

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTU SENSU* EM FILOSOFIA

LUIZA HELENA HILGERT

**LIBERDADE, AUTENTICIDADE E ENGAJAMENTO:
PRESSUPOSTOS DE ONTOLOGIA MORAL EM SARTRE**

TOLEDO/PR

2011

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTU SENSU* EM FILOSOFIA

LUIZA HELENA HILGERT

**LIBERDADE, AUTENTICIDADE E ENGAJAMENTO:
PRESSUPOSTOS DE ONTOLOGIA MORAL EM SARTRE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, como requisito final para obtenção do título de Mestre.
Orientador: Dr. Alberto Marcos Onate.

TOLEDO/PR

2011

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

Hilgert, Luiza Helena

H644L Liberdade, autenticidade, engajamento : pressupostos de
ontologia moral em Sartre / Luiza Helena Hilgert. – Toledo,
PR : [s. n.], 2011.
127 f.

Orientador: Alberto Marcos Onate.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de
Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia francesa 2. Liberdade 3. Ética 4.
Ontologia 5. Existencialismo 6. Fenomenologia 7. Sartre,
Jean-Paul, 1905-1980 I. Onate, Alberto Marcos, Or. II. T.

CDD 20. ed. 194

LUIZA HELENA HILGERT

**LIBERDADE, AUTENTICIDADE E ENGAJAMENTO:
PRESSUPOSTOS DE ONTOLOGIA MORAL EM SARTRE**

Trabalho aprovado pela banca examinadora, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/ UNIOESTE, Campus de Toledo. A banca se compõe dos seguintes integrantes:

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate (orientador): _____

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva: _____

Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass: _____

TOLEDO/PR

2011

*À Vitória Hilgert Tomasel,
amor da minha vida.*

Aos que se inquietam com a existência.

AGRADECIMENTOS

À Vitória, em especial, por todas as vezes que deixou a mamãe estudar e brincou sozinha.

Aos meus pais Marlene Terezinha Hilgert e Marcos Jorge Hilgert.

À minha irmã Ana Paula Hilgert.

Ao Juliano Tomasel.

À minha grande amiga Cristiana Susin.

Ao professor Alberto Marcos Onate pela orientação de longa data.

Ao professor Libânio Cardoso Neto pelas contribuições no exame de qualificação.

Ao professor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva pelas contribuições no exame de qualificação e pela participação na banca de defesa.

Ao professor Simeão Sass pela participação na banca de defesa.

*Se em certa altura
Tivesse voltado para a esquerda em vez de para a direita;
Se em certo momento
Tivesse dito sim em vez de não, ou não em vez de sim;
Se em certa conversa
Tivesse tido as frases que só agora, no meio-sono, elaboro –
Se tudo isso tivesse sido assim,
Seria outro hoje, e talvez o universo inteiro
Seria insensivelmente levado a ser outro também.*

Álvaro de Campos

HILGERT, Luiza Helena. *Liberdade, autenticidade e engajamento: pressupostos de ontologia moral em Sartre*. 2011. 127 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.

RESUMO:

Pensar a ética não é o mesmo que conjecturar normas, regras, valores prescritos, padrões estabelecidos e comportamentos estereotipados. Pelo menos não é assim que a descrição da condição humana elaborada pelo filósofo francês Jean-Paul Sartre, por meio da sua ontologia fenomenológica, permite sustentar. A ética de cunho existencialista não se limita aos âmbitos dogmático e regulador, ao contrário, Sartre opera uma desconstrução dos fundamentos metafísicos: remove modelos, comportamentos fixos, protótipos, arquétipos, deuses; concomitantemente, transcende todas as tentativas de asseverar o bem e o mal com base em um substrato absoluto, extremo, como a natureza ou a essência. A ontologia moral que descrevemos aqui, utilizando-nos principalmente das obras sartrianas do período – assim chamado – metafísico, tem a liberdade como seu fundamento e seu maior valor; é, pois, uma teoria da ambiguidade, tal qual a condição humana. Há que se entender a liberdade, nesse sentido, não como mero atributo humano, mas no âmbito ontológico, como estrutura fundamental do homem. Para fundamentar os valores, as ações e as escolhas de modo coerente com a condição humana, a moral tradicional baseada em leis racionais ou regras universais deve ser posta em xeque. A ética ontológica que pretendemos trazer à tona é como um grande edifício cujo alicerce é a noção de liberdade e sobre ela são construídas as concepções de homem e de mundo. A principal obra em que tal edificação pode ser apreciada e, sob a qual concentramos nossa pesquisa, foi publicada em 1943, intitula-se *O ser e o nada*, nela encontramos uma pormenorizada e aprofundada análise da condição humana, permitindo vislumbrar um tipo de ética condizente à realidade humana em situação. A noção de *liberdade*, na análise fenomenológica de Sartre, não é, contudo, o único aspecto da eticidade, acompanha-a a responsabilidade, a autenticidade, o engajamento e a relação com os outros.

Palavras-chave: ética, liberdade, autenticidade, engajamento.

HILGERT, Luiza Helena. *Freedom authenticity, engagement: presuppositions of moral ontology in Sartre*. 2011. 127 f. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.

ABSTRACT:

Think ethics is not the same as conjecture rules, regulations, prescribed values, established standards and stereotyped behaviors. At least it's not that the description of the human condition conceived by the French philosopher Jean-Paul Sartre, through his phenomenological ontology allows support. The ontological ethics is not limited to dogmatic and regulatory fields, Sartre operates a deconstruction of the metaphysical foundations: remove models, fixed behaviors, prototypes, archetypes, gods, concomitantly, transcends all attempts to assert the good and evil with based on an substrate absolute extreme, like the nature or essence. The moral ontology we describe here, using mainly the works of Sartre's period - so called – metaphysical, has the freedom as its foundation and its greatest value, is therefore a theory of ambiguity, like the human condition. It must be understood freedom in this sense, not as a mere human attribute, but on the ontological way, as a fundamental structure of man. To found the values, actions and choices consistently with the human condition, the traditional moral laws based on rational or universal rules should be suspected. The ontological ethics that we want to bring up is like a large building whose foundation is the notion of freedom and built on it are the conceptions of man and world. The main work in which such building may be appreciated, and justify under which our research was published in 1943, entitled *Being and Nothingness*, it found a detailed and thorough analysis of the human condition, allowing a find out a kind of ethics consistent with the human reality in the situation. The notion of freedom in Sartre's phenomenological analysis, it is not, however, the only aspect of ethics, it comes with responsibility, authenticity, engagement and relationship with others.

KEY-WORDS: ethics, freedom, authenticity, engagement.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE SARTRE

EN = *L'être et le neant*

SN = *O ser e o nada**

EH = *O existencialismo é um humanismo*

DGE = *Diário de uma guerra estranha*. Novembro de 1939 – Março de 1940

As outras referências obedecem ao sistema de chamada autor-data.

Devido à readequação da normatização gramatical, atenderemos às atuais exigências ortográficas; contudo, optamos por preservar as citações das obras em português sem submetê-las às novas regras de escrita.

* Para fins de citação, usaremos tanto a obra em francês quanto em português, conforme a necessidade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 LIBERDADE E VALOR	24
2 AUTENTICIDADE E MÁ-FÉ	56
3 COMPROMISSO E ENGAJAMENTO	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
REFERÊNCIAS	124

INTRODUÇÃO

Nasce uma moral, que não é seguramente a moral habitual (é a que se adapta à Divina), mas é de qualquer modo uma moral com seu Bem e seu Mal. Divina não está acima do bem e do mal, no lugar onde o santo deve viver. (GENET, 1998, p. 115).

“A existência precede a essência” (EH, p. 11) e “Estamos condenados à liberdade” (SN, p. 543) podem ser consideradas as duas máximas do existencialismo sartriano. Muito conhecidas, a primeira afirma a precedência da existência sobre a essência; enquanto a segunda, intimamente relacionada à primeira, estabelece a paradoxal condição da humanidade: a sentença à liberdade. O que talvez nem todos conheçam, contudo, seja a dimensão ética dessas assertivas. Dizer que a existência vem antes da essência não implica em apartar esses dois âmbitos da mesma realidade; significa, apenas, ordená-los ontologicamente. Ao passo que a aparente contradição existente entre *condenação e liberdade* se desfaz se pensarmos a liberdade em termos absolutos, mas circunscrita a uma situação, ou seja, à historicidade.

Unindo as duas proposições à declaração sartriana “tenho uma paixão: compreender os homens” (SARTRE apud JEANSON, 1987), podemos derivar que a compreensão acerca do ser do homem deve ser feita partindo da sua existência concreta, o que desemboca, com efeito, na liberdade. Se o homem não possui uma essência posta de antemão, mas sua dimensão de existente se concretiza pela liberdade absoluta na historicidade, seu *ser* é muito mais um *fazer*, e a realidade é muito mais histórica. A condição humana é escolher, e escolher é valorar. O valor está, então, no *ser* do humano que, por sua vez, se realiza em meio ao mundo.

Nesse sentido, o desejo de compreender o homem deve voltar-se aos assuntos pertencentes, até agora, ao campo da moral. Não no sentido comum da palavra moral, que pensa normas e regras, mas num sentido diferente, que fala do que vem *antes* disso: que diz respeito ao modo de existir do homem e não somente às normas e regras que existem. Não por que a ética não possa fazer isso, é que o tipo de ética da qual estamos tratando é anterior a essas discussões e se interessa, originariamente, pela instauração do próprio existir humano, pelo modo de ser do homem, que se dá na liberdade concreta. Se é assim, a ética adquire sentido ontológico¹. Não acreditamos ser exagero

¹ Sobre a diferença entre moral e ontologia em Sartre, encontramos a distinção elaborada por Flajoliet (2005, p. 4): “Uma das diferenças de princípio entre moral e ontologia é que a primeira se coloca ao nível das condutas existenciais concretas, enquanto que a segunda elucida as estruturas existenciais constitutivas do Para-si como tal”. Flajoliet

afirmar que, dessa forma, a filosofia de Sartre é uma ontologia moral. Concordamos com a observação de Franklin Leopoldo e Silva, importante comentador da filosofia sartriana, quando afirma que “o projeto de pensar a ordem humana é em si mesmo ético. Daí porque talvez se possa dizer que não há uma só afirmação em toda a obra de Sartre que não possua ressonância ética. A ética configura a base intencional de tudo que ele escreveu” (SILVA, 2004, p. 15-16). A ética de Sartre não diz sobre o correto e o incorreto, o justo e injusto; está aquém dessas determinações por entender que o homem é o lugar de onde brotam essas determinações. Posteriormente, na existência concreta, cada homem terá que se haver com esse tipo de conflito: certo e errado, correto e incorreto, bem e mal, são noções que têm origem no existir humano.

Se o homem é o ser pelo qual surgem os valores, ainda que ele próprio não seja dotado de ser, o valor, assim como o homem, somente pode possuir um ser na medida em que existem. Se o homem não possui um ser, mas sua dimensão histórica se processa na medida em que se escolhe, sua existência se efetiva pelo processo de escolhas. E o que o homem escolhe é, sobretudo, um valor. O que nos permite dizer que todos os valores são humanos na mesma medida em que todas as escolhas são humanas, e isso implica em afirmar que toda escolha é ética por afirmar um valor, ou seja, a dimensão humana é a dimensão da ética. As escolhas são eleições de valores que fazem parte da tomada de consciência do homem enquanto realidade histórica que precisa *fazer-se* para *ser*. Podemos dizer que a condição humana é ambígua, tem duas dimensões que se entrecruzam a todo o tempo, como veremos adiante.

Nosso trabalho tem por objetivo constituir os pressupostos do que gostaríamos de chamar de ontologia moral, uma vez que nossas descrições ontológicas da realidade humana estão, a todo o momento, aproximando-se, confundindo-se e assumindo perspectivas morais.

A filosofia de Sartre é como um grande edifício cujo alicerce é a noção de liberdade e sobre ela é construída a interpretação de humano e de mundo. A principal obra em que tal edificação pode ser apreciada foi publicada em 1943, intitula-se *O ser e o nada*: nela encontramos uma pormenorizada e aprofundada análise da condição humana, permitindo vislumbrar um tipo de ética condizente à realidade humana em situação (no mundo). A noção de *liberdade*, cara a grande parte dos estudiosos e teóricos da ética, ganha, na análise fenomenológica de Sartre, contornos ontológicos e passa a ser entendida como o fundamento de todos os valores e o valor máximo por excelência.

Sartre critica o modo como os moralistas trataram a ética ao longo da História da Filosofia.

assinala, ainda, que a ontologia, por seu método fenomenológico, fornece indicações vinculadas à moral futura, pois as determinações ontológicas do Para-si não são anuladas ou canceladas no momento em que precisa fundar sua moral concreta.

Para ele, o valor possui um caráter duplo: o de ser e o de não-ser, mas que foi explicado de modo muito insuficiente pela tradição (SN, p. 143-144). Crítica semelhante é feita pela filósofa francesa Simone de Beauvoir² em seu ensaio *Por uma moral da ambigüidade*: “desde que há homens e que eles vivem, todos experimentaram essa trágica ambigüidade de sua condição; mas desde que há filósofos e que eles pensam, a maioria deles tentou mascarar-la” (2005b, p. 14, grifos nossos). Ambos os protestos tem o mesmo alvo e a mesma acusação: a tradição filosófica e a negação da condição humana ambígua e, portanto, uma compreensão insuficiente do que é o valor. Sartre os acusa de insuficiência no que se refere ao estatuto e ao caráter do valor; Beauvoir os incrimina por mascararem a condição ambígua do homem. Apesar de usarem termos diferentes, a denúncia é a mesma: ao negar o duplo caráter do valor também se esquece da condição ambígua que é a humana³.

Podemos insistir na compreensão dessas críticas e perguntar: que tipo de máscara é essa que a tradição colocou por sobre a condição ambígua do homem de que fala a companheira de Sartre e, também, teórica do existencialismo?⁴ Embora os trechos que citaremos adiante se refiram, ora à condição humana como um todo, ora à noção de valor em específico, usaremos seus enunciados para aproximar essas críticas aos temas concernentes à ética e, como afirmamos, ao tratar da condição humana a noção de valor está implicada. Retomando a discussão, Beauvoir distingue três tipos de tentativas de mascaramento.

A primeira consiste na tentativa daqueles que “esforçaram-se para reduzir o espírito à matéria” (BEAUVOIR, 2005b, p. 14), circunscrevendo o ser do valor e o fenômeno ético a uma interpretação substancializada. No *Diário de uma guerra estranha*, Sartre critica a tradição de cometer o mesmo equívoco: “o erro do materialismo e de todos os naturalismos é fazer do homem um ser natural” (DGE, p. 34). Reduzindo o espírito à matéria ou, de outra forma, considerando o homem apenas como um ser natural, somos levados à consequência de ignorar a irrealidade do valor e, segundo Sartre, “convertê-lo, como fazem os sociólogos, em uma exigência de fato entre outros fatos” (SN, p. 144). Se o valor encontra seu fundamento em acertos sociais, por exemplo,

² Simone de Beauvoir pretende uma “moral da ambigüidade”, cujas bases assentam sobre os escritos sartrianos do período ontológico. Resgatando historicamente as éticas tradicionais e aludindo à sua moral da ambigüidade, afirma: “Uma vez que não logramos escapar à verdade, tentemos, pois, olhá-la de frente. Tentemos assumir nossa fundamental ambigüidade. É do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir” (BEAUVOIR, 2005b, p. 15). Seus trabalhos serão de grande contribuição para nossa pesquisa e a tomaremos não apenas como uma comentadora das teorias de Sartre, mas como uma filósofa cuja construção teórica é fundamental para pensar o tema que nos propomos.

³ Veremos no primeiro capítulo a aproximação que há entre a noção de *valor* e a característica ambígua que tem a condição humana, justificando, deste ponto de vista, a reciprocidade entre as críticas supracitadas de Beauvoir e Sartre.

⁴ A noção de ambigüidade e seu mascaramento tem amplitude maior do que evidenciaremos nestas poucas páginas; todavia, adequaremos seu sentido ao objetivo que nos cabe por ora: introduzir o conceito de valor como subjetivo e radicado na liberdade individual do ser-em-situação com seu sentido ambíguo.

como derivado de considerações lógicas estabelecidas em cada sociedade, encerramos o ser do valor no determinismo histórico. Tal causalismo carrega a ideia de que cada fato tem uma causa exterior a si, inclusive na esfera das relações humanas e sociais, ou seja, o modo de agir, pensar, viver, relacionar-se com semelhantes e diferentes, está sujeito a causas naturais⁵. Mas o valor não pode ser entendido dessa maneira, Sartre afirma que “a contingência do ser mata o valor” (SN, p. 144). A realidade humana é a da contingência: a liberdade conduz à dimensão de imprevisibilidade, de poder ser ou não, de indeterminação⁶. O que significa que a contingência retira a possibilidade de atribuir-se uma substância fixa, ou seja, uma *matéria* ao valor. Dizer que a contingência do ser mata o valor não significa anular a existência de qualquer valor, ao contrário, o aspecto contingente do ser *mataria*, isto é, anularia a possibilidade do valor existir nos moldes da compreensão determinista; mas não invalida que exista à maneira do ser e do não-ser. Como veremos adiante.

A segunda tentativa que Beauvoir denuncia é o erro daqueles que apostaram em “assimilar a matéria ao espírito” (2005b, p. 14); em Sartre também encontramos essa crítica: “o erro do idealismo está em colocar o espírito em primeiro lugar” (DGE, p. 33). Nesse caso, se retirarmos o ser do valor e o depositarmos somente no âmbito do não-ser que é a consciência, os valores caem totalmente. Se o valor fosse constituído somente pela consciência, pelo espírito, o valor efetivado historicamente por meio da escolha não existiria, evanesceria como simples projeção, segundo Sartre “se nos atemos à idealidade dos valores, suprimiremos seu ser, e, à falta de ser, eles se desmoronam” (SN, p. 144).

Simone de Beauvoir aponta, ainda, uma terceira via de mascaramento da condição ambígua do homem e do valor: uma tentativa que se empenhou em “confundi-los [o espírito e a matéria] no seio de uma substância única” (BEAUVOIR, 2005b, p. 14). Como exemplo, Beauvoir oferece a filosofia de Hegel que, segundo ela, não recusou nenhum dos aspectos da condição humana e os conciliou todos: “a Natureza se afirma diante do Espírito que nega ao mesmo tempo em que a afirma, o indivíduo se reencontra na coletividade em cujo seio se perde e a morte de cada homem se realiza ao mesmo tempo em que se anula na Vida da Humanidade” (BEAUVOIR, 2005b, p. 14).

Em resumo, a moral anunciada pela filosofia tradicional “perseguia sempre a mesma meta: tratava-se de suprimir a ambigüidade fazendo-se pura interioridade ou pura exterioridade, evadindo-

⁵ Sobre esta discussão, Franklin Leopoldo e Silva comenta que “os deterministas alegam o pressuposto de que nada pode existir sem causa, e, portanto, qualquer ação humana, na medida em que for real, deverá possuir uma causa, que nesse caso seria o motivo do ato. Os indeterministas procuram mostrar que muitas vezes os mesmos motivos poderiam ser causas de vários atos possíveis, e, assim, o ato real não se vincularia determinadamente aos motivos antecedentes. [...] esta segunda perspectiva, aparentemente mais próxima da liberdade, ainda assim é insuficiente” (SILVA, 2004, p. 135-6). Ainda que os indeterministas se aproximem da liberdade, por não sustentarem uma visão causalista da ação, esta compreensão é insuficiente, uma vez que negar o causalismo não significa aceitar a liberdade absoluta.

⁶ No primeiro capítulo trataremos com maior propriedade e aprofundamento a noção de liberdade e, por consequência, de contingência.

se do mundo sensível ou abismando-se nele, alcançando a eternidade ou encerrando-se no instante puro” (BEAUVOIR, 2005b, p. 14)⁷. Para Beauvoir e Sartre, o problema consiste em que essas teorias oferecem um falso conforto, deixando escondidos os aspectos incômodos da condição humana que são demasiado complexos; porém, a filósofa chama à tomada de consciência: “é em vão que tentam nos mentir: a covardia não compensa; estas metafísicas razoáveis, estas éticas consoladoras com que pretendem nos enganar apenas acentuam o desvario de que sofreremos” (BEAUVOIR, 2005b, p. 14).

Não tratar de forma detida e coerente a ambiguidade da condição humana e, por consequência, da moral, é sintomático: corrobora com a ideia de que nossa condição é ambígua. Vejamos, com efeito, a argumentação de Simone de Beauvoir:

Os homens de hoje parecem sentir mais vivamente do que nunca o paradoxo de sua condição. Eles se reconhecem pelo fim supremo ao qual toda ação deve subordinar-se: mas as exigências da ação os obrigam a se tratarem uns aos outros como instrumentos ou obstáculos: meios; quanto mais cresce seu domínio sobre o mundo, mais eles se encontram esmagados por forças incontroláveis: senhores da bomba atômica, ela no entanto não é criada senão para destruí-los; cada um deles tem nos lábios o gosto incomparável da sua própria vida, e no entanto cada um se sente mais insignificante que um inseto no seio da imensa coletividade cujos limites se confundem com os da Terra; talvez em nenhuma outra época eles tenham manifestado com mais brilho sua grandeza, talvez em nenhuma outra época essa grandeza tenha sido tão atrozmente ultrajada. (BEAUVOIR, 2005b, p. 14-15).

A autora fala aqui de “paradoxo” da existência, que pode assumir o sentido de *contradição*, *quase* a ambiguidade ontológica. Adiante diremos por que *quase*. O homem contemporâneo é, ao mesmo tempo, criador e vítima da bomba atômica, por exemplo; conhecedor da grandiosidade das criações humanas e avanços tecnológicos, mas sente sua pequenez diante de outras várias invenções da humanidade, como a de tratar o outro como um instrumento e não um fim em si mesmo. E sabedor de que, para que essas invenções e grandiosidades sigam o curso crescente, há aqueles que terão de submeter-se ao domínio de outros por escolha própria. Na esteira dessas discussões, a filósofa fala sobre a impossibilidade de escapar à verdade da condição ambígua que é a humana e da necessidade que há em olhá-la de frente: “é do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir” (BEAUVOIR, 2005b, p. 15).

De posse das asseverações precedentes, podemos dizer que a ética não se limita aos âmbitos dogmático e regulador, entendê-la desse modo é suprimir o aspecto ontológico da moral, pois *retira* do sujeito a liberdade, a responsabilidade e a autenticidade. Por mais que existam éticas tradicionais que pareçam consoladoras ao dar diretrizes morais e erguer a bandeira da liberdade,

⁷ Abster-nos-emos de tratar da discussão entre o realismo e o idealismo.

responsabilidade e autenticidade, Sartre e Beauvoir acusam-nas de não o fazerem de maneira radical. Repudiar valores externos, modelos, deuses, acordos, arquétipos morais, não pode ser entendido como a rejeição da possibilidade da existência moral; ao contrário, compreender a ética é assinalar a invariável necessidade da invenção dos valores por parte do homem livre. Não pode haver ética sem liberdade, entendida em sentido ontológico e não como atributo, manifestada historicamente como escolha, valoração, decisão. Para que se atenda à condição humana, é necessária uma ética que seja, ao mesmo tempo, pura e prática, ou seja, uma ontologia moral, de caráter existencial, originária, humanista, que corresponda às estruturas constitutivas da individualidade subjetiva⁸.

Uma ética coerente com a condição humana: um novo humanismo. Uma filosofia que invade, ao mesmo tempo, as dimensões ontológica e histórica do sujeito, não de forma dicotômica, mas sintética. A ambiguidade não foi objeto de detalhamento na filosofia sartriana, talvez porque ela se refira às dimensões ontológica e histórica da realidade humana, e Sartre propõe-se apenas a deixar *entrever* o que seria o âmbito da moral concreta e se preocupa mais em descrever os aspectos ontológicos da realidade humana⁹. Por isso, para melhor compreendermos o significado do termo ambiguidade faremos uma longa citação da obra *Por uma moral da ambiguidade* de Simone de Beauvoir¹⁰:

O existencialismo se definiu primeiramente como uma filosofia da ambigüidade; foi afirmando o caráter irreduzível da ambigüidade que Kierkegaard se opôs a Hegel; e em nossos dias, é pela ambigüidade que, em *O ser e o nada*, Sartre define fundamentalmente o homem, este ser cujo ser reside em não ser, esta subjetividade que não se realiza senão como presença no mundo, esta liberdade engajada, este surgimento do para-si que é imediatamente dado para outrem. Mas também se pretende que o existencialismo seja uma filosofia do absurdo e do desespero; ela encerra o homem numa angústia estéril, numa subjetividade vazia; ela é incapaz de lhe fornecer qualquer princípio de escolha: que ele aja como lhe aprouver, de

⁸ “É necessário ver como a liberdade é o verdadeiro fundamento da *eticidade*: não de uma ou de outra *moral* determinada, mas a condição ética do homem e do fenômeno da moralidade em geral, com *todas* suas particularidades” (GONZÁLEZ, 1997, p. 22). Por esse fragmento podemos compreender a importância e a necessidade da liberdade para se pensar a ética: González, afirma a liberdade como o verdadeiro fundamento da *eticidade*, isto é, a liberdade não é apenas o fundamento da ética sartriana, mas de qualquer possibilidade de se compreender o fenômeno ético da condição humana no seu sentido mais amplo.

⁹ Alain Flajoliet no artigo *Ontologia, moral, história* (2005, p. 4): “A *Ontologia fenomenológica* de 1943 se esforça no princípio de conservar, em conformidade com as injunções de *Ser e tempo*, uma neutralidade moral”. Flajoliet observa em seu artigo que a ética perpassa as obras sartrianas, mas afirma que, sob a influência do pensamento heideggeriano, Sartre mantém constantemente no plano descritivo e esforça-se para não sair dele em direção à historicidade.

¹⁰ Sobre a relevância da filosofia moral de Beauvoir, Alain Renaut no seu livro *Sartre, le dernier philosophe*, propõe que Sartre tenha abandonado a construção da ética que havia sido prometida ao final de *O ser e o nada* por encontrar na obra de Beauvoir *Por uma moral da ambiguidade* as respostas diretas às suas questões e ter como base *O ser e o nada*. Renaut acredita que a moral da ambiguidade de Simone de Beauvoir tenha sido tão bem elaborada que Sartre julgou necessário não mais realizar seu projeto de construir uma moral tendo como base sua ontologia. Apesar de concordamos, em certa medida, com o posicionamento de Renaut, não há como negar a originalidade e a filosofia própria de Simone de Beauvoir.

qualquer maneira a partida está perdida. Sartre não declara, com efeito, que o homem é “uma paixão inútil”, que ele tenta em vão realizar a síntese do para-si e do em-si, fazer-se Deus? É verdade. Mas também é verdade que as morais mais otimistas começaram todas por ressaltar a porção de fracasso comportada pela condição do homem; sem fracasso, não há moral [...]. Não se propõe moral a um Deus; é impossível propô-la a um homem se o definirmos como natureza, como dado [...]. (BEAUVOIR, 2005b, p. 15-16).

O caráter do homem de Sartre, segundo Beauvoir, é o da ambiguidade, e de fato essa afirmação encontra respaldo por toda a obra *O ser e o nada*, e ganhará destaque em nosso trabalho¹¹.

A liberdade é o fundamento dos valores ao mesmo tempo em que é o fundamento do sujeito. Na obra *Ética e literatura em Sartre* (2004), Franklin Leopoldo e Silva, afirma o caráter ambíguo da realidade humana: “o homem se define metafisicamente pela liberdade ao mesmo tempo em que a exerce historicamente” (p. 216). Eis a máxima do existencialismo humanista de Sartre: “a existência precede a essência, ou, se se quiser, que temos de partir da subjetividade” (EH, p. 11). O existencialismo é um humanismo na medida em que afirma o valor da humanidade de forma radical. É da subjetividade que surgem os valores e é, também, o ponto de partida para uma análise ontológico-fenomenológica da liberdade. A liberdade, pensada fenomenologicamente, não diz respeito apenas a um fenômeno fático ou gratuito, tampouco formal ou apenas racional, mas é encontrada como significação originária, universal e principal da realidade humana.

