante elas experimentará Roquentin.

O nada, diz Sartre, é algo que aparece a partir de uma consciência capaz de introduzi-lo no mundo, no seio do ser mesmo; o nada deriva da conduta interrogativa do homem: “existe, pois, para quem pergunta, a possibilidade permanente e objetiva de uma resposta negativa”<sup>36</sup>; o nada é sempre “nada de”. Por outro lado, os essentes do mundo são apreendidos como “frágeis”,

<sup>34</sup> *L'Être et le Néant*, p. 128.

<sup>35</sup> *L'Idiot de la Famille*, Vol. I, p. 143.

<sup>36</sup> *L'Être et le Néant*, p. 39.

como sendo suscetíveis de serem sumidos no “nada” enquanto possibilidade de aniquilamento ou destruição<sup>37</sup>. Surgirá, deste modo, o nada como “parasita”, como algo que, à maneira de doença, infesta o ser, determinando a realidade humana como *para-si*.

A realidade humana, ao surgir no mundo, constitui-se como *falta*<sup>38</sup>. O facto de o homem ser *falta*, diz Sartre, é comprovado pelo desejo; com efeito, desejar é, para o homem, apreender-se como fendido pela ausência do ser que se deseja. “A realidade humana não é alguma coisa que exista primeiramente e a que falta depois isto ou aquilo: existe primordialmente como falta e em união sintética imediata com aquilo de que carece. Assim, o acontecimento puro pelo qual a realidade humana surge como presença ao mundo é apreensão de si mesma por si mesma como *sua própria falta*. A realidade humana apreende-se na sua vinda à existência como ser incompleto. Apreende-se como sendo enquanto não é, em presença da totalidade singular de que carece e que é ela sob a forma de não ser e que é o que ela é”<sup>39</sup>. Porque o homem é falta, é por ele que o nada surge no mundo; esta presença do nada no homem é a origem da possibilidade da liberdade. No ser-em-si, devido à sua opacidade e plenitude, não há lugar para a liberdade. Ao contrário, o homem é livre; a liberdade é a mobilidade da consciência, a capacidade de sair da absorção do mundo, de colocar as coisas à distância. A consciência é livre porque é capaz de sair das suas condições irreflexivas. “Esta possibilidade para a realidade humana de segregar um nada, que a isola, foi chamada por Descartes, após os Estoicos, *liberdade*”<sup>40</sup>.

A liberdade e o nada confundem-se no seu ser. Pela liberdade humana o nada aparece no mundo, por sua vez, o nada condiciona esta possibilidade de ser livre. “A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível, a essência do ser humano está em suspenso na sua liberdade. Aquilo a que chamamos liberdade é, portanto, impossível de distinguir *do ser* da ‘realidade humana’. O homem não é *primeiramente* para ser livre *em seguida*, mas não há diferença entre o ser do homem e o seu ‘*ser-livre*’”<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>38</sup> A *falta* é, para Sartre, um tipo de negação que afeta a estrutura interna de um ser e a caracteriza a partir de dentro: “Por negação interna entendemos uma relação entre dois seres de tal caráter que aquele que é negado pelo outro qualifica o outro, através da sua própria ausência, no coração da sua essência. A negação torna-se, então, uma relação de ser essencial, pois um, pelo menos, dos seres sobre os quais recai é tal que indica para o outro que traz o outro no seu coração como uma ausência” (S, EN, p. 223).

<sup>39</sup> *L'Être et le Néant*, pp. 132-133.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 61.

Mas o homem *não é; faz-se*, pela escolha; “*escolher é fazer com que a minha finitude exista concretamente para mim*”<sup>42</sup>. Se o seu lema é fazer e, ao fazer, fazer-se, encontrar-se-á sempre fora de si mesmo, lançado no futuro, em busca do ser que, todavia, não é. Este lançar-se fora, este lançar-se no futuro, é plenamente livre e consciente. Por isso, o homem é fundamentalmente um projeto; é aquilo que ele próprio projetou livremente. O ser do homem, na busca do seu ser, revela-se-nos no projeto. Por isso, a análise dos projetos será de capital importância para a psicanálise existencial.

Se a existência precede a essência, se o homem não possui uma essência determinada previamente, mas só é aquilo que haja escolhido livremente fazer-se, então é totalmente responsável pelo seu ser, pois não há nada no seu ser que não tenha projetado ser. “Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo o homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência”<sup>43</sup>.

