

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS – DFMC

CONSCIÊNCIA E LIBERDADE EM SARTRE: POR UMA PERSPECTIVA ÉTICA

Carlos Eduardo de Moura

SÃO CARLOS
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS – DFMC

CONSCIÊNCIA E LIBERDADE EM SARTRE: POR UMA PERSPECTIVA ÉTICA

Carlos Eduardo de Moura

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

SÃO CARLOS
2010

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

M929cl

Moura, Carlos Eduardo de.

Consciência e liberdade em Sartre : por uma perspectiva ética / Carlos Eduardo de Moura. -- São Carlos : UFSCar, 2010.

203 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2010.

1. Ontologia. 2. Ética. 3. Existencialismo. I. Título.

CDD: 111 (20^a)

CARLOS EDUARDO DE MOURA

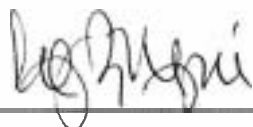
CONSCIÊNCIA E LIBERDADE EM SARTRE: POR UMA PERSPECTIVA ÉTICA

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 19 de março de 2010

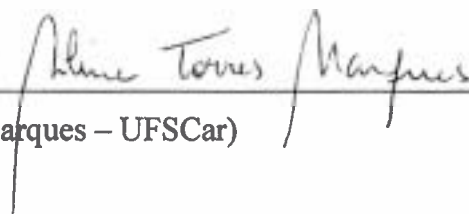
BANCA EXAMINADORA

Presidente



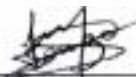
(Dr. Luiz Roberto Monzani)

1º Examinador



(Dra. Silene Torres Marques – UFSCar)

2º Examinador



(Dra. Thana Mara de Souza – USJT)

Agradecimentos

Ao Professor Doutor Luiz Roberto Monzani, conselheiro, amigo e orientador que, pelos seus infalíveis “*olhos de lince*” e pela sua notável paixão à filosofia, ofereceu-me a oportunidade de desenvolver este trabalho.

À Professora Doutora Josette Monzani, conselheira, amiga e mediadora, sempre incentivando e renovando minhas forças.

Ao meu companheiro de todos os momentos Michael Anderson Ortolani Prado, pelo seu companheirismo, tranquilidade e confiança durante todo o período.

À minha família, Carolina, José, Virgínia, Valter e Carol, pelo incentivo e apoio, direta ou indiretamente.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior) pela bolsa concedida no período de Março/2008 a Março/2010.

Resumo

O advento da moral em Sartre delinea-se através da afirmação da liberdade, o único fundamento e a fonte de todos os valores. A consciência constitui-se, no âmago da História, como consciência moral ao tornar-se avaliação e reflexão sobre os seus valores, que reclamam um fundamento e esse fundamento é a “consciência enquanto liberdade”: a consciência está na origem do valor. A obra moral que Sartre prometera no final de *L'être et le néant* pode encontrar seu prolongamento nos *Cahiers pour une morale*, possibilitando esboçar os traços de uma moral autêntica como uma angustiante interrogação cravada no coração dos homens e não em uma série de prescrições meramente abstratas. A questão central dos *Cahiers* é a do lugar do valor no domínio da moral, tal como se colocava a Sartre no final de *L'être et le néant*, a partir da concepção da liberdade que aí formulava: a liberdade e a responsabilidade colocadas em uma dimensão ética. Sendo o mundo constituído dentro de uma relação de interdependência, a *autodeterminação*, a *coletividade* e a *História* é que fundamentarão essa liberdade e essa responsabilidade eticamente.

O ponto de partida do pensamento sartreano é a subjetividade, apresentando a figura de um homem que é transcendência e que, por isso mesmo, faz parte da História e encontra-se sempre interligado com outras consciências, de modo que a moral e a historialização afirmem a liberdade. Falar de *coexistência* é colocar diante do ser uma moral do dever-ser que suponha uma *destotalização*, uma *criação moral* que jamais poderá ser independente das circunstâncias históricas: liberdade e *cogito* são a fonte de todo valor. A moral da ação e do engajamento apenas é defensável por meio de uma liberdade que não seja abstrata, mas somente exercida em situação concreta, por um indivíduo que produza a “totalidade” e por ela seja produzido. Não há *a priori*, não há verdades reveladas e é assim que o coeficiente de adversidade surge durante o processo, permitindo ao homem revisar seus valores e exercer o ato criativo: o homem se engaja em um mundo resistente. Como não está só, o *valor*, o *dever* e a *obrigação* surgem por meio de um jogo dialético de consciências livres entre si. Eis a concepção sartreana do reconhecimento do agrupamento humano como “totalidade destotalizada”. Portanto, apenas é possível compreender a Moral ao aprofundar-se nas relações entre moral e história. O “sistema de fins” só pode ser colocado por um sujeito que se projeta no futuro, que constrói suas próprias possibilidades, em e pela realidade humana concreta. A *praxis*, definida pela visão Dialética da tensão entre “Universal-Singular” se dá por um sujeito que *reconhece* sua própria autonomia e a dos outros, atualizando sua liberdade e a do outro e por uma *conversão* que se faz em situação: a verdadeira moralidade concreta será possível apenas pela ação sistemática sobre a situação, suprimindo a alienação.

Résumé

L'avènement morale de Sartre exposé à travers de l'affirmation de la liberté, la seule base et la source de toutes les valeurs. La Conscience se constitue, au cœur de l'histoire, comme conscience morale en devenant évaluation et réflexion sur les valeurs, appelant à un fondement et ce fondement est «la conscience pendant que liberté": la conscience est la source du valeur. L'oeuvre moral que Sartre avait promis à la fin de *L'être et le néant* il peut trouver son prolongement dans les *Cahiers pour une Morale*, ce qui permet d'esquisser les contours d'une morale authentique comme une question angoissante cloué dans le cœur des hommes plutôt que d'une série d'exigences purement abstraites. La question centrale des *Cahiers* est sur la place du valeur dans le domaine de la morale, comme Sartre mettait à la fin de *L'être et le néant* à partir de la notion de liberté qui a ensuite formulé: liberté et responsabilité placée dans une dimension l'éthique. Le monde étant composé dans une relation d'interdépendance, l'*autodétermination*, la *collectivité* et l'*Histoire* est que fonderont cette liberté et cette responsabilité éthiquement.

Le point de départ de la pensée de Sartre est la subjectivité, avec la figure d'un homme qui est transcendance et, par conséquent, fait partie de l'histoire et est toujours en relation avec d'autres consciences, de sorte que le moral et la historialización affirment la liberté. Parler de la *coexistence* est mettre en avant de l'être une moral du devoir-être qui suppose une *détotalisation*, une *création morale* qui ne pourra jamais être indépendant des circonstances historiques: le *cogito* et la liberté sont la source de toute valeur. La morale de l'action et de l'engagement est soutenue par une liberté qui n'est pas abstraite, mais seulement exercée sur une situation concrète, par un individu qui produise la "totalité" et par elle soit produit. Il n'y a pas *a priori*, il n'y a pas de vérité révélées et c'est ainsi que le coefficient d'adversité se présente pendant le procès, qui permet à l'homme d'examiner ses valeurs et de exercer l'acte créatif: l'homme se engage dans une monde résistant. Comme il n'est pas seul, la *valeur*, le *devoir* et l'*obligation* apparaissent au moyen de un jeu dialectique des consciences libres. Ceci est la conception sartrienne de la reconnaissance du groupement humain comme "*totalité détotaillée*".

Par conséquent, seulement est possible de comprendre la morale à approfondir dans les relations entre la morale et l'histoire. Le «système des fins» ne peut être défini que par un sujet qui se projette dans l'avenir, qui construit ses propres possibilités, en et par la réalité humaine concrète. La *praxis*, défini par la perspective Dialectique de la tension entre le «Universel-Singulier», est donné par un sujet qui *reconnaît* sa propre autonomie et d'autres, est la actualisation de sa liberté et de l'autre et ce par une *conversion* qui se fait dans une

situation: une vraie moralité concrète sera possible seulement par une action systématique sur la situation pour la suppression de l'aliénation.

Sumário

Introdução	1
PARTE I	
A RELAÇÃO HOMEM-MUNDO: O SURGIMENTO DOS VALORES.....	5
I Autodeterminação, Coletividade e História: a <i>liberdade</i> numa dimensão ética.....	6
II Linguagem e Existência: a realidade humana enquanto para-si-para-outro.....	15
III O Em-si e a opacidade do Para-si: a Realidade Humana em Situação.....	31
IV A Moral e a Historialização como afirmação da Liberdade.....	56
V Transcendência e Fim: o homem como <i>interioridade</i> reconhecendo-se na <i>exterioridade</i> ...79	
PARTE II	
O SUJEITO COMO SER DE CRIAÇÃO.....	99
I A Moral, o Indivíduo e o Grupo.....	100
II A Moral da Ação e do Engajamento.....	114
III Liberdade e Valor: a dimensão do Apelo e do Reconhecimento no Sujeito.....	126
PARTE III	
DIALÉTICA, LIBERDADE E HISTÓRIA: A MORAL E A COLETIVIDADE.....	138
I Ontologia e ética: liberdade e processo de valorização.....	139
II O valor como transcendência: ipseidade e o grupo social.....	155
III Dialética e Liberdade na relação <i>Fracasso-Reflexão</i>	166
IV O conceito de Bem no <i>Cahiers</i>	184
Conclusão	190
Bibliografia	199

Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?
A de serem verdes e copadas e de terem ramos
E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,
A nós, que não sabemos dar por elas.
Mas que melhor metafísica que a delas,
Que é a de não saber para que vivem
Nem saber que o não sabem?

“Constituição íntima das cousas”...
“sentido íntimo do Universo”...
Tudo isto é falso, tudo isto não quer dizer nada.

(...)O único sentido íntimo das cousas
É elas não terem sentido último nenhum.
(Fernando Pessoa, *Há Metafísica bastante em não pensar em nada*)

Introdução

Falar da consciência e da liberdade como possibilidade de se estabelecer uma perspectiva moral em Sartre, é falar do advento da moral sobre a necessidade da História e de suas mediações, da possibilidade de alterar as relações com o outro. O homem sartreano é uma individualidade irreduzível, ele não poderá ser sintetizado em nenhum tipo de fundamento. O Bem, a norma, a Moral poderão existir como categoria concreta (e não abstrata), isto é, apenas em ato histórico. A moral possibilitará ao homem a constante fuga perante as cristalizações da História. O homem não pode fugir do dever ontológico de dar sentido ao ser, um sentido que se realizará na ação humana como resultante de uma liberdade diante de outras liberdades.

A moral sartreana não anunciará um Reino de Paz e Harmonia, ao contrário, será um projeto construído pelo paradoxo de uma realidade humana que procura um fundamento estável sem jamais alcançá-lo, por uma liberdade que procura reconhecer a liberdade do outro e reconhecer-se nela. A moral que se procura será ontológica e, defini-la, codificá-la ou ordená-la, poderia contrariar o que se entende por liberdade. No entanto, eliminar a existência de qualquer ordem social da humanidade seria condenar o homem à imagem de um sujeito fora da História, fora do mundo. Como então falar de uma ontologia moral e de uma ontologia da liberdade? Ora, falar de uma exigência da liberdade e do reconhecimento da liberdade do outro, conduzirá o ser humano à dimensão moral.

É necessário perceber que a liberdade (do sujeito em situação e procurando escapar das armadilhas da má-fé) em *L'être et le néant* guarda sua devida especificidade em relação a liberdade nos *Cahiers pour une moral* (que trabalha conjuntamente a liberdade, a coletividade e a História). Mesmo assim, predominantemente em ambas as obras, os valores serão concebidos pela liberdade humana, como fundamento e fonte de todo valor. Os valores reclamam por fundamento e é a consciência (como liberdade) que poderá fundamentá-los: o valor é a superação da consciência em direção aos seus fins. O valor define o homem e é por ele que o nada vem ao mundo. O para-si, condenado à liberdade, coloca sobre si o peso do mundo, isto é, ele é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. A dimensão moral residirá naquele que, condenado a carregar o mundo nos ombros, questionará o *ser* para se situar e para situar o mundo em relação a si e um *ser* que se realizará em espaço e tempo, pois a moral se dará em situação. A liberdade existe em situação, perpetuamente inacabada, considerada como um fim em si mesmo e na relação com outros.

É desse modo que, em Sartre, apenas será possível falar de critérios de bem, de mal, dentro de uma perspectiva histórica e por meio de referências temporais. Por esse motivo, o *Cahiers* é mergulhado em análises fenomenológico-sociológicas e em situações humanas concretas (violência, submissão, ignorância, mentira, aceitação, resignação). Como Sartre negará toda moral que constituir-se por modelos de identificação externa (por justificações externas), o *dever-ser* não poderá encontrar sua sustentação teórica em um modelo antropológico de verdades universais e imutáveis, isto é, por uma Natureza Humana. Sendo assim, como conceber a Verdade? A *verdade* será a temporalização do Ser, será a totalidade do ser enquanto é manifestado como um “há” (como um “*existe*”) na historialização da realidade humana. A Verdade em *Vérité et Existence* será absoluta e indeterminada. Para não perder de vista o foco da filosofia sartreana, só é possível afirmar um conhecimento na medida em que existir a liberdade e uma liberdade que mantém sua primazia diante do conhecimento.

Outro importante itinerário filosófico estabelecido por Sartre, para que se possa compreender sua moral, está presente em *La transcendance de l'ego*, ao mostrar a preocupação sartreana em esvaziar a consciência de todo seu conteúdo (pelo seu recuo nadificador), lançando o Ego no mundo. Eis a base para que se fundamente uma moral do ser-no-mundo e por meio de uma liberdade absoluta da consciência. Sartre pretende encontrar as bases da moralização na liberdade absoluta da consciência, por uma reflexão sempre orientada para a prática, mas será em *L'existentialisme est un humanisme* que a preocupação do filósofo dimensionar-se-á para a *praxis*. Há aqui o predomínio do homem que age em relação as diferentes possibilidades da subjetividade humana, ou seja, Sartre opera o desvio de uma reflexão ontológica para uma reflexão moral. Nessa obra, ele estabelece uma nova compreensão da autenticidade (diferente de *L'être et le néant*), apresentando uma realidade humana como liberdade e compromisso, no qual o homem pode validar a autenticidade das suas escolhas e do seu agir, mas por uma escolha que nunca será determinada *a priori*.

O homem é ser-no-mundo em contato com os outros, o que permite conceber o empreendimento moral apenas realizando-se no seio de um compromisso concreto no mundo, por uma moral que assuma as condições reais da ação. A moral autêntica é aquela moral do *apelo* e da *generosidade*, possível pela conversão à liberdade, marcada pela fuga das estruturas da má-fé e em nome de uma nova postura diante de si, do outro e do mundo. O *apelo* é o reconhecimento de uma liberdade pessoal em situação e por outra liberdade também pessoal e em situação. Deseja-se a vontade do outro (seus fins) querendo o que ele quer.

Reconhecer é reconhecer a diversidade de consciências e os fins do outro, é estabelecer a possibilidade de liberdades que se complementam. Porém, como o mundo que se quer instaurar não é um mundo fora da realidade humana, fora de suas estruturas ontológicas, o reconhecer o outro é reconhecê-lo em seu direito à *recusa*. Mas falar em recusa não é levar a moral sartreana ao mais absoluto malogro?

É nesse momento que a conversão entra como a possibilidade de toda a moral na figura do homem recuperando para si a dimensão da criatividade, por meio da reflexão purificante. O homem que se vê aqui é o homem como valor absoluto e, ao mesmo tempo, contingente e finito. A importância da teoria da *reflexão pura* para Sartre é tão marcante que ela pode ser observada (mais insistentemente) nas principais obras aqui estudadas, isto é, desde *La transcendance de l'ego*, passando pelo *L'être et le néant* até o *Cahiers pour une morale*. O homem como contingência e finitude se compreenderá por meio da historialização da busca do ser e, por esse processo, será possível falar de uma moral da conversão à autenticidade. Ela se dará pela liberdade solitária (ninguém poderá ser por ele), autocriativa (ato criativo) e espontânea (livre intencionalidade). A liberdade, pela autenticidade, será a origem da possibilidade de ser moral. Por isso a reflexão pura opera no sujeito uma transformação em quatro aspectos: 1) na contingência concebida como oportunidade (de autonomia, do ato criativo, da conversão); 2) na relação com o mundo (na tarefa do homem em fazer existir o *ser*); 3) na relação do sujeito consigo mesmo (da subjetividade como ausência do Eu, não há uma *ἐξίς*); 4) na relação com o outro (reconhecimento, intersubjetividade, apelo).

Para Sartre, na existência autêntica, o sujeito é compreendido como contingência absoluta, tendo somente a si mesmo para justificar-se e assumir tal justificação, o que ocorrerá apenas no interior de si (*interioridade*). Agir, nesse aspecto, é afirmar que o ser tem um sentido e o sujeito age para que o ser tenha sentido. Percebe-se a passagem que Sartre estabelece entre a liberdade de *L'être et le néant* à liberdade generosa dos *Cahiers pour une morale*. Nos *Cahiers*, pela autenticidade, escolhe-se desvelar o outro, reconhecer sua liberdade absoluta e será esse outro que revelará minha fragilidade e minha contingência: não sou o centro do universo. Cairá então o indivíduo no quietismo, no desespero? De modo algum, pois o homem sartreano interiorizará sua própria finitude pela reflexão e o fracasso de ser um em-si-para-si (pela sua finitude, sua contingência, sua fragilidade) poderá tornar-se ocasião de conversão. O *Cahiers* oferece os subsídios teóricos para estabelecer uma estrita ligação entre a liberdade e a criação, entre a criação e a conversão, de modo que a criação de

si e do outro se tornem inseparáveis.

A conversão moral é fundamental em Sartre, pois será por ela que o homem poderá recuperar o seu valor, retomar suas possibilidades de ação sobre o concreto para poder transformá-lo. Compreender a moral, portanto, exige o aprofundar-se nas relações entre moral e História, pois estabelecer uma relação de comunicação e busca de conhecimento com o outro (“a idéia partilhada torna-se social”) é falar da possibilidade da construção da História. A sociedade é historializada, é uma *totalidade destotalizada* e a moral, conseqüentemente, somente poderá ser histórica e concreta. Desse modo, será possível falar de uma moral ligada à política (enquanto “Teoria do Compromisso”), de uma *praxis* como tensão entre o Universal e o Singular. Se a conversão, como quer Sartre, se dá em situação, haverá a possibilidade da superação da alienação individualmente e coletivamente, por uma ação sistemática sobre a situação e, para isso, a política poderá ser um excelente instrumento para a realização desse projeto.

PARTE I
A RELAÇÃO HOMEM-MUNDO: O SURGIMENTO DOS VALORES

I Autodeterminação, Coletividade e História: a *liberdade* e a *responsabilidade* numa dimensão ética

Nesse Capítulo, pretende-se mostrar que, por não haver um *a priori* ao para-si, não será possível falar de uma “Verdade Universal”. O homem cria afirmações, interrogações e negações ao relacionar-se com o mundo, de modo que o processo de nadificação apenas existirá pela existência do para-si. A consciência, portanto, será compreendida como *presença a si e relação*. Sendo assim, será na relação consciência-mundo que surgirá ao para-si a dimensão do valor, do sentido e da significação. O homem se relaciona com o objeto, com o mundo (com o em-si) numa relação permeada por estruturas práticas de uma humanidade *engajada* dentro de uma rede de significações que não existe *a priori* na consciência.

Ao relacionar-se com o mundo, com os objetos, o sujeito se reconhecerá em reciprocidade, ele verá que essa relação implicará num mundo construído a partir de uma relação de interdependência. Poder-se-á, portanto, compreender uma estrutura sartreana da autoconsciência que se dará no campo social, na coletividade, entre outras consciências, isto é, em um *existir* que, ao qualificar ações, ao procurar estabelecer um sentido a elas, ao escolher dentre uma infinidade de possíveis, terá um caráter fundamentalmente histórico. O Ego, reconhecido como a base representativa daquilo que o homem é, estabelecerá *opções* e *compromissos* inseridas no contexto de uma *vida histórica*, criando e estabelecendo “relações humanas”. A existência humana será Histórica e a ação, o ato de decidir e a realização de um projeto, implicarão no exercício da liberdade na dimensão da responsabilidade. Se, para Sartre, o ato de revelar o mundo se dá com e entre outras consciências e as condições da coletividade nunca são dadas *a priori*, os homens, a sociedade e os valores deverão ser colocados em questão.

Por esse motivo, o engajamento será compreendido como *experiência negativa*, de homens mergulhados em uma tradição (ou em uma cultura) que não será fixa, imutável ou estável, mas predominantemente marcada pelo *conflito*. Este será visto como o local do *raciocínio*, da *produção crítica*, do *debate* e da *invenção*, podendo-se compreender o projeto existencial sartreano da liberdade como um “nada de fundamento” (pois não há “Natureza Humana”). A liberdade somente estabelecerá valores e referências axiológicas “dentro do mundo”, em uma sociedade, num contexto social, político, econômico e cultural. Aderir aos valores será o mesmo que aderir a uma comunidade de sentidos, pelo ato reflexivo e pelo reconhecimento de estar diante de uma diversidade de consciências.

Sartre, em toda sua filosofia, é claro ao negar um *a priori* ao para-si, isto é, a existência de conceitos pré-estabelecidos com o caráter de uma verdade suprema e universal, uma espécie de revelação mística ou metafísica. Na relação do homem consigo mesmo e com o mundo só existirá “afirmação” por haver “interrogação”, isto é, pela possibilidade do homem relacionar-se com o não-ser.

Existe uma quantidade infinita de realidades que não são somente objetos de julgamento, mas que são aprovados, combatidos, temidos, etc, pelo ser humano e que são habitadas pela negação em sua infraestrutura como condição necessária de sua existência.¹

É o homem o responsável pela possibilidade da interrogação, da nadificação (pois o nada não pode nadificar-se) e apenas a realidade humana pode trazer o nada ao mundo e só ela possibilita os processos nadificadores. É apenas pela realidade humana que o transcender se torna possível. A consciência é um *ser-para-si*, portadora de uma natureza ontológica negativa e radicalmente diferente do *ser-em-si*. É por ela que a estrutura nadificadora vem ao mundo como plena espontaneidade, isto é, como liberdade. O para-si, portanto, existirá por meio de *relação*.

O ser-para-si é ontologicamente cindido e o ser da consciência se dá apenas como consciência (de) ser. Portanto, a consciência (de) si apenas pode ser constituída em *relação* a algo, caso contrário, ela seria um em-si ou uma identidade (como um Deus que se coincidiria plenamente consigo mesmo) e não uma “presença a Si”. Uma crença, um valor, por exemplo, só existirão como consciência (de) crença, como consciência (de) valor e isso pelo fato de que a consciência não é um objeto do mundo, mas se dirige sobre o mundo. É na relação consciência-mundo que surge o valor enquanto uma das estruturas imediatas da consciência.

É pelo para-si que o valor vem ao mundo e não há como concebê-lo enquanto portador de uma liberdade neutra, vazia e sem contexto ou fora de uma tradição. A relação do homem com o mundo e com os objetos é sempre permeada pelas estruturas práticas de uma humanidade *engajada*, em que o homem age sobre o mundo e sobre as coisas, refazendo-as para seus próprios fins e necessidades. Assim, o objeto ganha significância ao envolver-se na relação objeto-indivíduo e o para-si, ao mergulhar no mundo, modifica-o por meio de uma estrutura de significados que não existe *a priori*, mas na medida em que o homem existe.

¹ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 55.

Desse modo, é possível afirmar que o mundo não é neutro, é um mundo sempre em situação.

Para Sartre, pode-se observar que na relação objeto-indivíduo se faz necessária uma superação de um solipsismo no processo de autoconsciência; é perceber que o sujeito se reconhece em reciprocidade. Ter consciência de mim, por exemplo, encontra-se interligada em ter consciência do outro e em ter consciência de que este outro constrói uma consciência de mim. O sujeito está consciente de si como sujeito e percebe o outro construindo uma percepção dele, ou seja, ele existe para si ao nível da autoconsciência e percebendo que existe para outros. “Segundo Sartre, a realidade humana, em seu próprio ser, é congenitamente para-si-para-outro.”²

Apreender esta mesa é diferente de apreender meu amigo Pedro, dotado de consciência. Percebo-o como um indivíduo que se relaciona com o mundo em torno dele e com uma estrutura de reexternalização semelhante à minha: eu (“meu-mundo”) me relaciono com Pedro (“mundo-dele”), portanto, não sou o centro do mundo e nem mesmo ele existe apenas para mim. “Assim diz Sartre. Meu mundo (...)me é tomado e eu sou reduzido a objeto, transformo-me em parte legítima do mundo do outro.”³ Percebo também que meu mundo foi construído dentro desta relação de interdependência, na verdade, nunca foi apenas *meu mundo*. Fundar meu próprio ser implica em considerar a liberdade do outro (indivíduo agente e livre) e, conseqüentemente, a estrutura da autoconsciência dar-se-á no campo social, na relação com o outro e inseridos em um contexto. No instante em que existo, já sou, e não posso deixar de ser alguém envolvido entre *escolhas*: o homem está condenado à liberdade. “Ser o fundamento de minha liberdade significa ser capaz de escolher ser livre.”⁴ Individual e coletivo comunicam-se entre si.

Os seres humanos se relacionam, cooperam-se entre si e também se hostilizam, isto é, expressam “relações humanas”, cuja base são as ações humanas e essas ações são inseridas no contexto da *vida histórica*. Portanto, Sartre compreende as relações humanas a partir de uma historicidade, o que implica em considerar o humano como um *agente livre*. O foco sartreano não está sob uma perspectiva naturalista, dos homens enquanto objetos naturais (o homem não é um musgo), mas por uma existência humana que é Histórica, do *ser* que não existe por

² BORNHEIM, Gerd. Sartre: Metafísica e existencialismo. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p. 80. Construir minha autonomia requer reconhecer que existo enquanto ser-para-o-outro, que me construo na reciprocidade, na interdependência que estabeleço com o outro e com o mundo. Não sou um “ente” isolado nem sou moralmente desnudo, tenho um passado, um vocabulário, relações que são os instrumentos por mim utilizados na consideração de minhas escolhas.

³ DANTO, Arthur C. *As idéias de Sartre*. Trad. de James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1978. p. 91.

⁴ *Ibidem*, p.105.

essência, mas por contingência.

Em uma ética da práxis, o Ego não se distingue das suas possibilidades e dos seus projetos; ele se define, pois, pelo conjunto complexo das suas decisões mantidas por uma escolha original e só de revela nos e pelos atos; só pode ser objeto de investigações e apreciações a posteriori.⁵

A constituição do ego implica na relação do *eu* com a *consciência*, questão esta, tratada por Sartre como um problema de caráter existencial. Um estado psíquico só existe pela unidade dos vividos, pois o Ego é uma síntese desses estados, ele os unifica formando uma totalidade concreta dos fenômenos psíquicos. “O Ego não é nada fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele suporta.”⁶ O Ego também implica em uma discussão ética; há uma motivação moral de sua representação como uma condição do próprio ser na medida em que ele é a base representativa daquilo que o homem é. É o Ego que conferiria à existência um fundamento estável ao ser, à sua subjetividade enquanto *opções* e *compromissos*.

Constatar que se existe é qualificar seu ser a cada momento por suas ações, é concretizar o *eu sou* através do sentido de suas ações frente à pluralidade dos possíveis. Deve-se lembrar que nenhuma ação é neutra e o ato em si tem um caráter fundamentalmente histórico. Existir é estar no mundo, é viver suas escolhas e transcendê-las: eis o paradoxo que é a base da Liberdade. O tempo vivido representa aquilo que o sujeito foi no passado, reexternalizado no presente em vista de um futuro como reinterpretação do passado. Em Sartre, como escreve Franklin, “O futuro contamina o passado e transforma as lembranças.”⁷ Isso significa que o tempo vivido só adquire significado depois de ter sido vivido, projetado pela sua existência e se deparando com um futuro que é angústia, ameaça, ainda um projeto, ou seja, pura liberdade.

O homem sartreano está condenado a exercer essa liberdade, ela é a única objetividade que lhe resta. Vivê-la é relacionar-se reflexivamente com as coisas e isso tem implicações éticas. A liberdade é total responsabilidade e, ao mesmo tempo, angústia ilimitada. As ações ou as omissões praticadas impelem o indivíduo a opções dentre inúmeras outras possibilidades. O homem é provocado a tomar consciência de sua liberdade, de refletir sobre

⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet: ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 186.

⁶ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: VRIN, 2003. p. 57.

⁷ SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 128.

os atos e as razões que a justifique, pois ele terá sempre como base uma natureza puramente nadificadora. É desse modo que as alternativas são igualmente valoradas, ou melhor, todas as possibilidades diante do sujeito carecem de valor “prévio”. Aquele que escolhe é absolutamente responsável, comprometido *por inteiro* em cada empreendimento, em cada ato seu. A angústia é identificada como índice existencial da liberdade:

é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, se preferirmos, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, é na angústia que a liberdade está em questão em seu ser por ela mesma.⁸

Em cada objetivo (ou projeto) o indivíduo se coloca em questão, o futuro só existe porque há a possibilidade de empreender aquilo que se é ou ser além do que se é: está dada a carga de responsabilidade inalienável. Decidir não é um ato vazio ou individualista; ao decidir se cria ou se mantém valores, escolhe-se uma maneira do mundo revelar-se ao sujeito, pois exercer a liberdade é revelar o mundo pela relação intrínseca de seu projeto com o mundo e, ao exercê-la, ele se coloca frente ao conflito entre outras liberdades concretas. É o mundo de conflito das consciências, um mundo na perspectiva sartreana em que não há consciência triunfante, não há submissão nem heteronomia. O homem, portanto, se paralisaria diante de um mundo de consciências em conflito?

De modo algum, pois o indivíduo é motivado a superar eticamente o conflito, a estabelecer a solidariedade ao reconhecer o outro no conflito. A passagem da subjetividade para a intersubjetividade se dá pela compreensão ontológica e histórica da relação entre Eu e os outros, já que só se encontra valor pela liberdade e pela faticidade compartilhada e construída historicamente a partir da contingência. É no conflito que o homem deve encontrar a coragem para assumir a solidariedade e a fraternidade histórica, não em um mundo inteligível de valores morais, mas na História. “Não se trata de um mito; a fraternidade é relação da espécie entre os seus membros.”⁹ E como se poderia pensar a sociedade nessas perspectivas?

Não pode haver, pela concepção de homem em Sartre, uma sociedade que se veja e que se compreenda *cristalizada* em suas estruturas. As noções de indivíduo e de sociedade (e as relações entre elas) devem ser colocadas em questão, deve-se construir espaços que

⁸ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 64.

⁹ SARTRE, Jean-Paul. *O testamento de Sartre*. Trad. de J. A. Pinheiro Machado. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 1986. p. 45.

permitam esse questionamento. É o reino da liberdade humana. Para Franklin, haveria um “constante julgamento e metamorfose” que caracterizariam a “subjetividade de uma sociedade”.

Constante julgamento e metamorfose, tais são as características dessa *subjetividade de uma sociedade*. O escritor não *age* sobre o leitor; tampouco este *age* movido imediatamente pelo escritor; mas ambos agem a partir do encontro de liberdade que se expressa na produção reflexiva de significações.¹⁰

Nesse aspecto, o ponto de partida do engajamento é a *experiência negativa*, pois as condições da coletividade não estão previamente dadas. A base das relações entre indivíduo e coletividade é a liberdade e isto implica que a relação acontece enquanto retomada constante de si mesmos como subjetividade social em que as exigências subjetivas e coletivas constituem uma associação. A palavra e a literatura, por exemplo, seriam vistas como a manifestação dessa reciprocidade ou a manifestação do universal concreto.

O homem produz significações que coloca a si mesmo e a sociedade *em questão*, como chamamento à liberdade e ele não está só nessa tarefa, pois toda *vida* está interseccionada com a *vida* dos outros. Esse *eu* (que nomeia, que produz significações, sentidos e valores) não será mera seqüência de ações, mas constituído por ações oriundas da história, isto é, pela ação enquanto momento da história real e possível. Em *Qu'est-ce que la littérature?* Sartre defende a tese de que falar é o mesmo que agir e que, ao nomear algo, se oferece sentido, significado e valor àquilo que se nomeia, acarretando grandes conseqüências no campo antropológico. Pode-se, por exemplo, nomear um peixe, e isso não irá alterar seu estado de peixe, mas ao nomear Pedro – ou dizer algo sobre Pedro – é o mesmo que descrevê-lo ou mostrá-lo como ele é visto, representado, compreendido e será através desse contexto que Pedro construirá sua identidade e seu projeto de existência. Portanto, descrever e participar de uma comunidade lingüística não é apenas utilizar uma performance lingüística, mas é agir por revelação, por um discurso que é integralmente vivo e humano. A linguagem desvenda o mundo e engaja o indivíduo em um determinado contexto, pois falar ou escrever é escolher e dar significado à ação, é construir uma historicidade. Como diz Bornheim, “...o

¹⁰ SILVA, Franklin Leopoldo da. Literatura e Experiência Histórica em Sartre. **Dois Pontos**, v. 3, n.º 2, p. 72, 2006.

homem está condenado a representar e o teatro é eterno.”¹¹

A vida individual é formada por uma unidade encarnada na vida singular (crenças, conceitos, idéias, valores, hábitos), com atos e palavras que tentam responder as questões do que é bom para o indivíduo e do que é bom para o homem. É exatamente isso que forma a historicidade dos significados, isto é, as respostas e as questões que formam a unidade da vida moral, seja para o indivíduo, seja para a comunidade. A vida e a concepção de bem não se encontram prontas, mas isso não significa que se está condenado à anarquia ou ao niilismo, mas a busca é orientada por um fim e isso não se pode negar. É por isso que uma tradição (ou uma cultura) não é fixa, estável e imutável; ela é permeada por uma história de conflitos, pelos debates que a formam enquanto local do *raciocínio*, como produção crítica ou como invenções e limitações que a fundamenta.

No máximo, podemos admitir que, depois de um período de desordens, não sistemático, mas rigoroso, um outro sistema se constituirá com as próprias estruturas e as próprias leis pseudo-interiores que lhe regularão a vida e a morte.¹²

Portanto, a tradição (ou a cultura) se caracteriza pela historicidade, como possibilidade de manutenção, recriação, transformação, decadência e desaparecimento. É por essa *abertura* que há necessidade do exercício das virtudes, pois as conseqüências do caráter histórico das tradições se expressam no plano social concreto. O indivíduo não se anula diante de seus fins, mas sempre estará em relação *aberta* com eles. O homem não pode transformar-se em coisa diante de um futuro, ele jamais perderá sua autonomia: o para-si nunca se realizará como um em-si-para-si.

O *eu* é constituído de fins que são escolhidos e descobertos através do *engajamento* em um contexto social comum.¹³ Não se pode imaginar um *eu* livre de todo e qualquer

¹¹ BORNHEIM, Gerd. Sartre: Metafísica e existencialismo. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p. 50. Esta “representação” expressa o próprio esforço do existencialismo de colocar todo o homem no domínio do que ele é e de lhe conferir a total responsabilidade de sua existência e da própria compreensão do que se entende por Homem. “E quando nós dizemos que o homem é responsável por ele mesmo, nós não queremos dizer que o homem é responsável por sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens.” (SARTRE, 1996, p. 31.).

¹² SARTRE, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: DELLA VOLPE, Galvano (et al.). *Moral e sociedade: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 43.

¹³ Possuem-se tais fins constitutivos e as vidas são melhores não apenas quando se está em condições de poder escolher e revisar os projetos, mas quando se está em condições em que é possível tornar-se consciente desses fins constitutivos comuns. A liberdade consiste não apenas em afirmar ou negar determinado *projeto* de existência, mas em conscientizar-se de seu caráter *comunitário*, é uma liberdade que engaja o homem

engajamento, pois o processo de raciocínio prático compara sempre um *eu* potencial engajado com um outro *eu* potencial, igualmente engajado. Aquilo que o *eu* considera como “dado” não é estático e imutável, pode-se mudá-lo ao curso de sua vida a qualquer momento. É impossível conceber um *eu* totalmente desengajado, pois o indivíduo não encontra seus fins apenas *por escolha*, mas também *por exploração*. Ele não apenas escolhe aquilo que lhe é, desde já, dado, mas reflete sobre *si-mesmo* e se interroga sobre sua natureza constitutiva, discernindo suas leis e seus imperativos e podendo reconhecer os fins que lhe são dados (pela sociedade, pela cultura, pelo outro) como seus próprios fins.

Os fins vêm ao homem através da descoberta de si mesmo, pelos papéis que ele assume e que acabam por constituir sua pessoa. Não há um *eu* anterior aos seus papéis, anterior aos seus vínculos constitutivos e seu *eu* adquire um valor pelo seu *eu-para-nós*. Por exemplo, a experiência de Pedro-com-Pedro é diferente da experiência de Pedro-com-os-outros, falar de Pedro-com-os-outros implica em conceber a existência de *bens* partilhados pela comunidade.

Uma antropologia que sustenta um sujeito desengajado, “desencarnado”, pode considerar o indivíduo como um “puro espírito”, um “fantasma”. O homem não pode ser percebido como um ser isolado, produzindo-se a si mesmo por fins e valores divinamente revelados que vão orientá-lo em sua existência, ao contrário, sua “identidade” é descoberta e constituída por um ser-em-situação com valores e finalidades particulares circunscritas em um contexto sócio-histórico de sentidos (ou de significados). Para Arthur C. Danto,

Por situação, Sartre entende uma estrutura ativa do mundo, da perspectiva de uma consciência engajada e (...) como sou responsável pela existência dessas possibilidades, elas não podem determinar minha ação de qualquer maneira causal: cabe-me sempre escolher qual a possibilidade a ser convertida em realidade.¹⁴

O sujeito jamais existe em si mesmo como coisa ou como uma entidade metafísica. O indivíduo se encontra sempre em *situação*, que é a concretização da hora e do lugar da liberdade. A escolha será sempre uma escolha absoluta, pois escolher é inventar a si mesmo e inventar seu tempo. Essa *invenção* tem um sentido de liberdade enquanto experiência da

plenamente. A liberdade seria pensada como liberdade do cidadão caracterizada por sua participação ativa nas tarefas públicas. O cidadão seria “livre” na medida em que tivesse sua *palavra* ativa nas decisões que, no domínio político, poderia modificar sua vida ou a vida dos outros. Se há o exercício da liberdade nas ações comuns, parecerá normal que ela seja avaliada como um *bem comum*.

¹⁴ DANTO, Arthur C. *As idéias de Sartre*. Trad. de James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1978. p. 59.

possibilidade como compromisso com o futuro; o projeto existencial é futuro e época histórica. Escolher, portanto, é um começo de ação, em que seu projeto existencial poderá realizar-se ou não, ou ainda realizar-se totalmente diferente do esperado. Engajamento não é apenas um cálculo moral, mas é escolha radical que mergulha profundamente o sujeito na realidade, é invenção de finalidade e de valor inerentes à ação. Para Sartre, não há como separar a liberdade da responsabilidade. “O engajamento é, na sua acepção mais geral, se assim podemos dizer, consequência de que o homem é uma questão, ao mesmo tempo, pessoal, social, metafísica e histórica”.¹⁵ O homem quer perpetuamente justificar-se.

Buscar justificações para os atos do sujeito requer a necessidade de encontrar nelas uma unidade em seu *projeto existencial*, ou seja, os fundamentos existenciais de seu agir. Isso só é possível por uma atitude reflexiva e na medida em que ele percebe a liberdade como um “nada de fundamento” no qual todo sentido e todo valor devem ser sustentados. É o valor que orienta o agir, mas sempre enquanto um “nada de fundamento” da liberdade, pois os valores não podem ser considerados imanentes a uma “natureza humana” ou como pré-estabelecidos, como anteriores à liberdade. A consciência não é um em-si e não se pode justificar ou fundamentar as ações e atitudes por meio de uma potência superior, um Deus ou uma Natureza. “Quando eu me constituo como compreensão de um possível como *meu* possível, é preciso captá-lo como eu-mesmo, lá, me esperando no futuro, separado de mim por um nada. Nesse sentido, eu me capto como origem consciente de liberdade.”¹⁶

Desde a infância todos são socializados no interior de um contexto sociocultural que constitui o horizonte axiológico onde cada existência se desenvolve. Os quadros de referência axiológicos não estão à disposição senão através da ação humana, não estão “fora do mundo”, os valores e as concepções que cercam a vida são socializadas pela cultura de origem em que cada um encontra-se inserido, mas não determinadamente. O homem está sempre sobre um mundo em devir e ele não é o mestre supremo de sua identidade, como se ela fosse uma entidade pura e intocável em relação ao contexto sócio-cultural em que se encontra. Perceber o mundo e a si mesmo é conceber a importância da relação e do reconhecimento intersubjetivo para a construção de uma “identidade”. Assim, a adesão a valores é sempre uma adesão a uma comunidade de sentidos. A constituição reflexiva de uma identidade é, portanto, indissociável de uma relação de reconhecimento e um reconhecimento que se dá

¹⁵ SILVA, Luciano Donizetti da. Filosofia, Literatura e Dramaturgia: *Liberdade e Situação* em Sartre. **Dois Pontos**, v. 3, n° 2, p. 80, 2006.

¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 76.

sempre em situação.

II Linguagem e Existência: a realidade humana enquanto para-si-para-outro

A princípio, esse Capítulo apresentará *La Nausée* como um importante momento em que Sartre, por intermédio de um Roquentin que experiencia o malogro entre a linguagem e a realidade por ele vivenciada, colocará em questão as relações entre o mundo e as maneiras de representá-lo. O objetivo será compreender a “náusea” como a experiência daquele que colocará a si mesmo em questão, daquele indivíduo que submeterá todos os conceitos, as idéias, as crenças e as teorias que sustentam sua definição de existência à crítica. A vida não poderá ser “vazia”, mas exigirá do sujeito uma postura de responsabilidade ao atribuir significados à existência de si e às coisas. Portanto, o homem autêntico será aquele que se perceberá como livre e responsável, que praticará a ação enquanto historicidade, deliberação e projeto. É nesse aspecto que a ação para o homem autêntico, como quer Sartre, partirá de uma consciência que tomará a si mesma como objeto pela reflexão (pura).

A reflexão pura possibilitará ao homem conscientizar-se dos incessantes processos de nadificação, a perceber que a ação por ele praticada se dará sempre dentro de uma situação, isto é, sempre pertencente a um quadro historicamente referenciado. A existência autêntica se dará por meio do reconhecimento da situação como sendo historicamente constituída pela ação dos homens, pelo caráter coletivo das significações. O indivíduo será levado a assumir uma postura reflexiva sobre o mundo e sobre seu projeto existencial. Ele jamais poderá perder de vista que será por ele que o ato nadificador virá ao mundo, que o agir será livre e que ele se compreenderá como *agente* e como responsável por cada uma de suas ações. Assim, será na relação ação-projeto (do agir visando um fim) que a ação ganhará sentido e unidade. O objetivo será de compreender a ação como reveladora de um projeto existencial, sempre voltada a um futuro (aberto) e fundamentar um para-si que se constituirá em relação, consigo e com os outros, ou seja, um “reconhecimento de si” que implicará no “reconhecimento da coexistência”.

Por fim, o homem se caracterizará como um ser *significante*, responsável pela significação e valoração do mundo, lançando o indivíduo na dimensão do outro. Este, não será apreendido por uma experiência mística, mas captado por uma vivência concreta, por uma realidade humana que será para-si-para-outro. O homem, agente, em relação com o passado, possuidor de um projeto existencial e vivente entre outras pessoas, assumirá sua liberdade pelo ato da consciência como ato nadificador e por uma experiência agônica da liberdade que o lançará à total responsabilidade de suas escolhas.

La Nausée é um romance que coloca em questão as relações e discrepâncias entre o mundo e as maneiras de representá-lo, isto é, entre as estruturas da realidade e as maneiras com que as organizamos. Roquentin, ao experienciar a *náusea* vivencia o malogro da relação entre linguagem e realidade enquanto símbolo da experiência de perceber a completa exterioridade entre *palavras* e *coisas*. A náusea lhe proporciona perceber claramente que as ordens do discurso e das coisas pertencem ao campo da *linguagem*. É ela que representa o mundo. Mas o que é esta *representação*? É possível colocar a existência em palavras? Este é o estímulo perturbador que o personagem sartreano vivencia em sua agonia lingüística: “...é a experiência que ele concebe, ou julga conceber como impossível de botar em palavras”.¹⁷ Esta concepção pode encaixar-se na tradição filosófica na qual as noções de *existência* e *essência* são contrapostas. Roquentin se percebe como possuidor de uma existência e não de uma essência, não há quaisquer conjuntos de condições necessárias e suficientes pelas quais os seres humanos sejam seguramente definidos. “De fato, *A Náusea* é, em última análise, um impasse, mas um impasse do qual o próprio Sartre tem consciência, porque já neste livro coloca o problema da possibilidade de superar o absurdo.”¹⁸

Só há (ou poderia haver) um único ser cuja existência coincide plenamente com sua essência: Deus. A existência de Deus é a expressão da própria exigência de seu conceito. Mas como o homem não é Deus, suas crenças, conceitos e teorias têm como base a contingência radical da existência como tal. Essas são suas referências de relação com o mundo, uma expressão da maneira como o homem compreende o mundo, de como ele se conduz nesse mundo e como o interpreta. Assim, o homem interpreta o mundo da maneira pela qual nele se vive. Fugir dessa *liberdade* e dessa *contingência* é, na filosofia sartreana, utilizar-se da *má-fé*, é acreditar que as coisas e as pessoas são o que são, da mesma forma que este livro que agora é lido “é o que é”, nada mais, nada menos. Portanto, “...a Má-Fé é precisamente isto: uma tentativa de repudiar em nossas vidas o que sabemos ser falso em nossa filosofia, o viver como se a concepção fosse verdadeira quando a sabemos falsa.”¹⁹ Quem é o homem então? Com certeza, não é algo determinado por uma natureza humana permanente. Viver é buscar uma *autodefinição*, é decidir e não meramente descobrir sobre si. O homem é aquilo que ele faz de si mesmo.

¹⁷ DANTO, Arthur C. *As idéias de Sartre*. Trad. de James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1978. p. 15.

¹⁸ BORNHEIM, Gerd. Sartre: Metafísica e existencialismo. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p. 22.

¹⁹ DANTO, Arthur C. *As idéias de Sartre*. Trad. de James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1978. p.62.

A experiência da náusea é positiva, aquele que passar por ela não poderá permanecer inalterado. Vivenciá-la implica em colocar em questão aquilo que até agora definia a existência, é submeter os conceitos, as crenças e as teorias à crítica. Aquele que adota a vida como falta de sentido (vazia), o faz enquanto “forma de vida inautêntica” e cai novamente no círculo vicioso da má-fé, fugindo da responsabilidade de atribuir significados à existência de si e das coisas. Na opinião de Sartre, a não-autenticidade é a negação da verdade fundamental de que nós somos livres e responsáveis. A linguagem, a palavra e a literatura, por exemplo, possuem uma tarefa ética na medida em que constroem uma mediação necessária para que o homem tome consciência de sua alienação. Escrever é agir, é comprometer-se com uma ação social concreta e prática, não é apenas uma atividade de contemplação do mundo. Como “...a palavra é 'coisa compartilhada', 'socializada’”²⁰, é no processo de historicidade que o homem elabora sua existência, tornando-se realidade como existência histórica, é a ação do homem sobre si mesmo. Toda ação humana está impregnada de historicidade, ela existe por meio do ato deliberativo e da constituição de um projeto.

Como a consciência é consciência (de) consciência, ou seja, não posicional de si mesma, a reflexão será consciência de consciência (sem os parênteses) ao indicar um relacionamento posicional dela consigo mesma, isto é, uma consciência “objetificando-se” a si mesma. Desse modo, a reflexão não pode ser compreendida como relação da consciência com um ser que lhe era estranho, ela deve ser vista como mudança de perspectiva para com aquilo que desde sempre esteve em seu horizonte, ou seja, ela própria. Na reflexão, a consciência toma a si mesma como objeto.

Sem dúvida, para formular o juízo: “tenho uma imagem de Pedro”, convém que eu passe à reflexão, isto é, que dirija minha atenção, não mais para o objeto da imagem, mas para a própria imagem como realidade psíquica. Mas essa passagem à reflexão não altera de forma nenhuma a qualidade posicional da imagem. Não é um despertar, uma reparação, não *descubro* subitamente que formei uma imagem. Bem ao contrário, no momento em que faço a afirmação “tenho a imagem de Pedro”, me dou conta de que *sempre soube que era uma imagem*. Somente sabia-o de uma outra maneira: em uma palavra, esse saber se identificava com o ato pelo qual eu constituía Pedro em imagem.²¹

A reflexão faz o para-si desdobrar-se como sujeito e como objeto, mas não efetivamente desmembrado, pois o desdobramento não pode ser conduzido até o fim,

²⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet: ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 266.

²¹ SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. 6ª ed. São Paulo: DIFEL, 1982. p. 102.

unicamente o em-si pode separar a consciência que observa e uma consciência que é observada. Qual seria, desse modo, a finalidade prática desse “desmembramento”? Ora, é por ele que a consciência amplia a distância nadificante que ela (primitivamente) mantém de si a si, ela quer apreender-se em todos os seus desdobramentos. Isso significa que a consciência se busca ao longo de sua temporalidade ao temporalizar a si mesma. O para-si tem a pretensão de ser o que ele é, mas é nos desdobramentos que se evidencia seu fracasso em coincidir consigo mesmo.

O para-si projeta uma síntese impossível, ele visa ser em-si-para-si, o que é um ideal ontologicamente irrealizável, um valor desejado e jamais alcançado. No entanto, este projeto desmascara os limites e a incompletude do para-si e é nesse momento que a reflexão relacionar-se-á com o processo de nadificação do para-si, presente nas estruturas imediatas da consciência e na temporalidade. A reflexão é o *movimento* pelo qual o para-si persegue a si mesmo em sua *diáspora* temporal, ela não é senão as relações internas que constituem entre si as três dimensões da temporalidade, cada uma vista enquanto instância do processo de nadificação.

Ei-nos então em presença de duas temporalidades: a temporalidade original, em que nós *somos* a temporalização, e a temporalidade psíquica que aparece, ao mesmo tempo, como incompatível com o modo de ser de nosso ser e como uma realidade intersubjetiva, objeto de ciência, objetivo das ações humanas (...). Essa temporalidade psíquica, evidentemente *derivada*, não pode proceder diretamente da temporalidade original; esta não constitui nada senão ela mesma. Quanto a temporalidade psíquica, ela é incapaz de *se* constituir, pois ela não é senão uma ordem sucessiva de fatos. Aliás, a temporalidade psíquica não poderia aparecer ao para-si irrefletida, que é pura presença ek-stática ao mundo: é à reflexão que ela se desvela, é a reflexão que deve constituí-la.²²

Mas será pela reflexão pura que o sujeito poderá abandonar o círculo vicioso da má-fé, cuja pretensão é situar a realidade humana sob a categoria do em-si, isto é, do “ser que é o que é”.

Isso remete a uma implicação mais profunda, a de abandonar um projeto existencial (projeto de ser-em-si) por um projeto existencial profundamente marcado pelo fracasso inevitável de ser ontologicamente irrealizável e, a partir disso, ter consciência de que será esse fracasso que impulsionará o indivíduo a criar condições para que a má-fé, em todas as suas

²² SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 194.

formas e variações, possa ser superada. O *projeto de ser*, no qual o agir é compreendido como o mediador que aproxima o sujeito à realização do ser-em-si-para-si, será substituído pelo *projeto de ser* consciente da consideração autêntica dos incessantes processos de nadificação que caracterizam a realidade humana. O ser que busca tal *projeto* terá uma relação direta com o agir, estará claro do seu comprometimento para com as ações concretas e particulares que empreenderá no mundo.

Agir é colocar que o Ser tem um sentido: através da instrumentalidade da ação. O Ser se desvela como dotado de sentido. Se a ação tem bom êxito, o sentido está inscrito. E, fundamentalmente, age-se *para* que o Ser tenha um sentido. É o fim de todos os fins. Agir é ter bom êxito em seu ato, isso seria provar, ao mesmo tempo, que o Ser tem um sentido e que o homem tem um sentido.²³

A ação encontra-se sempre dentro de uma *situação*, (o *meu lugar* ou o lugar em que vivo, *meu passado*, *meus entornos*, *meu próximo*, o caráter coletivo das significações e *minha morte*) o que significa que “estar em situação” é pertencer a um quadro historicamente referenciado. A existência autêntica é o reconhecimento da situação como historicamente constituída pela ação dos homens, da realidade humana que não é uma essência descida dos céus. A existência autêntica impulsiona o homem a ter consciência de que a realidade humana *não é*, não está pronta, não é fixa e nem imutável, mas é pura relação com o Ser e somente enquanto relação *nadificante*. O mundo “...é sistema de relações porque eu sou a relação e essas relações vêm absolutamente ao Ser pelo meu surgimento absoluto.”²⁴

O para-si é pura relação, não de identificação ou de apropriação, porque a realidade humana apenas alcança a autenticidade nessa relação e o mundo é fruto da relação que é o próprio para-si: o “...mundo é eu na dimensão do Não-eu.”²⁵ Chegar a autenticidade requer a passagem pelo campo psíquico e este caminho é perigoso, pois o campo psíquico também pode ser uma distorção sistemática dos aspectos fundamentais da realidade humana. Por isso a necessidade de assumir um caráter reflexivo, não apenas sobre o mundo, mas também sobre o próprio projeto existencial. O homem autêntico não poderá mais compreender-se por explicações deterministas.

A consciência é para-si enquanto instância nadificadora que separa a realidade humana

²³ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983. p. 502.

²⁴ Ibidem, p. 513.

²⁵ Ibidem, p. 514.

do ser-em-si, o que conduz o sujeito a compreender o agir humano absolutamente fora de esquemas *causais-deterministas* e de negar a liberdade como busca de uma pretensa natureza humana. O fundamento da liberdade é dado pela característica “negativa” da condição humana, isto é, pelo fato de ser desprovida de natureza ou de essência, pela inexistência de fins *a priori*. A liberdade é a dimensão na qual são efetivamente tomadas as decisões acerca dos fins da existência. O agir livremente não está numa *vontade versus paixões*, mas é a própria liberdade que deve ser tomada como fundamento da reflexão e da ação enquanto escolha realizada pelo para-si, mas a partir do nada de fundamento da liberdade. Será ela que oferecerá ao para-si o caráter de responsabilidade da ação e da sua realização; o indivíduo torna-se absolutamente responsável por cada uma de suas ações praticadas. Essa é uma perspectiva ética de sua liberdade. “Eu estou condenado a existir para sempre para além de minha essência, para além dos móveis e dos motivos de meu ato: eu estou condenado a ser livre.”²⁶

Se a vontade surge como fruto de uma decisão acerca de um determinado modo de ser da consciência, jamais se pode colocá-la como fundamento da liberdade. Assim, a liberdade é a dimensão radical da realidade humana, o que implica em compreender tal realidade como perpetuamente relacionada ao modo de ser do próprio para-si e nunca como uma entidade autônoma. O agir só pode ser concebido como totalidade inconclusa que se desenvolve ao longo das dimensões da temporalidade e que se constitui no decorrer desse processo. A ação não é uma entidade psíquica ou uma totalidade fechada sobre si mesma, ela deve ser sempre situada em um contexto, o que significa compreender as circunstâncias em que uma realidade humana se constitui (mas que jamais poderá *ser*) como um contínuo *projetar ser*.

Fica claro aqui que o que se quer é apreender a ação em (co)relação ao projeto que a originou, à singularidade da ação (co)relacionada com um *projeto*. Este se caracterizará como unidade sintética das ações, sempre visando um fim e direcionando-se livremente a ele, agindo e constituindo a realidade humana. É na relação *ação-projeto* que o agir ganha sentido e unidade.

Nós mostramos que a liberdade se identifica com o ser do Para-si: a realidade humana é livre na exata medida em que tem-se-ser seu próprio nada. Esse nada, como vimos, ela tem-se-sê-lo em múltiplas dimensões: primeiro, temporalizando-se, ou seja, sendo sempre à distância de si mesmo, o que significa que não pode deixar-se determinar jamais por seu passado

²⁶ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p.484.

para executar tal ou tal ato; segundo, surgindo como consciência de algo e (de) si mesmo, ou seja, sendo presença a si e não apenas si, o que subentende que nada existe na consciência que não seja consciência de existir, e que, em consequência, nada exterior à consciência pode motivá-la; por último, sendo transcendência, ou seja, não algo que *primeiramente* seja para colocar-se *depois* em relação como tal ou tal fim, mas ao contrário, um ser que é originalmente projeto, ou seja, que defini-se por seu fim.²⁷

A ação passará para uma outra categoria, ou seja, a ação particular não será mais a referência e o sujeito perceberá que ele não é dotado de plena independência e nem mergulhado em um universo de neutralidade ou de pura objetividade, mas perceberá que suas ações também dizem respeito à realidade humana. Toda ação revela um projeto existencial sempre vinculada ao projeto que a constitui, portanto, só se compreende verdadeiramente a ação na medida em que se foca sua relação com o projeto existencial. A ação implica diretamente no ser-no-mundo de cada sujeito e sempre dentro do projeto assumido por cada um, mas sem esquecer que o conjunto de possibilidades encontra-se em aberto, pois o futuro não é determinado. A própria natureza ontológica do para-si obriga o sujeito a uma relação com o mundo (embora não seja uma relação determinada), exigindo-lhe constantemente a reafirmação ou a negação de seu projeto existencial perante o conjunto de possibilidades que se apresentam à sua frente. O projeto possui um caráter eminentemente dinâmico.

Como se vê, o para-si apenas se constitui em relação, daí caracterizar a realidade humana dotada de uma obrigação ontológica de eleger um projeto e ser consciente de sua absoluta responsabilidade por essa eleição. O projeto existencial encontra-se no horizonte mesmo da temporalidade originária, revelando sua estrutura global, onde se encontram situadas as ações particulares: o projeto é sempre uma atualização.

Primeiramente, a ligação do possível derivado (...) ao possível fundamental não é uma ligação de *dedutibilidade*. É uma ligação da totalidade à estrutura parcial. A visão do projeto total permite « compreender » a estrutura singular considerada.²⁸

A possibilidade de alterar radicalmente o projeto original indica que ele está permanentemente aberto à realidade, caso contrário, a liberdade não seria total e incondicionada. O para-si é transcendência em sua concretude, perseguindo constantemente os passos que definem o sujeito às voltas com seu desconhecimento de si (enquanto ser de

²⁷ Ibidem, p. 497.

²⁸ Ibidem, p 514.

total indeterminação) e na especificidade de sua revelação (enquanto agente da História). Transcender é negar, é estabelecer um “projeto de si para além de...”, é transcender sendo condicionado por um *nada*. “Se, então, se quer a todo preço que o ser do fenômeno dependa da consciência, é preciso que o objeto se distinga da consciência, não por sua *presença*, mas por sua *ausência*, não por sua plenitude, mas por seu nada.”²⁹ Consciência de algo é consciência de não ser este algo: consciência é sempre consciência de alguma coisa.

A consciência só pode ser compreendida e concebida em relação. Mas seria o sujeito dotado de uma *vida interior*, como um *cogito* enclausurado em si mesmo? A relação – condição da consciência – também não poderá existir perante uma multiplicidade de consciências que cercam o sujeito? Poderia o para-si surgir para uma outra consciência e vice-versa? “Mas, precisamente, eu não conjeturo a existência do outro: eu a afirmo”³⁰, diz Sartre. Recorrer ao outro é uma condição indispensável na constituição de um mundo e o mundo humano é o universo da coexistência.

O homem é um ser social e o crescimento individual depende do encontro com os demais. Mesmo sem a presença do outro, ser no mundo é ser com os outros. A compreensão de si fundamenta-se no reconhecimento da coexistência e, ao mesmo tempo, como ponto de partida para a compreensão do outro. Como tratar, portanto, a questão da existência de uma outra consciência? É possível ver que a existência do outro é tão certa quanto a do mundo, o outro é imediatamente presente e percebe-se sua existência como o sujeito percebe a sua. Assim, o outro não é percebido como ficção ou como uma mera conjectura inútil e o sujeito é impelido a investigar a experiência da presença desse outro e de sua participação na constituição do mundo.

Na constituição do mundo e de meu “ego” empírico (...)a aparição do outro é indispensável: é a existência mesma de minha consciência como consciência de si. Enquanto consciência de si, de fato, o eu se captava a si mesmo. A igualdade “eu=eu” ou o “Eu sou eu” é a própria impressão desse fato. Primeiramente, essa consciência de si é pura identidade consigo mesma; pura existência. Ela tem a certeza de si mesma, mas essa certeza é ainda privada de verdade.³¹

Percebe-se a influência de Hegel aqui, mas qual seria a verdadeira finalidade de Sartre recorrer a alguns conceitos hegelianos nessa parte de *O ser e o nada*? Ora, será pelas leituras

²⁹ Ibidem, p. 27.

³⁰ Ibidem, p. 290.

³¹ Ibidem, p. 274.

de Hegel que Sartre procurará distanciar-se de uma análise estática da consciência, querendo acompanhar os movimentos pelos quais ela se constitui. Com o desenvolvimento da consciência na *Fenomenologia do Espírito*, Sartre destaca a relação entre o reconhecimento de outras consciências com a verdade e a mediação imprescindíveis de um *outro*: há uma consciência que é outra e mediadora. Sartre verá que a consciência de si será mediada pela consciência de um outro e todo o encaminhamento de seus argumentos sustentados pelas citações de Hegel será decisivo, sem elas, a reflexão não teria sustentação no que é admitido e explicitado no *O ser e o nada*. Sartre se vale de Hegel pelas implicações em torno do “reconhecimento de si”, do “reconhecimento do outro” e da dialética do senhor e do escravo. Partindo-se da afirmação de que o *ser para o outro* é um estágio necessário do *desenvolvimento da consciência de si*, Sartre escreve:

Assim, o próprio *cogito* não poderia ser um ponto de partida para a filosofia; ele não poderia nascer, de fato, senão em consequência de minha aparição para mim como individualidade e essa aparição é condicionada pelo reconhecimento do outro. Ainda que o problema do outro se coloque a partir do *cogito*, é, ao contrário, a existência do outro que torna o *cogito* possível como o momento abstrato onde o eu se capta como objeto. Assim, o « momento » que Hegel nomeia *o ser para o outro* é um estado necessário do desenvolvimento da consciência de si; o caminho da interioridade passa pelo outro.³²

É Hegel que auxilia Sartre a compreender que a consciência de si procura-se no outro, que “ser para o outro” é o momento de desenvolvimento da consciência de si, pois a interioridade passa pelo outro. Semelhante ao movimento descrito por Hegel, a consciência (para Sartre) para ser consciência (de) si mesma passa pelo outro, um eu-objetificado para mim (ou um eu tornado objeto para minha consciência). Se o outro reflete meu Eu, serei necessariamente objeto para ele. *Eu* é consciência que se interessa por seu reflexo trazido pelo *outro*. Do mesmo modo que Hegel denomina *ser para o outro* como um estágio necessário do desenvolvimento da consciência de si, observa-se também que o caminho da interioridade passa pelo outro, “...eu devo obter do outro o *reconhecimento* de meu ser.”³³

O para-si é mediado consigo mesmo por outra consciência (ser-Para-si) e, seu ser em geral, depende do outro. “Tal como eu apareço ao outro, tal eu sou.”³⁴ O outro é tal como me

³² Ibidem, p 275. Ver capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, intitulado *A verdade da certeza de si mesma* para compreender a referência de Sartre a Hegel no que diz respeito ao movimento da consciência de si.

³³ Ibidem, p. 275.

³⁴ Ibidem, p. 275.

aparece e meu ser depende dele, o modo como apareço a mim mesmo no momento do desenvolvimento de minha consciência de mim, depende do modo como o outro me aparece. Portanto, o valor do reconhecimento de mim pelo outro depende do valor do reconhecimento do outro por mim. A consciência aparece para outra e se vê por esta refletida e testemunhada.

O escravo é a verdade do senhor e o senhor deve fazer com relação a si o que faz com relação ao outro e que o escravo faça com relação ao outro o que faz com relação a si. É nesse momento que surgiria a consciência de si em geral, uma consciência que se reconhece em outras consciências de si e é idêntica a elas e a si mesma. O senhor é consciência que está em relação consigo mesma pela mediação de outra (do mesmo modo que o escravo) que também se relaciona com a coisa por intermédio do escravo. São os dois momentos da consciência: o Eu=Eu (a consciência do senhor que se elevou acima do ser da vida) e o outro (a consciência na forma de *coisidade*, dando à consciência do escravo a consciência de que é somente para um outro).

Assim, a intuição genial de Hegel é de me fazer depender do outro *em meu ser*. Eu sou, diz ele, um ser para si que não é para si senão por um outro. É então em meu coração que o outro me penetra. Ele não poderia ser colocado em dúvida sem que eu duvide de mim mesmo porque « a consciência de si é real somente enquanto ela conhece seu éco (e seu reflexo) em um outro. ³⁵

O escravo, como consciência de si em geral, comporta-se negativamente diante da coisa e estabelece como *projeto* suprimi-la. Não podendo anulá-la, transforma por meio do trabalho. Para o senhor, pela relação imediata, há uma pura negação da coisa ou o seu pleno usufruir. O senhor se relaciona também com a coisa por meio do escravo, ele pode usufruir dela ou negá-la completamente; a independência do ser da vida, a resistência do mundo do desejo não existem para ele. Ao contrário, o escravo só conhece a resistência desse ser ao desejo e é por isso que ele não pode chegar à negação completa desse mundo; seu desejo conhece a resistência do real, ele não faz senão elaborar as coisas, trabalhá-las.

Mas há um momento em *O Ser e o Nada* em que Sartre critica Hegel, para ser específico, a crítica se dá quando o problema ontológico é formulado por Hegel em termos de *conhecimento*. Sartre procura assumir uma atitude kierkgaardiana sobre Hegel, isto é, representar as reivindicações do indivíduo enquanto tal, reconhecer seu ser concreto e não pautar-se apenas à explicação objetiva de uma estrutura universal. Como conclui, a “...Hegel,

³⁵ Ibidem p. 276.

é preciso aqui, como em todo lugar, opor Kierkgaard, que representa as reivindicações do indivíduo em quanto tal.³⁶ O indivíduo reclama também pelo reconhecimento de seu ser concreto e não apenas uma explicitação subjetiva de uma estrutura universal; é o ser do sujeito concreto e individual que percorre este universal e o preenche. Portanto, o particular é o suporte e o fundamento do universal.

Aponta-se um caminho para a possibilidade da saída do solipsismo na medida em que a “consciência transcendental” é afetada pela existência de outras consciências do mesmo tipo. O ser da consciência de si não pode definir-se apenas em termos de conhecimento, há a necessidade de se recuperar sua dimensão ontológica e existencial. O para-si (consciência) é um ser que se nadifica em seu ser e procura em vão fundar a si mesmo com o *si* na medida em que a consciência não é a sede de um ego opaco e inútil. Pensar essa tentativa do para-si fundar-se a si mesmo como *em-si*, torna possível interpretar a importância do futuro enquanto indeterminação e possibilidade, representando aquilo que o sujeito *pode* ser.

Se certas séries fogem, provisoriamente, ao conhecimento, a conduta comporta, em relação à previsão, um elemento de indeterminação: comportamentos semelhantes podem ser previstos em um dado momento e cada um deles constitui uma possibilidade.³⁷

É pelo futuro que se confirma um sentido ao presente, não de forma determinada, mas na medida em que ele representa uma rede infinita de possibilidades, o que faz da consciência ser seu próprio futuro à maneira de não sê-lo. O homem é superação sem fim em direção ao porvir, encontra-se sempre diante de si mesmo e do mundo e vivendo em função dos possíveis futuros. Só há futuro se houver “projeto” e o futuro influencia toda visão de mundo e de conhecimento que se tem das coisas. Só é possível falar de mundo como movimento temporal ou como relação presente-futuro dentro do circuito da ipseidade.