A origem do valor está no ato livre, escolher é criar. Para justificar essa afirmação e extrair dela todas as possíveis decorrências, é necessário considerar que da constatação ontológica não advêm princípios ou formulações morais, não é a ontologia suficiente em si mesma para estabelecê-los; entretanto, do mesmo modo, não podemos formular uma filosofia moral que se pretenda digna e aliada à condição humana sem antes atentar para os dados ontológicos. Nosso objetivo consiste em definir a estrutura ontológica da ação e do valor, para então analisar e verificar a validade e as consequências deste âmbito teórico constitutivo das relações possíveis que são passíveis de garantir ao sujeito o *status* de autêntico ou inautêntico diante do seu engajamento com o mundo e com os outros. As perspectivas ontológicas existencialistas da filosofia de Sartre aludem, necessariamente, ao seu correlativo no âmbito moral, erigindo uma ética da ação, do engajamento, da autenticidade e do compromisso.

Importantes pensadores e comentadores da filosofia sartriana concordam que a ontologia de Sartre comporta em si, desde o início, preocupações éticas¹². Nesse caminho, alguns autores

¹¹ Não faremos a exposição minuciosa do sentido da ambiguidade nas obras sartrianas por compreendermos que isso será feito ao longo de todo este estudo e também para não perdermos o foco introdutório reservado a estes parágrafos iniciais.

¹² AMORÓS (1989, 1990, 1991); BEAUVOIR (1963, 2005b); BORNHEIM (2007); FLAJOLIET (2005); GONZÁLEZ (1997); JEASON (1987); PERDIGÃO (1995); SEEL (2005); SILVA (2004).

estabelecem uma evolução¹³ no processo de construção da ética sartriana desenvolvida em fases. Conforme Seel (2005), em uma primeira fase observa-se maior preocupação ontológica, momento este em que metafísica e ética são assemelhadas, chegando até a confundirem-se: é a chamada *moral interna*. Fazem parte desta fase, principalmente, os escritos de *O ser e o nada* (1943), *O existencialismo é um humanismo* (1946), *Cahiers pour une morale* (1947-8)¹⁴ e, de nossa parte, incluiremos o *Diário de uma guerra estranha* (1939-40)¹⁵. Na segunda fase do desenvolvimento da ética sartriana, as inquietações morais seguem com maior ênfase pelo viés histórico e político. Nesse plano, citamos a *Crítica da razão dialética* (1960) e *Determinação e liberdade* (1970). Seel assevera ainda, o desenvolvimento da moral de Sartre em três níveis: “o da vontade, da interação social e da história” (2005, p. 2). O primeiro e o segundo níveis dominam, claramente, a maior parte das obras da primeira fase, enquanto que, na segunda fase, a dimensão histórica da moralidade predomina. Apesar dessa ordenação da teoria moral sartriana em níveis e fases, os escritos que sucedem à fase teórica assentam sob as bases da ética primeira, isto é, da fase ontológica. Tanto os níveis da ética sartriana que se referem à interação social, à realidade concreta ou à história da moralidade estão contidos na fase da metafísica da vontade, que nós chamaremos de ontologia moral¹⁶, não passando de desdobramentos da fase primeira. Articuladas e enunciadas de maneiras diferentes nas várias obras de Sartre, a importância atribuída ao *status* ontológico da moralidade também difere¹⁷.

Neste trabalho privilegiaremos a fase inicial da ética de Sartre, cujas preocupações se voltam, principalmente, ao âmbito teórico e ontológico; não obstante, buscaremos explicar e defender a existência latente de uma ontologia moral no pensamento sartriano desta fase. Para tal, nos serviremos, principalmente, das obras: *O ser e o nada*, *O existencialismo é um humanismo* e *Diário de uma guerra estranha*. Não estaremos, contudo, circunscritos a estas obras, uma vez que as questões morais permeiam toda a produção sartriana, inclusive a literária.

Nenhuma das obras escritas por Sartre cujo tema principal versa sobre ética foi publicada em

¹³ Evolução entendida aqui não como melhoramento, mas com o sentido de desenvolvimento e desdobramento prático-histórico das formulações iniciais e fundamentais.

¹⁴ Sem edição em língua portuguesa.

¹⁵ Somaremos este último dadas suas ansiedades tanto éticas quanto ontológicas, principalmente no que se refere à contribuição da noção de autenticidade.

¹⁶ “Sartre desenvolveu sua reflexão ética em três níveis: o nível da moralidade interna, o da moral externa, e da história da moralidade. Ao primeiro nível, os atos são as únicas condições para que, na esfera da imanência, da atitude simples, a vida voluntária do indivíduo seja moralmente boa. No plano da moralidade externa, os atos são condições de validade das normas exteriores, definem a vida em sociedade dos indivíduos. A moral histórica, porém, ocorre no domínio da validade moral do processo histórico. Embora pronunciados e articulados de forma diferente, os três níveis estão presentes em todas as fases do desenvolvimento da filosofia moral de Sartre” (SEEL, 2005, p. 3).

¹⁷ “enquanto que n’ *O Ser e o nada* a ênfase é sobre a moralidade interna, os *Cahiers pour une morale* são marcados por um deslocamento para o nível social e histórico. Este é, finalmente, o centro das reflexões de Sartre na *Crítica*. Assim, como veremos mais tarde, *Cahiers* e *Saint Genet* formam uma espécie de transição entre ambos” (SEEL, 2005, p. 3).

vida, contudo, para nós é claro que a questão moral permeou sua produção filosófica e ficcional, tanto da juventude quanto da maturidade. Os assuntos morais fazem parte, por exemplo, do campo de reflexões de Antoine Roquentin, o personagem central do romance *A náusea*, escrito em 1938; assim como a autenticidade e a formação dos valores está presente no seu maciço estudo sobre Flaubert, intitulado *O idiota da família*, publicado em 1971. No campo de escritos filosóficos, na última página de *O ser e o nada*, sua mais incisiva obra acadêmico-filosófica, Sartre faz uma sequência de questionamentos de ordem moral:

Será possível, em particular, que a liberdade se tome a si mesma como valor, enquanto fonte de todo valor, ou deverá definir-se necessariamente em relação a um valor transcendente que a obseda? [E ainda] Uma liberdade que se quer como liberdade constitui, com efeito, um ser-que-não-é-o-que-é que é-o-que-não-é que escolhe, como ideal de ser, o ser-o-que-não-é e o não-ser-o-que-é. Escolhe, portanto, não o *recuperar-se*, mas o fugir de si [...], estar sempre à distância de si. Como entender este ser que quer impor respeito, estar à distância de si? (SN, p. 765; EN, p. 675-676).

Logo em seguida, Sartre conclui seu ensaio de ontologia fenomenológica afirmando que tais questões só podem encontrar resposta no terreno da moral; dessa forma, o autor faz a promessa de uma próxima obra contemplando-as (SN, p. 765). Entre 1947 e 1948, Sartre escreve os *Cahiers pour une morale*, obra incompleta que só veio a público em 1983, cujo intento central, em princípio, era o de responder às indagações já citadas e que estão presentes também em outros trabalhos. Após sua morte, outras obras inacabadas foram publicadas, entre elas – além dos *Cahiers* – o diário escrito durante o período vivido na Segunda Guerra Mundial, intitulado *Diário de uma guerra estranha*, em que podem ser encontrados muitos conceitos de *O ser e o nada*, além de ter como discussão recorrente questões de ordem moral¹⁸.

¹⁸ Ainda em vida, Sartre foi procurado pela editora Gallimard para publicar suas obras inéditas, mas recusou dizendo que poderiam publicá-las após sua morte. Diante dessa situação perguntamos por que Sartre se recusaria a publicar seus escritos inéditos, cujo conteúdo – a moral – ainda não havia sido esgotado em nenhuma outra obra? O que o impediu de “dar à luz” os seus escritos? Essa recusa pode ser encarada como uma questão filosófica? Qual a relevância dessa escolha para o seu legado filosófico? Haveria implicações filosóficas, ontológicas ou conceituais se esses manuscritos fossem assinados, confirmados, autorizados, garantidos e publicados por Sartre ainda vivo? Conforme Sartre apud Amorós, “publicados depois de minha morte, esses textos seguem sendo inconclusos, tais como são, obscuros, porque ali formulo ideias que não estão totalmente desenvolvidas” (1990, p. 143). Não estando concluídas e exploradas em sua totalidade, muitos conceitos e implicações de caráter ético permaneciam confusos, cabendo, portanto “ao leitor interpretar para onde poderiam haver-me levado. Enquanto vivo, pelo contrário, há a possibilidade de que eu mesmo volte a tomar estas ideias para levá-las a outra direção” (SARTRE apud AMORÓS, 1990, p. 143). Célia Amorós percebe nessa decisão uma escolha engajada: após sua morte, essas obras não terminadas recebem o estatuto de *obra póstuma inconclusa* e, assim, caberá ao leitor interpretar e pensar até onde poderiam ser levadas suas prerrogativas. Argumento semelhante é apresentado por Thana Mara de Souza (2009, pp. 241-242): “Concluir uma moral, descrever uma atitude que seja totalmente autêntica, narrar o exercício pleno da liberdade é incluir um conteúdo normativo em algo que se define justamente por ser construído a cada momento, a cada ato, a cada palavra e silêncio. A teorização de uma moral e a narração de uma autenticidade e liberdade plenas poderiam determinar um momento no qual elas seriam ‘congeladas’, determinadas... e isso seria a negação mesma da moral e da liberdade. Uma moral que se define como construção contínua não pode ser teorizada [...]. E uma liberdade que se define como exercício de libertação não pode

Na conclusão de *O ser e o nada*, ao apontar perspectivas morais, o filósofo da liberdade enuncia a relevância de uma ética nos moldes da sua teoria existencialista quando declara que “a ontologia não pode formular ela mesma prescrições morais. Ocupa-se, unicamente, daquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos. Deixa entrever, entretanto, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma *realidade humana em situação*” (EN, p. 673-674). Se, por um lado, a ontologia não intenciona gerar uma ética normativa, ou prescritiva; por outro, permite que, de reflexões ontológicas, seja possível elaborar uma ética adequada à realidade humana.

Seguindo o amparo e as indicações da ontologia sartriana, pretendemos pensar e analisar a possibilidade de construir uma ética fundamentada nos seus pressupostos ontológicos: “moral e ontologia andam, por assim dizer, ao mesmo passo” (FLAJOLIET, 2005, p. 22). Defendemos que a ética, na teoria sartriana, possui suas raízes na própria ontologia fenomenológica do agir humano, pois ao longo da descrição da condição e da realidade humanas são apontadas implicações donde podemos derivar concepções éticas¹⁹. A ontologia não pode formular prescrições morais nem dela derivar imperativos, pois é ela a condição de possibilidade da “descoberta” da liberdade do sujeito e, conseqüentemente, dos valores e de toda moralidade. Assim, não há, no referido ensaio ontológico, a ética ontológica, mas estão lá todas as suas bases; seguindo Bornheim, existem “indicações nos trabalhos de Sartre que permitem vislumbrar as diretivas básicas que seriam

ser narrada como conquistada [...]. E essa impossibilidade Sartre só descobriu na própria tentativa de teorização e narração [...].”

Cf. também o posicionamento de Alain Renaut (1993), brevemente apresentado na nota de rodapé número 10.

De nossa parte, consideramos que todas essas possibilidades soam plausíveis, mas não passam de especulação. Ao iniciarmos nossa pesquisa, acreditávamos, assim como Celia Amorós e Thana Mara de Souza, que a decisão sartriana de não publicar em vida suas obras sobre moral, fora uma escolha engajada, comprometida com o sentido de *em construção* e inacabamento que deve ter a moral existencialista. Porém, após conhecer com maior propriedade os escritos sobre moral de Simone de Beauvoir – o que se deu enquanto escrevíamos este trabalho – e verificar que a existência de uma obra sobre moral, erigida sob bases ontológicas, não significa a cristalização e normatização da ética, fomos levados a crer, coerente com o posicionamento de Alain Renaut, que não era mais necessário que Sartre escrevesse sua filosofia moral, pois todas as questões feitas no final de *O ser e o nada* encontraram respostas na obra *Por uma moral da ambigüidade*. Contudo, agora, após o término desta pesquisa, preferimos entender que a não publicação em vida das obras de Sartre sobre moral; a presença constante dos temas éticos nos escritos de Sartre, ficcionais e filosóficos; a publicação de *Por uma moral da ambigüidade* por Beauvoir; são todos fatos que demonstram a facticidade e a contingência da liberdade, a ambigüidade da condição humana e a presença totalizadora da dimensão ética do Para-si. Escrever *um* tratado sobre ética não seria suficiente para dar conta de todas as dimensões que a perpassam, da mesma forma, escolher *um* modo de apresentar, descrever e problematizar a radicalidade desse tipo de questão talvez também não fosse possível. Assim, apontar, aqui e ali, sob a forma da ficção e do academicismo filosófico, nos parecem tão coerentes com a sua filosofia moral quanto à militância política e a vida particular e amorosa de Sartre. Como já disse o próprio Sartre: “Recusamos a entender por 'gênio', por exemplo – no sentido em que se diz que Proust 'tinha gênio' ou 'era' gênio – uma potência singular de produzir certas obras que não se esgotasse justamente na sua produção” (SN, p. 16). Explicamos melhor, as motivações que fizeram com que Sartre optasse pela não publicação das referidas obras em vida permanecem, muito mais, como elementos obscuros da sua biografia do que algo que se possa conjecturar com propriedade, por isso, nos abtemos de argumentar de modo a participar efetivamente dessa discussão.

¹⁹ Conforme Gerd Bornheim “*O ser e o nada* desemboca, com necessidade, em uma Ética” (2007, p. 124).

desdobradas nas análises sobre a problemática moral” (2007, p. 124). A ética sartriana “sempre quis ser uma ética ontológica” (AMORÓS, 1990, p. 152) na medida em que não há distinção entre as estruturas ontológicas da constituição humana e seu fazer, escolher e agir. Isso quer dizer que a ética sartriana não é normativa, nem possui somente o aspecto prático, da mesma forma, não trata de virtudes e nem de valores estabelecidos, não apresenta regras ou condutas para o “bem viver”; mas se trata de uma ética originária, intrínseca à realidade humana em situação. E isso porque a liberdade, fundamento do Para-si, se radicaliza e se manifesta por meio das escolhas e das ações: ao pensar o agir humano entramos no campo da ética, mas isso é feito a partir da perspectiva ontológica, uma vez que visa à descrição das condições de possibilidade do agir – que não se desvincula do agir concreto na historicidade.

O filósofo da liberdade garante que “o valor primeiro e o primeiro objetivo da vontade é: ser seu próprio fundamento” (DGE, p. 141), é essa a “estrutura transcendental da realidade humana” (DGE, p. 141), ir sempre para além de si mesma, à procura de um fundamento para sua ausência de ser. A ontologia é constitutiva da ética, pois a pergunta pelo que *somos* e pelo que *fazemos* é feita a partir das mesmas estruturas ontológicas que constituem o homem e fundamentam qualquer ação e escolha. Desse modo, ao perguntarmos pela essência do Para-si, ao tentarmos compreender o que é isso – o ser humano -, estamos indagando, ao mesmo tempo, pelo seu existir e pelo modo como se dá esse existir. A ética ontológica diz respeito ao modo de existir do homem, às suas estruturas imediatas e transcendentais: a liberdade, o projetar-se, a responsabilidade, o engajamento, a alteridade, a autenticidade²⁰.

Para Franklin Leopoldo e Silva, a filosofia de Sartre é uma filosofia sobre a moral:

não há uma só afirmação em toda a obra de Sartre que não possua ressonância ética. [...] E isso não se deve apenas ao fato de que o homem é um ser histórico ou um ser que só age historicamente [...]. A ação humana é histórica no sentido de que ela é mediada e constituída pela liberdade. O fato histórico é contingente não tanto porque a contingência lhe seja intrínseca enquanto *fato*, mas principalmente porque a *ação* humana é contingente enquanto livre. É essa relação entre a ação histórica e a liberdade que constitui o núcleo ético da existência. *É porque todas as ações envolvem opções livres, isto é, instituição de valor a cada escolha realizada, que a ação histórica está sempre revestida de um compromisso ético.* (SILVA, 2004, p. 15-16, grifo nosso).

É, principalmente, o sentido que possui a última afirmação deste parágrafo onde pensamos residir o caráter moral da ontologia sartriana. Há uma relação de ser que acontece no âmago do ser do Para-si: toda ação só pode acontecer historicamente porque é manifestação histórica da liberdade

²⁰ As estruturas imediatas e transcendentais não se limitam a estas, porém, serão as mais estudadas por nós na presente dissertação.

ontológica. Ainda mais: cada ação reflete as escolhas do projeto existencial em curso diante da situação – que também é histórica –, ou seja, a eleição dos valores é, a rigor, eleição de si mesmo. Toda ação – e, por consequência, toda escolha – carrega em si o componente da historicidade, o que confere às escolhas a carga de compromisso, de engajamento com os outros, com a situação, com a humanidade. Silva, por outras palavras, atribui a esse compromisso o caráter ético e faz referência à noção de responsabilidade, outro tema caro à filosofia sartriana. Apesar da importância da *responsabilidade* – ontológica e moral – para a teoria sartriana – filosófica e ficcional –, o que queremos dizer é que toda escolha é possível por conter em si as dimensões ontológica e histórica, ou seja, toda escolha é um compromisso ético na medida em que seu modo de ser é o modo ontológico e histórico.

Esperamos, com efeito, apresentar uma compreensão da ontologia sartriana que ecoe e exija sua dimensão ética. Alcançar a conclusão de que uma descrição coerente do ser humano deve levar em conta sua liberdade, entendida enquanto possibilidade de fazer escolhas. E que, constatada a ação livre, coloque a liberdade como valor concreto universal ao mesmo tempo em que sua prática possa instaurar-se na universalidade do particular. A dissertação que agora nos propomos a apresentar tem por escopo a descrição ontológica da realidade humana e suas implicações no campo da historicidade. Apesar da fidelidade com a qual nos comprometemos ao pensamento e às obras sartrianas, não nos privamos de certa ousadia no que se refere à compreensão e construção de nossos próprios objetivo e fio condutor. Nossa empresa consiste em analisar os conceitos principais que permitem fazer emergir os pressupostos de uma ontologia moral da filosofia de Jean-Paul Sartre.

No primeiro capítulo, nosso objetivo principal é o de compreender a origem da liberdade e sua relação com a condição humana. Do resultado dessa compreensão, passaremos, então, a pensar a fundamentação e a origem do valor no seu sentido ontológico e, logo, constataremos sua consequência moral. *Liberdade e valor* mantém uma relação íntima de interdependência e condicionamento, como demonstraremos nas próximas páginas.

Essas descobertas nos conduzem ao segundo capítulo, cujos temas são *má-fé e autenticidade*: ambas, possibilidades ontológicas da consciência. Deveras curioso e instigante é pensar o que permite a condição humana ser tal que garanta ao homem a possibilidade ontológica de aceitar-se e negar-se. A derivação da primeira conduta, ou seja, de aceitar a condição humana e vivê-la, desemboca na vivência da autenticidade; enquanto que o modo de vida, aquele que significa negar-se, tentar fugir de si mesmo, se configura como sendo de má-fé, leva o Para-si a ter uma vida inautêntica. Esses dois termos, que Sartre afirma não terem primazia um sobre o outro, são o cerne de sua filosofia moral. Antes mesmo de se referirem à ética, implicam num juízo de verdade.

Assumir a própria condição é um tipo de conduta coerente com o projeto fundamental do Para-si, que o de encontrar e unir-se ao seu ser. Negar o próprio ser – a liberdade – é ir em direção contrária daquilo que se busca. Na ontologia do homem, encontramos a exigência da autenticidade como vivência plena da condição humana.

O terceiro capítulo é dedicado a estudar a liberdade em situação: *engajamento e compromisso*. A liberdade como fundamento de todos os valores e, simultaneamente, valor máximo da ética existencial, só pode realizar-se autenticamente de forma engajada e comprometida. A característica de para-outro que tem o Para-si conduz, num plano de autenticidade, o homem a querer o outro livre da mesma forma como quer a si mesmo. O outro desempenha papel fundamental, pois é ele quem me faz ganhar o mundo em sua verdade, no sentido de que a presença do outro me tira da ilusão solipsista e me devolve a totalidade do mundo. O engajamento se dá não apenas no âmbito do projeto individual, mas no mundo e com os outros.

1 LIBERDADE E VALOR

Embora longe, ele não a deixara, estava ali; e as paredes da casa pareciam conservar sua sombra. Ela não podia arrancar os olhos do tapete em que ele pisara, das cadeiras vazias em que se sentara. O riacho continuava correndo, impelindo lentamente suas pequenas ondas na margem escorregadia. (FLAUBERT, 1970, p. 97).

A ontologia moral é a ética da ação, do compromisso, do engajamento, da responsabilidade e da autenticidade; em suma, trata das questões que permeiam a existência humana considerando os âmbitos teórico e prático. Existe uma moral de valor na teoria de Sartre com uma norma universalmente válida. Essa norma fundamental é a liberdade. Cabe, agora, inquirirmos sobre o estatuto da liberdade e da noção sartriana de homem e, ainda mais, investigarmos a relação entre homem e liberdade. É clássico o enunciado “estou condenado a ser livre” (SN, p. 543); todavia, se o homem é livre, donde se origina a liberdade?²¹

Para entender melhor a dimensão dessa questão e avançar na direção de sua resposta, é importante iniciarmos nosso estudo por uma análise das noções de consciência e ego, ainda que breve, a fim de pesquisar a origem da liberdade. A compreensão da liberdade exige a descrição dos conceitos de escolha, valor e ação²². Para tanto, as principais obras utilizadas para investigar a consciência e o ego serão *A transcendência do ego* e *O ser e o nada*.

A Introdução ao *Ensaio de ontologia fenomenológica* possui um subtítulo: *Em busca do ser*. Sem adentrar nas demais importantes considerações abordadas e alcançadas nessa passagem, a busca pelo ser encontra a necessidade da transfenomenalidade do ser: o fenômeno exige um fundamento que seja transfenomenal (SN, p. 20). O ser é a condição de todo desvelar, isso significa que a razão de ser de qualquer aparecer não é fornecida pelo ato de conhecer. O ser do fenômeno não pode ser reduzido a um dos modos de seu aparecer, ele exige um fundamento transfenomenal, pois o seu ser escapa à condição de reduzir-se a uma única aparição; assim, é necessário um

²¹ Salientamos que nossa construção conceitual ficará circunscrita ao período da produção sartriana que nomeamos como ontológico, preferencialmente, as obras *O ser e o nada*, *Diário de uma guerra estranha*, *O existencialismo é um humanismo* e, para atender os objetivos deste capítulo, utilizaremos também a obra *A Transcendência do ego*.

²² Há uma divergência não definitivamente elucidada acerca da possibilidade de compreender conceitualmente a liberdade, enunciada, justamente, por Sartre: “a própria denominação de ‘liberdade’ é perigosa, caso subentendamos que a palavra remete a um conceito como as palavras habitualmente fazem. Indefinível e inominável, a liberdade será também indescritível?” (SN, p. 542) e ainda “descrever, comumente, é uma atividade de explicação visando às estruturas de uma essência singular. Mas a liberdade não tem essência” (SN, p. 541). Tal discussão não será objeto da presente pesquisa.

existente que seja corresponsável pelo modo como o ser pode revelar-se:

Considerando não o ser como condição de desvelamento, mas o ser como aparição que pode ser determinada em conceitos, compreendemos, antes de tudo, que o conhecimento não pode, ele mesmo, exprimir²³ a razão de ser, ou melhor, que o ser do fenômeno não pode reduzir-se ao fenômeno de ser. Em suma, o fenômeno de ser é “ontológico” [...]. É um apelo do ser; ele exige, enquanto que fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal. O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade de ser. Isso não significa que o ser se ache²⁴ escondido *por detrás* dos fenômenos [...], nem que o fenômeno seja uma aparência que remeta a um ser distinto (é *enquanto aparência* que o fenômeno é, quer dizer, se indica para o fundamento de ser). [...] o ser do fenômeno, ainda que coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica – que só existe na medida em que se revela – e que, por consequência, ultrapassa e funda o conhecimento que temos dele. (EN, p. 15-16).

O conhecimento do objeto determinado por meio de conceitos não é suficiente para fornecer a razão do ser. O fenômeno é um chamado do ser, apela para que se conheça seu ser, transcendente à mera aparição, exigindo um fundamento que o ultrapasse, isto é, um ser transfenomenal. O que não quer dizer que o fenômeno oculte o ser, nem que o ser se esvai por detrás dos fenômenos; a aparição singular do fenômeno indica o caminho para se alcançar seu ser. O ser do fenômeno deve ser desvelado; quer dizer, está além do conhecimento nomeado que dele temos e não se limita a conjecturas conceituais. O ser do fenômeno não está em outro lugar que não seja nele mesmo, porém, apesar de coexistir no fenômeno, escapa a essa condição e, por conseguinte, fundamenta o conhecimento que podemos ter acerca dele.

O fenômeno de ser remete ao sujeito percebedor e, este, à consciência. Segundo Sartre, a consciência “é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SN, p. 22). A consciência é ser cognoscente-consciente, isto é, a consciência, além de conhecer ao seu redor, também se volta sobre si. Para o autor, só é possível entender e estabelecer a relação exata que une o ser do fenômeno ao fenômeno de ser se expulsarmos todo conteúdo da consciência e, tornando-a opaca, transparente, ou seja, restabelecendo-a posicional. Isso significa que o ser do fenômeno existe fora da consciência. A intencionalidade da consciência tem o caráter de intuição reveladora e não tem a capacidade de constituir o objeto.

Reformulando o princípio de intencionalidade e autonomia da consciência, enunciado pelo filósofo Edmund Husserl²⁵, Sartre afirma que a consciência é sempre consciência de algo, o que

²³ No original, *rendre*.

²⁴ No original, *trouve*. Da nossa parte, escreveríamos essa oração da seguinte forma: Isso não significa que o ser será encontrado escondido por detrás dos fenômenos...

²⁵ Deixamos as discussões acerca das motivações da reformulação da interpretação sartriana da noção husserliana da intencionalidade da consciência para os comentadores. Por ora não nos interessa a evolução da noção de intencionalidade da consciência em Sartre, tampouco, as divergências entre Husserl e Sartre no que se refere a essa

significa dizer que toda consciência é simultaneamente consciência posicional de um objeto sem precisar ser posicional de si. A intencionalidade tem o caráter de revelar um ser transcendente que não é ela mesma, ou seja, a intencionalidade desvela um outro ser que não a consciência e que se efetiva como existente quando ela o revela. A exigência consiste, com efeito, em que o ser do que aparece não exista apenas enquanto aparece, mas que o ser transfenomenal do que aparece como existente para a consciência seja, em si mesmo, um Em-si.

Não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente (SN, p. 22). Como dissemos, toda consciência é consciência de alguma coisa, porém, há mais uma exigência para que isso se efetive: que seja também consciência de si, como veremos adiante. Diz-se consciência posicional à “medida em que [a consciência] se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para o exterior” (SN, p. 22), o que lhe confere a *intencionalidade*²⁶. A discussão acerca da intencionalidade da consciência pode ser acompanhada num breve texto de Sartre intitulado *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (SARTRE, 2005b, p. 55-57)²⁷. Neste texto, encontramos a ideia de que mundo e consciência são concomitantes: “a consciência e o

temática. Não podemos deixar escapar, contudo, a possibilidade do texto, escrito em 1934, *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, ser tão elogioso por conta de certo deslumbramento com a inovadora filosofia de Husserl. Dizemos isso por conta das críticas à filosofia francesa que, segundo Sartre, não vai além da Epistemologia. Cf. Sartre, 2005b, p. 55.

