

Ateu, humanamente ateu – as razões de Sartre

André Barata

1. Ambivalências: antiteísmo, ateísmo ou agnosticismo

Nos seus *Elementos de Teologia Filosófica*, Battista Mondin classifica diversas classes e subclasses de ateísmo, inscrevendo os ateísmos de Sartre e Camus no que designou por «ateísmo niilista»¹. Esta forma de ateísmo contrapor-se-ia a um «ateísmo utópico» pelas diferentes e antagónicas maneiras com que um e outro negam a existência de Deus. Se utópicos, como Ernst Bloch, crêem fazer do homem o sucessor de Deus, homem que, sob os auspícios de um Prometeu libertador, teria Deus por idealização do humano, já os niilistas, na sombra do sofrimento de Sísifo, negariam a existência de Deus precisamente por a realidade lhes desmentir a utopia. À esperança crédula do ateu utópico opor-se-ia a desesperança e inquietude incrédulas do ateu niilista.²

Naturalmente, estas diferenças permitem explorar ambiguidades no confesso ateísmo dos supostos niilistas Camus e Sartre. Perguntar-se-ia, como o fez Francis Jeanson, no contexto menos simpático de um feroz criticismo a *O Homem Revoltado*³,

¹ Mondin, Battista, *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica*, 1990. Trad.: José Maria de Almeida. S. Paulo: Paulus, 1997: pp. 128-178.

² Mondin, *Op. Cit.*, pp. 169 e ss.

³ Cf. *Les Temps Modernes*, 80/82, Maio /Agosto 1952.

se Camus não terá montado o seu ateísmo num “antiteísmo”⁴, o que não é realmente o mesmo – como não é o mesmo dizer que Deus não existe ou, diversamente, protestar contra a existência de Deus a ponto de se negar a Deus a existência. Deste lado mata-se Deus, do outro nunca houve o que matar. O risco de pseudo-ateísmo pode ser apontado a Camus e, em todo o caso, quer no que respeita ao autor de *O Homem Revoltado* quer referindo-nos ao pensamento de Jean-Paul Sartre, parece estarmos perante ateísmos tensos, o que não é, por si só, razão bastante para os desqualificar ou mesmo os reconverter em teísmos inconfessos.

As cores deste quadro de relações podem ainda ser complementadas com a ideia de um «teísmo tenso», como que contrapartida crente da pretensa tensão que assombraria os existencialistas descrentes. A escala deste desassossego inclui a provação que não descansa nem sob a mais confiante fé, experiência mesma de fé, como inclui ainda a tese de que uma prova da existência de Deus anularia o sentido da fé como vivência *pessoal* de Deus. Da primeira, bem deu conta Kierkegaard a propósito da disjunção sem síntese possível a que Abraão teve de se sujeitar em *Genesis* 22.⁵ A segunda articula-se com o pressuposto de que uma prova da existência de Deus dispensaria a vivência da crença de que Deus esteja presente. Um tal pressuposto, não obstante outras raízes, encontra sustento numa fenomenologia da crença. Não afirmaríamos que *cremos* em alguma coisa se a tivéssemos por certo. Por exemplo, não dizemos que cremos que o dobro de dois é quatro, nem mesmo que disso estamos absolutamente convictos, quando é verdade sabermos que o dobro de dois é quatro. Simplesmente afirmamos o que sabemos, sem nenhum comprometimento pessoal. Já a crença empenha o crente na sua crença como quando afirmamos, a um tempo, que cremos na contingência do futuro e, ainda assim, que cremos num destino certo e não

⁴ Esta mesma ambivalência entre ateísmo e antiteísmo é indicada por Helmuth Rolfes – «Se para Sartre a admissão de Deus significaria para sempre ser degradado ao nível de objecto, deixar-se determinar desde fora pela medida do dever-ser, entregar a absoluta liberdade e autonomia, à qual o homem foi condenado, Camus, por sua vez, rejeita Deus sobretudo em protesto contra o sofrimento. “Onde uma criança sofre inocente, não pode haver Deus”. O ateísmo que, ao aguçar-se perante o problema do sofrimento, evidencia-se como antiteísmo, seria a condição para o protesto activo contra o sofrimento e o mal, que fatalmente tem de sofrer o homem que se revolta contra o absurdo do mundo.» (Rolfes, Helmuth, “Ateísmo” in Eicher, Peter (Dir.), *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, 1991. Trad.: J.R. Costa & G. I. Maissiat. S. Paulo: Paulus, 1993: p. 27)

⁵ Há interpretações que, de uma maneira ou de outra, não dão por perdido Isaac, matizando assim a violência da alternativa em jogo – «(...) alguns comentaristas pensam que Abraão tinha a íntima convicção que de alguma maneira Deus faria alguma coisa sobre a questão quando chegassem ao local do sacrifício; outros comentaristas, porém, são da opinião que Abraão esperava plenamente que sacrificaria seu filho, mas que Deus de algum modo haveria de trazer de volta a Isaac dentre os mortos.» (Davidson, F., *O Novo Comentário da Bíblia*, 1995 (3ª ed.). Trad.: Russell Shedd. S. Paulo: Paulus, 2000: p. 103)

em outro qualquer. A crença liga *pessoalmente* um objecto de crença ao seu crente, como se neste repousasse a garantia de verdade daquele.