Consciência futura implica em um mundo futuro, não abstrato, pois é no mundo que se encontra o campo pelo qual o sujeito se transcende rumo a si mesmo e é sobre ele que o sujeito exerce suas ações. O futuro interfere diretamente na sua relação com as coisas. Se tomar, por exemplo, minha mão e a chama de meu isqueiro, ambos separados, serão coisas *neutras*, sem significação em si mesma. No entanto, posso relacioná-los e perceber o fogo como “perigo a evitar”, o que só ocorrerá porque me relaciono com um mundo futuro, em que

³⁶ Ibidem, p. 278.

³⁷ SARTRE, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: DELLA VOLPE, Galvano (et al.). *Moral e sociedade: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 35.

minha consciência vê o “fogo que me queima”. É como se eu percorresse o circuito de volta ao presente e conferisse um sentido aos objetos conhecidos: sei que a única finalidade do meu isqueiro é acender meu cigarro. Meu ser não está pronto, não é uma coisa, um em-si, a falta em meu ser mostra que o mundo é permeado por “faltas-a-serem-suprimidas” ou “totalidades-a-serem-executadas”.³⁸ Portanto, preferir realizar a ação *A* ao invés da ação *B* (cumprir esta ou aquela totalidade) reflete meus possíveis à imagem daquilo que sou ou quero ser, definindo-me por meus atos e minhas escolhas.

Não dá para escapar dessa profunda responsabilidade à que o homem está condenado, isto é, oferecer e atribuir significados às coisas sensíveis. O homem é um ser *significante*, criador de signos. O valor, portanto, é algo que só pertence ao homem, só entra no mundo pelo para-si. E se o homem existe no mundo com outros homens, ele não está só nessa tarefa de *significação* e *valoração* do mundo. A convicção na existência do outro é um dado imediato na vida e os corpos que se vê em movimento não são meros objetos. O outro é consciência, sujeito, para-si, poder de nadaificação dotado de intencionalidade, que tem o mundo como o local de seus projetos. Ele é dotado de sentimentos, de experiências, de vontades, de idéias, de projetos e participa da organização do mundo; o outro não é uma experiência mística, pois é “...na realidade quotidiana que o outro nos aparece e sua probabilidade se refere à realidade quotidiana.”³⁹

A subjetividade sustenta a possibilidade (ou a estrutura) da liberdade por outro aspecto além do para-si, isto é, do ser-para-outro. Na vergonha, por exemplo, a pessoa não constrói “a possibilidade de sentir vergonha” para si e fechada em si mesma, isolada de qualquer contato com o exterior, ao contrário, ela requer a apreensão do outro como ser que me vê; não é só reflexão, é vergonha-diante-de-alguém. Há, com isso, a indicação da existência de uma situação concreta diante de um outro concreto (é aqui, no meio desta praça e diante de Pedro, que me sinto envergonhado). Essa é uma experiência não apenas compreendida abstratamente, mas vivida numa situação e revelando o significado e a importância do ser-para-outro.

Isso significa que minha apreensão do outro como objeto, sem sair dos limites da probabilidade e por causa causa dessa mesma probabilidade, remete por essência à uma captação fundamental do outro, onde o outro não

³⁸ PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995. p. 79.

³⁹ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 293.

descobrirá mais à mim como objeto mas como « presença em pessoa ».⁴⁰

A presença do outro interfere na (re)orientação do mundo, seus significados não são mais a centralidade do universo, não se pode mais brincar de ser Deus. “Assim, a aparição, entre os objetos de *meu* universo, de um elemento de desintegração desse universo, é isso que eu chamo a aparição de *um* homem em meu universo.”⁴¹ O outro é ameaça à centralização do sujeito e ele o reconhece mais inteiramente quando o Outro afeta a (re)orientação radical de seu ser. Desse modo, ele não está no mundo como os objetos estão, mas como transcendência, como ser-no-mundo implicando na transcendência do seu ser. O outro revela um estado que se sofre, que se vivencia e um novo modo de ser que deve suportar novas qualificações. A vergonha, nesse sentido, pode ser vista em dois aspectos: 1) Vergonha diante de si e 2) Vergonha de si diante de outro. É o para-outro que permite ao indivíduo apreender certas estruturas de seu próprio ser, não como acréscimo, pois ele é essas estruturas de modo originário e constitutivo. No tema da “intersubjetividade”, Sartre critica as doutrinas tradicionais. O realismo, por exemplo, concebe o outro numa dimensão puramente conjectural, como uma postura idealista⁴² e, de outro lado, como um excessivo “realismo”.⁴³ Ambas são problemáticas por não conseguirem superar a dicotomia sujeito-objeto e a questão da intersubjetividade limita-se a um problema de conhecimento: o outro sempre aparece como um objeto que se deve conhecer.

Para Sartre, o solipsismo também acompanha Husserl e a insuficiência da tentativa de elucidar a intersubjetividade ainda permanece restrita ao conhecimento como único tipo de ligação. É com Hegel que Sartre considera ter ocorrido um progresso considerável quando, na *Fenomenologia do Espírito*, introduz-se a idéia de que o outro é mediador. A superação desse problemático perspectivismo do conhecimento se verificará em Heidegger, em que a relação eu-tu passa a ser compreendida a partir do *nós*, do ser-com. Mas ainda lhe faltaria, segundo Sartre, uma explicitação do fundamento da relação intersubjetiva. Se o “esforço de Heidegger orienta-se para a superação do subjetivismo em qualquer de suas dimensões”, Sartre, por

⁴⁰ Ibidem, p. 292.

⁴¹ Ibidem, p. 294.

⁴² “Assim, nós somente abandonamos a posição realista do problema porque resultava necessariamente no idealismo; nós deliberadamente nos situamos na perspectiva idealista e nós não tivemos nenhum ganho com isso, pois esta, inversamente, na medida em que ela recusa a hipótese solipsista, resulta em um realismo dogmático e totalmente injustificado.” (SARTRE, 2001, p. 269).

⁴³ “Mas a maior parte dos psicólogos permanecem convencidos da existência do outro como realidade totalitária de estrutura igual à sua. Para eles, a existência do outro é certa e o conhecimento que nós temos dela é provável. Vê-se o sofisma do realismo.” (SARTRE, 2001, p. 262).

outra via, “reinstala a consideração da intersubjetividade no *cogito* cartesiano”.⁴⁴

O outro vem até mim através de uma apreensão direta, sem modificar o caráter de faticidade do encontro intersubjetivo. Vê-se aqui uma proximidade com o *cogito* cartesiano na medida em que o critério de certeza deve ser tão indubitável quanto a apreensão do *cogito* pelo pensamento. Aqui se supera aquela problemática do conhecimento, não se trata mais de provar a existência do outro, caso contrário, continuar-se-ia no círculo vicioso do solipsismo ou na existência do outro enquanto mera probabilidade.

Se o outro há de poder ser-nos dado, é por uma apreensão direta que conserve no encontro seu caráter de faticidade -como o próprio *cogito*, que deixa toda sua faticidade ao meu próprio pensamento- e que, no entanto, participe da apodicticidade do próprio *cogito*, ou seja, de sua indubitabilidade.⁴⁵

Esse outro “presente no sujeito” pode ou não ser conhecido *a posteriori*: “...o outro pertence, em certo sentido, à minha própria faticidade”.⁴⁶

A realidade humana é agora compreendida como para-si-para-outro. Sartre analisa a questão na perspectiva de uma ontologia e desdobra o problema da relação de ser do sujeito com o ser do outro. Sartre quer mostrar que entre o sujeito e o outro há uma *ligação fundamental* e que nela se manifesta um modo de *presença do outro*: o outro vê o sujeito e ele não poderia olhá-lo como olha para uma mesa. Não se percebe apenas “dois olhos” à sua frente, há atrás desses “inocentes órgãos” um ser que o observa, uma consciência, revelando-lhe como um ser que está além deste corpo, que não é um em-si, mas consciência. O indivíduo é a nova realidade em sua própria estrutura e o olhar do outro manifesta sua ambigüidade; ele o faz na experiência de solidificação e da alienação de suas possibilidades. “E o outro como olhar não é senão isso: minha transcendência transcendida.”⁴⁷ O olhar quer o sujeito como um em-si, coloca em perigo seu ser e este perigo é a base da estrutura de seu ser-para-outro.

⁴⁴ BORNHEIM, Gerd. Sartre: Metafísica e existencialismo. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p. 83.

⁴⁵ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*: essai d'ontologie phénoménologique. France: Gallimard, 2001, p. 289.

⁴⁶ BORNHEIM, Gerd. Sartre: Metafísica e existencialismo. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p. 84. O olhar revela que não se pode colocar em dúvida a existência do outro para quem o sujeito é. Mas deve-se entender que o ser-para-outro não pertence à estrutura ontológica do ser-para-si e não se pode derivar um do outro; o olhar do outro pertence ao *cogito* como uma necessidade de fato, não se duvida que o ser-para-si é também ser-para-outro. Se há um outro, lhe é revelado que o sujeito seja aquele que não é outro, ele se faz ser e o outro surge como outro.

⁴⁷ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*: essai d'ontologie phénoménologique. France: Gallimard, 2001, p. 302.

O final de todo o processo da intersubjetividade se resume na luta, ainda permeado pela filosofia hegeliana da dialética do senhor e do escravo como uma luta e conflito que gera angústia e medo. Isso não conduz ninguém ao desespero ou à negação da vida, o conflito representa uma etapa no gradativo processo do auto-reconhecimento. Mas há aqui o distanciamento de Sartre com Hegel, pois para Sartre o conflito é apresentado como um absoluto, como *sentido original* do ser-para-outro. Sartre critica Hegel por não ter se desvinculado de um “otimismo epistemológico”⁴⁸ e de um “otimismo ontológico”⁴⁹. Os outros não existem como estrutura ontológica do para-si, mas a presença do outro se justifica pela contingência do ser, pela gratuidade original e pela irreducibilidade de tudo o que existe.

Pode-se compreender o homem como sendo constituído por meio de necessidades relacionais primárias, como a satisfação e a frustração que conduzem a formação de um “si”. Na psicanálise, por exemplo, o *si* é formado por um sistema de representações organizado como autor das “avaliações refletidas”. Estas pertencem a contextos de experiências do *bom*, do *mal*, do *justo*, do *injusto*, determinadas pela aprovação ou desaprovação (em primeira instância) dos pais e (em segunda instância) da comunidade em que o indivíduo encontra-se inserido. A angústia, por exemplo, “...não resulta de um excedente de energia da libido não descarregada, como diz Freud; é uma resposta à ameaça que representam as experiências renegadas pela minha concepção de si.”⁵⁰ Para Sartre, o *si* é consciência pré-reflexiva, personalidade e valor que a consciência tenta fazer existir e que não devem ser compreendidos separadamente, mas como intrinsecamente ligados.

O ser é um agente, está mergulhado em um projeto que deve fazer existir, neste sentido, o *si* é dotado como valor enquanto pessoa que possui passado, que vive entre outras pessoas. A consciência percebe uma distância entre ela e os objetos (sua distância com o mundo é permeada pelo nada). O ato da consciência é um ato nadificador, o que leva à concepção sartreana de “angústia de nossa liberdade” e torna possível a consideração da liberdade humana e de sua plena responsabilidade dentro de uma perspectiva moral. Nadificar é a condição que permite a compreensão do ser como o distanciamento que torna possível o mundo existir para o sujeito: ele se percebe como separado dos objetos de sua consciência. “Segundo Sartre, uma consciência plena de si mesma não poderia ir de encontro com o

⁴⁸ Ibidem, p. 278.

⁴⁹ Ibidem, p. 282.

⁵⁰ CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Traduit par Laurent Bury. France: Presses Universitaires de France, 1993. p. 137.

mundo.”⁵¹ A consciência de Paulo tem consciência de ser consciente, mas sem nenhuma das características habituais da personalidade. Ela só é pessoal porque existe para si como presença a si. “A lei de ser do *para-si*, como fundamento ontológico da consciência, é de ser ele mesmo sob a forma de presença a si.”⁵² A “consciência (de)si do objeto” apresentada por Sartre indica que não se trata verdadeiramente de uma consciência de si como objeto (por isso o “de” entre parênteses), mas uma espécie de “presença” de si que acompanha cada um dos atos da pessoa na formulação do mundo. A consciência de Paulo é consciência de uma continuidade individual enquanto ser temporal.

⁵¹ Ibidem, p. 152.

⁵² SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 113.

III O Em-si e a opacidade do Para-si: a Realidade Humana em Situação

O Capítulo começará pelo ponto de partida do pensamento sartreano: a subjetividade. Será por ela que o homem atingirá a si mesmo. No Romance *La Nausée*, se observará um Roquentin vivenciando a experiência da náusea como algo que lhe permitirá mergulhar no sentido último da realidade humana e a refletir sobre o significado de ser-no-mundo. Será possível entendê-la como uma experiência que tornará evidente a falsidade da segurança de uma essência ao homem, pois a realidade humana se construirá na contingência: o homem será angústia e absurdo. Para Sartre, não poderá haver um *a priori*, mas uma existência que precederá a essência e que terá como ponto de partida o *nada* e a relação do homem com o mundo pela *intencionalidade*. Por ela, o *cogito* poderá ser compreendido numa dimensão existencial pela afirmação de que “toda consciência será consciência de alguma coisa”. O homem em relação com o mundo representará a dimensão do “estar no mundo”.

Ao chegar nesse ponto, será possível afirmar que o homem mergulhará no mundo para dele tirar seu “fundamento” e demonstrar que a intencionalidade se dará *em situação*, por meio do “estar-no-mundo”, do “eu-mundo”. Será nesse momento que os valores, as verdades e as certezas surgirão para o homem. Na relação da consciência a um ser transcendente, a transcendência será compreendida como estrutura constitutiva da consciência. Uma pergunta se fará necessária nesse momento: “Mas qual o fundamento da consciência?”. Para respondê-la, analisar-se-á a compreensão de Sartre em torno do *em-si* (pleno de si mesmo, sem fissuras) e do *para-si* (sem substancialidade e existindo na medida em que aparece). Será permitido, pela relação do homem ao em-si, falar da possibilidade do para-si *interrogar*, *negar* ou *afirmar* coisas e, desse modo, mostrar o homem trazendo ao mundo a dimensão do *nada*. A consciência, portanto, se distanciará das coisas por um *recuo nadificador*, pois o homem será visto como liberdade.

Por fim, pela afirmação de que a consciência é vazia de conteúdo e ao procurar fundamentar-se, a veremos diante da questão em torno do *dever-ser*, de um homem que procurará ser algo, mas sem poder, de fato, sê-lo. Ao buscar fundamentar-se como um ser-em-si, o indivíduo poderá utilizar-se de dois subterfúgios: a *má-fé* e a *sinceridade*. A partir das afirmações de Sartre, será possível observar que, a partir da má-fé, poderão ser construídos dois caminhos ao sujeito: 1) como uma tentativa da coincidência consigo mesmo (em-si-para-si); 2) como possibilidade da tomada de consciência do fracasso em constituir-se como um em-si-para-si. O caminho 2 possibilitará ao homem compreender-se como transcendência, como um ser que se construirá na historicidade, por meio de uma liberdade em situação.

Voltar-se-á ao exemplo da náusea como a experiência que conduzirá o sujeito à tomada de consciência da contingência, da finitude e do absurdo da existência, de uma liberdade que o levará à consciência de si. Ele se perceberá fazendo parte da história, interligado com outras consciências e diante da responsabilidade do “eu”. Toda ação que ele empreenderá no mundo encontrar-se-á dentro de um contexto (de significações, de valores, de conceitos, de idéias), voltada a um fim (a um projeto) que oferecerá sentido, significado e fundamento à ação.

O ponto de partida ou o primeiro princípio do pensamento sartreano “...é, de fato, a subjetividade do indivíduo, e isso por razões estritamente filosóficas.”⁵³ Pode-se observar aqui a inspiração cartesiana em Sartre, conferindo ao *cogito* o ponto de partida de sua filosofia. “Não pode nela haver, no ponto de partida, outra verdade que essa: eu penso, logo eu sou, é a verdade absoluta da consciência se alcançando a si mesma.”⁵⁴ Toda filosofia que considerar o homem fora desse momento, não passará de uma teoria que suprime a verdade, pois fora deste *cogito* cartesiano todos os objetos tornam-se apenas prováveis. Sabe-se que as doutrinas baseadas em possibilidades não se encontram articuladas a uma verdade e, para obtê-las, é necessário definir o provável e atingir uma verdade absoluta.

Em que lugar poderia residir esta verdade senão na subjetividade, apreendida, portanto, sem intermediários e intuitivamente? Sartre considera a consciência como um primeiro princípio pela própria força da evidência. Tornar-se-á uma lei ontológica em que não haverá senão dois tipos de existência: a existência como coisa do mundo e a existência como consciência. A imagem é um ato e não uma coisa, ela é consciência de alguma coisa. Eis aqui a idéia de que o pensamento filosófico deva proceder de um primeiro princípio metafísico, determinado subjetivamente e aceito como uma exigência inelutável. Mas qual seria a consequência para Sartre em afirmar a preeminência ontológica do *cogito*? Pode-se aqui proceder a uma crítica ao materialismo. Pois bem, a primeira consequência da afirmação da consciência é a recusa do materialismo:

Todo materialismo leva a tratar todos os homens, cada qual incluído, como

⁵³ SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre. France: Folio/Essais (gallimard), 1996. p. 56. Não se pode conceber, portanto, outra verdade no ponto de partida senão o *eu penso, logo sou*. Como consequência, afirmá-lo como tal demonstra uma verdade absoluta da consciência na medida em que ela atinge a si própria. E aqui se deve lembrar da necessidade cartesiana de um primeiro princípio que fosse infenso à dúvida para estabelecer-se como absolutamente certo.

⁵⁴ Ibidem, p. 57.

objetos, isto é, como um conjunto de reações determinadas, que nada distingue do conjunto das qualidades e dos fenômenos que constituem uma mesa ou uma cadeira ou uma pedra. Nós queremos constituir, precisamente, o reino humano como um conjunto de valores distintos do reino material.⁵⁵

Ao afirmar a subjetividade, Sartre nega a possibilidade de uma metafísica do materialismo, ao mesmo tempo instaurando em seu pensamento uma dicotomia de dois reinos originais, isto é, o Reino Humano e o Reino da Matéria. Tal dualidade (sujeito-objeto) apresenta-se na importância do *cogito*. O método que Sartre pretende percorrer em sua filosofia deve ser metafisicamente determinado pela subjetividade. O *cogito* sartreano é alcançado enquanto aceitação certa e absoluta. Mas, nesse momento, pode-se indagar qual é a natureza desse *cogito*. Sartre dá seus primeiros passos para solucionar a questão servindo-se do que se poderia chamar de “dúvida metódica”, cuja finalidade é a de assegurar atingir o reino humano e, posteriormente, perguntar pela natureza desse reino. Aqui se mergulha numa ampla análise existencial, mas, diferentemente de Descartes, Sartre não procura submeter a *dúvida* apenas ao conhecimento, ele vai além, submete-a ao próprio sentido da existência humana:

Mas a subjetividade que nós atingimos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, pois nós demonstramos que no cogito não se descobriria somente a si mesmo, mas também os outros. Pelo eu penso, contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente à filosofia de Kant, nós nos atingimos a nós mesmos em face do outro, e o outro é tão certo para nós quanto nós mesmos. Assim, o homem que se atinge diretamente pelo cogito descobre também todos os outros, e ele os descobrirá como a condição de sua existência.⁵⁶

No Romance *La Nausée* o personagem principal da novela, Antoine Roquentin, instala-se numa pequena cidade do interior da França, mergulhado em experiências que lhe modificarão o próprio sentido de sua vida. Poderia-se dizer que nas andanças de Roquentin, instaura-se-lhe progressivamente a clareza de uma verdade última, a de perceber que “Tudo está cheio, existência por todo lado, densa e pesada e suave.”⁵⁷ Roquentin representa o método de Sartre na medida em que as andanças do personagem do romance procura alcançar, não apenas um princípio intelectual, mas um primeiro princípio existencial, permitindo o

⁵⁵ Ibidem, p. 58.

⁵⁶ Ibidem, p. 58.

⁵⁷ SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Trad. Rita Braga. RJ: Nova Fronteira, 1980. p. 155.

acesso à verdade do Reino Humano e, por consequência, fornecer subsídios para instaurar todo um programa de vida. Vê-se no Romance o grande desvelamento do sentido da sua existência, colocada em jogo em sua faticidade, mergulhando-o em sua verdade mais fundamental e, permeado dessa trama, vê-se um Roquentin conduzido à experiência (privilegiada) da náusea. “Sim, é isso, é exatamente isso: uma espécie de náusea nas mãos.”⁵⁸ Num determinado momento, o relato aparecia como uma seqüência incômoda de vivências psíquicas, mas que adquirem um teor ontológico por uma súbita intuição reveladora:

Gostaria tanto de me abandonar, de deixar de ter consciência de minha existência, de dormir. Mas não posso, sufoco: a existência penetra em mim por todos os lados, pelos olhos, pelo nariz, e subitamente, de repente, o véu se rasga: compreendi, vi.⁵⁹

Assim, é possível inferir uma intuição “iluminadora” em Roquentin, uma náusea que termina por se revelar, como sendo “ela mesma” algo constituída daquilo que o homem é. A experiência da náusea não é mais algo que se acrescenta ao seu psiquismo, mas se converte em algo substancial que oferece oportunidade de acesso ao sentido último da realidade humana. Roquentin percorreu um método, um caminhar que vai do desconhecido ao conhecimento.

Mas isso ainda incomoda: quem é este homem concreto no mundo, ou melhor, quem é este ser-no-mundo?

O concreto não poderia ser senão a totalidade sintética em que a consciência, como o fenômeno, somente constitui momentos. O concreto é o homem no mundo com essa união específica do homem no mundo que Heidegger, por exemplo, nomeia de “ser-no-mundo”.⁶⁰

Exatamente pela concretude inerente à idéia de ser-no-mundo, ela se impõe ao homem de modo imediato, evidente. É admitindo a idéia de mundo que Sartre atribui ao *cogito* uma dimensão existencial, desintelectualizando-o, fundamentando-se a reflexão na consciência não reflexiva, isto é, como *cogito* pré-reflexivo. A consciência é imediatamente aberta ao mundo por determinar-se como consciência de percepção. Tem-se aqui o ponto de partida de que a consciência não é fechada em si própria, visto que o homem é ser-no-mundo. Este ser-no-

⁵⁸ Ibidem, p. 27.

⁵⁹ Ibidem, p. 187.

⁶⁰ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 37.

mundo não encontra seu fundamento na reflexividade ou na *res cogitans*, já que ele se estabelece num plano pré-reflexivo. O existir, portanto, se qualifica como preeminência absoluta. “É isso que se pode exprimir nesses termos: toda existência consciente existe como consciência de existir”.⁶¹ Mas em *La Nausée*, qual seria a finalidade para esse ser-no-mundo?

Pode-se compará-la com o procedimento da dúvida em Descartes. Compreender esse homem como ser-no-mundo, é compreender que esse mundo não pode cair no esquecimento e, se o *cogito* reflexivo está condicionado ao pré-reflexivo, só se pode inferir que o plano de pensamento deve ceder lugar a uma experiência existencial concreta, isto é, a uma experiência que permita atingir o sentido da existência em seu ser-no-mundo.

Assim, deve haver um fenômeno de ser, uma aparição do ser descritível como tal. O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea, etc., e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, isto é, sem intermediário.⁶²

Portanto, deve-se partir de uma manifestação de ser, de uma experiência existencial. Roquentin, por exemplo, obedeceu a uma intuição básica que afirma a existência humana como gratuita, como um absurdo desprovido de qualquer sentido. É a experiência negativa da náusea que nadifica, que dilui os significados do real, que não tem a segurança da representatividade de uma essência, mas que representa uma realidade construída dentro da própria contingência.⁶³ E o que é que se sente por essa existência humana gratuita, desse absurdo desprovido de qualquer sentido, dessa experiência que nadifica, dessa angústia que dilui os significados do real?

O existencialista não tem pudor em declarar que o homem é angústia, que todo homem encontra-se ligado por um *compromisso* daquele que *escolhe ser*, “...um legislador que escolhe, ao mesmo tempo que si, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento de total e profunda responsabilidade.”⁶⁴ Tudo se passaria como se, para todo homem, a humanidade voltasse seus olhos no que ele faz e, na mesma medida, se regulasse pelo que ele

⁶¹ Ibidem, p. 20.

⁶² Ibidem, p. 14.

⁶³ O personagem de *La Nausée* é o homem das revelações da náusea, pois (com ou sem o *Absoluto*) ele a sofre, além de toda experiência e tudo o que ele traz consigo, num plano toalmente imanente e mergulhado nessa imanência: o homem não consegue evitar a visão do absurdo do real.

⁶⁴ SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre. France: Folio/Essais (gallimard),1996. p.33. Sartre, semelhante a Kant, eleva sua máxima moral: “Mas, em verdade, é que devemos perguntar-nos sempre: que aconteceria, se toda a gente fizesse o mesmo?, e não podemos fugir a esse pensamento inquietante a não ser por uma espécie de má-fé.” (SARTRE, 1996, p. 34)

faz. Tal homem deve dizer-se a si mesmo se ele terá, seguramente, o direito de agir de tal modo que a humanidade se regule pelos seus atos. Essa é a forma de encarar com autenticidade a angústia, que jamais levaria o indivíduo ao quietismo, pois se trata de uma angústia conhecida por todos os que possuem responsabilidades.

Essa espécie de angústia é descrita pelo existencialismo e explicada por uma responsabilidade direta frente aos outros homens que ela envolve; ela faz parte da ação. Com um radicalismo simbólico, o ponto de partida da evolução sartreana situa-se precisamente nas coisas, ou melhor, na alienação dos homens nas coisas, assumido em “*La Nausée*” como *absurdo e angústia*. Vê-se aqui a descoberta máxima da pura contingência do ser, do absurdo do existente. Roquentin interroga sua existência e o absurdo de existirem coisas, absurdo este também inerente à sua própria existência. Portanto, escreve Vergílio Ferreira, “... ao absurdo de existirem coisas ele associa ao absurdo de ele próprio existir”.⁶⁵ Quando lhe for anunciado a liberdade, o que ele sentirá não será mais a náusea, mas a angústia. O homem encontra-se agora em face de uma Liberdade que aspira tornar-se efetivamente *valor*.

O homem sartreano é aquele cuja “...existência precede à essência, ou se preferir, que é preciso partir da subjetividade”⁶⁶. Se a existência precede a essência, o homem não possui uma natureza prefixada (não há leis inscritas numa vontade divina), portanto, faz-se se fazendo, constrói-se o que é, determina-se essência por aquilo que realiza. Seu ponto de partida é o *Nada*, absolutamente abandonado a si e dotado de uma liberdade necessária. O homem tem de construir-se numa “Tábua de valores” e de assumi-la em responsabilidade, ele escolhe porque tem de escolher, mas ao fazê-lo implicará aí o destino dos outros homens. Ao escolher, uma vez que a realiza, julga-a ser a melhor para os outros, implica nela uma imagem do homem como *dever ser*. Daí que a angústia se apodera dos homens em face de uma responsabilidade total, ou seja, da escolha do indivíduo como a escolha do mundo, em que ele é responsável por si e pelos outros. “O homem se faz; ele não é, primeiramente, todo feito, ele se faz escolhendo sua moral, e a pressão das circunstâncias é tal que ele não pode deixar de escolher uma. Nós não definimos o homem senão por relação a um engajamento.”⁶⁷ Ou ainda, “Mas se pode julgar, entretanto, como eu disse, se escolhe em face de outros e nos

⁶⁵ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução, notas e comentários de Vergílio Ferreira. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p. 148.

⁶⁶ SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre. France: Folio/Essais (gallimard), 1996, p.26.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 66.

escolhemos em face dos outros.”⁶⁸

O ponto de partida é a imediata relação com o mundo e o estatuto original do conhecer estará no original intuir desse mesmo mundo, ou se preferir, na existência da *intencionalidade*. Se toda consciência é consciência de alguma coisa e (deste ponto de partida axiomático) possuidora de uma dimensão existencial, será um fato irreduzível o “estar no mundo”. A liberdade implica no próprio ato *intencional*, na consciência, no seu modo de ser. O homem está condenado a viver para sempre para além de sua essência. A liberdade como estrutura no homem faz parte da própria qualidade de ser consciente, da possibilidade de negar, de transcender. É pela liberdade que o homem pode recusar-se como *em-si* (coisa), projetando-se para além disso, para além de si. Se a existência precede a essência, o homem não poderá ter uma natureza prefixada, pois se faz fazendo-se, constrói-se o que é, determina-se essência por aquilo que realiza. O ponto de partida é o nada, sem leis escritas numa vontade divina, ele deve constituir-se numa tábua de valores e assumi-los em responsabilidade e inserido-se no mundo.⁶⁹

A responsabilidade implica no desejo autêntico de jogar-se integralmente numa ação e é por esse motivo que a angústia se apodera do homem e o desespero o invade pela impossibilidade de avaliar previamente todas as conseqüências de seus atos (que tem de realizar) e da maneira como os outros (também livres) assumirão esses atos. Se o sujeito encontrar-se abandonado no mundo, desapoiado de valores, condenado a construí-los e assumi-los (afinal, se Deus está morto tudo é possível), poder-se-ia julgar o homem como sendo pessimista. No entanto, para Sartre, a liberdade confere ao homem as possibilidades de reagir sempre, de se (re)inventar todos os caminhos, de recusar todos os limites, dando-lhe o direito ao otimismo. Ele retoma uma situação concreta em que normalmente o sujeito se reconhece em face de um problema de “escolha”, de liberdade. Aborda-se aqui o problema da ação, cujo princípio é a intencionalidade. A liberdade do homem é de fato consciente, mas só os seus atos claramente a revelam.

A intencionalidade implica precisamente uma “situação”, isto é, um “estar-no-mundo”

⁶⁸ Ibidem, p. 67. É claro que é necessário julgar por certas escolhas fundadas no erro, e outras na verdade. É o que Sartre apresenta daquele que julga pela *má-fé*. Sendo a situação do homem como escolha livre, sem subterfúgios, desculpas e auxílios, para Sartre, todo aquele que se refugia na desculpa de um determinismo é um homem de má fé: ela se estabelece como um erro, uma dissimulação à total liberdade do compromisso. Já os atos dos homens de boa fé têm como último significado a procura da liberdade enquanto tal.

⁶⁹ Daí que a angústia se apodera dos homens em face de uma responsabilidade total, ou seja, diante de uma escolha que é escolha do mundo. O homem é responsável por si e pelos outros e cada um encontra-se mergulhado no mundo sem qualquer sinal que possa orientá-lo *a priori*. Ele deve interpretar sua inserção e sua ação no mundo, assim como assumi-las com total responsabilidade. O homem é angústia e gratuidade.

e, na conjunção eu-mundo, é o Eu que confere certezas, valores, verdades, pois só pela assunção de um *Eu* isso é possível (seria difícil imaginar uma matilha de cães discutindo os padrões de verdade que orientariam seu grupo). Por isso Sartre procura seu último apoio no *cogito*. É justamente pelo fato de que são os homens e os outros (precisamente porque o que somos o fazemos) que se constroem, nada lhes é dado por uma “natureza” pré-fixada ou pré-determinada. “À natureza se opõe à condição, aos limites *a priori* que constituem o homem enquanto situação no mundo: o estar com, o ser moral, etc. Mas o que ele é, é sua obra dentro desses limites”.⁷⁰ Desse modo, pode-se falar numa “Universalidade” do homem na medida em que pode se falar na inteligência genérica dos projetos humanos.

No entanto, é viável agora questionar-se sobre a possibilidade do fenômeno. Encontra-se ele ou sua razão de ser na natureza humana ou em algo que transcende o homem? Não se poderia chegar a uma tese idealista, pois “...o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento, ele escapa ao *percipi*”.⁷¹ A consciência existe na medida em que aparece e só aparece a si própria em um mundo que está totalmente fora dela. Desse modo, “...o conhecido não pode ser absorvido pelo conhecimento, é preciso que lhe seja reconhecido um ser”.⁷² É impossível reduzir o ser do *percipi* ao ser do *percipiens*. O ser transfenomenal da consciência não pode fundar o ser transfenomenal do fenômeno, pois o fenômeno ou aquilo que se manifesta é plena positividade

e se não acreditamos mais no ser-detrás-da-aparição, esta tornar-se-á, ao contrário, plena positividade e sua essência um “aparecer” que não se opõe mais ao ser, mas que, ao contrário, é sua medida.⁷³

O aparecer supõe de algum modo alguém a quem o aparecer aparece (aparecer é aparecer a). No entanto, o fenômeno em si mesmo deve ser considerado um absoluto, isto é, trata-se de um aparecer que nada esconde atrás de si: o fenômeno é absolutamente indicativo de si mesmo, é um absoluto. Desse modo, tudo está em ato: atrás do ato não há potência. A aparência não esconde a essência, ela a revela, ela é a essência. Portanto, o fenômeno poderia ser estudado e descrito na medida em que aparece. Em si mesmo o fenômeno é ser, pois o

⁷⁰ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução, notas e comentários de Vergílio Ferreira. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p. 189.

⁷¹ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 17.

⁷² Ibidem, p. 24.

⁷³ Ibidem, p. 12.

fenômeno sartreano revela teor ontológico no sentido de que ele é um apelo de ser, que exige enquanto fenômeno um fundamento que seja transfenomenal. “O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser”.⁷⁴ Deste modo, toda consciência é consciência de alguma coisa, isto é, ou a consciência é constitutiva do ser de seu objeto, ou então a consciência, em sua natureza mais profunda, é relação a um ser transcendente. A consciência é uma subjetividade real cuja impressão é uma plenitude subjetiva. A consciência não pode ser princípio constitutivo do ser do objeto, só pode ser aceita no sentido de que a

consciência é consciência de alguma coisa; isso significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, isto é, que a consciência nasce apoiada sobre um ser que não é ela . É isso que nós chamamos de prova ontológica.⁷⁵

A razão se dá como clara, pois ter consciência de alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que não é a consciência. Nesse sentido, é “...a própria estrutura da consciência humana que garante o ser objetivo do fenômeno, isto é, a consciência nasce conduzida por um ser que não ela mesma.”⁷⁶ Com isso Sartre pretende mostrar que a validade desse seu argumento repousa sobre uma interpretação conseqüente da intencionalidade da consciência, o que está em jogo não é simplesmente a intencionalidade e sim o próprio fundamento da consciência.

Sartre busca atingir o “pleno ser” e diz que o “o ser” está em todos os lugares. No entanto, tal determinação do ser permanece indeterminada, ou melhor, apenas determinada por uma indeterminação mais radical, pela própria consciência que é uma aparência absoluta ao passo que o aparecer do fenômeno “descansa” na plenitude do ser. O que Sartre quer defender é que “...a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, isto é, que a consciência nasce apoiada sobre um ser que não é ela.”⁷⁷ Algo aparece a consciência, gnosiologicamente pode-se falar em um *percipi* e um *percipiens* em que há a coisa percebida e a consciência. Trata-se de um lado de determinar qual é o fundamento do fenômeno que, enquanto em-si, defini-se como totalmente outro que não a consciência. E, por outro lado, Sartre pergunta pelo fundamento da consciência. Para isto deve-se saber qual é o ser do em-si e, posteriormente, qual é o ser da consciência ou o para-si.

⁷⁴ Ibidem, p. 16.

⁷⁵ Ibidem, p. 28.

⁷⁶ BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e existencialismo*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p. 30

⁷⁷ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 28.

O em-si é o ser. Se falar em em-si, vê-se que seu ser exclui atividade e passividade, noções humanas relativas ao comportamento do homem e aos instrumentos de seu comportamento. “A consciência-em-si do ser está para além do ativo e do passivo. Ela está igualmente para além da negação e da afirmação.”⁷⁸ O em-si também está para além da afirmação e da negação, pois a afirmação é a afirmação de alguma coisa e, por isso mesmo, permanece aquém da coisa.

Mas, se o ser-em-si, significa que não remete a si tal como a consciência (de si: é este si mesmo. A tal ponto que a reflexão perpétua que constitui a si funde-se em uma identidade. (...)O Em-si não tem segredo: é maciço. Em certo sentido, podemos designá-lo como síntese. Mas a mais indissolúvel de todas: a síntese consigo mesmo.⁷⁹

Esse é o sentido da expressão “o ser é em-si”. O em-si é absolutamente idêntico a si mesmo. “O organismo busca o seu Ser completo e sempre inatingível fora de si, no mundo inorgânico circundante.”⁸⁰ Como se existisse em repouso, indolentemente, em uma espécie de frouxidão, o Ser surge ao homem tal qual uma matéria opaca e ao mesmo tempo plena de si mesma, maciça e densa, como algo totalmente constituído e sem “rachaduras”, esgotando-se nesse não-ser-outra-coisa-senão-si-mesmo. O Ser é o que é, nada além disso. Ele aparece como algo que está aí, sem que se saiba porque, algo cujo existir só se pode entender como absoluta contingência, isto é, no sentido de não-necessário: nada parece impor ou justificar o aparecimento do Ser, nenhum sinal indica qualquer razão para que o Ser exista e ser o que é e não de outra maneira. Contingente no sentido de que este Ser (o mundo que existe e não outro) poderia ser diferente.

Não se pode ou não se tem como encontrar uma “causa primeira” para o Ser. Desse modo, “...situamos o Ser por todos os lados, com seu existir sem razão e sem necessidade.”⁸¹ A brusca revelação dessa contingência, da gratuidade ou mesmo da absurdidade do Ser, produz um sentimento de sufocação que Sartre simbolizou em *La Nausée*, com o personagem Roquentin: ele percebe que todas as coisas são encaradas com normalidade por simples hábito, escorando-se na verdade, no abstrato mundo dos conceitos e das palavras, numa falsa realidade para dissimular o que de fato as coisas são, ou seja, coisas estranhas, opacas,

⁷⁸ Ibidem, p. 31.

⁷⁹ Ibidem, p. 32.

⁸⁰ PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade*. Uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995. p. 184.

⁸¹ Ibidem, p. 37.

impenetráveis, inteligíveis. O em-si é absolutamente idêntico a si mesmo. Já o outro reino, o humano, não é, deve ser, busca ser e a identidade do em-si indica, antes de tudo, sua opacidade.

A possibilidade pertence à estrutura humana, e a necessidade não passa de uma noção ideal, exterior ao existente. O ser-em-si resolve-se como contingência radical. Não há, no ser assim concebido, o menor projeto de dualidade, pois a densidade do ser do em-si é infinita, é o pleno. Como diria Sartre, o em-si é pleno de si mesmo e não poderia imaginar plenitude mais total, de modo que não exista o menor vazio no ser, a menor fissura por onde se pudesse introduzir o nada. O em-si persiste como plenamente indeterminado e toda tentativa de determinação é como se fosse um tiro dado no escuro. Para Bornheim⁸², Sartre entende o conhecimento como “negatividade pura”, querendo dizer que quando o homem conhece nada acrescenta ao em-si. Não existe no sujeito o aparelhamento de intuições puras e categorias *a priori*, tal como desenvolvidas na doutrina Kantiana, a negatividade pura “realiza” o ser no sentido de colocar algo em relevo e, este algo, é o fenômeno. Assim, o ser só é admitido como aderência total ao fenômeno e não se explica a partir de princípios transcendentais. A função do ser no pensamento sartreano se desvela em toda a sua dimensão e descendência através do estudo da consciência e do reino humano.

Se Sartre se mostra comedido em relação ao em-si, torna-se prolixo ao estudar o mundo do sujeito. Em grande parte das suas obras, ele é visto dedicando amplas análises ao homem e ao para-si e desenvolvendo seu pensamento de modo análogo às suas reflexões sobre o em-si. Vê-se que esse fundamento é o nada e o pressuposto básico das análises encontra-se na compreensão do homem como ser-no-mundo. A consciência é para si e por isso aparece a si mesma, ela nada tem de substancial, é uma pura aparência no sentido de existir somente na medida em que aparece.

A consciência não tem nada de substancial, é uma pura aparência, no sentido de que ela não existe senão na medida em que ela aparece. Mas é precisamente porque ela é pura aparência, um vazio total (porque o mundo inteiro está fora dela), e por causa dessa identidade que nela existe entre aparência e existência que ela pode ser considerada como absoluto.⁸³

O ser mesmo da consciência é a intencionalidade. Se a consciência é para-si, opõe-se ao outro que não ela, isto é, opõe-se e o em-si. A posição aqui é radical e o em-si é o ser, de

⁸² BORNHEIM, Gerd. Sartre: Metafísica e existencialismo. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p. 36.

⁸³ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 23.

modo que o para-si, sendo profundamente outro que não o em-si, só pode ser *nada* e um nada que deve ser elucidado em um plano ontológico como fundamento do para-si. A concretude do mundo da consciência põe em relevo o fato de que o homem se depara com o negativo, que encontra diversas modalidades de comportamento no qual a análise do concreto deve conduzir à origem do negativo. O primeiro comportamento apontado por Sartre é a interrogação: “...esse homem que eu sou, se eu o capto tal como ele é nesse momento no mundo, eu constato que ele tem diante de si o ser em uma atitude interrogativa”.⁸⁴ A pergunta supõe um ser que pergunta e outro ser que é perguntado. A relação segundo Sartre, é uma “relação primitiva” do homem ao em-si, ou seja, uma relação original da consciência com o ser.

Tal relação primitiva do homem ao em-si é uma relação original da própria consciência com o ser. “Com relação a essa possibilidade, aquele que interroga, pelo fato mesmo de interrogar, fica em estado de não-determinação: não sabe se a resposta será afirmativa ou negativa.”⁸⁵ Esta relação, no entanto, é ambígua por admitir duas repostas, uma afirmativa e outra negativa. Imagine o ser que pergunta, ele será configurado como “não-determinação”, posto que ele não sabe se a resposta será afirmativa ou negativa. Por conseguinte, o sujeito se depara com uma pergunta que encontra a negação nele mesmo, isto é, em seu nada de saber, visto que pergunta, e uma pergunta que se depara com a negação no ser transcendente: “...pergunto se o céu está coberto de nuvens, e apuro que não, que há um nada de nuvens.”⁸⁶

Mas não se deve parar por aqui, ainda há um terceiro termo: a pergunta se remete à existência da verdade, e, por último, à negação. À primeira vista, o pressuposto de toda pergunta é o ser (quem é Pedro), pois a pergunta manifesta o nada (não sei quem é Pedro) e, na medida em que é anunciada, há o envolvimento pelo nada. “Assim, um novo componente do real nos aparece: o não-ser.”⁸⁷ Não se deve esquecer também da impossibilidade de diminuir a plena positividade do ser.⁸⁸ São numerosas as “...atitudes da 'realidade humana' que

⁸⁴ Ibidem, p. 38.

⁸⁵ Ibidem, p. 39.

⁸⁶ BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e existencialismo*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p. 39.

⁸⁷ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 40.

⁸⁸ É impossível diminuir a plena positividade do ser, do mesmo modo que é ilusória a desconsideração do fato de o que homem se defronte com o negativo. “*Sartre busca ressaltar a presença do negativo em outros comportamentos particulares do homem.*” (BORNHEIM, 1993, p. 40)

implicam uma 'compreensão' do nada: o ódio, a proibição, o pesar, etc. ”⁸⁹

O homem encontra-se ligado por um compromisso, dando-se conta de que não é apenas o homem que quer escolher. Ele passa a legislar na medida em que, ao mesmo tempo, se escolhe a si mesmo, não podendo escapar ao sentimento da sua mais profunda responsabilidade: escolhendo-se, escolhe-se o homem. “Isso nos permite compreender aquilo que encobrem palavras um pouco grandiloqüentes como angústia, abandono, desespero. (...)O existencialista declara voluntariamente que o homem é angústia.”⁹⁰ Há ainda o encontro com o negativo, que se faz através de outras realidades, tais como a ausência, a alteração e a alteridade, a destruição e a distância.

Existe uma quantidade infinita de realidades que não são somente objetos de juízo, mas que são experimentadas, combatidas, temidas, etc., pelo ser humano e que são habitadas pela negação em sua infraestrutura, como uma pura condição necessária de sua existência. Nós a chamamos de negatividades.⁹¹

Segundo Sartre, em todas estas experiências, a nadificação é dada à intuição. A tais realidades, Sartre dá o nome de “*néгатités*”, acentuando ora experiências emotivas e mais limitadas à subjetividade, ora experiências (em certo sentido) objetivas. Na ausência, por exemplo, se tenho a esperança de encontrar Pedro no café e ele está ausente, já se processa em mim uma dupla nadificação; pois de um lado “Pedro não está aí”, e de outro, já que minha atenção está fixada nessa ausência, o próprio café torna-se evanescente, isto é, o café permanece como *fundo*, persiste em oferecer-se como totalidade indiferenciada à minha atenção marginal, desloca-se para trás, persegue sua nadificação. Tais negatividades levam o sujeito a ter experiências emotivas e mais limitadas à subjetividade, experiências, em certo sentido, objetivas.

Certas atitudes e experiências humanas fazem o homem encontrar o negativo.

A questão pode ser posta nesses termos: a negação como estrutura da proposição juducativa, está ela na origem do nada, ou ao contrário, é esse nada, como estrutura do real, que é a origem e fundamento da negação? Desse modo, o problema do ser remete-nos ao da interrogação como atitude

⁸⁹ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 51.

⁹⁰ SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre. France: Folio/Essais (gallimard), 1996. p. 33.

⁹¹ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 55.

humana e o problema da interrogação nos leva ao ser da negação.⁹²

O negativo fundamenta o nada ou o nada fundamenta o negativo? Reconhece-se que se a negação não existisse, nenhuma questão poderia ser colocada, principalmente a questão do ser. Entra-se por uma via negativa em que não se pode conceber o Nada fora do ser, nem como noção complementar (e ao mesmo tempo abstrata) e nem como meio infinito no qual o ser está suspenso. O nada mergulha numa dimensão ontológica. Como afirma Sartre em *L'Être et le Néant*, o nada só se pode nadificar sobre um fundo de ser, deve ser dado no seio mesmo do ser.

Mas o nada também não deriva do em-si. Em consequência, o nada só pode vir de um ser que traga o nada dentro de si; se o nada não proceder do em-si (porque este é pleno), ele deve vir de um ser que não seja pleno. O nada se manifesta no mundo através daquele ser que se pergunta sobre o nada de seu próprio ser, ou que deve ser seu próprio nada. “Assim, nós atingimos o termo primeiro desse estudo: o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo.”⁹³ Por outro lado, o processo nadificador atinge a própria realidade do para-si, que se arranca ao ser para fazer sair de si a possibilidade de um não-ser. Dessa maneira, o para-si é autonadificador e se diferencia pela contínua liberação que realiza em relação a si mesmo. Em outros termos, a possibilidade que tem o homem de produzir o nada que o isola da transcendência chama-se liberdade, portanto, o homem em seu ser é liberdade. Faz-se claro, assim, que Sartre explicita a liberdade, antes de qualquer coisa, como desprendimento do passado, quer em um sentido objetivo, quer em um sentido subjetivo. “Essa liberdade, que se manifesta a nós na angústia, pode se caracterizar pela existência desse nada que se insinua entre os motivos e o ato.”⁹⁴

O reconhecimento do passado deve dar-se em direção exatamente oposta; não a partir do ser, que sempre é determinante, mas sim a partir do nada: o reconhecimento da liberdade implica no reconhecimento do nada como sua raiz geradora. Assim, o homem tende a encontrar a si próprio na coincidência com o ser, por isso a importância da angústia, pois “...olhar o nada nos olhos redundava em admitir o homem naquilo que ele é em seu fundamento”.⁹⁵ É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou ainda, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser. É na angústia que a liberdade,

⁹² Ibidem, p. 41.

⁹³ Ibidem, p. 59.

⁹⁴ Ibidem, p. 69.

⁹⁵ BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e existencialismo*. 3^a ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p. 47.

em seu ser, se problematiza para ele mesmo: o homem é a angústia pertencente a um passado que ele não pode ser, ele se faz não ser esse passado de boas resoluções que ele é. O homem é angústia, uma angústia que o desenraiza daquilo o que ele é. Seu ato não implica somente a uma única pessoa. “Desse modo, eu sou responsável por mim mesmo e por todos, e eu criei uma certa imagem do homem que eu escolhi; ao me escolher, eu escolho o homem.”⁹⁶ A consciência pode ser compreendida como um fluir contínuo de vivências, mas ela está situada em face de seu passado e de seu futuro, bem como em face de um em-si que ela é à maneira do não-ser. O passado, uma vez passado, separa-se da consciência por um nada, porque a consciência não é seu próprio motivo na medida em que é vazia de qualquer conteúdo. Só se pode captar a liberdade de modo mais amplo e essencial estudando-se a contextura da consciência humana.

Há uma preocupação sartreana que condiciona todas as análises que ele faz da realidade humana pelo o fato de que o homem toma atitudes negativas em relação a si mesmo. Trata-se, portanto, de desvelar o fundamento condicionador de tais atitudes negativas ou, como afirma Bornheim, apreender a sua dimensão ontológica, saber que experiência fundamental é essa. A consciência é um ser pelo qual ele está em seu ser consciente do nada de seu ser. Tal processo de negação pode ser caracterizado através de um comportamento denominado má fé. O que é o indivíduo se ele tem a constante obrigação de se fazer ser o que ele é, se ele é segundo o modo de ser do dever ser o que ele é? O homem deve ser algo com o qual nunca consegue realmente coincidir. Se ele representa uma função, ele não é essa função, ele permanece dela separado como o objeto do sujeito, separado por nada, mas esse nada o isola dela, de tal modo que ele só pode imaginar que é tal função, assim como o garçom assume sua figura de garçom tentando dar corpo a um ser-em-si de garçom de café.

Eis um fator paradoxal, ou seja, o fato de que o homem busca ser algo sem poder de fato sê-lo: o homem não pode ser um ser-em-si. “Mas se eu sou, isso não pode ser sobre o modo de ser do em-si. Eu o sou sobre o modo de ser aquilo que eu não sou.”⁹⁷ O homem mantém-se distante daquilo que ele deve ser. O essencial é que isso vale para todo e qualquer comportamento humano, o homem permanece necessariamente separado dos modos de ser.⁹⁸

⁹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre. France: Folio/Essais (gallimard), 1996. p. 33.

⁹⁷ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 95.

⁹⁸ Não estou, por exemplo, neste lugar no mesmo sentido em que minha caneta está sobre a mesa, não sou realmente sentado nem sou de pé, permaneço necessariamente separado desses modos todos de ser, ou seja, separado por nada: o homem é, mas, sem dúvida, é de tal maneira que escapa ao ser.

Tem-se aqui, de um lado, o homem que não coincide plenamente com o ser e, de outro, o homem que tende necessariamente ao ser. Mas onde entraria aqui a má-fé? “Com a má-fé aparece uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos, e esse mundo da má-fé, cujo sujeito de repente se cerca, tem por característica ontológica de que, nele, o ser é o que é e não é o que é.”⁹⁹

No plano do comportamento imediato, ou “na infra-estrutura do *cogito* pré-reflexivo”,¹⁰⁰ a condição de possibilidade da má fé repousa no fato de que o sujeito procura ser o que ele é (procura tornar-se *coisa*, substancializar-se). Por isso o interesse de Sartre em oferecer sua breve análise da sinceridade. “Um exame rápido da idéia de sinceridade, a antítese da má-fé, será bem instrutivo a esse respeito. De fato, a sinceridade se apresenta como uma exigência e, conseqüentemente, ela não é um estado.”¹⁰¹ A sinceridade parece ser uma modalidade de comportamento oposta ao da má-fé, norteadas por um ideal que postula que o homem não seja para ele mesmo senão aquilo que ele é, que seja plena e unicamente aquilo que ele é. Portanto, para ser sincero, o homem deve coincidir consigo mesmo, pretendendo-se determinar exatamente aquilo que ele é para resolver sê-lo sem reticências. “Todavia, isso supõe um fundo estável no homem, um lastro de em-si ao qual o homem possa aderir, assumindo a sua ‘realidade’ de um modo totalmente adequado”.¹⁰² Assim, o ideal de sinceridade se transforma num em-si ilusório, já que o ser do homem se constitui como um ser em si. É possível reconhecer a coincidência da sinceridade com a má-fé: “para que a má-fé seja possível, é necessário que a própria sinceridade seja má-fé”.¹⁰³ Trata-se, desse modo, de alguém que está no nível do *cogito* pré-reflexivo.

A consciência não monopoliza a totalidade do ser humano, mas ela é o seu núcleo instantâneo. Por isso, crer é saber que se crê, e saber que se crê não é mais crer. A fé, a crença, não chega a ser propriamente um saber. Em seu estado puro, a crença realizaria um em-si, contudo, a própria lei do *cogito* pré-reflexivo implica que o ser do crer deva ser a consciência de crer. A crença já nasce como impossibilidade de crença e a fé nunca é suficientemente fé. Por essa razão a crença é necessariamente má, na medida em que busca encobrir a negatividade que é o homem, tentando construir um em-si e procurando fugir daquilo de que

⁹⁹ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p.103.

¹⁰⁰ BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e existencialismo*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p.50.

¹⁰¹ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 93.

¹⁰² BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e existencialismo*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p.51.

¹⁰³ *Ibidem*, p.51.

não se pode fugir: esse é seu ato primeiro. “A má-fé procura fugir do Em-si na desagregação íntima de meu ser. Mas essa própria desagregação é por ela negada, tal como nega ser ela mesma de má-fé.”¹⁰⁴ Pode-se inferir que a descrição do fenômeno da má-fé expressa duas vertentes: 1) de um lado ela mostra a tentativa do para-si em coincidir-se consigo mesmo e, 2) permite ao sujeito tomar consciência do fracasso de sua empreitada.

A consciência não passa de um vazio transparente que se alimenta de sua intencionalidade, a consciência é consciência de, ela é intencional e, nesse sentido, o para si é o que não é e não é o que é. A vida da consciência consiste em tender a algo que ela não é, buscando coincidir plenamente com o outro que não ela mesma, com um intencionado; assim ela é o que não é. “Mas ela não é o outro, não é aquilo do qual tem consciência, visto que, sendo consciência, esgota-se na distância e não consegue abandonar-se; e, assim, ela não é o que é enquanto intencional.”¹⁰⁵ Se o homem fosse simples como as coisas, teria a plenitude das coisas. A consciência não é um em-si, mas é uma descompressão de ser.

A nadificação, na leitura de *O ser e o nada*, é apresentada como um fato que pertence ao sujeito enquanto o ser humano que é, de deduzi-lo desse processo nadificador e dessa faticidade. O homem não é senão essa separação, ou melhor, essa ruptura, um “ultrapassar” ou uma *transcendência*. Ele não é a-histórico, ao contrário, seu *ser* é construído na historicidade: só há liberdade em situação. Nesse aspecto, a subjetividade será uma mediação indispensável de toda existência social.

Um excelente exemplo da experiência desta subjetividade, ou melhor, da existência, encontra-se em *La Nausée*. O romance apresenta a gênese de uma experiência *vivida*, plenamente reconhecida, assumindo uma autoridade sobre a consciência que a vive e que se constitui em verdade. *La Nausée* está ligada à experiência do “fluir” que afeta diretamente a aparente “solidez” da vida e do mundo. A existência encontra-se “engajada” na direção da degradação do em-si, no evanescente, tanto que a experiência de Roquentin é difícil de intelectualizar, ela é *seu* experimento de “evanescência”. “Nada em que se fixar, nada de definido, e é certamente nessa ausência de contorno que reside o princípio de *La Nausée*.”¹⁰⁶ É esta experiência que permite a tomada de consciência da contingência, da finitude e do absurdo, que é a condição própria da existência. Mas é exatamente tal experiência que permite

¹⁰⁴ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 105.

¹⁰⁵ BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e existencialismo*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p. 54.

¹⁰⁶ MARCEL, Gabriel. *L'Existence et la Liberté Humaine chez Jean-Paul Sartre: Précédé d'une présentation de Deinis Huisman*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981. p. 38.

ao homem compreender com maior profundidade a frase de Sartre em *Situações III*: “Nunca fomos tão livres como sob a ocupação alemã.”¹⁰⁷ As privações, tanto externas (perda dos direitos, deportações, prisões políticas) quanto internas (a opressão nazista “infiltrada” no pensamento de cada cidadão), vividas pelos franceses do período da invasão nazista, fazia de cada palavra, de cada declaração de princípios e de cada gesto, um valor de compromisso. A morte tornava-se uma possibilidade mais próxima do que nas épocas de prosperidade. A esse sentido de finitude da vida, as escolhas têm um caráter de autenticidade em que “...a escolha, que cada um de nós fazia de si próprio, era autêntica, pois era feita em presença da morte”.¹⁰⁸ Este contexto ofereceu aos franceses as condições para que se colocassem para si próprios os problemas da liberdade (como em um caminho de via dupla) impulsionando-os ao conhecimento mais profundo que poderiam ter de si mesmos. Exercer a liberdade é um exercício que conduz à consciência de si, que não se dá no plano da solidão daquele indivíduo isolado e fechado em si mesmo, é uma espécie de uma responsabilidade plena na absoluta solidão (aparente) como desvelamento da liberdade.

Não se é apenas livre e responsável em sua individualidade, ser alguém é sê-lo perante outros, podendo sempre pedir-lhes uma explicação ou mesmo questioná-los. Assim escreveu Sartre em *Situations III*:

Cada cidadão sabia que tinha obrigações para com todos e que não podia contar senão com ele próprio; no abandono mais total, cada um deles estava ciente do seu papel histórico. Cada um deles, contra os opressores, se propunha ser ele próprio, irremediavelmente, e, ao escolher-se a ele próprio na sua liberdade, escolhia a liberdade de todos.¹⁰⁹

O sujeito faz parte da história das outras pessoas da mesma forma que elas fazem parte da sua; a existência de qualquer vida faz parte de um conjunto interligado de existências. É aqui que precisamente reside a necessidade da responsabilidade do *eu*. Foi esse o grande esforço do existencialismo sartreano, muito bem claro em *L'existencialisme est un humanisme*, de colocar todo homem no domínio do que ele é, atribuindo-lhe total responsabilidade de sua existência. Mas essa responsabilidade total não é a de um sujeito isolado, pois quando Sartre diz que o homem é responsável por si próprio, não o diz apenas visando uma única

¹⁰⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Situações III*. Trad. de Rui Mário Gonçalves. Lisboa: PUBLICAÇÕES EUROPA-AMÉRICA, 1949, p. 11.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 12.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 13.

individualidade, mas um homem que é responsável por todos os homens. O que, de fato, poderia significar a afirmação de que “o homem está condenado a ser livre”?

O sujeito está sempre se deparando com a possibilidade de *perder* algo, sejam seus bens, sua felicidade ou sua liberdade. Estar condenado à liberdade só terá sentido se ela for compreendida como privação e perda. A própria estrutura da consciência e da liberdade são condições positivas que possibilitam a aparição de um mundo, é por elas que o sujeito se relaciona com o mundo através de seu *valor criador*, mas jamais oferecendo espaço a uma perspectiva determinista. A liberdade, em seu fundo, coincide com o nada que se encontra no centro do homem.

A liberdade é principalmente o nada que *é tendo sido* no âmago do homem e que obriga a realidade humana à *se fazer* no lugar de *ser*. Nós vimos, para a realidade humana, *ser é se escolher*: nada lhe vem de fora, nem de dentro, que ela possa *receber* ou *aceitar*. Ela está inteiramente abandonada, sem nenhuma ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de *se fazer* ser até o mínimo detalhe.¹¹⁰

Estar inteiramente abandonado, sem qualquer ajuda prévia, sem nada que garanta ao homem o sucesso de seu empreendimento, é estar mergulhado na insustentável necessidade de *se fazer* até o mínimo detalhe. Nesse sentido é um absurdo conceber o homem como algo pleno, pois plenitude (estática) e liberdade (movimento) não se comunicam.

Compreender a vontade fornece ao sujeito às condições para que ele se aprofunde na compreensão da liberdade e em sua implicação moral. Seu ponto de partida está em não admitir uma ação mecânica do meio ou da *psique* sobre si. O homem não pode ser visto como um campo de batalhas entre liberdade *versus* vontade, ou liberdade *versus* passionalidade, ou ainda, entre natureza instintiva *versus* natureza racional. Se o que se quer é compreender a consciência como para-si (uma instância nadificadora que separa a realidade humana do ser-em-si), o homem não pode justificar suas ações por meio de esquemas causais-deterministas. A liberdade é o fundamento da condição humana por não haver uma natureza ou uma essência imanente que guiaria *a priori* a decisão do indivíduo diante de uma pluralidade de fins. Numa postura autêntica, comenta Burdzinski, a liberdade em Sartre será compreendida como

a dimensão originária na qual são efetivamente tomadas as decisões últimas acerca dos fins da existência, de modo que, muito antes de ser a vontade que nos permite agir livremente, é a liberdade mesma que deve ser tomada como

¹¹⁰ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p.485.

fundamento da reflexão e da ação.¹¹¹

A vontade é a forma reflexiva da realização de certos fins que a própria consciência projeta; o para-si, portanto, procura realizar determinado fim pela vontade ou pela reflexão. A ação implica em uma escolha feita pelo para-si desde o nada de fundamento da liberdade. “A vontade é necessariamente negatividade e potência de nadificação para que ela seja liberdade.”¹¹² É à realidade humana que deve ser atribuída toda a responsabilidade pela realização da liberdade. Toda atitude será autêntica na medida em que o sujeito reconhecer a responsabilidade absoluta que lhe cabe a propósito de toda e qualquer ação que ele praticar. A vontade é a maneira de ser em relação à decisão refletida e em relação à perseguição dos seus fins refletidos e deliberados.

O homem não recebe seus fins através de uma pretensa “natureza” interior, ele os escolhe, conferindo-lhes uma existência transcendente como limite externo de seus projetos: ele decide definir seu ser próprio pelos seus fins. “Desse ponto de vista - e entende-se bem que a existência do *Dasein* precede e comanda sua essência - a realidade humana, em e por seu próprio surgimento, decide definir seu próprio ser por seus fins.”¹¹³ Isso é *existência*, que nada tem de essência. A liberdade é assimilável à sua existência e ao fundamento dos fins que procura realizar, seja pela vontade ou por suas paixões, ela não poderá encontrar-se limitada aos atos voluntários. Sua vontade representa certas atitudes subjetivas pelas quais procura atingir os fins posicionados pela sua liberdade original. “Assim, a liberdade, sendo assimilável à minha existência, é fundamento dos fins que tentarei atingir, seja pela vontade, seja pelos esforços passionais.”¹¹⁴

A vontade determina-se na moldura de *móbeis* e *fins* que já encontram-se posicionados pelo para-si em um projeto que é transcendente de si mesmo e que visa atingir seus possíveis; se os fins já estivessem posicionados, não haveria deliberação. Nesse contexto, será inadmissível conceber a vida moral como uma luta entre “vontade-coisificada” e “paixões-substâncias”.¹¹⁵ Sartre concebe como absolutamente inaceitável tal maniqueísmo psicológico. A emoção não é um mecanismo fisiológico, mas uma resposta adaptada à situação, é uma

¹¹¹ BURDZINSKI, Júlio César. *Má-fé e autenticidade*: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999. p.77.

¹¹² SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*: essai d'ontologie phénoménologique. France: Gallimard, 2001. p.487.

¹¹³ Ibidem, p. 488.

¹¹⁴ Ibidem, p. 488.

¹¹⁵ Ibidem, p. 489.

conduta com sentido e forma, enquanto objeto de uma intenção da consciência que procura alcançar um determinado fim particular por meios particulares.

A consciência emocional é consciência *do* mundo, é do mundo que o sujeito tem medo. Note-se, portanto, “...que a emoção é desencadeada por uma percepção”¹¹⁶ e que a emoção é uma das maneiras de apreender o mundo. Não há como desengajar-se de sua responsabilidade com o mundo, qualquer indivíduo que procure a solução de um problema prático está *presente-no-mundo*, ele percebe o mundo a todo momento e por todos os seus atos. Sua irritação (pelo fracasso) ou sua realização (pelo sucesso) é o resultado de como o mundo lhe aparece. Entre a ação (fracasso ou sucesso) e a emoção (irritação ou realização), não é necessário que o indivíduo faça um retorno sobre si mesmo. “Pode haver passagem contínua da consciência irrefletida 'mundo-agido' (ação) à consciência irrefletida 'mundo-odioso' (cólera)”.¹¹⁷ Esta última é uma transformação da primeira.

Para Sartre, pode-se agir no mundo sem que o sujeito abandone o plano irrefletido, como ao escrever este texto, não tenho necessariamente consciência de escrever. Mas isso não implica que posso conceber neste ato de escrever algo inconsciente, mas sim concebê-lo como sendo uma estrutura atual de minha consciência. Só posso escrever porque tomo consciência ativa dessas palavras enquanto elas surgem neste papel. Elas são como minhas ações, constituem um campo de objetos certos num mundo provável, isto é, são prováveis enquanto seres reais futuros e certos enquanto potencialidades do mundo. As palavras, assim como o mundo, *exigem de mim*, surgem pela minha atividade criadora, “...elas aparecem como potencialidades *que devem ser realizadas*.”¹¹⁸ Tenho consciência da cumplicidade de meu corpo com o mundo do mesmo modo que tenho consciência de minha mão como instrumento pelo qual as palavras se realizam. “É um objeto do mundo, mas é ao mesmo tempo um objeto presente e vivido.”¹¹⁹ Minhas ações não são condutas inconscientes, pois ser conscientes delas é transcendê-las e percebê-las *no* mundo como qualidade de coisas. Os meios aparecem como potencialidades que reclamam existência.

A emoção é uma transformação do mundo, o sujeito não a percebe (ou a vive) num mundo em que as relações das coisas com suas potencialidades são reguladas por processos

¹¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2007. p. 57.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 58.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 60.

¹¹⁹ *Ibidem*, p.61.

deterministas, ele se relaciona com o *fora* através de suas intenções e condutas. Mas a conduta emotiva não está no mesmo plano que as outras condutas; ela busca conferir ao objeto, sem modificar sua estrutura real, uma outra qualidade. Na emoção, dirigida pela consciência, mudam-se suas relações com o mundo na finalidade de mudar as qualidades do mundo. Por exemplo, se me deparo com uma linda mulher, a interpreto como “uma possibilidade de relacionamento”, mas percebo que ela me ignora, a percebo como se estivesse fora de minhas possibilidades de sedução. Resolvo sair de perto dela por “percebê-la como dotada de extrema empáfia”. A primeira qualidade (uma possibilidade de relacionamento) é percebê-la como potencialidade inalcançável, algo incômodo e frustrante para mim, tornando-se o motivo para ver nela uma nova qualidade (mulher dotada de extrema empáfia) para justificar a supressão desse conflito (eu a quero, mas ela é bela demais para mim), da admiração à mulher passa-se à aversão: “...tendo desaparecido uma das condições ordinárias de nossa ação, o mundo exige de nós que ajamos nele e sobre ele *sem ela*.”¹²⁰ O mundo sempre exige a presença do sujeito, sejam por quais meios forem e disso ele não pode fugir; pode-se afirmar que a emoção também o engaja no mundo e estabelece com ele uma relação de valores.¹²¹

A consciência não apenas projeta significações afetivas no mundo que a cerca, ela vivencia o mundo que ela mesma constrói, vive-o *diretamente*, mergulha nele e admite as qualidades e as condutas esboçadas no mundo.

Isso significa que, quando todos os caminhos estão barrados, a consciência precipita-se no mundo mágico da emoção, precipita-se por inteiro, degradando-se, ela é nova consciência diante do mundo novo, e é com o mais íntimo nela que ela o constitui, com essa presença a si mesma, sem distância, de seu ponto de vista sobre o mundo.¹²²

O para-si é livre fundamento tanto de suas emoções quanto de suas volições, todas as suas maneiras de ser manifestam igualmente sua liberdade, todas são a expressão de um próprio nada. Todo esse estado de coisas apenas se revela ao para-si, pois é por ele que há um mundo,

¹²⁰ Ibidem, p. 68.

¹²¹ Não se nega aqui que o corpo se modifique com determinadas emoções (tremores, sudorese, palpitações), pois a emoção é o comportamento de um corpo que se encontra em um determinado estado, como escreve Sartre em *Esquisse d'une théorie des émotions*, a emoção aparece em um corpo perturbado que mantém uma determinada conduta, mas esta constitui a forma e a significação da perturbação. O corpo possui dois aspectos fundamentais: ele é um objeto no mundo e também é experiência vivida imediata da consciência. A emoção seria, portanto, um fenômeno de crença.