Mas, se a liberdade é o ser da consciência, dada a translucidez desta, deve haver necessariamente uma consciência como consciência da liberdade, uma consciência específica em que se nos mostre a liberdade em toda a sua plenitude. Esta consciência, onde o homem vive profunda e plenamente a sua liberdade é a angústia: “é na angústia – diz Sartre – que o homem toma consciência da sua liberdade ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, é na angústia que a liberdade se encontra problematizada no seu ser”<sup>44</sup>.

Embora a responsabilidade possa ser mascarada, não pode jamais ser eliminada. O homem é sempre responsável pelo que faz; a sua responsabilidade, para além de ser individual, é também universal, porque, ao escolher-se a si mesmo, o homem escolhe também todos os homens. A sua escolha implica toda a humanidade. Escolher ser de uma determinada maneira é, simultaneamente, afirmar o valor daquilo que escolhemos, pois, com a minha escolha individual, crio uma imagem universal do homem. Como eu sou e como eu atuo deveriam ser e atuar todos os homens. Deste modo, cada ato da minha vida é um ato exemplar. O homem é o ser que está obrigado, a cada instante, a fazer atos exemplares, pois, ao comprometer-se, compromete a humanidade inteira. “Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar

<sup>42</sup> *Verité et Existence*, p. 109.

<sup>43</sup> *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 218.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 66.

o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. Escolher ser isto ou aquilo, é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos. (...) Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade”<sup>45</sup>.

Deste modo, se todo o peso desta responsabilidade recai sobre o homem e não é possível fugir dela, o existencialismo afirma, com lógica, que o homem é angústia, ou, por outras palavras, que a angústia é a estrutura permanente do ser humano. O homem toma consciência da liberdade na angústia.

Os possíveis são inerentes à realidade humana; surgem no mundo através de um ser que é a sua própria possibilidade. Esta possibilidade significa uma distância, uma separação, que não existe no em-si. “Há possibilidades quando, em vez de ser pura e simplesmente aquilo que sou, sou como o Direito de ser aquilo que sou. Mas este direito separa-me daquilo que tenho o direito de ser”<sup>46</sup>. O possível é, assim, sempre uma ausência, e o ser humano, ao definir-se pelas suas próprias possibilidades, define-se por aquilo que não é: está lançado para fora de si.

A liberdade é, assim, “total e infinita, o que não significa que *não tenha* limites, mas que *nunca os encontra*”<sup>47</sup>. Mais do que uma libertação, a liberdade é uma verdadeira “condenação” uma vez que o homem anseia alcançar a suprema síntese divina “*em-si – para-si*”, síntese sem conflito, que jamais alcançará. Este projeto frustrado de ser Deus lança o homem no mundo, abandonado à neantização permanente da consciência, que o provoca a uma *práxis* realizadora. O homem é, assim, definido como “uma paixão inútil”<sup>48</sup>, ficando salva, contudo, a responsabilidade individual, podendo até dizer-se que esta é inclusivamente maior, perante a negação de Deus. Em *Les Mouches*, Orestes confronta-se com Júpiter e diz que, apesar de ser seu criador, o fez livre e, portanto, deve ser Deus a temê-lo e não ele, que pode fazer uso da sua própria liberdade. O acento, portanto, está colocado na responsabilidade individual. Esta responsabilidade parece ficar, todavia, comprometida na medida em que o passado (assimilável ao *em-si*) não pode ser respeitado por uma consciência essencialmente descontínua que avança sempre por saltos, desligando-se do que antes era para ser outra depois. Mas

---

<sup>45</sup> O *Existencialismo é um Humanismo*, p. 219.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>47</sup> *L'Être et le Néant*, pp. 614-615.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 708.

sucedem que a escolha do projeto originário determina um fio de continuidade na nossa conduta moral, nas ações que vamos realizando. As radicais mudanças desse projeto originário são apenas explicáveis no terreno da *psicanálise existencial* que é o que o próprio Sartre se propõe como tarefa teórica futura, embora sem pretender ser o seu Freud<sup>49</sup>.