²⁶ Sartre sobre a noção husserliana de intencionalidade: “A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela. É que Husserl vê na consciência um fato irreduzível, que nenhuma imagem física pode exprimir. A não ser, talvez, a imagem rápida e obscura da explosão. Conhecer é 'explodir em direção a', desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, ao longe, para além de si, em direção ao que não é si mesmo, para perto da árvore e no entanto fora dela, pois ela me escapa e me rechaça e não posso me perder nela assim como ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim” (SARTRE, 2005b, p. 56). A intencionalidade é entendida como uma sequência de explosões em direção ao mundo, entre as coisas. E Sartre volta-se para a filosofia heideggeriana: “a filosofia da transcendência nos joga na via expressa, entre ameaças, sob uma luz ofuscante. Ser, diz Heidegger, é estar-no-mundo. Compreendam esse 'estar-no' como um movimento. Ser é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-como-consciência-no-mundo. Se a consciência tentar se reconstituir, coincidir enfim consigo mesma, então imediatamente, a portas fechadas, se aniquilará. Essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma, Husserl chama de 'intencionalidade’” (SARTRE, 2005b, p. 56-57). A ideia de *movimento* que Sartre emprega para falar do ser-no-mundo de Heidegger tem o sentido de dinamicidade e também é adotado por aquele na compreensão que tem do humano: o Para-si. O homem é o todo absoluto que se faz por meio das suas ações, sendo no mundo, mas sem perder-se na objetividade; antes disso, existindo em direção ao mundo, efetivando seu projeto existencial imerso na situação. A consciência que se tem das coisas não se refere apenas ao conhecimento que se tem delas, mas o transcende: “a filosofia francesa que nos formou não conhece quase nada além da epistemologia. Mas para Husserl e os fenomenólogos a consciência que tomamos das coisas não se limita em absoluto ao conhecimento delas. O conhecimento ou pura 'representação' é apenas uma das formas possíveis da minha consciência 'de' tal árvore: posso também amá-la, temê-la, detestá-la, e essa superação da consciência por si mesma, que chamamos de 'intencionalidade', reaparece no temor, no ódio e no amor” (SARTRE, 2005b, p. 57). Todas as reações subjetivas são maneiras de desvelar o mundo, o horror, o encanto, a graça existem em relação com o mundo, não apenas vivências internas do sujeito.

²⁷ Texto em que encontramos as famosas expressões *espírito aranha* e *filosofia digestiva*: “Todos acreditávamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância” (SARTRE, 2005b, p. 55). Em oposição ao realismo e ao idealismo da tradição filosófica, Sartre encontra em Husserl a compreensão que julga, num primeiro momento, adequada, mas que será, alguns anos mais tarde reformulada.

mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (SARTRE, 2005b, p. 56). O autor usa a percepção de uma árvore como exemplo: “conhecer é 'explodir em direção a', [...] para além de si, em direção ao que não é si mesmo, para perto da árvore e, no entanto, fora dela, pois ela me escapa e me rechaça e não posso me perder nela assim como ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim” (SARTRE, 2005b, p. 56).

O movimento da consciência é para fora de si, em direção ao mundo, mas sem adentrar plenamente o mundo de forma a fundir-se com ele. A consciência perfaz um movimento que se direciona para fora, sem deixar de voltar-se para si. A consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo, de modo que o mundo seja exterior e relativo à consciência. Caso o mundo fosse pura imanência, a consciência estaria visando algo que não existe a não ser na sua ilusão e seria sempre remissão a si mesma, o que, diria Sartre, é absurdo. Essas implicações têm um alcance ainda maior: é pelas vivências objetivas que a consciência se desvela e, simultaneamente, desvela o mundo. Tomar consciência do mundo não se refere, exclusivamente, ao conhecimento, mas às várias maneiras que a intencionalidade pode assumir: amar, temer, odiar. Nesse sentido, o ato de tomar consciência de algo não é o mesmo que apoderar-se do objeto. A intencionalidade é a estrutura da consciência que garante a ela a purificação, a opacidade e o vazio, a única coisa que ela é, é movimento para fora de si: “a consciência não tem 'interior'; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência” (SARTRE, 2005b, p. 56). A consciência não é dotada de nenhum tipo de conteúdo, sua necessidade é a de existir como consciência de algo que não si mesma, por isso, a intencionalidade parte do vazio de si em direção a algo, cujo objeto que ela encontra se efetiva enquanto *algo* para si²⁸.

O princípio da autonomia, por sua vez, garante à consciência ter consciência de si sem que, para isso, torne-se objeto de si:

a condição necessária e suficiente para que a consciência cognoscente seja conhecimento *de* seu objeto é que ela seja consciência de si mesma como sendo este conhecimento. É uma condição necessária: se minha consciência não fosse consciência de ser da consciência de mesa, seria consciência desta mesa sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferirmos, uma consciência que ignora a si mesma, uma consciência inconsciente – o que é absurdo. É uma condição suficiente: basta que eu tenha consciência de ter consciência desta mesa para que eu tenha, em efeito, consciência dela. Não basta, por certo, para que eu possa afirmar que esta

²⁸ Arthur Danto (1975, p. 73) assim apresenta a consciência: “como uma espécie de apontar para seus objetos, dos quais deve, assim, estar logicamente distanciada. Já que, sempre que tenhamos dêixis nesse sentido, temos um espaço metafórico entre sinal e objeto, podemos falar portentosamente deles como coisas separadas por uma espécie de 'nada'. Creio que todo ambicioso aparato do 'Nada' no pensamento de Sartre não passa de um artifício para falar da distância entre signo e objeto: a consciência o é *de* um objeto, do qual se distingue e, de certa maneira, é apenas consciência – de; e como a consciência – de tem ainda de ser distinguida do objeto em questão, podemos falar da consciência como sendo simplesmente essa diferença e, daí, uma espécie de nada dirigido. Ser humano ou, ao menos, ser uma consciência [...] é estar sempre a uma certa distância do mundo: ou talvez, simplesmente, é ser essa distância”.

mesa existe *em si* – mas sim que ela existe *para mim*. (EN, p. 18).

Afirmar a consciência enquanto consciência de si não significa reduzir a consciência ao conhecimento, o que levaria a dualidade sujeito-objeto ao interior próprio da consciência. Sartre distingue conhecimento e consciência: a consciência não é uma dualidade, mas relação imediata não-cognitiva de si a si²⁹. A consciência do objeto e a consciência de si são unidas de tal modo que uma não poderia existir sem a outra, formam uma síntese de duas modalidades da consciência. A consciência deve ser, portanto, consciência de si enquanto é consciência de si tendo consciência do objeto, de modo que uma é consciência da outra (SARTRE, 1994).

Em *A transcendência do ego* encontramos uma explanação elucidativa sobre a relação e o *status* dos dois *níveis* da consciência e o erro que se cometeu ao reduzir a consciência ao conhecimento:

a minha consciência refletinte não se torna ela mesma objeto quando eu executo o *cogito*. O que ela afirma diz respeito à consciência refletida. Tanto quanto a minha consciência refletinte é considerada dela mesma, ela é consciência *não-posicional*. Ela não se torna posicional senão ao visar a consciência refletida, a qual, ela mesma, não era consciência posicional de si antes de ser refletida. Assim, a consciência que diz ‘Eu penso’ não é precisamente aquela que pensa. Ou antes, não é o *seu* pensamento que ela põe através deste ato tético. [...] Toda consciência refletinte é, com efeito, nela mesma, irrefletida e é preciso um ato novo do terceiro grau para a pôr. Não há aqui, por outro lado, regressão ao infinito, já que uma consciência não tem, de modo nenhum, necessidade de uma consciência refletinte para ser consciência dela mesma. Simplesmente, ela não se põe a ela mesma como seu objeto (SARTRE, 1994, p. 50).

A consciência reflexiva posiciona a consciência refletida como seu objeto, emite valores, opiniões, *diz* algo sobre ela, por isso, “o que ela [a consciência reflexiva] afirma diz respeito à consciência refletida” (SARTRE, 1994, p. 50). A consciência refletinte em si não é posicional, o será somente quando dirigir-se à consciência refletida, o que significa que “a consciência que diz ‘Eu penso’ não é precisamente aquela que pensa” (SARTRE, 1994, p. 50). No ato de reflexão, a consciência reflexiva visa a consciência refletida – que não julga e nem valora – e que, por sua vez, está toda voltada para fora, para o objeto. A consciência tética do objeto é, ao mesmo tempo, consciência não tética de si mesma. A consciência refletida dirige-se para fora de si, visando o objeto, enquanto a consciência reflexiva posiciona a consciência refletida e, durante este ato de reflexão, emite juízos sobre a consciência refletida. Esta relação não implica a dualidade sujeito-objeto porque a relação de si a si não pertence ao plano do conhecimento, mas da consciência, ou melhor, do ser da consciência.

Se a consciência é, simultaneamente, consciência posicional do objeto e não-posicional de si

²⁹ Cf. SN, pp. 21-25.

mesma, a existência da consciência é de modo absoluto porque a consciência é consciência plena dela mesma, ou seja, a consciência tem o caráter absoluto porque assemelha aparência e existência, ela existe na medida em que aparece para si como existente. Essa ideia pode ser dita de outro modo: “toda existência consciente existe como consciência de existir” (SN, p. 25), o que faz com que Sartre formule o termo a “consciência não-posicional de si”, e siga utilizando a terminologia “consciência (de) si”, a fim de evitar a compreensão objetificada do *si* da consciência. Para ser executado, o *cogito* precisa, primeiramente, de uma consciência do *cogito*, ou, como aparecerá n’ *O ser e o nada*, do *cogito* pré-reflexivo: “existe um *cogito* pré-reflexivo que é condição do *cogito* cartesiano” (SN, p. 24).

Como sabemos, Sartre expulsa todo o conteúdo da consciência, inclusive o Eu, o Ego³⁰ não está na consciência, pois a consciência é ausência de conteúdo material ou formal: “o Ego não está nem formalmente nem materialmente *na* consciência: está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, como o Ego do outro” (SARTRE, 1994, p. 43). O “Eu” está ausente quando observamos um objeto, ter consciência do dado é algo imediato e não mediado pelo Ego, não passa pela noção de “Eu”. Isso não quer dizer que a consciência deixe de estar ligada ao sujeito que tem consciência do dado, mas significa que o “Eu” não precisa figurar em todos os momentos em que se tem consciência de algo. O Ego se manifesta como um Em-si, um objeto transcendente para a consciência, um existente do mundo e não um habitante da consciência. Encontramos também n’ *O ser e o nada* esta compreensão do estatuto do Ego como transcendência, ao justificar que

como polo unificador das *Erlebnisse*³¹, o Ego é Em-si, não Para-si. Se ele fosse “da consciência”, com efeito, seria para si mesmo seu próprio fundamento na translucidez do imediato. Mas, então, seria o que não seria e não seria o que seria, o que não é, de modo algum, o modo de ser do Eu. Com efeito, a consciência que eu tenho do Eu jamais o esgota, e tampouco é ela que o faz vir à existência: ele se dá sempre como *tendo sido* aí antes dela – e, ao mesmo tempo, como possuidor de profundidades que hão de revelar-se pouco a pouco. (EN, p. 139-140; SN, p. 155).

O Ego não pertence ao domínio do Para-si por não estar *na* consciência, é um existente do mundo e não *da* consciência. O Ego é o polo unificador das vivências³² da consciência, o que faz com que a

³⁰ No terceiro capítulo, sobre a questão do olhar, a discussão sobre a constituição do ego será retomada.

³¹ Conforme nota do tradutor: “A palavra alemã ‘*Erlebnis*’ designa a experiência interna, uma ‘vivência’ da consciência” (SN, p. 25). No texto *Consciência de si e conhecimento de si*, Sartre designa *Erlebnis* como “consciência vivida e refletida” (SARTRE, 1994, p. 100).

³² A profícua compreensão do conceito de consciência inclui tratar da *Erlebnis*, ou seja, a experiência interna, a vivência da consciência (SN, p. 25), a consciência vivida e refletida (SARTRE, 1994, p. 100). De acordo com Simeão Sass (2010, p. 207-208), a consciência deve ser pensada a partir da vivência. A vivência é a base de compreensão da consciência não-tética, portanto, deve ser entendida como o estágio inicial de qualquer tomada de consciência. Sass argumenta que a reflexão é o desdobramento da vivência, a consciência volta-se (re-flexiona) sobre a vivência e estabelece a relação fundamental de correlato entre o objeto e a consciência que se tem dele: “somente porque a consciência intencional sempre se dá como vivência é que podemos operar a reflexão” (SASS, 2010, p. 209). A

unidade das experiências se remeta a ele. A consciência constitui um objeto diante de si: o Ego identifica-se a ele, como *o* sendo. O Ego apresenta-se à consciência como Em-si e como transcendente, um Em-si transcendente que existe antes mesmo da consciência que o apreende. O Ego não está *aí*, necessariamente, na percepção, por isso, segundo Sartre “o *cogito* afirma demais. O conteúdo certo do pseudo-*cogito* não é ‘eu tenho consciência desta cadeira’, mas ‘há consciência desta cadeira’” (SARTRE, 1994, p. 55). Exterior à consciência, o ego é captado no ato reflexivo pela consciência reflexiva; o que nos leva à transcendência do ego: a realidade existente do Ego transcende a consciência, ainda assim, tenho a intuição da existência do Ego. Essa intuição, porém, se dá somente na consciência, durante o ato reflexivo: é o objeto transcendente durante o ato reflexivo. O que comanda a constituição do Ego como um objeto, um Em-si, é a motivação que faz a consciência identificar-se a ele: a consciência projeta-se para fora de si ao mesmo tempo em que constitui o Ego como um objeto identificando-se a ele.

A questão em dizer que o Ego não habita nem material nem formalmente a consciência não é o mesmo que negar a presença do *si* da consciência; a consciência é em cada uma de suas vivências, concomitantemente, consciência do objeto que por ela é visado e consciência de si mesma. A diferença é que essa consciência de si mesma ainda não está desenvolvida a ponto de colocar a própria vivência como um objeto a ser visado; ela é, antes disso, consciência atuante no mesmo nível do objeto transcendente, incapaz de operar o distanciamento de si que torna possível o ato reflexivo (SARTRE, 1994). Em suma, para Sartre, o Ego não é uma propriedade interna da consciência, mas um Em-si que é instaurado pela transcendência. Podemos derivar, então, dessas averiguações ainda preliminares, que a consciência não é, nunca, pessoal? A resposta sartriana é não. Não se deve entender o Para-si como contemplação impessoal. A pessoalidade da consciência é independente do Ego, a consciência se faz pessoal pelo puro movimento nadificador da reflexão: “o que confere a um ser a existência pessoal [...] [é] o fato de existir para si como presença a si” (SN, p. 156). O Ego não é o propagador da pessoalidade da consciência, pois o Ego é somente “*signo* da personalidade” (SN, p. 156). A consciência pessoal toma o Ego como objeto transcendente sem

consciência direciona seu ato intencional para fora de si visando algo externo: “a consciência é ação porque é a constante e ininterrupta adoção de uma interrogação como 'modo de ser'” (SASS, 2010, p. 210), ainda mais: nessa relação entre interrogação e interrogado é que reside a relação fundamental entre Em-si e Para-si (SASS, 2010, p. 210). O sentido que a vivência tem é maior do que parece: o vivido é a realidade, “*viver no mundo é ter consciência do mundo*” (SASS, 2010, p. 214). Isso significa que toda vivência é sempre vivência consciente; não se vive primeiramente para tomar consciência depois. Todo tipo de vivência é, de pronto, uma maneira de tomada de consciência, agir é ter consciência de agir. Eis, aqui, a dimensão do ser-com: “vivenciar é estar presente, é estar com...” (SASS, 2010, p. 214). A primazia do vivido é tão presente na filosofia sartriana que o autor chega a dizer que a consciência é aquilo mesmo que ela tenta conhecer (SARTRE, 1994, p. 100-101; SASS, 2010, p. 214-215). A compreensão da filosofia sartriana que propomos neste estudo afirma as raízes ontológicas da ética, ou seja, anunciamos a exigência do trato moral quando se pretende a descrição das estruturas ontológicas da realidade humana. Para tanto, o aspecto histórico da consciência enquanto *vivência* tem para nossa pesquisa grande importância, pois assim podemos perceber o âmbito moral desde o seu germe.

coincidir com si mesma, numa relação de si a si, sendo por ele apenas representada.

Conforme Sartre: “o que busco frente ao mundo é a coincidência com um Para-si que sou e que é a consciência *do* mundo” (SN, p. 157). A consciência não é que o que é, porque não é coisa alguma, não é substância, não pode ser seus objetos, humores, emoções ou estados. Tudo isso é, com efeito, exterior a ela: nela mesma, não há nada. A consciência é, portanto, independente do mundo dos objetos; é absolutamente livre. A busca da consciência por identificar-se a algo *dado* no mundo é assim entendida por Pedro Alves nas observações precedentes à obra *A transcendência do ego*:

em Sartre, o problema da constituição do *Ego* adquire à partida uma conotação *ética* e *existencial* que estava completamente ausente das versões crítica e fenomenológica da filosofia transcendental. Esta “saída” da consciência para fora de si [...] que a consciência toma em relação a si própria – como se ela, identificando-se com o *constituído* e obnubilando a sua absoluta espontaneidade de consciência *constituente*, se quisesse fixar e compreender sob a forma estável e passiva de uma coisa -, esta falsa representação que a consciência cria a respeito de si é, desde logo, entendida por Sartre como um comportamento de *fuga* perante a “vertigem” de uma liberdade excessiva, insuportável, e conseqüentemente como uma forma inautêntica de consumação da sua relação a si mesma. (SARTRE, 1994, p. 9).

O conceito de consciência, na filosofia sartriana, se aproxima ao *Dasein* heideggeriano, pois para ambos a questão do ser é, permanentemente, uma questão para *si*. Nas primeiras páginas de *O ser e o nada*, Sartre complementa a definição heideggeriana de *Dasein* e avança na discussão: “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo” (SN, p. 35). Para Sartre, o *si* é o que “define o próprio ser da consciência” (SN, p. 125). O *si* remete precisamente ao sujeito, uma vez que indica a relação do sujeito consigo mesmo: “o sujeito não pode *ser* si, porque a coincidência consigo mesmo faz desaparecer o si; também não pode *não ser* si, já que o si é indicação do próprio sujeito” (SN, p. 125). O *si* não pode, com efeito, ser apreendido como se fosse um existente concreto: por um lado, porque não pode ser apreendido como *si* mesmo, já que a coincidência total consigo destruiria o *si* do Para-si; por outro lado, também não pode ser apartado de si, porque o *si* assinala haver relação de si a si. Dessa forma, Sartre demonstra que o *si* simboliza “uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade” (SN, p. 125). A isso chamou *presença a si*, ou seja, “um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade” (SN, p. 125), o que garante ao Para-si não a sua identidade completa com o *si*, mas uma relação de si a si que funciona como um equilíbrio, ainda que instável. É o nada que distancia ao mesmo tempo em que aproxima o sujeito

de si mesmo, tornando-o *presença a si*. A fissura de ser que é fundamento do Para-si opera esse equilíbrio instável entre a identidade e a unidade sintética. O si é o caráter de *existência* que possui a consciência, não coincide consigo mesmo, mas é distância relativamente a si, é *para-si*. Donde se conclui que “a lei de ser do *Para-si*, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si” (SN, p. 125). Adiante voltaremos a falar do si com o aspecto de *valor*.

Como é sabido, o Em-si possui a plenitude de ser, a identidade completa de si; ao passo que o Para-si é, justamente, negação de si, é *falta de ser*. Novamente a máxima do existencialismo aparece, mas ela se aplica somente ao Para-si: *a existência precede a essência*. O Para-si tentará suprir sua característica de ser faltante pelo seu engajamento com o mundo, na historicidade. Sass (2010, p. 219-220) apresenta a vivência como o ponto de partida da dimensão moral da consciência, ou seja, a vivência é a base para todas as tomadas de consciência, uma vez que a reflexão pura toma o vivido como objeto de consciência e, a partir daí, toma as suas decisões³³. A consciência é sempre necessidade de decisão, de ação, de estabelecer para si valores a escolher e, assim, fazer-se. Sendo ausente de fundamentação, a consciência é, também, liberdade absoluta que a leva à ação histórica. O Para-si é, todavia, a descompressão da plenitude do Em-si, é o advento do nada brotando no bojo do ser, que aflora na consciência. A consciência é *para si*. Tudo isso permite a emergência da liberdade. Dada a intencionalidade da consciência, isto é, sua condição de estar sempre se direcionando para fora de si, sem coincidir com si mesma, dizemos que a consciência é livre³⁴. O

³³ Sartre observa que é menos frequente a reflexão pura que a impura. Sem adentrarmos, efetivamente, na distinção entre reflexão pura e impura, citamos uma passagem em que Sass (2010, p. 220) estabelece de forma breve essa discriminação: “a reflexão impura é aquela que decorre de uma postura *passiva* que o ser humano adota diante das vicissitudes de sua existência. A palavra de ordem é *ser*, isto é, coisa *acabada* e *imutável*. Ser é sinônimo de *fatalidade*”. A reflexão impura, parece-nos estar intimamente ligada à má-fé. Ora, consideramos que é esse tipo de postura que conduz à má-fé, “a reflexão é impura porque tenta desconsiderar todos os aspectos desta existência ativa e livre. Ela é impura porque é uma reflexão permeada de *justificativas*, de escusas, de referências a tudo o que diz respeito ao que não é a autonomia do sujeito. Esta reflexão é impura porque está determinada pelo psicológico, isto é, pela *afecção*” (SASS, 2010, p. 221). De outra forma, a reflexão pura se diferencia, “ela é a ‘tomada de consciência’ da contingência e da necessidade, da ambiguidade que se dá na coexistência dessas dimensões da vida humana. O homem reconhece que a natureza é pura contingência, isto é, ausência de fim último e, ao mesmo tempo, constata que isto requer a total responsabilidade pela existência” (SASS, 2010, p. 221). Apesar de apontar, em certa medida, para a necessidade do debate ético que estas questões trazem consigo, Sass não aborda a relação entre a reflexão impura e a má-fé e, por outro lado, entre a reflexão pura e a autenticidade. Ainda assim, afirma que a vivência é a base para a dimensão moral, sem explorar as implicações dessa afirmação. Bem compreendemos que o objetivo do artigo em questão se circunscreve a fundar a vivência como o ponto de partida para a distinção entre conhecimento e consciência (cf. SASS, 2010, p. 210, 213, 219-220, 227), porém, o texto todo faz um convite a pensar as consequências morais dessa diferenciação, deixando seu leitor mais curioso que satisfeito.

³⁴ Há um curto trecho em que verificamos uma aproximação já n’ *A transcendência do ego* entre os conceitos de liberdade e consciência: “Ela se encontrava monstruosamente livre e essa liberdade vertiginosa lhe aparecia por *ocasião* desse gesto que ela tinha medo de fazer. Mas essa vertigem só é compreensível se a *consciência aparece repentinamente a si mesma como excedendo infinitamente em suas possibilidades ao Eu que ordinariamente lhe serve de unidade*” (SARTRE, 1994, p. 47). Nessa obra, poucas são as ocorrências da palavra *liberdade*. O conceito de liberdade é, com efeito, ainda obscuro e não tem o mesmo caráter fundamental que receberá anos mais tarde com *O ser e o nada*. Todavia, neste extrato as expressões “monstruosamente livre” e “liberdade vertiginosa” parecem assemelhar a

Para-si é esta ordem temporal da existência, do ser de todos os possíveis que não é nunca completo e pleno como o Em-si, já que lhe falta o ser. Sendo falta, o Para-si busca o ser, mas não o encontra a seu gosto, pois é não-ser; seu fundamento é o nada, a liberdade, a ausência de ser. Perdigão (1995, p. 87) assim expressa o desamparo do Para-si: “o Para-si é livre por ser inacabado, ‘não ser o bastante’, por haver nele ‘insuficiência de ser’: caso fosse plenitude de ser, não haveria liberdade de escolha de seu modo de ser”. O Para-si é livre por ser incompleto. Diferente é o caso do Em-si, que é acabado e não é livre, se caracteriza por essa total presença a si mesmo, sem saber. Sartre apresenta a definição do Em-si como, simplesmente, aquilo que é: “essa adequação, que é a do Em-si, se expressa por uma fórmula simples: o ser é o que é” (SN, p. 122), ou seja, o Em-si é sólido, sem mistérios ou surpresas, apenas é.

De acordo com Bornheim, “em certo sentido, é lícito dizer que a liberdade termina sendo o tema exclusivo e absoluto do pensamento de Sartre” (1984, p. 47). Na obra *O ser e o nada*, o primeiro emprego da palavra *liberdade* se dá nos escritos sobre a *Origem do nada* (EN, 56; SN, p. 64), pertencente ao capítulo intitulado *A origem da negação* (EN, 37; SN, p. 43): “seguindo os estoicos, Descartes deu um nome a essa possibilidade que a realidade humana tem de segregar um nada que a isole: *a liberdade*” (EN, 59; SN, p. 67). Segundo Sartre, ainda neste momento e do modo como a liberdade é tratada por estas páginas, ela não passa de uma palavra, não sendo possível, portanto, abordá-la em sua amplitude. Para além da discussão cartesiana ou estoica, cabe aqui fazermos uma importante observação: a liberdade, em sua primeira referência na obra *O ser e o nada*, aparece diretamente relacionada ao nada. Isso ocorre porque a liberdade está intrinsecamente unida à negação. Na sequência, a relação entre o nada e a liberdade é explicitada:

Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. Assim, a liberdade como condição exigida para a nadificação do nada não é uma *propriedade* que pertence, entre outras, à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é, no homem, igual à nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e a torna possível, a essência do ser humano é em suspenso na liberdade. Aquilo que chamamos liberdade é, pois, impossível de distinguir do *ser* da realidade humana. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*, não há diferença entre o ser do homem e o seu “*ser-livre*”. (EN, p. 59-60).

A liberdade deve ser entendida, segundo Sartre, como a condição que permite a nadificação do nada

liberdade à espontaneidade da consciência. A liberdade em que “ela” se encontrava e a possibilidade de agir do modo como quisesse lhe causavam medo, ou melhor, havia um “gesto que ela tinha medo de fazer”, mas esse gesto só lhe causava vertigem porque a consciência posicionava-se adiante como se o ato em questão fosse concretizado e a sua possível-situação-futura lhe era estranha.

e condiciona a aparição do nada no mundo³⁵. A liberdade é, justamente, o nada de ser do homem, sua total indeterminação. O nada que separa o si de si mesmo, como vimos, garante a ruptura com o determinismo e permite a negação do que quer que se queira. Sartre destaca que a consciência não é, por isso, negativa, mas é o fundamento da negação, de forma absoluta, isto é, sem que ela se dê conta, pois é o modo de ser da consciência. A dificuldade em compreender mais claramente a relação entre o nada da consciência e a liberdade reside, especificamente, na impossibilidade de descrever o que é o nada. O nada fundamenta a liberdade, mas captá-lo para que se façam análises e possam ser descritas suas condições é moroso, dado que ele não é. Sartre salienta, no entanto, que é possível captar seu sentido, já que ele é *tendo sido* (SN, p. 65, 69). Sendo o nada este que opera as distâncias entre a consciência e o mundo (já que não há qualquer tipo de conteúdo na consciência, mas tudo é *para* a consciência), então, o que acontece é que o nada separa o sentido, o motivo, que a consciência cria e, esta, para poder dirigir-se para fora de si rumo ao sentido por ela designado, nadifica o nada que ela mesma é num movimento que faz produzir como estrutura nadificadora da temporalidade (SN, p. 68-72). O Para-si não é, contudo, somente consciência.