¹²² SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2007, p. 78.

só pode revelar-se ao para-si que se escolhe ser dessa ou daquela maneira, um para-si que constrói sua individualidade. Isso significa que o para-si tenha se projetado de alguma maneira perante as inúmeras possibilidades que lhe aparecem, desvelando as implicações instrumentais das “coisas-utensílios” (*choses-ustensiles*). Como “...o mundo não dá conselhos, somente se o interrogam, e só se pode interrogá-lo por um fim bem determinado.”¹²³

É o surgimento do para-si que faz com que haja um mundo e é seu próprio ser (enquanto puro projeto rumo a um fim) que possibilita a existência de uma estrutura objetiva do mundo à luz daquele fim, é uma “...consciência viva e livre que se projeta em direção às suas possibilidades e se faz por essas possibilidades.”¹²⁴ É pelo brotar da consciência comprometida que os valores serão conferidos ao mundo; o sujeito se projeta rumo aos seus futuros, só ele pode decidir e decide pelo seu ato pelo qual ele se projeta rumo aos seus fins. “Eu desejei isso ou aquilo: eis o que permanece irremediável e que constitui minha própria essência porque minha essência é aquilo que eu tenho sido.”¹²⁵ A ação, portanto, não pode ser considerada uma entidade autônoma ou psíquica, ela encontra-se relacionada ao modo de ser próprio ao para-si como totalidade inconclusa que se desenvolve na temporalidade, constituindo-se ao longo desse processo. A ação sempre encontrar-se-á referenciada ao contexto que ela compõe e ao contexto no qual encontra sua significação. E o que isso significa afinal?

Situar a ação em seu contexto significa compreender as circunstâncias em que uma realidade humana é constituída, continuamente *projetando ser*; cada ação singular se coloca em relação com o projeto de ser. O agir no projeto ganha sentido e unidade, as ações particulares deixam de ser referência, não são mais independentes perante nosso conhecimento, perdendo qualquer possibilidade de neutralidade e objetividade. Toda ação está vinculada ontologicamente ao projeto que a constitui e,

embora uma realidade humana possa assumir, por princípio, qualquer projeto – e daí derivar (...)que qualquer conjunto de possibilidades possa estar inicialmente aberto -, é necessário que *algum* projeto seja assumido.¹²⁶

¹²³ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 492.

¹²⁴ Ibidem, p. 493.

¹²⁵ Ibidem, p. 494.

¹²⁶ BURDZINSKI, Júlio César. *Má-fé e autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999. p. 81.

A natureza ontológica do para-si obriga o sujeito a sustentar uma relação determinada com o mundo, uma relação que deve ser reafirmada ou substituída por um outro conjunto de possibilidades.

A relação do para-si com o mundo não é anárquica, caótica ou desordenada, seu projeto detém um caráter profundamente dinâmico com o mundo. O para-si apenas pode constituir-se ontologicamente enquanto relação com a realidade humana elegendo um projeto (em que o sujeito não pode negar a existência do *outro*) e, do mesmo modo, como relação com a injustificabilidade da eleição de um determinado projeto. Essa injustificabilidade o caracteriza como um ser absolutamente responsável por esta eleição. Assim, em Sartre,

a compreensão das ações realizadas em contextos particulares deve ser articulada com a compreensão do projeto original desde o qual a realidade humana dispõe o leque de suas possibilidades de ação.¹²⁷

Deve-se ainda considerar que a realização do projeto original em cada uma das ações particulares que o constitui são atualizações possíveis do projeto: é no projeto total que se compreende sua estrutura singular.

“Pesa” sobre o indivíduo uma carga de responsabilidade, será ele a realizar, por si mesmo, o caráter do projeto assumido e a forma como estruturará as relações que o constitui. É a tarefa primordial do para-si à semelhança de Sísifo, obrigado a carregar a gigantesca rocha que eternamente volta a rolar montanha abaixo: o para-si visa o em-si sem poder alcançá-lo e, ao mesmo tempo, sem jamais cessar esse movimento e justamente porque o para-si é esse movimento. Para Sartre, o homem é aquele que projeta ser Deus. “Pode-se dizer, desse modo, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser.”¹²⁸ Mas por que o homem não se contenta com sua contingência? Porque a existência é uma escolha de ser e falta de ser; é o ser como perspectiva de transcendência. O sujeito procura compreender-se por seus bens e por suas obras, dando-se, ao mesmo tempo, o tipo de ser do objeto. “Eu quero ser *justificado*”¹²⁹, diz Sartre.

O sujeito só pode justificar-se ao considerar a existência como *contingentia mundi*, como sendo a coluna central de seu projeto de ser. O perigo está, no entanto, em exigir dele o

¹²⁷ Ibidem, p. 82.

¹²⁸ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 612.

¹²⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Cahier pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983. p. 485.

reconhecimento de seus fins como condição necessária para obter o reconhecimento de seu direito de ser enquanto busca de uma *espécie* ou *natureza*, o que se tornaria uma condição opressora: é o homem querendo substituir Deus e tornar-se “homem de direito divino”.¹³⁰ Com isso, o homem quer escapar da consciência de ser contingente para adquirir uma essência, em relação a Deus ou a sua morte, o homem continua sentindo-se inessencial, pois agora é a *totalização* que o oprime (o abstrato supremo, o infinito temporal). “Os mitos históricos modernos tendem a fazer considerar o homem como inessencial por relação à duração total.”¹³¹ O que se procura, portanto, é negar a finitude.

Toda ação histórica só pode ser, em sua essência, finita e ela se propõe a um fim situado ao infinito. O homem deve assumir a coragem de reconhecer sua ação finita sobre objetos finitos com abertura sobre o finito, aceitando que a base de seu ser encontrar-se essencialmente em risco, consigo e em sua relação com os outros. “Há uma perpétua renovação dos fins próximos.”¹³² Mas é exatamente na “morte de Deus” que se abre uma nova perspectiva para o homem: “Se Deus não existe, nós somos os únicos a decidir o sentido do Ser.”¹³³ A ausência de Deus não mais aprisiona o homem, o universo sem o *mito* reduz as coisas ao nada e impulsiona o sujeito, por esta privação, à revelação do universo. O homem está totalmente desnudo, não apenas ele, mas o mundo também espera por *sentido*. O homem desesperado é aquele que vaga em um infinito desordenado, sem quaisquer pontos de referência ética e será nessa solidão (ainda que aparente, pois no ato da consciência não se descobre somente si-mesma, mas também os outros) que o homem se compreenderá como um “absoluto”. O sujeito não é aqui um ser diminuído, menosprezado, mas um ser *provocado* e solicitado pelo mundo, pelo seu engajamento. No entanto, é preciso reconhecer que a tentação ao Absoluto permanece provocando o homem como tentativa de fugir do mundo; é mais fácil ele aceitar-se como criatura (como em-si, como substância) do que como criador (como para-si, como pura gratuidade e pura faticidade).

¹³⁰ Ibidem, p. 103.

¹³¹ Ibidem, p. 90.

¹³² Ibidem, p. 91.

¹³³ Ibidem, p. 502.

IV A Moral e a Historialização como afirmação da Liberdade

O Capítulo partirá da possibilidade em colocar a ação e a *praxis* em local de destaque. Será possível observar o problema moral em *L'être et le néant* pela perspectiva da psicanálise existencial, ou seja, pela finalidade de tornar claro o projeto fundamental do sujeito. O indivíduo será analisado, em relação a moral, pela ótica da má-fé e da sinceridade como possibilidade da falsificação existencial. A superação dessa falsificação se dará na historialização como afirmação da liberdade, de uma moral que deverá ser histórica e da possibilidade de pensar o indivíduo e o grupo por meio do *Universal* concreto e de uma moral concreta. Mas como se poderá, a partir disso, compreender a ação do sujeito?

A ação será apresentada a partir da *interiorização* e da *(re)exteriorização* das determinações objetivas que envolvem o agente. Ligada a essa questão, será importante encontrar os caminhos para se pensar a *totalidade* na história, pensar o sujeito inserido num determinado contexto histórico (numa sociedade, numa cultura, diante de valores). Ele não poderá ser reduzido ao que Sartre chama de *destino-natureza*, mas pensar o homem por meio da conversão, daquele que coloca a si mesmo em questão, que toma consciência de si como poder criador. Será homem autêntico e autônomo aquele que poderá conscientizar-se de que sua ação, em meio a outros homens agentes, oferecerá sentido à história. O para-si será o responsável pela irrupção da História no mundo, um para-si que, descobrindo-se como falta, poderá (pela reflexão pura) dissipar o caráter de *quase-objeto* que será para si mesmo ao buscar fundamentar-se. A reflexão pura transformará o outro em subjetividade livre e constituirá as condições necessárias para uma moral concreta, considerada em *situação* (por uma *tradição*, por exemplo) e histórica. Portanto, a História (probabilidade, risco e acaso) será compreendida como totalidade destotalizada, como jogo perpétuo ente *interno* e *externo*, como obra da *praxis* humana (sempre por se fazer). Para Sartre, só haverá moral se o homem a colocar em questão em seu ser, uma moral concreta, em situação e por meio de uma coletividade, no entanto, uma moral que se construirá pela *ignorância*, jamais dada por revelação ou por contemplação.

Por último, a ação será ação no mundo, isto é, do homem que sempre estará diante das ambigüidades do ser e do nada, da unidade e da multiplicidade, da interioridade e da exterioridade, da objetividade e da subjetividade, do particular e do universal. Assim, a norma apenas poderá ser cumprida pelo sujeito na interioridade, isto é, como a possibilidade do sujeito mostrar-se como autônomo, por estar diante de um futuro a ser feito e a descobrir os “prováveis” desse futuro. Pela norma, o sujeito poderá apresentar-se como interioridade

diante de outras interioridades, podendo assumir ou negar os imperativos colocados pela norma, visando manter ou modificar o futuro. O agente moral será levado a produzir seu *ser*, a compreender-se *no* mundo (seu entorno, seu contexto) e a vivenciar essa inserção no mundo (interiorizar normas, valores, cultura, seja para afirmá-las ou negá-las). Um bom exemplo disso será o que Sartre compreende por *situação* (condições materiais e psíquicas) e na medida em que as obrigações, as possibilidades, as significações e os sentidos serão o alvo da liberdade do para-si. Transcender a situação ou o contexto em que o sujeito se encontra, implicará na transcendência de si mesmo.

É possível acenar alguns aspectos de filosofia moral do pensamento sartreano pela apropriação gradativa da necessidade de pensar a ação e de colocar a *praxis* em local de destaque. Vê-se a presença do problema moral em *L'être et le néant* na apresentação de sua análise existencial segundo uma perspectiva ética. “Todas essas questões que nos remetem à reflexão pura e não cúmplice, somente podem encontrar sua resposta sobre o terreno da moral.”¹³⁴ Não é por acaso que as últimas páginas de *L'être et le néant* são dedicadas ao tema da psicanálise existencial, procurando determinar a fundo a escolha original realizada por cada indivíduo, como o centro de referência de uma multiplicidade de significações polivalentes que constituem o projeto fundamental do homem. Este sabe em que consiste seu projeto fundamental, um projeto *vivido* plenamente, o que torna possível afirmar sua total consciência na medida em que essa será a tarefa da psicanálise existencial, isto é, procurar tornar o projeto fundamental conhecido ao para-si. Desse modo, o homem deve ser transformado para que lhe torne acessível e possível sua intuição final. “É então a psicanálise existencial que volta a reivindicar como decisiva a intuição final do sujeito.”¹³⁵

Ao analisar a moral cristã, Sartre percebe que a moralidade torna-se um certo modo de ser ontológico e metafísico, em que ser moral é sê-lo aos olhos de Deus, seja para louvá-Lo, seja para auxiliá-Lo em sua criação. Subordina-se o fazer ao ser, de modo que o cristão pratique um ato de caridade que não sirva apenas aos homens, mas, sobretudo, sirva a Deus.¹³⁶ O problema estaria naquele sujeito que se definiria a si mesmo por uma moralidade

¹³⁴ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001. p. 675.

¹³⁵ Ibidem, p. 620.

¹³⁶ Sartre qualifica essa ação de individualista, nomeando-a de *individualismo ontológico* do cristão. Nesse caso, é legítimo ser o mais bondoso possível (ou o mais caridoso), agir de forma que se tenha uma alma bela, é “fazer a moralidade para *ser* moral” (SARTRE, 1983, p. 11). Ao *praticar* a caridade, o indivíduo serve aos

imediate, subordinando-se tanto ao caráter essencial dessa moralidade quanto ao próprio objeto, enquadrando o indivíduo na perspectiva da má-fé. A moralidade só pode ser *inessentiel*, posto que é subjetividade, e será a reflexão que suprimirá a má-fé e a ignorância. O sujeito passa a adquirir consciência de sua relação com o objeto, isto é, da relação subjetividade-objeto, o que conduz este objeto à ordem do *inessentiel*, do objeto enquanto aparência. É nesse aspecto que a relação do sujeito com o mundo se dá segundo duas dimensões: “...ser ao mesmo tempo fora e dentro.”¹³⁷ A base única da vida moral deve ser a espontaneidade, ou melhor, deve ser o ato de dizer algo sobre a relação imediata do homem com o mundo e transcender o irrefletido pela reflexão. Mesmo que se queira colocar o homem como dotado de uma natureza, ela mesma “...seria um fato histórico”¹³⁸ do homem que se escolheria a si mesmo como dotado de uma natureza em face da liberdade dos outros.

Para escapar da “consciência infeliz”, os homens poderiam ter recorrido a uma postura que visaria dissimular a situação existencial humana pelo ato de má-fé. O indivíduo, pela má-fé, consistiria em fazer-se compreender como se os valores e normas (que constituem seu entorno ou aqueles que ele mesmo criou) viriam de uma instância superiora, como Deus, uma Natureza ou a sociedade. Dessa maneira, o sujeito recusaria assumir a responsabilidade dos atos que derivariam desses valores. No artigo de Gerhard Seel¹³⁹, há também má-fé quando o sujeito não se identifica com seu passado, com seu caráter ou com seu corpo, com a finalidade de evitar qualquer possibilidade de censura. A má-fé distancia o sujeito de si mesmo e de seus próprios valores; é como aquele que não quer ser aquilo que ele é, portando-se como alguém não engajado em seu próprio ser (ele não toma seu ser sobre si).

Sartre é claramente contra toda atitude que tenta negar e falsificar a realidade humana. Na *sinceridade*, por exemplo, o homem cria um caminho contrário àquela atitude negativa. A

homens, mas, a princípio, *ser* caridoso é servir a Deus. O cristão caridoso basta-se a si mesmo, só se preocupa consigo mesmo e, sendo o homem um indivíduo-em-relação-com-Deus, caracterizar-se-á como essencialmente fora-do-mundo, com seu coração no Paraíso. O sociólogo Louis Dumont oferece uma excelente análise sobre o individualismo cristão, sobretudo ao mostrar que no cristianismo a “...alma individual recebe valor eterno de sua relação filial a Deus” (DUMONT, 1985, p. 42), postura esta que torna-se uma das bases fundamentais do individualismo cristão. Aqui, a emancipação do indivíduo se dá pela transcendência pessoal, na união de indivíduos-fora-do-mundo segundo uma comunidade que caminha na *terra*, mas tem seu olhar voltado para o *céu*. Desse modo, na perspectiva sartreana, é necessário que a moralidade se ultrapasse em direção a um fim que não seja ela mesma: “Dar de beber àquele que tem sede não para dar de beber para ser bom, mas para suprimir a sede.” (SARTRE, 1983, p. 11). O que significa afirmar que a moralidade deve ser *escolha do mundo* e não *escolha de si*.

¹³⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 11.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹³⁹ SEEL, Gerhard, « La morale de Sartre . Une reconstruction », *Le Portique*, Numéro 16 - 2005, Sartre. Conscience et liberté, 2005, [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2008. URL : <http://leportique.revues.org/document737.html>. Consulté le 20 juin 2008.

negação dessa má-fé seria possível através da sinceridade, em que o sujeito assumiria seus erros, se identificaria com seu caráter, com seu passado e com seu corpo de tal modo que ele sustentaria seu ser. A consciência tem que ser seu próprio ser, ela não é sustentada pelo ser, pois é a consciência que sustenta o ser no sentido de uma subjetividade, “...isso significa, mais uma vez, que ela é habitada pelo ser mas que ela não o é: *ela não é isso que ela é.*”¹⁴⁰ Ainda nos diz Sartre que tornar-se sincero é mergulhar no dever e no esforço de sinceridade. O problema é que o sujeito pode se identificar com o seu caráter, com seu passado e com seu corpo de tal forma que toda a possibilidade de mudança (de se transcender) seja negada. Sartre, ressalta Seel, condena tanto a sinceridade quanto a má-fé. Na ontologia sartreana, o homem se transcende (ele não é aquilo que ele é) e é aquilo que ele não é (seu passado, seu caráter, seu corpo).

As pretensões da sinceridade devem ser avaliadas na medida em que se consideram as relações que tais pretensões têm dentro do contexto da má-fé. O que se vê em *L'être et le néant* é o processo que envolve a sinceridade não se diferenciando (essencialmente) da análise da má-fé. Percebe-se uma realidade humana que fundi o em-si com o para-si, esboçando uma unidade através da má compreensão de ambos. A má-fé se constitui de modo que a identidade absoluta seja uma impossibilidade ontológica. Portanto, sinceridade e má-fé são consideradas por Sartre como “...variações de uma mesma possibilidade posta pelo caráter de representação da realidade humana: a possibilidade da falsificação existencial.”¹⁴¹ A única atitude que é apresentada como possibilidade para que se evite essa unilateralidade é a autenticidade¹⁴²,

¹⁴⁰ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p 97.

¹⁴¹ BURDZINSKI, Júlio César. *Má-fé e autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999, p. 50.

¹⁴² No exemplo dado por Sartre, vê-se um homossexual mergulhado em um sentimento de culpa e toda sua existência se determinando em relação a isso. Este homossexual admite sua inclinação homossexual e confessa suas faltas, ele se nega a se considerar um pederasta. O homossexual reconhece suas faltas, mas não quer, de modo algum, reconhecer que seus erros o constitua como destino, ele não quer ser visto como coisa. Com isso, ele se pensa escapando a todos os erros, de modo que a própria duração psíquica purifique-o de cada falta diante da indeterminação do porvir e de seu perpétuo renascimento. É claro que ele reconhece o caráter singular e irredutível da realidade humana, mas ele se equivoca na necessidade de sua constante evasão para viver, ou seja, equivoca-se na necessidade de colocar-se constantemente “fora” para evitar o julgamento da coletividade. Como diz Sartre, ele “joga com a palavra *ser*” (SARTRE, 2001, p. 99). Este homossexual deveria entendê-la como *sendo* pederasta na medida em que uma série de condutas se define como condutas de pederasta e enquanto se assume tais condutas e compreender que a realidade humana escapa a toda definição por condutas (*não ser* um pederasta). Mas o homossexual exemplificado por Sartre, entende o *não ser* como *não ser em si*, portanto, executando-se um ato de má-fé. “Assim, a estrutura essencial da sinceridade não se difere daquela da má-fé, porque o homem sincero se constitui como aquilo que ele *é para não sê-lo.*” (SARTRE, 2001, p. 100). A pessoa se liberta de si pelo próprio ato pelo qual ele se faz objeto a si. O homossexual, desse modo, reuni uma somatória de características que possibilita ao outro reconhecê-lo como pederasta, alegando, no entanto, justificativas e subterfúgios com a finalidade de negar de forma absoluta sua condição. Com a sinceridade, ele pretende firmar sua condição de homossexual como um

sem jamais se esquecer de que “...a historialização perpétua do para-si é afirmação perpétua de sua liberdade.”¹⁴³

Para Sartre, sem historicidade não haveria indivíduo, pois o caráter é por ele compreendido como “...o conjunto estável das relações com o outro, com os instrumentos e com o mundo, sob a pressão das liberdades exteriores.”¹⁴⁴ O caráter é fruto de uma sociedade institucional e da tradição que ela sustenta. Para ele, o caráter é a natureza.¹⁴⁵ Portanto, se a moral deve ser histórica, a própria ontologia existencial deverá ser histórica. De que forma? A partir do momento em que há um evento primeiro, ou seja, o momento do surgimento do Para-si pela nadificação do ser. A moral (histórica) não deve encontrar o universal fora-do-mundo ou numa “Tábua de mandamentos descida dos céus”, ao contrário, o universal somente pode ser encontrado na história e colocado em prática na história. A história é significação que se totaliza, é totalização em marcha de significações, o que faz do sujeito uma totalidade da história e, ao mesmo tempo, a singularização de uma totalidade.

O para-si aparece como recusa de sua contingência, caracterizando-se como projeto impossível de fundar seu ser, manifestando-se como desejo (irrealizável) de tornar-se um ser-em-si: o para-si não pode aspirar ao em-si diante do evento da nadificação. Para Barbaras¹⁴⁶, a profundidade da existência do mundo em Sartre é humana, pois os fenômenos que aparecem ao sujeito são indefinidamente abertos ao serem submetidos à subjetividade, não têm um valor previamente estabelecido, o que caracteriza a existência do para-si como *totalização* do mundo enquanto historialização e temporalização da relação entre o para-si e seus *possíveis* (nos possíveis, o mundo é colocado em relação com o futuro). “A reflexão capta a temporalidade enquanto ela se desvela como o modo de ser único e incomparável de uma ipseidade, isto é, como historicidade.”¹⁴⁷ Assim, no *cogito*, a transcendência existe como falta de ser e o homem está sempre em relação com seres (objetos ou homens) que, pela complexidade dessas relações (contradições, lutas, soluções) conduzem a história. Mas como

objeto, reduzindo sua liberdade ao estatuto de *coisa*, o que lhe possibilitaria distanciar-se desse objeto. “O reconhecimento da pederastia solicitado ao homossexual ocorre na medida em que esse reconhecimento, distanciando-se de si mesmo como um sujeito se distancia do objeto, lhe abriria a possibilidade de uma expurgação de suas faltas.” (BURDZINSKI, 1999, p. 50). A liberdade que ele pretende assumir é marcada pela ausência de qualquer tipo de compromisso, recusando-se comprometer-se em toda situação. Ele quer ser o que ele é para tornar-se plenamente sem passar pela angustiante experiência de seu *nada da consciência de ser* aquilo que ele é. Na sinceridade, a própria busca da liberdade pode constituir-se como fuga diante dela.

¹⁴³ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p 546.

¹⁴⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 14.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 14.

¹⁴⁶ BARBARAS, Renaud. Désir et manque dans L'Être et le Néant: le désir manqué. In: BARBARAS, Renaud(Org.). *Sartre : Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005. pp. 113-140.

¹⁴⁷ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p 193.

pensar a possibilidade do *universal* sem cair numa idealização do humano, sem impor-lhe uma natureza ou uma essência?

Bem, pode-se pensar o homem como uma série infinita, considerando-se a série concreta e finita dos homens reais como caso particular de uma série infinita de homens possíveis. É nesse aspecto que Sartre adverte que o *possível* apenas pode surgir do homem concreto, um *possível* que não vem ao mundo por nenhuma entidade metafísica: “Nós somos de tal forma que o possível se possibilita a partir de nós.”¹⁴⁸ No campo do possível, o universal é uma estrutura necessária da ação e que diz respeito aos fins, objetivos e intenções profundas da existência, ou melhor, o universal diz respeito à fonte finita e histórica dos possíveis. A moral, além de ser um empreendimento individual, é subjetivo e histórico. A moral pode ser compreendida como o “...conjunto de imperativos, valores e critérios axiológicos que constituem os lugares comuns de uma classe, de um ambiente social ou de uma sociedade inteira.”¹⁴⁹ Isso não significa que cada membro do grupo mantenha sua conduta conforme os imperativos, os valores ou os critérios, cada um os mantém presentes em si mesmos como prescrição e proibição: a lei é uma imposição do sujeito a si mesmo.

Mas a quem se endereçam as exigências dessa moral? Ao universal (abstrato)? Ao individual (concreto)? Como resposta, pode-se pensar num sujeito que pertence a um determinado grupo social, que nada mais é do que “...o conjunto de homens que se encontram na mesma situação histórica.”¹⁵⁰ Cada grupo (ou sujeito inserido livremente no grupo) procurará construir as condições para que se substitua, por exemplo, uma idéia vigente por uma nova, nela atuando o próprio movimento da História, movimento este que permitirá que a *nova idéia* possa tornar-se *idéia a ser superada*. A noção do universal concreto se desenvolve na medida em que a moral torna-se tão ampla e profunda quanto maior for o grupo nela engajado: “é preciso, para dizer a verdade, criar o universal concreto.”¹⁵¹ Construir uma moral concreta é construir a própria síntese do universal e do histórico. Por conseguinte, Sartre apresenta a idéia de uma filosofia se realizando, de uma filosofia voltada para aquele que não quer simplesmente compreender o mundo, mas para aquele que quer mudar o mundo. A filosofia não se distingue do homem em vias de mudar o mundo, pois “A totalidade do homem em ato é a filosofia.”¹⁵²

¹⁴⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 14.

¹⁴⁹ SARTRE, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: DELLA VOLPE, Galvano (et al.). *Moral e sociedade: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 34.

¹⁵⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 14.

¹⁵¹ Ibidem, p. 14.

¹⁵² Ibidem, p. 15.

A objetividade é a objetivação da singularidade objetiva e esta só pode ser compreendida a partir da interiorização das determinações objetivas. Para Sartre, comenta Franklin Leopoldo e Silva, “A singularidade é absoluta, mas o processo de sua formação é histórico e relativo.”¹⁵³ Para que o individual não seja dissolvido no universal, a relação será mediada pela *praxis*, de modo que as duas instâncias continuarão com uma autonomia relativa e com a possibilidade de uma interação dialética. Nesse sentido, como será possível compreender a ação do sujeito?

Para Sartre, compreender o gesto de um homem é *interiorizá-lo, exteriorizá-lo e reexteriorizá-lo (réexterioriser)*¹⁵⁴ para que os outros o interiorize. É desse modo que os atos aparecem na história humana, isto é, atos contestados uns aos outros, retomados e novamente modificados. A compreensão é o momento de interiorização, é a consciência de si mesma como compreensão. “Compreendemos o que interiorizamos.”¹⁵⁵ Assim, o sujeito é agente histórico, ele interioriza as determinações objetivas e as exterioriza subjetivamente. Sendo agente histórico, ele é livre e responsável e não apenas um reflexo das condições objetivas que o cerca. No entanto, só é possível exercer essa subjetividade e essa liberdade no elemento da história e isso na medida em que ele interioriza as determinações históricas.

É por intermédio dessa reciprocidade que o sujeito se faz mediação das determinações, sua subjetividade não é um meio vazio ou neutro em relação a elas (caso fosse, não haveria reciprocidade). Ao mesmo tempo, o mundo objetivo é considerado instrumento de mediação na medida em que ele resiste à ação individual e a condiciona pela faticidade. O indivíduo totaliza (pela mediação) as determinações e se constrói como sujeito. É por esta totalização que ele aspira à síntese e à unidade subjetiva. Todo ato humano, de acordo com Sartre, não se encerra em uma totalidade fechada, pois a totalização não pode ser compreendida como algo estático, acabado, mas como um *processo* aberto. Pensar a totalidade, dentro de uma perspectiva dialética da história (de uma totalidade destotalizada), é pensá-la sem dissolver as oposições, sem querer conciliar as contradições e sem querer aniquilar a negação nela existente. E o que se poderia dizer dos valores? Como compreendê-los a partir dessa *reciprocidade* e dessa *totalidade aberta*?

Para Sartre, os valores não são um Em-si, eles são postos por uma consciência e “...por

¹⁵³ SILVA, Franklin Leopoldo e. Para a compreensão da História em Sartre. **Tempo da Ciência**, Paraná, vol. 11, n° 22, p.33, 2004.

¹⁵⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil: a Conferência de Araraquara*. Trad. Luiz Roberto Salinas. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986, p.86.

¹⁵⁵ Ibidem, p.87.

uma consciência que não é a minha e que me oprime.”¹⁵⁶ O outro transforma o sujeito em objetividade e sua situação primeira seria a de ter um destino (uma natureza) e de estar diante de valores já objetivados. No entanto, o moralista (ou aquele que lhe impõe os valores) é um personagem histórico, o que é suficiente para lembrar que se pode transcender essa objetivação que o oprime. Com isso, Sartre procura caminhos para “...conceber a necessidade de uma moral sem opressão, portanto, para conceber a conversão.”¹⁵⁷ Os valores que lhe são colocados não podem ser impostos como um *destino-natureza* (*destin-nature*), mas sua livre conversão a eles deve tornar-se possível e, como quer Sartre, possível por uma conversão que não pode ser feita no isolamento.

Para Rizk, a conversão é “...a aparição de uma outra maneira de existir, que não suprime o projeto original mas o transforma em tema de um colocar em questão a si mesmo.”¹⁵⁸ O homem vê que a existência está em seu ser, que o ser do homem é ação, que sua escolha de ser está, ao mesmo tempo, em questão em seu ser. O projeto aparece a si mesmo como projeto consciente de si como projeto, é consciente de si como projeto em relação ao seu fim, é uma perpétua colocação em questão de si diante do mundo e dos outros. No *Cahiers*, segundo Gerhard Seel¹⁵⁹, o sentido da conversão é rejeitar a alienação e a supressão da alienação deverá ser universal. Sartre afirma claramente a “impossibilidade de ser moral sozinho”¹⁶⁰ e mostra que a conversão é uma escolha que se faz perante o outro e sobre a base de um apelo ao outro. Existe um universal, mas ele pode ser vivido apenas historicamente¹⁶¹. Desta afirmação, pode-se concluir que o universal que julga uma ação ou uma teoria, sempre terá sua validade através de homens dentro de uma situação histórica

¹⁵⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 16.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 16. Como uma conversão do *mundo da alienação* (pela natureza humana, pelo dever e pelo direito, pelos valores reificados) para o *mundo da liberdade* seria possível? A resposta está no projeto de uma moral ontológica no sentido de uma conversão que pode ser interpretada como a reapropriação pelo indivíduo de uma capacidade criadora perdida na alienação. A conversão moral é compreendida como desalienação do ser humano, ou melhor, como o ato de arrancá-lo à exterioridade, tirando-o da inércia para que ele possa reconquistar uma liberdade criadora. A alienação é um conceito fundamental na proposta moral sartreana e, através dela, ele se vê na obrigação de trabalhar outro conceito: a intersubjetividade. Ora, isso é simples compreender, pois a alienação implica a presença do outro que me roubaria minha liberdade sem, entretanto, destruí-la. A alienação reflete o projeto sartreano de uma moral ontológica. Todos os fins na *moral ontológica* se empregam entre dois extremos da alienação: 1) a liberdade inteiramente assumida pelo ser; 2) a conversão à liberdade absoluta se reavendo totalmente sobre sua alienação que, para Sartre, se constitui em valor supremo. Este valor supremo pode ser interpretado como *liberdade criadora*.

¹⁵⁸ RIZK, Hadi. L'action comme assumption de la contingence. In: BARBARAS, Renaud (Org.). *Sartre : Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005. pp. 153.

¹⁵⁹ SEEL, Gerhard, « La morale de Sartre . Une reconstruction », *Le Portique*, Numéro 16 - 2005, Sartre. Conscience et liberté, 2005, [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2008. URL : <http://leportique.revues.org/document737.html>. Consulté le 20 juin 2008.

¹⁶⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 487.

¹⁶¹ Ibidem, p. 505.

concreta. A conversão exige uma ação social, uma revolução que oferece um sentido à história. “A História implica a moral (sem conversão universal, não há sentido na evolução ou nas revoluções). A moral implica na História (não há moralidade possível sem ação sistemática sobre a situação).”¹⁶²

O homem é poder criador, mas um poder que é aniquilado na alienação e reconquistado na conversão, é o homem se deparando com a exigência da conversão. Por conseguinte, ele deve romper com toda vontade de ser que pudesse qualificá-lo de inautêntico, pois, a autenticidade para Sartre, se caracterizará pela recusa à busca do *ser* (em-si-para-si). Pela conversão, o homem pode tornar-se radicalmente autônomo em relação a toda vontade de ser, utilizando-se de ações criadoras e inventando-se a si mesmo, mas escapando a qualquer marca ontológica prévia. No homem de atitude autêntica, a reflexão, os sentimentos e as crenças são os instrumentos necessários para a realização de seu empreendimento. “Pelos sentimentos, como se vê, eles se reduzirão a empreendimentos.”¹⁶³ Qual seria o método adequado para realizar esta conversão sem que haja opressão?

Segundo o autor, será pela comunicação, e não uma comunicação imposta, mas construída historicamente. O agente moral, por exemplo, não poderia se considerar dentro de uma posição privilegiada, ele não recebe os valores por revelação, mas por meio do processo histórico. “Ele é um personagem histórico.”¹⁶⁴ A comunicação entre seus interlocutores passa por todo o universo em que eles estão inseridos; ela não se constrói fora do mundo, mas encontra-se sempre enraizada em um contexto, com os signos e a linguagem que constituem o entorno dos personagens desta comunicação. Nela, exige-se que o sujeito tenha a dimensão do outro em si mesmo, é “Sentir sua própria liberdade a propósito de cada gesto do outro como partida e começo absoluto do gesto do outro.”¹⁶⁵

Para não correr o risco de se compreender os outros como unidade substancializada do espírito e cair num substancialismo do espírito, a base da *conversão* estará justamente no reconhecimento de que o sujeito é um Para-si e não um *Eu* enraizado (ou tornado uma essência). Apenas pelo *reconhecimento* será possível falar de uma conversão moral e um “...reconhecimento do espírito como totalidade destotalizada.”¹⁶⁶ A conversão à moral,

¹⁶² Ibidem, p. 487.

¹⁶³ Ibidem, p. 492.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 16.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 16.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 17. Sartre não nega que a correlação entre as totalidades “Eu-Mundo” (*Moi-Monde*) formam uma totalidade. No entanto, elas constituem a estrutura da existência enquanto *totalidade destotalizada*, uma realidade instável por intermédio de uma consciência que tenta captar-se como equilíbrio, querendo coincidir-se consigo mesma. Nesse esforço, ela reconhecerá o peso da faticidade à qual está submetida.

portanto, não acontecerá somente no plano teórico, como se o indivíduo se convertesse num sujeito transcendental, o que Sartre mostra é que tanto as idéias do sujeito quanto seus atos passam ao plano objetivo e ele é, nesse mesmo plano, responsável por estes atos.

Na comunicação, as idéias e os atos do sujeito se querem livres na medida em que as liberdades (a dele e a do outro) se querem livres. Ao descobrir o outro, o homem o descobre como a condição de sua própria existência, e o outro se torna indispensável à existência do sujeito, bem como ao conhecimento que ele tem de si. “Nestas condições, a descoberta de minha intimidade descobre-me ao mesmo tempo o outro como uma liberdade posta em face de mim”.¹⁶⁷ Há o reconhecimento pelo outro de que os atos e as idéias do indivíduo derivam de sua liberdade, ao mesmo tempo que ele reconhece que elas são retomadas pelo outro em liberdade. O seu ato, portanto, é objetividade (ou ato objetificado) porque é retomado por consciências que dele fazem um objeto. Por isso a afirmação sartreana de que o sujeito é responsável pelos atos e pelas suas idéias, por jamais poder ignorar que elas serão objeto de reflexão pelo outro, que serão dotadas de uma pseudo-causalidade (*pseudo-causalité*).

Para Sartre, falar do surgimento do Para-si é falar da irrupção da História no mundo, que se dá pelo movimento espontâneo do Para-si (como falta) à procura do Em-si-para-si. Nesse caso, a reflexão surge originalmente como *cúmplice* por ser uma nova criação diaspórica enquanto tentativa de recuperação. É por este motivo que o Para-si se conhece como falta. Surge então a possibilidade de uma reflexão pura como constatação da falta e pela tomada de posição perante ela. A reflexão é impura, diz Sartre, não em seus resultados, mas em sua intenção; ela é motivação para a reflexão pura. O problema é que, originalmente, ela é

Segundo Gilbert Varet (VARET, Gilbert. *L'Ontologie de Sartre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948, p. 105), a fenomenologia opera a redução do mundo e do “Eu” (*Moi*). Do mesmo modo que o mundo é um existente relativo (um objeto da consciência), o “Eu” deverá ser compreendido como objeto constituído. Falar de uma totalidade do ser para a consciência é falar de seu próprio *nada de ser*, é compreender o homem enquanto totalidade nunca acabada. Pedro, por exemplo, é a totalidade de seus vividos, ele é a unidade transcendente dos estados e das ações que constituem seu *Ego* (é a totalidade concreta de seu “Eu”- *Moi*). Sendo o *Ego*, juntamente com seus estados e suas ações, objetos da consciência (SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: VRIN, 2003. p. 77), a consciência não poderá ser mascarada de sua espontaneidade. Não haverá uma unidade ideal (de estados e ações que constituam o *Ego*), uma totalidade que elimine a dimensão da angústia ao ser humano, ao contrário, a liberdade, a angústia, a contingência e a faticidade é que sustentarão o para-si. O objeto psíquico, como quer Sartre, “...sendo a sombra projetada do para-si refletido, possui em forma degradada os caracteres da consciência. Em particular, aparece como totalidade acabada e provável onde o Para-si faz-se existir na unidade diaspórica de uma totalidade destotalizada.”(SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 200) Pedro é a síntese Passado-Presente-Futuro (uma totalidade), mas, pela reflexão pura, ele não se perceberá mais como um “*porvir infinito (anti-histórico)*”(SARTRE, 2001, p. 206) e sim como perpétua totalidade inacabada (destotalizada). Este sujeito, portanto, não poderá fugir da angustiante experiência da liberdade, do ato criativo e da responsabilidade diante de seu passado, de seu presente e de seu futuro. Por meio de uma postura autêntica, ele colocará constantemente a si mesmo em questão.

¹⁶⁷ SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p.59.

má-fé por não querer ver seu próprio fracasso, posição esta superada pelo fato de que somente a má-fé pode ser a origem da boa-fé. “A reflexão pura é boa fé e como tal *apela* à boa fé do outro.”¹⁶⁸

A reflexão pura pode dissipar o caráter de quase-objeto que é colocado por minha reflexão impura, mas não posso me desfazer do *objeto* que eu sou para o outro. Como conclui Sartre: “Assim, não será ela jamais totalmente eficiente.”¹⁶⁹ Na reflexão pura ocorre também o apelo em transformar o outro em pura subjetividade livre, sendo apenas necessário que o outro também reconheça o sujeito como tal. Deste modo, a passagem à reflexão pura deve provocar uma transformação: a relação do sujeito com o mundo pelo seu corpo o faz aceitar e reivindicar a contingência (concebida como “potência”) que pode conduzi-lo ao sucesso ou ao fracasso dos seus empreendimentos.¹⁷⁰

Na contingência, o mundo se dará não somente como mudança (ou a mudar), mas também como descoberta (ou a descobrir); “...trata-se de ser moral *na ignorância*.”¹⁷¹ Como o saber absoluto é impossível, se faz necessário conceber a moral realizando-se, por princípio, na ignorância. Considerar que a moral seja uma *εἴσις* natural do homem é exercer uma postura equivocada, bem como considerá-la como perfeitamente impossível. Segundo Sartre, a atitude sábia é a de compreender que, originalmente, a moral encontra seu devido lugar em uma atmosfera de fracasso. “Mas é em e por esse fracasso que cada um de nós deve tomar suas responsabilidades morais.”¹⁷²

Os valores, tornados objetos de reflexão de cada consciência, não estariam e nem viriam dos céus. Estes valores-objetos (*valeurs-objets*) são exigências que o sujeito tem de ser e do qual é responsável. A idéia que o indivíduo estabelece de algo é *subjetiva* naquilo que é permeável ao espírito e, *objetiva*, naquilo que é visto de fora. “Instalá-la em nós, retomá-la, é instalar o objetivo em nós, é nos objetivar no sentido de nossa subjetividade criadora.”¹⁷³ Os valores que o sujeito fornece ao mundo somente existem enquanto pertencentes ao movimento histórico, posto que toda idéia (que mais tarde se tornará coisa) é retomada por consciências livres. Uma idéia será retomada pela geração seguinte, tornar-se-á objeto (ou valor-objeto), sendo mantida ou transformada. Eliminar este movimento, procurando um

¹⁶⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 18.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 18.

¹⁷⁰ Para Sartre, na relação do sujeito com o mundo, ele encontra a sua tarefa de fazer existir o ser na procura do Em-si-para-si. Na relação que ele estabelece consigo mesmo, ele constata que a subjetividade é concebida como ausência de um Eu, de uma *εἴσις* ao modo de uma psiquê.

¹⁷¹ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 19.

¹⁷² *Ibidem*, p. 19.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 20.

mundo idealizado e estático, é objetivar para suprimir a consciência do outro e a própria consciência do sujeito.¹⁷⁴

A idéia moral que se faz sobre aquilo que deve ser o homem, acaba por impregná-lo de objetividade, transformando-o naturalmente em *εἰς* (em-si-para-si). No entanto, para Sartre, não se pode captar a humanidade como objeto, pois “É no fundo da subjetividade absoluta *sobre o qual* se determinam nossos conhecimentos.”¹⁷⁵ Se vejo Pedro com seus amigos, posso dizer seguramente que eles são homens e não pedras; eles são o reflexo de minha própria humanidade. Isso é possível porque eu objetivei minha subjetividade ao mesmo tempo em que projetei toda minha subjetividade sobre Pedro e seus amigos. O que Sartre propõe é que se deva compreender o homem como invenção. Nesse sentido, não se pode criar uma moral ao modo da religião cristã, supondo uma humanidade-objeto, justificada em seu conjunto e vendo-se através dos olhos de Deus. Deve-se criar uma moral apenas através dos olhos dos homens. “O homem é fonte de todo bem e de todo mal e se julga em nome do bem e do mal que ele criou.”¹⁷⁶ A princípio, o homem não é nem bom, nem mal. Para Sartre, não há uma moral abstrata, há uma moral em situação, ou melhor, uma moral concreta enquanto teoria da ação (não uma ação abstrata), mas uma ação que é trabalho e luta. “Uma moral deve ser em ato.”¹⁷⁷ O sujeito tem sua consciência para si, mas jamais deve se desinteressar da ação para se refugiar no subjetivo; o essencial é a realização do ato.

O homem é, ao mesmo tempo, criador e autônomo. As qualidades de Homem lhes são conferidas e retiradas pela sociedade, pelo outro. Sartre quer evitar que a tragédia de perseguir o *ser* não se transforme em comédia. O homem pode perder-se na infinidade dos meios e não

¹⁷⁴ A idéia para Sartre é um imenso complexo de pensamentos, de atos e de sentimentos, uma hipótese sobre o futuro do sujeito e, ao mesmo tempo, um esclarecimento de seu passado. Em princípio, a idéia apareceria como objeto (idealismo, socialismo, comunismo). Quando o indivíduo se engaja na defesa e no esforço de torná-la concreta, nesse momento, a idéia torna-se projeto subjetivo, seu projeto em liberdade: o próprio sujeito torna-se idéia que se afirma sobre o sujeito. Esta idéia também “...é objetivada pelos outros, ela tem um aspecto do em-si: consistência, permanência, corporeidade.”(SARTRE, 1983, p. 21). Se o indivíduo se torna a idéia e a idéia se reafirma sobre ele, conseqüentemente, ele será caracterizado pela idéia. Se Jean Genet assume sua homossexualidade, tal idéia tornar-se-á objetividade na imanência, isto é, uma homossexualidade não somente pensada e vivida por Genet, mas pensada e vivida também pelos outros: “O olhar dos adultos é um poder constituinte que o transformou [Jean Genet] em natureza constituída.”(SARTRE, 2002, p. 61). A idéia que Genet tomara sobre o seu ser é uma escolha dentro de um mundo-com-os-outros, em que “...é preciso viver: não somos torrões de argila e o importante não é o que fazem de nós mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós.”(SARTRE, 2002, p. 61). Genet não está em uma ilha, isolado da existência com o mundo e com os outros, ao contrário, é inserido no mundo-com-os-outros que escolherá (ininterruptamente) qual idéia ele se tornará e qual idéia se reafirmará sobre ele. Assim, Genet se constrói a si mesmo aderindo-se à idéia em seu aspecto de exterioridade, isto é, ele se torna um homossexual, é condensado em exterioridade enquanto tem a justificação interior de procurar viver o homossexualismo.

¹⁷⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 22.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 23.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 24.

encarar seu fim (que está subentendido) frente-a-frente. O sujeito poderá tornar-se vítima da solidificação dos meios, tornados, eles próprios, fins. Pelo hábito e pela satisfação de ser lançado em um processo infinito, este sujeito não se colocará mais em frente do essencial, mas encontrar-se-á jogado no infinito, tornando-se medíocre ao se perder nos meios para não chegar ao fim, ou mesmo para mascarar este fim. O homem medíocre se quer meio, quer realizar por si mesmo a unidade do Espírito, isto é, quer o anonimato das multidões. “Se ele é meio, ele está perdido na multidão dos meios.”¹⁷⁸ O homem que quer ser meio é, ao mesmo tempo, justificado (é um meio para atingir fins que jamais são colocados em questão) e não essencial (porque é intercambiável com quaisquer outros tipos de meios, logo, sem responsabilidades). Se ele se vê em maior número, ele se concebe como o criador das qualidades dominantes da sociedade.

A moral é concreta, sempre considerada em situação e devendo existir em ato. A coletividade histórica é uma *totalidade destotalizada*, em que todo agente histórico (seja ele individual ou coletivo) é uma parte dessa coletividade. Pensar a História, a representação da História por uma ideologia X ou Y, é ela mesma um fator histórico: “...a História não é, desde então, mais aquilo que eles pensam dela: ela é isso mais a ação da representação que eles têm dela.”¹⁷⁹ A História não é uma totalidade totalizante (como no idealismo absoluto de Hegel), mas o Espírito seria alienado a si mesmo por um nada que transita por ele, onde não há nem direção, nem progresso. “A situação é, portanto, uma História que não é História, um progresso que pouco avança, uma explicação *total* pelo necessário e *total* pelo contingente.”¹⁸⁰

O homem encontra-se num dado momento histórico, e não há nada senão consciência,

¹⁷⁸ Ibidem, p. 25.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 27.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 27. Para Sartre, costuma-se compreender a História em dois sentidos inversos: 1) a realidade Histórica é negada, 2) a realidade Histórica existe. Segundo nosso autor, os filósofos geralmente procuram conciliar estes dois aspectos pela contingência (os detalhes são contingentes e aparentes) e pela necessidade (há necessidade no conjunto, logo, há realidade). De fato, ambos seriam verdadeiros, não haveria uma hierarquia. Sartre quer eliminar dois mitos existentes na concepção de História: o mito do *progresso* e do desenvolvimento da *ordem* e o mito da causalidade física de instantes (repetições). A faticidade não pode ser assimilada a um determinismo factual de cunho naturalista, pois ela não determina o indivíduo diretamente, ela lhe institui os limites da situação em que a liberdade será exercida a partir dos fatos que transcendem o sujeito. A faticidade não pode ser separada da história e da significação histórica da existência, o que implica afirmar a inexistência de fatos que não sejam assimilados como significação. “O problema não está jamais nos fatos: é o homem que se faz problema histórico a partir dos fatos.” (SARTRE, 1983, p. 33). A História só pode ser representada dentro dos atos que a constitui. Toda história implica na reexternalização e transcendência da faticidade; apreender a faticidade é um ato inerente ao processo de identificação histórica. O significado que o sujeito atribui à sua identidade se produz no transcender de sua própria história, isto é, no transcender do contexto histórico-subjetivo das determinações da faticidade. É na ação concreta e em uma situação concreta que se define o exercício da liberdade situada.

isso porque a lei do *ser* é de ser consciente. Se há unidade, todo pensamento está necessariamente ligado ao pensamento anterior: “...ele é *tradicional*.”¹⁸¹ O pensamento se volta ao pensamento anterior captando-o como conhecimento e *reflete-se* sobre ele. No entanto, esta *reflexão* não é mera repetição, o pensamento vem da unidade de um termo qualquer (o Capitalismo em 1999) que implica, necessariamente, que o termo atual (por exemplo, Capitalismo em 2009) é diferente, mesmo que sejam semelhantes. A existência do passado tem nele uma tradição, um passado retomado e atuante e esse tipo de ação do passado sobre o presente é chamado por Sartre de *interioridade*. Assim o faz por tratar-se de um espírito que decide, por ver que o sujeito encontra-se totalmente no *ato de decidir*, “...não há uma parte dele mesmo que possa ser influenciado mecanicamente por sua decisão.”¹⁸² O futuro está, ao mesmo tempo, na perspectiva do passado e dando-se um sentido a ele.

Pode-se dar à História um perfil, uma cobertura de existência, um *Erlebnis* do ponto de vista daquilo que se fez enquanto desejado, vivido, retomado e julgado aos olhos daqueles que julgam os julgamentos internos de que a História fez objeto. A metamorfose em curso na História pode ser julgada pelo instante posterior que poderá ser modificada por ele: “...na História vivida o julgamento é Histórico”.¹⁸³ Havendo História, não se pode suprimir o tempo, o tempo do Espírito é histórico, cujo movimento é necessário. Para que haja evento histórico, é preciso que haja sempre um futuro em consequência de uma infinidade de interpretações possíveis, o que faz com que o evento Histórico tenha sua profundidade na liberdade, em um futuro ainda não feito. Para que um evento seja histórico é necessário que haja um futuro por intermédio de uma infinidade de interpretações possíveis e sua riqueza encontra-se na liberdade, isto é, em um futuro não feito.

Cada homem estabelece com todos os outros uma totalidade *destotalizada* e há ações que tendem a se isolarem (a ação de Paulo na cidade vizinha não afeta, necessariamente, minha ação de escrever neste momento). Portanto, o que há na História é o provável, o risco, o acaso (ou o contingente) em que o encontro entre Paulo e eu é uma probabilidade apenas, logo, há ausência de unidade totalizadora. A minha consciência não é o reflexo de uma consciência superiora que unificaria e universalizaria, “A ação *histórica* é necessariamente *parcial*.”¹⁸⁴

A História torna-se histórica enquanto ocasião passiva e ativa, sendo perpetuamente

¹⁸¹ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 28.

¹⁸² Ibidem, p. 28.

¹⁸³ Ibidem, p. 29.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 30.

um jogo entre aquilo que vem “de fora” (o sujeito encontra-se dentro de um contexto desde já pronto, como normas, leis, valores) e “de dentro” (este contexto se torna objeto de reflexão na consciência do indivíduo): “...não matar é um imperativo do código penal e, ao mesmo tempo, uma interdição moral difusa.”¹⁸⁵ Mas fazer História só tem sentido se, na ação histórica, a idéia se fizer coisa (objeto). Age-se historicamente por via da História, ela é o jogo perpétuo do externo (o mundo, as coisas, ação-no-mundo) e do interno (consciência que reflete) com a nadificação que faz avançar a História. Considerar o Espírito pura subjetividade, é cair no idealismo; não há elemento material que age historicamente se ele não for retomado por espíritos, mas isso “...em um outro sentido, enquanto os homens são corpo e objeto, ação direta e física.”¹⁸⁶

A perspectiva de Sartre “...é aquela da história, da história que se identifica com o vir a ser do homem que, nele [no vir a ser] cultivando o mundo, *se* cultiva.”¹⁸⁷ O sujeito pode ser visto sob um ponto de vista extrínseco, ou seja, pela perspectiva de que o horizonte próprio do homem de ação não é o Ser, mas a história. O *fazer* enquanto *fazer* é inseparável da crença no valor daquilo que se faz. Para que haja sentido no *fazer*, é necessário que a história também tenha sentido nesse *fazer* e que ela possa (por meio desse *fazer*) ter um sentido: a história está sempre por se fazer, ela está em curso, é obra da *praxis* (da liberdade) humana. Neste sentido, cada evento histórico tem um aspecto físico que o altera, conseqüentemente há, no interior de cada evento histórico, a dimensão da contingência. “É a liberdade que faz a História, mas é também a liberdade que faz a não-história.”¹⁸⁸

Se há História, há realidade do tempo, mas se o tempo não é aparência, ao menos ele tem a realidade da aparência; colocando-se para si e existindo absolutamente à condição de que nada seja fixado previamente, caso contrário, não seria possível nem a contingência, nem a liberdade. É neste sentido que, para Sartre, a liberdade constitui a História, nela criando a duração concreta e absoluta de não-repetição, o que permite retomar a História como assimilada e colocada em relação com o passado e, sobretudo, por outras liberdades. Não importa que o Espírito seja uno (totalidade totalizada), “É preciso, ao mesmo tempo, que ela seja imprevisível no futuro e que se encontre a necessidade no passado.”¹⁸⁹

¹⁸⁵ SARTRE, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: DELLA VOLPE, Galvano (et al.). *Moral e sociedade: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 34.

¹⁸⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 31.

¹⁸⁷ WERNER, Eric. *De la violence au totalitarisme: essai sur la pensée de Camus et de Sartre*. Paris: Calmann-Lévy, 1972, p. 191.

¹⁸⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 33.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 34.

O sujeito é também objeto da História e, enquanto objeto, está exposto à contingência: é transcendência transcendida pelo outro, é sujeito da História enquanto retoma as proposições num ato de reexternalização. Isto significa que na História não há primeiro essência e depois existência, pois a representação (ou a reexternalização) da História entra como fator ativo na sua determinação. “A História é aquilo que se faz dela.”¹⁹⁰ Na consciência do sujeito histórico há adequação entre *ser e consciência de ser* e esta adequação se dá, ela mesma, como fator histórico. Pode-se, portanto, afirmar que a descoberta da História é fator histórico (no século XIV a História poderia ser considerada como acidente perante o *eterno*, ao passo que no século XVII ela é tratada como revolução; em cada uma delas o sujeito toma consciência de si de formas diferentes). Portanto, na temporalidade histórica concreta, o homem faz História, faz Moral.

A moral, pela tradição e pelos costumes, torna-se autônoma, permitindo-lhe ser um instrumento para organizar o presente e voltar-se ao passado com a finalidade de preparar o futuro. Ela é o conjunto de atos pelo qual o homem decide para si e para o outro na e pela História, ela confere um sentido à tradição e retoma-a em direção a um futuro. Para Sartre, a moral não sacrifica o presente pelo futuro (que é sempre hipotético) porque ele não está posto, mas está a fazer. Só há moral se o homem a coloca em questão em seu ser, pois a existência precede a essência. Como o homem só realiza uma moral que seja concreta, em situação, a coletividade se faz necessária para realizar a moral. “Não é preciso querer uma coletividade moral para salvar a História, mas para realizar a moral.”¹⁹¹

Estar no mundo é situar-se entre infinitos eventos que, constantemente, exigem do indivíduo as interpretações que viveu e que são partes constitutivas do próprio evento, exterioridade da qual ele é intérprete. Julgo, por exemplo, que a atitude de Sofia ao doar seu filho é condenável e reajo conforme meu julgamento. Minha reação é consequência da totalidade dos meus eventos vividos e que fazem parte de uma unidade também vivida por outras consciências (uma mãe vender seu filho é interpretado por mim e pelo grupo do qual faço parte como culturalmente inaceitável). Há um “fora” e um “dentro” que são perpetuamente retomados. Existem outras consciências e a apreciação de um determinado evento vivido por cada uma delas torna-se objeto de reflexão para o outro e “...o evento tem uma objetividade interna.”¹⁹² Diante dessa multiplicidade de consciências, se faz necessário estabelecer uma coincidência entre essa mesma multiplicidade e a interpretação do evento -

¹⁹⁰ Ibidem, p. 38.

¹⁹¹ Ibidem, p. 39.

¹⁹² Ibidem, p. 41.

compreensível a princípio por uma consciência particular que o produz -, tornando-se, posteriormente, *probabilidade* a ser aceita pelos outros por meio da alteridade (*l'altérité*).¹⁹³

Em Sartre, toda consciência é agente da História, ela se historializa e cada ato é proposição, exposto, passivo e aberto. O fato histórico é, ao mesmo tempo, inércia em relação à exterioridade e historicização ativa, é a causa da exterioridade das consciências que o enriquece e o ultrapassa, porque o *Erlebnis* de cada consciência é situação a ultrapassar pelo outro, "...o fato Histórico é um acontecimento da subjetividade humana."¹⁹⁴ Mas ultrapassar a situação é um evento que deixa sempre resíduos. Sendo a transcendência concreta, ela parte de uma situação concreta e, ao ultrapassá-la, carrega-se com ela ideologias, costumes, tradições, instituições, todas elas também concretas.

A História, na perspectiva de Sartre, é um tipo de realidade em que nada de exterior à História pode agir sobre ela. Nesse sentido, o único modo de ação de uma idéia moral ou de uma lei moral é o de surgir na História, de modo que jamais se encontrará uma moral que não seja historicizada. A moral, na perspectiva de um *Mundo da estabilidade* (preconizado no Mundo Antigo) ou na perspectiva de um *Mundo da eternidade* (presente no Mundo da Idade Média), teria as suas consciências tornadas *inessenciais* em relação às formas estáveis no tempo ou em relação ao intemporal. Nesse caso, não há consciência histórica da temporalidade como essencial, mas há o sujeito que quer julgar a História (ou a moral nela vigente) no sentido de uma História totalmente acabada, realizada. Não há como o agente Histórico (ou o agente moral) conhecer todos os elementos de sua história (ou de sua moral), "A História se fez necessariamente na ignorância."¹⁹⁵

A História e a moral são feitas por homens, devendo assimilar riscos e assumir que é o conhecimento parcial de cada indivíduo que visa a uma totalidade. Viver é viver nessa ambigüidade, em que a obscuridade histórica é concreta e não apenas uma ilusão. É mergulhado nessa ambigüidade que o homem pode dar à História e à Moral vividas por gerações precedentes um sentido que não se deve anular ou ignorar. Essa é a maneira dos indivíduos viverem a história anterior. É neste momento que Sartre abre espaço para que se possa conceber o progresso como um sentido da História, em que "...é preciso que ele penetre na História como progresso vivido, desejado e *consentido*."¹⁹⁶ Para que o conjunto dos eventos sejam interpretados como progresso, é preciso que ele seja julgado e vivido como tal

¹⁹³ Ibidem, p. 41.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 46.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 47.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 47. O grifo é meu.

por uma sociedade atual.

O progresso não se dá em relação a um estado suposto como fim absoluto (o Homem Feliz, o Homem Bom, o Homem Justo), mas a um estado em que se viveria em uma certa relação com o futuro enquanto fator consciente do projeto histórico. Deste modo, a idéia de Progresso surge dentro de uma história, não como contemplação, mas como um fator verdadeiro da História e de modo que o conjunto dos fatos anteriores seja apreendido como progressão por terem sido conduzidos ao projeto histórico. No projeto progressivo, utiliza-se o passado como instrumento, nele colocando os elementos necessários ao progresso futuro. “Assim, o passado torna-se progressivo pela hipótese-projeto do Progresso presente que é decisão de orientar a História e que considera com reconhecimento a história anterior como o percurso que lhe permitiu aparecer.”¹⁹⁷

Mas quando a História tende a isolar o homem da comunidade concreta, a moral se caracteriza pela abstração e pelo universalismo, justamente por ter como fim a comunidade humana universal, uma “...pura repetição ao infinito dela mesma.”¹⁹⁸ Tira-se o sujeito do concreto em nome de um universalismo abstrato e utiliza-se uma moral que confina o ato apenas na sua subjetividade. O sujeito age em nome de uma intenção e não em nome de seu contexto concreto e em sua dimensão objetiva, “...o ato considerado, subjetivo, isolado, universal, abstrato, não é, desde já, senão um *caso*.”¹⁹⁹ Como consequência, um moralista vê a conduta humana, não como um projeto ligado com a escolha original, mas como uma somatória de reações à eventos que se apresentam seguidos de uma necessidade objetiva que, por relação ao agente moral, são contingentes. Para Sartre, “...a vida humana concreta é um empreendimento no meio da História, é ao nível do empreendimento e pela totalidade do empreendimento que a moral deve intervir.”²⁰⁰

Ao imaginar-se, como faz Sartre, uma utopia em que cada indivíduo tratasse o outro como um fim (tomar o empreendimento do outro como fim), poder-se-ia imaginar uma História em que a alteridade seria retomada por uma unidade. Seria necessária uma determinação moral da pessoa a tratar como fim as outras pessoas, de modo que a revolução histórica dependesse da conversão moral. A utopia é a conversão de todos a esta perspectiva moral, ao mesmo tempo em que este seria o acontecimento menos provável, justamente pela diversidade das situações. A atitude mais coerente seria a de construir situações que tornasse

¹⁹⁷ Ibidem, p. 48.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 52.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 52.

²⁰⁰ Ibidem, p. 52.

este acontecimento mais provável. “Nesse momento, eis-nos agentes históricos, (...)porque nós agimos sobre as situações na esperança de preparar uma conversão moral.”²⁰¹

Uma moral histórica deveria se interrogar sobre a natureza de sua ação. Com isso, Sartre quer retomar a ação moral ao nível da ontologia, da ação dos homens sobre o mundo, da ação dos homens sobre os homens e da reação dos homens e do mundo sobre a ação primeira. Logo, o que ele quer é uma fenomenologia da ação. Na História, o homem quer realizar um fim desde já esboçado no passado, tomando seu lugar em uma tradição e contribuir, em parte, a uma certa obra, mantendo-a e conservando-a: é a História somada à herança. Por exemplo, “...herdamos um bem (a coletividade) como uma *tentativa* de melhorar e de conservar ao mesmo tempo.”²⁰²

Aquele que age (ou o grupo que age) quererá tomar consciência de sua objetividade futura, procurando apreender a significação de seu ato. Na História ou na moral, a idéia da História ou a idéia da moral tornam-se motivo histórico. Para evitar a substancialização do futuro ou cair numa concepção absoluta da moral e da História por esta substancialização do futuro, Sartre propõe que se reflita sobre uma dialética da ação sobre o mundo, de uma consciência (ou de consciências) que se depara com as ambigüidades do ser e do nada, da unidade e da multiplicidade, da interioridade e da exterioridade, do finito e do infinito, do conhecimento e da ignorância, da subjetividade e da objetividade, do particular e do universal. Nesse aspecto, as instituições seriam um bom exemplo para se refletir em torno de uma dialética da ação sobre o mundo.

Há instituições e leis que prescrevem a conduta e definem as sanções, há também os costumes não-codificados (mas que se manifestam) e também há os valores, que são qualidades normativas que se referem à conduta e aos seus resultados e que constituem o objeto de julgamento axiológico. Nesse sentido, as normas seriam “...os objetivos sociais que têm em comum uma certa estrutura ontológica”.²⁰³ A experiência ética na sua objetividade, para Sartre, são as tentativas de unificar o modo de agir do ser humano presente num determinado período, procurando reconstruir “tábuas de valores” ou imperativos e objetivando-os sob a forma ética (universal) os impulsos subjetivos (singulares).

Há uma estreita relação entre as várias formas objetivas da ética e as instituições através da relação existente com a *possibilidade*. A ação do indivíduo lhe é afirmada como

²⁰¹ Ibidem, p. 55.

²⁰² Ibidem, p. 56.

²⁰³ VOLPE, Galvano Della et al. *Moral e Sociedade*: um debate. Trad. Nice Rissom. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 33.

possível, mas um possível enquanto indeterminação do saber. Para um positivista, exemplifica Sartre, a previsão e o resultado de um cálculo razoável de uma conduta poderão conferir ao porvir de um sujeito um caráter de “futuro anterior”, o que tornaria o seu futuro determinado pelo passado e o presente como uma mera realização daquele porvir que era o seu passado: “...o passado domina tudo e o 'será' nada mais é que um 'era de prever isto' mascarado por um futuro. O homem é exterior a si mesmo como o tempo e o espaço.”²⁰⁴

A presença de um imperativo demonstra a existência do homem como sendo capaz de escolher entre a conduta **A** ou a conduta **B** perante uma série de determinações do exterior que, pelo agente, possibilita reconhecer uma determinação na sua interioridade. Deste modo, o sujeito só recebe determinações do exterior na medida em que sua ação se manifesta contra elas a partir de uma unidade sintética de interioridade que, para Sartre, é o imperativo, caracterizado como um todo objetivo, uma unidade de inter-relação que governaria suas partes. A intenção do autor é mostrar que a norma, como possibilidade incondicionada, designa no agente um sujeito na interioridade que nada mais é do que a unidade sintética da sua diversidade. A norma apresenta um sujeito agente como possibilidade (por si mesmo) a despeito de qualquer determinação externa. Neste sentido, a norma apenas pode ser cumprida pelo sujeito na interioridade, mostrando um sujeito possível que só se produzirá na realidade por meio de execução do dever prescrito. A tese sartreana, neste contexto, é demonstrar que a possibilidade designada pela norma, através do campo de determinação externa, é tornar o agente um sujeito de interioridade através da execução do dever:

a norma se apresenta como a minha possibilidade (caráter objetivo: é, ao mesmo tempo, a possibilidade de qualquer pessoa) mas é na medida em que ela me designa como sujeito possível do ato que a norma -qualquer que seja o conteúdo (...)- representa a *minha possibilidade de me mostrar como sujeito*.²⁰⁵

Na moral, há a possibilidade de um futuro puro de interioridade. O imperativo, segundo Sartre, visa no sujeito à possibilidade de mostrar a si mesmo uma autonomia que se afirma dominando as circunstâncias exteriores no lugar de ser dominada por elas. Deste modo, a possibilidade incondicionada se afirma como o porvir do sujeito, seu porvir possível e não importando o que tenha sido seu passado. Portanto, o sujeito possível do ato normativo não é afetado na sua possibilidade, o que lhe permite constituir-se como futuro independente

²⁰⁴ Ibidem, p. 35.

²⁰⁵ Ibidem, p. 37.

de qualquer passado. A norma, nas palavras de Sartre, se faz enquanto possibilidade de tornar o sujeito um sujeito de interioridade em vista de um futuro que jamais é determinado pelo passado. É deste modo que Sartre apresenta o imperativo como determinação do presente do sujeito agente por meio da possibilidade futura de lhe mostrar contra o seu passado ou mesmo fora dele. Esta possibilidade não pode constituir o objeto de qualquer tipo de saber, isto é, o sujeito não possui nenhum elemento nas determinações passadas do mundo e de si, mesmo que lhe permita projetar a sua futura resposta, pois o “...*futuro puro* do imperativo não é *cognoscível nem previsível*.”²⁰⁶ Este futuro é um futuro a ser feito. O sujeito se arrisca ao procurar descobrir os “prováveis” desse futuro, de procurar os meios que lhe ajudarão a realizá-lo, enfim, correrá o risco de explicar o presente por meio do futuro e procurará construir o futuro com aquilo que lhe é dado no presente. Nestes termos, será o presente que assumirá a unidade sintética de um campo de ação.

O sujeito deve mostrar-se através do seu ato, no qual a interioridade é o resultado do seu ato possível, oferecendo condições para que ele se torne sujeito. O futuro apresenta a possibilidade incondicionada do sujeito ao apresentar-se como interioridade, colocando como imperativo aquilo que já foi respeitado pelos indivíduos de gerações anteriores, ou seja, para os homens do passado este imperativo era considerado futuro. O agente moral (hoje) se anuncia como futuro e como fato repetitivo (por exemplo, o indivíduo X respeitará, com as gerações anteriores, as leis da monogamia). O sujeito encontra-se diante de um fato (estabelecer uma união civil monogâmica) que lhe é apresentado como sua possibilidade normativa futura (ser no futuro o passado repetido pela sociedade): “...a norma é a relação de aparência que a prática como '*desempenho social*' ou '*determinação cultural*' entretém com o indivíduo que ela forma.”²⁰⁷

Tanto o grupo quanto o indivíduo acreditam que se determinam em função de um futuro (como reprodução de determinações) que lhe atribuem um ser antecipadamente. Como exemplifica Sartre, as relações de produção produzem o ser de classe e o apelo normativo leva o sujeito a realizar o seu passado como caráter de destino. O homem, dentro desta armadilha do apelo normativo, será o seu produto, isto é, um homem produzido na unidade totalizante de um esquema diretivo sem qualquer flexibilidade. “A representação da minha liberdade é o motivo que me impulsiona a realizar até o fundo a minha alienação.”²⁰⁸ O agente moral é determinado a produzir o seu ser, o ser que o próprio entorno social já lhe ofereceu. O

²⁰⁶ Ibidem, p. 38.