De qualquer modo, a apresentação da liberdade feita em *L'Être et le Néant* é fundamental como concepção existencial daquilo a que poderíamos chamar liberdade absoluta, a qual remete, de alguma forma, para uma compreensão essencialista do homem (ou, mais em geral, do humanismo). Apesar de tudo, isto não pode ser reduzido a um mundo de essências prévio, uma vez que, como o próprio Sartre afirma, o homem está por fazer e quem unicamente pode fazê-lo é o homem. Deste aparente paradoxo devemos tirar a conclusão de que não existe um reino de leis fixas e imutáveis; esta legislação só tem caráter normativo se for continuamente revista, analisada e criticada pelo próprio homem que é o seu único sustentáculo. Supor o contrário é, para Sartre, condenar-nos à inação por impotência, à má fé que assume o ponto de vista do “outro” e ver-nos, a nós próprios, como “coisas” inertes (como em-si) carecidas da translucidez da consciência. A este caráter normativo referir-se-á Sartre, nos *Cahiers pour une Morale* e nos Escritos póstumos, onde esta posição é clarificada.

O triângulo heideggeriano “existência-angústia-nada” é retomado por Sartre mas reflete-se numa única palavra: *liberdade*. Em Sartre, a noção de angústia torna-se, todavia, mais explícita; não há contradição entre Kierkegaard e Heidegger na perspectiva sartriana uma vez que, para Sartre, “nada” e “liberdade” são uma e a mesma coisa. Com efeito, a positividade plena do ser em-si contém implicações solipsistas inaceitáveis para o pensamento de Sartre.

A identificação que Sartre estabelece entre o *nada* e a *liberdade* manifesta, sem deixar algum lugar a dúvidas, que a presença da angústia é devida quer à tomada de consciência da minha liberdade, quer à captação do nada que somos. Nada e liberdade são uma e a mesma coisa; mas esse nada e essa liberdade não são *propriedades* da essência do homem, mas a sua própria essência: ser homem é ser livre, não existe outra possibilidade; é este o sentido de *estarmos condenados à liberdade*, desde o momento em que este meu não-ser torna possível a ação, isto é, desde o momento em que este meu não-ser é transcendência. A prova ontológica da consciência, a que se fez atrás referência, mostra-nos a distância que se insere na realidade finita e

---

<sup>49</sup> Cf. *L'Être et le Néant*, p. 663.

que ‘descomprime’ a plenitude do ser, tornando possível a multiplicidade e a intersubjetividade da realidade *em devir*.

A liberdade, em Sartre, não pode entender-se no sentido cartesiano, ainda que ele afirme, com Descartes, que a liberdade contém em si mesma uma exigência de autonomia absoluta; isto é, um ato livre é uma aprovação absolutamente nova cujo gérmen não pode estar contido num estado anterior do mundo; liberdade e criação são a mesma coisa. Mas Sartre critica Descartes por ter sucumbido às circunstâncias do seu tempo ao atribuir a Deus aquilo que, na realidade, pertence ao homem. A liberdade criadora que Descartes pôs em Deus há que recuperá-la para o homem se, de acordo com o postulado sartriano, o homem é o ser cujo aparecimento faz com que um mundo exista<sup>50</sup>.

### 3.3. O valor como determinação axiológica da liberdade

Apesar de tudo, Sartre afirma a existência de valores<sup>51</sup>, sendo a liberdade humana o seu único fundamento e a sua única fonte: “Segue-se que a minha liberdade é o único fundamento dos valores e que *nada*, absolutamente nada, justifica a adoção de tal ou tal valor, de tal ou tal escala de valores”<sup>52</sup>. A consciência constitui-se, no âmago da História, como consciência moral quando se torna inteiramente avaliação e reflexão sobre os seus valores: “os valores reclamam (...) um fundamento”<sup>53</sup>, e esse fundamento é a consciência enquanto liberdade: a consciência “está na origem do valor”<sup>54</sup>. O valor é “a superação da consciência em direção aos seus fins; habita, portanto, já na consciência irrefletida como presença a si mesma”<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> *Situations*, Vol. I, pp. 219 e ss.

<sup>51</sup> “A questão complicou-se (...) porque a leitura de Scheler me fez compreender que existiam *valores*” (*Cahiers de Guerre*, p. 88).

<sup>52</sup> *L'Être et le Néant*, p.76. E, no final de *L'Être et le Néant*, esclarece Sartre: “Mas a ontologia e a psicanálise existencial (...) devem descobrir ao agente moral que é ele o ser por quem os valores existem. É então que a sua liberdade tomará consciência de si mesma e se descobrirá na angústia como a única fonte de valor” (*L'Être et le Néant*, p. 722).

<sup>53</sup> *Cahiers pour une Morale*, p. 257.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 260. “O Para-si faz-se relação entre o ser e o valor” (*Cahiers pour une Morale*, p. 545). Já em *La Transcendance de l'Ego* Sartre entendia fundamentar a sua moral numa objetividade absoluta da consciência (Cf. p. 87).