O Para-si tem a sua dimensão de Em-si, de *imerso* no mundo dos objetos concretos. Sartre descreve o Para-si como “todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo” (SN, p. 388). O corpo é a marca da facticidade do Para-si, pertencente ao mundo, ou seja, o Para-si é Em-si-Para-si: traz em seu âmago o horizonte de Em-si que, continuamente, nadifica rumo ao futuro. Ao nascer, o homem nadifica o Em-si que é e projeta-se adiante, assim, já não é mais apenas Em-si, mas *tendo sido*, pois nadificou seu Em-si e agora existe ao modo do Para-si. O Para-si é, todavia, falta de ser, é o que nunca coincide com seu próprio ser, ou seja, é liberdade. Abandonando a ideia de uma natureza humana que determina *a priori* qualquer homem, Sartre adota o conceito de realidade humana, numa alusão à realidade concreta em que todo sujeito livre se encontra:

a realidade humana é seu próprio nada. Ser, para o Para-si, é nadificar o Em-si que ele é. Nessas condições, a liberdade não pode ser senão esta nadificação. É por ela que o Para-si escapa de seu ser como de sua essência, é por ela que é sempre outra coisa que se pode *dizer* de si, pois ao menos é aquele que escapa a esta denominação mesmo, aquele que já está além do nome que se lhe dá ou da propriedade que se lhe reconhece. Dizer que o Para-si tem de ser o que é, dizer que é o que não é não sendo o que é, dizer que, nele, a existência precede e condiciona a essência [...] – tudo isso é dizer uma só e a mesma coisa, a saber, que o homem é

³⁵ As descrições sartrianas sobre a origem, o estatuto e a relação do nada com o ser são feitas, principalmente, na Primeira Parte de *O ser e o nada*. Nos abstermos de apresentar essas explicações e nos limitamos a indicar dois textos que tratam do tema:

MOUTINHO, L. D. S. Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. *Discurso*. 33. 2003. São Paulo, p. 105-152.

YAZBEK, A. C. A ressonância ética da negação em Sartre (considerações sobre liberdade, angústia e valores em *L'Être et le néant*). *Cadernos de ética e filosofia política* 7, 2/2005, p. 141 – 164.

livre. [...] Estou condenado a existir para sempre para além de minha essência, para além dos móveis e motivos do meu ato: estou condenado a ser livre. (EN, p. 483-484).

Para Gerd Borhnhheim, “a liberdade e a consciência se circunscrevem reciprocamente. E a consciência sendo um poder nadificador, repele toda e qualquer forma de determinismo” (1984, p. 110). Retornamos à ideia de que a consciência não pode ser afetada pelo que lhe seja externo, ela nadifica o mundo e parte em direção aos possíveis e aos existentes. Todo ato é, por princípio, intencional, pois “tal como a consciência, a ação humana se processa como se sofresse um nada secreto. De fato, o poder nadificante do Para-si inaugura toda a ação humana” (BORNHEIM, 1984, p. 110-1). Assim como a consciência é intencional e, portanto, é sempre consciência de algo, a liberdade também não é apenas uma liberdade abstrata, como se fosse uma potência interna.

A liberdade tem seu correlato concreto assim como tudo na teoria sartriana, a liberdade não é apenas descrição, mas “a liberdade deve manifestar-se concretamente: através da escolha de uma ação, da tomada de uma decisão” (PERDIGÃO, 1995, p. 86). É por esse viés que Sartre inicia o capítulo cujo tema principal é a liberdade: identificando ação à liberdade. A liberdade não pode ser somente uma qualidade abstrata, pois ela não é apartada do mundo, ao contrário, a liberdade se efetiva inserida nele, comprometida no mundo. O que equivale a dizer que a liberdade não é mero atributo do Para-si, mas a estrutura ontológica do sujeito, isto é, o próprio ser do Para-si. Na existência livre, o Para-si se põe diante de si e produz a compreensão de si próprio, “o homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’” (SN, p. 68). A liberdade é o fundamento do Para-si: “a liberdade se identifica com o ser do Para-si” (SN, p. 559), e esse *ser* é de uma característica singular, é um *nada de ser*: a liberdade é “o ser do homem, ou seja, seu nada de ser” (SN, p. 545). O Para-si é sempre *em falta*, não é nunca completo, é o não-ser mesmo ou o Nada. É a ausência de ser que impele o homem a agir³⁶, a “*fazer-se em vez de ser*” (SN, p. 545). E esse *fazer-se* é efetivado por meio das escolhas, do agir, “para a realidade humana, ser é *escolher-se*” (SN, p. 545). A liberdade é manifestada concretamente por meio da ação no mundo. Podemos perguntar, então, qual é o estatuto disso a que Sartre chama de *a condição primordial da liberdade*³⁷?

O agir tem uma significação ontológica na teoria sartriana. Inicialmente é importante reforçar que toda ação é *intencional*. Em segundo lugar, a ação sempre é uma negatividade, ou seja, a ação confere um distanciamento do próprio projeto em que é “operada uma dupla nadificação: por um lado, com efeito, será preciso que posicione um estado de coisas ideal como puro nada *presente*;

³⁶ “E sabemos que o 'homem é livre porque não é si, mas presença a si' e que a liberdade é, precisamente, este vazio no coração da realidade humana, que a obriga a 'fazer-se em vez de ser'”(JEANSON, 1965, p. 233).

³⁷ Cf. SN, p. 536.

por outro, que posicione a situação atual como nada em relação a este estado de coisas” (SN, 538). A consciência terá que suspender-se, reduzir-se, por assim dizer, e conceber no plano dos possíveis como seria sua condição ao mesmo tempo em que volve à sua presente situação para verificá-la, agora, sob a visada desse possível. O que também não significa que o motivo seja a causa do ato, é seu componente: “o projeto já resolvido rumo a uma mudança não se distingue do ato, é num único surgimento que se constituem móbil, ato e fim” (SN, p. 541). As três estruturas, a saber, ato, móbil e fim, se configuram como uma unidade de significação, uma totalidade organizada que não se divide mais e identifica-se com a liberdade, com efeito, “é o ato que decide seus fins e móbeis, e *o ato é expressão da liberdade*” (SN, p. 541, grifo nosso). Como já afirmamos, somos fundados pela liberdade, estamos condenados a ela, não somos livres para escaparmos à liberdade, isto é, não é possível não ser livre, não escolher.

Sartre assinala a necessidade de, antes de se aventurar pela defesa da liberdade e suas descrições, nomear as estruturas da ideia de ação e a definição de ato:

O conceito de ato, com efeito, contém numerosas noções subordinadas que devemos organizar e hierarquizar: agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto. (EN, p. 477; SN, p. 536).

Sabendo da intencionalidade da consciência e, por sua vez, também da intencionalidade da ação³⁸, é importante notar a ênfase que o autor atribui à “consciência do ato”: o ato se configura como tal se tiver como intenção *modificar a figura do mundo*. Sartre distingue o ato do mero acaso: se um fumante desatento explodiu acidentalmente uma fábrica, não agiu; ao contrário do operário que, obedecendo a ordens, dinamitou uma pedreira³⁹. A diferença entre ambos é que o segundo provocou uma explosão prevista: produziu um complexo instrumental organizado de tal forma que a série de ligações e encadeamentos realizou a modificação da figura do mundo. O que, em outras palavras, significa que realizou intencionalmente um projeto consciente. Diferente do primeiro cujo projeto consciente era o de fumar distraidamente seu cigarro. O efeito pode ter sido o mesmo: a explosão; contudo, não são os resultados objetivos que conduzem o ato, mas sua intencionalidade. Não havendo intencionalidade, não podemos chamar de ato.

O ato compreende uma falta, segundo Sartre, “constatamos que a ação implica necessariamente como sua condição o reconhecimento de um *‘desideratum’*, ou seja, de uma falta objetiva, ou uma *negatividade*” (SN, p. 537). Toda ação visa sanar a falta de ser que constitui o

³⁸ “uma ação é por princípio intencional” (SN, p. 536).

³⁹ Cf. SN, p. 536; EN, p. 477.

Para-si, isto é, a ação é praticada com vistas a apreender o Em-si que ela almeja e unir-se a ele, preenchendo-se. Segundo a autora Juliette Simont (2006, p. 179), “o Para-si é falta de ser: ele deixa de ser um ser dentro do qual nenhuma negação tem qualquer lugar, ele falha em ser o Em-si” e, parte, então, em busca de sanar essa falha, ou seja, de preencher essa falta.

Podemos chamar de ato se houver a concepção do fim a ser atingido e que seja apreendido na sua característica essencial de ser um ser possível ainda não realizado. O possível é aquilo que ainda não é efetivamente, mas que se apresenta como possibilidade de ser para o Para-si: “desde a concepção do ato, a consciência pode se retirar do mundo pleno do qual é consciência e abandonar o terreno do ser para abordar francamente o do não-ser” (SN, p. 537). O terreno do não-ser é o terreno dos possíveis, daquilo que ainda-não-é, mas que pode vir-a-ser em decorrência do ato. Apenas podem ser vislumbrados como possíveis quando são primeiramente percebidos como falta, “é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis” (SN, p. 538). Algo é tido como falta somente quando a situação consegue ser transcendida e considerada para além do estado real das coisas, ou seja, algo existe como falta quando o *presente* é nadificado e a consciência o transcende em direção ao não-ser que é o possível, está no *futuro*. Para melhor ilustrar, citamos um exemplo em que o autor descreve esse movimento da consciência:

Enquanto imerso na situação histórica, o homem sequer chega a conceber as deficiências e faltas de uma organização política ou econômica determinada, não porque “está acostumado”, como tola mente se diz, mas porque apreende-se em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de imaginar que possa ser de outro modo. [...] O proletário de 1830 é capaz de rebelar-se se lhe baixam os salários, pois concebe facilmente uma situação em que seu miserável nível de vida seja menos baixo do que aquele que querem lhe impor. (EN, p. 478-479; SN, p. 538).⁴⁰

O conceito de situação é fundamental para compreender a liberdade: “a situação é a resistência inerte das coisas [...]. Finalmente, a situação é o mundo, ordenando-se, todo ele, em função dos possíveis próprios da consciência” (DGE, p. 57). Toda liberdade é liberdade situada. Só há liberdade situada na realidade objetiva, no campo da facticidade. A facticidade oferece resistência à liberdade, pois há diferença entre a concepção do ato e a sua realização concreta. Todo Para-si é sempre livre-em-situação, lançado no mundo, abandonado. A diferença entre vontade e ação consiste na resistência que o mundo faz à consciência. O querer da consciência não se efetiva apenas segundo *seu querer*, pois o mundo todo lhe oferece oposição, é pela resistência do mundo

⁴⁰ O exemplo não termina deste modo. Sartre relata que, por fim, os operários não agem, pois seu sofrimento pela queda do salário e consequentemente do nível de vida não se mostram como *intoleráveis*, ao contrário, são suportáveis e, então, o proletariado acomoda-se a eles. Seus pesares se apresentam como naturais, *são*, eis tudo. A condição do proletário é sofrer sem considerá-lo e conferir-lhe valor, “sofrer e *ser* são a mesma coisa; seu sofrimento é o puro teor afetivo de sua consciência não-posicional, mas ele não o *contempla*” (SN, p. 538).

concreto que se pode distinguir o que é possível do que é projetado para além do que é possível. Sobre isso, Sartre oferece um interessante exemplo em seu *Diário de uma guerra estranha*:

O mundo de sonho, que é imaginário, não permite essa distinção, pois, no sonho, o que é conhecido recebe, em sua própria concepção, uma espécie de existência sonhada. Desejar beber, em sonho, não se distingue de modo algum de sonhar que se está bebendo. Assim, o espírito, vítima de seu poder absoluto, não *pode* querer. Não pode sequer querer acordar. Sonhará apenas que está acordado. [...] Suas criações não se distinguem de suas afeições. É cativo de si mesmo e nada pode querer. (DGE, p. 52-53).

Neste exemplo, Sartre compara a situação de alguém que dormindo, sonha, a um Deus que, ao querer, cria. Tal metáfora apresenta, tanto o homem quanto Deus, como espíritos absolutos cujo querer é criar, ou seja, querer é ser. Esse Deus cativo de sua situação não quer, é “precipitado de criação em criação sem poder ‘tomar suas distâncias’ em relação a si mesmo e em relação aos objetos” (DGE, p. 53), o que reforça a necessidade dos limites à liberdade, o que significa que a facticidade é essencial à própria liberdade. O homem, ao contrário do espírito absoluto do exemplo, toma as suas distâncias com relação ao mundo e consegue diferenciar o simples querer – ou a vontade – do agir engajado, o que é fundamental para se entender a liberdade. É por isso que a liberdade não pode ser pensada como simples querer; ela é mais, é agir, e mais ainda: é agir querendo agir. Argumento análogo pode ser encontrado n’ *O ser e o nada*, cuja conclusão ressaltamos:

Se bastasse conceber para realizar, estaria eu mergulhado em um mundo semelhante ao do sonho, no qual o possível não se distingue de forma alguma do real. Ficaria condenado, então, a ver o mundo se modificar segundo os caprichos das alterações *de* minha consciência, e não poderia praticar, em relação à minha concepção, a “colocação entre parênteses” e a suspensão de juízo que irão distinguir uma simples ficção de uma escolha real. Aparecendo desde o momento em que é simplesmente concebido, o objeto não seria nem escolhido nem desejado. *Abolida a distinção entre simples desejo, a representação que posso escolher e a escolha, a liberdade desapareceria com ela.* (SN, p. 594).

Para que o possível seja contemplado, o Para-si precisa distanciar-se de si mesmo e da sua situação atual e operar uma dupla nadificação: primeiramente “será preciso que posicione um estado de coisas ideal como puro nada *presente*” (SN, p. 538), utilizando-nos do exemplo do proletariado de 1830, o estado de coisas ideal posicionado pelo proletário é a sua situação miserável caso lhe baixem ainda mais o salário que aparece como “puro nada *presente*”; pode ser que ele se *imagine* com fome, sem casa, etc.; em seguida, será preciso que nadifique pela segunda vez de modo que “posicione a situação atual como nada em relação a este estado de coisas” (SN, p. 538). Em outras palavras, o proletário posiciona seu nível de vida atual: miserável, recebendo um salário X e o compara com sua situação possível: salário menor que X. Daí se segue à contemplação da sua

situação futura em decorrência do ato possível: rebelar-se. O que se passa para que o possível se efetive como concreto é que o proletariado – ou o Para-si em termos particulares – “terá de conceber uma felicidade vinculada à sua classe como puro possível” (SN, p. 538) e retornar à sua situação atual a fim de declarar-se infeliz e, então, proceder ao ato planejado; ou, de outro modo, não perceber como infeliz a sua condição e aliar-se a ela, preferindo outro ato que não seja o confronto, mas a aceitação⁴¹. O que, de modo algum, caracteriza-se como ausência de ato, ao contrário, a aceitação também é uma ação, a escolha é concordar.

Extraem-se, dessas considerações, duas conclusões. Primeiramente que nenhum estado de fato, qualquer que seja (estrutura política ou econômica da sociedade, estado psicológico, etc.) é capaz de motivar por si mesmo qualquer ato, já que o ato só pode ser concretamente após o Para-si lançar-se em direção àquilo que ele ainda não é. Esses *estados de fato*, igualmente, são dados do mundo, são Em-si; uma estrutura política ou econômica da sociedade, por exemplo, apenas *é*, e aquilo que *é* não pode determinar por si mesmo o que não é (SN, p. 539).

A segunda conclusão afirma que nenhum estado de fato pode determinar a consciência a defini-lo e circunscrevê-lo como negatividade ou como falta. Todo estado de fato apenas *é*, nada além disso. Por isso, segundo Sartre, estados de fato apenas *são*, e não possuem, portanto, a característica de fazer a consciência captá-los como negatividade, o que significa que estados de fatos não obrigam a consciência a tomarem-nos como motivos para quaisquer ações. É o Para-si, por meio da sua potência nadificadora, que recua diante do mundo e de seus projetos, posicionando os estados de fato como insuportáveis e, por conseguinte, fazendo dele o motivo para sua ação. A consciência tem, para si, a possibilidade contínua de romper com seu passado e com quaisquer estados de fato para considerá-los à luz do não-ser e atribuir-lhe uma significação a partir do projetar-se a um sentido que ainda não é (SN, p. 539).

Em suma, temos que o Em-si não pode determinar o Para-si, ou melhor, nenhum estado de fato é suficiente para provocar um ato. O sujeito não age em decorrência da sua realidade apenas por causa da sua realidade, tampouco é seu passado histórico que produz um ato. Estados psicológicos, condições econômicas ou sociais apenas *são*; tornam-se insuficientes para desencadear ações e escolhas. Embora a consciência nadificadora posicione estados de fato como fins, é a liberdade do sujeito que determinará acerca do sentido que cada estado de fato possui. Em outras palavras, é por puro desprendimento de si e do mundo que o Para-si pode posicionar-se diante da sua situação concreta, analisando-a, tomando-a como objeto de contemplação reveladora

⁴¹ Conforme Juliana González: “não são ‘os sofrimentos’ de uma situação que promovem em quem os vive o afã de transformar o dado e criar um estado melhor, mas é a incondicionada invenção de uma possibilidade ideal que se projeta como ‘um nada presente’, o que faz com que a situação se torne intolerável e se queira transformá-la” (2001, p. 212).

para que sua característica *natural* seja negada e superada, e, conseqüentemente, *fazer dela o móbil* de sua ação na medida em que a observa à luz de um não-ser e, se constata a necessidade daquilo que não é, efetivar-se como ato.

Os estados de fato quando não são contemplados, isto é, quando não são posicionados, identificam-se ao ser do sujeito, “não são postos em relevo, não são vistos com clareza, e, por conseguinte, são integrados [...] ao seu ser” (SN, p. 538), por isso que não pode ser por si mesmo um móbil para seus atos, pois não se configuram como não-ser, e sim como ser. O que acontece é o processo inverso: é ao modificar o projeto que determinado estado de fato se torna insustentável ou insuportável, não antes. Conforme Sartre, “uma vez que a nadificação faz parte integrante do *posicionamento* de um fim, é preciso reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante” (SN, p. 539-540), o que equivale a dizer que não agimos em decorrência dos acontecimentos históricos, nem políticos ou sociais, mas que a condição fundamental de toda ação é a liberdade. A ação não é mera reação a dados exteriores, mas é uma constatação feita pelo Para-si da sua própria situação de falta com vistas a um fim⁴².

A compreensão que buscamos das estruturas da ação visa, com efeito, o terreno da moral, ao indagar sobre os motivos e os fins de uma ação em que estamos em ambos os campos. Conforme Sartre,

A primeira questão: a moral é o sistema dos fins; portanto, a fim de que deve agir a realidade humana? A única resposta: a fim de si mesma. Nenhum outro objetivo lhe pode ser proposto. Constatamos, para começar, que um fim só pode ser colocado por um ser que seja suas próprias possibilidades, isto é, que se pro-jete na direção dessas possibilidades, no futuro. Pois um fim não pode ser inteiramente transcendente àquele que o coloca como fim, nem inteiramente imanente. Transcendente não será o *seu* possível. Imanente, será sonhado, mas não um ato volitivo. A relação entre o agente e o fim, portanto, supõe um elo do tipo “o ser-no-mundo”, isto é, uma existência humana. (DGE, p. 137).

A realidade humana é sempre em direção de si mesma. É ela própria quem coloca para si os fins e os móveis como expressões do seu projeto originário, e, por isso mesmo, a eleição dos fins é eleição de si mesma. E essa é a chave de toda concepção moral sartriana: como a liberdade instaura valores.

De que forma um motivo é constituído como tal? Qual o ser do motivo? Se invertemos a afirmação sartriana de que “falar de um ato sem motivo é falar de um ato ao qual faltaria a estrutura intencional de todo ato” (SN, p. 540), teremos a assertiva de que o motivo é a estrutura intencional do ato, assim como a liberdade é a estrutura ontológica da consciência. O motivo se tornará motivo se experimentado como tal, que, pelo menos, seja-lhe arrogado o valor de *motivo* enquanto vivido,

⁴² “Já que toda ação deve ser *intencional*: com efeito, deve ter um fim, e o fim, por sua vez, refere-se a um motivo. Tal é, com efeito, a unidade dos três êxtases temporais: o fim ou temporalização de meu futuro implica um motivo (ou móbil), ou seja, remete a meu passado, e o presente é o surgimento do ato” (SN, p. 540).

desde que o seja sem remeter a outro móbil efetivo, pois, se assim fosse, sua própria constituição de móbil pertencente ao reino do não-ser seria sobreposto pelo ser do móbil efetivo e desvanecer-se-ia. Para Sartre, “o móbil só pode ser compreendido pelo *fim*, ou seja, pelo *não-existente*; portanto, o móbil é, em si mesmo, *uma negatividade*” (SN, p. 540, *grifos nossos*), o móbil ou motivo é comprometido com o não-ser, com o vazio da consciência, ele é apenas no campo dos possíveis, efetivamente é uma *negatividade*, um *não-ser*, sustentado pelo nada de ser da consciência. A riqueza dos exemplos sartrianos sempre nos permite visualizar e vislumbrar na realidade concreta as suas descrições. Nessa perspectiva, atentemos para outra amostra:

Se aceito um salário de miséria, é sem dúvida por medo – e o medo é um móbil. Mas é *medo de morrer de fome*; ou seja, este medo só tem sentido fora de si, em um fim posicionado idealmente, que é a conservação de uma vida que apreendo como “em perigo”. E este medo, por sua vez, só se compreende em relação ao *valor* que dou implicitamente a esta vida [...]. Assim, o móbil ensina o que ele é por seres que “não são”, por existências ideais e pelo devir. (EN, p. 481; SN, p. 540-541).

Morrer de fome só pode aparecer como um não-ser, se configura como uma possível decorrência no caso de ausência de salário ou renda. Esse possível torna-se possível na medida em que a consciência projeta-se adiante se olhando como existente-sem-salário e percebe que poderia morrer de fome ou enfrentar dificuldades e necessidades caso essa situação se concretizasse. Como afirmávamos, isso ainda não é suficiente para se configurar como motivo, mas a análise desse possível inserido no conjunto dos meus projetos, “assim como o futuro retorna ao presente e ao passado para iluminá-los, também é o conjunto de meus projetos que retrocede para conferir ao móbil sua estrutura de móbil” (SN, p. 541). Sendo um dos projetos do Para-si viver bem⁴³, *morrer de fome* se configura como não-desejável, portanto, é preferível aceitar um baixo salário a refutá-lo. Ora, a rebelião e a revolta poderiam implicar em demissão e desemprego. Donde decorre a aceitação da condição de proletário-com-baixo-salário, mas que, pelo menos, esteja empregado e não passe fome. Nada impede que, adiante, seu projeto seja modificado de tal maneira que essa mesma condição, a saber, trabalhador que recebe baixo salário, se torne insustentável e o que era, até então, motivo-para-aceitação, passe a ser motivo-para-revolução. O motivo “só tem sentido no interior de um conjunto projetado que é precisamente um conjunto de não-existentes. E este conjunto é, afinal, eu mesmo enquanto transcendência, eu mesmo na medida em que tenho de ser eu mesmo fora de mim” (SN, p. 541).

Por fim, o móbil não pode ser considerado causa do ato, mas seu integrante; “é em um único surgimento que se constituem móbil, ato e fim. Cada uma dessas três estruturas reclama as outras

⁴³ Conforme a noção de *bem* que lhe aprover.

duas como sua significação” (SN, p. 541). O motivo aparece pela liberdade, por uma ação, cujo fim se mostra no futuro, não obstante, é o ato livre que decide seus fins e móveis. A consciência experimenta o motivo na intencionalidade do ato, ou seja, só há motivo quando algo é vivido como motivo da ação. Para Franklin Leopoldo e Silva, essa é, justamente, a razão pela qual não se pode dizer que o motivo seja a causa do ato: “a causa é exterior ao efeito, e o processo se dá numa trajetória temporal linear antes/depois; o motivo aparece na constituição do ato tanto como o seu início quanto como o seu fim” (2004, p. 137). Não há precedência do motivo sobre o ato porque a consciência é vazia de conteúdo, o que a torna a origem radical do ato.

Podemos agora, ainda na esteira do entendimento da liberdade, esclarecer as correlações entre liberdade e vontade. De início, Sartre afirma que a vontade não pode ser Em-si, ou seja, não é um dado psíquico nem um “estado da consciência”, também não pode ser já dada no mundo como um modelo ou protótipo; ao contrário, é autônoma, é livre: “negatividade e potência de nadificação” (SN, p. 547). A vontade é uma maneira de ser da liberdade, que “se coloca como decisão refletida em relação a certos fins. Mas esses fins não são criados por ela” (SN, p. 548). O que distingue a vontade de outros modos de ser da consciência é a diferença com que os meios para alcançar determinado fim são escolhidos e o grau de reflexão e explicação para essa escolha. A vontade determina que a perseguição aos fins seja refletida e deliberada. Assim, a principal propriedade da vontade é que “os meios para alcançá-lo [o fim] estão mais claramente concebidos, alguns deles são rejeitados como duvidosos ou ineficazes, os demais são organizados com mais solidez” (SN, p. 548). Isso não significa que a vontade é uma manifestação privilegiada da liberdade, pois, assim como toda ocorrência do Para-si, pressupõe o fundamento da liberdade⁴⁴.

Sartre afirma que todas as manifestações da consciência livre necessitam como fundamento a liberdade originária, porém, não podemos entender essa *liberdade originária* como uma liberdade anterior ao ato voluntário, nem ao ato apaixonado. A liberdade originária deve ser, necessariamente, o fundamento absolutamente contemporâneo da vontade ou mesmo da paixão. De toda forma, a liberdade não se opõe à vontade ou às paixões, mas é “a *existência* de nossa vontade ou nossas paixões, na medida em que tal existência é a nadificação da facticidade, ou seja, existência de um ser que é seu ser à maneira do ter-de-ser” (SN, p. 549). Vejamos os seguintes trechos do *Diário de uma guerra estranha*:

Assim, a vontade, como a consciência, volta a si mesma. E como acontece com a consciência [...] é preciso admitir que essa volta a si mesmo corresponda à infraestrutura da vontade: a vontade desejando-se a si mesma como desejo de X. [...] o

⁴⁴ “Em relação à liberdade, não há qualquer fenômeno psíquico privilegiado. Todas as minhas ‘maneiras de ser’ manifestam igualmente a liberdade, pois todas são maneiras de ser meu próprio nada” (SN, p. 550).

objeto da vontade é futuro. É um certo tipo de possível, cuja substância ontológica é o futuro. Portanto, por definição, há um intervalo temporal entre a vontade e o seu objeto, por menor que possa ser esse intervalo (p. 48-9). Não há diferença entre volição e ato (p. 50). É preciso, portanto, voltar à teoria de Spinoza e identificar a vontade e a consciência (p. 51). Verifico que sua estrutura essencial é a transcendência, pois visa a um além que só pode estar no futuro. Mas essa transcendência supõe um dado a transcender. A vontade precisa do mundo e da resistência das coisas. Não precisa deles simplesmente como um ponto de apoio para alcançar seu objetivo, mas essencialmente, em si mesma, para ser vontade (p.52). Só existe vontade finita, e num ente finito, e a finitude da vontade não é produto de uma limitação externa, mas da sua própria essência. A resistência de um mundo está contida na vontade como princípio de sua natureza. [...] o mundo e a vontade são dados ao mesmo tempo (p. 53).

Por estes fragmentos, verifica-se certa identificação entre os conceitos de liberdade e vontade, e vontade e consciência⁴⁵. Explicaremos melhor nas considerações seguintes.

A aproximação entre os conceitos de vontade e consciência pode ser verificada nas primeiras afirmações extraídas da página 48 da obra referida⁴⁶. Quando lemos: “Assim, a vontade, como a consciência, volta-se a si mesma. E como acontece com a consciência, [...] é preciso admitir que essa volta a si mesmo corresponda à infra-estrutura da vontade”, observamos que, segundo esta afirmativa, a vontade possui a mesma estrutura da consciência: volta-se sobre si, como estrutura transcendente que é, é sempre vontade de si e vontade de algo. No mesmo período, logo em seguida, temos uma justificação de como é esse posicionamento de si que a vontade faz: “desejando-se a si mesma como desejo de X”. Muito semelhante à ideia de consciência (de) si presente n’ *O ser e o nada*: a vontade volta-se a si desejando a si mesma como desejo de algo. Além disso, assim como a consciência está sempre se dirigindo a algo fora dela, também a vontade é em direção ao porvir, é sempre vontade de futuro⁴⁷, é o que se constata com “o objeto da vontade é

⁴⁵ “Assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem uma única e mesma coisa” (SN, p.574).