²⁰⁷ Ibidem, p. 41.

²⁰⁸ Ibidem, p. 41.

problema é compreender a história dentro de uma perspectiva estruturalista, isto é, entender o futuro como sendo produzido pelo agente social que se norteia por um futuro que é “para prever” e não por um futuro que é “para fazer”. Um futuro histórico é aquele que pode ser parcialmente previsível (quando alienado do sistema que a *praxis* produziu) e parcialmente imprevisível (quando se desenvolve dentro do sistema e, ao mesmo tempo, fora dele como *futuro a ser feito* pelas determinações estruturais e contra elas). A sociedade produz um futuro alienado (hábitos, costumes, normas, regras, padrões) e a *praxis* concreta pode contestá-lo em prol de um futuro verdadeiro.

Na percepção que o sujeito estabelece do objeto, ele realiza a interiorização da exterioridade na medida em que o objeto tem, por intermédio dessa relação, um sentido, uma transcendência, um lugar e uma conexão com os outros objetos. Seu sentido passa a ter um uso natural (significados, padrões, condutas, normas, valores) que, por isso mesmo, torna-se universal. É neste nível da percepção que o objeto é, ao mesmo tempo, a exteriorização da interioridade. “O objeto se endereça ao 'nós' que é precisamente a exterioridade da interioridade, o homem substituível como objeto, puro instrumento universal a se servir de instrumentos, passivo e exterior a ele mesmo.”²⁰⁹

Pelo objeto, pelo mundo material, enfim, por este campo prenhe de significações e sentidos, encontra-se um materialismo que é a representação daquilo que o homem se faz de si mesmo, pelo fato de que o sentido e o significado do mundo vêm pelo homem ao mesmo tempo em que ambos o condiciona. O trono da Rainha da Inglaterra, ao mesmo tempo em que a representa, também representa a organização política de todo um país. O geral (o povo) é particularizado (na Rainha) e o particularizado é pensado como geral e sua ação se generaliza (o poder da Rainha sobre o povo). Desta forma, o fato histórico reflete, a partir do particular, sua generalização e, do geral, sua particularização.

As situações históricas variam: a história é movimento. No entanto, o que varia para o homem não é sua necessidade de ser no mundo, o trabalho, o estar no meio de outros; aquilo que o limita tem duas faces: uma objetiva e outra subjetiva. Objetiva porque está no mundo (o entorno do sujeito) e subjetiva por ser vivenciada por ele (interiorizada). Portanto, aquilo que Sartre chama de *situação* “...é precisamente o conjunto das próprias condições materiais e psicanalíticas que, numa época dada, definem precisamente um conjunto.”²¹⁰

A *situação* em que o homem se encontra é histórica justamente pelo fato de que ela é

²⁰⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 58.

²¹⁰ SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p.106.

vivida e pensada também pelos outros para-si. Ao ultrapassar a situação, o para-si abre a possibilidade de um futuro perante um presente que lhe é dado, desde já, também pelos outros (Paulo é homem, brasileiro, estudante, cristão). O contexto em que o indivíduo se encontra (e que constitui seu entorno social) determina suas obrigações, suas possibilidades, lhe fornecendo um mundo de significações, em que ele capta seus sentidos e cria os modos de empregá-los. É desta maneira que ele se vê diante de um *mundo de significações* enquanto *coisas* e enquanto *significação humana*; imagens que se tornaram coisas na própria transcendência humana e que são o alvo da sua liberdade.

Em uma palavra, eles me definiram *como natural*. Eu nasço com minha natureza porque outros homens vieram antes de mim. E essa natureza é muito insidiosa porque sendo *idéia*, ela penetra em mim e penetra em minha transcendência.²¹¹

Sartre mostra que a transcendência se realiza exatamente sobre essa *natureza*, ao ultrapassar a natureza que o sujeito é para si e a natureza que ele é para os outros. Conseqüentemente, transcender a situação implica em transcender a si mesmo, o que significa afirmar que o sujeito é objeto para o outro e objeto interiorizado (pela educação, pela cultura) pelo próprio sujeito: transcender é encontrar-se com seu passado. É por este motivo que a História implica na liberdade e na “...evolução criadora, isto é, na materialização de um futuro que não é o simples prolongamento do passado pelo presente. O passado é a situação, retomada e transcendida pela ação livre.”²¹² Deste modo, a História é originalmente contingente, ela jamais se reduz à *natureza*, ela é por relação ao mundo, ao mesmo tempo que é ela que faz com que haja um mundo que muda. O homem, ao interiorizar a exterioridade, exterioriza sua interioridade e se apreende a partir do mundo como interioridade exteriorizada.

²¹¹ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 63.

²¹² *Ibidem*, p. 64.

V Transcendência e Fim: o homem como *interioridade* reconhecendo-se na *exterioridade*

No Capítulo V, a História será caracterizada como contingência, liberdade, criação e invenção (de normas, conceitos, valores, dados, significados) por meio de um sujeito (e de uma pluralidade de consciências) que poderá transcender o dado. Será visando um fim que ele exteriorizará sua interioridade, deixando a marca de sua particularidade nas formas sociais. A individualidade exigirá o reconhecimento dos outros (reconhecer e ser reconhecido) por um indivíduo inserido numa estrutura social. O intuito será revelar a intersubjetividade como conduta desveladora da “verdade” (pela busca de normas, valores, conceitos e ao emitir juízos), mas uma verdade que também poderá ser revelada sobre o erro, ou seja, pelo ato de julgar e escolher de um homem finito e contingente. Este mesmo sujeito encontrar-se-á diante de um contexto ao qual estará inserido, podendo *objetivar-se* diante de si e dos outros e inventar um determinismo que o torne *inessencial* frente a esse contexto (postura de má-fé).

A busca da verdade se dará, segundo Sartre, por intermédio de um futuro e exigindo do sujeito sua capacidade inventiva, de forma que o individual e o coletivo produzam liberdade pela liberdade na construção de uma situação histórica que poderá ser rompida a qualquer momento pela instauração do novo. A subjetividade, nesse momento do *Cahiers*, será compreendida como totalidade inacabada (o homem não é um em-si). A moral, portanto, não será uma fusão de consciências em um único sujeito (mito da consciência coletiva), mas uma *totalidade destotalizada*, puro movimento, marcando a imagem do homem como um *absoluto* que decide e age diante de outras consciências, historicizando-se na História. Para Sartre, a História deverá ser compreendida como o tempo das intersubjetividades, por homens que procurarão um mundo *aberto*. O homem buscará o conhecimento absoluto (conhecimento de si, das normas, de conceitos, idéias, valores) que, diante da diversidade de consciências (livres) e das gerações que surgirão, tornar-se-á relativo. As ações históricas serão projetos abertos, formarão o conjunto movente da constante colocação em questão e do ato de transcender da realidade humana. Mergulhado nessa diversidade de consciências, o que se poderá compreender do *reconhecimento*?

Será possível observar um Sartre apresentando um sujeito que exigirá o reconhecimento dos seus fins, trazendo o tema da *necessidade*, do profundo desejo em chegar ao fim estabelecido, da utilização dos meios necessários para que esse fim se realize. O fim será concreto, proposto pelo agente histórico e sustentado por concepções, valores, normas e conceitos que apontam para a utilização de determinado meio (ou meios) para que se realize o fim desejado. Pela contingência, finitude e faticidade, sempre haverá a possibilidade do

malogro, pois a ação escapa ao homem, se exterioriza e é captada por outras liberdades. A ação, exteriorizada, exigirá reconhecimento, responsabilidade e conseqüências assumidas por parte do agente, tornando-se para ele um *destino*.

Por último, será trabalhada a idéia de que a humanidade desenvolverá a História, do mesmo modo que a História desenvolverá a humanidade, sempre na perspectiva de uma totalidade destotalizada, pois a sociedade é movimento e incerteza. Pela reflexão, o indivíduo poderá tomar consciência de si e da sociedade, estando, ao mesmo tempo, “dentro” e “fora” dela. Para melhor compreender essa idéia, será preciso analisar as implicações em torno da relação entre o indivíduo, a idéia e a coletividade e, em seguida, apresentar a autenticidade como a realização do ser-em-situação de um sujeito, da conscientização da inevitabilidade ontológica do movimento do para-si para fundamentar-se como em-si. Ao procurar evitar as armadilhas da má-fé, o sujeito perceberá a impossibilidade de uma relação totalmente homogênea entre indivíduos e grupos, pois sempre poderão existir desequilíbrios diante da heterogeneidade de consciências. Nesse lançar-se diante de si, do outro e do mundo, o homem será percebido como uma *interioridade* que se conhecerá na exterioridade, um “Eu” e um “Outro” que se exteriorizam no mesmo mundo, ambos “criando” esse mesmo mundo.

Se Sartre concebe a História como contingência e não como natural, ele a concebe como impossibilidade de que nela exista a dimensão da necessidade (no sentido de um determinismo). A História é liberdade por ser criação; “...há imprevisibilidade de todo futuro por relação a todo presente: ele está submetido à *invenção* (invenção de ferramentas, de hipóteses científicas, de soluções políticas) e é isso que faz a densidade do tempo.”²¹³ A História não é a história de uma liberdade, mas sim a história de uma pluralidade indefinida de liberdades.

O homem sartreano é individual, se reconhece como *este-homem-aqui*, mas também vai além ao reconhecer-se como um representante do gênero humano. Este-homem-aqui é o indivíduo real (em sua existência empírica), de modo que a universalidade “ser humano”, que é a universalidade do seu ser particular, não é apenas pensada por ele mesmo e pelos outros, mas é reconhecida como dotada de um valor real. Pedro é único (existência particular) e se reconhece como tal (não é Antônio, não é Luís), ao mesmo tempo em que se vê como representante de uma espécie. No entanto, como diz Sartre, não se pode jamais se esquecer

²¹³ Ibidem, p. 64.

que foi o homem quem criou os conceitos universais ao ultrapassar o ôntico em direção ao ontológico. Há a tendência em substituir o real pelo ideal, mas

O Homem não pode transcender o homem, porque é o homem mesmo que o transcende, porque o homem é justamente o transcender de todo dado, ele se reconhece, portanto, sempre além de toda definição de espécie.²¹⁴

O homem, por sua negatividade, aniquila todas as formas que o limite e o encerre num determinado conceito; ele sempre vai além dos limites daquilo que o limitaria em um conceito de Homem. O indivíduo é uma perpétua conquista pela espécie em terrenos de existências novas. O conceito de Homem é, para Sartre, uma perpétua conquista do novo, em que não há espécie que tenha um indivíduo como seu representante, “...é ele, ao contrário, que *representa* o transcendido, o passado do Indivíduo.”²¹⁵ O sujeito ultrapassa o dado visando um fim, sua ação é expressão da exteriorização de sua interioridade. Ele pode, deste modo, deixar a marca de sua particularidade nas formas sociais. Paulo se torna juiz, conferindo-lhe um valor universal à sua particularidade; agora se respeita Paulo como autoridade judicial, ele passa a assumir uma representação social. “Em uma palavra, a individualidade não é, certamente, a negação da particularidade animal em direção ao universal, mas a transcendência do universal em direção a invenção pessoal.”²¹⁶ Toda individualidade requer o reconhecimento dos outros e reconhecimento recíproco, ou seja, o sujeito é reconhecido pelo Outro ao mesmo tempo que o Outro o reconhece. Ele é reconhecido como cidadão (consumidor, sujeito passível de direitos) e de trabalhador (alguém que produz, isto é, um sujeito ativo).²¹⁷

²¹⁴ Ibidem, p. 75.

²¹⁵ Ibidem, p. 75. Sartre diz que o indivíduo é, para ele mesmo, uma evidência, uma espécie, ao mesmo tempo em que escapa a ela, é liberdade constituinte. Quando o indivíduo se volta sob a espécie e constitui os outros como tais, ele escapa à espécie como liberdade constituinte. O homem está fora da espécie enquanto ele se pensa como espécie, ou melhor, enquanto espécie, ele é uma coisa do mundo, dotado de um organismo fixo e de condições de vida determinadas (nascimento e morte). Deste modo, o individual não se distingue do universal, pois “...é uma necessidade universal que a espécie exista através dos exemplares singulares que reproduzem os caracteres específicos e se diz que eu sou indivíduo, todo indivíduo da espécie pode e deve dela dizer o mesmo.”(SARTRE, 1983, p.101) A espécie é a universalização da faticidade do sujeito e a afirmação de que ele é dotado de um ser no mundo e também é objeto no meio do mundo.

²¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 76.

²¹⁷ Para Sartre, a invenção se fundamenta pela liberdade do agente histórico, de modo que, na História, o homem tem de ser seu passado. Cada fato novo fornece sua interpretação da História, mas sempre dentro dos parâmetros da contingência: o homem não é reflexo, mas transcendência e invenção. Cada uma das suas obras reflete sua situação e a exprime ao transcendê-la; não é negá-la, mas inventar a partir dela. É errado aquele que acredita que o que é conservado ao transcender a situação é toda a estrutura que está em harmonia com a situação nova. O passado é retomado e é o presente que lhe confere sentido. Se o futuro não está pronto, é pura falta que exige invenção, cada uma das tentativas individuais ou coletivas se vêem na liberdade. Uma dada forma da situação histórica é rompida por uma nova forma que se instaura e que destrói saberes e verdades.

Cada indivíduo encontra-se inserido em uma estrutura social dada (o conjunto político-ético-social, ciência, significados, modelos, linguagem) e cada um se projeta seguindo suas próprias possibilidades, estabelecendo um saber e uma verdade, formando uma moralidade subjetiva e uma moralidade ideal que se equivalem no plano prático, pois é “...a moralidade subjetiva que é a relação do esforço subjetivo individual com o ideal objetivo da moralidade projetada para além das relações sociais e que retém, nela mesma, as relações sociais”.²¹⁸ Mas o que significaria estabelecer um *saber* e uma *verdade*?

Descobrir a verdade implica em apontá-la para outros, apresentá-la como possibilidade de ser incorporada pelo outro como algo já desvelado. Por este “jogo de objetivação do subjetivo” (pela visão do sujeito ou pela visão do outro) é que se torna possível falar em conhecimento e em verdade. “A conduta desveladora da verdade (...), por ser histórica, se dá na esfera da intersubjetividade.”²¹⁹ O juízo pelo qual o indivíduo manifesta a verdade sempre visa o outro, ou melhor, ele quer comunicá-la ao outro. Os indivíduos estão em um mesmo mundo e um ou outro aspecto desse mundo é apontado por alguém a alguém, de modo que a verdade lhes venha, não pela contemplação, mas pela produção na atividade humana. É claro que o percurso também é marcado por erros e a verificação da verdade implica na possibilidade do erro que, pela finitude e pela contingência dos seres, não poderia ser diferente. “Se pode julgar, primeiramente, (e isso não é talvez um julgamento de valor, mas é um julgamento lógico) que certas escolhas são fundadas sobre o erro, e outras sobre a verdade.”²²⁰

É possível ao homem superar a ignorância pela liberdade de projetar o conhecimento e, por essa mesma liberdade, poder decidir não saber ou mesmo resolver instaurar uma não-verdade. Aqui se encaixa perfeitamente o tema da má-fé em Sartre e, como bem recorda Franklin L. e Silva em seu artigo²²¹, deve-se compreendê-la como um tipo de instauração livre da não-verdade que, na origem da fixação da imagem de si (considerada determinada), conduz o sujeito a decidir livremente determinar-se exatamente como o outro o determinaria

²¹⁸ Ibidem, p. 88.

²¹⁹ SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre. **Transformação**, Marília, vol. 26, n° 2, 48, 2003. Ver também SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p.59. “Para obter uma verdade qualquer sobre mim, é preciso que eu passe pelo outro. O outro é indispensável à minha existência, tal como, aliás, ao conhecimento que eu tenho de mim. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade descobre-me ao mesmo tempo o outro como uma liberdade posta em face de mim, que me pensa, e que nada quer senão a favor ou contra mim. Assim, descobrimos imediatamente um mundo que nós chamaremos intersubjetividade, e é nesse mundo que o homem decide sobre o que ele é e o que são os outros.” (SARTRE, 1996, p. 59)

²²⁰ SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p. 67.

²²¹ SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre. **Transformação**, Marília, vol. 26, n° 2, 48, 2003.

(determinação externa). Existe um contexto no qual o homem já se encontra inserido (sociedade, cultura, valores), o problema é quando esse sujeito anula sua liberdade, de modo que o ato livre seja invalidado por uma determinação externa. A postura de um homossexual, por exemplo, que assuma atitudes heterossexuais para evitar as represálias de uma cultura homofóbica (reprimindo seus verdadeiros desejos), compreender-se-á a si mesmo por meio de uma atitude de má-fé. Esse sujeito, ao construir a imagem de si, alienará sua liberdade em nome de uma determinação externa (por uma cultura homofóbica, pelo “olhar” do outro).

Nesse tipo de má-fé, o sujeito vivencia o processo de construção de sua identidade como algo (ou como uma imposição) vindo de fora. É nessa relação interioridade-exterioridade que se pode encontrar a dimensão subjetiva da conduta da má-fé em relação às condições sociais e históricas que, objetivamente, constituem o entorno do indivíduo. A má-fé, conseqüentemente, é uma maneira em que o sujeito pode objetivar-se diante de si e dos outros, ela oferece significados por agir na construção significativa do sujeito. Assim, “...todo homem que se refugia atrás de desculpas de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo é um homem de má-fé.”²²²

A má-fé pode ser visualizada como uma espécie de “jogo existencial”, caracterizando-se “...como um comportamento ambíguo no qual os aspectos de transcendência e faticidade devem ser relacionados por meio de uma síntese um tanto singular; nessa síntese, ambas as dimensões devem simultaneamente distinguir-se e confundir-se.”²²³ O Para-si escolhe perpetuamente e se reafirma, por exemplo, como X e, ao mesmo tempo, se depara em cada escolha com a possibilidade de deixar de se escolher como X. O Para-si é aquilo que não é sem nunca poder ser aquilo que é, ele nunca pode coincidir consigo mesmo. Como diz Gary Cox²²⁴, a má-fé não é apenas um meio de se evitar a dilacerante angústia que resulta de uma total conscientização da liberdade, ela é também um meio que alivia o sujeito de um insustentável sentimento de culpa.

Fora da má-fé, buscar a *verdade* é procurá-la por intermédio de um futuro (algo que ainda-não-é), sem jamais encontrá-la como algo amplamente determinado, o que exige do sujeito sua capacidade *inventiva*, de modo que o individual ou o coletivo se encontram na liberdade e fazem liberdade. A situação histórica (atual ou vigente) pode ser rompida e ser instaurada uma nova forma que substituirá o saber e a verdade predominantes, substituirá a

²²² Ibidem, p. 68.

²²³ BURDZINSKI, Júlio César. *Má-fé e autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999, p. 41.

²²⁴ COX, Gary. *Compreender Sartre*. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 164.

moralidade subjetiva e a moralidade ideal da época anterior. A invenção técnica (ou invenção científica) é humana, é invenção de um homem ou de um grupo de homens. Como a invenção é histórica e faz parte da História, ela não pode se produzir em qualquer momento da história técnica ou científica, pois ela exige que determinadas condições sejam realizadas, isso porque a invenção tem uma estreita relação com o conjunto histórico do qual ela emana. Há aqui um sentido específico no qual se deve compreender a subjetividade.

Nesse momento do *Cahiers*, Sartre a compreende como a *destotalização* da Totalidade e não uma Totalidade como um único sujeito enquanto fusão real e ontológica de todas as consciências em uma, como uma tentativa que visa realizar uma Totalidade simulando simbolicamente o *Absoluto-sujeito*. As consciências, desse modo, seriam consideradas essenciais em relação a uma consciência singular (como no nazismo, elegendo Hitler como representante da “totalidade” das consciências alemãs), fornecendo os instrumentos necessários para a formação do mito da consciência coletiva e, desse modo, apreender a maioria como expressão sublime da Totalidade (estática). É nesse sentido que a moralidade em Sartre não é fusão de consciências em um único sujeito, mas aceitação da Totalidade “destotalizada” (movimento) e a decisão -no interior dessa diferença reconhecida- de colocar como fim concreto cada consciência em sua singularidade concreta e não em um sujeito transcendental.

O ideal, segundo Sartre, não é o de contemplar o fato, mas sim vivê-lo. Toda moral que limita a vida deve ser colocada sob suspeita, de forma que “...a *ἐποχή* (*epochè*) moral não deva suprimir uma nuance da vida humana.”²²⁵ Ao contemplar verdades eternas (substituindo

²²⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 96. Para Sartre, o termo *epochè* é entendido como suspensão, exatamente no sentido do “colocar entre parênteses” de Husserl. O objetivo sartreano é colocar uma humanidade que, embora busque a substancialidade enquanto valor e na relação Eu-Mundo tirar todo o conteúdo da consciência, perpetue o ato de “questionar o Mundo”. “Ela [a consciência humana] não cessará jamais de afirmar esse valor e de querer que a consciência cognitiva, após a *ἐποχή* de Husserl, não cesse de questionar o mundo.” (SARTRE, Jean-Paul. *Les Carnets de la Drôle de Guerre*: Novembre 1939-Mars 1940. France: Gallimard, 1983, p. 143) Com o princípio da *epochè* ou *redução fenomenológica*, Husserl acreditava fundar a fenomenologia como ciência rigorosa, uma ciência voltada para as coisas, para ver como as coisas são. Ao ir às coisas, ele quer encontrar pontos sólidos e dados indubitáveis, ou seja, coisas tão manifestas a ponto de não poderem ser colocadas em dúvida. Husserl propõe a *epochè* como método da filosofia. Fazer *epochè* significa suspender o juízo sobre tudo o que nos diriam as doutrinas filosóficas com seus complexos debates metafísicos sobre aquilo que o homem afirma e pressupõe na vida cotidiana e sobre as crenças, que constituem o que Husserl chama de *atitude natural*, feita de persuasões variadas, úteis e necessárias à vida cotidiana. O homem vive em um mundo de coisas existentes, o mundo existe, no entanto, como se procura uma filosofia que quer ser uma ciência rigorosa deve-se pôr seu fundamento naquilo que é indubitavelmente evidente, de forma que as coisas evidentes devem ser postas entre parênteses. O mundo existe e desta afirmação não se deve deduzir nenhuma proposição filosófica, pois, a existência do mundo fora da consciência que a percebe, não é indubitável. Enquanto homem, o filósofo acredita na existência do mundo e não pode deixar de crer em várias outras coisas da vida prática, mas, enquanto filósofo, ele não poderá partir delas. Não se pode partir dos resultados da pesquisa científica porque

a ação pela contemplação), o homem é colocado como inessencial em relação à verdade divina (essencial) e, em realidade, estas “verdades eternas” são negadas como verdades na História e pela História. O que se busca não é ser um “super-homem”, mas alguém mergulhado na existência concreta, ou seja, um homem que seja o essencial para que não se coloque nada mais importante para ele do que ser homem. O homem sartreano é absoluto, não indiferente aos seus atos (um absoluto não essencial), mas é absoluto enquanto um ser que decide e que age. É absoluto porque age no mundo e estando entre outros, historicizando-se na História. Desta forma, será possível dizer algo sobre este absoluto, algo que se poderia exprimir e dizer sobre esse absoluto, que poderia ser expresso pelo discurso e que é, ao seu modo, um conhecimento absoluto. O conhecimento absoluto, em relação aos outros homens (que são liberdades) ou em relação às gerações que surgirão, é um relativo (a sociedade feudal -um absoluto- torna-se relativa perante o surgimento do capitalismo - outro absoluto). Portanto, o único conhecimento absoluto é aquele que o absoluto tem de si mesmo. Só há História (movimento) pelo fato do absoluto tornar-se relativo. “A verdade do discurso do absoluto sobre ele mesmo é ontológico e moral em suas estruturas fundamentais, ela é *viva e pessoal* em suas estruturas imediatas.”²²⁶

A história, na perspectiva do homem sartreano, é o tempo das intersubjetividades, de modo que o encontro direto com o outro (pelo olhar) faz com que vivam em uma unidade temporal. Este tempo é tanto *tempo-objeto* quanto *tempo-sujeito*. O tempo que um determinado sujeito vê é aquele do outro como seu objeto (com uma dimensão de objetividade) e reciprocamente, enquanto ele se vê como objeto (aprovando sua temporalidade como objetividade) pelo olhar do outro. Na relação deste sujeito com o outro, seu tempo-sujeito aparece no fim de uma série tempo-objeto e como sendo seu passado (como

as ciências as interpreta aceitando “ingenuamente” os dados da experiência comum sem se questionar se eles (os dados) resistem à pressão da *epochè*, ou seja, se são indubitáveis. O mundo *está-aí*, mas qual o *significado*, qual o *fim* do mundo originalmente para o indivíduo e para todos os sujeitos? Por este motivo, todas essas crenças devem ser postas entre parênteses. “De fato, a *epochè* não é outra coisa senão a descoberta da liberdade do sujeito que se manifesta em toda transcendência, sobretudo na transcendência temporal, na transcendência ao presente - naquilo que vivemos essencialmente nos horizontes que sozinhos dão ao presente seu pleno sentido, que o homem é, portanto, segundo as palavras do pensador [Husserl], seres da distância.”(PATOCKA, 1992, p. 177) A solução husserliana é que a *consciência* (ou *subjetividade*) não pode ser colocada entre parênteses. A existência que é absolutamente evidente é o *cogito* com os seus *cogitata*, a consciência à qual se manifesta tudo aquilo que aparece. Em termos da filosofia de Husserl, a consciência é o resíduo fenomenológico que resiste aos contínuos assaltos da *epochè*. A consciência se caracteriza como *evidência* e como *realidade absoluta*, é o fundamento de toda realidade: o mundo é “constituído” pela consciência. Da mesma forma que a *epochè* fenomenológica segundo Husserl não suprime uma nuance do mundo, a *epochè* moral segundo Sartre não deve suprimir uma nuance da vida humana. É nesse sentido, portanto, que Sartre utiliza o termo *epochè* moral.

²²⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 97.

um em si), fundando-se com o passado em si da humanidade e no tempo físico que se projeta respectivamente sobre o mundo diante do homem. “No tempo histórico, há então uma ruptura: aquela do Outro (que é recíproca) e aquela do Passado (que é sem reciprocidade).²²⁷ Passado, presente e futuro são semelhantes pelas situações em que são equivalentes enquanto superadas pela liberdade (não são equivalentes *a priori*). Sartre quer evitar que se caia na mistificação, pois não se pode pensar uma liberdade que seja indiferente à situação.

Sartre não quer atingir uma Verdade sobre o mundo ou uma Moralidade fixada para sempre na razão e que orientaria toda ciência. Para o filósofo, o homem tem repugnância em conceber um fim da História, pois, pelo seu ato criativo, ele quer se fazer e fazer o mundo em sua própria ignorância criadora, ele quer “...um mundo aberto.”²²⁸ O existencialismo, declara Sartre, não se dá como fim da História ou como um progresso, isso por defender a idéia de um homem que quer tomar consciência (pelo discurso do absoluto) que cada homem é para si mesmo no campo do relativo. A história não tem uma direção mirada em um imperativo que poderá ser realizado intemporalmente por meio do acordo entre homens de boa vontade. Para Sartre, o fim da história não deve ser compreendido como Idéia eterna e transcendente à própria história, mas sim como um sentido que move o empreendimento humano, que se realiza (sempre parcialmente) dentro deste próprio empreendimento. Como ressalta Alain Flajoliet²²⁹, a história não é uma totalidade virtualmente totalizada, a ação histórica é apreendida como engajada em projetos dentro de situações concretas para modificá-las. As ações históricas são *projetos abertos*, engajados nas relações essencialmente moventes com o mundo, são atitudes autênticas na medida em que se apresentam na reflexão como um conjunto movente de perpétua colocação em questão e de perpétuo transcender. A ação histórica é um “...livre transcender e invenção com aquilo que se tem em mãos.”²³⁰

O sujeito não está em situação na espécie, pois ele apenas toma consciência de sua especificidade pelo outro. Para Sartre, o indivíduo está em situação na espécie dos outros por ser perpetuamente afetado pelos outros (que são seus semelhantes e que têm uma espécie).

²²⁷ Ibidem, p. 97. A intersubjetividade no *Cahiers* é reinterpretada como relação de liberdades criadoras. Existem diferentes maneiras de captar o fim do outro. Se o sujeito apenas se transcende em direção ao seu próprio fim, ele se torna *coisa* (obscuridade e contingência). Como exemplifica Sartre, é pela contemplação da obra de arte que é possível perceber como o indivíduo pode apreender o fim do outro. A obra de arte se apresenta a ele como fim absoluto, exigência e apelo. A obra de arte “...se endereça à minha pura liberdade e por ela, me revela a pura liberdade do Outro.” (SARTRE, 1983, p. 516).

²²⁸ Ibidem, p. 99.

²²⁹ Ver FLAJOLIET, Alain. « Ontologie, morale, histoire », *Le Portique*, Numéro 16 - 2005, Sartre. Conscience et liberté, 2005, [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2008. URL : <http://leportique.revues.org/document735.html>.

²³⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 85.

Como ele é um ser no mundo entre outros seres, o outro o reflete, ele dá às suas percepções uma objetividade sempre presente. No entanto, cada um dos seus atos são, para ele, únicos e livres. O sujeito assimila a espécie (que lhe vem de fora) pela consciência e a interioriza pensando-a como sendo sua, tornando-se um sentido profundo de seu consciente. Seu corpo, seus desejos, seus sentimentos, sua sede, sua fome, sua morte, constituem seu *eu*. “Eles são, enfim, momentos em um empreendimento mais vasto, que é a ação.”²³¹

O problema é que o conflito da consciência finita que reclama a universalidade do reconhecimento é um equívoco. É por esse motivo que Sartre se vê na tarefa de investigar com mais atenção a noção de *reconhecimento*. Reconhecer, diz ele, não é apenas constatar o *Dasein*, o indivíduo quer ser reconhecido como consciência necessária e não como um Todo abstrato. Ele quer substituir uma existência de direito por uma existência de fato. Quando o homem exige o reconhecimento de seus fins, ele quer obter o reconhecimento de seu direito de ser. Com isso, é necessário mostrar uma subjetividade que opera as ligações (inventadas na livre criação) necessárias. A necessidade “...é somente intencionada à vida, como outra face da inteligibilidade.”²³² Experimenta-se a necessidade na ação pela opacidade e pela adversidade, desvelando-a como meio na medida em que se coloca claramente um *fim*. O desvelamento do meio é uma exigência desse *fim*, é um desvelamento que se dá perante as resistências e as adversidades em relação a ele. A necessidade é marcada pela impossibilidade objetiva e subjetivamente sentida de realizar a operação para chegar ao fim estabelecido.

O fim revela a falta do meio necessário e indispensável (fim= tornar-se um doutor, meio= defender a tese de doutorado). É o ser que anuncia as qualidades necessárias para que o meio seja utilizável (dominar duas línguas estrangeiras, escrever bem sobre o tema, cursar as disciplinas do doutorado; o bom êxito destas exigências implicará no sucesso do fim que procuro). O meio é a mediação ou a passagem do não-ser (desejo de ser doutor) ao ser (ser doutor) e apenas pode ser determinado, concretizado e conhecível ao lado do ser. Ele é a descoberta a partir da unidade de um fim, é interiorização revelada da exterioridade. A necessidade do meio se revela no empreendimento por um fim e, ele mesmo, é um fim, um dever-ser e valor, de modo que “...a necessidade, sobre a forma primeira, é síntese da articulação inteligível e do dever-ser.”²³³ O meio vem ao mundo porque ele é exigido, é um *ser aí* que foi engendrado segundo sua própria necessidade e em conformidade à unidade de sua essência, pois sua essência é seu apelo. Essência e valor, no entendimento de Sartre, são

²³¹ Ibidem, p. 102.

²³² Ibidem, p. 104.

²³³ Ibidem, p. 105.

uma única coisa.

Considera-se agora o homem como meio. As qualidades do homem são reveladas pelo fim que se persegue e é no início da ação que ele se apreende como necessário à sua própria existência como *valor*. O fim é seu e o homem se torna seu próprio fim. O sentido da sua existência no mundo se dá pelo fim por ele reclamado: o fim é seu e ele mesmo se constrói por relação a este fim. A sua exterioridade, por relação ao meio, é substituída por uma relação de interioridade recíproca, de forma que o fim seja meio pelo meio, ou melhor, que o fim seja um meio necessário (sem o fim o meio não existiria). O homem surge no mundo e encontra seu sentido ao adotar um fim que ele quer realizar, ele se engendra a si mesmo e se vê como necessário. Sua existência deve-se prolongar na própria existência, que não é uma permanência passiva. O homem prolonga sua existência na prática, no *Erlebnis*, no vivido como consciência que se motiva a si mesma e que é dever-ser por si mesma. “Ele mantém sua essência e sua necessidade em sua liberdade.”²³⁴

Tudo está suspenso ao fim. Este, por sua vez, é tanto condicional (e a necessidade do meio também se faz condicional) quanto delimitado, no qual o meio se justifica por suas relações com o fim. É deste modo que o fim é sempre objetivo, ou seja, é sempre fim para o outro, embora este fim seja fim por ser sempre retomado pela subjetividade, ou melhor, por se interiorizar. O meio é meio para os outros e o fim é objetivado pelos outros, retomado e reexteriorizado livremente. O fim (contingente e permeado pela faticidade) é subjetivo e o meio objetivado: “...o fim, que é obra humana e concebida por homens, requereria um homem como meio (olhos, braços, cérebro, palavras) e a contingência da espécie é absorvida pelo fim.”²³⁵ A necessidade objetiva se interioriza na subjetividade que se criou a si mesma e só se criou por ser reclamada, exigida. O homem se criou a si mesmo dando-se um ser-dado, um ser que é por ele perseguido e desejado, determinando a si mesmo em sua existência. Trata-se da busca da ligação do Para-si ao Em-si, que é a procura de todo homem, defrontando-se, por assim dizer, com um paradoxo existencial: “O homem é Para-si (movimento, nada) que aspira ao Em-si (ser e repouso), mas ele quer ser o Repouso no movimento ou o movimento no Repouso.”²³⁶

A moral é por definição, um fato abstrato, um fim que se dá quando não há fim, é uma certa maneira de tratar os outros como pura relação ontológica. Para Sartre, a moral aparece quando a relação entre os indivíduos é definida pelo puro reconhecimento formal da pessoa

²³⁴ Ibidem, p. 106.

²³⁵ Ibidem, p. 106.

²³⁶ Ibidem, p. 108.

universal que cada um é. Ela diz respeito à liberdade em geral como pura potencialidade e afirma a existência do indeterminado na relação que se deve ter com o conteúdo dessa liberdade. O fim (concreto) que se propõe o agente histórico é sustentado por uma determinada concepção de homem e de valores, o que implica na utilização de um meio (ou de meios) para que se realize o fim desejado. “Assim, se entreve, para além de uma antinomia da moral e da História, uma moral concreta que é como a *lógica da ação efetiva*.”²³⁷

Segundo Sartre, não há síntese, a História não é um sistema fechado e é assim que ela se procede: Tese e Antítese, relação de consciências como luta e oposição, mudança. Todo empreendimento humano abre a possibilidade do malogro, pois os resultados podem ser outros do que aqueles que teriam sido propostos inicialmente. A ação escapa ao homem, ela se exterioriza e é captada por outras liberdades, constituída pelos outros (por outras liberdades) em objeto. Mas a ação é sempre de um sujeito que deve assumi-la, ou como quer Sartre, aceitar que o indivíduo é definido por ela. A ação é exterioridade e reconhecimento, o que implica falar na dimensão da responsabilidade na medida em que o homem assume sua ação, nela reconhecendo que desejou agir sobre os outros e também lhes propor um motivo de ação. Ela é captada pelos outros e é ação sobre os outros, o que faz com que ela comporte conseqüências que devem ser assumidas pelo sujeito.

Pela ação, a personalidade do indivíduo (alienada e feita) passa pela sua liberdade criadora, fornecendo conteúdo ao passado, ao presente e ao futuro. A ação é objetificada, aliena-se e torna-se *destino*, conduzindo-se a outros fins diferentes dos seus (é a dimensão do outro como perpétuo jogo de espelhos, como totalidade destotalizada) e que não são, necessariamente, considerados como superiores ou melhores. “Assim como eu não sou nada senão minha obra, eu sou um destino para mim mesmo.”²³⁸ O homem ou a humanidade produz a História, de modo que ele se aliena perpetuamente na História por ser uma totalidade destotalizada: a História é obra da humanidade e seu destino (minha geração, por exemplo, encontrou a geração dos meus pais como destino). Mas Sartre não compreende o *destino* como um desenvolvimento orgânico da humanidade, mas sim como uma linha rompida de destinos que são, ao mesmo tempo, unidade e sem unidade.

A totalidade *destotalizada* pertence à condição humana por estar na obra da humanidade e por estar na História como um *Destino*. Portanto, o Destino é “...a significação transcendente que toma sua obra, sua vida e sua pessoa, pelo fato que ele é originalmente em

²³⁷ Ibidem, p. 111.

²³⁸ Ibidem, p. 114.

e pelos outros.”²³⁹ O Destino é assumido como uma categoria da existência com o outro, em que a humanidade desenvolve a História e a História desenvolve a humanidade. Assim, a humanidade se desenvolve perpetuamente a si mesma, mudando-se (movimentando-se) em uma multiplicidade de objetos pela própria dinâmica desse desenvolvimento, sem jamais chegar à unidade (a uma totalidade estática) de um objeto ou de uma obra. Caso ela atingisse a unidade de um objeto ou de uma obra, cessaria o movimento e o homem (e a humanidade) tornar-se-ia um Em-si. Sendo assim, Sartre conclui que o homem está em situação em sua obra e em seu Destino.

É por esse motivo que, para Sartre, deve-se entender a moral como Temporal e não Eterna. A Verdade é introduzida no tempo, perdendo sua natureza de Verdade eterna e imutável, ela varia na medida em que é o tempo que lhe traz sua finitude. Não se pode compreendê-la como a Totalidade do Tempo histórico que se volta sobre si mesma, pois o tempo não é fechado, mas uma Totalidade destotalizada. Ao considerar as coisas, observa-se que todos os seus elementos são temporais, ou melhor, que o próprio conhecimento que se tem delas e da existência mesma das coisas são fatos temporais.

O evento histórico tem uma origem, mas não tem um fim, porque os eventos (ou as verdades) aparecem na História. Não é verdade que a Terra seja achatada como um disco de vinil, mas é verdade que ela já foi pensada como tal. Essa seria uma verdade científica, uma verdade que diz respeito a um objeto exterior e que tem por finalidade um mundo a-histórico da repetição, um conteúdo extra-temporal, mesmo que haja apelo à subjetividade da humanidade. A Verdade da Moral ou da História, pelo fato de serem transcendidas, não implica que não tenham sido elevadas a uma pretensão de verdades eternas. Conservar um evento histórico ou um valor moral, não é sinônimo de Verdade total, mas assinala uma característica da humanidade em querer criar o eterno como estrutura (estável) de sua história. A verdade é devir que se conclui no tempo. “É pelo tempo que o conceito existe.”²⁴⁰ Teorias, verdades, conceitos, valores, têm sua validade dentro do processo histórico. A verdade não é contemplação, ela não possui uma qualidade estática e os julgamentos ou os conceitos que a constituíram como Verdade não são *a priori*. “Cada verdade é, a um só tempo, datada, histórica e hipoteca a infinidade do porvir.”²⁴¹ Cada verdade é, ao mesmo tempo, “fechada” e “aberta”.²⁴²

²³⁹ Ibidem, p. 114.

²⁴⁰ Ibidem, p. 116.

²⁴¹ SARTRE, Jean-Paul. *Verdade e existência*. Trad. Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 77.

²⁴² Na moral de Bergson, por exemplo, vemos a fundação de uma moral da criação, de uma moral altruísta que

É por intermédio dessa pretensa verdade (conceitos, normas, valores de um determinado grupo social) que o sujeito acaba por exprimir os ritos e as representações de uma coletividade concreta, unindo-se a um certo número de outros indivíduos pelo trabalho, pela condição de vida, pela crença religiosa, por interesses, hierarquias ou mitos. Mesmo assim, estas seriam relações interindividuais, de modo que a sociedade existe quando dela o indivíduo toma consciência “...e dela toma primeiramente consciência *sob o olhar do outro.*”²⁴³ O sujeito constrói uma relação de confiança (ou procura alguma estabilidade) na sociedade em relação aos seus projetos, mas não deve jamais esquecer que esta mesma sociedade possui um *determinismo* apenas aparente e que sua realidade é de *movimento* e de *incerteza*.

O olhar do outro transforma o sujeito em objeto, funda-o na totalidade coletiva e transforma-o em parte de um todo sintético. O sujeito é, portanto, habitado por esse todo, ou melhor, pelo olhar do outro e toda a sociedade o habita (instituição, organismo, classe, valor, conhecimento, hábito). O olhar do outro dissolve o indivíduo em uma totalidade objetiva, da qual ele é um fragmento orgânico, uma totalidade que ele tem de ser ao modo de não sê-la. A história individual é um esforço afirmativo (ou de negação) que permite com que cada sujeito tome sua posição perante a sociedade, seja nela fundando-se, seja rejeitando-a. O olhar do

conduz à subjetividade, assumindo a ligação entre a vida do espírito e o destino moral. A duração -nessa moral humanizante- demonstra seu esforço para permitir a evolução de estados morais das sociedades em direção a criação de formas de vida abertas e novas. O que funda tanto a moral quanto a religião em Bergson, sob a forma de “fechada” ou “aberta”, não é nem a razão, nem a sociedade, nem qualquer outra coisa de absolutamente transcendente, mas é a vida. Em *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, o filósofo quer deixar clara a tomada de consciência (de forma rigorosa) da experiência moral e religiosa, do seu critério de distinção entre “fechado” e “aberto”, obrigando-nos, de uma única vez, não somente o elevar-se à vida, mas em ver nela dois “sentidos” profundamente opostos e reconhecidos em uma dimensão particular da vida humana. Bergson não propõe aqui uma espécie de fuga da realidade ou do mundo real; ele não defende que coloquemos nossas metas em um mundo virtual, ao contrário, *ascender* ao princípio da humanidade ou ao princípio da vida nos é possível apenas em nossa relação com o mundo que nos cerca. Só podemos realizá-la (a ascense) pela teoria ou pela filosofia porque ela já foi realizada na prática e na história, porque dela temos exemplos da moral aberta e da religião dinâmica na experiência humana. O *fechado* e o *aberto* não são somente as dimensões morais presentes nas relações da humanidade, mas também são as dimensões metafísicas da relação do homem com a vida, tanto em seu princípio primeiro quanto ao universo em seu conjunto. Assim diz Bergson: “Nós distinguimos a alma fechada e a alma aberta: quem iria querer classificar Sócrates entre as almas fechadas? A ironia passaria através do ensinamento socrático e o lirismo não fazia nele, sem dúvida, senão explosões raras, na medida em que essas explosões deram passagem a um espírito novo, decisivos para o futuro da humanidade.” (BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. In: BERGSON, Henri *Oeuvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959., p. 62) É neste aspecto que também encontramos em Bergson a dimensão da *alteridade* -embora não com este termo- nesse “mergulhar” na vida. O Homem em Bergson é aquele que, em sua liberdade, relaciona-se, não apenas consigo, mas também com os outros, querendo descobrir o sentido de sua história e o seu lugar na humanidade. Esse espírito de liberdade é também imprevisibilidade, indeterminação, criação e emoção criadora de valores morais. Apesar das diferenças em relação a Sartre, Bergson é um bom exemplo da importância em se compreender os termos “aberto” e “fechado” para o desenvolvimento de uma moral na sociedade.

²⁴³ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 118.

outro gera conseqüências que lança aquele que é olhado em uma totalidade objetiva, mas é a liberdade que o distancia (ou que o liberta) deste aparente determinismo. O sujeito está sob o olhar dos Outros e a sociedade o olha como alguém que pertence a ela, como se ele refletisse sua imagem nessa “...sociedade constituída *de fora* e *na qual* (no sentido de um *in der Weit sein*) eu sou cimentado pelos *olhares interiores*.”²⁴⁴

O sujeito é olhado pelo outro que é membro da sociedade em que se encontra e, por isso, é emanção do Todo do qual faz parte e do qual “ele é” (ele é o Todo porque o interioriza). O indivíduo X se encontra no indivíduo Y, não mais como indivíduo e sim como expressão da Totalidade: é a totalidade que o considera como totalidade. Há reconhecimento (na medida em que se faz e se constrói) da totalidade (como imanência e atividade) pela própria totalidade. Uma pessoa está na sociedade do mesmo modo que o *Dasein* está no mundo e, o olhar interno, sendo intercambiável e não determinado, é a representação da sociedade inteira, é o indivíduo nela representado e constantemente convidado a se coincidir com ela. Ele surge, a seu modo, como consciência e se coloca como indivíduo perante esta sociedade do qual ele deseja entrar.

Na reflexão, o indivíduo toma consciência de si e da sociedade, de modo que ela se afasta dele (totalidade sem ele) e ele toma um distanciamento dela como consciência que reflete, podendo ou não estar contra ela. Estar contra não é defender a idéia de uma sociedade em que todos estariam em luta contra todos; estar contra a sociedade (que também o aliena) é estar sempre contra si mesmo. O sujeito participa da sociedade como objeto, ele está ao mesmo tempo dentro e fora dela.

Assim, a Sociedade é um ser real e noemático, mas que não é nem a soma dos indivíduos nem sua síntese. É sempre a totalidade sintética das pessoas enquanto essa totalidade é efetuada pelos *outros*. Assim, está ela em todo lugar e sempre presente sem *ser* jamais. Ela é o Eu que eu não sou, ela é aquilo que eu sou para o Outro, aquilo que o Outro é para mim.²⁴⁵

A Sociedade, para Sartre, passa por três estruturas básicas (embora as três não existam, necessariamente, ao mesmo tempo):

- 1) objetividade da exterioridade (pelo Outro que está fora)
- 2) objetividade da exterioridade (pelo Outro que está dentro)
- 3) intimidade da alienação (para o indivíduo que está dentro e fora)

²⁴⁴ Ibidem, p. 118. Sartre traduz *in der Welt sein* como ser-no-mundo.

²⁴⁵ Ibidem, p. 119.

A Sociedade é ativa e nega a possibilidade do individualismo, pois uma idéia coletiva é uma das estruturas unificantes de uma coletividade dada. Uma idéia concebida por cada elemento plenamente isolado (por meio de uma evidência da intuição racional) não é social, mas totalmente isolada. Nela, o indivíduo não sente sua dependência ao grupo, fazendo com que ele se pense como um ser perpetuamente solitário (o homem como uma ilha).

“Uma idéia é social quando os outros nela estão garantidos. Isso significa que para cada outro ela é a idéia dos Outros.”²⁴⁶ Por exemplo, um casal de jovens católicos que defendem o uso de camisinha como meio contraceptivo ou preventivo de DST. Este casal se capta como estando dentro da Igreja e, ao mesmo tempo, distintos dela (é sabido que a Igreja Católica proíbe o uso da camisinha). Eles sabem que são *olhados* pela comunidade cristã como seus intérpretes, defendendo a causa no meio de uma objetividade interior (pelo Outro que é católico). Mas o jovem casal não quer, ao defender a camisinha, formar um pensamento que os isolaria da comunidade cristã e nem pretendem formular um pensamento que negaria a sua subjetividade enquanto instrumento de formação de um pensamento (ou opinião) de um outro grupo (daqueles cristãos que não aceitam o uso de preservativos). O casal estaria, portanto, na situação 3 (intimidade da alienação).

A idéia, a princípio, de uma subjetividade isolada, poderá futuramente realizar a unidade de sua subjetividade (no momento, isolada) à totalidade coletiva (a Igreja poderá aceitar o uso de preservativos): é a realização da fusão unitária das consciências. O sujeito isolado é uma unidade em potência (ou *valor* em potência) de um grupo, pois a idéia que defende poderá efetuar a unidade do grupo. Neste sentido, ele não tem a subjetividade de uma idéia, mas a subjetividade de uma *coisa*. Na relação com o outro, as idéias são assim, ou seja, a idéia do outro é, primeiramente, *coisa*. Posteriormente, o caráter *coisista* da idéia é desfeito e ela é recuperada como subjetividade. O sujeito sente o valor coletivo da idéia, é olhado por um outro na idéia (por uma objetividade interior) e se olha como a expressão do todo e a idéia nele como coisa. O outro objetiva e “...esta objetividade é precisamente aquilo que eu não posso realizar do interior.”²⁴⁷

Para Sartre, a sociedade também não é uma “ilha”, ela está totalmente diante do olhar das outras sociedades, todo seu modo de ser (cultura, valores, crenças, concepções, hábitos,

²⁴⁶ Ibidem p. 120.

²⁴⁷ Ibidem, p. 121. Na consciência, a idéia coletiva não pode ser apreendida em sua totalidade como tal, pois ela se dá por um perfil e como subjetiva (como pura opinião) através da subjetividade do outro. O sujeito está, portanto, fora da idéia como pura subjetividade em face de um objeto. Por exemplo, Paulo apresenta sua idéia para Pedro, ela se torna um objeto e o próprio Paulo se torna objeto para Pedro. Mas Paulo carrega consigo a possibilidade de que Pedro se apodere desta idéia-objeto, de que ela se torne para Pedro *subjetividade*.

idéias) torna-se uma propriedade, uma idéia coletiva (ou um objeto) que lhe pertence. O indivíduo, pertencente a esta sociedade, carrega consigo a missão de fazer existir a idéia coletiva como objeto e o faz através de sua subjetividade. O fim de cada um (“sua paixão”) é sustentado pela idéia de realizar a “idéia-objeto” como pura subjetividade. Toda realidade humana é uma paixão na medida em que projeta perder-se para fundamentar o ser e constituir um Em-si que escape a contingência para ser fundamento de si mesmo: o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça, mas a idéia de Deus é um erro e sua perda se faz inútil.

O Para-si deseja que sua consciência seja muito mais do que seu projeto de ser, seu processo ou seu devir: ele quer ser na forma do Em-si e sem perder a consciência de si, sem deixar de ser Para-si. Todo projeto (enquanto escolha) e o projeto fundamental (origem de todas as escolhas e orientador do desejo de ser) acontecem na história, na faticidade e na contingência. “O Para-si é o fazer-se do existente, mas o que cada um pode fazer de si está em estrita dependência das relações de alteridade e das determinações objetivas.”²⁴⁸ O Para-si, por mais que queira determinar-se fugindo da contingência, jamais será determinado, pois suas escolhas de ser se caracterizam como *processo de ser*, inacabável por definição.

Na perspectiva sartreana, é a necessidade que seleciona o objeto, embora não o constitua em valor. O objeto é valor pelo desejo do sujeito na condição de que o objeto é desejado pela coletividade da qual ele é um membro. O desejo do sujeito constitui o objeto em bem social na medida em que: 1) ele é a expressão concreta do desejo da totalidade, 2) o seu desejo constitui no objeto a possibilidade de valor, 3) outros membros da coletividade também desejam instaurar o valor no objeto. Deste modo, sua necessidade subjetiva é perseguida por uma objetividade de interioridade, isto é, pelo outro que pertence a mesma coletividade que a sua. O seu desejo sobre o objeto o atualizaria, porque sua potencialidade de desejar expressaria a qualidade do objeto, do mesmo modo que a idéia-objeto seria uma propriedade objetiva da comunidade. “O valor do objeto é sua desejabilidade pelos outros.”²⁴⁹

Um objeto é trabalhado por um determinado número de pessoas que pertencem a uma coletividade. Este objeto se manifestará como *potencialidade de desejar* pelos outros membros da sociedade. O homem trabalha sobre a matéria para satisfazer um desejo e, em Sartre, o trabalho não cria o valor, ele conduz o objeto ao nível da desejabilidade. Ele entende o desejo social como a determinação de um vazio que o trabalho deve preencher, por isso

²⁴⁸ SILVA, Franklin Leopoldo e. Para a compreensão da História em Sartre. **Tempo da Ciência**, Paraná, vol. 11, n° 22, p.28, 2004.

²⁴⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 122.

defende a idéia de que é o trabalho que confere o valor. Ao somar sua análise da *sociedade* com seus estudos sobre o *valor*, Sartre conclui que há na sociedade o valor que ela lhe confere em consideração do valor dos bens que ela busca e da ideologia que ela defende e pratica. Assim, não será possível que se separe o *valor de um trabalho* da *sociedade*: valor e sociedade são correlativos. “O trabalho está na História como fator interno.”²⁵⁰ A sociedade constrói seu destino seguindo o valor que ela atribui ao mundo, ele é na História um fator interno e o homem não desvela um valor preexistente no mundo, ao contrário, é ele quem o cria.

Se há pluralidade de Outros, há sociedade. Supor a idéia de homem sem sociedade ou sem linguagem, é absurdo. A realidade humana surge no meio dos outros e dentro de uma perspectiva antropológica de que o homem apenas existe em sociedade. Mas é aqui que o homem sartreano encontra um paradoxo: na sua relação original com a sociedade ele não pode se fundar totalmente nela e nem ultrapassá-la plenamente. A realidade humana é um *nada* situado, finita e habitada por um profundo desejo de fugir desse nada que ela é. A autenticidade, desse modo, é a realização de seu ser-em-situação e com essa consciência profunda, pela realização autêntica desse ser-em-situação, o homem é conduzido à existência plena na situação e à própria realidade humana. Segundo o artigo de Alain Flajoliet²⁵¹, na concepção de valor em Sartre, o filósofo articulará sua “metafísica da realidade humana” como uma fuga apaixonada diante de seu estatuto de um *nada* situado e finito, em que a exigência da autenticidade será compreendida como realização por essa mesma realidade humana enquanto estatuto de liberdade irredutivelmente situada. Toma-se a situação objetiva e a partir dela tenta-se apreendê-la, o que permite que o homem esclareça a situação agindo. “Compreendemos seu ato pela situação, a situação por seu ato e, ambos, a um só tempo, acabam por nos fornecer uma compreensão acerca do que ele quer e do que sente.”²⁵²

Somente a autenticidade pode ser moralmente válida e o homem autêntico (preceito da moral sartreana segundo Gerhard Seel) é aquele que aceita conscientemente tomar sobre si e suportar o paradoxo da existência humana e de seu fracasso, configurando-se na “captação temática da liberdade, da gratuidade, da injustificabilidade.”²⁵³ O homem está condenado a projetar sua própria perfeição e a procurar realizar esse *valor*, ele jamais poderia se livrar

²⁵⁰ Ibidem, p. 123.

²⁵¹ FLAJOLIET, Alain. « Ontologie, morale, histoire », *Le Portique*, Numéro 16 - 2005, Sartre. Conscience et liberté, 2005, [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2008. URL : <http://leportique.revues.org/document735.html>.

²⁵² SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil*: a Conferência de Araraquara. Trad. Luiz Roberto Salinas. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986, p.73.

²⁵³ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 490.

desse engajamento, mas incorreria no erro caso se concebesse como determinado todos os valores e normas que desse *valor* resultassem. Para elucidar o conceito de valor, Sartre terá de passar pelo ser da realidade humana, que é o homem se realizando de tal forma que sua existência o constituirá como valor a realizar através de sua liberdade.

O movimento do para-si para ser em-si é o esforço que constitui a reflexão. O fracasso do para-si para tornar-se um em-si é ontologicamente inevitável. Negar ou querer mascarar tal fracasso é incorrer no erro da má-fé ou no erro da alienação. Estes seriam os motivos que conduziriam o sujeito à autenticidade. Se a sinceridade foi caracterizada como uma variação da má-fé, o sujeito encontra-se diante da necessidade de mudança de seu projeto existencial, ou seja, abandonar o *projeto de ser em-si* pelo *projeto de fazer*. Para Burdzinski²⁵⁴, é o ato de abandonar o projeto do para-si em constituir-se como em-si (projeto ontologicamente irrealizável) e engajar-se no projeto de criar condições para que todo tipo de má-fé possa ser superada. Hadi Rizk entende que o “...para-si não capta teticamente sua liberdade senão nos objetos transcendentais, que aparecem no mundo, onde ele se inscreve e forma sua própria figura.”²⁵⁵ Na liberdade humana o *ser* se reduz ao *fazer*.

O projeto de ser um em-si demonstra a impossibilidade do projeto de totalização e é por isso que o transcender projeta a ausência de fundamento em desejo de se fundar, isto é, em Valor. O homem procura se fundar ao mesmo tempo em que ele é um puro nada de fundamento e é isso que lhe possibilita, no mundo, ser o ser-do-fundamento. Esta falta de fundamento lhe aparece em e pela liberdade (que é o fundamento). O homem é o nada de ser na medida em que ele é nada de fundamento. “Assim, todo pensado é puro vazio que projeta de se fazer aparecer sobre o Ser.”²⁵⁶ Esse *nada de ser* não representa um quietismo ou algo estático, ao contrário, esse nada é puro movimento para se fundar algo. O fundamento vem ao mundo sendo ele mesmo seu fundamento, um puro escapar a todo ser como a todo fundamento. É nesse sentido que o nada não fundado se fará puro movimento para fundar. O projeto da reflexão cúmplice é de um para-si que aceita se perder, isto é, um para-si que não tenta se recuperar como Ser. O para-si, pela ação e pelo fazer, verifica a equivalência entre *fazer que haja ser e dar sentido ao ser*.

O agir assumirá em Sartre uma nova característica, ou seja, a de uma ação que tem como fundamento aproximar o ser humano da realização do ser-em-si-para-si, para a ação que

²⁵⁴ Ver BURDZINSKI, Júlio César. *Má-fé e autenticidade*: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999.

²⁵⁵ RIZK, Hadi. L'action comme assumption de la contingence. In: BARBARAS, Renaud. *Sartre: Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 147.

²⁵⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 455.

visa uma relação concreta e de comprometimento com ações concretas. Será o sucesso de uma ação que atribuirá sentido ao ser e o ato de atribuir sentido garantirá a justificação da realidade humana. “Agir é afirmar que o Ser tem um sentido”²⁵⁷ e toda ação encontra-se inserida numa dada situação considerada historicamente referenciada que pode negá-la ou viabilizá-la. A existência autêntica se reconhece pelo surgimento da situação tal como foi historicamente construída pela ação dos homens. A realidade humana *não é* e é por meio de sua relação nadificante com o ser que é possível a existência de um mundo. A realidade humana alcança a autenticidade na medida em que o para-si é essa relação, mas não o é nem por *identificação*, nem por *apropriação*. A realidade humana, portanto, será compreendida como projetando originalmente o *valor* supremo de ser seu próprio fundamento, perseguido durante todo o percurso da vida humana. A moral se colocará no nível das condutas existenciais concretas e “...será uma ética que tomará suas responsabilidades em face de uma *realidade-humana em situação*.”²⁵⁸

Como se poderia, diante dessa *pluralidade de Outros*, compreender como o *valor* vem ao mundo? Segundo Sartre, o valor aparece através do desejo particular de um indivíduo que desvela o valor sem esgotá-lo e que poderá ser recusado posteriormente. Perante a pluralidade dos Outros, não há relação homogênea e equilibrada entre os grupos e indivíduos na busca do valor, mas há desequilíbrio e heterogeneidade e é dentro desta dinâmica que surge o universal. É através do indivíduo que o universal aparece. A universalidade se integra ao objeto através de uma *operação* que vai além do desejo individual. Pelo trabalho dos outros o valor é integrado ao objeto, realizando a passagem de um *objeto-valor* ainda inexistente à realidade concreta deste mesmo *objeto-valor* no mundo humano. Desse modo, o objeto passa à qualidade de *obra*.

O trabalho é humano e não apenas um desprendimento biológico de energia física e mental, ele é uma *operação* que se realiza visando um determinado fim. Esse *fim*, para Sartre, é a satisfação do desejo dos outros e o é de forma que “...no próprio trabalho o desejo dos outros está presente como o trabalho está presente no objeto desejável.”²⁵⁹ O objeto é a representação de um valor coletivo, nascido pelo trabalho e pelo desejo dos outros. Na relação do sujeito com o objeto, o sujeito também representa a coletividade. O objeto trabalhado se endereça ao sujeito, ele o designa como um outro na medida em que ele o coloca nos limites

²⁵⁷ Ibidem, p. 502.

²⁵⁸ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 647.

²⁵⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 126.

fixados por seu uso: o objeto trabalhado o interpela como depositário da sociedade. Por exemplo, ao entrar em um bar com seus amigos, Paulo terá de escolher um local reservado aos fumantes, de modo que o cigarro exija dele uma determinada atitude. O objeto trabalhado é transformado em valor, tornando-se portador de uma representação social.²⁶⁰

O objeto transformado em *obra* é engajamento no mundo, é originalmente apropriação. O objeto-valor está para o sujeito assim como a responsabilidade está para o objeto-valor como posse (como sua propriedade). O objeto-valor que ele possui lhe representa, de modo que ele é um empreendimento que se inscreve nas coisas. Aquilo que ele é está inscrito em uma matéria e que, necessariamente, o altera. “Assim, o tipo de homem é de ser uma interioridade que se conhece na exterioridade.”²⁶¹ Mas a obra que ele produz, tornada objeto-valor, também deve ser reconhecida e valorizada pelo Outro. Ela se opera pelo outro e para o outro, que é liberdade imprevisível. Sendo assim, ele solicita seu reconhecimento e ao se lançar às coisas do mundo (seu *eu-fora*) ele também se constitui e, nessa relação, a presença do outro se torna fundamental. O “eu” e o “outro” se exteriorizam no mesmo mundo e ambos “criam” o mesmo mundo que os cercam.

²⁶⁰ A representação social de um objeto como valor é constituída simbolicamente e por meio de uma prática. O objeto enquanto valor é reflexo interno de uma realidade externa, ou seja, é a reprodução interna (imagem mental) de um objeto que é transformado em valor. Esta imagem é determinada pelos fins (agora que escrevo, a caneta que utilizo me é mais importante do que a soma de dinheiro que está ali sobre a escrivaninha). O objeto-valor só pode ser representado através do universo exterior (o objeto) e pelo universo do indivíduo (o sujeito), duas categorias que não são necessariamente heterogêneas. O objeto encontra-se sempre inscrito num contexto ativo e dinâmico, parcialmente concebido pela pessoa (ou pela coletividade) como prolongamento de seu comportamento. O sujeito está entre o universo social (que emite uma resposta) e o universo material (que emite um estímulo) de onde, conseqüentemente, emerge o objeto, carregado de imagens, opiniões, e representações que traduzem a posição e a escala de valores de um indivíduo ou de uma coletividade (o preconceito racial ou social assenta sobre um fundo de sistemas, de imagens, de opiniões, de representações, que tocam na natureza biológica e social do homem e de sua relação com o mundo). O objeto-valor é percebido e transformado em conceito, representando um ser e uma qualidade à consciência e, nesse caso, representar o objeto como valor, é compreendê-lo como o resultado de uma percepção tornada conceito. Portanto, a abstração da materialidade é obra do próprio homem, tendo um começo e um fim, em que sua existência no exterior é a expressão da passagem pelo interior do psiquismo individual e socializado.

²⁶¹ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 128.

PARTE II
O SUJEITO COMO SER DE CRIAÇÃO

I A Moral, o Indivíduo e o Grupo

Nesse Capítulo, o caráter do indivíduo encontrará seu fundamento por meio da relação entre escolha e obra. A *obra*, sendo também absorvida pelo outro (coletividade), se constituirá como risco na dimensão do *para-outro*. A ação será compreendida como *criação*, isto é, o homem criando o mundo e a si mesmo por meio da produção intencional: é o homem existindo em seu elemento de exterioridade. O para-si (pura transcendência de sua faticidade), pelo objeto criado, encontrar-se-á diante de um *Nós* concreto, diante de um *fim* concreto que poderá ser negado ou aceito pela coletividade. O fim apenas poderá ser sustentado como liberdade pelo sujeito e pelo outro, um sujeito coexistindo com o outro em uma mesma coletividade (sociedade, cultura, valores, normas). Falar em coexistência implicará em refletir sobre os aspectos de uma *moral do dever-ser* que, para Sartre, terá de supor uma *destotalização* (o Eu-Outro como *quase-totalidade*). O dever (ordem dada por outrem) implicará no agir em função de um fim.

Compreender o *fim* significará percebê-lo como um nada de ser (ele ainda não é) pelo qual o sujeito toma distância de si (recoo nadificador em relação a si diante do fim proposto), como a possibilidade pela qual o indivíduo exercerá seu ato de criação, sua intenção produtora; gerando as condições para que o para-si perceba-se como sendo (ao modo de não sê-lo) seu passado, seu presente e seu futuro. Pelo conjunto *ser-nadificação* tornar-se-á possível ao para-si produzir um sentido de ser e a compreensão do ser. Se o para-si se dá por relação, pois ele é movimento, a liberdade é que fundamentará sua verdade ao constituir-se na história, ou seja, um projeto de ser que se constituirá para realizar-se na história. O para-si, sendo no meio-do-mundo, se criará a si mesmo no mundo e, por esse motivo, afirmar o ser será afirmá-lo dentro de um processo que se realizará na história. Portanto, a criação moral não poderá ser independente das circunstâncias históricas e deverá visar um fim concreto. Somente haverá valor se houver uma consciência que é seu futuro pela transcendência do dado, de um indivíduo que colocará em questão o futuro em seu ser.

Sendo assim, o homem sartreano não poderá ser determinado pelo *fim*, a mudança (malogro, faticidade, contingência) sempre se configurará diante dele como possibilidade. Diante dessa experiência, o sujeito será provocado a exercer sua capacidade inventiva e a explorar as possibilidades abertas pela realidade; será a figura do homem diante dos “prováveis”. Sartre questionará se o homem, diante do *provável*, do *fim*, poderá estabelecer um *reino dos fins*. Ora, falar de um “reino dos fins” apenas terá sentido por intermédio de

uma *moral da finitude*, isto é, do reconhecimento do outro, da construção de uma moral pela realidade finita, pelo homem como transcendência, pela realidade concreta, pela existência da liberdade e pelo ato criativo. Jamais o homem poderá esquecer-se de que todo empreendimento humano indicará a possibilidade de correr riscos (a verdade não é revelação divina e nem o para-si um *a priori*) e que apenas será possível estabelecer uma relação concreta e aberta com o outro e com o mundo.

O objetivo final do Capítulo será de afirmar o *dever-ser* como um estado a ser mantido livremente (livremente interiorizado) e, falar em dever-ser para uma diversidade de liberdades engajadas no mundo e na dimensão da faticidade, exigirá a reflexão em torno de três pontos: 1) as implicações em torno das relações entre fins e meios, 2) a intersubjetividade, 3) a necessidade do ato argumentativo. Como consequência, a relação homem-fim tornar-se-á *destino* para o sujeito, subjetivado (interiorizado) e objetivado (reexteriorizado), fundamentando-se a liberdade e o *cogito* como fonte de todo valor.

Para Sartre, o caráter do indivíduo é fruto da relação viva de sua escolha em relação a sua obra. Ele age e sua obra é absorvida pelo outro, fazendo com que seu empreendimento seja um risco total. Ao ser absorvido pelo outro, o indivíduo se reconhece como outro e é aqui que ele pode decidir o sentido que ele toma para si desse “outro” que ele é: ele torna-se situação para si mesmo. Portanto, para o autor, o sujeito é em seu caráter e em sua obra. “A obra é subjetiva-objetiva, totalmente inteira a mim e me escapando completamente.”²⁶² O sujeito é situação para si, sua obra torna-se “si-mesmo” sob a forma de uma necessidade objetiva, ou melhor, ele pertence a si mesmo sob a forma de destino. Ao lançar-se na dimensão do para-outro, sua escolha tornar-se-á destino para si mesmo e o outro lhe refletirá como destino. Assim, a obra é portadora tanto do sujeito quanto do outro, de modo que o homem, ao agir, se faz destino para si ao mesmo tempo em que rompe com este destino para reencontrá-lo novamente como destino.