<sup>55</sup> Colette Audry, *Sartre et la Réalité humaine*, Éd Séghers, Paris, 1966, p. 43.

O valor define o homem<sup>56</sup> e é através dele que o nada vem ao em-si. O drama do para-si resulta do facto de ele ser o fundamento dos valores. A partir do fim que procuro realizar, tomo posição sobre o em-si: ou valorizo-o, ou desvalorizo-o. Nesta construção do meu mundo, integro o em-si segundo um complexo de utilidade ou de nocividade. Por aqui se manifesta a minha responsabilidade, que é total e abrange o mundo inteiro: “(...) o homem, sendo condenado a ser livre, traz o peso do mundo inteiro sobre os seus ombros: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser”<sup>57</sup>; o valor moral é, em consequência, uma determinação axiológica própria da liberdade<sup>58</sup>. Todavia, o ser do valor é um ser absolutamente especial: “Enquanto valor, com efeito, o valor tem o ser; mas este existente normativo não tem precisamente ser enquanto realidade. O seu ser é ser valor, isto é, não ser ser. Assim, o ser do valor enquanto valor, é o ser daquilo que não tem ser”<sup>59</sup>.

Segundo Sartre, os valores são sempre relativos à totalidade do em-si-para-si, na medida em que nascem como nostalgia do para-si enquanto desejo de ser em-si; o homem, ao escolher-se, escolhe a sua situação e as suas condições de existência, os seus valores, decidindo o que é bom e o que é mau no tecido das circunstâncias<sup>60</sup>. Na escolha das condições de existência Sartre afirma a autenticidade como valor fundamental: evitando-se a reflexão cúmplice para se atingir a reflexão pura, a liberdade assume-se a si mesma como valor, renunciando a qualquer valor objetivo, isto é, renunciando “ao espírito de sério”<sup>61</sup>. Nesse sentido, sugere Sartre que o valor se deve realizar, “não porque é meu, nem porque é valor, mas porque é valor para quem quer sobre a terra”<sup>62</sup>.

O sistema de valores, para Sartre, representa o momento em que a liberdade é reconhecida na sua objetivação prático-inerte e em que ela é posta como fim prático-inerte a si mesma<sup>63</sup>.

Todavia, a inerência da responsabilidade e a situação no mundo, horizontes do enquadramento dos valores, implicam uma fenomenologia da

<sup>56</sup> “(...) a realidade humana é aquilo pelo qual o valor chega ao mundo” (p. 137).

<sup>57</sup> *L'Être et le Néant*, p. 639.

<sup>58</sup> O valor “acompanha a liberdade” (*L'Être et le Néant*, p. 137).

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 136. Nesse sentido, explicita Sartre: “O valor não é exigência de ser, nem direito de ser” (*Cahiers pour une Morale*, p. 259).

<sup>60</sup> Cf., *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 258.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 721.

<sup>62</sup> *Cahiers pour une Morale*, p. 292.

<sup>63</sup> “Todo o sistema de valores repousa na exploração e na opressão” (*Critique de la Raison Dialectique*, Vol. I, p. 303, nota).

vontade que Sartre não chegou a fazer devidamente; por outro lado, uma vez que “o valor (no sentido ético do termo...) é exatamente a unidade contraditória da *práxis* (...) e da exigência como insuperável futuro”<sup>64</sup>, percebe-se que, para Sartre, no contexto da realidade histórica, toda a moral, quer passada, quer atual, seja ambígua<sup>65</sup>.

### 3.4. Liberdade e contingência

O homem livre é radicalmente *contingente*. O homem assemelha-se ao naufrago que esqueceu o naufrágio e lançado na praia entre outras coisas, se encontra amnésico da sua origem e ignorante do seu destino. Injustificável, é um ser que se justifica, construindo sistemas parciais que tornam o mundo necessário. Esta complexa situação é o *projeto*. Através do projeto, o homem espera o dado em direção a um fim. O mundo deixa de ser contingente para se converter em necessário. O oposto do projeto é a *recusa*. O projeto apresenta o fim como concreto; a recusa apresenta-o como abstrato ou incondicionado, portanto, como impraticável: o mundo é uma resistência opaca, um obstáculo à realização do fim. A recusa passiva pode desembocar na arte; a recusa ativa na violência.

### Conclusão

Sartre e Vergílio Ferreira são ininteligíveis sem a exigência ética que os anima e que consiste em fundar, para si mesmo e para os outros, o exercício da liberdade.