⁴⁶ Neste parágrafo e no próximo, retomaremos para aprofundar a discussão, trechos citados acima que foram extraídos do *Diário de uma guerra estranha*. Não usaremos a referência completa para evitar repetições desnecessárias, indicaremos somente as páginas onde se encontram as afirmações em destaque.

⁴⁷ “A estrutura própria da consciência é atirar-se para frente, no mundo, para escapar a essa gratuidade. Mas atira-se em sua própria intenção para ser, no futuro, seu fundamento. Dizer que a realidade humana existe em intenção de si própria é o mesmo que dizer que a consciência se lança para o futuro para ser aí seu próprio fundamento. É dizer que ela projeta para além do mundo, no horizonte, um certo futuro de si mesma, na ilusão de que, quando for futuro, ela o será, na qualidade do seu próprio fundamento. Essa ilusão é transcendental e vem do fato de que a consciência, livre fundamento dos seus possíveis, é fundamento do seu ser futuro, sem poder ser fundamento do seu ser presente. Esse *ser futuro* [...], sem ter, em relação à consciência, a transcendência de um possível real em relação a uma coisa, é ainda assim afetado por uma transcendência noemática. Como ser futuro da consciência, não é mais, por essa razão, *da* consciência. Em consequência é totalmente relacionado a ela. É a isso que chamamos vontade. [...] O que escapa à consciência é que, quando esse futuro se tornar presente, se ela for exatamente como *deveria* ser, ela será consciência e, por conseguinte, tirará sua motivação de si mesma, enquanto atravessada pela gratuidade e pelo nada. Assim o valor primeiro e o primeiro objeto da vontade é: ser seu próprio fundamento. Não se deve entender isso como vão desejo psicológico, mas como a estrutura transcendental da realidade humana” (DGE, p. 141). A consciência, por sua estrutura transcendental, é sempre em direção ao futuro, exterior a si, busca como intenção de si própria coincidir consigo mesma a fim de fundar-se, de encher-se de ser. Ressaltamos a afirmação de que a consciência “projeta para além do mundo, no horizonte, um certo futuro de si mesma, na ilusão de que, quando for futuro” ou quando a ela esse futuro presentificar-

futuro”. Na afirmativa da página 51 encontramos o pedido: “identificar a vontade e a consciência”. A consciência é transcendente, assim como a concepção de vontade presente no *Diário*: “Verifico que sua estrutura essencial é a transcendência, pois visa a um além que só pode estar no futuro”.

Percebemos, também, a identificação entre vontade e liberdade, ou entre vontade e ato. Exemplo disso encontramos quando, esclarecendo sobre o *objeto da vontade*, Sartre afirma que “é um certo tipo de possível, cuja substância ontológica é o futuro”; se o objeto da vontade é um possível, isto é, algo não dado *presente* com uma “substância ontológica” no futuro, o autor considera que a vontade não é mera vontade abstrata, limitada à estrutura da consciência, mas uma vontade efetiva, que se posiciona e se direciona em favor do agir, tal qual o ato concebido n’ *O ser e o nada*, cuja efetivação é manifestação da liberdade originária e fundamental do Para-si, que também não é mera liberdade abstrata, mas liberdade *efetiva*. Tal aproximação pode ser constatada também na frase: “Portanto, por definição, há um intervalo temporal entre a vontade e o seu objeto, por menor que possa ser esse intervalo”, isto é, o Para-si é existente temporal e, assim como o mundo, também o tempo oferece resistência à liberdade permitindo-a; logo, o “intervalo temporal entre a vontade e o seu objeto” configura-se como o modo de ser do Para-si, isto é, seu modo de ser temporal, donde irrompe a liberdade como fundamento e permite a concretização do ato. Sobre isso, dispensa comentários a afirmação extraída da página 50 “Não há diferença entre volição e ato”. Da parte: “A vontade precisa do mundo e da resistência das coisas. Não precisa deles simplesmente como um ponto de apoio para alcançar seu objetivo, mas essencialmente, em si mesma, para ser vontade” até o final da citação, é onde nos deparamos com os maiores e mais claros pontos fundamentalmente semelhantes: a vontade precisa da resistência das coisas para ser vontade, tal qual a liberdade precisa da resistência das coisas para ser liberdade, para distinguir-se, justamente, do puro *querer*. Concluindo nossas especulações sobre a proximidade dos conceitos de vontade, liberdade e consciência, ressaltamos que a liberdade é finita, isto é, está presente num ente finito e é liberdade-em-situação, ou seja, uma liberdade cerceada pelos limites da realidade humana, da mesma forma que “Só existe vontade finita, e num ente finito, e a finitude da vontade não é produto de uma limitação externa, mas da sua própria essência. [...] o mundo e a vontade são dados ao

se “ela o será, na qualidade do seu próprio fundamento”; exatamente assim se processa porque, sendo a consciência fundamento dos seus possíveis, ilude-se na vontade de ser fundamento do seu ser futuro, mas quando esse ser futuro torna-se ser presente, a consciência já não será mais seu fundamento, pois é sempre consciência e, portanto, impossível de coincidir consigo mesma, ou de ser *como deveria ser*. Tudo isso, no campo da vontade, do desejo de fundar-se, uma decisão moral, por assim dizer, pois a realidade humana é sempre fuga para o futuro porque é apenas distanciando-se é que pode ser o seu fundamento, “através de todos seus empreendimentos ele procura não se conservar, como comumente se diz, nem crescer, mas fundar-se. E, ao fim de cada empreendimento, ele se encontra tal como era: gratuito até a medula. Daí as famosas decepções depois do esforço, depois do triunfo, depois do amor” (DGE, p. 141). Por isso, a importância de, para nossa pesquisa, assumirmos o conceito de vontade com essa carga ontológica, fortemente ligada às questões morais.

mesmo tempo”.

Se o conceito de vontade destacado no *Diário de uma guerra estranha* se aproxima da ideia de consciência e de liberdade d’ *O ser e o nada*, por outro lado, o conceito de vontade presente nesta última possui muito mais o caráter de “modo de ser da liberdade” que correlato da liberdade. Estando os fins já posicionados pelo Para-si, o papel da vontade parece ser o de decidir sobre como agir com vistas aos fins posicionados pelo Para-si. De todo modo, uma coisa é certa: tanto a vontade quanto a escolha só podem coincidir com a consciência que cada um possui de si mesmo. Para ser vontade, a vontade deve ser sempre consciente, isto é, “a vontade desejando-se a si mesma como desejo de X” (DGE, p. 48). Da mesma forma, a escolha para ser escolha deve ser feita conscientemente. Assim como nenhum ato se realiza sem um motivo, tampouco os valores estão estampados pelo mundo. Escolhas não são feitas a esmo.

De acordo com Perdigão, o que acontece é que “cada ato obriga uma significação mais profunda, reflete uma eleição originária de si, que fundamenta todas as suas deliberações” (PERDIGÃO, 1995, p. 105), essa “eleição originária de si”, fundamento de todos os atos presentes e futuros, a qual todo ato está intrinsecamente vinculado, é o que Sartre chama de *projeto fundamental* ou *projeto original*. O projeto fundamental não é, de nenhum modo, inconsciente, pois, como se observou, toda escolha é escolha-consciente. O ato também é ato-consciente, contem em si seus fins, móbeis e motivos. Segundo Perdigão, o projeto fundamental “também não é ‘anterior’ aos nossos atos, como se existisse primeiro ‘em potência’, para só depois aparecer: o projeto fundamental é contemporâneo aos atos, existe neles, penetra nas escolhas, emoções, tendências, etc. enquanto seu fundamento mesmo” (1995, p. 105). Toda escolha é escolha de si mesmo, pois “a razão de nossos atos está em nós mesmos: agimos como somos, e nossos atos contribuem para fazer-nos” (SN, p. 559), ou, de outra forma, os motivos para praticar tal ou tal ato encontram sua origem somente no sujeito livre, “cada um de meus atos, por menor que seja, é inteiramente livre” (SN, p. 560) e representa a escolha que faço de mim mesmo e, como consequência, da humanidade toda⁴⁸.

Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre afirma que “o homem é apenas seu projeto, só existe na medida em que se realiza, ele é tão-somente o conjunto dos seus atos” (p. 55). Não podemos entender essa afirmação como um determinismo histórico ou pessoal, como se o conjunto dos atos determinasse a imagem ou a constituição daquele que os praticou. O homem é o seu projeto na medida em que está para além da sua situação. Assim, ele é em direção ao futuro e sua situação terá o significado que ele estabelecer; de antemão, o sujeito não é nada, nem bom nem

⁴⁸ Exploraremos esse salto que vai de *mim* para a *humanidade* no terceiro capítulo.

mau. É o conjunto de seus atos na medida em que suas escolhas lhe renderam determinada condição ao seu redor e, a cada instante, essa condição precisa ser *ressignificada* e reafirmada sua escolha original. Por onde se olhe, tudo é projeção humana. Sartre observa que “o humano é um todo existencial que a realidade humana encontra a perder de vista no horizonte. O homem encontra por toda a parte a projeção de si mesmo, tudo o que encontra é a sua projeção” (DGE, p. 138). Isso significa que, de acordo com Sartre, não há no mundo o que não seja humano, o que não emerge enquanto atribuição de sentido pela realidade humana, porém, esse sentido é atribuído segundo o projeto de cada Para-si. O projeto fundamental é o que garante certa unidade ao conjunto dos atos de um sujeito, todavia, o projeto pode variar e ser mudado. O projeto não funciona como um tipo de “camisa de força” para a liberdade, mas direciona e posiciona as ações de modo que estejam de acordo com seus fins. Conforme González, “todo ato se determina pelo projeto original e este decide sempre seus motivos, suas razões e justificativas. O que é imotivado e gratuito é o projeto mesmo, este não tem nenhuma justificação nem se funda em nada real ou determinado” (2001, p. 213). Em si mesmo, todo projeto é gratuito e fatural, não tem necessidade de ser, porém, é por meio dele que os atos serão dotados de valor e significado pelo Para-si.

O Para-si, tomado por Sartre, é um projeto existencial que se define por seus fins: livre, gratuito e sem desculpas para qualquer ação ou valor que escolher. Como sustenta Perdigão, “projeto fundamental constitui apenas o sentido geral de cada projeto humano específico [...]. O projeto individual não é constituído por esse ‘sentido geral’: é uma invenção particular de seus fins, é uma maneira livre de ser e viver situações específicas” (1995, p. 106-7). O projeto é movido por intenções que se baseiam em motivações. Afirmávamos acima que as coisas são incapazes de motivar os atos, pois elas não detêm sentido em si mesmas, já que todo sentido é atribuído pelo Para-si que inventa um motivo para o ato. O sentido de algo é atribuído segundo o projeto fundamental de cada Para-si. A consciência reflexiva dirige-se ao objeto, ao fato, ao *dado* para *fazê-lo existir* e conferir-lhe algum valor ou sentido numa relação objetiva consigo mesma e, a partir dessa *experiência* e por meio dessa *experiência*, o dado ou o estado de fato aparecerá com algum sentido⁴⁹. Em outras palavras, é somente pelo projeto e *no* projeto que o dado pode ser compreendido pelo Para-si vindo a ter um significado próprio, que pode não ser o mesmo atribuído por outro sujeito diante do mesmo dado. Por isso, “é facilmente compreensível, com efeito, que haja tantas maneiras de existir o próprio corpo quantos *Para-sis* existam, embora, naturalmente, certas estruturas originárias sejam invariáveis e constituam em cada qual a realidade-humana” (SN, p. 562).

⁴⁹ Servem de ilustração os exemplos de Clóvis e a conquista da Gália, SN, p. 551; também do excursionista fatigado, SN, p. 560.

O projeto original é, portanto, o cerne dos atos de cada Para-si, sem ser, contudo, empecilho à sua liberdade. Derivamos dessas considerações que o ato não pode ser gratuito⁵⁰, mas que tem, necessariamente, uma origem. Perguntamos, então, que relação mantém o ato com o projeto individual? Para Sartre, o ato comporta significações que podem ser extraídas a fim de melhor compreender seus fins, motivos e móveis e, portanto, o projeto existencial. Segundo o autor, “um ato não pode limitar-se a si mesmo: remete imediatamente a estruturas mais profundas” (SN, p. 565) e “integra-se como estrutura secundária em estruturas globais e, finalmente, na *totalidade que eu sou*” (SN, p. 566, *grifos nossos*). O ato sempre é escolha daquilo que se é, escolhendo escolhe-se a si mesmo, escolhemos e agimos conforme nós mesmos somos.

Importante ressaltar que, segundo Sartre, há consciência de todas as escolhas feitas; nem sempre, porém, a escolha é deliberada, pois toda deliberação tem como fundamento uma escolha originária. A liberdade originária não está o tempo todo posicionando motivos e móveis como objetos para decidir a partir da análise desses motivos e móveis, o contrário também não é verdadeiro: não significa que a escolha originária seja inconsciente, desconhecida ou infundada. O que ocorre, então, é que a escolha “identifica-se com a consciência que temos de nós mesmos” (SN, p. 569), pois a consciência que temos de nós mesmos é não-posicional, não se divisa ou distingue do nosso ser, é nós-consciência. Atentemos às palavras de Sartre sobre isso:

E, como nosso ser é precisamente nossa escolha original, a consciência (de) escolha é idêntica à consciência que temos (de) nós. É preciso ser consciente para escolher, e é preciso escolher para ser consciente. Escolha e consciência são uma só e a mesma coisa. [...] A consciência é *nadificação*, compreende-se que ter consciência de nós mesmos e escolher-nos são a mesma coisa. [...] Que diferença há, perguntava Gide⁵¹, entre um sentimento desejado e um sentimento *experimentado*? Na verdade, não há qualquer diferença: “querer amar” e amar se identificam, pois amar é escolher-se como amante tomando consciência de amar. Se o *πάθος*⁵² é livre, é escolha⁵³. (EN, p. 506-507; SN, p. 569-570).

Escolhe-se a partir da *imagem* que se tem de si. Se “nosso ser é precisamente nossa escolha originária” (EN, p. 506), escolhemos segundo a consciência que temos de nós mesmos, não de modo posicionado, mas ao modo do *sendo*. Sou consciência (de) mim e assumo, portanto, o modo de ser como consciência do que escolhi, já que “escolha e consciência são uma só e a mesma coisa”

⁵⁰ A ação é sempre gratuita, contingente, sem importância ou relevância, o que queremos dizer com essa afirmação é somente que nenhum ato *acontece* sem motivos, o que não significa que os motivos não sejam também gratuitos, mas mantêm, com efeito, uma relação de interdependência para existirem. Em suma, a ação é gratuita no sentido de que não tem por quê acontecer, mas é necessária enquanto tendo fundamento para acontecer.

⁵¹ Conforme a nota de rodapé número 59, página 570: “*Journal des faux-monnayeurs*, 1926. [N. do T.: Em português: *Os Moedeiros Falsos* (Rio, Editora Vecchi, 1956; São Paulo, Editora Abril, 1985).]

⁵² Podemos traduzir *πάθος* (pathos), do grego, por amor.

⁵³ Há mais a dizer sobre esse assunto, mas não temos ainda os instrumentos conceituais necessários para compreender na sua totalidade o significado destas afirmações. Voltaremos a elas no terceiro capítulo.

(EN, p. 506). E é por isso mesmo que não há diferença entre amar e querer amar, pois “querer amar” é também uma escolha e, tendo o Para-si escolhido querer amar, agirá conforme amante que toma consciência de amar. Escolher ser isso ou aquilo é ser isso ou aquilo, pelo menos ao modo do viver querendo ser isso ou aquilo. Por exemplo, aquele que escolheu querer amar, age como amante que toma consciência de amar não apenas no instante em que ama ou que tem consciência (de) querer amar, mas de todo o conjunto de possíveis que envolvem o ato amoroso: o fracasso, o êxito e a repercussão na vida futura, como o casamento, o divórcio, filhos, viagens, etc.

O projeto existencial que cada Para-si é se configura por meio da consciência que se tem dele em direção a agir, “escolhemos o mundo – não em sua textura Em-si, mas em sua significação – escolhendo a nós mesmos” (SN, p. 571). O problema do ser parece estar renovadamente na iminência de uma solução, solução esta que não é primeiro concebida para ser posteriormente realizada: “*somos* esta solução, nós a fazemos existir por nosso próprio engajamento, e, portanto, só podemos captá-la vivendo-a” (EN, p. 507; SN, p. 570-571). O problema do ser que o Para-si enfrenta a todo tempo buscando por uma solução que o arrasta a agir só pode aparecer se a negação interna for, ao mesmo tempo, negação do mundo e negação do mundo rumo a um possível. Obriga o Para-si a uma reação diante do mundo sem valor constituído: ou entrega-se ao corpo e ao mundo, ou resiste ao mundo e ao corpo; essa reação, por sua vez, faz com que o mundo e o corpo inanimados apareçam com seu valor próprios. Nesse movimento da consciência, “desfruto de plena consciência de mim mesmo e de meus projetos fundamentais, e, desta vez, esta consciência é posicional. Só que, precisamente por ser posicional, o que me apresenta é a imagem transcendente do que sou” (SN, p. 571). O que reforça a ideia de que a escolha é feita com plena consciência e absoluta liberdade, de modo que nos leva a interrogar o que confere valor a uma escolha, nessa medida, diante de tantos possíveis qual a justificativa em escolher este ou aquele?

O Para-si projeta-se no que deseja ser ou no que julga que *deve* ser, por isso, as escolhas feitas pelo Para-si têm conotação de valor. O teor ético que queremos ressaltar na teoria sartriana reside, especificamente, na indagação da noção de valor e como ela se relaciona com cada projeto existencial individual e com o projeto original. Para isso, analisaremos o seguinte fragmento:

O valor das coisas, sua função instrumental, sua proximidade e seu afastamento reais (que não têm relação com sua proximidade e seu afastamento espaciais) nada mais fazem do que esboçar minha imagem, ou seja, minha escolha. Minhas roupas (uniforme ou terno, camisa engomada ou não), sejam desleixadas ou bem cuidadas, elegantes ou ordinárias, meu mobiliário, a rua onde moro, a cidade onde vivo, os livros que me rodeiam, os entretenimentos que me ocupam, tudo aquilo é meu, ou seja, em última instância, o mundo de que tenho perpetuamente consciência – pelo menos a título de significação subentendida pelo objeto que vejo ou utilizo –, tudo

me revela minha escolha, ou seja, meu ser. (EN, p. 508; SN, p. 571).

Esse trecho evidencia a dimensão e o alcance do projeto que cada Para-si é, a proporção e a significação que tem cada escolha e como cada escolha é a representação que se tem da consciência de si mesmo. Sejam as escolhas mais simples, mais contingentes e singulares: todas apontam para aquilo que eu mesmo *sou*. Escolho esta roupa desleixada como expressão do valor que as roupas têm *para mim* com relação ao restante do mundo e das coisas. Até mesmo aquilo que nos é imposto e que parece, de certa forma, não afirmar a imagem de si mesmo também assim o faz: pode-se, por exemplo, alegar que um uniforme não manifesta valor subjetivo, já que ele é imposto pela empresa ou empregador. Enganar-se-á. O uniforme alinhado dirá algo a respeito do valor escolhido e atribuído *ao* uniforme ou à empresa que ele representa, ou até mesmo dirá sobre o significado que o trabalho tem para si. Da mesma forma estará impresso o valor subjetivo se o uniforme estiver sujo, rasgado, arranjado de outro modo que não o convencional, etc., o uniforme refletirá também sobre a escolha em trabalhar nesta empresa e não em outra, ou mesmo sobre ficar sem trabalho. É assim porque cada uma destas escolhas singulares é escolha consciente do ser que se é, isto é, eleição de valores. Ainda assim, estas escolhas não têm valor em-si mesmas, nem são o suficiente para conhecer o projeto original de um Para-si. Apenas refletem uma imagem que diz respeito ao modo como a consciência capta a si mesma e denuncia como cada um tem plena consciência das escolhas que faz e, portanto, do homem que é. Da mesma forma que em si mesmas as coisas não são obstáculos ou impedimentos, são apenas coisas: montanhas, escadas, distância espacial, etc. mas é a liberdade, por meio do projeto existencial que predica cada uma dessas coisas como barreiras, limites ou estímulos ao objetivo projetado. Lembramos que o exame anterior que fizemos sobre a consciência nos mostrou que ela é translúcida, isto é, vazia de sentido e conteúdo, nem o Ego a constitui. Ela é, portanto, sempre consciência de algo, posicional, o que a torna uma abertura para doação de sentido, “isso significa apenas que a realidade humana pertence a um tipo existencial tal que sua existência a constitui sob a forma de valor a realizar, por sua liberdade” (DGE, p. 138).

Entregues à gratuidade, à facticidade e ausentes de fundamentação, o ser-valor que é o valor da liberdade não existe senão pela própria realidade humana: “e o mundo é aquilo que separa a realidade humana do seu desígnio. Sem mundo, não há valor. [...] É preciso estar separado de si mesmo por um mundo, é preciso querer, é preciso ser limitado para que o problema moral exista” (DGE, p. 138). O desamparo no qual se encontra todo e qualquer homem é a própria condição humana, longe de ser impedimento ou entrave, é o que permite, efetivamente, a eleição de valores e, portanto, o advento da moralidade. A moral é, por excelência, uma questão eminentemente

humana⁵⁴ e é, ela própria, seu fim. Assim; “se a moral é a lei que rege *através* do mundo a relação entre a realidade humana e o eu, resulta em primeiro lugar, que a realidade humana não deve contas de sua moralidade a não ser a si mesma” (DGE, p. 139). O modo como o mundo aparece à realidade humana e suas ações diante do mundo são, integralmente e totalmente, *suas*. Tanto é assim que, “a liberdade total só pode existir para um ser que seja seu próprio fundamento, ou seja, responsável por sua facticidade” (DGE, p. 139). Isso não quer dizer que a liberdade seja causa de si mesma, ou, tampouco, que a consciência seja a sua causa, mas, apenas, que a liberdade é responsável pelo que faz com sua liberdade, com seu ser-no-mundo. A liberdade constitui o único fundamento dos valores, o que significa que nada estabelece satisfatoriamente a prioridade deste ou daquele valor específico, tampouco uma escala de valores a não ser ela própria. A liberdade é a universalidade humana de condição, por isso, é a norma fundamental da moral sartriana. Pela liberdade, o sujeito cria valores com total autonomia, que, inventando normas de conduta e escolhendo suas regras morais, estabelece, inclusive, um modelo de homem e de valor.

Se, por um lado, Sartre descobre a liberdade como o fundamento de todos os valores e a coloca como a única *norma* moral universalmente válida, assim o faz, justamente, porque é por ela que todos os homens se igualam. Em outras palavras, a condição humana, da qual todos os homens partilham, é a liberdade: todos os homens são livres. Por outro lado, é essa mesma liberdade que faz com que todos os homens sejam radicalmente distintos, já que são livres. Como seres livres que são, os homens se constroem singularmente a partir da sua própria liberdade subjetiva. A ação é invenção, não adequação, é criação de valores diante da liberdade. Articular uma ética da criação de valores, cuja liberdade é o fundamento, significa colocá-la como origem e fim de cada ação, sem desconsiderar, contudo, a liberdade alheia, mas abarcando-a. Ser autenticamente livre é querer-se livre e querer livres todos os homens.

O fundamento da ontologia moral é a liberdade e, por meio dela, os valores existem, examinaremos, agora, qual o ser do valor e o valor do ser. Segundo Sartre, “o valor é afetado por esse duplo caráter – que os moralistas explicaram de modo muito insuficiente – de ser incondicionalmente e de não ser” (SN, p. 144). Com a sequência da exposição de Sartre compreenderemos melhor o sentido da crítica:

Enquanto valor, com efeito, o valor tem ser; mas este existente normativo, enquanto realidade, não tem exatamente ser. Seu ser é ser valor, quer dizer, não ser

⁵⁴ São belas as palavras de Sartre que transcrevemos aqui: “A moral é uma coisa especificamente humana, não teria nenhum significado para os anjos ou para Deus. [...] Kant falava do pombo que pensa poder voar mais alto e melhor se suprimirem o ar que o sustenta. [...] A imagem reveste-se de toda força quando aplicada à moralidade: o homem acredita que seria *mais* moral se fosse aliviado da condição humana, se fosse Deus, se fosse um anjo. Não percebe que a moralidade e seus problemas desapareceriam com sua humanidade” (DGE, p. 138-139).

ser. Assim, o ser do valor, enquanto valor, é o ser daquilo que não tem ser. [...] o valor pode ser e não ser ao mesmo tempo. [...] o valor impregna [...] a liberdade. Significa que a relação entre o valor e o Para-si é de natureza muito particular: o valor é o ser que há de ser enquanto fundamento de seu nada de ser [...] no sentido de que *nada* faz existir o valor, salvo esta liberdade que simultaneamente faz com que eu mesmo exista [...]. Portanto há uma total contingência do *ser-para-o-valor*, que recairá imediatamente sobre toda moral para trespassá-la e torná-la relativa – e, ao mesmo tempo, uma livre e absoluta necessidade (EN, p. 129-130; SN, p. 144-145).

Nesse importante trecho, percebemos o exame e a negação das teorias sobre a gênese do valor, bem como a exploração e a defesa de que a liberdade é o fundamento do valor, pois o valor está para além do ser: “é pela realidade humana que o valor aparece no mundo” (SN, p. 144). Não há uma natureza humana que determina o que deve ser feito, também não podemos considerar existir uma ordem de valores preestabelecidos. É preciso mostrar que a humanidade deve ser superior a um sistema. Na filosofia sartriana não encontramos a ideia de natureza ou essência humana, como dissemos, mas há uma universalidade humana de condição. Como encontramos nas páginas centrais de *O existencialismo é um humanismo*, entende-se por condição o conjunto de limites *a priori* que delineiam a situação fundamental do homem no universo. A situação pode variar, mas o que não muda é a necessidade do homem de estar no mundo e realizar-se. Tais limites que esboçam a situação fundamental, têm, com efeito, uma face subjetiva e uma face objetiva: “objetivos porque tais limites se encontram em todo lado e em todo lado são reconhecíveis; subjetivos porque são *vividos* e nada são se o homem não os viver” (EH, p. 22). O aspecto objetivo dos limites da situação fundamental é *a priori*, como diz o próprio Sartre, porque estão aí antes mesmo da existência de um Para-si que os perceba e os vivencie, dizem respeito à classe econômica, à disposição genética do indivíduo ou à época histórica da qual faz parte. De outra forma, a face subjetiva dos limites da situação fundamental se refere ao modo como o Para-si se relaciona livremente com os limites da sua situação. São limites que só existem à medida em que o Para-si os vivencia e os experimenta como *limites*. Para além desta distinção, uma coisa é certa: os projetos que o Para-si cria são tentativas para transpor esses limites, negá-los, ou acomodar-se a eles. Isso garante a universalidade da condição humana: apesar da diversidade dos projetos, todos são compreensíveis ao homem posto que todo projeto é humano e tem o mesmo sentido fundamental.

A ontologia moral pode atender e explicar com honestidade e probidade a especificidade dos valores morais e da própria condição humana, pois, como diz Sartre, “alguém terá de inventar os valores. Temos de encarar as coisas como elas são” (EH, p. 21). Encarar as coisas como elas são não significa nada mais que considerar as condições que permitem o surgimento dos valores tal como se dão, isto é, alcançar e descrever as estruturas ontológicas que fazem surgir toda a gama de valores possíveis e existentes e compreender a dimensão histórica das ações e dos valores. Para tal,

competer, naturalmente, remover todos os convencionalismos racionalistas e cientificistas a fim de permitir que a realidade humana exista na sua forma mais original.