Por uma via ou pela outra, os discursos da tensão permitem aproximações, ao ponto de poder fazer algum sentido perguntar se, partindo de um dos lados, seja o ateu seja o crente, não se encontram do outro lado, pelo menos no que respeita a um certo registo discursivo. É, por exemplo, comum serem referidas marcas de discurso existencial, por vezes com o tom de um Pascal, mas até mesmo com o tom de Sartre, no livro bíblico *Eclesiastes*, como se neste se descobrisse enervado o existencialismo, mas não como tese, sequer anti-tese, em vez disso e ainda aquém do discurso teórico, o existencialismo como vivência, que é nele o que mais importa. Já pela outra via, não são menos comuns as interpretações de pendor religioso da escrita sartriana, encontrando-lhe ressonâncias religiosas, particularmente bíblicas. Por exemplo, Franklin da Costa sustenta que a filosofia de Sartre representa uma transposição subconsciente da sua formação cristã.

Sartre, homem religioso mau grado seu e não obstante todas as suas afirmações e revoltas, pensa que Roquentin tem de procurar “lavar-se do *pecado* de existir”; pecado, consequência do seu orgulho pelo mandato de salvação própria e dos outros; pecado, porque ambição baseada numa consciência em defeito; na fraqueza atribuída pelas convicções cristãs ao pecado original. O “pecado de existir” significa uma das espontâneas transposições sartrianas em cujo subconsciente está a formação cristã, muito embora defeituosa, recebida na infância. Aqui trata-se de transposição da contingência, como em *L'Être et le Néant* chama “*queda original*” à existência do outro.⁶

Deste ponto de vista, a filosofia de Sartre ter-se-ia constituído como um sucedâneo de teologia, pseudo-teologia dir-se-ia, repetindo *lugares* fundamentais da teologia cristã, numa reconstrução evocadora de intencionalidades características a vivências cristãs para relatar intencionalidades características à consciência existencial. Naturalmente, dois limites se impõem a este tipo de interpretações. Por um lado, a apropriação metafórica do vocabulário cristão não compromete mais do que qualquer outra metáfora de valor comparativo – exibem-se afinidades é certo mas sob a clara pressuposição de uma heterogeneidade imune à confusão. Por outro lado, e a justificar o emprego destas metáforas, que também ocorrem em *O ser e o nada*, haveria que

⁶ Franklin da Costa, *A existência da filosofia de Jean-Paul Sartre – Caminhos de liberdade entre a ideologia e a História*. Porto : Fund. Eng. António de Almeida, 1997: pp. 300-301.

clarificar que não faz problema ao ateísmo o reconhecimento de que a tradição cristã é, evidentemente, também a *sua* tradição.

Não deixa, porém, de ser interessante notar como o existencialismo de Sartre, assente na negatividade, experimenta sobretudo a transposição implícita das vivências negativas do cristianismo e não tanto das positivas – por exemplo, há uma contrapartida existencial do pecado original, será a liberdade propriamente dita, e da consciência dele, será a angústia; há uma contrapartida existencial para a fuga a uma tal consciência, será a má-fé; mas já não há nenhuma contrapartida existencial para a redenção cristã e para as vivências de valor positivo, como o arrependimento. Neste quadro, a existência de Deus resulta como uma incongruência, incompatível pois como o sentido que orienta o existencialismo de Sartre. Sob este ângulo, menos do que consequência lógica um do outro, ateísmo e existencialismo fariam sistema ou aliança, este dependendo daquele para subsistir, mas também para o prover de valor existencial.

Por fim, além da ambiguidade possível entre ateísmo e antiteísmo, e da ambivalência da tensão, ora crédula ora incrédula, uma linha mais de conflito, a suscitar dúvidas ou, ao menos, vacilantes juízos, acha-se na diferença entre ateísmo e agnosticismo, especialmente se se atender a algumas importantes passagens de cunho agnóstico de Sartre. Com efeito, em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre rejeita explicitamente que importe ao existencialismo demonstrar a inexistência de Deus, ainda que, já por outro lado, o mesmo existencialismo seja apresentado como consequência do ateísmo.