Toda ação deve ser compreendida como criação (do mundo, de si mesmo, do homem) e como humanização criadora de elementos inumanos (da matéria trabalhada e tornada valor). Criar o mundo, na visão de Sartre, é criar o homem, um homem que se cria através de sua ação sobre o mundo. O homem não é uma consciência isolada do mundo (uma pura abstração), “...o indivíduo não existe com toda sua riqueza senão no elemento da

²⁶² Ibidem, p. 129.

exterioridade.”²⁶³ O homem se cria na dimensão do mundo, mas ele não apenas se projeta no mundo ou tão somente o reflete, ele se cria no mundo. Criar-se no mundo não é realizar consigo a passagem (pela dimensão do mundo) de uma virtualidade a uma realidade efetiva, mas saber que ele se cria sem que haja uma essência prévia que ele prepare para lançá-lo ao mundo, “...eu nela [na dimensão do mundo] me *criei* pois não tinha nada 'em mim' antes que pudesse ser traduzido na linguagem da realidade exterior.”²⁶⁴

“Toda ação é criação”²⁶⁵, escreve Sartre. Ao tornar-se criador, o agir humano tende a submeter o ser à si mesmo. Assim, criar é criar a si mesmo e o mundo através de uma produção intencional. Consequentemente, a relação do criador com a coisa criada é de dependência recíproca, pois é criando a coisa que o criador existe. O criador é pura transcendência de sua faticidade em vista da criação de si mesmo no mundo da faticidade. Desse modo, não há uma existência que repouse em uma pura essência. O homem não é um puro conceito abstrato de criação, mas é um puro nada e escolha que age sobre si mesmo pelo intermédio do mundo. Assim,

cada indivíduo não está fechado em sua operação e que nela não tem uma natureza originária em que ele encontraria o conteúdo e o fim daquilo que ele deve realizar. Em realidade, a escolha é escolha de criar para além do mundo em estado que não é ainda, que não é uma projeção, e que é ao mesmo tempo *eu mesmo*.²⁶⁶

O sujeito se descobre sobre o mundo criado ou a criar. O objeto criado (leis, normas, valores) reflete não apenas um eu particular, mas um conjunto de pessoas que contribuíram para a unidade de seu ser. O objeto lhe remete a um *Nós* concreto em que seu *Eu* se ordena e se perde, da mesma forma que no olhar do outro ele deve se perder para se reencontrar.

O Para-si e o Projeto do sujeito são a expressão de sua singularidade, mas a organização ontológica de um *Nós* torna-se real no nível antropológico de uma obra comum. A unidade se transforma em um *Nós* quando ele se apreende enquanto engajado em um empreendimento comum e como organização concreta. “Assim, de puras possibilidades abstratas, entram em composição com as realidades concretas para constituir Eu e Nós”.²⁶⁷ Na obra, o indivíduo não se faz um *inessencial* perante ela, pois quando sua obra está em curso

²⁶³ Ibidem, p. 130.

²⁶⁴ Ibidem, p. 133.

²⁶⁵ Ibidem, p. 129.

²⁶⁶ Ibidem, p. 134.

²⁶⁷ Ibidem, p. 138.

ele pode ultrapassá-la por outras obras, ele pode contestá-la a qualquer momento. Há uma constante construção e contestação de si mesmo e é neste sentido que Sartre coloca o valor de uma pessoa como sendo sempre proporcional à amplitude da construção e da contestação de que ele é capaz.

Sartre defende que é impossível existir uma contestação válida se não houver relação a um fim concreto que é colocado espontaneamente além do fim realizado ou sobre um fim a ser realizado. O que ele quer com isso é estabelecer a necessidade do homem agir no mundo politicamente. Aquele que se isola em sua obra recusa seu compromisso para com o outro e recusa também o fato de que transcender um fim é transcendê-lo em direção a fins concretos. Neste sentido, o processo histórico compreende lutas e conflitos, buscando um futuro próprio num empreendimento a ser realizado e construindo as bases de um dado que deve ser assumido e transformado em contexto, com a existência de julgamentos, valores, idéias que precisam ser julgadas por homens que coexistem em uma mesma coletividade. “Compreender a atividade de um homem político é fazer com ele o projeto de um futuro a partir de um presente.”²⁶⁸

Todo empreendimento humano é passado, mesmo quando seu resultado é ainda incerto. A liberdade, por exemplo, retoma o fim a seu próprio modo, destruindo o dado para se sobrepor a ele como livre; o fim, por sua vez, não é um objeto do mundo, ele é a liberdade do sujeito e o sujeito é essa liberdade e sua exigência de ser reconhecido como liberdade e liberdade criada através da destruição do mundo real por uma outra liberdade. A liberdade, dada ou proposta, reconhece as outras invenções e as demais liberdades, pois ela se manifesta pela construção do mundo. A verdadeira liberdade se faz *ocasião* pelas outras liberdades. O que Sartre quer mostrar é que o fim deve ser sustentado à existência por uma outra liberdade e só há exigência por intermédio de uma outra liberdade.

Apresentada a importância e a necessidade do Outro, Sartre se dedica agora a uma *moral do dever-ser* que supõe uma *destotalização*, no sentido de que cada indivíduo *seja* para o outro, o que constitui uma quase-totalidade. A descoberta da liberdade se manifesta como pura exigência de *ser*. “Ela concebe o reino do Espírito, não como a penetração do mundo pelo espírito, mas como a negação do estado de fato.”²⁶⁹ A moral do dever é um fim que se coloca para si e que se conduz à existência por intermédio dos outros. Não há dúvida, para Sartre, que a reciprocidade é fato e que as liberdades que são despertadas podem e devem se

²⁶⁸ Ibidem, p. 287.

²⁶⁹ Ibidem, p. 147.

constituir em exigência. É deste modo que cada um é um sujeito de *direito*: se reconhece a liberdade e a existência do outro pela sua exigência de ser reconhecido e o sujeito é reconhecido como livre por reconhecer o outro com os mesmos direitos.

O *dever* -por exemplo- que se manifesta no costume tem uma estrutura de *mandamento* que, em princípio, é uma ordem dada por outrem e que conserva para o agente aquele seu caráter de alteridade.²⁷⁰

O sujeito, para que afirme a si mesmo, deve tomar distância de si, pois existir não é suficiente, é necessário realizar um esforço reflexivo, motivando-se pela posição de um fim, de algo que ainda não é. Afirmar um fim é afirmar a existência de um nada de ser, o que permite ao indivíduo o ato de criação: “...aquilo que corresponde à nadificação como seu derivado é a *criação*.”²⁷¹ Criação não é apenas consequência da negatividade, mas é criação por relação à nadificação. Isto significa que o homem cria porque ele se criou criador, de forma que o Para-si é negação pura, portanto, *criador*: é o Ser-no-mundo como criação. O Para-si é criação, pois “Eu *me* criei”²⁷², escreve Sartre. Quando alguém afirma “o óculos está sobre o livro”, ele *toca isso que é* por sua liberdade, ele manifesta o fato observado e, ao mesmo tempo, se constitui como ser para que haja ser (sem o homem não há óculos, não há livro e muito menos o evento “óculos sobre o livro”).

Sartre pergunta o que é criação e responde que o ser criado é uma aparição totalmente nova, mas uma aparição que necessita de uma criação que proceda de uma *intenção produtora*. É a intenção que dá o ser como sendo exterior em relação ao ser daquele que cria. Toda percepção de uma forma (o óculos sobre o livro) implica que tudo à sua volta repousa

²⁷⁰ SARTRE, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: DELLA VOLPE, Galvano (et al.). *Moral e sociedade: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 39. Minha liberdade não é apenas um conteúdo formal, sem ligação concreta com o mundo, ela é *exigência* e exige apenas na medida em que ela é colocada no mundo concreto: ela é uma liberdade engajada. É como um escritor, cujo romance exige ser reconhecido materialmente em seu conteúdo pela liberdade de leitores concretos. Em Sartre, o homem pode existir como liberdade entre os outros pelo intermédio da *obra* (política, técnica, científica, religiosa, filosófica, social, jurídica) e considerando-a habitada por liberdades concretas que tratam os outros como liberdade. Mas também há, segundo nosso filósofo, a passagem da liberdade concreta de um indivíduo à liberdade abstrata de Todos. A transição do particular ao universal se dá pela uniformização do modo de produção, isto é, pelos costumes. Sair da objetividade (do imediato) para chegar ao julgamento (subjetividade que assume os costumes), implica num movimento que se realizará como um processo no qual não ocorra uma aceitação meramente passiva, mas que o sujeito utilize sua capacidade de reflexão, ou melhor, que haja interiorização e flexibilidade. O sujeito se justifica por estar contido na totalidade de que faz parte (ele faz parte *no olhar* do soberano, do grupo, do Estado). Mas como o olhar é liberdade e toda determinação é negação, esta totalidade não é um em-si ou estática, ela é uma totalidade *destotalizada*, pois sempre haverá ao menos um sujeito que não faça parte dela.

²⁷¹ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 156.

²⁷² *Ibidem*, p. 156.

sobre um fundo: “...a criação deve ser comunicação de *ser a ser*”.²⁷³ Mas o ser-em-si não pode criar, não pode produzir; só há ligação de um ser-em-si a outro ser-em-si por uma consciência exterior. O criador (o para-si) jamais se esgota em sua criação ou em sua transformação, é preciso que ele permaneça em sua integridade em face de sua criação. Não há um *nada* que produza o Ser, mas há um ser que capta a si mesmo como falta de fundamento, ou seja, um ser que projeta a passagem da contingência à necessidade.

O ser é seu passado (o Em-si enquanto fundamento), seu presente (como presença a si) e seu futuro (*ens creandum*). “Eu sou meu passado sobre o modo de sê-lo e de não sê-lo: eu sou todo meu passado, eu não sou senão meu passado, ele é a trama de minha existência e ao mesmo tempo eu sou esse passado como decisão dada como nova.”²⁷⁴ É pelo conjunto ser-nadificação que é possível produzir um sentido de ser ou tornar possível a compreensão do ser. O Para-si não se dá de maneira abstrata e *a priori*, mas por *relação* (concretamente) ao dado no espaço. Para Sartre, o Para-si é interiorização de sua própria finitude, seu ser é finito e seus limites existem na liberdade profunda de um ser. A liberdade é determinação no futuro do sentido do passado, é por ela que se produz um ser no futuro que seja a justificação do passado ou mesmo o seu fundamento.

A liberdade está na origem do projeto de si do Para-si e, por esse motivo, o Para-si é movimento. Este movimento só é possível pela liberdade, justamente porque ela nega todos os estágios em que o Para-si se cristalizaria (se objetificaria) no movimento de consolidação do em-si. Para Franklin L. E Silva, “A liberdade (...) não é um estado ou um predicado, mas sim um movimento. (...) Como esse movimento constitui o ser do para-si de modo a que ele nunca *seja* constituído, o próprio para-si se define pelo movimento que o faz ser.”²⁷⁵ O movimento é a ação da liberdade, é o agir da consciência (livre) no *construir* do processo histórico. É a liberdade que fundamenta a verdade do para-si ao se constituir na história, ou melhor, é o projeto de ser que se constitui para realizar-se na história.

Esse projeto de ser que se constitui para realizar-se na história, Sartre chama de “historialidade”. “Chamarei historialidade o projeto que o Para-si faz de si mesmo na História.”²⁷⁶ Diferentemente, a historização é compreendida como a “...passagem ao objetivo

²⁷³ Ibidem, p. 157

²⁷⁴ Ibidem, p. 161.

²⁷⁵ SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre. **Transformação**, Marília, vol. 26, n.º 2, p. 46, 2003.

²⁷⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Verdade e existência*. Trad. Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 117.

da historialização.”²⁷⁷ O projeto pelo qual o para-si se historializa, encontra-se perpetuamente em tensão com a historicização do mesmo projeto, isto é, com a maneira pela qual ele se tornará objetivo no processo histórico. A liberdade da consciência se depara com a adversidade inerente da faticidade, constituindo a relação entre o projeto subjetivo e a historicização desse projeto sob o fundo da ignorância do para-si acerca de si mesmo: nada está pronto e não há aquele que tenha conhecimento onisciente de si e do mundo. O projeto ou a sucessão dos projetos constituem a dimensão histórica que o sujeito tem de si mesmo.

Criar o Ser é criar um ser concreto, isso porque ele vem ao sujeito como o Ser que ele deve ser em seu próprio fundamento. O Para-si estando e sendo no meio-do-mundo deve criar-se a si mesmo no mundo. O mundo, para o sujeito, é a dimensão do Ser e é nesse mundo e com o ser manifestado que ele deve se criar, que ele deve dar sua liberdade por fundamento a esse ser que se manifesta a ele. É “...criar o ser para além do Ser, mas no meio *desse Ser*.”²⁷⁸ Se o Para-si tem consciência de si como falta de si, ele só pode ser caracterizado como realidade que é futuro a si. *Si-mesmo* tem uma dupla relação, isto é, relação a si (o ser que é preciso instalar no Ser e o que aparece e foge nessa dupla relação) e relação com o mundo (o que constitui o entorno desse *si-mesmo*).

O mundo não é Pedro (que é pura presença a si), mas é ausência (vazio) de Pedro, pois a presença a si é consciência e recusa de uma falta. O ato de criar, portanto, preenche o mundo. Criar é projetar um ser-em-si que é fundado pelo Para-si e que, estando no meio do mundo, se faz unidade positiva, ou seja, “...eu sou futuro à mim mesmo como o ser que me falta e como essa falta que o mundo tem de mim.”²⁷⁹ Inventar é projetar para além do mundo um ser no futuro que é síntese desse ser que Pedro (Para-si) persegue como seu *si* e, dessa totalidade que é o mundo (e que por ser “mundo vazio de Pedro”), por ele é negado. A “falta” de Pedro é espalhada sobre o mundo, de forma que *cada coisa* representa (como termo e símbolo) essa falta de Pedro. Através dessa “falta”, ele quer fundar o mundo no ser, quer construir um *para-ele* para que ele se introduza no mundo do Ser. Pedro se introduz no ser de cada coisa de maneira que sua liberdade seja fundamento de seu ser, tornando-se, no mundo, seu representante.

Quando eu afirmo 'o livro está sobre a mesa', é bem entendido que o *ser* não vem de mim. Senão isso seria uma *imaginação*. Entretanto, não se trata mais

²⁷⁷ Ibidem, p. 117.

²⁷⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 165.

²⁷⁹ Ibidem, p. 166.

de uma simples intuição negativa (eu não sou esse livro). Eu retomo, a meu modo, o ser considerado, isso quer dizer que eu o considero como falta de fundamento. Eu lhe dou então o fundamento de ser retomado e criado por mim. De uma só vez, tornando-se meu, ele me representa simbolicamente como um eu que o funda. Ele me empresta seu ser e eu lhe empresto minha liberdade.²⁸⁰

Pedro não é o livro que está sobre a mesa e é claro que há um livro ali, há um ser que não é apenas fruto de sua imaginação e este ser (livro) é *pura falta de fundamento*. O livro lhe empresta seu ser e ele lhe empresta sua liberdade. Pedro afirma algo sobre o livro através de sua liberdade que passa pela existência de um ser-em-si (livro) sustentada pela possibilidade de um futuro. O ser *afirmado* é colocado em perigo perante outra liberdade, de forma que afirmar o ser é afirmá-lo dentro de um processo que se realiza (ou que se realizará) na História e que está longe de ser eterno e transcendente à História, devendo ser realizado em e por ela em um futuro limitado.

A moral em Sartre não poderia ser diferente, não se poderia defender uma moral abstrata, concebendo a pessoa como puro sujeito de direitos e lançando-a fora de toda e qualquer circunstância concreta. A criação moral (ou a atividade moral) não pode ser dada como independente das circunstâncias históricas e Sartre vê a dialética como um esforço para introduzir a moral em um fim concreto. Ela é a ação do todo sobre as partes e do futuro sobre o presente. Opostamente, no determinismo, o fim concreto é sem valor por ser definido pela ação do passado sobre o presente, que apenas é e cessaria de ser valor para tornar-se fato (ideal puro). Já a ação do futuro (sobre o presente) não tem *ser* e torna-se valor, o que autoriza o indivíduo afirmar que a liberdade é vista como negatividade, como poder perpétuo de escapar ao dado e aí encontrar sua função de realizar necessariamente o futuro.

Como se deveria pensar uma liberdade que escapasse a todo e qualquer determinismo? Segundo Gerhard Seel²⁸¹, a contingência da natureza em Sartre é uma condição necessária para que a liberdade humana seja defensável. Em um mundo contingente, diz Seel, o bem êxito não resulta da decisão, isto é, a decisão que alguém toma não pode dar conta dos fenômenos futuros. O homem é permeado por fenômenos previsíveis e por fenômenos que poderiam não ser realizados ou produzidos. Assim, pode-se afirmar que o homem não é um ser determinado e sua contingência é uma condição necessária à liberdade. Para Hadi Rizk²⁸²,

²⁸⁰ Ibidem, p. 166.

²⁸¹ SEEL, Gerhard, « La morale de Sartre . Une reconstruction », *Le Portique*, Numéro 16 - 2005, Sartre. Conscience et liberté, 2005, [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2008. URL : <http://leportique.revues.org/document737.html>. Consulté le 20 juin 2008.

²⁸² RIZK, Hadi. L'action comme assumption de la contingence. In: BARBARAS, Renaud(Org.). *Sartre : Désir*

é a contingência da natureza e do mundo que permite que a liberdade do homem se faça sucesso em seus projetos e a contingência do ser permite ao homem criar, a produzir fora de si uma aparição nova do Ser. No entanto, há um paradoxo na contingência ao tornar o homem livre e ao mesmo tempo fragilizado em sua liberdade.

Existem fenômenos que resultam da exterioridade da qual o sujeito está inserido e também aqueles que são o resultado de sua interioridade; ambos se desenvolvem nos diversos projetos (que podem ser negados a qualquer momento) derivados da liberdade deste mesmo sujeito. Nesta liberdade, o resultado da negação é indeterminado e é por isso que ele pode tornar-se valor. “Há valor se a consciência é seu próprio futuro pela transcendência do dado”²⁸³, mas apenas se o indivíduo coloca em questão esse futuro em seu ser. O projeto implica num ponto de vista interior (diversidade de decisões) e num ponto de vista exterior (colocar a obra diante de situações inéditas e imprevisíveis). O sujeito, portanto, deverá, sem cessar, retomar novas decisões. Um projeto é uma possibilidade que se configura na consciência, exigindo de cada um sua capacidade de invenção perante os possíveis obstáculos.

A contingência na natureza se apresenta ao homem pela “probabilidade” existente no mundo e na interioridade humana, provocando-lhe a capacidade inventiva de sua iniciativa. Para Sartre, o homem é livre porque ele é constituído pelo *nada* e pelo *ser*. É o nada de sua consciência que lhe possibilita separar-se de um conjunto de sensações, permitindo-lhe a não coincidência da consciência consigo mesma, oferecendo-lhe as condições necessárias para que o homem possa explorar as possibilidades abertas pela realidade. A consciência pode explorar virtualmente as possibilidades, pois o provável vem ao mundo pelo próprio homem que emerge de sua imaginação ao entrar em contato com o real. O *provável* é definido pela intenção, um “jorrar” da espontaneidade do sujeito implicando, desde já, num certo tipo de saber (um saber enquanto *hipótese*). Esse saber (ou conhecimento) é “...uma simples espera vazia, uma direção”²⁸⁴, é uma intenção que se direciona para algo. O sujeito ultrapassa o real (vai visar um futuro) para fazer dele um mundo (pela ação). Mas esse *mundo* suportaria um *reino dos fins*?

Sartre não aceita a moral da *cidade dos fins*, uma moral que constituiria uma situação fora do concreto e do vivido. Para o autor, o problema moral encontra-se quando se quer repousar os fins morais em um ideal social (numa cidade em que há o gozo da plenitude) ou

et liberté. France: Presses Universitaires de France, 2005. pp. 160.

²⁸³ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 176.

²⁸⁴ SARTRE, Jean-Paul. *O Imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado, São Paulo: Ed. Ática, 1996, p. 83.

na fuga de um homem idealizado (Bom, Virtuoso, Equilibrado) e inserido em uma realidade sem conflitos. Mas se “...o Para-si é interiorização de sua própria finitude”²⁸⁵, procurar-se-á fazer uma *moral da finitude*. O homem considerado em sua realidade finita (e não o homem ideal ou habitante da cidade dos fins) é transcendente por projetar a si mesmo fora de si (criação) através da organização do mundo em que ele opera. É fundamental que essa organização seja desejada e vivida por ele mesmo (pelo homem concreto) e não por uma “imagem” de homem (por um homem virtual).

Sua obra é consequentemente criação e uma das estruturas fundamentais do *criar* é reconhecer a existência da liberdade dos outros em sua capacidade de *fazer* (realizar, produzir), de transformar o dado em criação. O que se deseja é uma sociedade *aberta*. O foco da preocupação sartreana está na ação do homem diante de um fim alcançado. A instauração de uma sociedade sem classes, por exemplo, tornar-se-ia um modo de relação concreta com o outro. Um sistema ideológico político, econômico, social ou religioso afetaria concretamente as relações entre os sujeitos e, nesse sentido, o que faria o homem diante dessas situações?

O fim não é de nos amarmos uns aos outros, nem de nos respeitar, nem de nos ajudar-mos mutuamente, nem de viver em uma sociedade sem classes. O fim é *aquilo que nós faremos* quando essas condições terão sido realizadas.²⁸⁶

É por esse motivo que, no entender de Sartre, a humanidade se realiza como projeto de uma transcendência, não nos moldes de uma sociedade ideal ou do homem que se projeta em suas relações com o todo e de um todo que se esgote em suas relações com cada um (como uma cidade equilibrada e harmoniosa, isto é, sem conflitos): “...o Espírito é inquietude”.²⁸⁷ O

²⁸⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 163.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 177.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 177. Essa é uma concepção hegeliana que muito influenciou Sartre. Escreveu Hegel: “No saber, portanto, o espírito concluiu o movimento de seu configurar-se enquanto esse [configurar-se] é afetado pela diferença não-superada do seu ser-aí, - o conceito. O conteúdo é, segundo a liberdade de seu ser, o Si que se extrusa, ou a unidade imediata do saber-se a si mesmo. O puro movimento dessa extrusão, considerado no conteúdo, constitui a necessidade desse mesmo conteúdo. O conteúdo diversificado está como determinado na relação; não é em-si. Sua inquietude é supressumir-se a si-mesmo, ou a negatividade: assim, é a necessidade ou a diversidade; é tanto o si quanto é o ser livre; e uma forma de-Si, em que o ser-aí é imediatamente pensamento, - o conteúdo é conceito.” (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*: Parte II. 5ª ed. Trad. Paulo Meneses. RJ: Vozes, 2001, p. 218) A consciência-de-si é inquietude por ser atividade pura. Paulo Meneses (MENESES, Paulo. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*: Roteiro. SP: Loyola, 1992, p. 197) comenta que a consciência em Hegel, ou o processo da consciência, mergulhou em si e conquistou a pura interioridade do saber, isto é, a negatividade. A consciência está cindida diante de um mundo (em-si) reconciliado com a essência e o movimento que faz surgir a força de seu saber de si, é o trabalho que o espírito implementa na História efetiva. O conteúdo só poderá ser assumido pela reflexão, pertencente exclusivamente ao sujeito. O conteúdo é o Si que se lança na unidade imediata do saber de si mesmo e sofre

empreendimento humano implica na aceitação de correr riscos.

A liberdade existe em situação em um mundo real em que *eu sou*. Se eu nego minha relação com um outro Para-si, eu estabeleço (num primeiro momento) uma negação de interioridade, mas a minha recusa (num segundo momento) transforma essa negação de interioridade em negação de exterioridade, ou seja, eu rompo o contato com a liberdade do outro e me torno impenetrável. Mas, se estabeleço relações com os outros de forma que toda liberdade seja liberdade, eu construo uma relação concreta e aberta no mundo por intermédio de minha liberdade e pelo fato de que eu posso transcender a transcendência sob a condição de também ser transcendido por ela. O outro está em mim como um olhar fixo, ele arranca de mim meus pensamentos e os determina projetando-os além de mim em um futuro e pela presença de um *dever-ser*, determinando-me por móveis criados e mantidos em mim. Esse *dever-ser* se transforma em um estado a ser mantido livremente, de forma que o fim que se busca supõe-se desejado por todos (desejo como uma noção objetiva-subjetiva).

“Desejado por todos” não significa uma Totalidade harmoniosa, mas uma Totalidade *destotalizada*, que leva em consideração a ambigüidade mesma da vontade, que compreende elementos de subjetividade que se tornam o *interesse objetivo* de um grupo. Como defende Sartre, o interesse é algo que se exterioriza, é exterior à pessoa, inserindo-se em um conjunto de conhecimentos e de valores que existem por intermédio de proposições filosóficas e antropológicas. Pode-se, portanto, decidir sobre o *interesse* do outro e tudo se volta em direção a subjetividade do sujeito. Sua vontade subjetiva se exterioriza em sua relação com o mundo e com o outro (vontade objetiva-subjetiva), reforçada pela *idéia de interesse* (ele acredita no ideal político de esquerda, que é a expressão do interesse de um grupo, e suas condutas no dia-a-dia estarão de acordo com o grupo que partilha dos mesmos ideais que os seus).

Segundo Sartre, os fins e os meios encadeiam-se dialeticamente e é por esse motivo que não se defende aqui a supressão da adversidade e, ao mesmo tempo, não deixando de buscar a existência de uma unidade. Para o autor, a unidade não é apenas o acordo entre duas vontades contratuais, mas sim “...uma unificação transcendente pela *operação desejada em comum*”²⁸⁸, de forma que ela se torne uma objetividade que perpassasse as subjetividades de ponta a ponta (dentro do meu ideal político eu sou *isso* que tenho sido, sou o que sou e sou

aí uma inquietude que o leva a supressumir-se. É o que Hegel entende por *negatividade*. A História deve ser entendida, nesse sentido, como o espírito que se lança no tempo, o espírito que se recupera “...na forma do agir livre, e na forma da contingência, é a História.”(MENESES, 1992, p. 206)

²⁸⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 213.

aquilo que devo ser, o que me permite me auto-construir segundo duas dimensões: Ser e Valor). Isso o que tenho sido seria considerado por Sartre uma essência enquanto valor objetivo. Ela seria, também, transcendente e imanente, seria seu ser mais profundo e também a unidade de mim e do outro (somos “camaradas”, “companheiros”). Minha vontade e meu interesse emanariam dessa *essência* que eu sou, o que tornaria possível o reconhecimento das outras consciências. Confiar no grupo é confiança que está na ordem do ser. Como membro do grupo de esquerda, eu deverei exprimir a vontade do partido e que a vontade de minha essência deverá se exprimir através de minha individualidade (que se submete à minha essência). “Eu sou então, como liberdade, obrigado de ser *meio* para realizar o fim, que é o *objetivo*.”²⁸⁹

Na ordem da vida cotidiana, as convicções (construções psicológicas, opiniões políticas e sociais, sistema de valores) não são diretamente ou imediatamente comunicáveis, recorre-se, quase sempre, à autoridade. X não comunica sua opinião porque Y é mais inteligente e mais hábil na argumentação do que X. A verdade que se busca no discurso não pode reduzir a posição de X como se Y fosse o detentor de uma verdade intuitiva, de forma que o seu raciocínio argumentativo se configurasse a X como ato de violência (autoritarismo, totalitarismo, tirania). Deve-se sempre compreender que o raciocínio e a argumentação do outro é um livre empreendimento seu, ou melhor, é uma *intenção*. O discurso proferido pelo outro penetra os meus ouvidos, toma conta do meu ser, “...é o outro em mim.”²⁹⁰

²⁸⁹ Ibidem, p. 213. Existo na medida em que submeto minha existência ao meu ser. Partilho da mesma ideologia do grupo na qual me encontro inserido e o outro é meu “camarada”, um “*moi*”, mas ele é também um outro. Eu aceito em ser pura transcendência transcendida porque limito minha liberdade pelo Ser. No entanto, eu permaneço *liberdade menor* pela vontade do grupo, pelo Ser que ele simboliza, é o universal inscrito no individual que se torna lei. Mas a partir do momento que o *olhar* do grupo se torna obcecado, é sinal de que ele não consegue mais enxergar a contingência no Ser: ele oprime minha individualidade. Por outro lado, se o fim é concreto e finito, se ele é em função de um futuro e é limitado, o fim deverá ser compreendido como *emancipação última* do homem ao mesmo tempo em que é emancipação de cada minuto de sua existência concreta. O grupo deve considerar e reconhecer que a *emancipação* é tanto progressiva (histórica) quanto permanente (liberdade). Apenas haverá sentido na realização dessa emancipação se o *infinito* for rejeitado. Só será possível superar a antinomia do homem-fim/homem-meio a partir do momento em que não se distinguir mais o fim do meio. Deve-se “...tratar o homem como fim na medida mesma em que eu o considero como meio, isto é, de determiná-lo a se pensar e se querer livremente como meio no momento e na medida em que eu o trato como fim e de lhe manifestar que ele é fim absoluto na própria decisão pela qual ele se trata como meio.” (SARTRE, 1983, p. 216)

²⁹⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 222. Sartre vê na sociedade um mundo social em que tudo é organizado para reparar os erros, as imprudências e as incapacidades individuais e isso porque não se vive em um mundo natural. A sociedade educa para que se crie o hábito de crer no princípio de autoridade que interfira na autonomia do outro. Ao invés do uso da *razão* - pelo hábito de pensar por si mesmo-, coloca-se a pessoa em face de uma *razão infinita* (como Deus, o poder de uma superioridade hierárquica ou a relação do pai com o filho) que se constitui como uma *força* de natureza e de uma qualidade diferentes da sua. “No lugar de pensar que cada um não deva se fiar senão à sua Razão e que o bom sentido é a coisa do mundo a mais difundida, ele crê, de fato, na hierarquia das Razões humanas e ele aprende sistematicamente a desconfiar da sua.” (SARTRE, 1983, p. 201) A liberdade do subalterno é

O ato argumentativo expressa o próprio homem, ele não é apenas uma disposição objetiva das razões que utiliza no discurso, mas é também embate, “...ele é também luta e tática.”²⁹¹ O que se quer com a argumentação é que se construa uma forma que se desvele ao outro (ou ao grupo) e nele se interiorize (ou que se interiorize pelo grupo). O jogo argumentativo é pura legalidade, mas ela pode ser rompida quando se recusa a relação com o outro (“Eu me faço pedra”²⁹²) e recupera-se a temporalidade (recusa-se a ação do outro, ou seja, recusa-se a possibilidade da mudança, nega-se a possibilidade de um futuro diferente daquele que se quer defender).

Eu nego a relação essencial de interdependência das liberdades, eu me retiro na certeza absoluta. Eu afirmo correlativamente a identidade comigo mesmo, eu nego o vir a ser da verdade, o projeto, a mudança. Eu sou ser puro e minha existência é de ser *ao lado* dos outros.²⁹³

Estar dentro do mundo é aceitar que a ordem do mundo é humana, construída por liberdades engajadas no mundo e também por intermédio da faticidade. A liberdade opera no e sobre o mundo fazendo-se passividade e atividade, ela está constantemente em perigo no mundo, ela sofre pressões por toda parte e é limitada por outras liberdades (hierarquias, grupos sociais). Posso, por exemplo, ser fiel a quem amo (moral da fidelidade) como exigência proveniente da consciência dos outros (medo da opinião pública), de modo que eu resisto ao desejo sexual por outras pessoas em consideração ao projeto que quero sustentar (ser casado e fiel). Mas eu sou minha liberdade e também sou o perpétuo poder de ultrapassar uma situação (mesmo que seja ultrapassar o fato de ser fiel), porém, eu escolho mergulhar no interior de uma situação que me limita e me submete a criar meios para sustentar um fim que é limitante (criar meios que me desviem do meu desejo de me relacionar sexualmente com outras pessoas): “...a liberdade pode se sacrificar inteiramente para que o fim chegue.”²⁹⁴ A própria liberdade coloca esse fim, o que faz do agir um desvelamento da liberdade como

limitada por relação ao seu superior, ela é *coisa* na medida em que ela é liberdade (não há como oprimir uma bola de bilhar). É a liberdade concreta do opressor em relação à liberdade concreta do oprimido que define sua ignorância (inferioridade) como objeto. Pelo olhar de uma liberdade apoderada de saber, a falta aparece ao olhar como um *estado* em que sua liberdade e seu saber tornam-se *falta*. A sociedade, segundo Sartre, educa para considerar-se a idade adulta ou o ser hierarquicamente superior como princípio regulador e como emancipação concreta e quotidiana de um fim efetivo. Sartre não aceita subordinar o homem ao *dado*, subordiná-lo ao *valor* ou a um *projeto*. A liberdade deve ser sempre *desinteressada*, caso contrário, quilo a que se nomearia liberdade seria, em realidade, alienação. “A fonte da alienação, é a objetivação.” (WERNER, 1972, p. 200).

²⁹¹ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 222.

²⁹² Ibidem, p. 223.

²⁹³ Ibidem, p. 223.

²⁹⁴ Ibidem, p. 241.

potência criadora em relação a esse fim e ela torna-se *destino* para si mesma.

A objetividade de um fim não possui apenas uma característica subjetiva (*o meu fim*), ela também se volta em direção à subjetividade do outro. Ela é *subjetiva para o indivíduo* porque é colocada livremente e é *objetiva para ele* por poder ser recusada a qualquer momento pelo outro. Entrar no mundo é estar diante de um turbilhão dialético do qual emerge o *cogito*, ou melhor, do qual emerge a consciência da própria liberdade do ser humano: “...liberdade, *cogito*, é a fonte de todo valor”²⁹⁵. Rompe-se a cadeia de submissão à ordem das causas e torna-se evidente a ma-fé daquele que se refugia na submissão. Somente pode-se afirmar que a situação se torna imutável (determinismo) se o sujeito se faz “amarrado”, impotente e submisso à ordem das causas. Ser rejeitado pelo outro em seu desejo lhe permite redescobrir a liberdade do seu desejo, ou como quer Sartre, a liberdade que há em seu desejo. “eu me reconheço como homem livre, com um livre desejo diante de uma liberdade incondicionada que recusa o desejo.”²⁹⁶

²⁹⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil: a Conferência de Araraquara*. Trad. Luiz Roberto Salinas. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986, p.101.

²⁹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 247.

II A Moral da Ação e do Engajamento

O Capítulo começará analisando as implicações teóricas e práticas em torno do indivíduo ao colocar um *fim* definido por sua liberdade, um fim que será constantemente retomado. Ao desejar que tal fim seja também reconhecido pelo outro, o indivíduo perceberá a existência de outras “invenções” no mundo além das suas (o mundo não será construído somente por ele). Nesse sentido, a liberdade se manifestará como exigência de ser, um fim que o sujeito colocará para si e que apenas encontrará sua possibilidade de existência por intermédio dos outros. Sendo o fim compreendido como um empreendimento concreto e livre, como conceber a dimensão do *dever* e da *obrigação*? Para responder à questão, será necessário analisar o que Sartre entende pela utilização dos *meios* em relação ao fim, isto é, encontrar os subsídios teóricos para que se possa afirmar que só haverá *dever* e *exigência* (moral) pela liberdade, por meio de uma intenção livre e pelo ato concebido, desejado e possível de ser realizado. O que se quer é defender a idéia de uma liberdade que não será meramente abstrata, mas exercida em uma situação concreta. Em *L'existentialisme est un humanisme*, poder-se-á encontrar as condições suficientes para apresentar o homem definindo-se pela ação e, através disso, permitir que se fale de uma moral da ação e do engajamento, ou seja, falar da moral como situação concreta, histórica.

Com isso, o *reino dos fins* será possibilitado pela mediação entre o indivíduo e a “totalidade” sócio-histórica, do indivíduo produzindo essa “totalidade” e, ao mesmo tempo, observar que a “totalidade” produz o indivíduo. O homem será um processo que se construirá dentro de um outro processo, uma potência inventiva dos meios em relação aos fins (ou ao fim), será liberdade e transcendência, isto é, a possibilidade de transcender seu *ser-aqui*. Ao relacionar-se com o fim (com a “concretude de um futuro”), o porvir será construído a partir das coisas que contornam o sujeito. É o que Sartre entenderá como relação do indivíduo com seu *possível*, com sua *operação possível*. As coisas se constituirão como *coisas-utensílios*, como *potencialidades* e *anti-potencialidades*, pois o fim não será um *a priori* e, por esse motivo, o fim e os meios (para realizá-lo) acontecerá no mundo e por intermédio do mundo. O homem deverá engajar-se naquilo que Sartre chamará de “a série *meios-fins*”, que se configurará ao sujeito como a imagem de seu próprio *eu* e do *mundo* (como fins concretos). O coeficiente de adversidade que surgirá durante esse processo, será visto como aquilo que permitirá ao homem revisar seus valores e exercer o ato criativo diante deles. Ao engajar-se no mundo, ele estará engajando-se em um mundo resistente, em que o fim estabelecido não será fruto de uma intuição pura, mas se dará pelo ato criador e pela determinação da

liberdade.

Assim, ao compreender o fim como objeto futuro, ele será visto como possibilidade, isto é, realizar-se-á por um sujeito que transcenderá o presente em direção ao futuro por uma intenção decisória que lhe permitirá ultrapassar as resistências do mundo e utilizar os meios para atingir o fim que se deseja realizar. O fim será aquilo que o sujeito se fará ser como *tendo de ser*, um dever-ser escolhido, pela reinvenção que ele fará de si mesmo e como livre empreendimento: será sua livre auto-constituição. Por esse motivo, será possível defender a idéia de um fim que somente existirá como fruto de um projeto intencional e de um valor que virá ao mundo pelo *fazer*. O valor e o fim serão descobertos em *ato* (espontaneidade criadora), lançando o homem diante da liberdade e da responsabilidade. Mesmo que o fim apareça na forma de *obrigação*, para Sartre, ele terá uma relação ativa com o sujeito e será pura transcendência. O que se quer é colocar o *dever* na dimensão do *nós*, constituindo uma forma de relação (concreta) com o outro e um outro que revelará que o sujeito não será o centro do mundo: o sujeito poderá ser reinterpretado pelo outro. O para-si, portanto, será compreendido como projeto de conhecimento de si, como *ser-para*, como possibilidade e como processo.

O sujeito coloca um fim que é definido pela sua liberdade e ele só pode ser livre no ato de perseguir esse fim, isso porque sua liberdade não é meramente formal ou vazia. Sua liberdade retoma o fim porque o mundo não representa um *determinismo* para ele, ele pode ser destruído a qualquer momento (os conceitos e os significados que sustentam o mundo não são eternos nem imutáveis). O fim é sua liberdade. Ele existe como exigência de ser reconhecido como liberdade, existência esta criada como tal pela *destruição* do mundo real (ou pela sua manutenção) por uma outra liberdade. Ele reconhece que existem outras *invenções* além das suas (coisas, símbolos, significados, valores) e que se manifestam através da construção de um mundo. “O fim está sustentado na existência por uma outra liberdade.”²⁹⁷

A liberdade do indivíduo se faz ocasião para as outras liberdades, ela se torna *universal* na medida em que ela é idêntica nele naquilo que ela é no outro. A moral do dever, portanto, supõe uma *destotalização*, ela supõe que cada indivíduo seja para o outro, logo, uma quase-totalidade. Para Sartre, a liberdade se manifesta como exigência de ser, ela é negativa e

²⁹⁷ Ibidem, p. 147.

depende dos outros, é um fim que se coloca para si e se conduz à existência por intermédio dos outros. “Sem dúvida, há reciprocidade e as liberdades despertadas podem e devem se constituir, à seu modo, em exigência.”²⁹⁸ A liberdade é um empreendimento concreto que é necessário reconhecer em seu próprio empreendimento. As relações entre os homens, se eles querem existir como liberdade entre si, será possível por intermédio de uma *obra* (política, estética, social) sempre considerada como algo que é habitado por uma liberdade concreta (ou por liberdades concretas). A obra de arte e a moral, por exemplo, exigem serem reconhecidas materialmente em seu conteúdo através da liberdade de um público concreto, elas são invenção e criação ao mesmo tempo. “Aquilo que há de comum entre a arte e a moral, é que, nos dois casos, nós temos criação e invenção.”²⁹⁹

Com a vida e com o corpo torna-se possível, pela existência dos projetos do sujeito, dos seus desejos, das suas invenções pessoais, pela possibilidade de trabalhar com os instrumentos do mundo, servir à obrigação. Os *meios* que possibilitam a realização de um *dever* não são mais que *criação* humana, invenção mediante uma situação. Na obrigação não cabe a idéia de que o homem esteja preso na teia do determinismo, pois a intenção livre implica na existência da liberdade e só ela pode conceber a *exigência*. O fato inter-humano da exigência implica na existência da liberdade. No entanto, a intenção livre “...não pode se limitar à intenção. É preciso que ela se conclua no ato.”³⁰⁰ O ato dever ser concebido, desejado e possível de ser realizado dentro de uma situação concreta.

A liberdade nunca é abstrata, ela é exercida necessariamente em uma situação concreta. Pode-se pensar que o imperativo categórico não seja suficiente e que a moral deva, a cada momento, ser reinventada e concretizada segundo a situação. Em *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre condena a idéia de um existencialismo que possa ser considerado uma filosofia do quietismo. Não poderia ser diferente, pois ele ali defende a tese de que o homem se define pela ação, que seu “destino” está nele mesmo e que “...não há esperança senão na ação, que a única coisa que permite o homem viver é o ato.”³⁰¹ A moral que Sartre procura é a moral da ação e do engajamento. Nesse sentido, se a situação concreta é histórica, pode-se apenas conceber o *reino dos fins* formalmente e não materialmente a partir da situação dada. A moral, portanto, faz com que se procure preparar o reino dos fins, ultrapassando perpetuamente o individualismo e o egoísmo das classes rumo à totalização (que é falta, pois

²⁹⁸ Ibidem, p. 147.

²⁹⁹ SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p.66.

³⁰⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 249.

³⁰¹ SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996., p. 56.

sempre haverá alguém de fora) na liberdade.

Há articulação das mediações entre o indivíduo e a totalidade sócio-histórica, pois o indivíduo é um agente histórico que não pode ser considerado apenas como uma parte em relação à história, que é processo. Portanto, a história não pode ser considerada um todo. O indivíduo produz a totalidade e a totalidade produz o indivíduo por meio de uma reciprocidade ativa. “É pela totalização singular que se define o sentido da totalidade e, ao mesmo tempo, a produção singular de totalidades define o processo de totalização.”³⁰² A totalização é possível porque o indivíduo produz a si mesmo ao produzir a totalidade e a totalidade produz o indivíduo na medida em que é afetada por ele. No processo de totalização possibilita-se que o indivíduo se identifique na sua singularidade pela totalidade na qual está inserido, contribuindo para produzi-la: o homem é um processo que se constrói dentro de outro processo. As contradições que envolvem o homem em toda sua concretude, com suas oposições fincadas na sua existência concreta, constituem a realidade e, segundo Franklin L. e Siva³⁰³, corroboram quaisquer tentativas de procurar conceber a dialética como o caminho que harmonizaria e suprimiria todos os conflitos no absoluto.

Sartre apresenta o seguinte raciocínio: somente a liberdade pode conceber uma exigência e seu surgimento no mundo é uma prova de que o mundo pode servir às exigências. Portanto, a exigência é a prova de que a ordem do mundo está submetida à liberdade. O homem é lançado como potência inventiva dos meios e a liberdade (criadora) “...está originalmente no fluxo do mundo.”³⁰⁴ A exigência não se endereça somente ao outro, mas também ao mundo. Sartre quer mostrar que a exigência é um fato inter-humano que percorre um mundo humanizado e que implica na confiança do homem na liberdade incondicionada. Na exigência, coloca-se a *situação* em evidência e se estabelece a liberdade sobre o mundo real. O sujeito, em sua liberdade, se propõe a si mesmo seus fins ao tomar consciência da situação, ou seja, os fins são inspirados pela situação. A liberdade é transcendência daquilo que o sujeito é e de um certo número de objetos exteriores (dos seres que são colocados em ligação por essa transcendência). A transcendência se dá estando diante da necessidade de construir um futuro dentro desse conjunto de objetos. O sujeito é o transcender de seu *ser-aqui* (que está em face do mundo que o cerca) e, por transcender seu *ser-aqui*, ele é esse *transcender-aqui*.

³⁰² SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre. **Transformação**, Marília, vol. 26, n.º 2, 58, 2003.

³⁰³ Ver SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre. **Transformação**, Marília, vol. 26, n.º 2, pp. 43-64, 2003.

³⁰⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 249.

O sujeito desvelaria um futuro num mundo que “espera” por sua ação e esse futuro (do qual ele está engajado e que por ele é constituído no tempo que se desvela) se apresenta “...como uma face ainda não voltada em direção a meus objetos.”³⁰⁵ O que Sartre quer é afirmar a concretude desse futuro, indicado pelas coisas que contornam o sujeito, constituindo *seu possível*, sua *operação possível*, revelando-se como estado possível das coisas. Desse modo, as coisas se constituem como utensílios, em *potencialidades* e *anti-potencialidades* (que se apresentam como adversidade) e são estes dois movimentos que permitem que o futuro de cada indivíduo se desvele. O *meio* é essencial por ser estrutura parcial do fim, de forma que o mundo comunique os fins ao sujeito, ao mesmo tempo em que ele os propõe ao mundo e sua maneira de lhe comunicar seus fins é de se constituir diante dele em *utensilidades*.

O homem não é um todo fechado que tem diante de si um outro todo fechado que é o mundo; os fins não são *a priori* e nem há espaço aqui para qualquer tipo de idealismo (ou mesmo um idealismo moral). Os fins não são os resultados de um ser pronto e de uma essência previamente estabelecidas, há que se partir da concepção de um ser-no-mundo, de uma relação ontológica e original do *homem no mundo e para o mundo*: “...o homem se constitui em e pelo mundo presente e o mundo presente é esboço condensado do mundo-a-vir e todos os traços concretos do mundo-a-vir são fornecidos no projeto por aqueles do mundo presente.”³⁰⁶ Sartre quer sustentar a idéia de que o homem conhece seus fins no mundo, que os conhece e os comunica pelos meios (esse copo com água revelou sua sede “adormecida”; ele é posto como desejável).³⁰⁷

Como o sujeito não é um ser meramente abstrato, mas sempre em situação, ele se depara com algumas condições que o “delimitam” (ele deve comer em um restaurante que esteja dentro de suas condições financeiras), o que implica que ele não pode satisfazer seus fins através de todos os meios. Ele se engaja na série meios-fins e pelos fins simboliza-se uma situação concreta e ampla que remete a uma certa imagem de seu próprio *eu* e do mundo, que

³⁰⁵ Ibidem, p. 250.

³⁰⁶ Ibidem, p. 251.

³⁰⁷ Não é correto aquele que pensa em um mundo organizado para servi-lo, pois ele também se constitui como obstáculo às suas conquistas (nem toda água é potável). É a percepção do sujeito que organiza o conjunto meios-fins, é ele que decide, diante da possibilidade ou da impossibilidade do mundo a sua volta, se seu desejo será realizável ou não. O fim desejado pode desaparecer pela própria contradição interna da complexidade do mundo ou mesmo reforçá-lo. Por exemplo, se estabeleço o fim “comer para saciar minha fome”, me encontrarei diante da complexidade do mundo (chegar em casa, preparar a comida) e é nesse processo que me deparo com o surgimento (ou mesmo a indicação) de novos meios (pegar um táxi, comprar comida, chamar meu amigo para jantar comigo). “Somente no próprio objeto adverso há indicações de novos meios”. (SARTRE, 1983, p. 252) O fim me lança no mundo enquanto sujeito-ação que visa realizar esse fim (matar a fome).

também são fins concretos, imagens da infinidade de meios que são as estruturas do mundo, portanto, imagens do mundo e imagens de *seu-eu*: “...eles são eu mesmo no mundo.”³⁰⁸ E como o Para-si é movimento, há *elasticidade* dos fins que são o reflexo de sua própria elasticidade. Deliberar, nesse sentido, consiste em considerar aquilo que coloca em risco o surgimento do fim que se almeja realizar. “Escolher é decidir daquilo que eu sou, aniquilar uma escala de valores (...)ou, ao contrário, conservá-la.”³⁰⁹

A tese fundamental na ontologia sartreana, no entender de Gerhard Seel³¹⁰, está no homem (condenado a ser) livre, naquele homem que projeta livremente os valores que determinam sua ação e valores que não lhe são dados por nenhuma potência exterior: o homem é o último e o único fundamento de seus valores. O homem necessita inserir sua ação naquilo que lhe parece “estar feito” pelo seu entorno (clima, raça, classe, língua, a história da coletividade da qual faz parte, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os eventos de sua vida). Para Sartre, o coeficiente de adversidade das coisas não pode servir de argumento contra a liberdade de ninguém, “...é nossa própria liberdade que deve previamente construir o quadro, a técnica e os fins por relação aos quais eles se manifestarão como limites.”³¹¹ O homem pode revisar seus valores de forma que as resistências que a liberdade desvela no *existente* permitem-lhe surgir como liberdade, de modo que seu Para-si só possa lhe ser livre enquanto engajado em um mundo resistente.

Pela escolha (livre) do indivíduo, coloca-se valores e cria-se objetos de valor, ele persegue um fim livremente (está de acordo, consigo mesmo, em perseguir tal fim) e, desse modo, ele não pode ser considerado uma *obrigação*, pois ele é *seu possível*, que o define e o “espera”(ele aparece apenas em e pelo ato pelo qual ele o vê). Não há desvelamento contemplativo de seu fim, ele é *seu fim* e não o fim de um outro: “...o fim (...)não é o correlativo de uma intuição pura, mas de um ato criador e de uma determinação de sua liberdade.”³¹² Os valores necessitam de fundamento, mas, segundo Sartre, esse fundamento jamais seria o Ser, pois todo valor que apoiaria sua natureza ideal sobre seu ser cessaria de ser valor. O valor não é a liberdade do indivíduo, o valor é do mundo, isto é, ele é posição de um objeto do mundo no futuro. O objeto desejado (que é o futuro de um objeto que existe) tem,

³⁰⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 253.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 254.

³¹⁰ Ver SEEL, Gerhard, « La morale de Sartre . Une reconstruction », *Le Portique*, Numéro 16 - 2005, Sartre. Conscience et liberté, 2005, [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2008. URL : <http://leportique.revues.org/document737.html>. Consulté le 20 juin 2008.

³¹¹ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 527.

³¹² SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 256.

de certa forma, os caracteres do ser futuro, ele não é ainda, ele será.

O objeto futuro é a possibilidade deste *objeto-aqui*, que existe, é sua possibilidade de ser. Ele é transcendente à liberdade do sujeito (como esse livro que ele vê é transcendente à sua consciência) ao mesmo tempo em que ele possui os caracteres da liberdade, pois ele é sustentado por uma liberdade que o projeta. Mas não se pode pensar que ele é um puro *será*, o objeto futuro não é fruto de uma intuição contemplativa. Se a liberdade é nadificação de seu passado e transcendência nadificadora do mundo e do Ser, o objeto futuro (enquanto seu correlativo exterior) não é exigido por nenhuma estrutura presente do Ser, ele é Ser que ainda não é. “É um ser que vem do nada ao Ser. Mas como justamente ele não é ainda, ele funda seu ser (futuro) sobre seu surgimento do Nada.”³¹³ A liberdade é espontaneamente criadora, o sujeito transcende o presente em direção ao futuro por sua intenção decisória (ele decide ultrapassar certas resistências e utilizar alguns meios que lhe facilitam chegar ao fim).

A ligação que une o sujeito (que cria) ao fim é tanto de identidade quanto de alteridade. Nas palavras de Sartre, é o sujeito como espera e promessa de si mesmo no elemento do Em-si e projetando-se para além de quaisquer determinações do Em-si. Esse é o *seu possível*, seu *eu* que lhe vem por um Nada e através do Ser para se somar ao nada que ele mesmo é e que surge do Ser. Em cada momento que se age, o fim se aproxima do sujeito e ele mesmo se reaproxima do fim. Ao conceber um objeto (ao dar sentido a ele), a pessoa prevê uma fusão do Ser-em-si que lhe vem do fundo de um Nada e do Ser-para-si que chega ao objeto do fundo do Ser: “...o elemento do Ser lhe fornece sua riqueza inesgotável e infinita, eu capto a riqueza de minha criação em face de mim, imagem no elemento do Ser de minha insondável liberdade.”³¹⁴ Nesse sentido, pode-se afirmar que o *valor* possui um correlativo noemático que retorna ao objeto e que vem do nada ao ser para se fundar ao Para-si.

O fim tem valor, ele é falta do sujeito e o sujeito é falta do fim, ou seja, o fim é aquilo que o sujeito se faz ser como *tendo que ser*. Mas esse “dever-ser” não é um imperativo no sentido de uma obrigação cega, ele é consequência da responsabilidade que a pessoa assume. A realidade humana se escolhe e renova sua escolha a cada instante com um tipo de reinvenção constante e radical de si, portanto, nenhuma moral do *imperativo categórico* ou do dever absoluto tem sentido. Uma moral com base na existência de um dever absoluto contradiria diretamente o caráter absoluto de tal empreendimento, nele submetendo a

³¹³ Ibidem, p. 257.

³¹⁴ Ibidem, p. 258.

liberdade à lei. No *Cahiers*, segundo Flajoliet³¹⁵, a realidade humana age necessariamente em situação determinada e o Para-si encontra-se mergulhado na finitude e na faticidade.

No entanto, essa situação determinada não modela (no sentido de uma imposição determinante) a escolha original do sujeito a si-mesmo, ao contrário, é essa situação que fornece as condições necessárias para que o sujeito exerça sua livre auto-constituição. O fim está em questão no sujeito enquanto ele é o ser que está em questão em seu ser e ele está em questão no fim. Não há desculpas, tudo se faz no terreno da liberdade na perspectiva de um Em-si enquanto ferramenta e coeficiente de adversidade a transcender. “Ter que” mostra que tudo repousa sobre o indivíduo e que ele está condenado e abandonado a sua atividade prática: o fim é aquilo que ele tem que fazer enquanto ele tem que ser. O fim “...é ser e espera de ser, promessa de ser e questão.”³¹⁶ Todo fim tem valor e um valor que não é exigência de ser, nem direito de ser (ainda que ele seja pretensão de Ser).

Ninguém pode realizar o valor que não se coloca como a realizar, o sujeito pode realizar seu fim na perspectiva de que essa realização será o fundamento do surgimento do valor considerado como absoluto. É por isso que Sartre considera o valor como *marginal*, como aquilo que não pode ser visado diretamente, ele não é o fim, mas sim o fundamento do fim. O valor será a totalidade que o sujeito será por fundir-se consigo mesmo como fim de sua operação, ao mesmo tempo em que ele tem consciência de ser existente, de forma que esse surgimento faça com que haja valores no mundo. O fim é fruto de um projeto intencional, é o resultado projetado de uma operação, ao passo que o valor é aquilo que sua operação não pode visar (aquilo que seria) como transcendência de toda operação. Toda pessoa é responsável pelo valor, não enquanto projeta esse ou aquele valor, mas como sendo falta, fazendo-se falta. O homem vive em um mundo povoado de valores que têm, na terminologia sartreana, *familiaridade* com ele. Desse modo, todo fim tem valor, pois todo fim aparece sobre o fundo projetado de um mundo em que a legitimação de ser do Ser seria exatamente a consciência de ser. “O valor (...)é o mundo ideal e familiar que deve se encarnar no Ser pela fusão do homem com seu fim.”³¹⁷

O homem faz chegar o valor ao mundo pelo *fazer*, em um mundo onde nada é dado, ele aparece como o ser que carece de ser, o ser que está além do mundo do Ser. O valor é concebido dando-se o ser através da consciência, aparecendo no perpétuo surgimento de uma

³¹⁵ Ver FLAJOLIET, Alain. « Ontologie, morale, histoire », *Le Portique*, Numéro 16 - 2005, Sartre. Conscience et liberté, 2005, [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2008. URL : <http://leportique.revues.org/document735.html>.

³¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 259.

³¹⁷ Ibidem, p. 260.

consciência em direção ao Ser. “Perpétua ligação da essência e da existência.”³¹⁸ É a consciência (Para-si) que se coloca como a origem do valor, mais precisamente, o surgimento dos valores se dá pela projeção invertida da consciência. O valor tem a estrutura de um ser que se dá o ser porque ele é pensado, mas cujo ser se limita a ser aquele do pensado. Mas o homem não pode isolar-se em sua consciência, pois “...eu descubro o valor como eu descubro a expressão sobre o rosto do outro.”³¹⁹. O valor é projetado, é o sujeito qualificando o ser (dando-lhe sentido, significado, valor) diante de outra consciência. Carlos, ao emitir o juízo “Pedro errou comigo, portanto, *Pedro é injusto*”, não é nada mais do que uma consciência projetada sobre Pedro (“considero Pedro injusto”) que se tornará objeto de reflexão para Pedro que, por sua vez, emitirá outro juízo (negando-se ou afirmando-se ser injusto) diante de Carlos.

Desde o momento em que o indivíduo nomeia o valor (o Belo, o Justo, o Bem) ele o constitui em objeto que pode ser transcendido no mundo. Para Sartre, esse objeto que pode ser transcendido no mundo não é o valor, pois aqui ele não é mais nada do que uma *palavra*. Assim, ele compreende o fim como promessa que se eleva sobre um fundo de idealidade na medida em que ele é abandonado em sua própria atividade, condenado a querer e a querer livremente. O fim é espera e submeter-se a ele (que é aquilo que lhe falta) o coloca diante da angústia de sua responsabilidade. O homem, ao tornar-se consciente diante de sua liberdade e de sua responsabilidade, se constitui como angústia diante dessa responsabilidade.

É na angústia que o homem compreende que os valores que projetou têm a pretensão de validade absoluta enquanto ontologicamente relativos por dependerem inteiramente de sua liberdade. Cada um deve afrontar a angústia de *não ser* enquanto espontaneidade transcendental e de não fugir dessa afecção na identificação tranqüilizadora (papel social, caráter de estabilidade, uma vida pré-determinada pelo seu *telos*). O fim é desejável e, na realidade, ele é objeto de “*amor*” e de “*entusiasmo*”³²⁰, embora não possa, de modo algum, justificá-lo. O fim e o valor seriam descobertos em ato, se desvelariam à seu querer e à sua espontaneidade criadora.

O valor não se dá por meio de uma operação contemplativa, mas por intermédio de uma operação criadora. O homem se transcende em direção ao fim e nesse transcender aparece o valor, que não é pretensão real sobre ele (porque ele jamais pode realizá-lo diretamente), mas ele aparece como perseguindo sua operação como a indicação mesma de

³¹⁸ Ibidem, p. 260.

³¹⁹ Ibidem, p. 261.

³²⁰ Ibidem, p. 261.

seu eu (sua existência) possível e desejável a seu fim. O dever-ser quando se idealiza, se desengaja de um valor por não ser realizável por meio de nenhuma vontade ou aspiração qualquer, ou ainda, ele não se realiza como pura pretensão sobre o Ser ou sobre o mundo. O mundo dos valores não pode aparecer independente do homem ou revelando-se *a priori* a ele. O dever-ser não é uma regra puramente formal (não poder fumar em determinados locais públicos tem um conteúdo concreto), regras, leis, normas, condutas, têm um conteúdo concreto sob a forma da obrigação.

Todo fim pode aparecer sob a forma da obrigação. Um valor indica-se se realizando no futuro, mas ele não é o sujeito, ele se constitui nele como estrutura secundária. “Nesse sentido, a realização do fim, na obrigação, é alienação de mim mesmo.”³²¹ O problema que Sartre apresenta agora, mostra a figura de um homem tornado *inessencial*, pois na obrigação realizadora do fim, o homem se realiza no mundo pela criação de um mundo humano, mas, na obrigação, os mesmos fins aparecem como “inumanos”, ou seja, eles devem ser realizados no mundo, mas pelo homem enquanto instrumento *inessencial*: o homem se aliena através de seus próprios fins.

Na concepção sartreana, a obrigação tem uma relação íntima com a pessoa e uma relação ativa, isto é, ela é transcendência que se submete à liberdade, à livre decisão do sujeito. A obrigação se apresenta como intenção em relação a um fim, “...ela é *através de mim* a estrutura do projeto.”³²² Esse valor que é colocado ao homem pelo dever-ser, cujo olhar se fixa sobre o fim, permite observar que o sujeito não se encontra sozinho, pois o valor se torna a fusão de intenção da consciência do outro com o fim, perseguido como valor do outro, como valor objetivado e transcendente que atravessa sua subjetividade. A exigência, a obrigação e o dever vêm ao Para-si pelo outro e essas são categorias do Para-outro, o que faz da exigência uma relação direta da liberdade do outro à sua.

O dever tem um grau de abstração quando a pessoa concreta é substituída pelo *nós*. A vontade do outro é *olhar* para o sujeito e esse olhar ele vê como *inessencialidade*, percebendo a si mesmo e ao mundo como liberdade fenomenal. O outro lhe mostra que ele não é o centro do mundo e o que concebe como verdade nesse momento poderá ser reinterpretada pelo outro. É como se a vontade do outro lhe roubasse o universo, sua própria pessoa e toda sua operação no mundo e, nesse sentido, o mundo que ele vê e toda significação que nele criou passa a ter um sentido secreto que lhe escapa exatamente na dimensão do outro; “...minhas iniciativas,

³²¹ Ibidem, p. 263.

³²² Ibidem, p. 264.

minha operação, minhas constatações são *objetos* para ele, eu existo e opero *sob olhar*”.³²³

O indivíduo aceita as hierarquias que constituem seu entorno social, aceita que o olhar do outro desvela verdades no mundo e percebe que a exigência não é uma estrutura de sua liberdade, ela não é uma forma que poderia resultar-se do fim que ele projeta, mas ela lhe vem por um outro, da mesma forma que um comando, uma obrigação, um dever. Sartre quer que a exigência e toda forma de obrigação implique, em sua origem, em relações de pessoa a pessoa, constituindo uma das formas possíveis de uma relação com o outro. Só há exigência na relação com o outro se houver duas liberdades separadas por um nada (diáspora, em que a vontade do indivíduo X se faz objeto para o indivíduo Y, enquanto que Y é objeto para X.) Há o reconhecimento recíproco de liberdades e esse reconhecimento implica em hierarquias.

Uma condição peculiar do Para-si é a de ser separado de si mesmo. Falar que o para-si vive essa separação como uma diáspora, é afirmar que apenas pode-se compreendê-lo como sendo sua própria separação, isto é, o para-si se faz a si mesmo por meio da separação que mantém de si. O sujeito, separado de si, vai em direção a si mesmo mas, por esse movimento ser constitutivo, ele jamais será completado: buscar a si significa separa-se de si. Se o sujeito *fosse si mesmo* e não um *ser para si mesmo*, não haveria movimento, não haveria busca, ele seria uma identidade que gozaria de sua plena positividade: não há identificação na diáspora. O para-si, como afirma Franklin Leopoldo e Silva³²⁴, pode viver sua condição subjetiva na situação de permanente diáspora, já que a separação o impossibilita de petrificar-se numa representação de si mesmo como um em-si.

O para-si é processual, é *movimento em direção a* e separação dos elementos que integram o processo, ele é projeto como conhecimento de si. Nesse aspecto, o para si é o que projeta ser, porque o modo de ser no futuro coincide dialeticamente como não-ser no presente, ou seja, ele vivencia seu ser enquanto implicado no projeto de ser. O projeto é uma maneira pela qual o para-si vem a saber de si, é um modo do sujeito compreender-se na sua condição de *ser-para*, “...pode-se notar então que a possibilidade do conhecimento de si repousa na consciência que o sujeito tem de si mesmo como possibilidade.”³²⁵ O sujeito não é uma entidade realizada, ele se define pela possibilidade e o que ele pode conhecer de si mesmo depende dessa *possibilidade*, pelo caminhar do projeto rumo à realização e, por ser um processo que nunca atingirá a completude, jamais será totalizado. Assim, a existência real do

³²³ Ibidem, p. 270.

³²⁴ SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre. **Transformação**, Marília, vol. 26, n.º 2, 43-64, 2003.

³²⁵ Ibidem, p 44

para-si deve muito mais ao possível do que ao realizado.

O problema é que uma pessoa pode considerar-se como *inessencial* (secundária, inferior) em relação às estruturas objetivas do mundo. Um subalterno, por exemplo, se crê menos essencial à operação de seu chefe. Quando o chefe exige algo do seu empregado, ele capta sua liberdade como incondicionada e na liberdade mesma do subalterno (que livremente se submete por meio de um reconhecimento incondicional) ele encontra seu “poder” de chefe enquanto tal. A exigência do chefe era condicionada pelo mundo, mas agora se torna incondicionada por se estabelecer em uma outra consciência como uma máxima de sua liberdade: “...pela exigência, eu me faço refletir minha liberdade condicionada sob a forma e na imagem de uma liberdade incondicionada.”³²⁶

³²⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 273. Sartre nos lembra da análise hegeliana do senhor e do escravo, em que o senhor domina o escravo por intermédio da vida, de um senhor que se coloca como potência que domina seu escravo (potência que domina outro indivíduo). Nesse silogismo, o senhor subsumi, por essa potência, o outro indivíduo, de modo que o escravo faça uma dupla experiência de sua faticidade: a do condicionamento de sua liberdade pelo mundo e de sua *covardia*. Sartre utiliza a palavra *covardia* para mostrar que o escravo prefere viver a afirmar sua liberdade contra o mundo que o esmaga. O escravo escolhe sua liberdade como sendo *inessencial* e a liberdade de seu senhor lhe aparece como incondicionada, pois, afinal, é o senhor que determinou o escravo a tornar-se escravo por intermédio da ordem mesma do mundo e da faticidade do escravo. Este tem uma relação de cumplicidade com seu senhor, é o escravo que prefere a vida e não a morte, é ele que escolhe sustentar a consciência livre de seu senhor em detrimento de sua própria consciência: o escravo se constitui como objeto pelo seu senhor. É para salvar sua vida que o escravo aceita que sua liberdade seja não-liberdade quando escolhe seus próprios fins e liberdade quando escolhe os fins colocados pelo seu senhor. A exigência do senhor se dá sobre as bases da submissão de seu escravo. O senhor é consciência daquilo que é para-si, embora sua relação consigo se estabeleça por intermédio de uma outra consciência, ou seja, ele é consequência da relação imediata consigo mesmo (em-si-para-si) e mediada consigo mesmo pelo escravo. Este não deixa de ser consciência-de-si, mas se comporta negativamente, revelando-se como *inessencial* por não poder ser dono do seu ser. Tudo o que o escravo faz é obra do senhor. “O senhor se relaciona mediadamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. O senhor é potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação].” (HEGEL, 2000, p. 130). Essa relação senhor-escravo também pode ser traduzida nos termos da relação entre o operário (que se coloca como *inessencial*) e seu superior (que se considera essencial diante de seu subalterno). O operário que se submete aos comandos de seu chefe (horas extras, exercício de funções que não correspondem ao seu cargo, salário baixo, transferência de seus méritos na produção nas mãos de seu superior) o faz pelo condicionamento de sua liberdade pelo mundo (aceita a hierarquia, se inferioriza, se solidifica em um *status quo*) e pela sua covardia (o operário prefere viver sua liberdade *inessencial* para garantir sua subsistência). Ele quer salvar sua vida (e de sua família) e aceita que sua liberdade não seja liberdade, tornando-se submisso às regras da empresa e às imposições de seu superior: “...toda opressão implica consentimento.” (SARTRE, 1983, p. 273).