A autora belga Juliette Simont (2006) afirma que o conceito de *valor* é o ponto de partida que articula de modo significativo o problema filosófico à questão moral⁵⁵, pois o problema ético passa a relacionar-se à estrutura ontológica do Para-si. Apesar de parecer paradoxal ou contraditório, o valor pode ser compreendido como tendo e não tendo ser apenas se os dois polos da sua dualidade se mantiverem unidos: eis a ambiguidade. Conforme Simont (2006), a ambiguidade da ética consiste na descoberta feita pela liberdade sobre a impossibilidade de fundar-se a si mesma no ser e, por consequência, cair constantemente na facticidade concreta do conteúdo prescritivo, o que implica em uma completa contingência do ser-do-valor. Não há espaço na ontologia moral para prescrições morais que não partam do próprio sujeito. À revelia do que se pode entender como sistema ético, a condição humana não suporta o valor como substancializado. Ainda que seja dito que o valor possui ser, este *ser* não é fixo e absoluto, ele tem ser na medida em que existe, isto é, enquanto existente.

O valor aparece no momento da eleição de uma escolha, concomitantemente à negação de todos os outros possíveis; o valor não é, dessa forma, objetivo, nem está escrito “num céu inteligível” (EH, p. 22). O valor é o “faltado” do Para-si, pois parece incaptável, já que está para além do ser. Explicamos melhor: o Para-si é, por definição, *falta de ser*, isto é, nadificação do Em-si que o próprio Para-si expulsou da consciência por determinar-se perpetuamente a não ser Em-si, o que significa, paradoxalmente, que o Para-si “só pode fundamentar-se a partir do Em-si e contra o Em-si” (SN, p. 135).

A nadificação representa o vínculo entre o ser do Para-si e o ser do Em-si, já que a nadificação é negação do ser. Essa nadificação de ser é realizada constantemente pelo Para-si, é a síntese originária entre o ser do Em-si e o ser do Para-si, na medida em que a consciência está continuamente se determinando a não ser Em-si. Para Sartre, “é a nadificação que origina a transcendência concebida como vínculo original entre o Para-si e o Em-si” (SN, p. 135). A realidade humana é, portanto, *falta*. Por ela toda falta aparece no mundo, o que a torna também uma falta⁵⁶, pois a falta só pode ser constatada como falta por um ser que seja falta: “para comprovar que a realidade humana é falta, bastaria a existência do *desejo como fato humano*” (SN, p. 137, grifo nosso). O ser que não é falta, não tem desejo, já é completo, já é tudo o que pode ser. A realidade humana é falta porque não é o suficiente, pode e quer ser mais: “o desejo é falta de ser, acha-se

⁵⁵ “Com o conceito de valor a problemática ética entra em relação com a estrutura ontológica do Para-si” (SIMONT, 2006, p. 180).

⁵⁶ Só pode haver faltas no *universo* humano, o reino das coisas é plena positividade, de ponta a ponta. Conferir o exemplo da lua crescente: SN, p. 136.

impregnado em seu ser mais íntimo pelo ser que deseja. Assim, revela a existência da falta no ser da realidade humana” (SN, p. 138). Se aquilo que falta, mesmo ausente, se faz presente no cerne do existente, “é porque o existente e o faltante são ao mesmo tempo captados e transcendidos na unidade de uma só totalidade” (SN, p. 138), o que nos leva a poder afirmar que o Para-si é o fundamento de si que se fundamenta enquanto nega certo ser de si, o Em-si. Aquilo que a realidade humana “nega ou nadifica de si como Para-si só pode ser o *si*” (SN, p. 139), o *si* negado pela realidade humana é o *que seria o que é*, ou seja, o si mesmo como Em-si faltado do Para-si⁵⁷. E esta, segundo Sartre, é a origem da transcendência: “a realidade humana é seu próprio transcender rumo àquilo que lhe falta, transcende rumo ao ser particular que ela seria caso fosse o que é” (SN, p. 139-40), numa tentativa de coincidir consigo mesma sem nunca conseguir, por isso o caráter ambíguo de ser o fundamento de si que se fundamenta enquanto nega a parte Em-si de si. A consciência de falta não é anterior à existência da falta, existe primeiro como falta e é enquanto vinculação sintética imediata com o que lhe falta, “assim, o acontecimento puro pelo qual a realidade humana surge como presença ao mundo é a captação de si enquanto *sua própria falta*” (SN, p. 140). Em suma, o Para-si quer alcançar a identidade consigo mesmo sem transformar-se em Em-si, preservando a translucidez da consciência. Mas o que ser é este que está *para* a consciência? Para Sartre:

A consciência só pode existir *engajada* neste ser que a rodeia por todos os lados e a repassa com sua presença fantasma – este ser que ela é e, todavia, não é. [...] Este ser não é posicionado pela consciência diante de si; não há consciência *deste* ser, pois este infesta a consciência não-tética (de) si. Marca-a como seu sentido de ser e a consciência não é mais consciência *deste* ser, nem consciência *de* si. [...] Sem este ser que ela é sob a forma de não sê-lo, a consciência não seria consciência, ou seja, falta: ao contrário, é do ser que extrai para si mesmo sua significação de consciência. O ser surge juntamente com a consciência, ao mesmo tempo em seu âmago e fora dele, e é a transcendência absoluta na imanência absoluta; não há prioridade do ser sobre a consciência nem da consciência sobre o ser: *constituem uma díade*. (EN, p. 127; SN, p. 141).

Sem este ser não haveria consciência e o inverso também é verdadeiro, uma vez que ambos relacionam-se numa unidade que garante o surgimento concreto do Para-si. Não apenas conforme essas características abstratas e universais é que existe este ser, ao contrário, a consciência concreta aparece em situação, consciência singular e individualizada diante de cada situação e de si mesma em situação. Este *si* está presente em cada situação concreta em conjunto com os projetos e correlatos concretos da consciência, “o si é individual e impregna o Para-si como seu acabamento

⁵⁷ “O fracasso do ato fundamental, além disso, fez surgir do Em-si o Para-si como fundamento de seu próprio nada. Mas o sentido do ato fundamental faltado permanece transcendente. Em seu ser, o Para-si é fracasso, porque fundamenta si mesmo *apenas* enquanto nada. Para dizer a verdade, este fracasso é seu próprio ser” (SN, p. 139).

individual” (SN, p. 142). O *si* do Para-si só é si para um Para, ou melhor, para uma consciência reflexiva. Isso não significa que o *Para* seja uma essência, mas a existência do Para é anterior à existência do *si*, da mesma forma que a existência precede à essência. O Para-si é uma totalidade sintética, pois é o ser e o não-ser ao mesmo tempo, isto é, esta ambiguidade do Para-si se configura na sua total falta de indeterminação, já que é perpassado pelo nada, e sua constante busca por fundamentar-se, preencher-se de ser. Sobre isso, considera Franklin Leopoldo e Silva: “a negação aparece então com a sua força constitutiva: devo eleger uma possibilidade, negar todas as outras, e essa escolha ocorre sempre a partir da falta de fundamento que caracteriza o Para-si” (2004, p. 146). Depreende-se a partir das nossas considerações precedentes que o ser do si é o *valor*.

O valor é afetado pelo caráter duplo de ser e de não ser (SN, p. 144). O valor é um existente contingente, não é necessário que isto ou aquilo seja assumido como bom ou mau, o valor é um existente irreal, não está inscrito no mundo concreto. Não ser ser significa não ser existente concreto, não é ser Em-si. Apesar disso, existem valores e, enquanto tais, possuem, de alguma maneira, ser. É a realidade humana que faz surgir todos os valores, “mas o valor tem por sentido ser aquilo rumo ao qual um ser transcende seu ser: todo ato valorizado é arrancamento do próprio ser rumo a... [...] O valor pode ser considerado a unidade incondicionada de todos os transcenderes do ser.” (SN, p. 144). O valor de cada ato é dado como além do ato considerado. Desse modo, ele “forma díade com a realidade que originariamente transcende seu ser e pela qual o transcender chega ao ser, ou seja, a realidade humana” (SN, p. 144). Isso significa que o valor transcende e fundamenta todos os meus transcenderes sem poder nunca ser transcendido, “é o *faltado* de todas as faltas” (SN, p. 144). O valor é o que a realidade humana busca em cada ação, é o si na medida em que impregna o âmago do Para-si como aquilo para o qual o Para-si é rumo ao que a consciência se transcende pelo seu próprio ser. É nesse sentido que o valor é afetado pelo duplo caráter de ser e de não ser: é o Em-si ausente que se faz presente no âmago do Para-si, “o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é: impregna a *liberdade*” (SN, p. 145). Assim, justifica-se nossa afirmativa anterior: o ser do si é o valor, “o valor impregna o ser” na medida em que este ser fundamenta o valor. Esta relação muito particular entre o valor e o Para-si se explica: “o valor é o ser que há de ser este ser enquanto fundamento de seu nada de ser” (SN, p. 145), do nada de ser da consciência, que é a liberdade. Afirma Sartre que “*nada* faz existir o valor, salvo esta liberdade que simultaneamente faz com que eu mesmo exista – e ao mesmo tempo nos limites da facticidade concreta” (SN, p. 145). O ser do valor é também o ser do Para-si, o valor surge idealizado pela subjetividade, ou seja, adquire *ser* quando transfigurado em objeto.

Em seu surgimento original, o valor não é posicionado pelo Para-si: “é consubstancial a este – a tal ponto que não há consciência que não seja impregnada por *seu* valor, e que, em sentido

amplo, a realidade humana inclui o Para-si e o valor” (SN, p. 146). Se não é posicionado, significa que não é objeto, não é Em-si, pois, como já afirmamos o valor e o Para-si formam uma díade. Entretanto, para que o valor se converta em objeto é necessário que a consciência reflexiva posicione a “*Erlebnis* refletida em sua natureza de falta” (SN, p. 146) a fim de dirigir a atenção aos valores ou ignorá-los. Conforme Perdigão “o valor é um Em-si-Para-si idealizado por nossa subjetividade, transformado em puro objeto aparece como valor” (1995, p. 112). O valor surge concomitantemente à escolha que o delinea, numa justificativa própria, fundada na subjetividade, ou seja, nenhum valor é gratuito, pois ele surge no cerne do projeto do Para-si. O que o define é o compromisso e a responsabilidade com que cada sujeito assume e vivencia suas escolhas. Nesse sentido, há uma responsabilidade total, por mim mesmo e por todos, porquanto, é pela instituição de valores e de sentido às coisas que os acontecimentos, os dados, os outros, e eu mesmo se tornam necessárias e propriamente *para-mim*.

A ontologia moral que procuramos descrever reforça o caráter ambíguo da realidade humana. Os paradoxos e as contradições da vida do ser humano são pensados, na filosofia sartriana, a partir do horizonte ontológico, contudo, exigindo sua dimensão correlata na historicidade. Radicalizar a compreensão da liberdade reitera a dimensão ética da subjetividade, no sentido de colocar o homem como o artífice do seu destino, senhor da sua própria história e encontrar na humanidade o valor máximo da existência autêntica. A isso Sartre chama de verdadeira moral:

Acho que compreendo e que sinto agora o que é a verdadeira moral. Vejo como se combinam metafísica e valores, humanismo e desprezo, nossa liberdade absoluta e nossa condição numa só vida, limitada pela morte, nossa inconsistência do ser sem Deus e que não é o seu próprio autor, e nossa dignidade, nossa independência autárquica de indivíduo e nossa historicidade. (DGE, p. 121).

A existência humana concreta, cotidiana, fatural e gratuita, é a resposta à questão pelo sentido da existência imposta pela própria estrutura do existir humano. Essa questão é anterior às outras. Apesar de tudo, podemos crer que existe uma ética com uma *norma* universalmente válida e relativa ao sujeito: a liberdade. A liberdade é, concomitantemente, a marca ontológica do sujeito e o imperativo ético do homem. O Para-si, de posse da sua condição, com sua total autonomia, deve criar valores, inventar condutas e comportamentos e escolher autenticamente a sua moral.

2 AUTENTICIDADE E MÁ-FÉ

Imagine que no instante em que a senhora se apoia no ser de sua eleição, e lhe diz: Vamos voar juntos e procurar o fundo do céu! - uma voz implacável e séria se inclina ao seu ouvido para dizer que nossas paixões são mentirosas, que é nossa miopia que torna belos os rostos, e nossa ignorância, belas as almas, e que virá necessariamente o dia em que o ídolo, para o olhar mais clarividente, já não será mais que um objeto, não de ódio, mas de desprezo e espanto! (BAUDELAIRE, 1996, p. 26).

Os caminhos pelos quais passam as condutas da realidade humana podem ser segundo os critérios da autenticidade ou da má-fé. É ontologicamente possível ao Para-si ter atitudes coerentes com a sua condição ou que a neguem.

A constituição originária de faltante é a marca fundamental do projeto de ser do Para-si. O projeto fundamental do Para-si de constituir-se um Em-si-Para-si direciona-o na tentativa de solucionar o problema do ser. Segundo Perdigão (1995, p. 106), “sendo uma falta de ser, uma totalização-em-curso, o Para-si é um desejo de conquistar a estabilidade, a impermeabilidade do Em-si. Esta é a característica do projeto fundamental: o ‘desejo abstrato de ser’”. Realizar o projeto fundamental do Para-si é encontrar e instituir, em meio à situação, a estabilidade e a impermeabilidade, aspectos pertencentes somente ao Em-si. O ato *vem* do projeto fundamental: o Para-si age desejando alcançar a totalização, isto é, a pretensão de satisfazer sua necessidade de *ser*. O desejo abstrato de ser se mostra como um desejo de continuar a alcançar a densidade do Em-si sem perder a consciência de ser do Para-si; isto é, o desejo abstrato de ser é o desejo de fundar-se sem perder sua consciência (de) si, o que se traduz pela expressão: Em-si-Para-si. Ser seu fundamento sem ser coisa, o Para-si almeja ser plenitude de *ser* de forma consciente: coisa-consciente. Realizando tal tarefa, eliminaria sua falta originária sem sucumbir ao plano do Em-si.

Antes do projeto não há nada, Sartre afirma que “o homem é, antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente” (EH, p. 12). É na vivência, no impulso para a existência que o homem precisará se debruçar sobre o problema do ser. O homem será o que tiver projetado ser, não somente o que ele quiser, mas a escolha consciente que o homem faz, é escolha de si mesmo e do sentido que o mundo e cada situação singular têm. Isso significa dizer que em cada projeto particular que se concretiza e em cada ato singular, pode ser reconhecida a escolha original que cada Para-si faz de si. Estamos comprometidos com o mundo, mesmo que não o tenhamos escolhido. Não significa *querer*

escolher ou não, significa, antes, que o modo da existência humana é o modo do estar-no-mundo, ou seja, somos *impulsionados* a existir de forma a ter que escolher para ser. Cada Para-si é lançado no mundo e, quando se descobre, faz parte de um mundo já dado: família, instituições, condição social, etnia, etc.. Esse caráter fático da condição humana diz respeito à liberdade situada. Explicamos melhor: a situação comporta um conjunto de objetos do mundo e fatos dados que independem da escolha do Para-si, na verdade até ultrapassam o sentido de subjetividade que tem o homem, pois toda a humanidade é afetada por essa dimensão de facticidade. É, exatamente, esse caráter fático que dispõe a liberdade não apenas como uma estrutura ontológica do Para-si ou como categoria transcendental, mas a dimensiona como concreta e historicizada. Cada homem ao surgir no mundo se depara com uma complexa teia de fatos já dados, é o que o oportuniza a agir diante da facticidade. O mundo é, então, uma constante solicitação de ação, compromisso e engajamento. Contudo, o mundo, a facticidade, a situação, só podem ter a característica de *contingente* sobre as decisões do homem; elas não determinam o tipo de ação, ou de engajamento. O sentido que a família, as instituições, a classe social, etc. terão, dependerá, sobretudo, do modo como o Para-si irá se comprometer com a sua situação.

A fim de decidir sobre o modo como encarar a facticidade, o homem é constantemente remetido ao projeto original, ao seu ser-no-mundo, na medida em que o seu ser se realiza nas escolhas, feitas, por sua vez, no mundo. Diante da facticidade, há diferentes maneiras de ser e encará-la: “há, por exemplo, certo tipo de fuga ante a facticidade que consiste precisamente em entregar-se a ela, ou seja, retomá-la com confiança e amá-la, a fim de tentar reavê-la” (SN, p. 562). A imersão na facticidade, fuga em direção a ela, é, também, uma forma de nadificá-la, mas de um modo que se volta ao Em-si que ela nadifica e a valoriza singularmente⁵⁸. Configura-se, assim, o “projeto de ‘fazer-se corpo’ [numa entrega a diferentes e múltiplas formas de] pequenas gulodices passageiras, a milhares de pequenos desejos, a milhares de fraquezas” (SN, p. 563). Na tentativa de suprimir o Para-si e deixar aflorar o Em-si, se dá vazão a todo tipo de satisfação dos desejos mais triviais, buscando coincidir com o corpo. A entrega ao mundo, na tentativa de perder-se nele, é uma forma de o Para-si entender-se e confundir-se com o Em-si que ele também é e fazer-se apenas na dimensão do Em-si, do corpo. Outra forma de encarar a facticidade é entendendo o corpo como instrumento de síntese: que “pelo corpo e pela complacência com o corpo, o Para-si busque recuperar a totalidade [...] do universo enquanto conjunto de *coisas* materiais” (SN, p. 563), de modo que o Em-si exista em sua plenitude enquanto o Para-si fundamenta e permita esse Em-si, já

⁵⁸ “É o que se exprimem notadamente as milhares de condutas chamadas *de entrega*. Entregar-se à fadiga, ao calor, à fome e à sede, deixar-se cair com volúpia em uma cadeira ou uma cama, relaxar, tentar deixar-se sorver pelo próprio corpo [...] na solidão original do Para-si” (SN, p. 563).

que o corpo existe como seu.

O modo como o Para-si lida com sua facticidade e com seu corpo pode ser tanto no sentido de negá-lo quanto de afirmá-lo na sua verdade. Ao querer misturar-se ao mundo como coisa entre coisas, o Para-si opera a negação de si como não-ser e afirma apenas a sua dimensão de Em-si. Quando, ao contrário, o Para-si é seu corpo como unidade totalizada de si e se aceita na sua plenitude, permite que seu corpo exista como seu em sua verdade. O que almeja, pois, o Para-si quando se nega como nada de ser para ser como ser, é a tentativa de abandonar sua condição humana a fim de resolver definitivamente a questão do seu ser. Perder-se no mundo e ser confundido com outros objetos solucionaria o contínuo dilema existencial que é a questão do ser que se insere no âmago do próprio ser. Em outras palavras, abandonar-se no seio do Em-si significa a tentativa do Para-si de renunciar a sua liberdade. Ao passo que aceitar a facticidade como ela é e assumir a condição fatural como realidade humana significa viver no plano da liberdade. A negação ou aceitação da facticidade da liberdade é um dos modos que o Para-si tem de viver no plano da autenticidade ou da má-fé. Temas principais deste capítulo.

O projeto de esconder de si mesmo a liberdade é chamado de projeto de má-fé. A má-fé tem, basicamente, a mesma estrutura da mentira, a diferença é que a mentira pressupõe uma dualidade: o enganado e o enganador e, no caso da má-fé, enganador e enganado são a mesma pessoa. Na má-fé, quem mente e quem é vítima da mentira é o mesmo, há a supressão da dualidade enganador-enganado. As ações que se dedicam a fugir ou a negar a liberdade ontológica, que caracteriza cada Para-si, são chamadas de ações de má-fé ou condutas de má-fé. A má-fé é, com efeito, um tipo muito particular de mentira, ela dissimula a total liberdade do engajamento⁵⁹.

Intrinsecamente ligada à consciência, a má-fé é possível pela dimensão que a consciência tem de ser em direção à..., numa projeção ao Em-si. Na má-fé, a consciência se afeta ela mesma de má-fé: para tal, são necessários uma intenção primordial e um projeto de má-fé. A má-fé se manifesta como diferença entre o não-ser-mais, ou passado, e o não-ser-ainda, ou futuro, numa tentativa de fuga do Para-si rumo a uma determinação que o lançaria para além do processo temporal. Enquanto existente temporal, o Para-si escapa de si mesmo constantemente. O homem de má-fé nega a sua temporalidade e refugia-se no passado, solidificando-se sempre como resultado das forças históricas ou preso às suas escolhas passadas, tentando escapar da necessidade de cumprir e reiterar suas escolhas a cada momento. A atitude de má-fé reveste-se de determinismos e objetificações nos quais o homem entrega-se à facticidade.

Nas obras iniciais de Sartre, o conceito utilizado pelo filósofo da liberdade para designar a

⁵⁹ Cf. páginas finais de EH.

negação da condição humana, ou seja, para negar a liberdade e tudo o que ela implica, era o de fuga⁶⁰. É possível mantermos essa terminologia e utilizá-la de modo ilustrativo: a fuga é sempre fuga de algo concreto, por exemplo, de um criminoso, de uma situação vexatória, ou de um embaraço. Na atitude de má-fé, o Para-si não quer fugir de uma situação ou de algo concreto, mas quer fugir do seu *modo de ser*. O homem com projeto de má-fé procura afastar-se da sua condição de ser-o-que-não-é-e-não-ser-o-que-é numa tentativa de atingir a identidade de si a si, isto é, a má-fé é a tentativa do Para-si de instaurar uma coincidência consigo mesmo, abolindo a sua instabilidade original e, com ela, a sua liberdade. Não assumir a condição humana, que é a condição de ser livre, indeterminada e responsável, caracteriza-se, portanto, como *má-fé*⁶¹.

A consciência traz em si a possibilidade de ser negativa de si própria, pois ela carrega em si o nada, repousa no nada, e essa condição de desamparo e indeterminação impele à busca de determinações, de completudes, de Em-si. A condição de possibilidade da má-fé se encontra na própria condição da humanidade: a realidade humana procura *ser*. Ao se valer da má-fé, o homem pretende coincidir consigo mesmo, ou seja, encher-se de *ser*. A má-fé é possível porque a

⁶⁰ A possibilidade da má-fé aparece de forma embrionária desde *A transcendência do ego*, bem como no *Esboço de uma teoria das emoções*, nomeada então de fuga; as eventuais diferenças e semelhanças entre um e outro não serão tema de aprofundamento no presente texto. Tomaremos a noção de má-fé apresentada na esteira da concepção ontológica construída por Sartre e apresentada principalmente na obra publicada em 1943: *O ser e o nada*.

⁶¹ Sartre apresenta uma discussão frutífera acerca do preconceito contra o judeu e uma análise profundamente marcada pelo existencialismo sobre o antissemita e suas motivações em *A questão judaica* (1995). A certa altura, o filósofo assim define o antissemita: “É um homem que tem medo. Certamente não dos judeus; mas de si mesmo, de sua consciência, de sua liberdade, de seus instintos, de suas responsabilidades, da solidão, da mudança, da sociedade e do mundo – de tudo exceto os judeus. É um covarde que não quer confessar sua covardia; um assassino que reprime e oculta suas tendências homicidas sem conseguir refreá-las e que, no entanto, só se atreve a matar em efígie ou no anonimato da turba [...]. Aderindo ao anti-semitismo, não adota apenas uma opinião, mas escolhe também a pessoa que quer ser. Escolhe a constância e a impenetrabilidade da pedra, a irresponsabilidade total do guerreiro que obedece a seus chefes [...]. Escolhe não adquirir nada, não merecer nada, que tudo lhe seja dado de nascença – e ele não é nobre. Finalmente, escolhe que o Bem já esteja pronto, fora de questão, ao abrigo de qualquer perigo; não se atreve a encará-lo por medo de ser levado a contestá-lo e a procurar outro. Nisso, o judeu não é mais que um pretexto: em outro lugar, o negro, o amarelo servirão. A existência do judeu simplesmente permite ao anti-semita sufocar suas angústias no nascedouro, persuadindo-se de que seu lugar no mundo já estava determinado e o esperava e de que, pela tradição, ele tem direito de ocupá-lo. O anti-semitismo é, em resumo, o medo em face da condição humana. O anti-semita é o homem que quer ser rocha implacável, torrente furiosa, raio destruidor – tudo menos homem” (SARTRE, 1995, p. 35-36). Essa contundente sequência de máximas encadeadas apresenta de forma exemplificada a imagem do homem que escolhe para si o projeto de má-fé e as implicações à sociedade: encontra diante de si e abraça como seu um conjunto de valores já pronto e, numa fuga desesperada da responsabilidade ontológica que a condição humana lhe põe sobre os ombros, prefere encerrar-se numa corrente ideológica. Nesses termos, temos o antissemitismo que, segundo Sartre (1995), não é obra inventada pelo antissemita, ele sequer refletiu em qualquer momento de sua vida sobre isso, ao contrário, adotar para si o antissemitismo como seu modo de vida é, exatamente, a oportunidade perfeita para não pensar em nada, não escolher autenticamente nada, mas unir-se sorratamente a um grupo constituído e, forçosamente, sentir-se vivo. O antissemita não escolhe o antissemitismo pelo antissemitismo em si mesmo, longe disso, é por medo, aceitando os valores petrificados do antissemitismo exime-se da necessidade de eleger seus valores e, com isso, sente-se membro de um grupo, parte integrante de uma sociedade que reivindica para si os direitos que julga seus por natureza. Do que se deriva que, para o antissemita, a existência do judeu é extremamente necessária e fundante, sem ele não haveria a quem sentir-se superior. Ademais, como dito acima, o judeu é um pretexto, representa a figura de um, dentre muitos, daqueles que são socialmente esmagados enquanto minoria, não é o judeu em si mesmo que causa ao antijudeu o asco, há sempre outros: o negro, a mulher, o asiático, o indígena, etc. O que todos tem em comum, não obstante, é o engajamento enviesado a uma causa que objetiva, somente e como pano de fundo, a recusa à liberdade e à autenticidade.

consciência é um ser que, em seu ser, é consciência do nada de ser, de modo que este vazio permite ao homem adotar atitudes negativas em relação a si mesmo. É através desta negação interna que buscamos assumir outra natureza humana, a fim de negar a falta de natureza⁶² que é a nossa. A má-fé é, portanto, uma forma bem peculiar de mentira da consciência para si mesma; não deixa de ser, por conseguinte, um fenômeno *natural*. Usando a terminologia heideggeriana do *Mitsein* ou do ser-com, Sartre equipara a mentira à má-fé, mas ressalta que a mentira pressupõe mais de uma pessoa e se destina a enganar alguém, pois havendo o engano de um pelo outro, pressupõe-se que a verdade pode ser algum dia desvendada. Por exemplo, quando o morador mente ao soldado nazista que não abriga em sua casa um judeu durante a Segunda Guerra Mundial, a mentira pode continuar como mentira, ou pode ser descoberta e surgir a verdade. No caso da má-fé, o que ocorre é um pouco diferente: é a consciência quem esconde de si mesma a verdade; isso se torna ainda mais complexo, pois se a má-fé é um fenômeno que parte do Para-si e para ele se volta, então a má-fé acontece na unidade da consciência. O que significa que a má-fé não é condicionada pelo ser-com⁶³, como é o caso da mentira, já que é a consciência que se afeta ela mesma de má-fé; mas ela se dá no interior da própria consciência. Surge então uma série de questões instigantes: como a consciência pode conter algo escondido de si mesma? Como a unidade da consciência permite a dualidade enganador-enganado, se ela representa, ao mesmo tempo, os dois papéis? Para haver mentira é necessário sempre o mentiroso? Ou a inversão: para haver mentiroso é necessária uma mentira?

No projeto de má-fé, a consciência dissimula de si mesma o sentido da situação e se torna, simultaneamente, consciência dissimulada e consciência de dissimular. Isso faz com que a má-fé seja duradoura, pois apesar da reflexão ser de má-fé, a consciência da má-fé está operando num nível irreflexivo e, portanto, a consciência não posiciona sua conduta de má-fé como tal, nem compreende seu projeto como um projeto de má-fé. Enquanto a consciência dissimula para si mesma o sentido de determinada situação, a consciência de dissimular – condição de possibilidade de toda reflexão – opera num campo pré-reflexivo e sem nunca posicionar sua situação efetiva. Em outras palavras: enquanto a consciência disfarça para si a sua condição de livre e responsável, não consegue perceber-se como projeto de má-fé; é como se todo voltar-se sobre si estivesse relaxado ou em repouso. A má-fé é uma atitude, ao mesmo tempo, essencial à realidade humana e negativa de si mesma: na má-fé, a negação que a consciência *naturalmente* opera volta-se para si ao invés de voltar-se para fora.