O existencialismo não é de modo algum um ateísmo no sentido de que se esforça por demonstrar que Deus não existe. Ele declara antes: ainda que Deus existisse, em nada se alteraria a questão; esse é o nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista; pensamos antes que o problema não está aí, no da sua existência: é necessário que o homem se reencontre a si próprio e se persuada de que nada pode salvá-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus.⁷

Sob este ângulo, o ateísmo de Sartre revela-se particularmente anômalo. Por um lado, ao desinteressar-se pela questão da existência de Deus, parece constituir-se como um agnosticismo, mas por outro lado a ser um agnosticismo sê-lo-á numa versão forte, robusta por assim dizer, que propõe um “reencontro do homem consigo mesmo” a partir precisamente desse desinteresse pela questão da existência de Deus.

⁷Sartre, J.-P., *O existencialismo é um humanismo*, 1947. Trad.: Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 1962: p. 235.

Esta passagem de *O existencialismo é um humanismo*, situada nas conclusões do texto – indicação clara do impacto que Sartre dela esperava –, suscita algumas considerações. Primeiramente, Sartre não assume, como vimos, nenhuma desistência relativamente ao seu ateísmo. No mesmo texto, algumas linhas acima da passagem citada, Sartre havia estabelecido uma radicação fortemente vinculadora do existencialismo no ateísmo – «O existencialismo não é senão um esforço para tirar todas as consequências de uma posição ateia coerente.»⁸ No entanto, sendo o enunciado francamente agnóstico, justifica-se perguntar como pode este agnosticismo valer como um ateísmo. Ora, este agnosticismo vale como ateísmo menos pelo que respeita à questão sobre a existência ou inexistência de Deus e a possibilidade, ou não, de lhe dar uma resposta, questão predominantemente teórica, do que pela rejeição *prática* de Deus do horizonte da existência humana. Arriscando alguma simplificação, o ateísmo do existencialismo ateu, que Sartre professa aqui, diz menos respeito à existência de Deus do que à existência humana – É a existência humana que não pode tolerar, se livre, uma essencialização presumivelmente imposta pela existência de Deus. Por outras palavras, ateu pode ser aquele que leva reconhecidamente uma vida sem Deus, deslocando assim o ateísmo da esfera do juízo teórico, de que o agnosticismo é suspensão, para a esfera da vida prática. Ainda que o ateísmo seja um juízo será menos um juízo sobre a existência de Deus do que um juízo sobre a existência de Deus *na vida de alguém*. O ponto importante aqui é o de não ser forçoso considerar o agnosticismo uma alternativa ao ateísmo desde que este seja deslocado para o horizonte da existência humana. É precisamente essa, segundo cremos, a orientação do pensamento de Sartre em *O Existencialismo é um humanismo* – em síntese, agnóstico quanto à existência de Deus, ateu quanto à existência humana.⁹

A decisão pelo ateísmo aparece, portanto, como parte de uma decisão mais ampla em que rejeitar Deus significa escolher o homem e escolher Deus significaria

⁸ Sartre, *Op. Cit.*, p. 235.

⁹ Obviamente este não é o entendimento mais comum da relação entre ateísmo e agnosticismo. Bertrand Russell, precisamente ao perguntar-se se os agnósticos seriam ateus, responde – «No. An atheist, like a Christian, holds that we can know whether or not there is a God. The Christian holds that we can know there is a God, the atheist that we can know there is not. The agnostic suspends judgment, saying that there are not sufficient grounds either for affirmation or for denial.» (Russell, Bertrand, 1953. “What is an Agnostic?” in Joshi, S. T. (Edt.), *The Agnostic Reader*. New York: Prometheus Books, 2007: p.80) Não obstante, Russell ainda acrescenta em que termos crê possível aproximar ateísmo e agnosticismo na prática - «At the same time, an agnostic may hold that the existence of God, though not impossible, is very improbable; he may even hold it so improbable that it is not worth considering in practice. In that case, he is not far removed from atheism.» (*Op. Cit.*, pp. 80-81)

anular o homem. Esta alternativa é explicitamente formulada pela boca de Goetz, na peça *O Diabo e o Bom Deus* (1951), na sequência de uma evocação particularmente sentida de um Deus ausente, como se, mau grado a alternativa, pelo menos Goetz estivesse disposto a sacrificar todos os argumentos se Deus se lhe apresentasse com a evidência do “em carne e osso”.¹⁰

2. A contingência ou a impossibilidade de Deus existir

Se em *O Existencialismo é um humanismo* Sartre demarcou categoricamente a problemática sobre o sentido da existência humana da questão sobre se Deus existe ou não, afirmando que esta em nada contribui para o esclarecimento daquela, tal não significa, porém, que Sartre não se interessasse pelo problema da existência de Deus. Bem diversamente, na sua obra mais original do ponto de vista filosófico – *O Ser e o Nada* –, de que aliás *O Existencialismo é um humanismo* pretendeu ser uma explicação para o grande público, Sartre argumenta não só a favor da inexistência de Deus, mas mesmo a favor da necessidade da sua inexistência. Como veremos, Sartre não dirá apenas que Deus não existe, como se só acidentalmente não existisse e como se estivesse metafisicamente dentro das suas possibilidades existir. Dirá ainda que Deus *não pode* existir e que Deus *é*, pelo menos segundo a noção que dele faz Sartre, uma realidade auto-contraditória.