III Liberdade e Valor: a dimensão do Apelo e do Reconhecimento no Sujeito

No último Capítulo dessa segunda parte, observar-se-á que a *exigência* surgirá da relação entre o sujeito com seu próprio *eu* pela mediação do outro (do olhar-se através do olhar do outro). Esse processo será denominado por Sartre como *auto-reflexão* e será por intermédio dele que a “essencialidade” ou a “inessencialidade” do outro terá origem na consciência. O sujeito se verá em um jogo dialético de consciências livres e, nesse aspecto, só será possível entender a *obediência* por meio de duas posturas: 1) interiorizá-la e reexternalizá-la como obediência (aceitação); 2) interiorizá-la e reexternalizá-la como revolta (negação). Para Sartre, a sociedade educará o homem para a “docilidade”, para a “obediência”, de modo que a má-fé e o desengajamento se darão pela obediência (objetiva) com uma recusa interna (aparentemente aceita; internamente, nega). Dentro desse jogo dialético de consciências livres, serão utilizados três exemplos: 1) a dialética do vencedor-vencido e a dialética do senhor-escravo. Nelas, poder-se-á observar a existência da *exigência*, da liberdade do indivíduo constituindo-se e desempenhando-se em e pela liberdade do outro (a exigência como criação e reconhecimento); 2) a ordem enquanto reconhecimento hierárquico (a sociedade fundada sobre relações hierárquicas). Nela, além da relação eu-outro, será introduzido um terceiro elemento: os outros; 3) o Estado, em que o sujeito se reconhecerá portador de obrigações, direitos e deveres, fundamentando sua soberania mediante a “submissão” do povo.

Ao analisar esses exemplos, será possível desenvolver o tema da *moral do dever* como uma totalidade (pela autonomia da decisão livre em aceitar a soberania do Estado) destotalizada (por indivíduos que poderão, a qualquer momento, romper o pacto com a coletividade). Falar em coletividade será falar do reconhecimento de uma liberdade pessoal e em situação por outra liberdade pessoal e em situação: será a dimensão do *apelo*. Ao solicitar uma *operação comum*, o solicitante deverá reconhecer a existência de livres vontades voltadas para um mesmo fim, mas sempre se pautando por um agrupamento humano caracterizado como totalidade destotalizada. O que se quer é compreender o outro em e pela liberdade; só assim o apelo será reconhecimento da adversidade e, o fim desejado por alguém (na perspectiva do apelo e do reconhecimento), poderá ser partilhado ou não pelo outro. Como quer Sartre, o apelo é risco, é reconhecimento concreto do outro. Desse modo, a liberdade do outro não poderá ser separada de sua situação, ou seja, a liberdade do outro deverá ser reconhecida dentro de seus fins concretos, de suas dificuldades e de sua finitude. O apelo implicará na total gratuidade da solicitação.

Se o apelo será reciprocidade e não unilateralidade, a intersubjetividade deverá ser afirmada como encarnação da liberdade de cada sujeito, como possibilidade de conflito e como historialização da individualidade. A história, para Sartre, será alteridade. Nesse aspecto, a *praxis* possibilitará o processo de *auto-identificação*, em que *ser* e *fazer* identificar-se-ão ontologicamente. Como há diversidade de consciências e diversidade de orientações, a *recusa*, pela solicitação ao outro, se dará pela ação direta sobre o projeto daquele que solicita a ajuda do outro. No entanto, a recusa não poderá ser vista como “violência”, ao contrário, ela será um *direito* do outro, ou melhor, sempre haverá o reconhecimento de um direito de recusa do outro. Por fim, autenticidade será compreendida como reconhecimento desse *direito*.

Na exigência, pela relação do Para-outro o sujeito transfere a essencialidade de sua liberdade de forma que ela se torne incondicionada no outro. Desse modo, a exigência se constitui como diálogo entre *ele* com seu próprio *eu* pela mediação do outro, ou seja, ele se olha através dos olhos do outro. O dever-ser (a ordem) faz dele um objeto para sua própria consciência, ele mesmo volta seu olhar sobre si. Essa espécie de *auto-reflexão* é que lhe possibilitará perceber que a “essencialidade” ou a “*inessencialidade*” do outro tem origem na sua consciência. É a liberdade do outro que o fará perceber-se como escravo enquanto livre submissão. Torná-la uma natureza ou mesmo uma essência é uma maneira de fugir da responsabilidade de sua escolha autônoma.

A sociedade não será “de todos contra todos” pelo homem ser “naturalmente” mau ou “harmoniosa” pela “natureza” de um homem bom, ela se constituirá dentro desse *jogo dialético* de consciências livres entre si, interpretando e dando sentido a si mesma e ao mundo. Se houver uma obediência objetiva (*obéissance objective*), mas uma recusa interior (*refus intérieur*), a pessoa estará usando de má-fé consigo mesma e com o outro. Para Sartre, não poderia haver uma obediência passiva, pois ele não concebe o homem como *ser passivo*, o que há são duas posições a escolher: a obediência ou a revolta. Para o filósofo, a intenção se julga e se apreende pelo *ato*, expressando-se pela cumplicidade (obediência) ou pela revolta: a intenção é ação. A revolta é pensada por Sartre como destruição de toda forma de obrigação.

São nos momentos de contradição (crise, conflito) que a decisão (deliberação, ação) torna-se urgente. Mas o homem é educado (treinado) para a “docilidade” e para a obediência, reforçando sua estrutura de má-fé e de desengajamento.

Na verdade, a liberdade humana é assim feita que aquele que não se revolta, aceita, e que a própria revolta não pode engendrar-se senão sobre uma aceitação renegada e por uma semi-cumplicidade. É porque se fala mal da violência.³²⁷

A violência criou a aceitação porque o vencido proclama uma recusa ineficaz que lhe remete a uma submissão de fato. É necessário lutar contra o vencedor ou, ao menos, repreender a situação construída pelo vencedor. O vencido é colocado em uma situação em que ele deve aceitar a situação ou morrer e, ao escolher a vida, ele se submete à violência que emana do vencedor e ao Direito que emanará dele mesmo. É do vencido que vem a força do vencedor por sua livre submissão, por preferir a vida à liberdade. O Direito emana da liberdade submissa do vencedor. Toda situação, mesmo aquela criada pela violência, é humana por ser vivenciada por homens que criaram um estado de direito e é em nome desse estado de direito que o vencedor faz suas exigências. A vontade superiora triunfa porque o vencido reconhece o poder do vencedor em prendê-lo, castigá-lo ou aniquilá-lo: “...o vencedor se considera imediatamente como usando de seu *direito* quando ele dá ordens, é porque uma liberdade lhe reconheceu esse direito.”³²⁸

A ordem do senhor define como condicionada todos os vividos (*Erlebnisse*) que se originaram na liberdade situada do escravo. A liberdade submissa do escravo torna-se a liberdade do senhor em um outro corpo, ele é o representante de seu senhor perante o mundo. “Aquilo que deve ser respeitado não é a faticidade de sua pessoa, mas é *minha vontade nele*.”³²⁹ Assim, na exigência, a liberdade do sujeito se desempenha e se constitui em e pela liberdade do outro, ela também é criação que vem do outro, ela é lançada no mundo por um olhar que não é seu olhar. A exigência se manifesta no sentido de uma violência reconhecida e o olhar se define (encontra seu sentido) por intermédio das palavras, nele fazendo-se exigência e, ao mesmo tempo, comunicando liberdade. As palavras dão um sentido ao olhar que, por sua vez, torna eficaz as palavras: é o olhar que apresenta as palavras como olhar no interior do outro.

A ordem é um ato de exigência fundado sobre o reconhecimento hierárquico de uma liberdade por outra. Ao exigir, a liberdade é captada como incondicionada por uma outra

³²⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 275. Em uma situação de violência, as iniciativas do sujeito se abrem sobre resultados que outros preveram e não ele, o que faz com que ele aja sobre o controle do outro e, conseqüentemente, o sentido dos seus atos lhe escapa. Sartre exemplifica a violência pela criança que, pela sua submissão aos pais, encarna uma alienação natural que é nutrida pela presença do adulto.

³²⁸ Ibidem, p. 275.

³²⁹ Ibidem, p. 277.

liberdade. Ela é incondicionada porque a liberdade se submete à exigência e a vontade do indivíduo se torna objetiva. Desse modo, a exigência se constitui como um momento do diálogo entre o sujeito consigo mesmo por intermédio de um outro. Há, portanto, um reconhecimento mínimo da vontade do outro e o dominado é aquele que aceita as exigências do dominador, isto é, ele reconhece a incondicionalidade da vontade daquele que o oprime. Esse último realiza o fim do outro (o escravo, por exemplo, na sociedade escravocrata, tem o direito de fazer seu dever). O oprimido exerce sua cumplicidade com seu opressor e, deste modo, pode-se dizer que a exigência é alienante.

O outro se impõe porque há o reconhecimento de seu poder como válido universalmente (o senhor tem seu “poder” sustentado pela sociedade escravocrata), de modo que haja a imposição de um ser sobre o outro pela absolutividade concreta da situação (histórica). Para Sartre, a violência é a negação da existência e da liberdade do outro, ao mesmo tempo em que o violento tem a necessidade da liberdade do oprimido para ser justificado: a violência é um regime de ação contraditória. A ordem das coisas se dá por um decreto soberano de uma vontade sustentada por um regime em que cada um dependeria da liberdade de uma única pessoa. A exigência é exigência de submissão e a análise da ordem social revela um mundo sustentado pela cumplicidade do oprimido perseguido pelo “direito de fazer seu dever” em relação ao seu opressor. Na ordem do mundo, a indicação da ação encontra-se na própria situação, isto é, na ordem inter-humana. De fato, é a liberdade submissa do vencido que dá ao submisso uma aparência de ordem aceita e que se generaliza entre seus iguais (pelo grupo de escravos que se submetem ao seu senhor).

Há, segundo Sartre, uma contradição entre as palavras e o olhar na medida em que este é “fixador” e as palavras se endereçam à liberdade: a linguagem é instituição de poder. Estas ordens e exigências são pessoais e a sociedade é uma sociedade fundada sobre relações hierárquicas de pessoa a pessoa e, dessa forma, cada um tem deveres para com seu superior e este tem deveres que lhe chegam através do outro (o povo tem suas obrigações para com o governo, mas o governo também tem suas obrigações para com o povo). “A pluralidade das vontades autônomas criou [a] pluralidade dos deveres.”³³⁰ O dever só existe através das vontades autônomas que lhe oferecem sentido. O dever habita a alma do homem e se torna presença abstrata do outro.

Como mostra Sartre, nas relações existentes entre o *eu* e o *outro*, ainda existe um terceiro elemento: os outros. Os homens se reconhecem enquanto sujeitos (de obrigações, de

³³⁰ Ibidem, p.279.

direitos, de deveres, todos eles recíprocos) portadores da vontade soberana do Estado, que também reflete no indivíduo o reconhecimento dos outros. A violência criou um *estado de fato*, em que é o vencedor que reina. Enquanto olhado pelo Estado o sujeito se constituiria como parte de um todo sintético, ele seria habitado por esse Todo. A ordem presente nele é perpétuo olhar, ele é constantemente habitado por esse “fantasma” do Todo, realizando a vontade do Estado e, ao mesmo tempo, realizando a Totalidade ao submeter-se ao seu poder. O cumprimento das ordens “...é também esforço para realizar em e pela operação a unidade de si mesmo com a coletividade submissa.”³³¹ Enquanto portador da ordem, ele é olhado pelos seus pares, pelos membros da coletividade submissa que portam a mesma vontade que a sua. Ele vê a *vontade* do Estado no outro que, por sua vez, a vê nele. É nesse sentido que Sartre apresenta a existência de uma pluralidade de consciências que encontrou a união que fará com que uma totalidade *destotalizada* se torne uma verdadeira totalidade, isto é, que a vontade soberana do Estado seja o único elemento que, de fora ou de dentro, é apreendida como idêntica.

A escolha da obediência caracterizar-se-á como escolha de realizar o reino humano no mundo como o reino do Outro. O Estado soberano pode criar um mito e persuadir que sua vontade tem por finalidade (ou por projeto absoluto) o bem de seus sujeitos ou do homem em geral: é o bem do sujeito que se realiza ao obedecer e ele se une aos outros submissos para a realização do Bem do homem. Mas esse “...é um Bem que implica o sacrifício de minha pessoa e daquela dos outros.”³³² A partir desse momento, o homem se escolhe como *inessencial* em relação ao Bem, ou ainda, é o Bem do homem sem o homem, pois todos são *inessenciais* enquanto o Bem é absoluto. “É isso que se produz quando no Estado democrático o senhor se capta no jogo [de poder] e, esquecendo as origens violentas de sua soberania, não exerce mais atenção senão no contrato de submissão.”³³³

O Estado consegue sua soberania da submissão do povo, ele é toda potência pela vontade máxima do povo (manifesta pela eleição). O poder da soberania do Estado se sustenta na presença do Outro (o olhar do outro que também quer o cidadão como submisso) e isso porque ele é habitado por sua vontade enquanto vontade do Outro. Estar-se-ia diante do ideal democrático, em que a vontade seria refletida pela soberania do Estado. O problema é que, como destaca Sartre, “minha vontade” não é mais uma vontade pessoal, mas sim a expressão da opressão por todos (opressão por um *Nós*). A moral do dever é um tipo de relação humana

³³¹ Ibidem, p.281.

³³² Ibidem, p.282.

³³³ Ibidem, p.282.

e social em que a razão é a estrutura da humanidade enquanto totalidade *destotalizada*. *Totalidade* pela autonomia da decisão livre e *destotalizada* por constituir-se em indivíduos soberanos e, *totalidade destotalizada* no sentido de que a totalização se volta para a liberdade, de forma que sempre haverá alguém “fora” da totalidade.

O *apelo* “...é solicitação por alguém a alguém de alguma coisa em nome de alguma coisa”³³⁴, é o reconhecimento de uma liberdade pessoal e em situação por outra liberdade pessoal e em situação. Um indivíduo solicita o outro em nome de uma *operação comum* e através de uma solidariedade que é constituída por intermédio dessa operação comum. Essa *operação* implica em um fim que é a temporalização em vista de um futuro a ser realizado. Assim, Sartre entende o *apelo* como o desvelamento de uma situação e é em nome desse desvelamento que uma pessoa pretende indicar a vontade do outro a querer o mesmo que ela.

Pelo *apelo* não há a exigência de um ato que corresponda à existência de uma identidade previamente existente, ao contrário, aquele que procura o reconhecimento e a aproximação do outro concebe que o ato que ele solicita terá como destino a criação de uma solidariedade e uma unidade que ainda não existem, isto é, que são construídas, levando sempre em consideração as circunstâncias. Sartre é claro ao afirmar a necessidade de haver um respeito (*a priori*) à vontade individual e pessoal do Outro, de forma que aquilo que é desejado por uma liberdade deve ser também aceita como tal por outras liberdades, ou ainda, partir “...do reconhecimento pleno da destotalização da totalidade..”³³⁵

Para Sartre, o fundamento do reconhecimento é o valor. O reconhecimento implica no reconhecimento de que uma liberdade somente existe ao perseguir um fim e que é desejável que a operação (em vista de um fim) se conclua, isso porque há identificação da liberdade do Para-si com o fim realizado (que é o valor). Conseqüentemente, todo fim tem valor e toda atividade humana é perseguida pelo valor e, qualquer que seja esse valor, que ele seja realizado no mundo. A atividade do Outro esboça um fim, um futuro (portador de valor) e seu fim não vem ao homem como algo determinado, pode-se colocá-lo entre parêntesis por não aderir a ele; é nesse ponto que se destaca o problema da *compreensão*. O sujeito apenas quer que o outro se explique, que ele se esclareça pelas suas causas e pelos seus fins. No entanto, a compreensão total desse homem não implica que o outro venha adotar seu fim: a compreensão não implica, necessariamente, na adoção. “O *apelo* é, primeiramente,

³³⁴ Ibidem, p.285.

³³⁵ Ibidem, p.286.

reconhecimento da diversidade.”³³⁶

A compreensão não é tão simples, pois não se capta um fim no mundo como eu percebo este livro ao meu lado, o fim é em vista de um futuro, ele está em vias de ser feito. O fim se caracteriza como futuro de uma liberdade que está por se fazer e tem que fazer esse fim. O fim do outro pode aparecer ao sujeito como fim porque ele tem uma compreensão pré-ontológica da estrutura original de todo fim, ou seja, ele capta o fim de um outro na compreensão pré-ontológica da liberdade do outro por sua própria liberdade. Mas esse fim não é seu e ele compreende que “...todo fim é vertiginoso para uma liberdade porque ele se propõe como uma criação a fazer e como um meio de fazer existir o ser e porque ela não pode aparecer senão a uma liberdade que a esboce.”³³⁷ O fim que existe para o homem vem dele e existe por ele, ele o projeta para captá-lo, ou melhor, ele é sustentado no ser por sua liberdade.³³⁸

A liberdade não se distingue uma da outra pelo conflito, ou seja, através de uma oposição em que cada Para-si nega o Outro e o constitui em objeto (que é negação ativa enquanto negação do outro e negação passiva enquanto o outro nega sua identidade com o

³³⁶ Ibidem, p.285. O projeto não é uma vivência *a priori* de possibilidades subjetivas, ele é uma antecipação dentro do processo de temporalização do Para-si que, aliás, não é uma mera abstração (ou uma contração do tempo presente), mas é dotado de um conteúdo concreto que permite que a história de cada indivíduo tenha uma objetivação singular da história vivida pela reciprocidade de determinações: é a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade. Por esse processo, a consciência se encarna nas coisas (nas coisas fora dela) pela intencionalidade, uma projeção concreta da consciência que constitui o existir como processo histórico. O Para-si exercita historicamente sua liberdade, é um sujeito que está concretamente inserido num tempo histórico, num complexo de condições em que ocorre sua ação. O Para-si existe em situação (social, política, econômica, religiosa) e é ela que lhe permite ir além do dado, a engendrar os possíveis através de sua espontaneidade. “Desse compromisso entre a necessidade e a contingência, entre o rigor e a indeterminação, entre o ser e o dever ser, nasceu vosso conceito da espontaneidade.”(SARTRE, 1968, p. 59)

³³⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p.288.

³³⁸ Isso não significa que eu sempre negue o fim do outro, é possível que eu queira que o fim do outro se realize. Eu posso querer me engajar na operação do outro, não para realizá-la por mim mesmo, mas posso modificar a situação de tal forma que o outro possa realizar seu fim. Eu mantenho a compreensão de seu fim, eu não nego o seu valor ao mesmo tempo em que eu conservo sua autonomia em relação a mim. Eu não lhe roubo seu fim, ele não é meu de modo que o atingir o fim não será para mim um evento que me concerne - embora eu contribua para que seu fim lhe seja realizado. Seu fim é meu fim, mas não porque ele me é um fim incondicionado ou um fim por mim colocado a princípio, mas porque o outro o colocou como fim: reconheço que estou diante de uma liberdade estrangeira em dificuldades, é a liberdade do outro que dá valor ao seu fim. O meu fim se comunica, posso partilhá-lo como fim do outro, mas se ele o abandona, não sou obrigado a persegui-lo, é o outro que cessa de querê-lo. Eu não quero esse fim do mesmo modo que o outro o quer, embora eu o conceba no momento em que a finalidade de minha ação é ajudá-lo, mas esse fim existe porque ele o quer e ele não deve ser perseguido por mim caso ele cesse de querê-lo. Como eu quero realizar esse fim somente porque o outro o quer, os seus atos não são concebidos por mim como instrumento para realizar o fim; é ele que, pelos meus atos, se direciona ao fim de forma que eu seja seu instrumento em minha faticidade e ele me transcende em direção ao seu fim. Eu lhe ofereço minha ajuda (generosidade) fora dos meus próprios fins, mas estou, ao mesmo tempo, fora e dentro do seu fim. “A liberdade do outro é, ao mesmo tempo, o prolongamento de minha liberdade na dimensão da alteridade, porque ela persegue o fim que eu persigo - e ao mesmo tempo aquilo que separa o fim de mim, a eleva e a sustenta para além dela.” (SARTRE, 1983, p. 291).

sujeito). O outro me nega enquanto possibilidade de que ele possa emanar de mim, como se ele recebesse seu desenvolvimento a partir de mim. Na verdade, ele me reconhece (ao querer generosamente ajudá-lo) como querendo livremente o fim que ele quer, mas querendo-o para ele. É desse modo que o outro conduz livremente minha vontade em direção ao fim que ele quer livremente. Essa *ajuda* ao outro me permite perceber o mundo como repleto de uma infinidade de futuros livres e finitos, em que cada um é projetado por um livre querer e indiretamente sustentado pelo querer dos outros.

Cada um quer a liberdade *concreta* (seu fim concreto e limitado) do outro e não uma liberdade abstrata (Universalidade, Totalidade) e essa será a máxima da ação do sujeito. É possível afirmar que um valor se realizará por ser valor para qualquer um sobre a terra e não porque ele é meu ou simplesmente por ser valor. Nas palavras de Sartre, o valor é querer que os outros façam existir o *ser* no mundo, é fazer com que um futuro venha perpetuamente ao mundo com a finalidade de substituir a idéia de uma totalidade fechada e subjetiva como ideal de unidade pela concepção de uma diversidade aberta. O intuito de Sartre é “...colocar que em todo caso a liberdade vale mais que a não liberdade.”³³⁹

Pelo meu fim no mundo, eu incito a liberdade do outro, é um apelo ao reconhecimento que estará contido no resultado da operação, eu reconheço o apelo do outro ao compreender seu projeto. Pelo apelo há o reconhecimento de que o projeto tem um “fora”, que ele existe para os outros e que eu consagro meu empreendimento ao outro manifestando livremente a sua liberdade. Para Sartre, o apelo é *generosidade* por dar-se por um ato de liberdade como fim livremente colocado. Diante do outro se constrói uma atitude positiva que é manifesta pelo livre reconhecimento da liberdade do outro pela compreensão, pelo dom de si, pela generosidade, pelo amor e pelo apelo à liberdade do outro e uma liberdade compreendida como valor no contexto social. Mas quando falta o verdadeiro reconhecimento da liberdade do outro no apelo (pela possibilidade de dizer “não” ao apelo), ele se caracterizará como “apelo de má-fé”. “O verdadeiro apelo é risco.”³⁴⁰

O risco consiste em que o reconhecimento da liberdade do outro por mim possa ser unilateral e, na hipótese dessa unilateralidade, que eu me engaje numa postura em que eu não submeta minha liberdade a liberdade do outro e nem a liberdade do outro à minha. Mas, no fundamento do apelo, a liberdade do outro somente pode querer a minha liberdade se ela também desejar a liberdade do outro. A liberdade do outro quer o reconhecimento de sua

³³⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p.292.

³⁴⁰ Ibidem, p.294.

liberdade por uma liberdade. “Mais precisamente o apelo é, a princípio, reconhecimento concreto do outro e não abstrato.”³⁴¹ Portanto, a liberdade que conheço não é uma liberdade incondicionada e colocada para além de toda situação: jamais pode-se separar a liberdade do outro de sua situação. Somente poder-se-á compreender sua liberdade reconhecendo-a concretamente em seus próprios fins, dentro de suas dificuldades e em sua finitude.

A liberdade do outro também é capaz, através de seus recursos, de me ajudar a fazer existir um mundo onde seria possível que eu realizasse os meus fins, embora seja sempre possível que o outro se recuse em ajudar a realizar meus fins, principalmente se os meus meios alteram os fins do outro. Pode-se construir aqui uma perspectiva otimista da liberdade na medida em que se defende a presença de um *eu* e de um *outro* colocando (reciprocamente) a confiança na liberdade, pois, caso ocorra algum conflito entre os fins de um e os fins de outro (conflito por intermédio dos meios), cada um deles encontrar-se-á diante do poder da liberdade do outro de subordinarem seus fins um ao outro em prol da realização de cada um deles. É exatamente compreendendo os fins e a situação do outro que o apelo se manifestará como liberdade e a recusa tornar-se-á possível (“Eu sei que você está sem tempo por estes dias, mas preciso de uma ajuda sua”). No próprio apelo eu reconheço a total gratuidade da solicitação. Associar meus fins ao do outro para auxiliá-lo não é um dever, mas uma possibilidade que poderá me enriquecer.³⁴²

A ajuda é reciprocidade e não uma imposição unilateral. Eu procuro meus próprios fins, mas também me submeto aos fins do outro, ou seja, eu me faço livremente passividade.

³⁴¹ Ibidem, p.294.

³⁴² Sartre é extremamente realista nesse ponto, ele não nos apresenta uma “terra prometida de onde brotaria leite e mel”, uma cidade harmoniosa em que todos ajudariam a todos, ao contrário, existem aqueles que não querem ajudar, que não se interessam em corresponder ao apelo do outro. Há antipatias fundadas sobre mal entendidos que desaparecem na ocasião de um apelo, mas há também casos em que é inútil endereçar meu apelo àquele que não aprova meus fins ou que nem se interessa em conhecê-los. Além do que nem toda situação é compreensível, existem situações que são incompreensíveis. Jamais solicito um outro descontextualizado, tenho sempre de levar em consideração as diferenças de classes, de nacionalidade e de condições que formam os limites do apelo. Este, sendo relação de pessoa a pessoa, contém em si mesmo o esboço de um mundo onde cada pessoa poderia solicitar todos os outros. O apelo autêntico é um apelo que tem consciência de ser a transcendência de toda desigualdade de condições em nome de um mundo humano, de forma que o apelo de cada sujeito seja sempre possível: “...o caráter essencial do apelo é que ele se endereça à liberdade e que ele lhe propõe (...)ajudar uma outra liberdade em situação.” (SARTRE, 1983, p. 297). Sartre não quer com isso realizar um mundo que represente a unidade diante da heteronomia das liberdades, nem mesmo defende a realização de uma Universalidade ou uma Totalidade estática, ao contrário, seu realismo nos leva ao reconhecimento das adversidades para colocá-las em *comunicação* pelo reconhecimento. A unidade que se busca não é estática, mas uma unidade que seja flexível e dotada de movimento, características estas próprias da diversidade. Desse modo, a unidade, numa perspectiva sartreana, jamais será um *dado transcendente*, mas sim uma consciência intencional de unir e que sempre será colocada (por si mesma) em questão em seu *ser*. É nesse aspecto que Sartre consegue caracterizar o apelo como reconhecimento da ambigüidade ao reconhecer o ser em situação na liberdade do outro, o caráter condicionado de seus fins e, ao mesmo tempo, reconhecer a incondicionalidade de sua liberdade. O apelo é reciprocidade.

“A ajuda é aqui *paixão*, encarnação.”³⁴³ Desse modo, eu me exponho a uma liberdade que me transita, que me capta como instrumento de seu próprio futuro e o processo de reconhecimento da liberdade do outro acrescenta liberdade à sua faticidade ao somar faticidade à minha liberdade. A minha liberdade suscita a liberdade do outro, eu realizo uma unidade de duas liberdades, mas não enquanto fusão das duas. Cada uma segue com sua autonomia de forma que ambas faticidades se intercomunicam, mas sem jamais suprimir as diferenças. Descubro, pela compreensão e pela paixão, a liberdade do outro e isso no sentido de uma liberdade como um livre movimento de acompanhamento em direção aos seus fins e ele sente sua liberdade suscitando a liberdade do outro ao mesmo tempo em que ele sente que a liberdade do outro suscita sua própria liberdade. É uma realidade existencial diaspórica de unidades reflexivas em que cada liberdade está totalmente presente na outra. A ajuda, em sua faticidade, é oposição superada em que há a utilização do conflito das liberdades. No conflito, o sujeito expressa sua resistência à tendência em transformar-se em objeto.

Na intersubjetividade (em sua dimensão histórica) há compromisso com a verdade enquanto encarnação da liberdade de cada sujeito, mas é por esse motivo que se produz o conflito. No processo de totalização do sujeito, ele projeta sua liberdade, o que dinamiza a historialização da individualidade. Ao fazer referência sobre tema, Franklin L. E Silva entende que é nessa dinâmica de historialização da individualidade que “...ocorre o choque das liberdades, já que o campo prático aparece para cada um e para todos como o meio em que se exercerá a liberdade.”³⁴⁴ A história é alteridade, é o momento em que se concretiza as relações humanas, sejam elas harmônicas ou conflituosas. O mundo é constituído de sujeitos, de existentes diante de outros existentes e é nesse contexto que se encontram as condições necessárias e suficientes para a formação da identidade de um sujeito. A identidade é afirmada pelo encontro de *identidades*, ela é histórica, isto é, é fruto das relações de alteridade que se dão no concreto e por meio da *praxis*. É a *praxis* que possibilita o processo de auto-identificação do sujeito e isso dentro de um contexto de conflito (de uma pluralidade contraditória). *Ser* e *fazer* identificam-se ontologicamente pela existência e historicamente pela ligação necessária entre *sujeito* e *agente*.

Apresentar uma certa coerência na vida, para Sartre, não é uma coerência de *ser*, mas uma coerência de empreendimento, um *acordo consigo mesmo*, afirmando seu ser

³⁴³ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p.297.

³⁴⁴ SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre. **Transformação**, Marília, vol. 26, n ° 2, 51, 2003.

diaspórico³⁴⁵ e sua finitude radical. Assim, o existente autêntico se abre ao outro e ao mundo. O sujeito se torna capaz de *solidarizar-se* com o outro, como aquele que dá um prato de comida ao miserável faminto, não para satisfazer seu próprio *Ego* (amor próprio), mas para engajar-se com o outro por pura generosidade. É claro que esse seu empreendimento é essencialmente *um risco*, na medida em que o outro poderá lhe responder de uma maneira totalmente imprevisível. Todo apelo implica na possibilidade da recusa e não seria possível compreendê-la sem a solicitação pelo outro, que nada mais é do que o apelo à colaboração e à reciprocidade de ação.

A solicitação é compreensão, ou seja, se reconhece a liberdade daquele a quem se faz a solicitação, se reconhece a legitimidade de seus fins, não por serem absolutos, mas porque ele os quer. É nesse aspecto que o sujeito solicita a essa liberdade que ela reconheça sua liberdade e seus fins e, através desse reconhecimento recíproco, fazerem aparecer um certo tipo de interpretação das liberdades que poderiam ser o reino humano. “O outro não me recusa diretamente, nem à minha liberdade. Sua recusa é somente recusa de ajudar a realizar certos fins ou de realizar esses próprios fins em cooperação comigo.”³⁴⁶

A recusa repousa sobre seus próprios atos e não sobre seus fins. Na recusa, ainda fundada sobre uma compreensão recíproca, há acordo da liberdade. A pessoa lhe expõe as razões de sua recusa, dialoga e argumenta com o outro de modo que possam estar de acordo com o fim que se procura e divergirem dos meios para alcançá-lo. A recusa do outro, porém, poderá equivaler a uma impossibilidade de que o sujeito consiga perseguir seus próprios fins. A recusa é ação direta sobre seu projeto e a liberdade do outro age tão profundamente sobre sua liberdade (pela recusa) quanto pela ajuda. Seu futuro (que lhe era proposto) torna-se puro não-ser para o outro e ele mesmo age no sujeito como liberdade e lhe obriga, por sua recusa, a mudar seus planos. Mesmo assim, a recusa não pode ser vista como violência, pois ela se realiza sempre como *direito*, ou seja, há sempre o reconhecimento da existência de um direito de recusa. O apelo implica no reconhecimento do outro em sua alteridade original e radical, é o reconhecimento da diversidade. Sendo assim, o sujeito se depara com o limite do apelo, isto é, com a possibilidade do ato não ser reconhecido e ser negado pelo outro. “A autenticidade está ao lado do risco.”³⁴⁷

³⁴⁵ “O para-si é o ser que tem de ser seu ser sob a forma diaspórica da temporalidade.” (SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p.178)

³⁴⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p.302.

³⁴⁷ Ibidem, p.306.

PARTE III
DIALÉTICA, LIBERDADE E HISTÓRIA: A MORAL E A COLETIVIDADE

I Ontologia e ética: liberdade e processo de valorização

Para compreender melhor a Moral em Sartre, pretende-se nesse Capítulo aprofundar-se nas relações que o autor estabelece entre a moral e a historicidade e entre a dimensão universal e a transcendência concreta. Como a condição fundamental do homem é a *ambigüidade*, ele será visto na permanente tarefa de definir-se como homem sem perder a primazia de ser liberdade. O homem sartreano não existe à maneira das coisas materiais, sua realidade se constitui como *valor, liberdade e movimento*. Nesse aspecto, a *emoção* será compreendida como a manifestação da faticidade da existência humana e a *palavra* como uma rede de significações na qual a linguagem será um empreendimento da humanidade que possibilita ao homem refletir seu ser em situação, a refletir sobre seu *si* para si mesmo e diante de outros. Portanto, a emoção e a palavra serão dois bons exemplos que apresentam o homem como valor, liberdade e movimento, possibilitando-o estabelecer uma *imagem* de si, não como objeto da consciência, mas como intencionalidade e lançando-o para além de qualquer determinismo ou essência.

A partir disso, será possível afirmar que estar em situação é estar em *relação* com o mundo, pois a imaginação permitirá ao sujeito “distanciar-se do real” (do Ser e de si mesmo). As intenções e as motivações da consciência colocarão o sujeito diante de um mundo que o condiciona e não poderá ser diferente, pois o homem não é um *a priori*, mas um constante *dever*. A consciência, existindo na medida em que aparece, se relacionará com o Ser, transcendendo a si mesma e colocando o homem no mundo na dimensão concreta. É por essa possibilidade que a vida poderá ser explicada por um para-si que faz surgir o *nada* no mundo pela liberdade, possibilitando ao homem separar-se do passado, do mundo e dispô-los livremente em relação a ele. Esse sujeito se verá, pela liberdade diante da *tensão* para-si/em-si, como angústia e dever, como responsável pela dimensão do *valor* no mundo. Como não há determinismo psicológico para Sartre, o homem será totalmente responsável pela construção de seu “Eu” (*Moi*) e pela existência de “coisas” no mundo, qualificáveis por ele mesmo através de uma relação ontológica.

Na *Carta Prefácio* da obra de Francis Jenason³⁴⁸, Sartre declara qual é o sentido e a orientação de sua filosofia:

³⁴⁸ JEANSON, Francis. *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Trad. De Alfredo Llanor. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.

o existente é para mim um ser que 'deve existir em seu ser', conclui-se que a ontologia não poderia separar-se da ética, e eu não formulo diferença entre a atitude moral que um homem elegeu e aquilo que os alemães chamam de '*Weltanschauung*'.³⁴⁹

Para que se compreenda a moral em Sartre, é preciso aprofundar-se nas relações da moral com a história e do universal com a transcendência concreta. Para Jeanson, não se poderia separar a filosofia da questão moral e é isso o que ele observa no decorrer da filosofia sartreana. Todo conhecimento teórico do ser apenas encontra valor na perspectiva concreta de uma dimensão prática, de modo que a ação considerada separada daquilo que o sujeito é não pode ter sentido: ele se faz a partir daquilo o que ele é. Desse modo, procurar definir a “condição humana” é procurá-la numa liberdade totalmente coextensiva à existência mesma do homem. O que Sartre quer mostrar é a existência de uma liberdade humana que se opõe a todo e qualquer determinismo.

O homem é livre, mas acima de tudo ele *se faz livre*, ele não é determinado, mas está condenado a dar sentido à ação diante de sua presença no mundo. A condição fundamental do humano é a *ambigüidade*, representada pela figura do homem livre, que existe diferentemente das outras existências no mundo e marcado pela necessidade de *libertar-se* e de *humanizar-se*, entretanto, continuamente escapando a toda e qualquer definição *a priori*. Para que se possa reconhecer o homem como ser moral, deve-se reconhecê-lo dotado de uma moralidade de fato, uma moralidade ativa e reflexiva. A existência humana é processo de valorização, em que o homem (subjetividade) estuda o homem (objeto de estudo). A possibilidade da existência desse movimento de valorização ocorre pela relação que se estabelece entre a consciência humana e a liberdade: “...o homem retoma em suas mãos seu destino para orientar sua própria humanização.”³⁵⁰

É a partir do mundo que o homem começa a conhecer a *si*, conhecer sua própria existência e é a partir de si mesmo que ele constitui valor aos atos. A consciência não pode ser separada da totalidade do indivíduo e de sua dimensão ativa, de modo a abstrair e representar um *fato* (um acontecimento da consciência) em detrimento do *ato*, privando todas as características que expressam a consciência em sua relação ativa com o mundo. A dimensão do *humano* não é a mesma dimensão da *matéria*: a consciência é poder efetivo sobre o mundo e sobre si mesma. Por meio de um *fato* (acontecimento) a consciência manifesta sua situação

³⁴⁹ Ibidem, p. 10. Sartre traduz *Weltanschauung* por “Percepção do Mundo”, podendo também ser traduzido por “Concepção do Mundo”.

³⁵⁰ Ibidem, p. 29.

no mundo e sua atitude frente a essa situação. É nesse sentido que o fenômeno é entendido como a totalidade da consciência em uma atitude particular, representando o caráter de conduta humana pela qual o sujeito expressa uma forma original de sua presença no mundo. Mas captar os fatos da consciência como uma forma derivada de processos *naturais* no homem, abre espaço para que se compreendam as emoções como “alienação de si”. Assim, qual seria a ligação entre as emoções, a conduta e o ato?

Em *L'existentialisme est un humanisme*, observa-se que a “realidade humana” é valor e liberdade, caracterizando-se como *movimento* e não necessariamente um movimento que implique em progresso: o humano é invenção pura. O homem assume um valor de conduta por uma intenção da consciência, como a emoção (ódio, amor, compaixão, saudade, temor, coragem, alegria, tristeza), que se estabelece como uma atitude do sujeito, uma conduta da consciência. Em *Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre não apresenta uma consciência passiva na emoção, ao contrário, a emoção é um fenômeno *significativo*, em que o homem deve ser considerado em situação. O *vivido* das significações não deve ter sua origem em um comportamento mágico da consciência, pois é um erro grave acreditar que uma estrutura essencial da consciência corresponda a uma estrutura existencial do mundo. Nesses termos, a emoção não é uma realização da essência da realidade humana enquanto ela é *afeto* (ou afeição), mas sim a manifestação da faticidade da existência humana. Será a palavra, enquanto rede de significações, que permitirá ao sujeito nomear e definir a si mesmo, ao outro e o mundo.

A palavra permite ao sujeito realizar um movimento de reflexão, possibilitando-o refletir sobre seu *ser em situação* e a construir algum tipo de saber. A palavra pronunciada pode provocar uma tomada de consciência: nomear é definir. Ela representa uma corrente de pensamento. Por exemplo,

essas palavras que eu escrevo implicam todas aquelas que vieram antes destas e todas aquelas que escreverei em seguida e, pouco a pouco, todas as palavras; eu tenho a necessidade de toda a linguagem para compreender aquilo que não é senão um momento incompleto da linguagem.³⁵¹

O próprio sujeito se situa na linguagem, dentro de uma rede de significações, de modo que a linguagem seja um empreendimento total da humanidade³⁵². Genet, por exemplo, encontra-se entre objetos nomeados, entre homens nomeados (“eu sou esse louro de óculos, esse francês,

³⁵¹ SARTRE, Jean-Paul. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947, p.274.

³⁵² *Ibidem*, p.274.

esse professor”³⁵³). Ele é, como todo homem, nomeado, mas também nomeia e, sendo assim, “nomeante” e “nomeado” vivem em reciprocidade. Genet, recebendo e enviando “palavras” (conceito, adjetivos, substantivos), compreende nos outros o que ele é para eles.

A palavra torna-se *vertigem* ao sujeito, que se esvai diante do olhar do outro, escapando a si mesmo, vendo seu *eu* sair de si em direção a uma outra consciência diferente da sua. Genet repete para si mesmo a palavra “ladrão”: “Ladrão! Sou um ladrão!”. A palavra choca-se com sua imagem, lhe cristaliza; “...a palavra deixa de ser um indicador, torna-se um *ser*.”³⁵⁴ Esta imagem que Genet tem de si não é uma *coisa*, estável ou móvel, é uma relação que se sustenta pela atividade imaginante da consciência, que visa um objeto que lhe é transcendente. A imagem não é objeto da consciência, mas é referência a algum objeto exterior. Não se pode suprimir a intencionalidade da consciência, pois suprimi-la é aniquilar correlativamente o objeto que ela intenciona. Os objetos da consciência não são imanentes à consciência, ou melhor, ela não pode ser reduzida à sucessão da aparição dos objetos. Toda consciência é consciência *de*: eis o *absurdo* da existência.

Toda consciência é consciência de algo e toda liberdade é liberdade segundo uma situação. A consciência não está aprisionada no real, ela está em *relação* com o real e, em sua relação com o mundo, ela pode apresentar seu poder de negação. É a imaginação que permite ao sujeito uma fuga constante (ou um distanciamento do real) que caracteriza sua liberdade diante da inércia do objeto. Essa é a experiência de Antoine Roquentin em *La Nausée*:

Nunca, antes desses últimos dias, tinha pressentido o que queria dizer “existir”. (...)Quando julgava estar pensando nela, creio que não pensava em nada, tinha a cabeça vazia ou apenas uma palavra na cabeça, a palavra “ser”. (...)E depois, foi isto, de repente, ali estava, claro como o dia: a existência subitamente se revelara. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas, aquela raiz estava sovada em existência.³⁵⁵

³⁵³ SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet: ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 51.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 52.

³⁵⁵ SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Trad. Rita Braga. RJ: Nova Fronteira, 1980, p.188. A imaginação é a liberdade para Sartre. O objeto é presença na ausência sob o fundo da nadaificação do mundo, ele é sempre dado como um correlativo noemático do desejo. É o desejo que faz surgir o objeto como um ser para além do ser. A “...imaginação é (...)o momento da recuperação e da subjetividade”(SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour ne morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 565) O objeto em imagem é objeto isolado do mundo e presente à subjetividade enquanto tal. A imaginação é o momento da colocação em questão, será o desejo que se conceberá e se colocará como produtor de uma presença-ausência, como produtor de significados e valores. É assim que a criação nasce da produção pelo para-si dos imaginários. Para Claude Poulette, a afirmação sartreana, em *L'Imaginaire*, de que a imagem é o produto de uma atividade consciente derivada de uma vontade criadora, significa perceber que “A criação continuada de consciências imaginantes permite retomar a questão da essência da consciência: espontaneidade capaz de conservar o real à distância, a consciência não sustenta suas imagens senão dela mesma.”(POULETTE, Claude. *Sartre ou les Aventures du*

Roquentin, sufocado pela abundância de coisas e de outros ao seu redor, percebe que tudo e todos não teriam a menor razão de estarem ali. Nesse momento, a existência encontrava-se privada de significações e suas relações (medidas, quantidades, direções) com o mundo exterior tornavam-se totalmente arbitrárias. No decorrer da obra, o personagem central da *Nausée* descobrirá que o essencial da existência é a contingência³⁵⁶, fazendo do existir um “estar presente”: a existência não é a necessidade, pois tudo é gratuito. Roquentin compreende que a existência é contingente, injustificada e absurda.³⁵⁷

Todo sujeito tem a possibilidade de distanciar-se do existente (do Ser), de colocá-lo entre parêntesis, de *nadificar*, enfim, de exercer sua liberdade. Portanto, a negatividade é *produtora*, cria valores. No entanto, a consciência não pode aprisionar-se a um ser, ela não pode negar sua relação com o mundo; não pode negar sua autonomia. “Até na criação imaginária a consciência é de má-fé se ela desconhece que o único valor de seu ato reside em sua resistência à existência bruta.”³⁵⁸ O homem é livre, vive em situação e uma situação que é sua própria existência, superada, convertida e transformada em significado-significante por sua liberdade. A Verdade do mundo não está totalmente constituída e a consciência não é apenas um “espelho do mundo”, limitando-se a receber o mundo tal como ele é, ou ainda, a receber um mundo já totalmente constituído em sua verdade. A “realidade humana” é aquela do homem em situação³⁵⁹, de uma consciência que é o centro das intenções e poder de iniciativas referentes à situação. É nessa perspectiva que a ontologia sartreana tem por objeto as intenções da consciência e suas motivações, isto é, uma liberdade manifestada pelas intenções que conferem sentido às motivações.

Se toda consciência é consciência de algo e intencionalidade, seu correlato é o mundo e ser consciência de algo é estar diante de uma presença concreta e plena que não é a consciência: isso significa que a transcendência é uma estrutura que a constitui. “A consciência é consciência *de* alguma coisa: isso significa que a transcendência é estrutura

Sujet: Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre. Paris: L'Harmattan, 2001, p.125) Desse modo, a consciência é constituinte, isolante e nadificante.

³⁵⁶ SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Trad. Rita Braga. RJ: Nova Fronteira, 1980, p.193.

³⁵⁷ *Ibidem*, p.190. Esse tempo vivido por Roquentin é o tempo presente, vivenciado como uma experiência totalmente injustificável em cada instante, mas enquanto a unidade de seu *projeto* (negado ou firmado como compromisso) diante do outro e do mundo. Esse projeto é vivenciado como constituição do mundo e da vida enquanto significação: “...a situação é a matéria: é algo que exige ser trabalhado.” (SARTRE, 1980, p. 217)

³⁵⁸ JEANSON, Francis. *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Trad. De Alfredo Llanor. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965, p. 98.

³⁵⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2007, p. 27.

constitutiva da consciência, isto é, que a consciência nasce tendo por objeto um ser que não é ela.”³⁶⁰ Sartre fala de uma consciência que não ignora que sua *presença a si*, que é sua existência enquanto consciência, encontra-se condicionada pela existência do mundo. A liberdade da consciência se apóia sobre a contingência de sua existência no mundo e sua transcendência sobre sua faticidade. O homem é livre, constituindo-se como “paixão inútil” por jamais poder justificar-se segundo algum plano preestabelecido ou um fim preexistente ou ainda por meio de algum princípio transcendental à liberdade da consciência. “O fracasso é o clima ontológico da subjetividade.”³⁶¹

O erro está em procurar uma filosofia (ou uma moral) da existência que perca de vista o existente ou o concreto em proveito de uma sistematização e uma logicização universal com a finalidade de suprimir todos os problemas em que o homem encontra-se envolvido. A finalidade da filosofia sartreana “... não é resolver de um só golpe as dificuldades do humano, mas ao contrário, fazer o homem adquirir consciência de que ele não é mais que uma (...) paixão inútil.”³⁶² A “condição humana” é implicitamente vivida como *condição*, mas ela deve ser vivenciada como a representação de um *constante devir*. É isso o que deseja Sartre ao elaborar a passagem do homem *inautêntico* para o homem *autêntico*, um sujeito que se esforça em apreender-se mediante o ser de sua condição essencial (*devir*). Nesse sentido, evoca-se mais uma vez a capacidade do indivíduo em “tomar distância” de sua vida para poder vivê-la enquanto homem, para poder torná-la objeto de reflexão.

As possibilidades do fracasso, do sucesso ou da liberdade de um ser moral tornam-se possíveis quando tematizados ou explicitados pelo sujeito e é nesse contexto que surge a necessidade de se buscar uma ontologia que defina e situe os limites de suas manifestações, isto é, procurar situar a condição humana. A objetividade que se quer está exatamente no objeto suscitando a intencionalidade da consciência e numa consciência que é totalmente desprovida de conteúdo. A consciência é sempre *posição* de um objeto transcendente, ela é consciência posicional de mundo, transcendendo-se para alcançar um objeto e se esgotar nessa posição. Para que a consciência cognoscente seja conhecimento de seu objeto é necessário que ela seja consciência de si mesma como sendo este conhecimento:

tudo aquilo que há de intenção em minha consciência está voltada em direção ao externo, em direção à mesa; todas as minhas atividades judicativas ou

³⁶⁰ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 28.

³⁶¹ JEANSON, Francis. *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Trad. De Alfredo Llanor. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965, p. 132.

³⁶² *Ibidem*, p. 142.

práticas, toda minha afetividade do momento se transcendem, visam a mesa e nela se absorvem.³⁶³

A consciência de um objeto é, ao mesmo tempo, consciência de si sem necessitar de reflexão. A consciência posicional do objeto é consciência não posicional de si mesma³⁶⁴ e ela não pode revelar uma qualidade objetiva sobre o mundo sem revelar-se a si mesma em sua própria operação revelante: ela se determina como consciência da percepção e como percepção. Toda consciência é consciência de alguma coisa e consciência de si como sendo consciência de alguma coisa. A consciência de si é sempre consciência não posicional de si.³⁶⁵ O ser de uma intenção só pode ser, ele mesmo, consciência³⁶⁶. Não se pode fazer da intenção uma coisa na consciência, mas deve-se conservar-lhe seu duplo caráter fenomênico, sua ambigüidade, indicadora de duas transfenomenalidades: o objeto intencionado e o sujeito que somente o intenciona à custa de permanecer, a seu modo, irreduzivelmente transcendente.

A consciência existe na medida em que ela aparece³⁶⁷ e falar de uma subjetividade absoluta é falar de sua constituição diante de algo revelado, ou seja, a imanência apenas pode definir-se na apreensão de algo transcendente. Se a consciência é consciência de alguma coisa, ela deve produzir-se como revelação de um ser que não é ela e que se dá como existente quando ela se revela. O fenômeno não se apóia em si mesmo enquanto fenômeno, pois o mundo não é somente fenomênico, não é somente mundo-para-os-outros, ele é em-si, existe independentemente da consciência, não se reduz a ela. A consciência não é apenas fenomênica, ela é a subjetividade absoluta e irreduzível ao modo de ser do mundo. Assim, o ser do objeto não é constituído por uma consciência pura, reduzindo todo ser ao ser da consciência e nem o objeto está condenado a atuar sobre uma consciência passiva, o que reduziria todo ser ao ser do objeto.

O ser transcendente da consciência não é ativo e nem passivo, ele não poderia ser explicado por nenhuma criação, ele é absoluta inerência em si mesmo, isto é, não pode haver nenhuma distância de si porque ele é um si idêntico a si mesmo. Explicitar a relação entre a consciência e o ser transcendente à consciência contribui à compreensão de um dos elementos fundamentais da situação do homem no mundo:

³⁶³ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 18.

³⁶⁴ Ibidem, p. 19.

³⁶⁵ Para Sartre, a expressão “de si” não pode evocar a idéia de conhecimento, pois ele coloca o “de” entre parêntesis por uma exigência gramatical. A consciência (de) si não é uma nova consciência, mas é o único modo de existência que é possível para uma consciência de alguma coisa.

³⁶⁶ “O ser da intenção não pode ser senão consciência, caso contrário, a intenção seria coisa na consciência.” (SARTRE, 2001, p. 20)

³⁶⁷ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p.23.

a consciência é abstrata, porque ela esconde em si mesma uma origem ontológica em direção ao em-si e, reciprocamente, o fenômeno é abstrato, já que ele deve ‘aparecer’ à consciência. O concreto não poderia ser senão a totalidade sintética da qual tanto a contingência como o fenômeno são apenas momentos. O concreto é o homem no mundo.³⁶⁸

O sujeito concebe um “eu sou” captando-se no momento presente e inserido no mundo, mantendo-se distante do ser em uma atitude interrogativa e dotada de significação. É o ato interrogativo que supõe a relação do sujeito com o ser-em-si e, ao mesmo tempo, esperando uma resposta do ser interrogado: deseja-se desse ser um desvelamento de seu ser ou de sua maneira de ser. No entanto, a consciência pode interrogá-lo, obter um *sim* ou um *não*, o que permite afirmar que o *não-ser* (o nada) possa perpassá-lo.³⁶⁹ Para Sartre, o nada é a condição primeira da conduta interrogativa, de modo que só haja interrogação pela possibilidade da negação. Só se interroga o *Ser* e o *mundo* pela possibilidade do Nada, um nada que não pode ser concebido a partir do Ser (que é plena positividade). A interrogação abre a possibilidade a uma resposta negativa, havendo sempre a possibilidade aberta para que o existente se revele como um *nada*. O nada abre a possibilidade de se questionar o Ser: é pelo nada que o Ser aparece elevando-se sobre um fundo de não-ser.

Na vida (contingente, absurda e injustificável) não há razão de ser e não há como explicá-la por algo que não seja ela mesma. Não há como explicar a vida através do ser-em-si (plena positividade e incapacidade de realizar um recuo nadificador), pois ele não pode ser seu próprio nada. “O ser pelo qual o nada chega ao mundo é um ser pelo qual, em seu ser, se apresenta a questão do nada de seu ser.”³⁷⁰ É o homem que faz surgir o nada no mundo, afetando-se a si mesmo de *não-ser* para que haja *nada* no mundo. Essa realidade humana de colocar um nada que a isole é, para Sartre, a liberdade³⁷¹. A realidade humana, enquanto liberdade, pode operar (dentro de si mesma) uma ruptura com o ser e segregar seu próprio nada.

Em *L’être et le néant*³⁷², Sartre afirma que todo processo psíquico de nadificação implica numa ruptura entre o passado psíquico imediato e o presente, do mesmo modo que o nada separa o *anterior* do *posterior*. A consciência anterior “está aí” e sempre se mantém por

³⁶⁸ Ibidem, p.37.

³⁶⁹ “A condição necessária para que seja possível dizer *não*, é que o não-ser seja uma presença perpétua, em nós e fora de nós; é que o nada *persegue* o ser.” (SARTRE, 2001, p. 46)

³⁷⁰ SARTRE, Jean-Paul. *L’être et le néant*: essai d’ontologie phénoménologique. France: Gallimard, 2001, p.57.

³⁷¹ Ibidem, p.59.

³⁷² Ibidem, p.62.

meio de uma relação de interpretação com a consciência presente, uma relação existencial em que a consciência anterior encontra-se entre parêntesis, é a possibilidade da realidade humana negar o mundo e carregar em si o nada enquanto separação de seu presente de todo seu passado. O poder nadificador da consciência faz com que ela não seja comprometida por uma série causal em que cada um de seus estados seria um mero prolongamento de estados anteriores, ao contrário, só há presente para a consciência na medida em que ela introduz entre o estado atual e o anterior esse *nada*. A consciência toma distância de todo existente, considerando-os em conjunto e localizando-se em relação a eles, possibilitando dispô-los (enquanto mundo) ao redor dela. Portanto, a realidade humana, enquanto consciência, é angústia, é liberdade, é seu próprio passado e seu próprio porvir na forma de *nadificação*. A ontologia sartreana é uma confirmação disso, pois ela “...se limita a descrever e a fixar os componentes da condição humana, mas ela não prescreve, de nenhum modo, a atitude que o homem deveria adotar para realizar-se enquanto homem.”³⁷³ Sendo assim, o homem, lançado no mundo por sua conta e risco, não se paralisaria diante dessa angústia?

A consciência enquanto liberdade é consciência (de) si como liberdade e é a angústia que representa uma tomada de consciência dessa liberdade, ou seja,

É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou se preferir, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, é na angústia que a liberdade está em questão em seu ser por si mesma.³⁷⁴

A consciência nadificadora só existe como consciência de nadificação e, sendo a liberdade o ser da consciência, a consciência existe como consciência de liberdade. O indivíduo é consciente de ser, situando-se livremente (de determinada maneira) frente a seu passado e a seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, como não os sendo: ele é angústia frente à liberdade. Esse sujeito encontra-se diante de um futuro que se configura diante dele como *possibilidades* que lhe vêm de fora, do mundo. O sujeito capta a si mesmo a partir da situação e suas ações (ou condutas) serão suas *probabilidades*, de modo que ele passará a situar-se no mundo em um plano em que suas possibilidades substituirão quaisquer probabilidades em que a atividade humana não tenha lugar. Elas serão suas possibilidades, mas não surgindo como determinadas por causas exteriores. É desse modo que o *possível* é convertido pelo sujeito em *seu* possível concreto dentro dos possíveis lógicos que a situação

³⁷³ JEANSON, Francis. *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Trad. De Alfredo Llanor. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965, p.167.

³⁷⁴ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p.64.

comporta. O homem não quer ser homem “fora do mundo”, mas *no* mundo e por meio de relações concretas com o outro.

O possível surge diante de outros possíveis livremente nadificados pelo sujeito e ele se angustia porque suas condutas não passam de possíveis, isto é, toma consciência de que nada pode lhe obrigar a manter seus possíveis: “...aquilo que eu sou não é o fundamento daquilo o que eu serei. (...)Contudo, como já sou o que serei(...), *sou o que serei à maneira de não sê-lo.*”³⁷⁵ A angústia, para Sartre, é ter consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo, revelando ao sujeito uma liberdade que representa exatamente o nada existente entre os seus motivos e o seu ato. Deve-se ainda destacar que esses *motivos* vêm ao mundo pela consciência e é ela que lhes confere significação e importância. Portanto, “...estamos a cada instante lançados no mundo e nele engajados”³⁷⁶, em que o agir é o colocar a questão do valor e estabelecer um sentido que leva o sujeito a interrogar a significação (ou o valor) de seu ato: a liberdade é o fundamento desse valor. Mas como se desvela o valor para Sartre?

Para Sartre, o valor se desvela a uma liberdade ativa e não meramente contemplativa (uma intuição contemplativa), ou seja, a uma liberdade que faz com que o valor exista como valor pelo único fato de que a consciência (livre) o reconhece como tal. Nesse sentido, a liberdade do indivíduo é o único fundamento dos valores e que nada além de sua liberdade o abriga a adotar esta ou aquela escala de valores. “Enquanto ser pelos quais os valores existem, eu sou injustificável. E minha liberdade se angustia de ser o fundamento sem fundamento dos valores.”³⁷⁷ Os valores, ao mesmo tempo em que se desvelam, são colocados em questão, de modo que o sujeito possa, a qualquer momento, inverter a escala de valores: essa é *sua* possibilidade.

Na angústia os valores não são apreendidos pelo sujeito como *a priori* e as exigências do mundo são procedentes do sentido que a liberdade do homem lhes oferece (ou lhes ofereceu). No extremo oposto, há aquela conduta de fuga diante da angústia, cuja finalidade é anular a evidência da liberdade e cair numa perspectiva determinista dos valores. Existem aqueles que acreditam que o homem se constitui por meio de um determinismo psicológico, ou seja, uma conduta (reflexiva) de má-fé que afirma no homem a presença de forças antagônicas que procuram estabelecer uma ligação do passado ao presente, do presente ao futuro por meio de uma *natureza* produtora de atos. Um homem, dentro desses padrões, encontra seu fundamento em algo fora dele, negando-se toda a dimensão da transcendência da

³⁷⁵ Ibidem, p.66.

³⁷⁶ Ibidem, p.72.

³⁷⁷ Ibidem, p.73.

realidade humana, o homem não pode existir ao modo de uma *coisa* (ele não é uma mesa ou uma pedra). Ele nunca pode ser reduzido a uma *natureza* que o faça ser aquilo o que ele é como um ser-em-si. A essa postura, Sartre denomina “defesa reflexiva contra a angústia”. Portanto, o “...determinismo psicológico, antes de ser uma conduta de fuga,” é “...o fundamento de todas as condutas de fuga.”³⁷⁸

O homem não é sua transcendência à maneira de uma coisa, ele não pode transcender-se visando tornar-se um ser-em-si, não pode ser o que é sobre o modo do ser-em-si (como um homossexual que quer constituir-se não-homossexual à maneira de um em-si). Sentir uma emoção, por exemplo, é *fazer-se* essa emoção. Ela é uma conduta na medida em que a consciência se afeta de emoção, ou seja, o homem se faz uma emoção deixando fluir esse *élan* adquirido, recriando e sustentando essa emoção, mas nunca como um corpo inerte que seguiria um movimento após um deslocamento inicial: “...não existe inércia alguma na consciência.”³⁷⁹ O homem que se faz ser uma emoção não é essa emoção, pois o ser dessa emoção lhe escapa pela *ação* no próprio momento em que ele se afeta dela. Pedro, por exemplo, *se faz* irado em situação, ele não é essa ira porque o ser da ira lhe escapa pelo ato e no ato mesmo pelo qual ele se afeta de ira. O ser-em-si da ira infesta sua consciência (de) ser irado enquanto valor irrealizável. A consciência não pode substancializar-se, ela não pode tornar-se uma *coisa*. O ser-em-si da ira em Pedro possui um sentido regulador de sua ira pela sua consciência (de) ser irado.

Portanto, “Não ser o que se é” ou “ser o que se é” representam a possibilidade (ou a incapacidade) do homem reconhecer-se (ou constituir-se) como “sendo” ou “não sendo” o que se é visando transcender-se e fundamentar-se em premissas *a priori*. Ele apenas transcende o ser (ser-irado ou não-ser-irado), não em direção a outro ser, mas rumo ao vazio, ao nada. O sujeito deve colocar-se a si mesmo em questão para evitar qualquer perspectiva determinista que o faça compreender seu presente como um prolongamento do passado à maneira de um em-si. Como no exemplo acima, Pedro jamais poderá fugir da responsabilidade de colocar seu “ser irado” em questão, pois jamais poderá sê-lo *por natureza*. É em uma nota de rodapé que Sartre apresenta a perspectiva moral a respeito da apreensão do homem por si mesmo a partir da escolha entre a má-fé e a autenticidade:

Se for indiferente ser de boa-fé ou de má-fé, porque a má-fé alcança a boa-fé e desliza até a origem mesma de seu projeto, isso não quer dizer que não se

³⁷⁸ Ibidem, p. 75.

³⁷⁹ Ibidem, p.96.

possa escapar radicalmente à má-fé. Mas isso pressupõe uma retomada do ser corrompido por si mesmo, que nomeamos autenticidade.³⁸⁰

O homem inautêntico considera-se como uma perfeita coincidência de si consigo mesmo, quer existir sob a forma das coisas.³⁸¹ Há consciência de “ser *isso*” ou “ser *aquilo*”, o que acaba por constituir-se numa espécie de “realismo”, num conjunto de sensações que transforma o sujeito numa *coisa*, ou ainda, que realiza uma “coisificação (ou naturalização) da consciência”. Se o sujeito considera-se “ser algo” ao modo de *coisificação* ou de *naturalização*, como falar-lhe de uma perspectiva moral? Para aquele que quer “tornar-se natureza”, que quer realizar um projeto que vise aniquilar a distância que o homem deve tomar de si mesmo, encontrará o fracasso como resultado. Mas aquele que, pelos seus atos, suas posturas, suas razões e seus sentimentos, em nome da máxima “jamais ser aquilo que se é”, posicionar-se diante de si como incognoscível para si mesmo, recusará todo juízo de valor que poderia tomar sobre si ou sobre o outro, ocultando-se diante de sua responsabilidade. Como o sujeito, no entanto, deve escapar desse paradoxo?

Sartre o supera ao afirmar que é na relação homem-mundo que o homem deve exercer sua atitude interrogativa e perceber que sua consciência escapa a si mesma na imanência de sua presença diante de si, colocando seu ser em questão ao seu próprio ser, ou melhor,

³⁸⁰ Ibidem, p.105.

³⁸¹ Ao emitir o juízo de valor “Paulo é incompetente”, deve-se tomar consciência de que o estado de Paulo (ser incompetente) se caracteriza como um intermediário entre seu corpo (com o qual se comunica com o mundo) e seu *Erlebnis*. A ação concreta é, antes de tudo, um transcendente, ela inclui tanto as ações realizadas dentro do mundo das coisas quanto às ações puramente psíquicas (como duvidar, raciocinar, fazer uma hipótese, meditar). A unidade dos *vividos* de Paulo (ou a unidade noemática da corrente de consciência) é também uma realização concreta. Se o Ego, como quer Sartre em *La Transcendance de L'Ego*, é “...a unidade transcendente dos estados e das ações”(SARTRE, 1978, p. 52), essa disposição psíquica de Paulo (ser incompetente) é um objeto transcendente e a relação da qualidade ao estado (ou à ação) é uma relação de atualização em que a “incompetência” de Paulo não é mais do que uma potencialidade ou uma virtualidade que pode ser atualizada. Ela se dá como existindo em ato, cujo modo de existência é existir como *potência* e não como *essência*. Os defeitos, as virtudes, os gostos, os talentos, as tendências e os instintos de Paulo são as unificações que lhes são possíveis e não características que refletem uma *essência*, uma identidade inata ou um *a priori* de sua estrutura psíquica. “A influência das idéias preconcebidas e de fatores sociais é aqui preponderante.” (SARTRE, 1978, p. 54). Em *Situations*, IX, Sartre sublinha que tudo é objetivo (objetividade), que o indivíduo interioriza suas determinações sociais, interioriza as relações de produção, a família de sua infância, o passado histórico, as instituições, reexternalizando-as em todos seus atos e escolhas (ver SARTRE, Jean-Paul. *Situations*, IX. Paris: Gallimard, 1987, p. 103). O “estado psíquico” é a unidade dos *vividos* e o Ego é a síntese dos estados e, por consequência, uma síntese psíquica transcendente à consciência. É no mundo em que as coisas são percebidas e o Ego se apresenta como o plano sintético das experiências dos estados psíquicos. Não poderia ser de outro modo, já que Sartre compreende o Ego no *L'être et le néant* como um em-si e não como um para-si, ou seja, “...o Ego aparece à consciência como um em-si transcendente, como um existente do Mundo humano, não como *da* consciência.” (SARTRE, 2001, p. 140). Sendo o Ego a condição do próprio homem, sua representação implica numa postura moral na medida em que o sujeito procura estabelecer um fundamento estável áquilo que se é. Nesse aspecto, Paulo, ao procurar compreender-se como “incompetente” ao modo de um em-si, fugirá da verdade de sua existência (ou da contingência), cairá na má-fé e numa postura inautêntica.

questionar-se a si mesmo por meio de seus comportamentos. O para-si, sendo presença diante do em-si (diante do mundo, das coisas ou do Ego), será responsável em seu ser pela sua relação com o em-si na medida em que ele se produz (originalmente) sobre o fundamento de uma relação com o em-si. O para-si constitui-se a si mesmo enquanto relação com o em-si. Para Francis Jeanson³⁸², é aqui que Sartre apresenta o problema posto pelo conhecimento, em que conhecer é “...fazer com que haja ser tendo de ser a negação refletida desse ser: o *real* é *realização*.”³⁸³ Se o em-si não existisse, o para-si jamais poderia apreender-se como “extenso” (*étendu*) ou como “inextenso” (*inétendu*), ele seria “aespacial” (*aspatial*).

A relação da consciência com o ser é uma relação interna constitutiva da consciência, ou melhor, a consciência é em si mesma relação do para-si com o em-si. Ela é um *nada* que se sustenta por um constante processo de recuo nadificador, um esforço contínuo para escapar do risco de “solidificar-se” em “coisa”. Essa tensão interna é a base de toda intenção da consciência em direção ao mundo, é a consciência dirigindo-se ao mundo, a um objeto do mundo e a intencionalidade terá como pano de fundo essa tensão negadora de tudo aquilo que é. A consciência (movimento) se tenciona diante do em-si (repouso). O para-si será sua própria totalidade, somando-se aos seus possíveis e sempre se colocando além do ser, ele será presença diante do ser sem ser esse ser.

Mas a percepção ocorre sobre um fundo ontológico de presença no mundo e um mundo que se revela a cada percepção. A realidade humana, portanto, jamais poderá ser o em-si (ela não pode ser *isto* ou *aquilo*), ao mesmo tempo em que ela supera suas próprias negações, isto é, uma realidade concreta que ela não deve ser. É dessa maneira que, para Sartre, se constitui o campo de potencialidades. “O ser que eu não *sou* atualmente, enquanto ele aparece sobre o fundo da totalidade do ser, é o isto.”³⁸⁴ O para-si, diante do ser, descobre a existência de “coisas” e as descobre enquanto afetadas por determinadas estruturas, a saber, a qualidade e a quantidade, a potencialidade e a utensilidade.³⁸⁵ O mundo se apresenta como a totalidade que se desvela como aquilo sobre o qual o para-si deve ser o seu próprio nada. Nas palavras de Sartre, vê-se o mundo oferecendo-se como “sincretismo de indiferenciação”.

Sartre, pelas experiências da *Gestalttheorie*, compreende o mundo como o correlativo de uma totalidade destotalizada, apresentando-se ao sujeito como um todo evanescente,

³⁸² JEANSON, Francis. *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Trad. De Alfredo Llanor. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965, p.195.

³⁸³ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 216.

³⁸⁴ Ibidem, p. 218.

³⁸⁵ Ver SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 222.

jamais podendo ser uma síntese real, mas sim uma limitação ideal pelo nada de uma coleção de *istos*. Como o espaço não é um ser, mas a relação movente entre seres, ele não é o mundo, mas a instabilidade do mundo captado como totalidade destotalizada, podendo esse mundo sempre desagregar-se em multiplicidades. Percebe-se algo pela relação que se estabelece entre o observador e o objeto captado pelos sentidos, por uma percepção que se dá dentro de uma infinidade de outras possibilidades de percepção.