Para Jeanson (1965), durante o abandono momentâneo do plano irrefletido, a vontade pode tentar impor à consciência de forma refletida projetos individuais que contradizem o projeto

⁶² No sentido de natureza humana, como essência já dada.

⁶³ Em outras palavras, pela existência do outro.

original e, então, um curioso resultado acontece: como os subprojetos são modificados, mas não o projeto original, as escolhas feitas são de má-fé e, por isso, não se podem obter resultados significativos no que se refere ao aspecto moral e à autenticidade. O Para-si pode tomar decisões de forma voluntária que estejam em desacordo com os fins fundamentais escolhidos; porém, esse tipo de decisão voluntária é produto de um erro cometido pela boa-fé⁶⁴, ou má-fé, acerca dos fins perseguidos⁶⁵.

Outra observação importante acerca das possibilidades de má-fé diz respeito às escolhas que, embora feitas de forma totalmente livre, não são praticadas com alegria. Sartre, a esse respeito, ressalva que “a escolha pode ser efetuada com resignação ou mal-estar, pode ser uma fuga, pode realizar-se na má-fé” (SN, p. 581). Ora, é possível escolher-se como projeto de humilhação, por exemplo, e aí: “iremos realizar-nos como humilhados, amargurados, inferiores, etc. Não se trata de *dados* desprovidos de significação: aquele que se realiza como humilhado constitui-se, com isso, como um *meio* de alcançar certos fins” (SN, p. 581). O complexo de inferioridade, assim chamado, significa escolher-se inferior aos outros, é um meio criado para solucionar e superar as limitações que se apresentam ao Para-si a partir das suas estruturas fundamentais e imediatas. Jeanson (1965, p. 235 e ss.) nota que “ter” um complexo de inferioridade pode funcionar como um golpe para resolver as dificuldades criadas pela presença de outros, como se a parte de “ser-Para-os-Outros” sobreviesse e superasse o “ser-Para-si” e, por ser maior, não se sustentasse sozinha, na sua constituição; para facilitar, nesse caso, a relação com os outros, cria-se um projeto como o projeto de inferioridade. Sobre isso, Jeanson (1965) considera, ainda, que a teoria da vontade seja uma das mais importantes contribuições da filosofia sartriana, apesar de ter aparência de um perigoso paradoxo: ao desqualificar o ato voluntário, corre-se o risco de chocar todo aquele que se esforça para a moralidade, pois não há esforço para dirigir-se à moralidade sem recorrer à vontade. Este autor salienta que as outras teorias da vontade equivocam-se quando pretendem tornar a vontade um poder onipotente da alma humana, um poder de decisão incondicional. A saída para tal embaraço deve ser a seguinte: em primeiro lugar, deve-se admitir que a ação voluntária seja uma atitude reflexiva, mas igualada à liberdade absoluta do sujeito: o que significa é que ele dá os motivos. E aí habita uma contradição irreduzível: para a ascensão, é preciso reconhecer que a vontade, enquanto esforço reflexivo, retorna à vida irrefletida e se orienta de acordo com a escolha fundamental, definindo a consciência ao nível da livre espontaneidade. Dessa forma, a vontade está longe de ser algo suspenso no vazio; ao contrário, encontra seu significado no projeto original de uma liberdade, sempre intencional e orientada. Ainda assim, a vontade pode ir contra o projeto original, mas nunca

⁶⁴ A boa-fé não será tema desta pesquisa, mas, levada às últimas consequências, a boa-fé acaba sendo de má-fé.

⁶⁵ Cf. SN, p. 580 e ss.

modificar a si mesma ou ao projeto original por meio de projetos secundários. O projeto original não pode ser afetado por *falhas de estrutura* que se desenvolvem na ação; contudo, pode muito bem consistir na escolha do fracasso. Assim se passa com o projeto de inferioridade, por exemplo.

A estrutura da consciência é dirigir-se para fora, para o mundo, para o porvir. Em todos os empreendimentos, a liberdade procura fundar-se e, dessa tentativa, surgem as “famosas decepções: depois do esforço, depois do triunfo, depois do amor” (DGE, p. 141). Buscando encontrar um fundamento no Em-si, a consciência depara-se com o que sempre esteve ali, desde o início: a gratuidade. Prisioneira da sua condição fatural e gratuita, a realidade humana encontra, após cada decepção, novamente a si mesma: a liberdade. Procura um fundamento que possa estar para além de si, que a *vida* seja uma motivação ou lhe dê motivos para justificar e dar sentido à sua própria existência, mas não encontra: após cada esforço, triunfo, amor... a contínua sensação de insatisfação e a busca reinicia. Diante do seu fracasso, a realidade humana sente o cansaço da sua busca sem sucesso e procura libertar-se do tormento da liberdade oferecendo, para si mesma, como desculpa sua facticidade, isto é, “tenta esconder de si mesma o fato de que está condenada a ser para sempre sua motivação por não ser seu próprio fundamento” (DGE, p. 142-143). Estando fatigada de procurar por algo e encontrar a si, a realidade humana se abandona e renuncia aos seus possíveis, tratando-os não mais como possíveis para si, ou como *seus*, e sim como meras *coisas*. Nesse estado inautêntico, afirma Sartre, “a realidade humana esconde de si mesma, por cansaço, o fato de estar condenada a motivar a si própria. E ela se motiva a esconder esse fato. Ela se demite, torna-se coisa, mas essa demissão é realizada por ela própria” (DGE, p. 143). Ainda que seja uma decisão da própria realidade humana, essa decisão é inautêntica, ou, de má-fé. Ela se demite por cansaço, por não suportar o peso da sua própria condição, mas “essa demissão não é mais do que um episódio na sua busca da substancialidade. Ela se demite para escapar ao constrangimento dos valores, para realizar a substancialidade por outro meio qualquer” (DGE, p. 143). A má-fé é, portanto, uma possibilidade ontológica da consciência que também precisa ser constantemente motivada; e não passa de mais uma ocorrência na busca por fundar-se. Sendo, com efeito, uma decisão consciente, escolher para si o projeto de má-fé não significa livrar-se da angústia e do sofrimento que advêm de cada escolha, mesmo que essa escolha seja afundar-se na má-fé, tendo que motivar-se continuamente a permanecer neste estado inautêntico. Na má-fé, a angústia é dissimulada e camuflada, assim como a condição humana; mas não quer dizer que ela não esteja ali: latente e pronta para vir à tona. O estado de angústia que as decisões geram pode ser, ao mesmo tempo, o sofrimento ou o impulso para que a consciência pare de enganar-se e esquivar-se e assuma a sua condição.

Perdigão (1995, p. 112 e ss.) fala sobre a angústia como algo decorrente da descoberta da

liberdade: surge do fato de o Para-si não ter como precaver-se contra a constante necessidade de escolher sua maneira de ser e distingue dois tipos de angústia. O primeiro é de ordem temporal: apreendemo-nos separadamente do que fomos no passado, uma decisão feita no passado não pode determinar uma nova decisão no presente. Da mesma forma, nos apreendemos separados do que seremos no futuro, pois uma decisão no presente não pode determinar quem serei no futuro, assim somos obrigados a criar sempre o que somos. Não havendo garantia de que quem fomos no passado determine quem somos atualmente, ou mesmo quem seremos no futuro; cada escolha e cada ato implicam, nesse processo, a angústia de ter que escolher quem somos e reforçar essa escolha continuamente. Nesse caso, a angústia se manifesta pela ordem temporal que é própria do Para-si. O segundo modo da angústia é de natureza ética: constatada a liberdade, vem a certeza de que os valores morais são criados por nossa decisão: único fundamento possível de todos os valores. Cada escolha define um valor e, com ele, definimos o que somos. O que angustia é saber que não há a quem recorrer ao fazer escolhas, ou seja, vive a experiência do desamparo. Essa distinção estabelecida por Perdigão entre âmbitos da angústia não se faz necessária, pois ambos são decorrentes da descoberta que o Para-si faz da sua liberdade. São, na verdade, dois aspectos de uma mesma disposição. A angústia de ordem temporal que se dá diante da percepção do homem como existente temporal e, tendo constantemente que reinventar-se no tempo, é, simultaneamente, angústia de cunho moral, pois o que o homem terá que inventar, invariavelmente, são seus valores, suas ações, suas escolhas. Em suma, angustiar-se por ter que escolher-se e criar-se na duração do tempo é angustiar-se porque escolher-se e criar-se é escolher e criar seus valores e condutas na ordem do tempo e, são elas que formam o *ser*.

Sartre sustenta que a angústia nos aparece por conta do peso das nossas escolhas e do poder de engajar toda a humanidade que elas têm⁶⁶. Se perguntássemos às pessoas, diz Sartre, “e se toda gente fizesse assim?” (EH, p. 13), acreditando que suas ações implicam somente a si mesmas e que em nada ligam outras pessoas, certamente, diriam: “nem toda gente faz assim” (EH, p. 13). Esse tipo de postura pode ser visto como um exemplo de fuga. O caráter comprometido e livre que têm as ações pesam sobre as pessoas, no entanto, fugir de ter que dar justificativas a si mesmo sobre as ações, sobre considerações como estas, antes ou depois da ação, é, segundo Sartre, somente possível pela má-fé. O filósofo encara declarações como essas como um sintoma de alguém que não está satisfeito ou à vontade com a sua consciência. Assevera que devemos sempre nos perguntar: “que aconteceria se toda gente fizesse o mesmo?”⁶⁷. Há um sem número de homens que evitam e disfarçam para si a angústia que sentem, mas isso não a satisfaz. A angústia está presente

⁶⁶ Cf. Terceiro capítulo da presente dissertação e EH, pp. 13-17

⁶⁷ O que aproxima a filosofia moral de Sartre à moral kantiana.

constantemente a cada nova situação, a cada novo chamado para a ação; negá-la ou ignorá-la não a faz sumir. Todos a sentem, todos a temem. Sartre afirma que cada homem deve dizer para si mesmo: “terei eu seguramente o direito de agir de tal modo que a humanidade se regule pelos meus atos?” (EH, p. 14). O homem é um legislador. Ao inventar a sua moral ele inventa um modelo de homem, como vimos no capítulo precedente. Se ele não reflete sobre a responsabilidade que tem em suas mãos, não é por que não se angustia, mas por que a disfarça. Agir deste ou daquele modo é engajar a humanidade a agir da mesma forma, servindo de modelo, abrindo um caminho; deve perguntar-se pelo direito de agir *deste* ou *daquele* modo, isto é, se *esta* ou *aquela* ação merece o peso que terá para si e, mais ainda, para a humanidade. E ainda, essa angústia não é de um tipo diferente, mais original ou mais fundamental que aquela angústia que se sente a cada decisão-a-ser-tomada⁶⁸. É essa angústia simples, que todos já experimentaram. Ao contrário do que possa parecer, a angústia não impede a ação ou leva ao quietismo; é a angústia diante da decisão um sintoma, um reflexo, um peso, da responsabilidade e da liberdade de cada um de nós. Não agir desencadearia a mesma angústia, considerando que não fazer nada é, também, fazer *alguma coisa*. Escolher resignar-se é uma escolha diante da pluralidade das possibilidades que se apresentam e que *nada* a garante melhor ou pior que qualquer outra das possibilidades que não alcançaram o valor de *escolha* a não ser a própria escolha e o engajamento com que foi feita.

Se o homem está afundado no nada, esse nada não é exterior, não é o nada da decadência dos valores morais ou religiosos; mas é o nada da consciência e do qual não há como escapar. Ao contrário: o homem tem que se haver com ele em todos os momentos da vida, pois é o nada fundante da condição humana. Se o Para-si é a descompressão da plenitude do Em-si, é o nada que brota no bojo do ser e permite aflorar a consciência e a liberdade, é também a ordem temporal da existência do ser e de todos os possíveis. Sendo não-ser, o Para-si busca o ser; se não o fosse, não haveria liberdade de escolher seu modo de ser. A falta de ser é o que impele o homem a agir, a fazer-se por meio das escolhas, pois como afirma Sartre, “para a realidade humana, ser é *escolher-se*” (SN, p. 545). As escolhas do Para-si se dão temporalmente e remetem a ele a angústia da responsabilidade frente à liberdade do ter que escolher seu modo de ser.

Mas o que para alguns é motivo de angústia e fuga para a má-fé, para outros é o que garante a ascensão à autenticidade. O homem desamparado pode encontrar na ausência de fundamento a chance de construir livremente a sua própria existência. Para Sartre, essa conversão não se trata de buscar outro valor que não seja a substancialidade: “o valor que a sua nova atitude lhe propõe continua a ser o valor supremo: ser seu próprio fundamento” (DGE, p. 143). Evitando a má-fé, a

⁶⁸ Cf. EH, pp. 14-15.

realidade humana continua, portanto, buscando ser seu fundamento e é, nesse impulso, que se deve colocar o motivo para retomar-se. A inautenticidade, afirma Sartre, não é inferior à autenticidade, porém, deve-se afastar-se da inautenticidade como “se corrige um esforço malsucedido e ineficaz purificando-o de todos os gestos inúteis e parasitários” (DGE, p. 144). A inautenticidade não é superior à autenticidade pelo fato de que nada justifica, *a priori*, ser este conjunto de valores superior àquele. Como valor moral, Sartre revela que a autenticidade não é superior à inautenticidade, porém, há que se ler com cautela esta afirmação. Dissemos que a má-fé é uma atitude essencial à realidade humana, uma possibilidade da estrutura ontológica da consciência; agora, por outro lado, afirmamos que a má-fé é um projeto débil e fracassado e que, ainda assim, não é inferior à autenticidade. Se a autenticidade não é o valor supremo, mas é apenas *proposto*, o ganho da autenticidade com relação à inautenticidade consiste justamente em não ser fuga daquilo que busca: “assim, a autenticidade é um valor, mas não o primordial, e dada como um meio de alcançar a substancialidade. Ela suprime aqui o que, na busca, é fuga” (DGE, p. 144). O projeto de má-fé, enquanto projeto de fundar-se, é malsucedido e ineficaz porque a busca por fundar-se se dá na fuga, na renúncia, no erro. Apesar de parecer paradoxal e, até mesmo, contraditório, esperamos explorar e definir nas linhas seguintes argumentações que justifiquem e esclareçam todos esses enunciados.

O conceito de autenticidade é de extrema importância na filosofia sartriana e lhe valeu rigorosos julgamentos. Na esteira destes críticos selecionamos o professor Richard J. Bernstein para trazer à tona algumas objeções. Exporemos alguns dos argumentos, as implicações ontológicas e éticas defendidas por Bernstein na obra *Praxis & Action: Contemporary philosophies of human activity*⁶⁹. Bernstein aponta que

Essa passagem final de *O ser e o nada*, com seus floreios retóricos, é ela própria escrita de má-fé, e eu digo isso exatamente no sentido em que Sartre tem caracterizado a má-fé. Sartre está tentando fugir da dura lição de sua própria investigação ontológica. Se for verdade que todas as atividades humanas são equivalentes e que nenhuma de nossas escolhas ou atos são justificáveis e, conseqüentemente, não há sentido último em dizer que um projeto, escolha ou ato é melhor que o outro, então o significado ético pode ser anexado à escolha da liberdade como o “ideal de ser”? Não teria Sartre – na trama de *O ser e o nada* – já respondido a questão de que não há nenhuma “atitude fundamental” que não seja de má-fé? (1999, p. 150-151).

Este autor refere-se ao subcapítulo intitulado *Perspectivas morais*, trecho valioso em que Sartre retoma certas concepções tratadas ao longo da obra e, por fim, levanta intrigantes questões acerca da condição humana, afirmando que tais respostas somente podem ser encontradas no terreno da

⁶⁹ Sem tradução em língua portuguesa.

moral, tema para uma próxima obra que não chegou a ser publicada⁷⁰. Bernstein retira do contexto algumas afirmações com a intenção de provar, usando a escrita sartriana, a impossibilidade da autenticidade e, portanto, a afirmação do império da má-fé: já que todas as ações humanas se equivalem e nenhuma delas é justificável, não há atitude que não seja de má-fé, ou, não há hierarquia moral entre a má-fé e a autenticidade, o que marcaria a ontologia moral de Sartre como um fracasso já de saída. No contexto da discussão do qual Bernstein extrai tais ideias, Sartre está tratando do projeto humano de ser Deus e de como, na má-fé e na seriedade⁷¹, o homem camufla de si seu projeto livre: “o homem busca o ser às cegas, ocultado de si mesmo o projeto livre que constitui esta busca; faz-se de tal modo que seja *esperado* pelas tarefas dispostas ao longo de seu caminho. Os objetos são exigências mudas, e ele nada mais é em si do que a obediência passiva a essas exigências” (SN, p. 764).

Antes de respondermos às críticas supracitadas, é preciso nos determos por um momento na compreensão do conceito de psicanálise existencial⁷². O método de compreensão e interpretação dos atos não esgotados em si mesmos deve ser feito considerando o ato como um retorno do futuro em direção ao presente, sempre como transcendência. O método sartriano é a psicanálise existencial, pressupondo que todo ato é possível de ser compreendido:

É compreensível toda ação enquanto projeto de si mesmo para um possível. É compreensível, antes de tudo, na medida em que oferece um conteúdo racional imediatamente captável [...] na medida em que captamos de imediato o possível que tal ação projeta e o objetivo que ela visa. É compreensível, em segundo lugar, na medida em que o possível considerado remete a outros possíveis, estes a outros, e assim sucessivamente até a última possibilidade que sou. (EN, p. 504; SN, p. 567).

A compreensão de toda ação se dá, portanto, de dois modos: primeiramente por demonstrar qual o fim e o objetivo da ação mediante seu projeto, chamado por Sartre de psicanálise regressiva. Vai do ato sopesado até o último possível, posteriormente, o possível visado relaciona-se e interliga-se a outros possíveis na totalidade do sujeito, nomeado por progressão sintética, na qual o último possível é analisado em direção ao ato visado e procura-se captar a integração entre o último possível e o ato considerado. Sartre alerta que não se deve confundir o assim nomeado “último

⁷⁰ Cf. Nota de rodapé, SN, p. 765.

⁷¹ “O espírito da seriedade tem por dupla característica, com efeito, considerar os valores como dados transcendentais, independentes da subjetividade humana, e transferir o caráter de ‘desejável’ da estrutura ontológica das coisas para sua simples constituição material. Para o espírito da seriedade, de fato, o *pão* é desejável, por exemplo, porque é *necessário* viver (valor inscrito no céu inteligível) e porque é nutritivo. O resultado do espírito de seriedade, o qual, como se sabe, reina sobre o mundo, consiste em fazer com que a idiosincrasia empírica das coisas beba, como um mata-borrão, os valores simbólicos destas: destaca a opacidade do objeto e o coloca, em si mesmo, como um desejável irreduzível” (SN, p. 763-764).

⁷² Sem ter, entretanto, a intenção de aprofundar na explicação nem na discussão acerca da psicanálise existencial. Ainda assim, retornaremos a ela no terceiro capítulo.

possível” com um possível entre outros, uma vez que toda possibilidade singular remete a um conjunto. A “possibilidade última” é, justamente, a síntese unitária de todos os possíveis atuais, “cada um desses possíveis reside na possibilidade última em estado indiferenciado, até que uma circunstância em particular venha a colocá-lo em relevo, sem suprimir com isso o seu pertencer à totalidade” (SN, p. 568). A possibilidade última é integração originária de todos os possíveis singulares, assim como o mundo enquanto totalidade dos existentes, são correlatos. Um possível só pode ser assim tomado tendo como fundo o mundo, ou seja, um objeto, uma sensação ou estado psíquico só podem ser percebidos e conhecidos mediante o fundo de totalidade do mundo e de mim mesmo, “o mundo nos aparece necessariamente como somos” (SN, p. 571). O ato não é distinto daquele que o pratica, “é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta de mundo. [...] Uma vez que haja motivo e móbil, ou seja, apreciação das coisas e estruturas do mundo, já há posicionamento de fins e, por conseguinte, escolha” (SN, p. 569).

A tarefa da psicanálise existencial é a de revelar ao homem o real objetivo da busca por fundar-se, afastando-o do espírito de seriedade e da má-fé; familiarizando-o com sua paixão. Sartre observa que há muitos homens que fazem uso da psicanálise existencial em si mesmos, sem, contudo, servirem-se dela como meio de libertação e salvamento (SN, p. 764). Conhecem seu objetivo de buscar o ser e tentam apropriar-se simbolicamente do ser-Em-si das coisas. Na tentativa desesperada, permeada pelo espírito de seriedade, de fazer existir o Em-si-Para-si, abandonam o uso das coisas como tais e supõem que sua missão esteja inscrita nas coisas, repudiam sua liberdade para livrar-se da angústia. Acompanhemos Sartre:

Mas, na medida em que tal tentativa ainda participa do espírito de seriedade e em que ainda podem supor que sua missão de fazer existir o Em-si-Para-si acha-se inscrita nas coisas, esses homens estão condenados ao desespero, pois descobrem ao mesmo tempo em que todas as atividades humanas são equivalentes – já que todas tendem a sacrificar o homem para fazer surgir a causa de si – e que todas estão fadadas por princípio ao fracasso. Assim, dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos. Se uma dessas atividades leva vantagem sobre a outra, não o será devido ao seu objetivo ideal; e, nesse caso, acontecerá que o quietismo do bêbado solitário prevalecerá sobre a vã agitação do líder dos povos. (EN, p. 675; SN, p. 764).

Se todas as atividades humanas são equivalentes, como condena Bernstein e afirma Sartre nessa passagem, elas assim o são por que, no plano inautêntico em que são feitas – seja no espírito de seriedade ou no projeto de má-fé –, “todas tendem a sacrificar o homem para fazer surgir a causa de si” (SN, p. 764) e estão, desde o início, fadadas ao fracasso. O argumento pessimista de Bernstein é aplicado por Sartre apenas àqueles que se enredam pelos descaminhos da inautenticidade; porém, usando de má-fé, aquele toma as palavras deste com a intenção de torná-las uma emboscada ao

próprio pensamento filosófico sartriano: uma emboscada em que isca e presa são o mesmo. Essa crítica de Bernstein a Sartre pode nos valer, no entanto, para colocarmos uma nova questão: se Sartre atrela o espírito de seriedade e o projeto de má-fé à missão de fazer existir o Em-si-Para-si e, ainda, condena estes homens ao desespero da equivalência de todas as suas ações e ao fracasso, uma vez que sacrificam o homem, isto é, a realidade humana, a liberdade, para fazer surgir a causa de si; podemos supor, portanto, que haja um meio de isso não ser assim. Há como negar a negação que é a má-fé e a afirmação da seriedade? Simone de Beauvoir traz a seguinte reflexão:

Significa dizer que em sua vã tentativa de ser Deus, o homem se faz *existir* como homem, e se satisfaz com essa existência, ele coincide exatamente consigo. Não lhe é permitido existir sem tender para este ser que ele jamais será; mas é possível que ele queira essa própria tensão com o fracasso que ela comporta. Seu ser é falta de ser, mas há uma maneira de ser dessa falta que é precisamente a existência. [...] o homem se faz falta, mas pode negar a falta como falta e se afirmar como existência positiva. Então ele assume o fracasso. E a ação condenada enquanto esforço para ser reencontrada sua validade enquanto manifestação da existência. (2005b, p. 17-18).

Se é por meio da tentativa de ser deus que o homem se faz existir como homem e essa tentativa é fracassada, mas, ainda assim, ele se satisfaz, tal satisfação não dura por muito tempo. Em breve nova ação é exigida e a angústia da decisão, escamoteada outrora, retorna. A inautenticidade é anterior à autenticidade (DGE, p. 39), contudo, ela “pode servir de guia, pois podemos assegurar que toda forma de existência inautêntica é desejada por sua inautenticidade. Sabemos que a inautenticidade consiste na procura de um fundamento para ‘erguer’ a irracionalidade absurda da facticidade” (DGE, p. 314). É, todavia, mais fácil e simples ser inautêntico: basta *ser*, isto é, tomar o mundo como dado e segui-lo fazendo como todos fazem, cumprindo o esperado, casando-se, tendo filhos, trabalhando, estudando, visitando a família no natal. Ainda assim, a inautenticidade é garantidamente uma escolha desejada, isto é, desejada propriamente em sua inautenticidade. É como se nascêssemos no seio da inautenticidade, estrangeiros no mundo, estranhos aos valores que nos aparecem como substâncias cristalizadas, isentos da liberdade e, somente mais tarde, fôssemos lançados diante da queda desse mundo pronto e, então, tivéssemos, nós mesmos, que construí-lo novamente sobre bases novas. Simone de Beauvoir trata da facilidade que é a inautenticidade, principalmente do espírito de seriedade e à relaciona à infância:

Compreende-se facilmente por que de todas essas atitudes inautênticas essa é a mais difundida: é porque todo homem foi primeiramente uma criança; depois de termos vivido sob o olhar de deuses, de nos termos prometidos à divindade, não aceitamos de bom grado nos tornar de novo, na inquietude e na dúvida, simplesmente homens (2005b, p. 44).

À criança o mundo dos valores é dado: ela é lançada num universo em que não contribuiu para construir, que foi moldado sem ela e que lhe aparece como um absoluto ao qual ela só pode submeter-se: “as palavras, os costumes, os valores são fatos dados, inelutáveis como o céu e as árvores; isso quer dizer que o mundo em que ela vive é o mundo da seriedade” (BEAUVOIR, 2005b, p. 35). Para a criança é permitido que brinque *livremente* sem inquietar-se com a constituição da sua existência, pois o

mundo verdadeiro é o dos adultos, e nele só lhe é permitido respeitar e obedecer; singelamente vítima da miragem do para outrem, ela acredita no *ser* dos seus pais, de seus professores: ela os toma pelas divindades que eles em vão tentam ser e cuja aparência eles se comprazem a imitar diante de olhos ingênuos; as recompensas, as punições, os prêmios, as palavras de elogio ou de acusação insuflam nela a convicção de que existe um bem, um mal, fins em si, como existem um sol e uma lua; nesse universo de coisas definidas e plenas, ela acredita *ser* também de maneira definida e plena: ela é um bom menino ou um mau sujeito, compraz-se nisso; se algo secreto nela desmente essa convicção, ela dissimula essa tara [...] (BEAUVOIR, 2005b, p. 36).

Se a inautenticidade vem antes da autenticidade, como afirma Sartre, podemos conjecturar que isso se deve ao fato de que a liberdade do homem lhe é primeiramente mascarada em prol do universo infantil da seriedade, que permite à criança fazer tudo o que quiser sem que nada jamais aconteça, ela escapa da angústia da liberdade, seus erros e caprichos somente importam a ela, pois ela crê – e foi levada a crer – que nenhuma ação sua poderá alterar a ordem e a harmonia do mundo que já estava aí antes dela e de nada dela precisou para que existisse da maneira como é; acredita que seus atos não engajam nada, nem mesmo ela própria, tudo o que precisa fazer é adotar os valores e os discursos adultos. O universo da criança é o universo da seriedade; aos poucos, porém, a criança percebe desabar o mundo sério e, conforme Beauvoir, é muito raro que o universo infantil da seriedade e dos valores prontos resista à adolescência (2005b, p. 38). Lentamente, ela se pergunta sobre por que agir deste ou daquele modo, sobre as consequências desta ou daquela ação; descobre a sua subjetividade e a dos outros⁷³. O convite às escolhas, às decisões, às ações lhe permite descobrir a liberdade, a responsabilidade, o engajamento: a condição humana. Ainda que a criança não seja, em potência, o adulto que se tornará, é a partir do que foi que um homem decide sobre o que quer ser; ele conservará a lembrança saudosa da época em que sua vida era mais simples: a época em que ignorava as exigências da liberdade.