Para Sartre, contudo, a liberdade em situação, constantemente inacabada, considerada como fim em si mesma e na relação com os outros, é a única saída ética para a ontologia. O percurso acidentado da vida de Sartre foi a exemplificação de uma teoria ética oscilante que só os escritos póstumos deram inteiramente a conhecer. A ausência de um referencial valorativo que ganhasse uma Transcendência na imanência da Terra leva-o, inicialmente, a admitir a “inutilidade” dessa “paixão”, dessa “ilusão de ótica” chamada homem; mas, por fim, sobrepôs a *esperança* a essa *paixão inútil*: se o homem é ação, nenhuma ação, de facto, poderia entender-se sem que a sua finalidade envolvesse a esperança. Por toda a obra de Sartre perpassa a certeza de que todo o fim é provisório se não for integrado numa plenitude.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 301-302, nota.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 302, nota.

Mas todas as suas oscilações, mesmo algumas mudanças profundas no seu percurso são incompreensíveis sem a sua integração no tempo em que viveu, sendo desse tempo testemunha privilegiada e uma das suas expressões maiores para a História do futuro. Não é possível, na verdade, assumir com mais capacidade dialética e com mais coragem moral o papel essencial do pensador numa sociedade alicerçada na prática organizada da má fé do que Sartre. Ninguém, como ele, questionou o mundo dos valores que condicionam a visão ética dessa sociedade. Quis, por isso, retirar a liberdade da abstração e restituí-la ao homem, definindo a existência humana pela decisão, pelo compromisso, pela capacidade de criar um mundo humano à sua dimensão. Todavia, apesar da abertura à Esperança e da presença da normatividade no agir, Sartre não conseguiu libertar-se de uma ontologia da contradição e do absurdo. A rejeição da abertura do homem à Transcendência traz consigo a afirmação da absurdidade intrínseca das relações do homem com o mundo e com a sua História, embora, enquanto liberdade essencial, o homem sartriano seja o único responsável pelo *sentido* ou *sem sentido* da sua própria existência.

A afirmação da liberdade é o sinal distintivo que resume toda a problemática de Sartre, como, ao fim de contas, de Vergílio Ferreira; a descoberta da interioridade como espaço de construção prático e autónomo da liberdade individual marca o verdadeiro ângulo de viragem no caminho da libertação do homem; a sobrevivência do homem passa pela aceitação dolorosa de saber-se inteiramente livre; a renúncia ao conceito coletivista de liberdade mostrou-se fundamental no percurso do nosso século. A sua definição do homem como consciência e como liberdade conciliava-se mal com determinadas ideologias. Pode dizer-se que o combate que travaram, antecipador das vivências históricas do nosso tempo, se definiu pela busca de uma outra incarnação da esperança, anunciada na perspectiva marxista, mas toda ela contida na filosofia do existencialismo.

Em muitos aspetos do seu pensamento, Sartre e Vergílio pretenderam superar e romper com a metafísica vigente, mas sofreram os riscos inerentes a todas as tarefas de desconstrução. Aqueles que têm como lema a fidelidade a uma vivência interior, como estádio de realização permeável à verdade, encontram-se, talvez, menos satisfeitos formalmente, mas têm a grandeza de dar testemunho daquilo que neles existe de humano; se estes homens podem parecer frágeis ou incoerentes, isso deve-se apenas a um falso padrão de coexistência.

E a questão que aqui se coloca é a de saber se, no plano propriamente fenomenológico, é possível tirar legitimamente conclusões de alcance

ontológico; penso que a principal fraqueza da doutrina sartriana se situa neste ponto, ao ter confundido as duas dimensões: o que é próprio da experiência existencial Sartre afirma-o do ser; o que não encontra aí nega-o categoricamente no plano mais amplo da Ontologia. Sartre procura entender o ser total do homem a partir do seu momento fenomenal e o momento fenomenal a partir da totalidade do ser do homem. Atribui, por isso, às experiências existenciais o estatuto de uma filosofia total do homem e, por acréscimo, do ser; esta posição não é admissível porque as leis da fenomenologia não exigem senão uma descrição fiel do campo da consciência. No fundo, Sartre acaba por recusar a capacidade da inteligência humana para assumir posições metafísicas, à semelhança das demais *filosofias da subjetividade*; o que está em causa é a possibilidade de conciliação do finito com o infinito, do temporal com o eterno, da experiência com a metafísica.