Por exemplo, pode-se afirmar “Vê-se este livro”, na medida em que ele se dá por meio de perfis (inesgotáveis) e, enquanto objeto espaço-temporal, manifestando-se através de uma infinidade de aspectos. “No mundo da percepção, nenhuma 'coisa' pode aparecer sem que mantenha com as outras coisas uma infinidade de relações.”³⁸⁶ O ato de perceber implica num ato posicional, de modo que “o ato de perceber esse livro sobre a mesa” é a realização da presença no mundo daquele que percebe por meio da presença realizante de um *isso* particular.

O para-si, ao estabelecer sua relação com o em-si, traz ao mundo a existência de “coisas”, afetando-as por certas estruturas: qualidade, quantidade, potencialidade e utensilidade. A Beleza, por exemplo, configura-se como um estado ideal do mundo enquanto *valor* e, ao realizar o belo no mundo, realiza-o sobre o modo imaginário. Ela não é mais do que “...um estado ideal do mundo, correlativo de uma realização ideal do para-si, onde a essência e a existência das coisas se desvelariam como identidade a um ser que, nesse próprio desvelamento, se fundiria consigo mesmo na unidade absoluta do em-si.”³⁸⁷ Engana-se aquele que, ao captar a qualidade do ser, somaria algo a ele. Captar a qualidade do ser significa colocar um ser existente como um *isso*. Só há qualidade se houver ser, mas um ser em direção a um nada e um nada de ser.

A qualidade é o ser por inteiro desvelando-se nos limites de um “há”. Por esse motivo, Sartre entende que a relação do para-si à qualidade é uma relação ontológica, pois ver a qualidade no ser não é consequência de uma contemplação passiva de um dado, nem a apreensão da qualidade com um ato de preencher algo que faltava ao ser. Como a contemplação é um reflexo do *desejo de ser*, a qualidade é uma indicação daquilo que o homem não é. Apreender a qualidade é apreender um *isso* que se desvela (enquanto qualidade) ao sujeito como um ser. Em todo ato negador, pelo qual a liberdade do para-si constitui seu ser, desvela-se um ser por meio de um *perfil* (determinação da qualidade como

³⁸⁶ SARTRE, Jean-Paul. *O Imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado, São Paulo: Ed. Ática, 1996, p.22.

³⁸⁷ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 231.

perfil do *isso*). O ser aparece por inteiro em seu perfil por um ato de abstração, que é a apreensão de uma qualidade específica, situada.

A abstração é um fenômeno de presença ao ser e realizando-se como tal para além do ser, realizando-se como transcendência. Essa presença do ser somente pode ser realizada ao nível da *possibilidade* enquanto que o para-si tem de ser suas próprias possibilidades. “O abstrato se desvela como o sentido que a qualidade tem de ser enquanto copresença à presença de um para-si futuro.”³⁸⁸ A possibilidade do perfil se revela pelas possibilidades que o *si* é e o abstrato coloca-se como o sentido do *isso* enquanto se revela ao futuro. Um copo com água gelada revelará seu perfil quando o sujeito (após percorrer doze quarteirões) operar a abstração desvelando esse “isso” (copo com água gelada) em função de um futuro (matar sua sede). Esse sujeito exerce o ato de abstrair por surgir como presença ao objeto visando um futuro, ou melhor, “para além do ser”.

O copo com água gelada (um em-si) não é concreto, abstrato, presente ou futuro, ele é o que ele é. Por isso a abstração não enriquece e nem empobrece o ser, ela somente é o desvelamento de um nada de ser para além do ser. O sujeito está sempre para além daquilo o que ele é, o percebido é sempre o transcendido, ou ainda, o para-si é sempre negação-presença, tem de sê-la como consciência não-tética (de) si e como consciência tética do ser-para-além-do-ser. Mas ainda é necessário que haja uma potencialidade do sujeito, uma *permanência* que lhe vem de um futuro. O copo com água, para ser desvelado como tal, exige que exista uma permanência de “ser-copo-com-água-que-matará-a-sede”. Ela lhe vem de um futuro. É, portanto, uma potencialidade e é essa potencialidade que faz aparecer a dimensão do futuro.

Para Sartre, o abstrato é uma estrutura do mundo que possibilita o surgimento do concreto, que somente é concreto enquanto dirigido a um abstrato, que se faz anunciar pelo abstrato que ele é: permanência e abstrato são unos. Esse copo com água gelada que se vê é uma potencialidade de permanência e é na medida em que tem de ser “copo com água gelada” e não um livro. Mas a permanência é apenas uma possibilidade para um *isso* de ser conforme a sua essência. O que se procura é a fusão (ainda que impossível) da essência e da existência, uma fusão completa do passado-presente-futuro, apresentando-se como uma síntese da totalidade temporal.³⁸⁹

³⁸⁸ Ibidem, p. 225.

³⁸⁹ David Guy Joannis em *Sartre et le Problème de la Connaissance* (JOANNIS, David Guy. *Sartre et le Problème de la Connaissance*. Canada: Les Presses de L'Université Laval, 1996) ressalta que entre as numerosas concepções de Sartre relativas ao Ser, deve-se destacar a questão ontológica da totalidade. O para-

II O valor como transcendência: *ipseidade* e o grupo social

No Capítulo 2, o Belo, o Justo e o Bom serão compreendidos como valor enquanto transcendência. O para-si, sendo pura gratuidade, jamais poderá conhecer por um ato contemplativo, mesmo porque o circuito de ipseidade lhe servirá como circuito de fuga da *identidade a si*, permitindo-lhe o processo de personalização. Esse será caracterizado como movimento de nadificação do para-si, de seu ser-no-mundo pelo transcender enquanto modo de existir. A moral sartreana entrará nesse contexto como “sistema de fins”, ou seja, uma moral colocada por um sujeito que se projeta num futuro, construindo suas próprias possibilidades, em e pela realidade humana. Esse sujeito terá como fundamento uma consciência que percebe seu nada de ser, sua pura gratuidade e desejando ser seu próprio fundamento. Para Sartre, portanto, será na relação Eu/Mundo que a consciência procurará extrair todo seu conteúdo, um movimento no qual ela retomará a si mesma.

Esse movimento da consciência em “retomar a si mesma” será descrito por Sartre como a consciência que coloca a si mesma em questão, retomando para si a responsabilidade da realidade humana. Pela *conversão* e pela *autenticidade* será possível ao indivíduo realizar tal empreendimento, um Movimento que se dará em liberdade, ao estabelecer em sua relação com o mundo (e com o outro) um sentido e um significado por meio de um “*isso*” e de um “*há*”. No entanto, nesse processo, o homem poderá alienar-se numa existência percebida como “coisa”, uma tentativa de tornar-se um em-si-para-si que o condenaria ao total *fracasso*. Mas será diante desse fracasso que o homem poderá colocar-se em questão, que poderá compreender sua ação reflexivamente (por meio da reflexão pura). Na busca pela verdade no

si enquanto ser que não é aquilo que ele é e é aquilo que ele não é, tem de ser sua própria totalidade como não-ser, ou melhor, como totalidade destotalizada. Portanto, é impossível ao para-si tomar um ponto de vista enquanto totalidade. Para Alain Flajoliet (FLAJOLIET, Alain. *Ipséité et temporalité*. In: BARBARAS, Renaud(Org.). *Sartre : Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005. pp. 59-84), o para-si somente se funda como nada e não como ser e, esse ser, permanece como contingência original da presença (à) si diante do em-si. A presença no mundo é a nadificação radical do ser em-si por um ser que se nadifica no movimento de um passado em direção ao seu possível, de um para-si que está presente ao ser sob a forma de fuga e de um presente que é uma fuga perpétua em face do ser. O futuro existirá como *representação*. Essa fusão da essência e da existência é logicamente impossível, já que a *ipseidade* do ponto de vista ontológico, segundo a análise de Flajoliet, será o nadificar aquilo que se é em direção a um ser pleno possível que se procura ser sem poder sê-lo jamais. Nessa perspectiva, Coorebyter afirma o mesmo ao colocar que “A inacessibilidade do em-si-para-si resulta de sua natureza de síntese 'impossível', os caracteres do em-si e do para-si como sendo 'incompatíveis’”. (COOREBYTER, Vicent de. *Les paradoxes du désir dans L'Être et le Néant*. In: BARBARAS, Renaud(Org.). *Sartre : Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005. p. 103). É essa a ambigüidade da condição humana, ou seja, ser um ser cujo ser está perpetuamente colocado em questão: o homem é consciência transcendental que se faz realidade humana. “Longe de se constituir a partir de uma essência ou de uma natureza dada *a priori*, o homem é o ser que, através de sua pessoa, faz existir o humano.” (MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, ego et psychè*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 76). Nesse aspecto, Mouillie vê na liberdade em Sartre o sentido de afirmar que o para-si existe para além de toda determinação e para além de toda essência.

mundo, o sujeito não a encontrará pela contemplação, mas construirá a verdade partindo da *ignorância*, da sua total abertura diante do ato de conhecer e pela necessidade de estabelecer uma relação de comunicação com o outro. Portanto, o homem, criador e inventor, procurará partilhar idéias, conceitos, lançar-se à aventura de comunicar-se com outras consciências também livres. A idéia partilhada se tornará “social” e, pela intersubjetividade e pela própria *tensão* do reconhecimento recíproco, o homem se verá como o construtor da História.

Se na tentativa do para-si em fundir essência-existência surge a dimensão de um “*isso*” como *valor*, ele deverá ser compreendido como transcendência, é aqui que se faz necessário retornar ao exemplo sartreano da *beleza* (estendendo-o ao conceito de justiça e bondade) como representação de um estado ideal do mundo. O Belo, o Justo, o Bom, enquanto valores são sínteses transcendentais a realizar, mas que somente se operam por uma totalização do próprio sujeito. Os homens querem o belo, o justo e o bom ao captarem o universo na medida em que apreendem a si mesmos como falta. O Belo, o Justo e o Bom não podem ser uma potencialidade das coisas, do mesmo modo que o em-si-para-si não é uma potencialidade própria do para-si. Portanto, realizar o belo, o justo e o bom no mundo é realizá-los sob o modo imaginário, desvelando-se implicitamente através da *imperfeição* do mundo.³⁹⁰ É por intermédio da realidade humana, afirma Sartre, que a falta vem às coisas sob a forma de “potência”, de “inacabamento”, de “adiamento”, de “potencialidade”. Todas as potencialidades (ou as probabilidades) aparecem como o *sentido do ser*, como puros nada em-si e além do ser em-si, definindo-se como o que o ser não é sem que tenha que ser essas possibilidades. É na relação Para-si/Mundo que tudo isso se torna possível.

O “ser no mundo” enquanto fenômeno é a relação entre a totalidade do em-si (mundo) e a totalidade destotalizada do para-si. O sujeito age sobre o fundo do mundo e sobre o fundo da totalidade de si mesmo. É o ato fundamental da liberdade que dá sentido a toda ação particular. A psicanálise existencial sartreana mostra que o homem é uma totalidade concreta dos fenômenos psíquicos e não uma coleção de vividos “...e ela exige também que cada um de seus atos seja revelador de sua personalidade inteira.”³⁹¹ O para-si não pode conhecer na forma de contemplação, já que o mundo apenas se *revela* ao para-si e a *ausência* se revela no

³⁹⁰ Para Sartre, o belo se desvela no mundo pela própria imperfeição do mundo. (ver SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 231).

³⁹¹ MARIETTI, Angèle Kremer. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être: Une lecture de l'Être et le néant*. Paris: L'Harmattan, 2005, p.61.

mundo como ser-a-realizar.

É da própria estrutura da consciência o “lançar-se para frente”, isto é, atirar-se no mundo para escapar a essa gratuidade. A realidade humana se lança para o futuro para aí ser seu próprio fundamento. O ser se constitui a si mesmo como falta e se determina sobre aquilo que lhe falta. O sujeito, por sua vez, separa-se de si direcionando-se ao *si* que ele tem de ser. O fundamental para Sartre é mostrar que a relação do para-si com seu futuro jamais será estática e muito menos dada. O para-si é falta e superação da falta, mas uma superação que ele tem de ser sob o modo de não-sê-la. O mundo se revelará como perseguido por ausências a realizar e cada *isso* aparecerá como ausências que o indica e o determina: as ausências seriam as potencialidades.

Como o *eu* é uma estrutura transcendente da *psychè* que aparece somente à consciência reflexiva, essas serão exigências ao modo de *vazios* a serem preenchidos em meio ao circuito de ipseidade. O mundo aparece ao sujeito pela sua atividade nadificadora, projetando-o ao distanciar-se de si mesmo e possibilitando-o constituir as coisas na forma de *utensílios* ou dos possíveis que ele terá de ser à maneira de não sê-lo. A noção de ipseidade em Sartre deve ser compreendida como circuito de fuga da identidade a si. É o nada de ser que separa a consciência de seu passado e o que torna possível o circuito de ipseidade é a relação a si como falta. A presença a si é “...uma forma de *não ser sua própria coincidência*”³⁹²: o *si* não habita a consciência.

A presença a si ocorre pela a modalidade da *ausência*, da falta, de modo que a noção de pessoa em Sartre se construa em meio a um incessante circuito entre o para-si e seus possíveis. A primeira etapa de um processo de personalização encontrar-se-ia no próprio circuito e “...a ipseidade se entende como 'circuito' que unifica o para-si a seus possíveis em torno do mundo”.³⁹³ O para-si se nadifica em relação à totalidade do em-si, é a ligação primeira do para-si à totalidade do em-si como aquilo que ele não é, o que Sartre nomeia de ser-no-mundo. Ser-no-mundo é fazer-se ausência de mundo, o que implica em afirmar que ser consciência é se fazer não-mundo em presença do mundo.

Esse movimento de nadificação do para-si não pode ser compreendido como recuo ou como uma fuga para fora do mundo. A presença do mundo à consciência (separada do mundo por um nada que ela mesma é) é a transcendência. “A consciência, em seu para-si, transcende

³⁹² SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 113.

³⁹³ COOREBYTER, Vicent de. *Sartre face à la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2000, p. 570.

o mundo em direção a si mesma.”³⁹⁴ Seguindo o próprio exemplo de Sartre, perceber uma árvore é um fenômeno existencial, pois percebê-la, para a consciência, é transcender a árvore em direção ao seu nada de árvore: o transcender é um modo de existir. Para o *L'être et le néant*, estar no mundo e ser transitado pelo Nada são a mesma coisa.

O sujeito se lança num mundo em que cada objeto se coloca diante dele, dotado de um “olhar humano” que o inquieta. Ele está diante de “coisas”, de “*issos*” e “...essa coisa [ou esse “*isso*”] é humana em sua estrutura profunda”.³⁹⁵ É pelo homem que há a potência nadificante, uma manifestação de plenitude de indiferença, uma total gratuidade diante do mundo e é projetando seu nada nessa plenitude que ele, pela sua negação, faz com que haja “possibilidades” para si. Sendo a moral um sistema de fins, esses fins somente podem ser colocados por um ser que é suas próprias possibilidades, ou como quer Sartre, por um ser que se projeta rumo a essas possibilidades no futuro.

A relação entre o *agente* e o *fim* supõe uma ligação do tipo “ser-no-mundo” e não poderia ser de outra maneira, pois o problema moral é uma questão eminentemente da existência humana. O fim, portanto, não poderia ser apenas de um momento dado e nem mesmo por meio de uma virtualidade (abstração) pura. A solução sartreana para esse problema está em estabelecer um fim que venha do futuro para realizar-se na realidade humana e pela realidade humana em um presente. O mundo não é uma “revelação divina”, bem ao contrário, ele só pode ser apreendido por meio de uma cultura, por um processo de aprendizagem através de determinadas estruturas de conhecimento e em uma dada situação. O mundo, “...assim apreendido, se entrega como humano, e remete à natureza humana.”³⁹⁶

A moral, portanto, não pode ser uma espécie de individualismo (ou quando o

³⁹⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Les Carnets de la Drôle de Guerre*: Novembre 1939-Mars 1940. France: Gallimard, 1983, p. 221.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 186.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 137. Em *Cahiers pour une morale*, Sartre, ao aprofundar-se nessa perspectiva do para-si como ser-do-mundo, procurará compreender a maneira em que o sujeito, enquanto agente histórico, vivencia a escolha e a tomada do real na determinação de suas decisões. No *L'être et le néant*, ele compreenderá o homem como uma totalidade e não como uma mera adição de elementos e será a psicanálise existencial que lhe permitirá analisar e descobrir o projeto de vida de um agente - como pretendeu fazer com Baudelaire, Mallarmé, Genet e Flaubert-, ou melhor, a analisar e descobrir um conjunto de escolhas que refletem uma escolha original (unificante) e que oferece ao agente seu sentido enquanto significação e orientação de suas ações. Como foi visto, será nos *Cahiers* que Sartre desenvolverá sua perspectiva moral em torno das idéias de caráter, de grupo social, de coletividade moral, de tradição, de “natureza humana”, de cultura e de sociedade. Mas será na *Critique de la Raison dialectique* que ele se aprofundará na dimensão social. O avanço de seus estudos, nesse sentido, será o de compreender como o agente moral vivencia suas condições e como ele interioriza os eventos de seu entorno. Como ele mesmo diz, “...a verdade não é uma organização lógica e universal de 'verdades' abstratas: é a totalidade do Ser enquanto é manifestado como um *há* na historialização da realidade humana.”(SARTRE, Jean-Paul. *Verdade e existência*. Trad. Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 21).

indivíduo toma a si mesmo como fim) e nem mesmo um humanismo abstrato (dos homens compreendidos como conceito universal como um fim a ser alcançado). O que Sartre propõe é uma realidade humana constituindo sua existência sob a forma de valor a ser realizado por sua liberdade. Não pode haver uma essência humana pronta, um modelo de existência que guiaria os homens para alcançarem a realização (a felicidade, ou a *εὐδαιμονία* aristotélica). O que há é *suris* (“adiamento”, “suspensão”), portanto, um movimento inerente a toda realidade humana. “Não existe outro valor senão a realidade humana pela realidade humana.”³⁹⁷

Sendo a realidade humana possível por um ser que é ser-do-mundo, sem mundo não haverá valor: a moral só é possível para aquele que mergulha na condição humana. Assim, a moral é a lei que rege, por meio do mundo, a relação entre a *realidade humana* e o *eu*. O mundo dos valores, a necessidade e a liberdade, dependem totalmente do absurdo da existência, da consciência que percebe seu nada de ser, ou ainda, uma consciência que existe sem fundamento. Esse “nada” da consciência é o que Sartre chama de *gratuidade*. É nela que a realidade humana torna-se moral ao procurar ser seu próprio fundamento e o será enquanto *possibilidade*, fugindo em direção a um futuro e possibilitando ao homem ser seu próprio fundamento. O homem quer fundar-se, ele “deseja” e “possui” porque quer ser o fundamento de si. “Assim, a fonte de todo valor e o valor supremo, é a substancialidade ou a natureza do ser, que é seu próprio fundamento.”³⁹⁸

Mas a realidade humana é movimento, ela está condenada a motivar a si própria. Não se trata de procurar uma consciência que queira buscar outro valor além da substancialidade (posto que é consciência humana). “Há um mundo objetivo de coisas e de ações, feitas ou a fazer, e as ações vêm se aplicar como qualidades sobre as coisas que as reclamam.”³⁹⁹ É nesse mundo que há a necessidade de se realizar a redução fenomenológica (a *ἐποχή*) enquanto esforço para que o sujeito *suspenda* sua relação aparentemente natural com o mundo e procure fazer submergir o que nela há de implícito. O *eu* lança-se ao mundo e dele vai tirar todo seu conteúdo e procurará fundar-se como valor supremo ou ser seu próprio fundamento. É no movimento da consciência em buscar a substancialidade que ela poderá retomar-se.

E a relação de interdependência que ela estabelece entre o Eu e o Mundo basta para que o Eu apareça como 'em perigo' diante do Mundo, para que o

³⁹⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Les Carnets de la Drôle de Guerre*: Novembre 1939-Mars 1940. France: Gallimard, 1983, p. 138.

³⁹⁸ Ibidem, p. 141.

³⁹⁹ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de L'Ego*: Esquisse d'une description phénoménologique. Paris: VRIN, 2003. p. 40.

Eu (indiretamente e pelo intermédio dos estados) tire do Mundo todo seu conteúdo. Não é preciso mais do que isso para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas.⁴⁰⁰

Nesse *movimento de retomada*, Sartre abre a possibilidade para que a consciência, livremente, seja autêntica. É na autenticidade, enquanto valor, que o homem poderá evitar as armadilhas, os equívocos, as fugas e os gestos “inúteis e parasitários”. Como jamais se poderia arrancar do sujeito sua autonomia (e sendo a *autenticidade* uma proposta), a consciência poderá motivar-se a si mesma para sair de uma postura *inautêntica* e configurar-se como *autêntica*. Eis o que Sartre entenderá por *conversão*. É ao projetar o futuro que o homem deve motivar a si mesmo para realizar a *autenticidade*.

Se o homem projeta o futuro, necessariamente ele escolherá o sentido do mundo nessa projeção, ou melhor, ele exercerá sua tomada de posição diante do mundo. É possível dizer que, para Sartre, escolha e temporalização sejam sinônimos. Mas o homem, ao lançar-se no Mundo e dele tirar o conteúdo de sua consciência, jamais poderá ser determinado pela exterioridade: liberdade, faticidade e contingência são inalienáveis. Eis o sentido da sua inquietante afirmação em *Situations, III*: “Nunca fomos tão livres como sob a ocupação alemã.” O exemplo dado por ele em *Les Carnets de la Drôle de Guerre* é esclarecedor:

Sem dúvida, é a faticidade que faz com que eu seja lançado na guerra. Mas aquilo que será para mim a guerra, a imagem que ela me revelará, aquilo que eu próprio serei na guerra e para a guerra, tudo isso eu o serei livremente e por tudo isso sou responsável.⁴⁰¹

É aqui que a conversão entra como o movimento em que o para-si assume sua situação (ser contingente) e cessa de justificar-se por causas externas. A conversão encontra sentido naquele que transcende o dado para colocar em questão toda situação de alienação e toda justificação de má-fé.

Procurar um fundamento para se entender o que é a *conversão* não implicará apenas em compreendê-la por meio de conceitos lógicos. Sartre é bem claro ao colocar a conversão como o *sentido* no qual o sujeito deve assumi-la como valor para a consciência e não apenas logicamente por conceitos abstratos. O sujeito, assumindo para si o significado da conversão, engaja-se num projeto que reivindica sua liberdade. A conversão, na medida em que é

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 87.

⁴⁰¹ SARTRE, Jean-Paul. *Les Carnets de la Drôle de Guerre*: Novembre 1939-Mars 1940. France: Gallimard, 1983, p. 144.

compreendida como valor, oferece as condições para que o sujeito *queira* tomar para si a responsabilidade da realidade humana. A realidade humana, portanto, “...é revelada, não no sentido de ser conhecida por conceitos, mas na qualidade de *ato volitivo*.”⁴⁰²

Esse movimento de retomada (de retornar a si a responsabilidade da realidade humana) se apresenta como um valor de autenticidade e é nesse sentido que a consciência motiva-se a si mesma. O movimento se faz livremente e a primeira retomada que deve ser realizada pela realidade humana ao voltar-se para si mesma, é a de colocar como princípio fundamental a liberdade. Toda imagem que a contingência e a faticidade revelar ao sujeito lhe mostrará o poder de sua liberdade e da insubstituível carga de responsabilidade na construção do sentido e do significado de um evento qualquer. Mas como entender os motivos que levariam o homem a assumir uma postura inautêntica diante de sua responsabilidade no mundo?

A inautenticidade é o projeto pelo qual o homem procura escapar da contingência, justificando-se por meio de sua situação cultural, social, material. Para aquele que se insere nessa empreitada, ele se compreenderá dotado de caráter, de um Ego substancializado, como um em-si-para-si. O homem inautêntico em Sartre é transformado em um “isso”, uma “coisa”, uma “essência”, uma “natureza”. Suas ações e condutas serão compreendidas como *ser* e será na alienação que ele se identificará como tal. Sendo assim, por que falar em moralidade se a inautenticidade é o projeto original do homem compreender-se (inutilmente) como um em-si-para-si?

A superação da alienação se dará pelo projeto moral sartreano. A *reflexão pura* permitirá ao sujeito alienado tomar consciência do fracasso fundamental do para-si tornar-se um em-si-para-si. Conscientizar-se desse fracasso é o primeiro passo rumo à conversão. Nela, o sujeito se coloca a si mesmo em questão enquanto existente e se libertará da necessidade de condensar-se em Ser. Tomará consciência de ser gratuidade pura e liberdade absoluta: “Todo esforço do Para-si para ser Em-si é por definição consagrado ao fracasso.”⁴⁰³ Entenda-se que é o fracasso que levará o para-si a colocar-se em questão a si mesmo, a questionar o sentido dos seus atos e as razões de seu fracasso.

Colocar-se em *questão* significa que há uma solicitação do sujeito em considerar-se sob o terreno da reflexão, a compreender a ação humana reflexivamente e a questionar suas máximas, seus meios e seus fins. Esse ato de “voltar-se a si reflexivamente” aparecerá à

⁴⁰² Ibidem, p. 144.

⁴⁰³ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 488.

consciência como um esforço, dela mesma, para se recuperar, um esforço para abandonar a *reflexão cúmplice* (pela qual o para-si tenta fazer-se em-si-para-si) e entregar-se à reflexão pura. “O homem é o ser cuja existência está em questão em seu ser e como o ser do homem é ação, isso significa que sua escolha de ser está, ao mesmo tempo, em questão em seu ser.”⁴⁰⁴

Percebe-se a influência do pensamento fundamental de Protágoras em Sartre por meio da imagem do Homem que pode ser concebido como a “medida de todas as coisas”, ou seja, por fazer do homem o “ser” pelo qual a *verdade* vem ao mundo, uma verdade que não é mais do que um “...estado provisório de meus conhecimentos.”⁴⁰⁵ O homem não pode contemplar a verdade, ela não lhe será jamais revelada, mas é na ignorância e pela ignorância que poderá engajar-se no projeto de aumentar (ou adquirir) conhecimento. A ignorância será o princípio regulador do processo intelectual do homem. Para Sartre, não há uma Verdade a ser desvelada, pois a humanidade, no presente e em vista de um futuro, está na ignorância, não está pronta, mas sempre a (se) fazer.

Não significa que o homem, ao procurar construir essa “verdade”, tenha como ponto de partida uma “folha em branco”, descontextualizada, ao contrário, ela existirá em relação a um pensamento já e em vigor. Não há uma “verdade última” porque o homem sempre está em vias de se fazer, ela é a expressão da incompletude humana, da falta e da gratuidade que fundamente sua existência. É na tomada de consciência dessa potência negativa do homem como *ignorância* (como total abertura diante do movimento de conhecer) que ele é lançado à dependência dos outros. “Cada um tem o segredo da incompletude do outro.”⁴⁰⁶ Não há como compreender a “incompletude do outro” senão por meio do ato comunicativo.

Ao procurar compreender o significado e os padrões morais de uma sociedade, pelo processo deliberativo, a presença do outro é fundamental como relação de comunicação e busca do conhecimento. Como o entendimento humano é finito⁴⁰⁷ e o mundo é mistério⁴⁰⁸, a

⁴⁰⁴ Ibidem, p. 490. Na postura autêntica defendida por Sartre, o sujeito renuncia ao projeto de ser (por exemplo, ser corajoso, justo, bom, equânime, nobre, etc.) por negar toda forma de alienação. O único projeto que lhe será válido é o de *fazer* e não o de *ser*. O homem não deverá *ser* justo, por natureza ou por essência, como se atualizasse a potência de uma qualidade *a priori*, existente anteriormente ao ato. Em Sartre, a ação, ou o fazer, deve ser entendida como aquilo que engaja o sujeito no único projeto que lhe é válido: o de *fazer*. Como não há “natureza” ou “essência” que guie o agente, o fazer o bem não dependerá de algo ou de uma dimensão interior *a priori* que o conduza à realização do Bem. Pedro, por exemplo, não poderia *ser* bom, mas escolheria realizar o projeto de ser bom pelas suas ações no mundo. Nesse aspecto, a moral não procurará realizar uma essência eterna e imutável do Ser Bom, mas colocará o sujeito diante de seu constante projeto de (re)construir seu para-si pela liberdade, pela responsabilidade e pelo engajamento de seus atos no mundo e em situação.

⁴⁰⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 307.

⁴⁰⁶ Ibidem, p. 311.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 538.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 532.

moral não será uma verdade revelada, mas uma construção que se dará pelo grupo (pela coletividade) e por meio do discurso reflexivo, procurando uma “verdade historizada”, uma moral com caráter provisório. A ignorância não isolará o indivíduo, ao contrário, o lançará no grupo.

Certamente há contradições na moralidade popular, mas é preciso somente explicitá-las, colocar as teses opostas em presença uma da outra. A solução será encontrada pelos homens que sustentam uma ou outra e, algumas vezes, as duas teses ao mesmo tempo.⁴⁰⁹

A inteligência para Sartre, depende de *palavras* para realizar-se enquanto conhecimento e as “coisas” são reveladas pelas palavras. A linguagem, os conceitos, são instrumentos que representam uma situação do homem no mundo, um contexto no qual as pessoas encontram-se inseridas, seja pela educação, pela cultura ou pelo pertencimento a um determinado grupo social. O para-si encontra-se mergulhado no meio de um mundo entre outras consciências também pertencentes a uma situação e engajadas no processo de construção (ou busca) de conhecimento. Perceber o mundo é percebê-lo pelo ato criativo.

A “percepção do mundo” (*Weltanschauung*) é criação livre e, ao mesmo tempo, desvelamento. “O mundo é aquilo pelo qual a escolha da liberdade torna-se, pela liberdade, destino.”⁴¹⁰ Escolher um tipo de verdade, uma estrutura de conhecimento, como um conceito de Justiça ou de Bondade, implica (pela reflexão não-cúmplice, isto é, pelo ato de colocar-se em questão a si mesmo em situação) numa abertura de relação com o mundo. Escolher é adotar um possível dentre uma infinidade de possíveis de maneira que as significações do mundo apareçam como correlatos dessa opção, mas jamais de forma determinativa.

O homem sartreano é “negatividade concreta” e pura potência de ser sempre outra coisa daquilo que se é, de ser pura indeterminação e total disponibilidade no ato de engajar-se no mundo. A escolha é sempre *inessencial* (provisória) diante do homem considerado *essencial* (de uma liberdade colocada em primeiro plano). Doar sentido à coisa é manter ou fazer surgir uma relação nova, pois o homem é criador e inventor. Com isso, Sartre quer colocar a inessencialidade do Universo diante da essencialidade das relações entre as consciências, ele quer “...afirmar o homem como essencial.”⁴¹¹

Oferecer sentido ao mundo é fazer existir o mundo para o outro também, é conferir ao

⁴⁰⁹ GAVI, Ph.; SARTRE, J.-P.; VICTOR, P. *On a Reason de se Révolter*. Paris: Gallimard, 1974, p. 45.

⁴¹⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour ne morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 370.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 382.

mundo um sentido humano (humanizar o mundo), é estabelecer uma reciprocidade de reconhecimento ao tratar o outro em liberdade diante do ato criativo. Ora, reconhecer que o sujeito não é o centro do universo, é perceber que “...*eu não sou mais o mestre da situação*”⁴¹² e “...a aparição, entre os objetos de *meu* universo, de um elemento de desintegração desse universo”⁴¹³ é o que Sartre chama de “...a aparição de *um* homem em meu universo.”⁴¹⁴ Na medida em que Sartre estabelece o reconhecimento do outro por meio da relação interhumana na construção do sentido e do significado do mundo, ele rompe com qualquer postura narcisista de uma possível fascinação do mundo. O homem deve afirmar sua *negatividade* (incompletude, gratuidade, ignorância) e seu poder criador. Ele é liberdade que se reconhece pela destruição criadora do mundo.

Na intersubjetividade entre consciências livres, haverá sempre a dimensão da *ambigüidade* e a perpétua possibilidade concreta de um jogo de má-fé entre as consciências. Mas a moral e a liberdade fornecerão os instrumentos necessários para evitar que o homem se encerre num empreendimento como esse, colocando diante dele a possibilidade da contestação, da reflexão pura, de lançar a consciência diante de si mesma e modificá-la conforme a necessidade e as circunstâncias. É a constante tomada de consciência da negatividade que o homem deve exercer sobre si.

O sujeito não pode ser visto como o resultado de uma ordem institucionalizada ou como uma organização harmoniosa, o que acabaria oprimindo-o em nome de uma função (ou obrigação) de caráter natural na sociedade. Como quer Sartre, “...não se trata, portanto, de uma recusa concreta e individual, logo, de um terrorismo anárquico”⁴¹⁵, mas de um ato de “revolta” em que o sujeito reivindica a possibilidade de ser humano em um mundo humano, de ser livre transcendência nesse mundo. Como os valores não são imutáveis e nem fruto de uma revelação intuitiva ou divina, o dissenso fará parte integrante do agrupamento humano na busca de referências morais. Engajar-se na construção de uma nova ordem social, política, ideológica ou cultural, exige do agente o reconhecimento da possibilidade do dissenso e considerar a ordem vigente a partir da ordem que se queira estabelecer, ou melhor, visar a *destruição* como condição necessária dessa nova ordem. No ato revolucionário, por exemplo, pela diversidade de consciências, mesmo daquelas partidárias da ideologia revolucionária, haverá desacordos e apenas será possível instalar o Comunismo (enquanto Projeto) a partir da

⁴¹² SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 304.

⁴¹³ Ibidem, p. 294.

⁴¹⁴ Ibidem, p. 294.

⁴¹⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 412.

consideração do Capitalismo (como sistema econômico vigente na finalidade de ser suprimido) como condição necessária da nova ordem.

Não há como construir uma sociedade sem valor. Sartre entende que é possível, ao menos enquanto direcionamento ideal, conceber uma conversão à intersubjetividade, uma conversão moral por meio de uma conjectura política e social. É nesse aspecto que, para o indivíduo, “...a política não pode ser uma atividade de luxo: é sua única defesa e o único meio de que se dispõe para integrar-se em uma comunidade.”⁴¹⁶ O indivíduo, no seio da humanidade, se (re)conhece pelo olhar dos Outros, como parte integrante de uma totalidade (destotalizada). A *idéia* deverá ser entendida como aspecto subjetivo do projeto que nunca se separa da ipseidade do homem, ou seja, como sua conduta. Sua finalidade é a passagem ao objetivo pela comunicação, pelo debate. As idéias subjetivadas, que modelam a subjetividade, não podem ser aceitas passivamente, é necessário participar ativamente do processo de formação, comunicação e assimilação dessas idéias e refletir sobre a heteronomia do pensamento e concebê-las pelo livre empreendimento, pelo livre assentimento do *dever-ser*. A idéia partilhada torna-se social, exteriorizada, alienada e fora da alienação.

A idéia é exteriorizada (tornada objetiva) e reexteriorizada (recuperada pela subjetividade), portanto, alienada sob o modo de *ter de ser*. O indivíduo está mergulhado em condutas, mitos, idéias, não por meio de uma relação determinista, pois é por ele mesmo que elas ganham a dimensão existencial, que se tornam *Erlebnis*. “Assim, a liberdade faz explodir perpetuamente a ideologia, a mitologia e os ritos anteriores: ele realiza a liberação pela conduta e pela idéia nova.”⁴¹⁷ Esse momento é entendido por Sartre como o “momento do Apocalipse”, uma idéia que representaria a crise (ou o conflito) presente necessariamente na dinâmica da historicidade do *ethos*. “Tal é a verdadeira dialética histórica.”⁴¹⁸ Esse é um

⁴¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Situations, VI: Problemas del Marxismo* 1. 2ª ed. Trad. de Josefina Martínez Alinari. Argentina: Editorial Losada, S.A., 1968, p.170. O operário, por exemplo, se transforma em ação ao pertencer a uma classe e só pode afirmar sua liberdade na ação. Mas essa liberdade é caracterizada por Sartre como um poder concreto e positivo, ou seja, a liberdade dentro de um grupo social que lhe permita o poder de inventar, de ir além de suas condições (salário insuficiente, situação de opressão e exploração, alienação), de tomar iniciativas e de propor soluções. É assim que poderá construir as condições necessárias para que enriqueça sua liberdade e supere a situação dada. Sabe-se que Pedro é homem, brasileiro, filósofo, cristão. Sua subjetividade não foi construída fora do contexto social, mas mergulhado em idéias (ideologias sociais, políticas, econômicas, religiosas, culturais) que lhe serviram de referência pela qual desvendou e compreendeu o mundo, um “...esquema de desvelamento, empreendimento, projeto de compreensão (...)que é, em suma, o monograma de (...)transcendência ôntico-ontológica de toda situação no mundo.” (SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour ne morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 422). Tais idéias tornam-se significações objetivas, transformam-se em “coisas”. O marxismo, no exemplo de Sartre, não é apenas a soma de consciências provocadas a compreenderem e atuarem concretamente no mundo do ponto de vista marxista e da História, mas sim uma interioridade (idéia) que se exterioriza (ação concreta no mundo).

⁴¹⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 429.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 429.

momento fundamental, para além de qualquer pessimismo ou inércia e, por isso mesmo, colocado por Sartre como o espaço humano da moral, da liberação do subjetivo e do outro pelo reconhecimento recíproco.

O reconhecimento recíproco das liberdades não implica na existência de uma harmonia entre homens, um equilíbrio estático, ao contrário, é necessário uma *tensão* que jamais será suprimida. Dois indivíduos, por exemplo, podem possuir um pacto em que haja equilíbrio e ao mesmo tempo tensão, pois a qualquer momento uma das partes pode romper com o pacto. O sujeito ou o grupo sempre procurará encontrar a estabilidade nas coisas e nas relações para fugir dessa tensão, no entanto, as relações humanas implicam na existência da liberdade e da alienação. O reconhecimento e a sujeição são compreendidos como um perpétuo jogo de contrários: “É preciso a *tensão*”⁴¹⁹. É ela que abre a possibilidade de se construir a História.

⁴¹⁹ Ibidem, p. 430.

III Dialética e Liberdade na relação *Fracasso-Reflexão*

No presente Capítulo, serão trabalhados alguns temas em torno do sujeito na medida em que ele interioriza e reexternaliza conceitos, normas e valores, ou seja, refletir sobre um sujeito que faz a História (objetiva e subjetiva). Esse homem se caracterizará pelo ato de criar a si e ao mundo livremente, uma criação que se dará através de significações, símbolos e idéias, numa ação concreta com o outro e em situação. Somente haverá a possibilidade de *criar* dentro de um processo de historialização, pertencente a uma comunidade (a uma totalidade destotalizada). Sendo assim, apenas se falará de dialética dentro da História, de uma dialética que caminha em conjunto com a liberdade e, por consequência, abrindo a possibilidade para a instauração do *novo*. O presente será contingente, incerto, marcado pelo risco e pela ignorância (já que o homem sempre se encontra em aberto diante do conhecimento). É nesse aspecto que o futuro se dará como construção e não como revelação, uma construção possibilitada pelo movimento do para-si ao em-si, um projeto que fará com que a consciência retome a si mesma.

Como o homem não está só no mundo, o movimento dialético na História revelará a relação do sujeito com a organização social, uma relação dialética que ocorrerá entre a liberdade do indivíduo e a situação dada. A sociedade para Sartre é historializada, uma totalidade destotalizada, local onde será possível construir uma moral histórica e concreta. Nela, o homem não abandonará sua busca de fundamentar-se em em-si-para-si, mas o *fracasso* desse empreendimento (o que fará do Mundo o “Reino do Inferno”) lhe possibilitará exercer a reflexão pura sobre suas ações, suas máximas, seus meios e seus fins. Uma reflexão que ocorrerá por esforço, por um Ego que se compreenderá como ilusão. Será importante analisar as implicações em torno do conceito de “reflexão” em *La Transcendance de L'Ego* e em *L'être et le néant* para que se possa compreender a prioridade que Sartre atribui ao *Fazer* (*praxis*) em relação ao *Ser* (contemplação). O mundo, por fim, será necessário ao homem, ele se cria por intermédio do mundo e no mundo, dentro de uma pluralidade de consciências também dependentes da instrumentalidade do mundo.

Como a unidade social é uma unidade subjetiva e a conduta de um sujeito implica na construção de uma determinada imagem de si, o agente singular (enquanto subjetividade ou intenção) torna-se *objetivamente* um agente histórico ao interiorizar e reexternalizar conceitos, normas, condutas ou valores. Ao escolher um determinado grupo (ou uma determinada

ideologia política, social, religiosa, econômica) o sujeito escolherá também um certo tipo de homem e de relações humanas que idealiza. Engajar-se nesse projeto significa definir-se e inserir-se num contexto e nele encontrar a justificativa e o sentido de suas ações. Fazer a História é também estar dentro dela.

A História é a representação da vivência de cada homem e de cada coletividade concreta. São razões contingentes, um conjunto de empreendimentos, experiências e organizações coletivas dentro de circunstâncias singulares: “...a humanidade é uma aventura individual que se passa na dimensão do universal.”⁴²⁰ Esse é o sentido da afirmação sartreana em *L'existentialisme est un humanisme*: o homem “...ao se escolher ele escolhe todos os homens.”⁴²¹ A responsabilidade da escolha de si engaja toda a humanidade e há uma universalidade do homem, não dada e em constante construção. O *reconhecimento* e a *intersubjetividade* nela está presente na medida em que concebe um sujeito que constrói o universal ao se escolher e no ato de compreender o projeto de outro homem. A moral é criação e invenção⁴²² e inventar valores significa compreender a vida sem a existência de um sentido *a priori*.

Se não há natureza humana, cada época se desenvolverá segundo um movimento dialético, tornando possível compreender o homem pelo seu pertencimento a uma época histórica e não de acordo com uma natureza humana. A situação será entendida por Sartre (especificamente em *L'existentialisme est un humanisme*) como o conjunto de condições materiais (o mundo concreto, as idéias objetivadas) e psicanalíticas (subjativação, internalização das idéias) a que uma época pode ser compreendida. A História é tão objetiva quanto subjetiva, ela é resultado da relação do homem no mundo concreto e do homem na dimensão dos valores, símbolos, significados e conceitos. O conceito pode ser compreendido do ponto de vista abstrato (da Razão) e como noção concreta totalizante (o conjunto das manifestações possíveis do humano). O homem francês do século XVIII não é o mesmo do século XX. “Assim, eu sou sempre livre, sempre obrigado a retomar a meu modo, a tomar a responsabilidade daquilo que eu não sou responsável. Totalmente determinado e totalmente livre.”⁴²³

O homem está obrigado a cair no determinismo que o cerca (cultura, conceitos,

⁴²⁰ Ibidem, p. 437.

⁴²¹ SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre. France: Folio/Essais (gallimard), 1996. p. 31.

⁴²² Ibidem, p. 66.

⁴²³ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 449.

crenças, normas, religião, economia, hábitos, sociedade, moral) para poder transcendê-lo por sua total liberdade. É o determinismo que lhe engaja para além de seus determinismos. A humanidade, diz Sartre, que está satisfeita com suas obras (refletidas pelo mundo) não é mais humanidade. Negativismo e pessimismo sartreano? De modo algum, pois o que ele pretende é mostrar que um homem plenamente realizado, sem quaisquer necessidades de transcender situações, é um homem morto, reduzido a objeto, completamente estático. Situação impossível, pois o homem é constantemente colocado em suspenso pelo fato de ser sustentado pelo *nada* de ser e não por uma essência ou natureza.

Todo homem se produz a si mesmo por uma liberdade humana, criando-se e escapando-se de si enquanto ser criado. Ele não cria apenas a si, o mundo também é criação e o objeto real apenas adere ao ato criativo sob a forma de significação. Em Sartre, “...matéria e forma são criadas ao mesmo tempo”⁴²⁴, e “A relação em bruto da *distância* aos objetos jamais pode deixar-se captar à parte das significações e dos símbolos que são a nossa maneira mesmo de constituí-la.”⁴²⁵ O homem é o ser que, pela abstração, pela imaginação e por meio de idéias, tem de dar um sentido ao Ser, um sentido que se volta para si mesmo.

A construção de si, a significação e o sentido do mundo não são para ser manifestado a Deus, mas ao próprio homem, é uma manifestação de si a si, totalmente horizontal. O homem está condenado a colocar-se, pela sua própria contingência, diante da questão sobre o sentido do Ser. Sua aventura é respondê-la pelo ato criativo, inventando-a e escolhendo-a. Ele encontra-se, portanto, mergulhado no processo de historialização. O processo de significação não pode oferecer seu devido valor à ação sem recorrer a um grupo de sujeitos contextualizados, constituídos e historializados: “...o Para-si está presente em um projeto contextualizado e preciso.”⁴²⁶ Mas, para Sartre, como é possível esse processo de historialização?

Para ele, a historialização humana só é possível pela síntese de dois momentos: 1) pelo movimento do para-si, da constante tensão entre ele e o em-si, isto é, pela tentativa de substancializar-se; 2) pelo processo subjetivo, no qual o para-si toma consciência de sua pura indeterminação e ato criativo. Eis a relação entre o Para-si e a totalidade destotalizada.⁴²⁷ É o

⁴²⁴ Ibidem, p. 460.

⁴²⁵ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 539.

⁴²⁶ POULETTE, Claude. *Sartre ou les Aventures du Sujet: Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'œuvre philosophique du premier Sartre*. Paris: L'Harmattan, 2001, p.197.

⁴²⁷ A relação dos Para-si (ou das consciências) forma a totalidade (representadas por uma cultura, uma ideologia, por conceitos, concepções, valores morais ou crença) destotalizada (que coloca sempre a *totalidade* em suspenso, isso porque ela nunca é estática, eterna e imutável). O sujeito não poderá ser suprimido (oprimido) por essa totalidade, por uma universalização que anularia o indivíduo e, conseqüentemente, toda

que Sartre chama de “dialeitização da História”, da dialética enquanto *diálogo*, como intersubjetividade entre o “Eu” e o Outro no processo de significação de si e do Mundo. “Eis-me, então, com dois tipos de consciência: uma mediada que me vem pelo outro, outra que me vem por mim.”⁴²⁸

Uma coletividade necessita ter uma unidade interior para existir, uma unidade necessária ao processo dialético. Um grupo histórico, como quer Sartre, só pode agir na medida em que existir um certo grau de concentração, ou melhor, um certo grau de integração e de consciência de si. Uma classe social, por exemplo, só pode ser compreendida por meio de uma determinação objetiva que se faz em relação à situação de um grupo de pessoas. Uma classe *C* se determinaria por relação à situação objetiva comum entre os indivíduos de um grupo. Uma pessoa *X* se considera pertencente ao agrupamento *C* (moradores de um bairro de operários) por sua unidade com o grupo (operário, assalariado, situação econômica, grau de instrução, padrão de vida simples) e pelas diferenças em relação às classes *A* e *B* (melhores salários, melhor moradia, padrão de vida elevado, diplomados). É por esse motivo que Sartre compreende a classe social como “ser para o outro”, de maneira que aquele indivíduo *X* tenha o conhecimento de pertencer à classe *C* pela objetividade de sua existência dentro das relações de mediação com o outro. O para-si “...se capta como Ego na reflexão cúmplice e ele confere a seu Ego reflexivamente percebido a estrutura de classe.”⁴²⁹

É nesse sentido que a dialética, no *Cahiers*, será compreendida como a unidade sintética de uma totalidade desenvolvida no tempo. Como há pluralidade de consciências, a representação da dialética só é possível dentro da História: o conceito é histórico. Se for pelo tempo que o conceito existe, a dialética deve ser compreendida como a temporalização de um pensamento finito diante de uma totalidade finita. Não há como pensar, dentro da lógica sartreana, uma “totalidade” fora do mundo, ao contrário, ela só pode ser pensada no interior do mundo. Mas, afirmar que essa “totalidade” somente pode ser “totalizada” dentro do mundo é, a princípio, já conceber seu fracasso, pois não há um mundo harmônico, estático, uma comunidade humana de consciências que partilham das mesmas idéias, conceitos, significações, valores ou signos. O mundo, como o para-si, é movimento e indeterminação. Para existir o movimento dialético, é necessária a existência da totalidade (de um grupo, de um período, de uma ideologia), mas, se ela é um malogro, como pensar a dialética?

possibilidade de *tensão*.

⁴²⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 467.

⁴²⁹ Ibidem, p. 471. Pela reflexão pura, o para-si encontrar-se-á mergulhado numa estrutura de classe ao modo de não sê-la, como movimento aberto, como indeterminação, enfim, como “quase-objetividade”. Esse conceito sartreano será tratado na página 178.

A “...condição humana é uma totalidade, mas ela não se totaliza com o Em-si”⁴³⁰ e, necessariamente, existirão “totalidades” diante de outras “totalidades” e não uma única totalidade. Um homem é uma totalidade (um absoluto) e, no entanto, jamais totalizável com outro homem. Isso porque Sartre compreende as relações horizontalmente (entre homens, do homem como a cultura, do homem com a sociedade) e não verticalmente (do homem com uma verdade revelada por Deus ou do homem com uma essência *a priori*). Como não há “Natureza Humana” ou um modelo de homem a ser seguido e nem uma “Moral Universal” (uma essência que deve ser atualizada), o “todo” não será mais “a totalidade do agrupamento humano”, mas a “contingência do todo”.

Sendo o *todo* uma contingência, uma totalidade sempre destotalizada pela possibilidade da negação dentro de seu próprio conjunto, ele não será mais o ponto de partida como potência, mas a *possibilidade* de uma verdadeira totalização compreendida como a sintetização do dado, da escolha, da situação, do fim. É claro que se pode conceber, por exemplo, o agrupamento dos cristãos da Igreja Católica, Apostólica, Romana, dentro de um mesmo conjunto ideológico, de crenças, valores, conceitos, visão de mundo, vivendo em vista da Salvação e compreendendo-se como filhos de Deus. No entanto, é impossível a homogeneidade total de elementos. Havendo uma totalidade ela, necessariamente, será destotalizada, aberta à negação, à livre produção de um *todo* novo. O Protestantismo surge dentro desse contexto, como negação de uma ideologia vigente, de uma coletividade substancializada em *sistema* (político, econômico e religioso) da Igreja Católica, Apostólica, Romana do século XVI.

“O movimento essencial é, portanto, a *criação*, isto é, o movimento do imaginário, da invenção.”⁴³¹ Dialética e liberdade caminham juntas e falar da liberdade é falar da negatividade. A sociedade se define pelo seu futuro e esse futuro é definido pela própria sociedade e ele se tornará um momento concreto, real, vivido. Nesse processo dialético, haverá a imprevisibilidade e a ação ininterrupta do futuro sobre o presente. A dialética, do ponto de vista sartreano, quer entender “...a liberdade como compreensão da condição humana e implicando a liberdade de todos.”⁴³²

A dialética não é estática, mas um sistema aberto pela incerteza do momento presente. O movimento (em direção ao ser) é a expressão da condição humana, do ato de decidir em meio a incertezas, da escolha dentre uma infinidade de possíveis, da faticidade e da

⁴³⁰ Ibidem, p. 477.

⁴³¹ Ibidem, p. 480.

⁴³² Ibidem, p. 483.

contingência. “Assim, liberdade, escolha, nadificação, temporalização, não fazem senão uma e mesma coisa.”⁴³³ Vive-se o momento presente como um absoluto vivido (Paulo, católico, burguês, comerciante, empresário, casado, pai de dois filhos, brasileiro) sem que tenha um privilégio especial sobre outros momentos, isso porque os momentos passados foram também vivenciados enquanto absolutos (Paulo, ateu, proletário, solteiro, estudante). A História, a historialização é ignorância, risco, incerteza e não um desvelamento por meio de uma iluminação intuitiva da dimensão do futuro, ele não é revelado, mas construído.

O homem é risco, a humanidade é risco e, do mesmo modo que a condição do Para-si é Paradoxal (tentativa de substancializar-se *versus* liberdade, gratuidade e injustificabilidade), a condição humana encontra sua ambigüidade numa síntese impossível de realizar. O projeto moral sartreano enquadra-se nos mesmos padrões existenciais do Para-si. A consciência, no plano do vivido, é marcada pela necessidade de libertar-se e de humanizar-se, é marcada pelo ato de lançar-se para o futuro para nele encontrar seu fundamento. A consciência quer a estabilidade, ela quer a segurança do em-si. Mas, para além de qualquer pessimismo ou inatismo, é esse movimento que permite ao homem uma retomada de si nesse processo. É a busca, pela conversão, da autenticidade.

A existência é escolha de ser e falta de ser, é a consciência visando o ser como perspectiva da transcendência e querendo realizar-se como um em-si-par-si. Do mesmo modo, o mundo reflete uma imagem do *si* de um sujeito, possibilitando que ele se compreenda como branco, negro, brasileiro, francês, casado, burguês, incompetente, covarde, enfim, uma postura inautêntica com a qual a pessoa se percebe a si mesma como dotada de um *caráter* e de uma *natureza*. “Eu me compreendo por meus bens e minhas obras e me dou o tipo de ser do objeto. Eu quero ser *justificado*.”⁴³⁴ A liberdade aliena-se quando o indivíduo quer tornar-se aquilo o que ele é, quando acredita dotar-se de uma natureza humana. O valor (daquele que procura o ser do valor) e o direito (um direito que é outorgado por outro ou por uma instituição política) também alienam a liberdade do sujeito.

A raça, usando um exemplo dado por Sartre, é uma idéia que naturaliza e que exige da pessoa um dever-ser, uma realização em-si da raça. O dever não é mais do que a presença do Outro na vontade, é ser branco (ou negro) *em-relação-a*. O valor também se estabelecerá como possibilidade de negação do dever, assim como uma ideologia pode ser colocada como

⁴³³ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 510.

⁴³⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 484.

recusa da alienação em vias de uma nova alienação.⁴³⁵ Na História, “...cada momento dessa progressão compreende, em si mesma, a liberdade como recusa e, de outra parte, a representação dessa liberdade como coisa.”⁴³⁶ É o movimento dialético na História.

Assim, dentro da organização social, a instituição torna-se um *destino* para o homem. Numa sociedade monogâmica, por exemplo, a relação do sujeito com os outros faz com que sua vontade lhe retorne como um “dever-ser”. A questão é, perguntaria Sartre, saber se o homem, tendo como fundamento a liberdade e encontrando-se diante de um *fim* já dado e instituído (por exemplo, ser monogâmico numa sociedade monogâmica), também desejaria esse mesmo *fim*. Mais uma vez observa-se a esperança sartreana no homem, a confiança na intersubjetividade na defesa de uma liberdade implicada no reconhecimento mútuo. Voltando ao exemplo anterior, é a figura da existência de um Paulo cristão, burguês, casado, brasileiro, definindo-se como tal, objetificado por sua livre criação, entregando seu *si* no mundo e diante do olhar do outro, sempre esperando um retorno dessa objetividade lançada.⁴³⁷

Apenas após compreender a sociedade como “quase-objetividade”, de conceber a “vontade criadora” e tornar o homem consciente de que só é possível uma “moral da finitude”, ele irá propor uma significação do “Reino da Moral”. Encontrar-se-ia aqui um Sartre contraditório? De forma alguma. Ele quer que a humanidade seja vista como História finita e, ao mesmo tempo, absoluta, mas não um absoluto entendido como estabilidade ou uma total ausência de movimento (uma sociedade verticalizada, como a expressão da relação do homem com as essências). A sociedade, nos moldes sartreanos, deve ser horizontalizada (representação das relações entre homens mergulhados na realidade humana como

⁴³⁵ Os valores e as ideologias presentes no capitalismo surgiram como a recusa dos valores e das ideologias do feudalismo. Instaurado o capitalismo, o homem se vê mergulhado na necessidade da construção de novos valores e novas ideologias que substituam as contradições do sistema: é o sonho revolucionário.

⁴³⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 484.

⁴³⁷ É a própria imagem de Genet assumindo-se ladrão e homossexual perante o olhar do outro e esperando ser reconhecido como tal. O que há em Jean Genet é a tomada de posição na relação dialética entre a liberdade e a situação dada. Ele quer fazer de seu para-si um em-si-para-si, ele se quer como essência, deseja uma liberdade alienada. Genet é o exemplo daquilo que Sartre compreende do processo de formação de um indivíduo. Ele age dentro de um determinado contexto e de acordo com seu projeto existencial livremente assumido. Assumiu sua “essência criminoso”, “*Genet é um ladrão*”: essa é sua verdade, a sua essência eterna.” (SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet: ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 30). Genet percebe a dimensão de seu ser-para-si e de seu ser-para-outro, de um *si* que também é transmitido a outros, informações que lhe vêm por si mesmo, no mundo e em relação com os outros. Para Genet, “...criança mistificada, o mal está nele.” (SARTRE, 2002, p.45) O conceito de Liberdade entre *L'être et le néant* e a *Critique de la raison dialectique*, encontra em Genet uma extrema importância. É na figura de um personagem que, em meio aos seus condicionamentos (uma criança homossexual, um joguete entre as dificuldades de sua realidade), ressignifica sua liberdade, supera todas essas condições e torna-se escritor. “A liberdade é a transformação de Jean Genet, criança, homossexual e infeliz em grande escritor”. (BEAUVOIR, Simone de. *La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1981, p. 449). Genet se transforma pelo novo sentido, valor e significado que atribui a sua liberdade.

movimento, conflito, embate, diversidade, incerteza, ignorância, debate, intersubjetividade e reconhecimento), isto é, voltada para a construção de uma totalidade destotalizada.

Na sociedade, horizontalizada, torna-se impossível engajar-se no projeto da construção de uma moral sem a dimensão da intersubjetividade. A moral é histórica e a necessidade da diversidade de consciências é condição de sua realização. Pode-se afirmar que a verdadeira moral é concreta, é a preparação do reino dos *fins* (ainda que provisório) por uma política revolucionária, finita, criadora e intermediada pela *conversão*.

Não há dúvida de que todo o esforço do para-si em tornar-se um em-si está condenado ao fracasso. Esse fracasso perpétuo do para-si instaura aquilo que Sartre chama de “o Reino do Inferno”. Ele representa o momento em que o para-si usa de todas as suas artimanhas para tornar-se um em-si e, nesse mesmo movimento, conscientizar-se do fracasso a que está condenado tal projeto. É claro que essa conscientização pode ser marcada pela má-fé ao adotar uma postura inautêntica diante do malogro, mas, ao mesmo tempo, “...o fracasso (...)tende a revelar o mundo como mundo de fracasso e pode impulsionar o para-si a se colocar a questão prejudicial do sentido dos seus atos e da razão do fracasso.”⁴³⁸

Considerar o mundo ou o projeto do homem tornar-se um em-si um fracasso (o mundo como o Reino do Inferno), não pode ser interpretado como sendo a expressão de um Sartre pessimista ou uma postura que levaria o homem ao desespero ou ao aniquilamento, ao comodismo ou à fuga do mundo.⁴³⁹ O que ele quer é bem o contrário, é fazer com que o homem tenha verdadeiramente consciência desse “Inferno”, conduzindo-o ao terreno da reflexão e visando a ação reflexivamente em suas máximas, em seus meios e em seus fins. Mas a reflexão não é uma atitude que segue o fluxo da consciência do mesmo modo que a tendência em substancializar-se, ela nasce no homem como um ato de esforço da consciência

⁴³⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 488.

⁴³⁹ Um praticante religioso - um asceta, por exemplo, na busca incessante em suprimir as contradições, as finitudes e a falta de estabilidade da “existência mundana” – se tornará um indivíduo-em-relação-com-Deus e, por conseguinte, um indivíduo-fora-do-mundo. A renúncia do mundo é o projeto absoluto do praticante, pois toda ação e engajamento nesse mundo visam à obtenção dos méritos necessários à futura realização no mundo espiritual. O mundo humano não é um *fim*, mas um instrumento. Nas palavras do sociólogo e antropólogo Louis Dumont, “...as religiões universais, (...)por uma conseqüência lógica, missionária, que se propagaram no espaço e no tempo e propiciaram consolação a inúmeros homens”, permitiram o avanço dos valores, das idéias e de ideologias que fundamentaram a imagem do homem com os pés na terra e o coração voltado ao céu. (DUMONT, Louis. *O Individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p.43). Nietzsche, em *O Anticristo: Maldição do Cristianismo*, apresenta um cristianismo e uma moral cristã que não tangenciam com a realidade, mergulhando o homem numa série de causas imaginárias que visam afastá-lo da realidade. O medo do homem, diante do “Reino do Inferno” apresentado por Sartre, o colocaria num esquema de conceitos para servir-lhe de subterfúgios e consolá-lo do desespero da existência humana. Deus, alma, espírito, pecado, perdão, salvação, castigo, arrependimento, remorso, tentação, demônio, anjos, juízo final, vida eterna, seriam os instrumentos de uma moral para domesticar o homem e lançá-lo para fora do mundo.

para se recuperar. A reflexão, portanto, é um dos aspectos da moral sartreana.

Em *La transcendance de l'ego*, Sartre elabora uma crítica às implicações teóricas derivadas do *Eu Penso* cartesiano. Como pensar esse Eu, personalizado, sem cair numa substancialização, sem aderir ao ponto de vista que faz da consciência um absoluto substancial? Para Sartre, o erro de Descartes está em “...ter acreditado que o *Eu* e o *penso* estão sob o mesmo plano”⁴⁴⁰, isto é, por ter passado do Cogito à idéia de substância pensante. O Eu se dá a si mesmo como transcendente, sempre aparecendo por meio do ato reflexivo. Assim, o objeto transcendente do ato reflexivo é o Eu.

O Ego é ilusão, está sempre fora da consciência, é transcendência que dever ser colocada entre parêntesis. Sartre, em *L'être et le néant*, identificará o para-si ao nada e o Eu irá tirar do mundo todo seu conteúdo. Em *La Transcendance de L'ego*, mostrará a existência de um mundo objetivo (coisas, ações, qualidades) que só será possível ser transformado (ou ser criado) por um ato de reflexão:

por exemplo, eu socorro Pedro para fazer cessar o estado desagradável em que me coloquei diante de seus sofrimentos. Mas esse estado desagradável não pode ser conhecido como tal e não se pode tentar suprimi-lo senão por causa de um ato de reflexão.⁴⁴¹

O Eu aparece como ato reflexivo e como intenção reflexiva e, enquanto pólo transcendente, surge como estados, ações e qualidades. O Eu (*Moi*) é o Ego como unidade dos estados e das qualidades que aparecem à consciência reflexiva. Se Pedro se considera incompetente, o faz através dos seus vividos (*Erlebnis*) e como a consciência tira todo seu conteúdo do Mundo, o objeto de sua reflexão (ser incompetente) implicará numa existência sempre “dubitável”. É nesse momento que se pode conferir um caráter moral na dimensão do ato reflexivo.

O “estado” jamais poderá ser um em-si na consciência e o sujeito nunca será visto (por si mesmo e pelos outros) como *coisa*, uma inércia ou um escravo de seu caráter. O psíquico não é um em-si, uma substância, mas “...é o objeto transcendente da consciência reflexiva.”⁴⁴² O “Eu” pode existir como livre, pois o homem não é uma pedra, uma cadeira ou uma mesa. O Ego será a totalidade *infinita* dos estados e das ações e nunca se reduzirá a um estado ou a uma ação. A totalidade transcendente é sempre uma totalidade duvidosa. “Por exemplo, eu

⁴⁴⁰ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de L'Ego*: Esquisse d'une description phénoménologique. Paris: VRIN, 2003. p. 34.

⁴⁴¹ Ibidem, p. 40.

⁴⁴² Ibidem, p. 54.

posso ver com evidência que eu sou colérico, ciumento, etc. e, entretanto, eu posso me enganar.”⁴⁴³

O Ego é *atualização*, é o posicionar suas qualidades numa verdadeira criação contínua, é invenção e não revelação. Ele está totalmente comprometido com aquilo que produz, pois a ação (ou o estado) se volta sobre o ego para qualificá-lo. Não há barreiras ou limites que dissimule a consciência de si mesma, ela sempre perceberá a fatalidade de sua espontaneidade, ela sempre se angustiará. Esse é o momento da conversão, momento anunciado por Sartre em *L'être et le néant*. Após o fracasso da consciência em tornar-se um em-si, permanece ao para-si sua missão de mergulhar por inteiro nesse ciclo (mergulhar na realidade humana) e abandonar-se nesse movimento: “...é a possibilidade de uma moral” nos termos “...de uma conversão radical.”⁴⁴⁴ Assim, a *ἐποχή* sartreana em *La Transcendance de l'ego* torna-se uma angústia que se impõe ao sujeito para que ele coloque em questão a si mesmo, abrindo-se ao mundo na ação de colocar-se em questão.⁴⁴⁵

⁴⁴³ Ibidem, p. 59.

⁴⁴⁴ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 413.

⁴⁴⁵ A proposta ética em *La transcendance de l'ego* está no esforço de Sartre em recuperar o plano do irrefletido sobre o terreno da reflexão. Do mesmo modo que se pode atribuir ao “Eu” um ser-no-mundo sob o plano do irrefletido, pode-se também admiti-lo por um “Eu” procurado em uma nova forma de reflexão. A intencionalidade trazida por Sartre no universo da *La Transcendance de l'ego*, elimina a identificação entre a consciência e a subjetividade. Para Coorebyter (COOREBYTER, Vicent de. *Sartre face à la phénoménologie*. Paris: OUSIA, 2000), Sartre não quer subordinar a escolha aos imperativos, mas definir uma moral da liberdade em que “...a ética mundana substitua a autonomia no sacrifício voluntário, não na submissão kantiana ao dever”. (COOREBYTER, 2000, p. 347) O mito do “Eu”, comenta o autor, toma forma em *La transcendance de l'ego*, não como premissas metafísicas, mas como *abstração*. O problema em substancializar o “Eu” está em colocá-lo diante de uma moral que conceberia a primazia do *ser* sob o *fazer* e a ação, necessariamente, se destinaria a realizar (ou a atualizar) seu ser e, apenas num plano inferior, modificar a situação em função da escolha que ele se coloca sobre si mesmo. Como o “Eu” não se define antes da ação, “Em uma ética da *praxis*, o Ego não se distingue das suas possibilidades e dos seus projetos, ele se define pelo conjunto complexo das suas decisões mantidas por uma escolha original e só se revela nos e pelos atos; só pode ser objeto de investigações e apreciações *a posteriori*.” (SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet: ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 186) A defesa de Sartre é por uma moral da espontaneidade e se “a reflexão 'envenena' o desejo” (SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: VRIN, 2003. p.42), o caminho é apenas um: o esforço. Será pela própria *reflexão* que o homem poderá realizar a *conversão*. Sendo o Ego um ser no mundo e a consciência constituindo-o e nele se projetando para escapar de si mesma (da gratuidade e da falta de estabilidade), haverá uma questão ética aí presente. Para Franklin Leopoldo e Silva, “...há uma motivação moral para que representemos o Ego como a condição de nós mesmos, aquilo a partir do qual somos o que somos” (SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2004. p.45) O relacionar-se com o outro será qualificado na medida em que é vivido pelos homens, na medida de suas opções e de seus compromissos. Não há uma vida natural, um modelo a ser seguido e o homem autêntico deverá “suspender” sua relação com o mundo e exercer um “...*afastamento* da vida natural operado pela imaginação.” (SILVA, 2004, p.48) O sujeito deverá mergulhar nesse mundo como o “Reino do Inferno”, ou seja, nas dolorosas contradições da existência e nelas perceber que nunca será livre para deixar de ser livre. O homem está condenado a, em sua liberdade, buscar o sentido, o significado e o valor de cada um dos seus atos: escolher é fornecer valores. É enquanto ser-no-mundo e pela intersubjetividade que será possível falar de uma moral.