Os passos mais importantes na argumentação de Sartre em *O Ser e o Nada* encontram-se em “A facticidade do para-si” e em “O para-si e o ser do valor”, aquando da caracterização das estruturas imediatas do para-si. Nestes subcapítulos da IIª Parte de *O ser e o nada*¹¹, dedicada ao ser-para-si, é desde logo dito que, mau grado a sua estrutura evanescente de ser que-é-o-que-não-é e não-é-o-que-é, o para-si *é*. E é dito ser não por ser-em-si mas em virtude de algo que, ainda assim, partilha com o ser-em-si, a

¹⁰ «(...)Je suppliais, je quémandais un signe, j’envoyais au ciel des messages: pas de réponse. Le ciel ignore jusqu’à mon nom. Je me demandais à chaque minute ce que je pouvais *être* aux yeux de Dieu. À présent je connais la réponse: rien. Dieu ne me voit pas, Dieu ne m’entend pas, Dieu ne me connaît pas. Tu vois ce vide au-dessus de nos têtes? C’est Dieu. Tu vois cette brèche dans la porte? C’est Dieu. Tu vois ce trou dans la terre? C’est Dieu encore. Le silence, c’est Dieu. L’absence, c’est Dieu. Dieu, c’est la solitude des hommes. Il n’y avait que moi: j’ai décidé Seul du Mal; Seul, j’ai inventé le Bien. C’est moi qui ai trinché, moi qui ai fait des miracles, c’est moi qui m’accuse aujourd’hui, moi seul qui peux m’absoudre; moi, l’homme. Si Dieu existe, l’homme est néant; si l’homme existe...Où cours-tu?» (*Le Diable et le Bom Dieu* in *Théâtre Complete*. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 2005: p. 494)

¹¹ *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*, 1943. Trad.: Cascais Franco. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993.

contingência. O para-si, tanto quanto o em-si, é enquanto ele não é o fundamento da sua presença no mundo.¹² Por outras palavras, à falta de necessidade, é-se. Assim, existência e necessidade revelam-se inconciliáveis. Uma existência necessária não seria realmente uma existência. Corolário óbvio deste raciocínio será o de que Deus, a existir, disporia apenas de uma existência contingente. De certo modo, conferir necessidade a uma existência é des-singularizá-la, torná-la mera abstracção repetível. Ora, precisamente a presença no mundo, o ser actualmente aí, não se deixa reduzir a nenhuma essência. Por isso, nem Deus, a existir, pode não ser contingente.¹³ Mas, mais do que singularidade, tal como Sartre o concebe, Deus é ser que tem a possibilidade como estrutura ontológica. De um tal ser não se pode esperar a necessidade, mas apenas a contingência, pois ser necessário significa aí matar a possibilidade de ser possibilidade. Mas por que há-de Deus ser ontologicamente possibilidade? A resposta é igualmente clara: Deus, a existir, seria consciência, nisso coincidindo com a realidade-humana; seria pois ser-para-si, fundamento do seu próprio nada. Simplesmente, enquanto a realidade-humana pode subsistir nesta falta de ser que a move, ainda que em direcção ao malogro, Deus, só com o intuito de uma redução da sua noção ao absurdo, poderia ser pensado da mesma maneira, como ser com falta de ser, assombrado pela falta de si mesmo.

O reconhecimento desta contingência da existência no para-si assume um carácter realmente distinto do da contingência no em-si. Naquele, a contingência faz problema, o mesmo é dizer, a sua falta de fundamento não é só *em* ele, mas *para* ele, reenvio problemático irremissível. Daí a definição do ser-para-si como aquele ser para o qual está em questão o seu ser. A inexistência de fundamento é, não apenas um facto da existência do Para-si, mas ainda, e sobretudo, relação interna consigo mesmo enquanto uma falta de ser de que os desejos, radicados num mais originário *desejo de ser*, são consciência e prova.¹⁴ Mais do que facto da existência, da realidade-humana, a falta de ser é a existência humana ela mesma.