Mas Sartre acabou por pressentir a questão do *sentido*, vislumbrou o *horizonte do ser*; os seus últimos escritos deixam-nos perceber essa tendência do seu pensamento; mas já não teve possibilidade de esclarecer tal hipótese, nem de, em relação a ela, repensar a sua filosofia. Parece, pois, que a referência final do normativo ético, na sua paradoxalidade, não consegue preencher a fissura constitutiva do para-si, que intrinsecamente o corrói; ao retomar a atitude kierkegaardiana do salto no absurdo para a realização do homem individual e concreto, Sartre continua, todavia, a não encontrar qualquer dado objetivo para além do sujeito que, apesar do seu querer e da sua esperança, o fundamente autenticamente. Resta a cada homem uma possibilidade: não renunciar ao Ser, mas assumi-lo como fim desejável e sempre presente na História, para si e para o conjunto de todos os homens. Aceitar o Ser é, finalmente, encontrar o fundamento decisivo do sentido da Verdade. O espírito, como totalidade destotalizada, não pode deixar de colocar “a questão do seu sentido *total*”. E esta questão atravessa, também, toda a obra de Vergílio Ferreira.

## Referências bibliográficas

- ANTUNES DE SOUSA, J., “Traços do Pensamento Filosófico de Vergílio Ferreira”, in *ITINERARIUM*, Ano XLVIII, N.º 172 (janeiro/abril – 2002), pp. 55-81.
- , J., *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua obra literária*, Arion Publicações, Lisboa, 2004.
- , “A questão ética em Vergílio Ferreira”, em JÚLIO, Maria Joaquina Nobre, *In Memoriam de Vergílio Ferreira*, Bertrand, Lisboa, 2003, pp. 348-368.
- ARAÚJO, L. de, “Sartre – Uma exigência ética”, em REIMÃO, C. (Coord.), *Jean-Paul Sartre – Uma Cultura da Alteridade: Filosofia e Literatura*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005, pp. 223-230.
- FERREIRA, V., “Da Fenomenologia a Sartre”, em SARTRE, J.-P., *O existencialismo é um Humanismo*, Editorial Presença, Lisboa, 1978, pp. 7-204.
- , *Conta-Corrente – 1969-1976, I*, Bertrand, Amadora, 1982.
- , *Nítido Nulo*, Bertrand Editora, Lisboa, 1983 (NN).
- , *Aparição*, Bertrand, Amadora, 1980.
- , *Pensar*, Bertrand, Amadora, 1992.
- , *Espaço do Invisível (3)*, Bertrand Editora, Lisboa, 1993, (EI3).
- , *Espaço do Invisível (4)*, Bertrand Editora, Lisboa, 1995, (EI4).
- , *Espaço do Invisível (5)*, Bertrand Editora, Lisboa, 1998, (EI5).
- GAVILANES LASO, J. L., *Vergílio Ferreira – Espaço Simbólico e Metafísico*, Publ. Dom Quixote, Lisboa, 1989.
- GODINHO, H. (Org. e Prefácio), *Estudos sobre Vergílio Ferreira*, INCM, Lisboa, 1981.
- , *O Universo Imaginário de Vergílio Ferreira*, INIC, Lisboa, 1985.
- , “Vergílio Ferreira e Sartre”, em REIMÃO, C. (Coord.), *Jean-Paul Sartre – Uma Cultura da Alteridade: Filosofia e Literatura*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005, pp. 231-244.
- REIMÃO, Cassiano, *Consciência, Dialética e Ética em Jean-Paul Sartre*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005.
- , (Coord.), *Jean-Paul Sartre – Uma Cultura da Alteridade: Filosofia e Literatura*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005.
- SARTRE, J.-P., *Cadernos de Guerra (1939-1940)* – trad. portuguesa de *Carnets de la drôle de guerre (1939-1940)*, Difel, Lisboa, 1985 (CG).
- , *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983 (CM).
- , *Critique de la Raison Dialectique, Tome I*, Gallimard, Paris, 1960 (CRD, I).
- , *La Transcendance de l’Ego (Esquisse d’une description phénoménologique)*, Vrin, Paris, 1985 (TrE).
- , *O Existencialismo é um Humanismo*, Editorial Presença, Lisboa, 1978 (EH).
- , *L’Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943 (EN).
- , *L’Idiot de la Famille (Gustave Flaubert, de 1821 à 1857), tome I*, Gallimard, Paris, 1971 (IF, I).
- , *Situações I*, Publ. Europa-América, Lisboa, 1968 (Sit., I).
- , *Vérité et Existence*, Gallimard, Paris, 1989 (VE).