A crítica sartreana é dirigida à ética que projeta sua moral no abstrato e não no real, isto é, em “...preocupar-se de 'pseudo-valores espirituais' porque se recusa a colocar o Eu 'em perigo' diante do mundo”.⁴⁴⁶ A significação, o sentido e o valor não precedem ao sujeito, pois considerar que primeiro há uma essência e depois a existência, é cair nas armadilhas da mistificação de um materialismo metafísico. Ora, *La transcendance de l'ego* quer justamente evitar esse equívoco e, para falar de uma ética em Sartre, primeiro é preciso lançar o homem no mundo: “...é no mundo que será preciso uma ética, sem se submeter mais ao egocentrismo nem às vãs idealidades cúmplices de uma questão abstrata da virtualidade”.⁴⁴⁷ O homem está nu diante do mundo e num “...mundo objetivo de coisas e de ações, feitas ou à fazer”.⁴⁴⁸

O fracasso do para-si em tentar ser em-si-para-si é o primeiro passo para solicitar a reflexão pura. É o que Sartre apresenta como o fracasso radical e constante da vida psicológica, é o caráter entendido como um “fantasma”, um objeto do mundo que leva o sujeito a ser tematizado e tornado, para si mesmo, o objeto de uma reflexão. Ele quer deixar claro que a reflexão não-cúmplice é um projeto e não apenas um ato contemplativo, mas uma “Nova maneira, 'autêntica', de ser a si-mesmo e para si-mesmo, que transcende a dialética da sinceridade-má-fé.”⁴⁴⁹ Sartre prioriza o *fazer* sobre o *ser* de modo que o sujeito não procure *ser nobre, ser justo* ou *ser bom* por natureza, como se fossem qualidades existentes antes de seu ato. *Fazer* (ação, engajamento) é o único projeto válido. “O projeto válido é aquele de agir sobre uma situação concreta e de modificá-la em um certo sentido.”⁴⁵⁰ É aqui que a intenção ganha espaço na dimensão da autenticidade.

Como “querer ser” é colocar-se em questão em seu ser, a autenticidade compreenderá a intenção como um projeto aberto, uma relação sempre em movimento com o mundo. O para-si autêntico se desvelará a si mesmo na permanente colocação em questão dos seus vividos, entregando-se a descrição reflexiva de seu empreendimento concreto, tal como ele se revela a si no mundo. O movimento de colocar-se em questão é consequência de uma reflexão que procura a existência e não o Ser, envolvendo a *praxis* e não a contemplação. O sujeito renuncia ser um em-si-para-si e possuir uma causa *a priori* para, em seguida, conscientiza-se de ser *a posteriori* na medida em que se coloca em questão enquanto existência: será sua a decisão de continuar ou não seu projeto atual.

⁴⁴⁶ COOREBYTER, Vicent de. *Sartre face à la phénoménologie*. Paris: OUSIA, 2000, p. 378.

⁴⁴⁷ Ibidem, p. 378.

⁴⁴⁸ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de L'Ego*: Esquisse d'une description phénoménologique. Paris: VRIN, 2003. p. 39.

⁴⁴⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 490.

⁴⁵⁰ Ibidem, p. 491.

E o que significaria a retomada de si sob o plano da contingência? Nela, o sujeito aceitará e assumirá seu modo de ser, que é o de ser diaspórico. “Em uma palavra, o existente é projeto e a reflexão é projeto de assumir esse projeto.”⁴⁵¹ Sartre enfatiza que a reflexão não pode ser contemplação, mas vontade, isto é, um projeto que deverá recuperar-se na prática. O indivíduo, pela reflexão pura e pela autenticidade, recusa definir-se como um Ego na categoria de Ser, mas o aceita enquanto seu próprio empreendimento, como unidade sustentada pela vontade e não unidade sustentada pelo Ser. É aqui que o autor de *Cahiers* insere a presença do Outro no processo da construção de um *si* dentro de uma postura autêntica e por meio da reflexão pura.⁴⁵²

Sartre pretende que a captação de si autêntica não encontre suas bases sob o *Ser*, mas na vontade de construir um projeto e nele engajar-se, uma vontade que inclui a dimensão do perder-se para recuperar-se pelo ato de colocar a si mesmo em questão. Pedro se distancia de si pela reflexão (coloca-se como objeto de reflexão), conscientiza-se de que “ser monogâmico” não é sua essência. “Pedro-é-monogâmico”, no ato de reflexão, torna-se um *quase-objeto* no qual ele engaja a si mesmo na monogamia como projeto de construção de seu *si*: ele também se quer como quase-objetividade.⁴⁵³ No entanto, deve-se tomar o cuidado em compreender o que Sartre desejou mostrar ao colocar o sujeito na dimensão de “quase-objeto”.

A vontade, orientada pela vontade reflexiva, não pode constatar que Pedro é monogâmico, pois cair-se-ia na perspectiva de uma *ἐξίς*. Para escapar dessa armadilha, basta observar que a finalidade de Sartre é mostrar “...que o próprio da intenção é de se transcender

⁴⁵¹ Ibidem, p. 495.

⁴⁵² O que Pedro é (casado, cristão, monogâmico, incompetente) é consequência de seu próprio empreendimento, ele se considera com tais qualidades, significados ou característica, não porque assim aparece ao outro (como objetificado, portanto), mas enquanto essas qualidades se voltam sobre ele e as aceita subjetivamente (pelo ato de colocar a si mesmo em questão), assumindo-as como projeto.

⁴⁵³ Na explicação de Coorebyter, em toda transcendência, o Ego se faz objeto da consciência, ele se aproxima da “coisidade” (*choséité*), mas não se faz coisa entre outras coisas. O “Eu” (*Moi*), em *La Transcendance de l'Ego*, é pólo unificador dos vividos, dos dados reflexivos (estados, qualidades, ações), constituindo a síntese do vivido. “O Ego é uma maneira do objeto, em que a matéria é sujeito, aquilo o que Sartre chamará, a partir dos *Cahiers pour une morale* um quase-objeto” (COOREBYTER, Vicent de. *Sartre face à la phénoménologie*. Paris: OUSIA, 2000, p. 389) Aparentemente, o “Eu” (*Moi*) é um objeto diante do sujeito, ele aparece à reflexão na unificação das consciências refletidas (pólo de reflexão), mas um “Eu” transcendente. Há uma certa realidade objetiva do “Eu” (objeto psíquico), mas apenas enquanto correlativo de uma ipseidade reflexiva, tornado “conteúdo” a partir da reflexão cúmplice. Um “quase-conteúdo” que será denunciado pela reflexão pura, pela perspectiva moral sartreana da *conversão*. Para Gilbert Varet, o “Eu” enquanto objeto constituído e objeto da consciência, não passa de uma “quase-identidade” (VARET, Gilbert. *L'Ontologie de Sartre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948, p. 104) que, em nome de uma existência aberta sobre a história, encontrará a realidade humana acima de toda estrutura “egológica” (VARET, 1948, p. 136).

e de se enriquecer pelo ato: a vontade reflexiva *quer* a refletida.”⁴⁵⁴ Ao final, Pedro terá de se descobrir como livre escolha autônoma, como livre projeto dependente dos valores (dos valores de uma sociedade monogâmica) e do Ego (construção do projeto de *si*), portanto, um quase-objeto. Sua escolha moral não será contemplativa, mas será escolha existencial concreta em meio a uma situação concreta já dada (sociedade, cultura, valores). Escolher uma máxima moral é escolher a si mesmo. É “O projeto consciente *de si* como projeto, isto é, querendo-se, representa um todo que se recupera a si mesmo na dimensão existencial da *escolha*.”⁴⁵⁵ O para-si quer o fim para si, mas ele é, em primeiro lugar, consciente de si querendo esse fim. A monogamia é desejável e Pedro é, pelo seu projeto existencial, desvelamento da monogamia como desejável. É nesse momento que a subjetividade de Pedro aparece como ato desvelante, um reflexo de sua absoluta gratuidade.

O ato gratuito (desvelante) e a retomada reflexiva, pertencentes ao projeto humano, é que garantem uma existência autêntica. O para-si surge em relação com o mundo e por meio de sua absoluta injustificabilidade, “...ele é mais por relação ao mundo social e ao mundo em geral”.⁴⁵⁶ Não há “certezas”, apenas “prováveis” e, por esse motivo, ser humano é engajar-se numa aventura, no sucesso ou no fracasso: a contingência é Paixão. Pedro, por exemplo, se constitui no risco e na angústia como pura autonomia, é ser-para-se-perder-no-nada e, ao perder-se no nada, recupera-se como para-si. O para-si está condenado a manifestar o Ser e, ao desvelar, o faz apenas sob um ponto de vista, já que ele não é onisciente ou onipresente, ele não é uma consciência universal. O para-si manifesta o *ser* por meio de uma subjetividade histórica (temporal) e mortal (finita).

“Ser, é lançar-se violentamente no mundo, é partir de um nada de mundo e de uma consciência para, repentinamente, lançar-se-consciência-no-mundo.”⁴⁵⁷ O para-si é conduzido

⁴⁵⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 496.

⁴⁵⁵ Ibidem, p. 497. O “Eu” (*Moi*) é um objeto real (Eu, Eduardo; você, Luiz; ele, Pedro) e fonte de liberdade. O “Eu”, ao mesmo tempo em que procura fundamento, deseja-se livre. Para Sartre, esse paradoxo não é um problema, ao contrário, é uma contradição considerada por ele como “...a primeira fonte da liberdade.”(BEAUVOIR, Simone de. *La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1981, p.442) Diante de um “Eu” quase objeto, o sujeito exercerá seu ato de criação, retomando seus vividos e (re)significando-os. Sua relação com os objetos do mundo e consigo mesmo não são predeterminados. A consciência do objeto “...é dada no instante, tem um caráter frágil, aparece e pode desaparecer.”(BEAUVOIR, 1981, p. 442) A consciência jamais será *determinada* pelo instante precedente, ela é *livre relação*. Ao responder uma questão colocada por Simone de Beauvoir (sobre a possibilidade de ser livre em todas as situações), Sartre é enfático ao afirmar que se é responsável por si mesmo ainda que os atos sejam provocados por algo exterior. (BEAUVOIR, 1981, p. 446) O homem encontra-se diante de hábitos, de idéias, de símbolos, mas sempre haverá a relação mais profunda do indivíduo consigo mesmo: a relação à sua liberdade.

⁴⁵⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 498.

⁴⁵⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Situations, I.: essais critiques*. Paris: Gallimard, 1947, p. 31.

a desvelar o mundo para outros, com outros e após outros, isto é, o ato de “desvelar” não é uma tarefa solipsista. *Fazer com que haja ser e dar sentido ao ser* são sinônimos para Sartre e, mais uma vez, reafirma que isso não se dá por contemplação. O ser se desvela provido de sentido pela ação, por um fim que será realizável pela ação e só existirá no mundo pela ação. Do mesmo modo, o homem justo ou o homem bom só existirá na relação concreta com outros homens, na *ação justa* que apenas encontrará sentido na relação concreta com o outro.

Desvelar um valor é desvelá-lo no concreto, como reivindicação de cada indivíduo, como sentido presente na ipseidade. O homem é *revelado-revelante*, é pura gratuidade que assume sua historicidade, que está no “curso do mundo” e contribuindo para construí-lo. O sujeito se desvela a si mesmo em situação, dentro de um contexto cultural, social, econômico e religioso já dados e é a situação que lhe fornece o infinito campo de possíveis para que possa ir além do dado, para “transcender em direção a”: “...ele considera como *sua* a perspectiva histórica na qual está colocado.”⁴⁵⁸ Sartre entende que cada um é presença histórica que coloca em questão o “curso do mundo”. É assim que Pedro, ao escolher-se monogâmico, escolhe um futuro que se soma ao futuro da sociedade, estabelecendo seu entorno e constituindo, ao mesmo tempo, seu futuro.⁴⁵⁹

Ao se historializar, o sujeito se reivindica como consciência de uma época em situação, conservando ou negando os valores dessa época. Ele será a mediação da manutenção dos valores ou do processo de mudança na construção de um novo projeto, com novos valores. Mas, como Sartre mesmo adverte, só é possível exprimir uma época na medida em que ela é transcendida, na medida em que se transcende o dado. “Pois a época, sendo totalidade destotalizada de transcendências, é ela mesma transcendência.”⁴⁶⁰ Pela filosofia sartreana é impossível estabelecer algum princípio de universalidade ética *a priori* a uma época histórica. Cada um poderá assumir uma ética do mesmo modo que assume a si mesmo e, passá-la ao absoluto, implica em fazer de si mesmo um absoluto.

Para Sartre, o sujeito ao historializar-se, se assume como absoluto ao retomar-se por sua própria gratuidade e risco. A contingência é assumida pela liberdade no sujeito autêntico, portanto, o que era “necessário” torna-se contingente e será a própria contingência que abrirá ao homem a dimensão da necessidade. Pedro assume ser brasileiro, casado, monogâmico,

⁴⁵⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 505.

⁴⁵⁹ “Nesse sentido, tudo aquilo que eu faço, de manhã à tarde (desde minha maneira de me lavar até minha forma de ler ou de observar) será significante para o historiador futuro.”(SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 505.

⁴⁶⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 506.

burguês, assume seu corpo e sua “ignorância libertadora”⁴⁶¹, enfim, assume o risco de seu *si*. Nesse sentido, Pedro é sua contingência, sua pura gratuidade com autonomia, ele sabe que é dono de suas necessidades diante dessa gratuidade, ele se considera perpetuamente a si mesmo como *probabilidade* e nunca como ser-em-si: ele não foi, não é e jamais será um *a priori*.

Sartre, com isso, consegue os instrumentos necessários para afirmar que a “essência” (ou a *Verdade*) somente aparece a partir da limitação de um ponto de vista, sempre limitada pela consciência finita.⁴⁶² O homem não partilha de um “conhecimento divino”, a totalidade que ele projeta tem um sentido estritamente subjetivo. Ser justo, ser bom, são termos que se dão somente em relação ao conjunto concreto que forma a sociedade e de normas que expressam toda a contingência e a finitude dessa totalidade. Para Sartre, contingência e ignorância caminham juntas.

Perceber o mundo é perceber a existência de um “há”, com sentido e significado dependentes do ato criativo do para-si. O para-si se separa do Ser, mas será ele mesmo que trará o em-si ao mundo pelo seu campo perceptivo. Os valores vêm ao mundo pelo campo perceptivo do para-si, “...fazendo explodir sua objetividade absoluta na região de sua subjetividade.”⁴⁶³ A paixão do para-si é ser *mediador*, de perder-se para fazer com que haja ser, é manifestar o Ser e colocá-lo no mundo “em relação”.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Termo usado por Sartre em *Cahiers pour une morale*, p. 508.

⁴⁶² Em *Vérité et Existence*, Sartre dedica-se ao estudo sobre o papel da verdade na intersubjetividade dos existentes e não na verdade do ser. Para ele, o homem fazendo-se, faz História e é nesse sentido que a autenticidade é encontrada na historialização (SARTRE, Jean-Paul. *Verdade e existência*. Trad. Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 15). A verdade vem ao ser pela consciência, por uma diversidade de consciências divididas entre uma postura de passividade e contemplação -da compreensão do ser tal como ele é- ou diante de uma postura ativa - pela construção, por um sistema de representações. Na lógica de *Vérité et Existence*, eliminar o homem é o mesmo que eliminar a verdade, pois a postura sartreana é defender uma verdade que surge com a realidade humana e com a História. A verdade (concreta) se dá pela comunicação dos desvelamentos construídos na relação *eu-outro* na história, dentro de um contexto (cultural, social, econômico), portanto, uma verdade que “...só tem sentido na exterioridade do *Mit-sein*”(SARTRE, 1990, p. 114), no mundo e por meio do mundo. Ela é consequência da relação *objetividade-subjetividade*, das relações intersubjetivas entre o *eu* e o *outro*. Desse modo, a verdade não é revelação, mas risco, perigo, esforço, o conjunto dos vividos. “O fundamento da Verdade é a liberdade”(SARTRE, 1990, p. 33) e, por isso mesmo, uma totalidade destotalizada (pode-se sempre colocar em questão o sentido desse *total*).

⁴⁶³ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 511.

⁴⁶⁴ “Não há relação [senão] porque o Para-si é relação a si e relação ao Ser por estrutura ontológica.” (*Cahiers*, p. 511) Caso contrário, o Para-si perderia sua grandeza ao captar as coisas que já seriam providas de uma determinada Natureza (como algo previamente estabelecido). A consciência tornar-se-ia inessencial diante das essências, uma “luminosidade passiva”. O sujeito jamais poderia se assumir como um absoluto porque o absoluto estaria fora dele, ele criaria relações apenas “fora”, sem conceber-se a si mesmo como relação. Poderia ser o homem um Ser em-si produtor de relações? Um *a priori* constituído como Natureza? Para Sartre, jamais! O homem sartreano não é uma passividade contemplativa e a relação percebida pela consciência não pode ser dada “fora”, porque ela mesma se constitui na relação com o “fora”. A consciência é transcendência, ela libertou-se de um *Eu puro* e identificou-se ao nada e ao “Eu” (*Moi*), a uma realidade opaca que tira do mundo todo seu conteúdo: “...o Eu se apresenta como uma realidade opaca em que seria

Em Sartre, o sujeito tem absoluta existência de ser descoberta autêntica de um absoluto, um absoluto que lhe vem a partir do Ser e de um Ser que tem uma verdade absoluta, pois o sujeito é o absoluto da relação. Ele tira sua “*absolutidade*” do mundo, ele é pura paixão e gratuidade ao colocar em questão o Para-si diante do Ser. Como o homem é *relação*, o sujeito é o desvelamento absoluto do Ser absoluto no absoluto da subjetividade. A subjetividade não é uma substância, um em-si palpável, ela não é *nada*, o que se pode verificar é o Ser em sua transcendência absoluta e um Ser que jamais será apresentado como ele é: *só há Ser em relação*. O homem aniquila a si mesmo para que o mundo exista, ele é um projeto livre de criação. Nesse projeto, ele se depara com as estruturas do *Mit-sein*, revelando o Outro no mundo, é o “Reino do Inferno” em que há generosidade e criação.⁴⁶⁵

Pode-se encontrar aqui uma saída para “o inferno são os outros” na medida em que Sartre, nesse momento dos *Cahiers*, abre a possibilidade da superação da visão do outro como apenas um objeto. Fazer surgir o outro no mundo é possibilitar ao para-si uma nova dimensão de ser, um ser-no-meio-do-mundo, um existente-no-mundo. O corpo é percebido como uma escolha dos *Erlebnisse*, como uma situação a ser transcendida. É pelo outro que o sujeito se coloca como existência, é pelo olhar do outro que ele se torna objeto (objetificado, coisificado).

O sujeito existe como liberdade a partir do momento em que o olhar do outro o coloca na dimensão do *ser-objeto*, possibilitando-o tematizar sua contingência e exercer sua autonomia diante dessa imagem enviada por uma consciência que não é a sua. O *ser-objeto* que lhe é retornado pelo olhar do outro abre a possibilidade de transcendê-lo por si mesmo e também ser transcendido pelo outro (que escolhe ver o sujeito *X* como sujeito *X*). Nesse jogo de consciências que se comunicam entre si, há a possibilidade de enriquecer o mundo e a relação intersubjetiva que os comunicantes estabelecem entre si. O reconhecimento de liberdades, a autenticidade e a reflexão pura lhes possibilitarão a livre retomada de si mesmos diante de outras liberdades que participam do mesmo projeto de criação.

O outro faz com que haja um ser-no-meio-do-mundo. Pedro, por exemplo, não é cristão, monogâmico, burguês por estar isolado no mundo, seu *si* é tematizado constantemente

preciso desenvolver o conteúdo.”(SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: VRIN, 2003. p. 35) “A consciência não tem nada de substancial, é pura 'aparência' no sentido de que só existe na medida em que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro encontra-se fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto.”(SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001, p. 23)

⁴⁶⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 515.

pelo outro, um *si* que é “internalizado” e reexternalizado pelo outro. Na autenticidade há o desejo de desvelar o outro, de criar homens no mundo pelo reconhecimento desse outro como liberdade absoluta. Captar o outro como olhar, para Sartre, tem o sentido de perceber uma liberdade “inquietante, indiferenciada e intermitente”⁴⁶⁶ enquanto intuição de uma outra liberdade em geral: é o livre projeto de um empreendimento. Dentro desse jogo da finitude, da contingência e da ignorância, uma transcendência de *A* (um outro exemplo) solicitaria uma transcendência de *B*. O sujeito *A* e o sujeito *B* captam a presença um do outro na relação que estabelecem entre si e com o mundo que procuram “iluminar” (interpretar, significar, valorizar). Cada um dos gestos de *A* percebidos por *B* (ou de *B* por *A*) “...é um transcender de seu ser e ele não me comunica jamais seu ser senão através dessa dupla paixão do Ser: o movimento e o projeto.”⁴⁶⁷

É nesse sentido que toda conduta implica em correr riscos, ela é sempre vivenciada como liberdade pela própria aceitação de correr riscos: o sucesso e o malogro lhe pertencem. A ação implica na temporalidade, na percepção de que o projeto se temporaliza, se aliena. O agente percebe seu próprio tempo a partir do tempo dos outros, ele está diante de uma temporalidade já dada, diante de uma sociedade ou de uma cultura. O projeto não é um simples dogma abstrato, o “...projeto que o homem de ação autêntica persegue (...) não é jamais o 'bem da humanidade' mas, em tais circunstâncias particulares, com tais meios, em tal conjuntura histórica, a liberação ou o desenvolvimento de tal agrupamento concreto.”⁴⁶⁸

Para Sartre, toda ação é criação e o homem se manifesta pela *afirmação*, pela *ação* e pela *criação*. O novo é “solicitação” diante das necessidades que se definem no quadro da

⁴⁶⁶ Ibidem, p. 515.

⁴⁶⁷ Ibidem, p. 518. No original lê-se “cette double maladie de l'Être”. Adquirir consciência desse “mal estar” conduz todo sujeito à dimensão da contingência e da necessidade da contingência, da faticidade e do ato de vivenciar esse projeto de contingência, retomando-a constantemente. “Eu transformo minha contingência em *Paixão*”, diz Sartre em *Cahiers* (p. 498). Assumir essa *Paixão* é compreender a autonomia do sujeito diante de suas escolhas autênticas, é captar a si mesmo como uma consciência que reconhece sua liberdade e revela a vida como um jogo. Purificado pela reflexão (pura), o sujeito abrir-se-á à “angústia ética” pela qual assume lucidamente sua existência e se libera da alienação psíquica. O mundo dos objetos passa a ser o mundo da aparência que, diante da angústia, faz o absoluto revelar-se como um todo indiferenciado, contingente e gratuito. Pela *Paixão*, o sujeito encontra diante de si a possibilidade de exercer a *ἐποχή*. Portanto, “...sua força motriz (ou 'motivação') é a paixão e a emoção que obrigam o absoluto a 'revelar-se’”. (MÉSZÁROS, Istvan. *A Obra de Sartre: Busca da Liberdade*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ensaio, 1991, p. 134) Para Mézáros, na filosofia sartreana, vê-se o homem interrogar-se a respeito de seu próprio projeto, com suas ambigüidades, suas estratégias de má-fé e é nesse aspecto que sua ontologia fenomenológica deve ser compreendida como antropologia existencial, de preocupações de ordem moral e psicanalítica e preocupações de ordem prática dentro desse “novo tratado das paixões”. Liberdade é paixão e paixão é liberdade. É nesse sentido que se preferiu traduzir *maladie* por *paixão*. Como quer Sartre em *Cahiers* (p. 19), é por esse fracasso de procurar tornar-se um em-si-para-si que cada um deve tomar sobre si as responsabilidades morais.

⁴⁶⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 522.

sociedade, num contexto histórico. O homem tende a evitar o “Apocalipse” (o conflito) em nome do equilíbrio, da estabilidade. Ao considerar o “novo” como escândalo, emprega-se todo um aparelho ideológico para reduzi-lo ao antigo ou, ao menos, para eliminar o desejo do novo. O que se quer, diz Sartre, é destruir a idéia de criação. “As ideologias são produzidas pelos mestres para justificar o regime constante de exploração do homem pelo homem.”⁴⁶⁹

Como o para-si se faz relação entre ser e valor, entre o contingente e o necessário, é no mundo que o sujeito se percebe como ser contingente e é no mundo que ele pode constituir-se como um ser que é futuro para si mesmo. Como pura criação e gratuidade, o para-si é intenção e sua intenção primeira é dar-se um fundamento. “A criação, de fato, supõe uma *intenção*.”⁴⁷⁰ Como o para-si é falta de ser, ele percebe o mundo como falta de uma intenção fundante. O Ser que o para-si tem de ser (ainda que sob o modo de não sê-lo) lhe vem sob o fundo do mundo.

O mundo é necessário para o sujeito, todo homem se cria por intermédio do mundo e no mundo. O homem cria o campo instrumental para suprir suas necessidades, ele se perde para que o mundo apareça como necessário, o mundo é criado para a conservação do homem e pelo homem. O mundo lhe é necessário e é o próprio homem que se faz fundamento do mundo. É o que Sartre chama no *Cahiers* de “a contingência do conjunto homem-mundo”. É na pluralidade de consciências que há o reconhecimento mútuo da instrumentalidade do mundo. Um sujeito **A**, por exemplo, é fundamento de seu ser no mundo e o sujeito **B** o percebe também como sendo-para-ele. Ambos estão no “Reino da Necessidade” e querem perpetuar sua contingência. **A** e **B**, ao tirarem seu conteúdo do mundo, o farão dentro de um universo compartilhado de sentidos, significados e signos que lhes servirá de fundamento. “A coletividade como totalidade perpetuaria a instrumentalidade do mundo como meio de se perpetuar como espécie.”⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Ibidem, p. 469. A ideologia é compreendida por Sartre no *Cahiers* como tentativa de destruir a idéia de criação pela procura de uma homogeneidade do espaço e do tempo, como um determinismo que leva o sujeito a interpretar a si mesmo e ao mundo como algo a conservar e a contemplar. O homem seria inessencial e o mundo essencial.

⁴⁷⁰ Ibidem, p. 543.

⁴⁷¹ Ibidem, p. 556.

IV O conceito de Bem no *Cahiers*

Nesse último Capítulo, o Bem será apresentado como subjetividade e fato, como um fim que existirá por meio da ação. Ele não será um em-si, mas contingente, frágil e temporalizado, um *absoluto-relativo*, ou seja, o reflexo do jogo de relações de uma sociedade. O Bem se dará por meio de uma relação ontológica e do grupo enquanto *tensão* entre a Moral e a História. Sartre entenderá o Bem como fim, como projeto e nunca como “Natureza Humana” ou um *a priori*. Ele será fruto do *esforço* humano, penetrando na História, como totalidade destotalizada, ele se dará por meio do conflito entre consciências, pela diversidade e pelo risco (não poderia ser diferente, posto que o homem não é um em-si, um *a priori*).

O Bem existirá na dimensão do “Olhar”, dentro de um jogo dinâmico de relações entre uma pluralidade de vontades autônomas e dentro de uma pluralidade de deveres. Será na relação “Eu”-Mundo que se poderá colocar a dimensão eu-e-os-outros como o campo da moral na existência. Trazer a Moral para o campo da existência permitirá a possibilidade de se estabelecer uma moral ligada à política enquanto “Teoria do Compromisso”, de uma *praxis* construída dentro da tensão “Universal-Singular”, pela possibilidade de uma *conversão* em situação. Por meio desse contexto, será possível a superação da alienação em coletividade, por uma ação sistemática sobre a situação.

O Bem para Sartre é subjetividade e, ao mesmo tempo, fato. Isso significa afirmar que o Bem é apreendido como fim e encontra sua existência na ação, mas uma ação em que a existência preceda a essência. Pedro, por exemplo, não é bom, ele *pratica* o bem, ele não possui a justiça, mas a produz. O homem transcende o Bem isto é, “...o Bem se apresenta como aquilo que deve ser colocado como realidade objetiva pelo esforço de uma subjetividade.”⁴⁷² Ele não é um em-si, mas reflete uma subjetividade agente, produzido no mundo, portanto, contingente, frágil e temporalizado.

O Bem deve ser compreendido como a síntese entre: 1) o aspecto subjetivo da vivência do sujeito por meio de seus atos de compreensão e apreensão do objeto (pelos seus atos de perceber, lembrar, imaginar); 2) o aspecto objetivo da vivência dada pela reflexão (do percebido, do lembrado, do imaginado). O Bem se torna *objeto comum* (partilhado) dentro do jogo das relações entre consciências enquanto “exigência de ser”, construído pelo indivíduo, pelo outro e por outros. Terá, portanto, a qualidade de um absoluto-relativo (uma totalidade

⁴⁷² Ibidem, p. 573.

destotalizada) existente dentro do jogo de relações e temporalizado em uma sociedade, mas sempre suspenso à liberdade dos indivíduos do presente visando também pertencer aos homens do futuro. “Nós temos de *impor* nosso Bem aos nossos contemporâneos, *propô-lo* aos nossos descendentes.”⁴⁷³

Esse fim (o Bem) será inscrito pela ação no mundo, mas somente como proposição, como um Bem que se caracteriza no aspecto de um “dentro” (subjativado, interiorizado por uma coletividade) e um “fora” (historializado, reexteriorizado, objetificado por essa mesma coletividade). O Bem (ou a moral sartreana) é um fato abstrato, é um fim que se torna projeto e é colocado como um aspecto da intersubjetividade ou, como quer Sartre, uma pura relação ontológica.⁴⁷⁴ É o reconhecimento formal da existência do grupo que, ao mesmo tempo, encontra-se permeado pela constante tensão entre Moral e História.

O Bem é subjetivo (por emanar de uma subjetividade autônoma, que não pode ser imposta de fora) e objetivo (universalizado, historizado, constituído como relação concreta entre consciências). O agente moral realiza um distanciamento (um recuo nadificador) entre ele mesmo e o real, apreendendo o objeto de reflexão (que posicionou diante de si) na qualidade de valor. É nesse sentido que o homem deve ser considerado como o ser pelo qual o Bem vem ao mundo, nunca como contemplação, mas como projeto da realidade de um agrupamento humano. Para Sartre, jamais se poderia atingir o Bem por meio de um esforço ascético. Caso fosse possível, ele teria de admitir que o indivíduo, ao esforçar-se para atingir um Bem estaria, por meio desse esforço, atualizando sua Natureza de “ser-Bom” e, ao mesmo tempo, defendendo uma idéia *coisista* de moral (ou de Bem). Como essa postura é inconcebível para Sartre, qual seria a saída para não cair nessa visão *coisista* da moral?

Para o filósofo, ela estaria no próprio esforço. “O esforço revela a fragilidade essencial do Bem e a importância primordial da subjetividade.”⁴⁷⁵ O Bem não existe ao modo de *coisa* e o homem não está pronto, acabado (e jamais ficará), ele não é um dado previamente estabelecido, não é uma substância sustentada por Deus. O homem sartreano não tem estabilidade, não há o que lhe garanta a escolha de um bem *a priori*.

Não importa, para Sartre, que lhe digam que o Bem *é*, que ele exista como Em-si, sua preocupação fundamental é o que o Bem seja-para-os-homens: “...a realidade humana pode e deve ser um fim por si mesma porque está sempre *do lado* do futuro, ela é seu próprio

⁴⁷³ Ibidem, p. 109.

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 110.

⁴⁷⁵ Ibidem, p. 574.

suris.”⁴⁷⁶ A defesa sartreana é de uma moral que exista em ato, que penetre na História como vivida, desejada e consentida, tornada vida humana concreta, uma totalidade destotalizada. O Bem pode ser herdado pela coletividade humana, conservado, melhorado ou mesmo negado. No ato criativo do qual o homem é capaz, o passado (situação) é retomado e transcendido por sua ação livre e, nesse aspecto, Sartre considera o Universal como invenção pessoal, conservada, negada ou transformada.

O homem livre não quer uma sociedade “fechada”, mas ele deseja um mundo “aberto” por intermédio de uma moral concreta. O sujeito é sua *obra*, um destino para si mesmo, é o resultado de sua ação no mundo, é interioridade que se apreende na exterioridade, é, enfim, o homem captando-se como momento histórico. É na relação do sujeito com o grupo social (pela cultura, religião, hábitos, normas, valores) que ele constrói sua *obra*, por meio de um jogo dialético entre subjetividade-objetividade que lhe pertence por completo, ao mesmo tempo em que lhe escapa totalmente. É por esse jogo dialético que se formam as possibilidades abstratas que, relacionadas às realidades concretas, constituem a dimensão EU-NÓS.

A sociedade “aberta” possibilitará ao homem autêntico assumir sua situação, isto é, assumir-se como um sujeito pertencente a uma família, mergulhado num contexto social, político, econômico, ligado a uma determinada cultura para, posteriormente, poder transformá-la. Somente após essa tomada de consciência é que lhe será possível agir: “...a autenticidade, como fim moral, se atinge pela sinceridade, pela transparência à si e aos outros.”⁴⁷⁷

Escolher é decidir ser, é conservar, negar ou renovar a escala de valores que constitui o entorno daquele que escolhe. Essa decisão não é a de um indivíduo isolado do mundo e dos outros (uma consciência aos moldes de um solipsismo), pois agir, operar, negar e inventar existe na dimensão do “olhar”, em meio a uma pluralidade de vontades autônomas e diante de uma pluralidade de deveres. Apelar à existência do outro, trazer ao mundo a dimensão da intersubjetividade, é reconhecer a diversidade, o risco, em suma, é o projeto de uma totalidade perpetuamente destotalizada. Como diz Sartre, escolher é temporalizar. “Na verdade, há incerteza sobre a subjetividade.”⁴⁷⁸

A “incerteza” implica na compreensão de que o humano jamais existirá como síntese,

⁴⁷⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Les Carnets de la Drôle de Guerre*: Novembre 1939-Mars 1940. France: Gallimard, 1983, p. 137.

⁴⁷⁷ CONTAT, Michel. Une autobiographie politique?. In: CONTAT, Michel (sur la directions de). *Pourquoi et comment Sartre a écrit “Les Mots”*. France: Puf/Perspectives Critiques, 1996, p.06.

⁴⁷⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 575.

sua realidade é de ser uma aventura histórica que coloca a moral como objeto de sua própria vontade. Falar em moral é falar na pluralidade das consciências, é transcender e objetificar, trazer valores diante de outros, por outros e para outros. Falar em pluralidade de consciências, por sua vez, é falar de pluralidade de engajamentos. O costume, dentro da realidade social, é visto por Sartre como conseqüência do jogo dialético subjetivo-objetivo, é o resultado de subjetividades concretas existentes dentro de um mundo de subjetividades diversamente orientadas.

Havendo a diversidade de consciências e o desejo do homem por um mundo aberto⁴⁷⁹, o próprio apelo ao outro é reconhecer a diversidade⁴⁸⁰ e o risco⁴⁸¹. Assim, o conflito será evidente. É a expressão do projeto sartreano de que todos sejam livres dentro dessa *tensão* de uma totalidade destotalizada, das diversas orientações subjetivas, das diferentes liberdades: o conflito é condição da intersubjetividade. “O traço ontológico do conflito não contraria a liberdade; pelo contrário, enfatiza-a.”⁴⁸² Sendo o homem liberdade em situação, dele será exigida uma tomada de consciência lúcida e verídica da situação: é a busca do homem *autêntico*.

O homem é um ser histórico por definição, antes de qualquer coisa, um “ser em situação”, é um “...todo sintético com sua situação biológica, econômica, política, cultural, etc.”⁴⁸³ Como o homem sartreano é desprovido de uma “natureza humana”, conseqüentemente, ele jamais poderia aceitar uma sociedade compreendida como uma somatória de moléculas isoladas. Os fenômenos biológicos, psíquicos ou sociais que a compõe, ou melhor, os homens que a constitui, são interdependentes, não por uma Natureza, mas pela *condição* ao qual se reconhecem como coletividade, isto é, pelos limites, pelas necessidades, pelas valores, pelos hábitos e pela cultura. O *eu* e o *mundo* são dois pólos fundamentais da filosofia sartreana que, pela formação do composto eu-e-os-outros, permitem falar de moral no campo da existência humana.

A partir da Moral, Sartre explora o mundo, a princípio, teoricamente pela Filosofia e pela Ética e, posteriormente, procurando investigar o concreto, analisar a passagem do reflexivo à *praxis*, sempre se respaldando pelo concreto. É o Sartre da “teoria do compromisso”, da Moral e de uma Ética ligada à política ou, ao menos, interligadas. Para

⁴⁷⁹ Ibidem, p. 99.

⁴⁸⁰ Ibidem, p. 279.

⁴⁸¹ Ibidem, p. 294.

⁴⁸² SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2004. p.193.

⁴⁸³ SARTRE, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 1954, p. 72.

Coorebyter⁴⁸⁴, há no projeto sartreano uma tentativa de conciliar uma síntese entre a política (que serviria de sustentação à Moral) e a Moral, de modo que a atitude ética se dará por meio do ato em situação.

O homem encontra-se diante de si a necessidade de escolher, de engajar-se no mundo e de tomar posições diante dele. A moral, nesse aspecto, lhe servirá de instrumento para esclarecer a natureza de suas escolhas em vista de um fim. A escolha se traduzirá em ato, sempre no contexto da intersubjetividade, da relação entre livres consciências, da autonomia, do ato reflexivo e crítico na construção da coletividade (de uma totalidade destotalizada). A existência se liga à História, pois a liberdade é exercida na história e por situações históricas. O indivíduo, ao mesmo tempo em que se encontra inserido na História (século XXI, ano 2010, Brasil, Estado de São Paulo), se faz história por meio de sua subjetividade singular (casado, burguês, monogâmico, pai). Louette, ao comentar a ligação do conceito de ação em Sartre com a teoria dos conjuntos humanos, escreve:

O que é captar-se como momento histórico, senão procurar compreender, a partir de suas próprias relações humanas, 'a totalidade de suas ligações com os outros', a natureza da dependência vivida nos diferentes conjuntos humanos.⁴⁸⁵

A *práxis* será definida pela visão Dialética da tensão entre “Universal-Singular”, isto é, na inserção histórica e pessoal do indivíduo na História que, por sua vez, lhe condiciona. Será a dialética realizando-se, revelando-se à medida que a *práxis* se efetua. O sujeito se reconhece na medida em que supera suas necessidades, reconhecendo sua própria autonomia e a dos outros e, nessa relação, atualizando sua liberdade e também a do outro.

A *conversão* se faz apenas em situação e a supressão da alienação se dará em coletividade: não se pode ser moral sozinho. A Moral implica na História⁴⁸⁶ e a verdadeira moralidade concreta será possível por meio de uma ação sistemática sobre a situação. Talvez a Política (revolucionária, finita e criadora) possa ser um instrumento para que a alienação seja combatida e, finalmente, fazer com que a Moral saia do *Reino do Céu* e se instaure no *Reino do Inferno*.

Mas precisamente: que é uma atitude? Uma ação esboçada e conquistada. Se

⁴⁸⁴ COOREBYTER, Vicent de. *Sartre face à la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2000, p. 384.

⁴⁸⁵ LOUETTE, Jean-François. Écrire l'Universel singulier. In: CONTAT, Michel (sur la directions de). *Pourquoi et comment Sartre a écrit "Les Mots"*. France: Puf/Perspectives Critiques, 1996, p.38.

⁴⁸⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 487.

não se expressa mediante atos, se não se integra em uma *praxis* coletiva, se não se inscreve nas coisas, que resta dela?⁴⁸⁷

⁴⁸⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Situations, VI: Problemas del Marxismo 1*. Trad. Josefina Martínez Alinari. 2^a ed. Buenos Aires: Losada, 1968, p.135. É possível falar de moral e política em Sartre a partir de sua própria experiência de escritor comprometido (engajado). No entender de Michel Contat, "...é a partir de uma análise da leitura, como livre atividade, e da escrita, como desvelamento e proposição de verdade, logo, como livre apelo à liberdade do leitor, que Sartre conclui a necessidade de uma ação política em favor de uma sociedade onde essa liberdade poderia tornar-se *efetivamente* aquela de todos, ou, em todo caso, a liberdade de um grande número no lugar de uma elite privilegiada."(CONTAT, Michel. Une autobiographie politique?. In: CONTAT, Michel (sur la directions de). *Pourquoi et comment Sartre a écrit "Les Mots"*. France: Puf/Perspectives Critiques, 1996, p.12)

Conclusão

No entrecruzamento da Metafísica, da psicologia, da Antropologia e da Ética, encontram-se ferramentas suficientes para o enriquecimento de uma reflexão ético-antropológica. É nesse sentido que se vêem os valores “surgindo” apenas dentro de um *mundo-para-nós*, exigindo-se a ação de engajar-se nesse mundo de valores e de objetividades. Eles são gerados pela estrutura do engajamento, pois é pela realidade humana que o valor chega ao mundo e é por ela que o *nada* é introduzido no mundo. A realidade humana é tudo aquilo o que é não o sendo plenamente; haverá sempre a fissura ontológica no ser, onde o homem é separado de si mesmo. Não é uma postura niilista, de desespero ou da negação da vida, ao contrário, ela é exigida de ser vivida autenticamente, pois o que o homem é é exatamente aquilo o que ele se torna e é essa perspectiva que se deve assumir lucidamente como condição humana. Cada ação que se pratica deve ser referida a um projeto existencial pelo qual se deve moralmente responder. Consciência é consciência de ser e ser seu próprio nada.

Este *nada* sustenta o caráter da não pré-existência dos valores, jamais considerados como entidades metafísicas, anteriores à existência humana. Eles não estão *no mundo* mas estão na *relação do homem com o mundo* e apenas são “revelados” através de uma liberdade ativa, engajada, presente e atuante no *vivido*, são “...os valores dos significados que mantêm uno o mundo de alguém através das estruturas situacionais do *para-si*.”⁴⁸⁸ Escolher, portanto, é escolher uma forma e um estilo de vida, implicando em considerações (conceitos, teorias) que guiará o homem em suas ações. É ao escolher que se constrói a justificação de um tipo de ação em vez de outra e, nesse processo, os fatores internos e externos colidem entre si, originando dilemas e conflitos que exigirá do ser humano novamente o ato de escolha, de decisão.

O que se procura aqui é um indivíduo autônomo e sabe-se que a noção de *autonomia* é também cunhada na filosofia moderna e diz respeito à liberdade do sujeito de seguir com as normas por ele produzidas. É essa liberdade que permite o indivíduo ser seu próprio senhor, garantindo que o exercício pleno de sua vontade e de suas ações dependam apenas de si mesmo e não de forças externas, sejam elas quais forem. A liberdade deve permitir a participação do indivíduo na vida pública e entenda-se aqui *participação* enquanto meios que possibilitem a esse indivíduo participar das decisões dos fins (coletivos) de sua comunidade e

⁴⁸⁸ DANTO, Arthur C. *As idéias de Sartre*. Trad. de James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1978. p. 112.

na decisão dos padrões de justiça a serem colocados em vigor. No entanto, essa liberdade é insuficiente quando relacionada à vida privada enquanto formação autônoma das identidades individuais. O problema maior aqui é a falsa interpretação de que a vontade individual e a vontade coletiva são caracterizadas como duas grandezas incomunicáveis.

O valor que motivará as ações do indivíduo, que o fará mover “em projeto” “...será um ideal de uma libertação de si concebida como inseparável de uma liberação da humanidade.”⁴⁸⁹ Desse modo, só se concebe a possibilidade de alcançar a vontade livre somente no engajamento político, no interesse pelos assuntos públicos e na participação nos processos de formação da comunidade política. Só assim o sujeito individual estará submetido apenas às próprias leis que ele mesmo produz. Esse *engajamento* e essa *participação* devem torná-lo consciente de que as normas, conceitos e regras que serão estabelecidas (ou mantidas) na comunidade não são princípios abstratos de justiça, mas suas formulações teóricas serão encontradas em tradições culturais enraizadas na comunidade, com valores éticos em um certo grau de harmonia e padrões compartilhados de comportamento e modelos de viver. Essas formulações teóricas não são fixas e imutáveis, mas estão aptas a serem consultadas sempre que surgirem conflitos de interesses ou dúvidas pelo corpo coletivo nelas inseridas. Fazer teoria moral implica em fazer prática moral, cujo ponto de partida é a prática moral particular, inserida em uma tradição de pesquisa racional a partir do qual o conflito com outras tradições possa ser efetivado no decorrer histórico de seus desenvolvimentos internos: não há determinismo, poderá haver o crescimento da tradição, do seu poder explicativo ou mesmo sua destruição.

A política deve ser entendida como uma forma de reflexão de um complexo de vida ético, em que os membros de comunidades se dão conta de sua dependência recíproca e da necessidade de reconhecimento recíproco, transformando-se em uma associação de portadores de direitos iguais e livres. No caso de um movimento revolucionário, por exemplo, há formação de “...um movimento no qual as pessoas têm algo em comum, se não uma ideologia, pelo menos uma vontade de ruptura com o sistema em que vivem, uma tomada de consciência da necessidade de inventar novas formas de luta e de contra-violência.”⁴⁹⁰

Há aqui um tema importante para o enriquecimento da noção de engajamento político: a existência da *desarmonia* que acompanha a vida da pessoa autônoma. Na política e na vida

⁴⁸⁹ BLIN, Georges. Sur L'existentialisme est un humanisme. In: BARTHES, Roland (et al.). *Les critiques de notre temps et SARTRE*. Paris: Éditions GARNIER Frères, 1973, p. 150.

⁴⁹⁰ SARTRE, Jean-Paul. *El miedo a la revolución: les communistes ont peur de la révolution*. Trad. Hugo Acevedo. 2 a.ed. Argentina: PROTEO, 1971, p. 20.

pessoal, a autonomia exige que se façam escolhas entre valores conflitantes e até mesmo incomensuráveis, conduzindo o sujeito, muitas vezes, às experiências antagônicas ou mesmo agônicas. A autodeterminação envolve angústias pessoais e exige argumentos políticos sobre a melhor forma de conviver com conflitos em relação aos seus fundamentos. O conflito ético é de extrema relevância, pois ele constitui a dinâmica da construção histórica do *ethos*, isto é, da sua historicidade. O conflito ético se dá no campo dos valores, o que implica na possibilidade de interpretarem-se as novas exigências do *ethos* na sua historicidade, porém, é o indivíduo ético que é capaz de viver tal conflito, sendo posteriormente anunciador de novos paradigmas éticos.

O dissenso deve ser assumido como presença constante nos debates políticos, mesmo que apenas como possibilidade plausível no começo dos processos decisórios. Defender a liberdade de autogovernar-se não implica em suprimir as liberdades de opinião e as vontades individuais, nem defender uma autonomia pública que acabe com a possibilidade de serem mantidas posições divergentes no interior de uma mesma comunidade, obrigando seus membros a assimilarem as posições assumidas pela maioria vencedora em debates políticos. A supremacia da autonomia pública não poderá constituir-se como supressão completa da vontade individual, com políticas repressivas e sustentar uma preservação coercitiva da cultura em vigor.

A política é um empreendimento cooperativo em que *todos* ou *cada um*, quaisquer que sejam suas convicções, têm um interesse pessoal a promover a justiça – não somente para si próprios, mas para os outros igualmente. Mas não se idealize aqui uma situação em que não existirá *conflito*, desacordo, ao contrário, tornar-se-ão eles desejáveis. O critério de uma *vida boa* não é extraído de uma “dimensão intocável” ou de “algo descido dos céus”, mas o critério de uma vida boa em seu aspecto mais *reflexivo* não pode ser definido de maneira “a-histórica” ou “a-contextual”, como se os pesos e as medidas valorativas valessem para todos os povos e em todos os estágios da História. Portanto, tanto o *discurso* quanto os seus agentes encontram-se em um contexto; são agentes morais em um ambiente de *intersubjetividade* e de sujeitos enraizados em uma determinada tradição. O sujeito que está comprometido dentro de um movimento (político, revolucionário) “...desemboca em uma nova reivindicação: a da dignidade, soberania [ou autonomia] e poder.”⁴⁹¹ Isso implica na *autonomia* do indivíduo, em uma liberdade que viabiliza sua *autodeterminação*, mesmo dentro de contextos culturais: ser livre é aceitar ou não *criticamente* algo em nome de uma posição substituta mais justificável.

⁴⁹¹ Ibidem, p. 21.

A liberdade de autogoverno se encontra no campo da autonomia pública, na formação coletiva da vontade considerada *livre* quando construída na livre comunicação de argumentos e opiniões dentro de um debate racionalmente justificável ou convincente entre seus participantes. Não há como conceber um presente que não seja instituído pela imagem de um futuro, de uma finalidade, meta ou projeto e em cuja direção o indivíduo se move ou deixa de se mover no presente. Portanto, os discursos racionais que constituem nossa visão de mundo têm um caráter de imprevisibilidade (não são uma totalidade estática e imutável) na série de fins ou metas que norteiam nosso mover no presente. Não poderia ser de outro modo, pois o conhecimento (a *Verdade*) que a atividade humana procura desvelar se dará pelo processo histórico. O fundamento da verdade é a liberdade, ela tem um caráter provisório (é temporalizada), isto é, “...é ao mesmo tempo um absoluto e um indeterminado.”⁴⁹²

Cada ato e cada gesto constituem uma totalidade daquilo que o sujeito é, uma unidade *vivida*. Ele se escolhe em seus atos, como um todo no mundo que também é um todo. As escolhas não são episódios isolados e ordenados em série, ao contrário, a escolha representa a integração (a totalidade) de todas as escolhas anteriores, escolher é escolher a espécie de homem que ele é, da vida que leva e a espécie de mundo que vive. Os atos não são meramente gratuitos e sem significação, sua escolha lhe representa um todo, “...a escolha não significa que cada ato da vontade exija um ato de vontade separado para movimentá-lo”⁴⁹³, isto seria um contra-senso.

Em *Entretiens sur la Politique*, vê-se Sartre tratar essas questões através de uma vertente profundamente política. Na formação do grupo (ou de grupos), a necessidade de expressar seu fim (ou seus fins) pode se manifestar de duas maneiras distintas: 1) ela pode surgir de um grupo (ou de uma classe) que não tem nenhum meio para expressar seus fins; 2) ela surgiria pelas partes já existentes que, por diversas razões, não preencheriam sua tarefa de exprimir as necessidades do grupo. O agrupamento (a classe ou o partido) que se quer construir pode encontrar-se diante de um fenômeno de desagregação a partir de agrupamentos já constituídos. Trata-se de questionar se a nova formação que se quer construir é capaz de fazer melhor que o agrupamento presente. “Dito de outra forma, trata-se de reaprender, na

⁴⁹² SARTRE, Jean-Paul. *Verdade e existência*. Trad. Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 95.

⁴⁹³ DANTO, Arthur C. *As idéias de Sartre*. Trad. de James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1978. p. 109. Como afirma Sartre na *Crítica da Razão Dialética* (SARTRE, 2002, p. 742), apenas posso compreender a integração das múltiplas significações de minhas práticas dentro de uma perspectiva que permitirá integrar todos os grupos do campo comum e todas as suas determinações práticas, o que ocorre apenas na perspectiva histórica.

base, a democracia.”⁴⁹⁴

Sartre quer com isso desenvolver a idéia de criar as condições de um funcionamento democrático no interior de um agrupamento político, quer instaurar a possibilidade, em e pela coletividade, das responsabilidades que derivam da ação sancionada pelo grupo (como em um sindicato, em que o grupo poderia decidir uma greve). É preciso que cada indivíduo do grupo possa tomar consciência de suas responsabilidades democráticas, de suas ações (grupo) e de sua ação (indivíduo) e se colocar em contato com outros grupos, constituindo uma reivindicação concreta, estabelecendo uma comunicação permanente com os integrantes de seu grupo e com os demais grupos. “Esse duplo movimento é necessário a toda democracia e é ele que define a verdadeira emancipação.”⁴⁹⁵

A democracia, para Sartre, consiste na formulação de cada problema particular em uma perspectiva de problemas gerais. Isso quer dizer que elementos ideológicos diferentes estão frente-a-frente, permitindo ao homem encontrar-se inserido no movimento histórico, persuadido de que faz parte de uma situação. O que importa para Sartre é ter consciência de que o homem se define pela situação social, pelo seu pertencimento a um determinado grupo e pelo conjunto de interesses e técnicas que formam este grupo, de tal maneira que não há como defender a idéia de um modelo de homem que seja eterno. O único meio de *liberar* os homens é de agir sobre sua situação. “A única liberdade concreta de pensar é a liberdade de pensar concretamente.”⁴⁹⁶

Os problemas não são meras abstrações do imaginário humano, todo problema é um convite a se debater sobre uma questão, dando-se os meios de religá-la à situação concreta. O pensamento geral e universal será concreto se o indivíduo (ou o grupo) partir da situação concreta tal como ela é definida por suas atividades e por suas necessidades quotidianas. A necessidade, portanto, é tanto do pensamento de quais são as necessidades quanto do pensamento de como poderão ser satisfeitas. A fome, por exemplo, é analisada por Sartre como um apelo à revolta, um desejo de deliberação, isto é, o movimento em que o indivíduo compreende profundamente a fome dos outros, constituindo “...um esboço de solidariedade na miséria; é, enfim, a indignação diante da desigualdade das condições”⁴⁹⁷, é “...um sentido rudimentar da justiça.”⁴⁹⁸ Este é o começo de um conjunto de atos e pensamentos que constituem uma conduta, acabando por se caracterizar como ideologia, ou mais, como um

⁴⁹⁴ SARTRE, Jean-Paul (et al.). *Entretiens sur la Politique*. 3^a ed. Paris: Gallimard, 1949, p.22.

⁴⁹⁵ Ibidem, p.31.

⁴⁹⁶ Ibidem, p.105.

⁴⁹⁷ Ibidem, p.105.

⁴⁹⁸ Ibidem, p.105.

complexo de sentimentos dentro do qual o sujeito perceberá o mundo.

Para Sartre, toda necessidade se ultrapassa a si mesma em direção a um humanismo, de modo que o pensamento de um grupo concreto de cidadãos pode e deve se estender ao conjunto de problemas do mundo e nele compreender os problemas morais, mas na condição de que esses mesmos problemas partam dos interesses dos cidadãos. A coesão de um agrupamento deve partir do interesse, da situação, da tomada de consciência desse interesse e da ação concreta na situação; “...somente haverá pensamento concreto se ele emana de grupos concretos.”⁴⁹⁹ Não se deve suprimir as contradições entre grupos com a finalidade de evitar o confronto com o diferente, o debate deve ser aberto e visar a síntese através da deliberação, para que se possa voltar à base de um sistema democrático em que seus integrantes encontram-se engajados no processo de decisões políticas. “Logo, isso supõe uma comunicação constante.”⁵⁰⁰

Mas o sujeito se depara com um grande obstáculo, isto é, com as dificuldades que ele encontra para o exercício de sua autonomia política. O saber mínimo que lhe seria necessário para desempenhar seu papel de cidadão é extremamente insuficiente. Esta carência de conhecimento não possibilita ao sujeito alcançar uma autonomia que lhe permita se orientar no mundo e compreender a multiplicidade de situações que definem sua própria posição nesse mundo, nem mesmo oferece condições para que ele se coloque dentro de perspectivas convenientes para que possa julgar os acontecimentos. É por este motivo que Sartre concebe o homem culto como aquele que dispõe do saber e dos métodos que lhe permite compreender sua situação no mundo. Como esta situação é concreta, as questões colocadas são questões práticas, que podem originar ou enriquecer o percurso das discussões e das resoluções concretas dos agrupamentos. É por meio destas perspectivas concretas que se deve apreender processualmente o conhecimento das condições econômicas, históricas ou ideológicas que determinam a situação concreta. A liberdade que Sartre procura não é meramente a liberdade dentro de um processo reflexivo, ao contrário,

o exercício da liberdade concreta não deve somente ser considerada como o processo reflexivo pelo qual as massas explicitarão a política implicada em suas reivindicações, mas também como uma emancipação progressiva dessas massas.⁵⁰¹

⁴⁹⁹ Ibidem, p.110.

⁵⁰⁰ Ibidem, p.121.

⁵⁰¹ Ibidem, p.141.

Para Sartre, só há realidade na ação, o homem é o seu próprio projeto e ele existe na medida em que se realiza. Em *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre afirma que o homem não é mais do que sua vida, o que significa afirmar que o indivíduo não é mais do que uma série de empreendimentos, é a soma, a organização e o conjunto das relações que constituem estes empreendimentos. Deste modo, a esperança do homem está em sua ação, o que lhe permite viver é o ato. As coisas no mundo estão suspensas à decisão do homem, o significado vem ao mundo por seu intermédio, é ele que inventa os valores, o que significa dizer que a vida não tem sentido *a priori*. “Por conseguinte, sobre esse plano, nós preocupamo-nos com uma moral de ação e de engajamento.”⁵⁰² O sujeito tem a responsabilidade de uma escolha, ligando-se a ela pelo compromisso e, ao mesmo tempo que é definido em relação a esse compromisso. Para que a filosofia seja verdadeiramente um engajamento, ela deve ser justificada “...perante pessoas que a discutem sobre o plano político ou moral.”⁵⁰³

O conjunto histórico constói o momento presente também para as gerações futuras, prescrevendo os limites do campo de ação em vista de um futuro real, condicionando os movimentos diante dos *possíveis* ou, como quer Sartre, um condicionamento que se dá perante o real (concreto) e o imaginário (futuro projetado), do ser e do dever-ser, do tempo e do espaço. A organização política será um instrumento necessário, pois “Esse movimento dirigido, intencional e prático exige uma *organização*.”⁵⁰⁴ O engajamento (o compromisso) se dará entre a necessidade e a contingência, entre o rigor e a indeterminação, entre o ser e o dever ser.

O homem é um ser real e singular que faz parte do conjunto histórico, que coloca diante de si (pela autenticidade, pela reflexão pura) o peso da responsabilidade. Apenas será possível falar de uma moral que seja prática, ação, concreta e em situação (não uma moral contemplativa). O agente moral não tem uma natureza, um fundamento estável, mas é um sujeito predominantemente marcado pela mudança, pelo comprometimento e pelo reconhecimento da diversidade de consciências que encontra diante de si. A moral não se dá no isolamento, mas lançando o indivíduo no projeto de ser-com-os-outros.

Falar do sujeito é falar de um ser-no-mundo, de um ser-em-situação que, pela liberdade (livre criação), traz ao mundo a dimensão do valor e da qualidade. Ele é uma

⁵⁰² SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p.56.

⁵⁰³ Ibidem, p.83.

⁵⁰⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Situations, VI: Problemas del Marxismo* 1. 2ª ed. Trad. Josefina Martínez Alinari. Buenos Aires: Losada, 1968, p. 147.

unidade que cria uma outra unidade: a unidade social. Esta, por ser uma coletividade humana e por representar a unidade pela qual os sujeitos podem engajar-se pela liberdade, deve ser compreendida como uma totalidade destotalizada. O indivíduo (livre) cria uma outra liberdade (social, grupo), “...uma liberdade encadeada por uma outra liberdade ou por outras liberdades.”⁵⁰⁵ A medida que se age sobre a história e sobre o mundo, obtém-se uma relação diferente do homem à história e ao mundo, uma relação de criação.

Uma Instituição e um Regime (social, político, econômico, religioso) não representam apenas uma concepção teórica, não são meras abstrações, mas uma forma de viver e um modo de relacionarem-se com o outro⁵⁰⁶ Elas escondem concepções de valores universais, muitas vezes substancializadas em verdades inquestionáveis. As relações entre os conceitos e os valores podem formar uma série hierárquica em que os homens têm grande participação (conservadores, reacionários, revolucionários). O que não se pode perder de vista, diria Sartre, é o reconhecimento da reciprocidade, o reconhecimento do outro como liberdade.

O problema da má-fé, nesse sentido, estaria em reconhecer o outro limitadamente, por uma “estrutura do olhar” que representaria um aparelho conceitualista (ideologias, conceitos, valores, normas) transformado em verdade totalizada (estática), impondo ao sujeito uma *Verdade* com o caráter de uma condição existencial, uma *εξις*. A relação entre conceitos e valores pode ser instituída como leis e normas em uma sociedade, uma forma de organização social (capitalismo, burocracia, sistemas jurídicos) que gerencia as relações humanas, que influencia concretamente as relações Eu-Outro. A organização social (tradição, religião, etc.) é “...acessível à imaginação e ao coração e instituindo relações concretas entre homens e fins concretos para cada um deles.”⁵⁰⁷ O dever, as obrigações, os direitos, a opressão, na instituição, assumem a forma de relações humanas concretas.

Em Sartre, o advento da Moral se dá por meio da Liberdade sob a necessidade da História e numa sociedade que é constantemente construída pela realidade humana: a sociedade é *aberta*. Trata-se de questionar o homem eticamente, de questionar seu próprio *ser*. A moral o possibilita fugir permanentemente das cristalizações da História, mas por uma moral ligada ao exercício da liberdade, libertando o para-si da alienação. A *praxis* libertadora se dá na História, em meio aos jogos de interiorização e exteriorização, uma liberdade que se dá em situação e na relação com os outros. Desse modo, a moral é a possibilidade de

⁵⁰⁵ BEAUVOIR, Simone de. Entretiens avec Jean-Paul Sartre. In: BEAUVOIR, Simone de. *La cérémonie des adieux*. Paris: Gallimard, 1981, p. 453.

⁵⁰⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 589.

⁵⁰⁷ Ibidem, p. 594.

realização por meio da *conversão*, uma conversão que se dá pela “purificação” da consciência através da *ἐποχή* (levando-a a sua condição de autenticidade). Pela conversão moral (por meio de um esforço constante), o homem recupera seu valor, suas possibilidades de ação sobre o concreto para poder transformá-lo. A moral (pelas normas) permite ao sujeito produzir-se como sujeito, possibilitando-o realizar-se como sujeito de interioridade, assegurando sua livre *praxis* para além das determinações. A possibilidade de humanização está perpetuamente *aberta* e que o homem conscientize-se de sua total responsabilidade diante do ato de engajar-se no mundo em meio a uma diversidade de consciências.

“Os dados estão lançados, como o senhor vê.
Não se pode mais voltar atrás.”⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ SARTRE, JeanPaul. *Os Dados Estão Lançados*. Trad. Lucy Risso Moreira Cesar. 2ª ed. Campinas: PAPIRUS, 1995, p. 196.

Bibliografia

- BARBARAS, Renaud. *Sartre: Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- BARTHES, R. Et al. *Les critiques de notre temps et Sartre*. Paris: Éditions Garnier, 1973.
- BEAUVOIR, Simone de. *La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1981.
- BEIGBEDER, Marc. *L'Homme Sartre: Essai de dévoilement préexistantiel*. Paris: BORDAS, 1947.
- BERGSON, Henri. *Oeuvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e existencialismo*. 3^a ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- BURDZINSKI, Júlio César. *Má-fé e autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999.
- CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Traduit par Laurent Bury. France: Presses Universitaires de France, 1993.
- CONTAT, Michel. Une autobiographie politique?. In: CONTAT, Michel (sur la directions de). *Pourquoi et comment Sartre a écrit "Les Mots"*. France: Puf/Perspectives Critiques, 1996.
- COOREBYTER, Vicent de. *Les paradoxes du désir dans L'Être et le Néant*. In: BARBARAS, Renaud(Org.). *Sartre : Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.
- _____. *Sartre face à la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2000.
- COX, Gary. *Compreender Sartre*. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007.
- DANTO, Arthur C. *As idéias de Sartre*. Trad. de James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- FLAJOLIET, Alain. « Ontologie, morale, histoire », *Le Portique*, Numéro 16 - 2005, Sartre. Conscience et liberté, 2005, [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2008. URL : <http://leportique.revues.org/document735.html>

_____. Ipseité et temporalité. In: BARBARAS, Renaud(Org.). *Sartre : Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.

GARAUDY, Roger. *Perguntas a Jean-Paul Sartre*. Argentina: Ediciones Procyon, 1964.

GAVI, Ph.; SARTRE, J.-P.; VICTOR, P. *On a Raison de se Révolter*. Paris: Gallimard, 1974.

GONÇALVES, Camila Salles. *Desilusão e História na psicanálise de J.P. Sartre*. São paulo: FAPESP, Nova Alexandria, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. trad. de Paulo Meneses, 5^a ed.. Petrópolis: Vozes, 2000.

JEANSON, Francis. *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Trad. De Alfredo Llanor. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.

JOANNIS, David Guy. *Sartre et le Problème de la Connaissance*. Canada: Les Presses de L'Université Laval, 1996.

LAING, R.D. *O Eu Dividido: estudo existencial da sanidade e da loucura*. 3^a ed. Trad. Áurea Brito Weissenberg. Petrópolis: Vozes, 1978.

LIMA, Walter Matias. *Liberdade e Dialética em Jean-Paul Sartre*. Alagoas: EdUFAL, 1996.

LOUETTE, Jean-François. Écrire l'Universel singulier. In: CONTAT, Michel (sur la directions de). *Pourquoi et comment Sartre a écrit "Les Mots"*. France: Puf/Perspectives Critiques.

MARCEL, Gabriel. *L'Existence et la Liberté Humaine chez Jean-Paul Sartre*: Précédé d'une présentation de Deinis Huisman. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.

MARIETTI, Angèle Kremer. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être: Une lecture de l'Être et le néant*. Paris: L'Harmattan, 2005.

MENESES, Paulo. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito: Roteiro*. SP: Loyola, 1992.

MÉSZÁROS, Istvan. *A Obra de Sartre: Busca da Liberdade*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ensaio, 1991.

MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, ego et psychè*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

_____. *Sartre et la Phénoménologie*. Paris:ENS Éditions, 2001.

- MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *O Anticristo: Maldição do Cristianismo*. Trad. Mario Fondelli. RJ: CLÁSSICOS ECONÔMICOS NEWTON, 1996.
- PATOCKA, Jan. *Introducion à la phénoménologie de Husserl*. Trad Erika Abrams. MILLON: Prague, 1992.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- POULETTE, Claude. *Sartre ou les Aventures du Sujet: Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'ouvre philosophique du premier Sartre*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- PRUCHE, Benoit. *L'Homme de Sartre*. Paris: ARTHAUD, 1991.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. *Entretiens sur la Politique*. 3^a ed. Paris: Gallimard, 1949.
- _____. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 1954.
- _____. *Problemas del Marxismo I: Situations VI*. Trad. Josefina Martinez Alinari. 2^a ed. Buenos Aires: Editorial Losada SA, 1968.
- _____. *Situations, VI: Problemas del Marxismo 1*. 2^a ed. Trad. de Josefina Martínez Alinari. Argentina: Editorial Losada, S.A., 1968.
- _____. *El miedo a la revolución: les communistes ont peur de la révolution*. Trad. Hugo Acevedo. 2 a.ed. Argentina: PROTEO, 1971.
- _____. *A náusea*. Trad. Rita Braga. RJ: Nova Fronteira, 1980.
- _____. *Les Carnets de la Drôle de Guerre: Novembre 1939-Mars 1940*. France: Gallimard, 1983.
- _____. *Situações III*. Trad. de Rui Mário Gonçalves. Lisboa: PUBLICAÇÕES EUROPA-AMÉRICA, 1982.
- _____. *A imaginação*. 6^a ed. São Paulo: DIFEL, 1982.
- _____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. *Sartre no Brasil: a Conferência de Araraquara*. Trad. Luiz Roberto Salinas. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986.

_____. *O testamento de Sartre*. Trad. de J. A. Pinheiro Machado. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 1986.

_____. *Situations, IX*. Paris: Gallimard, 1987.

_____. *Verdade e existência*. Trad. Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. *O Imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado, São Paulo: Ed. Ática, 1996.

_____. *L'existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre. France: Folio/Essais (gallimard), 1996.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001.

_____. *Crítica da Razão Dialética: precedido por Questões de Método*. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *Saint Genet: ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. *La transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: VRIN, 2003.

_____. *O que é a Literatura?* Trad. de Carlos Felipe Moisés. 3^a ed. São Paulo: Ática, 2004.

_____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2007.

SEEL, Gerhard. « La morale de Sartre . Une reconstruction », *Le Portique*, Numéro 16 - 2005, Sartre. Conscience et liberté, 2005, [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2008. URL : <http://leportique.revues.org/document737.html>. Consulté le 20 juin 2008.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre. **Transformação**, Marília, vol. 26, n° 2, 48, 2003.

_____. Liberdade e Experiência Histórica em Sartre. **Dois Pontos**, v. 3, n° 2, p. 79, 2006.

_____. *Ética e Literatura em Sartre*: ensaios introdutórios. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. Para a compreensão da História em Sartre. **Tempo da Ciência**, Paraná, vol. 11, n° 22, p.33, 2004.

SILVA, Luciano Donizetti da. Filosofia, Literatura e Dramaturgia: *Liberdade e Situação* em Sartre. **Dois Pontos**, v. 3, n° 2, p. 80, 2006.

VARET, Gilbert. *L'Ontologie de Sartre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

VOLPE, Galvano Della et al. *Moral e Sociedade*: um debate. Trad. Nice Rissom. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WERNER, Eric. *De la violence au totalitarisme*: essai sur la pensée de Camus et de Sartre. Paris: Calmann-Lévy, 1972.