¹² «Ele é enquanto é lançado num mundo, abandonado numa “situação”; ele é enquanto é pura contingência, enquanto para ele, tal como para as coisas do mundo, tal como para esta parede, esta árvore, esta chávena, a questão original pode formular-se: “por que é que este ser é assim e não de outra maneira?” Ele é enquanto há nele algo de que ele não é o fundamento; a sua *presença no mundo*.» (Sartre, *Op. Cit.*, p. 104)

¹³ «Numa palavra, Deus, se existe, é contingente.» (Sartre, *Op. Cit.*, p. 106)

¹⁴ «Que a realidade-humana é falta, a existência do desejo como facto humano bastaria para o provar.» (Sartre, *Op. Cit.*, p. 111)

O desejo revela, ainda que sob a forma do que apenas assombra, um ser que falta, ser faltante que se deseja e se persegue e, desta maneira, revela não só a falta de ser inerente ao para-si mas também a estrutura dessa falta:

O desejo é falta de ser, ele é *assombrado* no seu ser mais íntimo pelo ser de que é desejo. Dá assim testemunho da existência da falta no ser da realidade-humana. Mas se a realidade-humana é falta, por ela surge no ser a trindade do existente, do faltante e do faltado.¹⁵

Mas o que falta ao para-si? – «O que falta ao para-si é o si – ou si mesmo como em-si»¹⁶. Ou seja, Deus, a plenitude finalmente cumprida de um para-si que se deseja em-si, como ser que se reclama a positividade que não é do ser que ainda assim é. Mas essa é precisamente a meta inalcançável. A “positivação” do ser para-si cristalizaria o seu ser-possibilidade em ser-efectividade, fixação sem remissão numa necessidade, anulação, em suma, do seu ser-para-si originário. Ser a noção de Deus uma noção contraditória significa, pois, para Sartre que o ser de Deus que se persegue é inalcançável. Mas se com isto se afirma que a existência de Deus é ilusória, reconhece-se, por outro lado, de modo igualmente claro, que se trata de uma espécie de ilusão transcendental, ou seja, de que, em primeiro lugar, é inevitável, para o para-si, enquanto persegue a plena positivação de si, fazer-se uma ideia de Deus, e de que, em segundo lugar, é existencialmente inevitável querer realizar em si e por si essa ideia de Deus.¹⁷

Se o homem é uma existência assombrada pela falta de ser, Deus é justamente essa existência a aparecer aí desassombrada, caso tal não fosse auto-contraditório. Deus é, pois, o *valor* ontologicamente radicado na estrutura do para-si, ou seja, aquilo para que tende a superação de ser da existência humana¹⁸.

¹⁵ Sartre, *Op. Cit.*, p. 112.

¹⁶ Sartre, *Op. Cit.*, p. 113.

¹⁷ Esta inevitabilidade existencial em querer ser Deus suscita apreensão entre comentadores atentos, como Thomas Anderson, que vêem nela algo que contradiz, no pensamento de Sartre, a condição absolutamente livre do para-si – «I believe that for Sartre to speak of man's fundamental project to be God as free and as a choice but at the same time as a choice man must make is extremely misleading if not contradictory. It is worth mentioning, however, that when Sartre first presents his view that human beings necessarily desire God as their ultimate value he never says this desire is a choice.» (Anderson, Thomas C., *Sartre's Two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity*. Illinois, Open Court : p. 178)

¹⁸ «O valor tem por sentido ser aquilo em direcção a que um ser supera o seu ser: todo o acto valorizado é arrancamento ao seu ser em direcção a... O valor, sendo sempre e em toda a parte o para além de todas as superações, pode ser considerado como a unidade incondicionada de todas as superações de ser.» (Sartre, *Op. Cit.*, p. 117)

Isto porém, significa que, em *O Ser e o Nada*, Deus é de muitas maneiras ainda que não possa existir por nenhuma delas. Perfila-se como o valor que dá sentido aos projectos de ser e orienta as maneiras como cada um se singulariza na acção. A existência de Deus, por seu lado, só é recusada porque seria autocontraditória, o que, na verdade, parece muito pouco, até em vista de uma onipotência que pode bem ser concebida para lá do respeito pela esfera do logicamente não-contraditório, ou seja, numa esfera onde o mistério suceda à ordem das razões no que respeita ao sentido da existência de Deus. Independentemente dessas outras “razões”, situadas além da argumentação filosófica, certo é que a impossibilidade de um deus existente não o remove da ontologia da existência humana. É condição desta para lá do que lhe seja possível realizar. Precisamente por esta intimidade do *valor* com o “sonho” de ser como Deus, o homem descobre-se uma paixão inútil. É porque a realidade-humana tem por paixão o desejo de ser Deus que «ela é então por natureza consciência infeliz, sem superação possível do estado de infelicidade.»¹⁹.

Resulta do que se expôs que a *falta de ser* (*manque d'être*), que marca a existência humana como consciência de liberdade, e o *valor*, que a assombra como destino de ser, mantêm entre si uma relação ontológica fortemente inspirada pela “lógica”, por assim dizer, da relação entre o pecado original e o Deus do cristianismo. Haja ou não transposição, e tenha ela ou o sentido de uma interpretação cristianizada do existencialismo ou o sentido de uma interpretação existencialista do cristianismo, a nota mais decisiva é a de que a existência de Deus não é relevante para se compreender a *raison d'être* da sua ideia, indissociável da existência humana. Sofistica-se assim o ateísmo de Sartre, novamente sob a forma agnóstica – a possibilidade de haver algo que aproxime (mais do que afaste) existencialismo incrédulo e cristianismo residirá na irrelevância da *existência* de Deus quanto ao essencial. Mas isto somente na medida em que há uma *essência* de Deus, para lá da sua existência ou inexistência.

Esta assimetria entre existência e essência de Deus em *O Ser e o Nada* é continuada na discussão que Sartre faz do argumento ontológico a favor da existência de Deus.

¹⁹ Sartre, *Op. Cit.*, p. 114.

3. Argumento ontológico e a irrelevância da existência de Deus

Vimos que é como *existência necessária* que Deus se revela, para Sartre, uma noção contraditória, pois, para o existencialista, toda a existência é contingente, do que resultaria, caso Deus existisse, que teria de ser um existente a um tempo contingente e necessário. Esta é a contradição que fez com que Sartre achasse na contingência da existência a impossibilidade de Deus existir. E, no entanto, quase sob a forma de um paradoxo, é precisamente a descoberta existencial desta contingência que, de acordo com Sartre, origina e suporta o argumento ontológico a favor da existência de Deus. Assumir a valia, ainda que relativa, do argumento ontológico sem assumir a sua pretensa conclusão, a de que Deus existe, reforça a ambivalência de Sartre na consideração de Deus – o existencialismo sartriano é ateu no que respeita à existência de Deus mas não no que respeita à essência de Deus.

Já não se trata aqui de assumir que o para-si se faz necessariamente uma ideia de Deus, mas que Sartre reconhece, na esteira do argumento ontológico, que a Deus convém uma essência.²⁰ Se Deus chega a ser pensável com existência necessária é porque a existência humana na consciência da sua contingência e falta-de-ser projecta, como seu valor, o ser que lhe falta. Ora, o desfasamento entre o ser imperfeito que somos e o ser perfeito que nos podemos conceber, que estaria na origem da segunda prova da existência de Deus, não é mais do que uma enunciação alternativa à contingência. Nas palavras de Sartre – «Mas esta apreensão do ser como uma falta de ser em face do ser é antes de tudo uma captação pelo *cogito* da sua própria contingência.»²¹

Quer isto dizer que a contingência reclamada por Sartre é precisamente a genuína origem do argumento ontológico. Na verdade, poder-se-ia dizer que Sartre reforça mesmo o argumento ontológico ao traduzi-lo para a linguagem existencialista.

²⁰ Na sua obra de comentário a *O Ser e o Nada*, Joseph Catalano expõe num breve parêntese o ponto - «Sartre's atheism seems particularly addressed to a specific "theism", namely, that we can have clear and distinct concepts about the a priori possibility of God. For to conceive of the impossibility of God is to claim to have clear concepts about the "nature" of God – we conceive that a square-circle is impossible because we have a clear concept of a square and a circle.» (Catalano, Joseph. *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985: p.101)

²¹ Sartre, *Op. Cit.*, p. 105.

E, de facto, ao considerar a segunda prova cartesiana a favor da existência de Deus, o existencialista chega a afirmar de que se trata de uma prova rigorosa.²²

Mas, se a contingência é o motor do argumento ontológico e se o argumento é rigoroso, então o que falha? É aqui que entra em jogo realmente o sentido da crítica sartriana ao argumento. Apesar de correcto nos seus passos, dele não se segue a conclusão pretendida. E não tanto pelo criticismo que Kant expôs na sua discussão do argumento ontológico²³ – a saber, que a consideração essencial do “ser perfeito” não basta para provar a sua existência –, mas antes por da mesma consideração não se seguir nenhuma valoração moral. O ponto parece pobre, pois Sartre apenas diz que «a intuição na nossa contingência não é assimilável a um sentimento de culpabilidade»²⁴. Com isto simplesmente se pretenderia pôr termo a uma certa interpretação, alegadamente heideggeriana, da contingência e da sua consciência, interpretação desde logo impregnada de religiosidade, envolvendo-se nela uma consciência de culpabilidade e uma presunção moralizante de que há uma passagem a fazer do inautêntico ao autêntico. De certo modo, menos do que uma discussão do argumento ontológico, parece a Sartre importar denunciar um certo espírito de piedade moralizadora que se cola ao argumento, ficando a discussão deste por se fazer.²⁵ Simplesmente, se a discussão fica por fazer não é por distração, mas por, verdadeiramente, ser uma discussão irrelevante para o existencialista ateu – mesmo que da essência de Deus pudesse ser inferida a sua existência, em nada isso afectaria o ateísmo professado por Sartre. O ponto, uma vez mais, está em deslocar o ateísmo do terreno da discussão teórica (onde vale sobretudo um agnosticismo radical, da irrelevância) para o terreno das práticas, das formas de vida, dos moralismos, em suma, das relações dos humanos uns com os outros.

Nestes termos, o que classificámos atrás como uma ambivalência em Sartre, a respeito da essência e da existência de Deus, ou como uma anomalia do seu ateísmo é,

²² «A segunda prova cartesiana é rigorosa: o ser imperfeito supera-se em direcção ao ser perfeito: o ser que somente é fundamento do seu nada supera-se em direcção ao ser que é fundamento do seu ser.» (*O ser e o nada*, p. 114)

²³ Cf. Kant, *Crítica da razão pura*, A 592/B620-A603/B631.

²⁴ Sartre, *Op. Cit.*, p. 105.

²⁵ Importa notar que, longe de ficar encerrada com os argumentos de Kant, a discussão sobre a eficácia demonstrativa do argumento ontológico prossegue no Séc. XX com a reformulação do argumento por mão de Kurt Gödel.

longe de uma ambígua ou frágil conceptualização, expressão de um ateísmo que, uma vez explicitado, revela particular originalidade.

4. Secularismo e má-fé

O ateísmo não é uma consequência que se siga do existencialismo, não é uma conclusão que se obtenha a partir das premissas, por assim dizer, do pensamento existencialista. Bem pelo contrário se algo torna algo necessário no pensamento de Sartre a este propósito, é sem dúvida o ateísmo, tomado como ponto de partida convicto e que vem tornar necessário o existencialismo como resultado de um ateísmo consequente. Já vimos ser esta a posição exposta por Sartre no final de *O existencialismo é um humanismo*. Este ponto de vista enfraquece notoriamente as perspectivas de encontrar no pensamento de Sartre uma genuína discussão do ateísmo, o que não impede, porém, a explicitação do seu modo de se sentir ateu.

Naturalmente, há também muitos aspectos no existencialismo de Sartre que suportam o seu ateísmo. E não tanto no sentido de que o confirmem ou dêem dele alguma espécie de prova, mas sobretudo por revelarem o sabor amargo que o conceito de Deus traz às melhores pretensões do existencialismo. E efectivamente, Deus, a existir, ameaçaria a liberdade absoluta que caracteriza o ser da consciência e, assim, a existência propriamente dita da realidade-humana. Na verdade, se os outros, as outras consciências, a gente igual a nós como que cruzamos o olhar, representam uma ameaça por esse olhar inapropriável que lançam sobre nós, então Deus, enquanto ser que será forçosamente também para-si, só pode representar a ameaça superlativa à liberdade do sujeito humano. Dito de outro modo, se o inferno são os outros, então, um Deus que é Outro, mesmo Super-outro, teria por lugar o último círculo desse inferno. Em suma, o existencialismo mais do que não reconhecer existência a Deus, ou pelo menos tanto quanto isso, tem-lhe horror. Nestes termos, a possibilidade de confronto entre ateísmo e antiteísmo regressa. É Deus uma falsidade ou, antes, um inimigo?

Ao jovem Sartre de *As Palavras* não parecia indiferente haver ou não Deus, ele que de forma desafiadora se imaginava blasfemando na Igreja.²⁶ Mas este tipo de

²⁶ «Le dimanche, ces dames vont parfois à la messe, pour entendre de bonne musique, un organiste en renom; ni l'une ni l'autre ne pratiquent mais la foi des autres les dispose à l'extase musicale; elles croient en Dieu le temps de goûter une toccata. Ces moments de haute spiritualité font mes délices: tout le monde

observação pode ser deslocado. No essencial, poderá não estar tanto em causa um ateísmo robusto, particularmente convicto, sequer um anti-teísmo como parece de algum modo poder encontrar-se em Camus, mas uma denúncia de inautenticidade, vivida socialmente, mas interpretada também existencialmente. Com efeito, é, por um lado, a rejeição da falsa religiosidade que a Igreja tolera, se não mesmo com hipócrita promoção, fé que já não dispensa mais conteúdo do que o do cumprimento das expectativas e convenções do meio social, aparência de fé pois. Por aqui, não é Deus mas a maneira como com Ele se lida o que incomodava o Jean-Paul Sartre adolescente. Mais do que alguma espécie de ateísmo, estaria em causa a mundanização da religiosidade, a sua laicização excessiva, algo inteiramente reconhecível no livro bíblico com tom existencial mais pronunciado, *O Eclesiastes*. E aí é inequívoco o sentido de crítica ao secularismo da igreja com que comentaristas introduzem este livro bíblico. Por exemplo, em *O Novo Comentário da Bíblia*, G. S. Hendry comenta:

(...)É uma crítica contra o secularismo e a religião secularizada. Pois o secularismo não é necessariamente irreligioso, e a religião dos judeus tendia a ser desproporcionadamente secular, esquecendo a transcendência de Deus (vers.2). Nessa qualidade, sua mensagem é permanente, e não menos para nossa própria época, quando o secularismo domina as mentes dos homens como talvez nunca antes na história, e quando a religião muito tem feito para amoldar-se a isso e procura recomendar-se como meio de melhoramento da vida “debaixo do sol”. O livro de Eclesiastes exerce uma indispensável função dentro do cânone das Escrituras, provendo um correctivo contra todas as tentativas de reduzir a religião a um mero instrumento do secularismo.²⁷

A secularização da Igreja, entendida aqui como sua mundanização, é claramente a cavilha que desperta no jovem Sartre, mau grado a sua educação religiosa, sobretudo em virtude desta, uma reacção de repúdio secular que motiva a resolução pelo ateísmo.²⁸ É uma igreja demasiado distraída com interesses mundanos, tal como com *Eclesiastes*, que inflama o secularismo de Sartre. E este não é um aspecto que se

a l'air de dormir, c'est le cas de montrer ce que je sais faire: à genoux sur le prie-Dieu, je me change en statue; il ne faut pas même remuer l'orteil; je regarde droit devant moi, sans ciller, jusqu'à ce que les larmes roulent sur mes joues; naturellement, je livre un combat de titan contre les fourmis, mais je suis sûr de vaincre, si conscient de ma force que je n'hésite pas à susciter en moi les tentations les plus criminelles pour me donner le plaisir de les repousser: si je me levais en criant «Badaboum!»? Si je grimpais à la colonne pour faire pipi dans la bénitier?» (Sartre, *Les Mots*, 1964. Paris: Gallimard/Folio, 2007: p.25)

²⁷ Davidson, *Op. Cit.*, p. 657.

²⁸ «Je ne relève que d'eux qui ne relèvent que de Dieu et je ne crois pas en Dieu.» (Sartre, *Les Mots*, p. 206)

encontre apenas no jovem que Sartre biografava em *As Palavras*. Bem pelo contrário, é um dos traços mais recorrentes e, por isso, mais característicos da sua literatura, tanto novelística como dramatúrgica.²⁹ E é também exemplo de um dos aspectos centrais do seu pensamento filosófico – o fenómeno da má-fé, entendido como a mentira a si que o para-si se proporciona como forma de conduta de fuga face à consciência angustiada da liberdade. Na verdade, a precocidade biográfica da denúncia da hipocrisia da vivência religiosa e a sua recorrência ao longo de toda uma obra literária tornam plausível a ideia de que esse não é apenas um exemplo de má-fé, mas, na verdade, a força empírica que explica a tematização por parte de Sartre do conceito de má-fé. Neste sentido, talvez mais do que do ateísmo, o existencialismo tenha sido consequência deste secularismo empírico e psicologicamente bem determinado na biografia de Sartre. Na verdade, o ateísmo sartriano, longe de se originar numa revolta perante Deus, como poderá ter sucedido com Camus, terá tido origem num repúdio pela religiosidade falsa. Em suma, razões sociais, da mais humana consideração, para se escolher ser ateu. Parece, aliás, ser esse o sentido das suas palavras na entrevista de 1974 com Simone de Beauvoir, quando relativiza a importância da discussão teórica em torno do ateísmo e reitera a precocidade da sua escolha pelo ateísmo. Escolher ser ateu, escolher não crer em Deus foi escolher não querer a má-fé.

²⁹ Uma excelente síntese é dada por Stuart Zane Charmé em *Vulgarity and Authenticity* – «This sort of residual religion preserved out of habit shows up frequently in Sartre's literary work. The "self-taught man" in *Nausea* says he used to go to mass every Sunday even though he has never been a believer. In *The Condemned of Altona*, Leni brings out a large sixteenth-century Bible whenever there is a family conference in case they need to swear an oath. When her sister-in-law points out that Leni believes neither in God nor the Devil, she replies, "That's true. But we go to church, and we swear on the Bible. I've already told you – this family has no longer any justification for living, but it has kept its good habits". In *The Devil and the Good Lord*, a woman asks the priest Heinrich why her three-year-old son has died of hunger. The priest explains that everything is the will of God and for the good. Even though he admits he does not understand this, he exhorts her simply to believe. The woman accuses Heinrich of insincerity: "You say we must believe and you don't look as though you yourself believe what you are saying". And Heinrich responds: "My sister, I have said the same words so often these last three months that I no longer know if I say them out of conviction or from habit".» (Charmé, *Vulgarity and Authenticity. Dimensions of Otherness in the world of Jean-Paul Sartre*. MA: University of Massachusetts Press, 1991: 67)