⁷³ “E quando chega à idade da adolescência, todo o seu universo começa a vacilar porque ela percebe as contradições que opõem os adultos uns aos outros e também as hesitações e fraquezas deles. Os homens deixam de lhe aparecer como deuses, e ao mesmo tempo o adolescente descobre o caráter humano das realidades que os cercam: a linguagem, os costumes, a moral, os valores têm sua fonte nessas criaturas incertas; chegou o momento em que será chamado para participar também dessa operação; seus atos pesam sobre a terra tanto quanto os dos outros homens, ele precisará escolher e decidir” (BEAUVOIR, 2005b, p. 38).

Se a inautenticidade pode servir de guia, ela assim o é porquanto implica em desejo, desejar a inautenticidade pelas suas próprias características, como dissemos, é uma escolha; desejar a autenticidade é, pois, também uma escolha, um pouco mais difícil de ser alcançada, mas uma escolha. Sobre o *desejo de autenticidade*, Sartre faz reflexões importantes no *Diário de uma guerra estranha*: “de duas coisas uma: ou bem o desejo do autêntico nos atormenta no seio da inautenticidade – e então ele próprio é inautêntico – ou bem é já autenticidade por completo, mas se ignora, não foi ainda recenseada. Não há lugar para um terceiro estado” (p. 268). Desejar a autenticidade⁷⁴ não garante sua ascensão, o desejo não pode conduzir por si mesmo ao autêntico, é preciso que o desejo seja retomado e transformado por uma consciência já autêntica. Ainda que a autenticidade possa se manifestar inicialmente sob a forma de desejo de autenticidade, não significa que a autenticidade seja uma constante, “não basta adquiri-la uma vez para uma circunstância particular e concreta para que ela se estenda por si mesma a todas as situações nas quais podemos nos encontrar” (DGE, p. 268).

Há outra declaração no seu diário de guerra sobre a autenticidade, feita no mesmo dia, 20 de fevereiro: “a autenticidade é obtida em blocos: somos ou não somos autênticos” (DGE, p. 267). Apesar da aparente contradição entre estes dois fragmentos, em ambos podemos notar que não se adquire a autenticidade de uma vez por todas; cada instante é novo, o presente não pode sobre o futuro, assim como o passado não tem força sobre o presente: inventa-se a cada momento nova autenticidade. É possível que seja menos difícil conservar a autenticidade do que adquiri-la (DGE, p. 267). Cada instante e situação são novos e exigem novas escolhas, de modo que uma nova autenticidade se constituirá, há a possibilidade de que, tendo uma vez conhecido o sabor da autenticidade, “essa autenticidade exige que sejam conquistadas novas terras, se for *verdadeira*. Ela se apresenta, a princípio, sob a forma do desejo de revisar as situações antigas à luz dessa mudança. Ela se dá primeiro como inquietude e desejo de críticas” (DGE, p. 269). Experimentar uma vez a autenticidade não garante o estado absoluto e pleno da autenticidade, mas permite recordar situações anteriores, planejar situações para o futuro em que ela se consolide e se estenda. A autenticidade, estando ali uma vez, invoca que o homem reflita sobre sua situação de modo a estabelecer planos e métodos para *proteger* a autenticidade, a fim de levá-la a outros acontecimentos: “o desejo de adquirir autenticidade no fundo nada mais é do que o desejo de vê-la

⁷⁴ Sartre cita o caso de L., que deseja a autenticidade por amor a Sartre e a Simone de Beauvoir, para ser merecedora do convívio e da companhia de ambos: “vejo, por exemplo, o quanto o desejo de autenticidade de L. é envenenado pela inautenticidade. Ela gostaria de ser autêntica por amor a nós, por sua confiança em nós, para juntar-se a nós – e também pela idéia do mérito. [...] Parece-lhe também que, se adquirir essa autenticidade, vai tornar-se mais *meritória* para a vida e para os homens. E sem dúvida compreendeu claramente que o homem autêntico repele, *a priori*, toda idéia de mérito, mas ela não se pode livrar da idéia de que ele é mais merecedor pelo fato mesmo de recusar o mérito” (DGE, p. 268).

claramente e não perdê-la” (DGE, p. 269). Aí consiste a característica “em bloco” da autenticidade: se se é autêntico verdadeiramente, mantém a autenticidade.

As razões apontadas indicam que a crítica de Bernstein é infundada e de má-fé. Ainda assim nos permite aproveitar a oportunidade para esclarecer mais algumas questões centrais sobre a autenticidade. Sartre fala de uma conversão radical⁷⁵ que permitiria o projeto existencial considerar a liberdade como o seu maior valor. Facilmente alguém poderia objetar: se estamos condenados a ser absolutamente livres, como pode haver tal *conversão radical* que torne a liberdade um valor? Em outras palavras: como a liberdade passaria de *fundamento ontológico* para *valor moral*? Pode parecer controverso: uma ética que propõe como valor fundamental o que já é um estado inalterável da condição humana. Para desfazer o aparente paradoxo e solucionarmos a questão, a resposta consiste em demonstrar os dois sentidos da liberdade: a *liberdade ontológica* é sempre presente e mantém inalterável para a realidade humana, mesmo que o homem não a descubra nunca; e a *liberdade engajada*: em um âmbito diferente da primeira, se refere à sensação da liberdade, à descoberta da liberdade, à tomada de consciência do Para-si da sua própria liberdade ontológica, portanto, da liberdade enquanto o valor máximo da ética. Estes dois modos de pensar a liberdade não dizem respeito a duas liberdades diferentes: ao contrário, é a mesma liberdade, porém, ela pode se apresentar de dois modos. A liberdade ontológica é a liberdade moral enquanto valor. O que acontece é que nem sempre a liberdade ontológica é conhecida pelo homem; justamente por ser ontológica é que deve ser a liberdade o valor máximo da ética que também se diz ontológica. Este é, com efeito, o caráter ambíguo da liberdade: ao mesmo tempo em que a liberdade nos fundamenta, não a conhecemos por completo; entretanto, isso não impede que eu e todos os outros sejamos, o tempo todo, livres. Além de sermos livres, é parte do caráter ambíguo da liberdade e da realidade humana, o salto para o campo das ações, das escolhas, ou seja, que a liberdade seja, concomitantemente, o meio e o fim das nossas ações, liberdade ontológica e liberdade engajada. Tratamos da liberdade e do valor de forma detida no primeiro capítulo. O que temos de ganho em nossa argumentação desde então é que a autenticidade consiste, justamente, em assumir a liberdade que nos constitui como projeto livre e defendê-la como um valor ético⁷⁶. Continuamos nossa análise acerca da autenticidade.

Encontramos na obra *A questão judaica*, o seguinte pronunciamento:

⁷⁵ Em nota de rodapé Sartre menciona, pela primeira vez na sua obra de Ontologia Fenomenológica, a expressão *conversão radical*, mas evita explorar e explicar o assunto sem alegar os motivos: “essas considerações não excluem a possibilidade de uma moral da libertação e da salvação. Mas esta deve ser alcançada ao termo de uma conversão radical, que não podemos abordar aqui” (SN, p. 511).

⁷⁶ Defendê-la como valor ético significa, com efeito, não apenas querer-se livre, mas querer livres a todos. Este será, sobretudo, o tema do terceiro capítulo.

Se convirmos que o homem é uma liberdade em situação, conceberemos facilmente que esta liberdade possa definir-se como autêntica ou inautêntica, segundo a escolha que se faça de si mesma na situação em que surge. A autenticidade, é evidente por si, consiste em tomar uma consciência lúcida e verídica da situação, em assumir as responsabilidades e os riscos que tal situação comporta, em reivindicá-la no orgulho ou na humilhação, às vezes no horror e no ódio. (SARTRE, 1995, p. 52).

Para que a escolha esteja no âmbito da autenticidade, podemos verificar por este fragmento, se faz necessário tomar consciência de forma *lúcida e verídica* da situação que surge. Atender à exigência da lucidez e da verdade é, ao que parece, pré-requisito para alcançar a autenticidade. Esta predisposição para a autenticidade seria, pois, também uma escolha? Ao conhecer e tomar consciência de forma lúcida e verídica da situação é, ainda, possível não agir autenticamente? A má-fé é uma estrutura ontológica tão bem arquitetada que permitiria a fuga da responsabilidade mesmo diante da tomada de consciência da situação de forma lúcida e verídica? Em que consistem a lucidez e a veracidade? Novamente deparamo-nos com questões decisivas e complexas de serem respondidas.

Se no plano da inautenticidade os projetos escolhidos são casuais e equivalentes: tanto “embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos” (SN, p. 764), eles assim o são não por seu conteúdo, mas pela falta de *consciência lúcida e verídica* com que foram eleitos. O mesmo não procede na autenticidade. Os projetos dirigem-se com vistas à realização de uma meta: a liberdade. São projeções imbuídas de grande esforço autêntico a fim de tornar a liberdade o valor máximo, por entender que a liberdade é o único fundamento de todos os valores. Projetos autênticos incluem em si a gratuidade e a facticidade – não as negam; à revelia dos projetos inautênticos, são expressões afirmativas da liberdade e da responsabilidade, entendidas aqui, ao mesmo tempo como estrutura ontológica do Para-si e como valores morais da ética originária coerente com a condição humana. Para isso, porém, há que se proceder a uma transformação livre, como um desejo de revisar as situações antigas sob a luz dessa mudança. Tais situações antigas resistirão à transformação, como coisas; foram vividas e, de uma certa maneira, se constituíram como instituições que têm, para além das vivências individuais, permanência própria e seguem evoluindo. Assim, devem ser constantemente questionadas, é preciso mudar (DGE, p. 268-270). Sartre parece falar de uma vontade sua de conversão à autenticidade e utiliza a si próprio, num tom autobiográfico, como exemplo:

Não sou solidário a nada, nem a mim mesmo; não preciso de ninguém e de nada. Esse é o personagem que criei durante trinta e quatro anos de vida. [...] Não tenho nenhuma simpatia por esse personagem e pretendo mudar. Compreendi que a liberdade não é de modo algum o desligamento estóico dos amores e dos bens. Ele supõe, pelo contrário, um enraizamento profundo no mundo e nós somos *livres*

para além desse enraizamento, e é para além da multidão, da nação, da classe e dos amigos que se fica só. Ao passo que eu afirmava minha solidão *contra* a multidão, a nação, etc. Castor escreve-me justamente que a verdadeira autenticidade não consiste em limitar a vida por todos os lados ou recuar para julgá-la, ou libertar-se dela a cada instante, mas em mergulhar nela e unir-se a ela. Mas isso é mais fácil de dizer do que de fazer, quando se está afastado de tudo há trinta e quatro anos, quando se vive como uma planta aérea. Tudo o que posso fazer, no momento, é criticar essa liberdade aérea que pacientemente construí para mim e manter firme o princípio de que preciso me enraizar. [...] Mas entendo que a personalidade deve ter um *conteúdo*. É preciso ser de argila e eu sou de vento. (DGE, p. 356).

Nesse relato intimista, podemos perceber, no próprio homem-Sartre, elementos de má-fé, do espírito de seriedade, do desejo de autenticidade e da conversão à autenticidade. Inicialmente Sartre fala do personagem que criou para si: alguém de ser o reflexo da independência e da autonomia, assume perder-se no desligamento aéreo da falta de engajamento. Criar um personagem desconectado, a-histórico, abstrato, universal e vivenciá-lo por trinta e quatro anos representa o espírito de seriedade: perdendo a dimensão do ser-em-situação, cerceando a vida por todos os lados, fugindo dela a cada instante, afirmando a liberdade *contra* a multidão, *contra* a nação, desligando-se dos amores e dos bens, podem ser identificados também como projetos e condutas de má-fé. Sartre confessa não ser solidário a nada, sequer a si mesmo: suas ações são desengajadas, isoladas, separadas; busca por uma liberdade que significa a falta total de compromissos e responsabilidades, livre por não ter nada a fazer ou ser⁷⁷. Interessante observar as expressões usadas pelo filósofo: vento, aérea; palavras que, simbolicamente, remetem à opacidade, ao desprendimento, a algo distante; denotam a fragilidade moral e a falta de engajamento vivenciadas por Sartre na época. Em oposição a elas, o autor usa palavras que possuem características mais concretas e reforçam a ideia de engajamento para dizer como *gostaria de ser*, cujo simbolismo nos remete à concretude: argila, conteúdo. O descontentamento com este personagem criado é evidenciado nesta passagem e Sartre quer mudar. Ao manifestar este desejo de mudança, o filósofo não pretende criar outro personagem, adequar-se a ele e assim viver: mas *pretende mudar*. Mudar a si, entregar-se, deixar-se manifestar em sua condição, desvelar-se. A verdadeira autenticidade é, conforme diz Simone de Beauvoir, carinhosamente chamada por Sartre de Castor, mergulhar na vida, isto é, em cada situação e unir-se a ela, sem negá-la ou escapar dela a fim de julgá-la. Na obra *Por uma moral da ambigüidade*, a autora nos fala sobre a alegria de existir: todo homem se encontra no mundo como falta de ser, reveste-o de significação humana, o desvela, experimentando nesse movimento a alegria de existir: “ele manifesta então a existência como uma felicidade e o mundo como fonte de alegria” (BEAUVOIR, 2005b, p. 40). Mais difícil do que falar é fazer esta conversão, como podemos

⁷⁷ Concepção semelhante de liberdade tem o personagem Mathieu, em *A idade da razão* (1986), como se Mathieu fosse um espectro autobiográfico do personagem que Sartre representava nesta fase.

observar no fim do relato de Sartre e como mencionamos nas páginas anteriores: “quando se está afastado de tudo há trinta e quatro anos, quando se vive como uma planta aérea” (DGE, p. 356). Se por trinta e quatro anos se vive como *planta aérea*, por mais sólidas que se tentem fundar as raízes, as situações vividas como *planta aérea* permanecem evoluindo para além das vivências. Assim como a “autenticidade é obtida em blocos”, à inautenticidade pode valer a mesma regra. Ao lado de todas as vivências, seguem tangenciando tanto a inautenticidade quanto a autenticidade, ambas prontas para voltar, estão lá como possibilidade, o que uma ou outra precisa é ser chamada, estendida. A regra vale para as duas. Não se sufoca ou supera completamente a autenticidade ou a inautenticidade, ambas são possibilidades para a realidade humana e, como tal, precisam ser escolhidas ou conquistadas.

O modo de ser do homem é sendo falta de ser; essa falta de ser é, precisamente, o modo da existência do homem. Essa negação de ser pode ser entendida como positiva se afirma a existência humana assumindo sua condição. Se à realidade humana foi negada a possibilidade de um fundamento exterior a si, ao negar-se como falta, constituiria uma afirmação positiva da existência, uma vez que a existência humana é de tal forma porque é ausente de fundamentação. Para Simone de Beauvoir, o fracasso não deve ser afastado ou negado, mas assumido:

Em termos hegelianos, poderíamos dizer que há aqui uma negação da negação por meio da qual o positivo é restabelecido: o homem se faz falta, mas pode negar a falta como falta e se afirmar como existência positiva. Então ele assume o fracasso. E a ação condenada enquanto esforço para ser reencontra sua validade enquanto manifestação da existência. Entretanto, mais do que uma superação hegeliana, trata-se aqui de uma conversão, [...] consideramos que a existência permanece ainda negatividade na afirmação positiva de si mesma [...]: o fracasso não é superado, mas assumido; a existência se afirma como absoluto que deve buscar em si sua justificação e não se suprimir, ainda que se conservando. (2005b, p. 18).

Afirmar-se positivamente como existência é, portanto, assumir o fracasso de coincidir consigo mesmo. E, na assunção do fracasso, a ação, que antes voltava-se como esforço para ser⁷⁸, agora afirma-se como manifestação da existência, ou seja, agir é manifestar a liberdade. Importante destacar que negar a falta enquanto falta não significa, de fato, *negá-la*. Ontologicamente não há como superar a condição humana que é *falta*, assim, o fracasso não é negado ou ignorado. A negatividade continua o fundamento do Para-si apesar da afirmação positiva de si. Assumir o fracasso significa, então, que não é possível ao Para-si negar a sua condição de negatividade e fracasso, contudo, assumindo-a a ação encontra sua validade na manifestação própria da existência ao mesmo tempo em que o Para-si é chamado a encontrar em si suas justificativas. Mais uma vez nos deparamos com a condição de ambiguidade: o homem só “se encontra na medida em que

⁷⁸ No espírito de seriedade e na má-fé.

consente permanecer à distância de si mesmo” (BEAUVOIR, 2005b, p. 18). Conhecer a condição humana é requisito indispensável à realização da conversão à autenticidade; o que não significa, sobremaneira, abandonar-se a ela, mas estar consciente da verdadeira responsabilidade que se tem diante da existência⁷⁹.

A autenticidade é, portanto, o reconhecimento e a aceitação da liberdade como condição humana. Segundo Sartre: o “valor metafísico daquele que assume sua vida ou autenticidade. É o único absoluto” (DGE, p. 123). Na autenticidade se valoriza a liberdade acima de todos os valores morais por compreender-se que a liberdade é a fonte de qualquer valor. Mais que isso, na autenticidade o homem se percebe intimamente ligado aos outros homens, encontra-se engajado à humanidade como um todo. Ao descobrir a sua liberdade nos termos da ética existencial, vê também que a sua liberdade está unida à dos demais. Estando, pois, sua liberdade estreitamente relacionada à liberdade da humanidade inteira, o homem autêntico desejará a liberdade do outro: querer-se livre é também querer livres os outros. Não é possível, com efeito, escolher a liberdade sem que haja engajamento. A busca pela autenticidade somente encontrará inautenticidade se a consciência esquecer ou ignorar que vive em sociedade. Não se alcança a autenticidade abstraindo-se da situação; ao contrário, a liberdade ascende à autenticidade se, gradualmente, imbuir-se do desejo da libertação alheia. Escolhe-se a própria liberdade ao passo que se experimenta escolher a liberdade do outro, minha ação é cada vez mais livre na medida em que a do outro também é.

Ao contrário do que possa parecer, é na ausência de fundamentação, no desamparo e na solidão que se encontrará a força para a vivência autêntica: “voltando-nos para essa liberdade que vamos descobrir um princípio de ação cujo alcance será universal” (BEAUVOIR, 2005b, p. 25), sem que isso se configure no individualismo exacerbado ou no solipsismo. A ética existencial, objeto de nosso estudo, assentada sobre as bases do existencialismo sartriano, não propõe nada de absoluto que não esteja na própria condição humana: a moral que procuramos encontrar na filosofia de Sartre tem como principal valor a força da liberdade. O princípio de ação que podemos descobrir deve, pois, ser encontrado num exame minucioso da realidade humana. O projeto fundamental do Para-si é, pois, ambíguo. Seu *ser* reduz a fazer-se. E, assim, pode ser de dois modos: ele quer ser e, se coincidir com essa vontade, fracassa, pois não encontra ser. Não significa, com efeito, negar a ausência de ser do homem; por outra via, também não quer dizer perder-se na transcendência. Há, contudo, outra maneira, mais autêntica, “o homem se quer também desvelamento de ser, e, se

⁷⁹ “A primeira implicação de uma tal atitude é a de que o homem autêntico não consentirá reconhecer nenhum absoluto estranho; quando um homem projeta em um céu-ideia esta impossível síntese do Para-si e do em-si que chamamos de Deus, é porque deseja que o olhar desse ser existente transforme sua existência em ser; mas se ele aceita não ser a fim de existir autenticamente, abandonará o sonho de uma objetividade inumana; compreenderá que não se trata para ele de ter razão aos olhos de um Deus, mas de ter razão aos seus próprios olhos”. (SARTRE, 2005, p. 40-41).

coincide com essa vontade, ganha” (BEAUVOIR, 2005b, p. 25). Desvelar o mundo é o mesmo que deixar a situação mostrar-se como ela é e unir-se a ela a fim de escolher a ação coerente e, assim, fazer-se presença no mundo ao mesmo tempo em que o mundo se faz presente para si. Adiante no discurso de Beauvoir, encontramos:

A liberdade é a fonte de que surgem todas as significações e todos os valores; ela é a condição original de toda justificação da existência; o homem que busca justificar sua vida deve querer antes de tudo e absolutamente a própria liberdade: ao mesmo tempo em que ela exige a realização de fins concretos, de projetos singulares, ela se exige universalmente. Ela não é um valor inteiramente constituído que se proporia de fora a minha adesão abstrata, mas aparece (não no plano da facticidade, mas no plano moral) como causa de si: ela é convocada necessariamente pelos valores que afirma e através dos quais se afirma; ela não pode fundar uma recusa de si mesma, pois ao recusar-se recusaria a possibilidade de qualquer fundamento. Querer-se moral e querer-se livre é uma única e mesma decisão. (2005b, p. 26).

Analisemos esse trecho da obra de Simone de Beauvoir comparando-o com o seguinte extraído de *O ser e o nada*:

Sendo a intenção escolha do fim e revelando-se o mundo através de nossas condutas, é a escolha intencional do fim que revela o mundo, e o mundo revela-se dessa ou daquela maneira (em tal ou qual ordem) segundo o fim escolhido. O fim, iluminando o mundo, é um estado do mundo a ser obtido e ainda não existente. A intenção é consciência tética *do* fim. Mas só pode sê-lo fazendo-se consciência não-tética de sua possibilidade própria. [...] Assim, por um surgimento duplo, mas unitário, a intenção ilumina o mundo a partir de um fim ainda não existente e define-se pela escolha do seu possível. Meu fim é certo estado objetivo do mundo, meu possível é certa estrutura de minha subjetividade; um se revela à consciência tética, o outro reflui sobre a consciência não-tética para caracterizá-la. (EN, p. 522-523; SN, p. 588).

O mundo é desvelado num movimento que perpassa nossa conduta: a intenção com que executo tal ou tal ação é a escolha do fim que se objetiva atingir com determinada ação: “é a escolha intencional do fim que revela o mundo” (SN, p. 588) e, concomitantemente, o mundo se revela conforme o fim escolhido. Escolhido livremente, o fim garante a revelação do sentido do mundo – o que não deixa de ser um sentido escolhido – ainda que esse sentido a ser obtido não exista quando do momento da sua escolha. A consciência posiciona a escolha que faço do mundo ao mesmo tempo em que não posiciona a própria possibilidade, ou seja, “a intenção ilumina o mundo a partir de um fim ainda não existente e define-se pela escolha do seu possível” (SN, p. 588). Isso acontece de forma que o fim escolhido se configure como um estado objetivo do mundo enquanto que o possível é uma estrutura da subjetividade: o estado objetivo do mundo se revela à consciência não-tética enquanto a consciência tética antecede a consciência não-tética para caracterizá-la, por sua vez. A intenção como escolha do fim só pode ser assim porque a liberdade é a fonte donde surgem as significações e os valores, condição de todo desvelar. Aquele que procura justificar para

si e para a humanidade as suas escolhas e ações deve querer, antes de tudo, a sua liberdade e a liberdade do outro. No plano moral, a liberdade aparece como causa de si enquanto valor moral e como causa de todos os valores que afirma: “ela [a liberdade] é convocada necessariamente pelos valores que afirma e através dos quais se afirma” (BEAUVOIR, 2005b, p. 26). A liberdade é chamada pelos valores que afirma a afirmar-se como o valor supremo, pois a escolha de qualquer valor é sempre uma escolha livre, uma vez que nada justifica a escolha desta ou daquela escala de valores, deste ou daquele valor singular. Afirmar-se livre por meio da escolha dos valores é uma e a mesma coisa, pois cada eleição ou escolha moral é feita de modo livre, o que corrobora, mais uma vez, à liberdade absoluta. Por isso, “querer-se moral e querer-se livre é uma única e mesma decisão” (BEAUVOIR, 2005b, p. 26).

Há, aqui, um ponto nevrálgico da filosofia moral sartriana que ainda não abordamos de modo suficiente: a tentativa do Para-si de fundir-se ao Em-si é uma característica da condição humana que pode ser superada? A realidade humana pode ultrapassar a alienação fundamental?

O Para-si é livre e, mesmo independentemente de quaisquer resquícios de *tendo sido* ou abismando-se na esperança do *porvir*, sua condição é tal que pode fazer com que haja mundo à maneira da sua escolha: “esta liberdade não é um dado, nem uma propriedade, ela só pode ser escolhendo-se. A liberdade do Para-si é sempre *comprometida*; não se trata de uma liberdade que fosse poder indeterminado e preexistente à sua escolha” (SN, p. 590). Vimos que o projeto fundamental da realidade humana é ser Deus; entretanto, esta é a única possibilidade da realidade humana? Seria incoerente afirmar que o homem é livre e que, por meio da sua liberdade, faz com que haja mundo, atribui significação, valora, escolhe seus projetos, é livre e responsável por si e pelos outros e, ao mesmo tempo, que o projeto de ser deus é o projeto fundamental da realidade humana?

Para melhor compreendermos a realidade humana, bem como responder às questões acima propostas, devemos considerar que “o projeto original de um Para-si *só pode visar o seu próprio ser*” (SN, p. 691). O projeto de ser ser é o projeto de ser o ser do Para-si, não qualquer outro, em outras palavras, o projeto ou o desejo de ser não se distingue do ser do Para-si, o que significa dizer que o *desejo de ser* é o ser do Para-si. O *ser* do Para-si lhe está em questão o tempo todo, sob a forma de projeto de ser: “*ser* Para-si é anunciar a si mesmo aquilo que se é por meio de um possível, sob o signo de um valor” (SN, p. 691). Para-si, possível e valor pertencem ao mesmo âmbito: o Para-si faz saber a si mesmo o que é por meio de um possível, um ainda-não-sendo, sob a forma de *valor*. Ontologicamente, o Para-si é falta de ser, enquanto que o possível é aquilo que falta ao Para-si, e o valor penetra no Para-si como a totalidade de ser faltada. Em última análise, o valor e o possível concernem ao ser do Para-si: a falta de ser que é o Para-si encontra preenchimento no

valor – que é totalidade de ser – e no possível – que é aquilo que falta ao Para-si; assim, o possível é apresentado ao Para-si sob o signo de valor, nas palavras de Sartre: “tanto faz dizer que o valor e o possível existem como limites internos de uma falta de ser que só poderia existir enquanto falta de ser – ou que a liberdade, ao surgir, determina seu possível e, com isso, circunscreve *seu* valor” (SN, p. 691-692). O projeto último da realidade humana é, portanto, o projeto de ser: “pois, evidentemente, é impossível remontar-se mais além do *ser*, e não há diferença alguma entre projeto de ser, possível e valor, de um lado, e *ser*, de outro” (SN, p. 692). Cada desejo e ato singular correspondem ao projeto de ser fundamental e original do Para-si: deseja-se por ser falta. Sendo o Para-si falta de ser, encontrará no ser o anseio de completar-se, por isso, o projeto do Para-si é, ontologicamente, o projeto do desejo de ser e cada desejo é a manifestação do projeto original: “posto que o desejo é falta [...], cada tendência empírica existe com o projeto original de ser em uma relação de expressão e satisfação simbólica” (SN, p. 692). O desejo de ser é o projeto da realidade humana, assim, os desejos concretos, empíricos, são a concretização deste desejo mais fundamental que é o desejo de ser: “não há primeiro *um* desejo de ser e depois milhares de sentimentos particulares, mas sim que o desejo de ser só existe e se manifesta no e pelo ciúme, pela avareza, pelo amor à arte, pela covardia, pela coragem” (SN, p. 692). Novamente o reforço de que a liberdade se efetiva em situação. Ainda mais: “as milhares de expressões contingentes e empíricas que fazem com que a realidade humana jamais nos apareça a não ser *manifestada* por *tal homem em particular*, por uma pessoa singular” (SN, p. 692); a impossibilidade de pensar a condição humana enquanto uma natureza ou essência encontra, mais uma vez, respaldo: as expressões contingentes e empíricas apenas *manifestam* de forma singular e individual a realidade humana. Cada pessoa singular é uma manifestação em meio a milhares de manifestações concretas da realidade humana, não se obtém por meio dessas manifestações contingentes e empíricas o *ser* ou *essência* da humanidade, mas a coletividade, a pluralidade que é a humanidade. O objeto de desejo do Para-si, como sabemos, é o Em-si. Sartre explica esta relação nos seguintes termos:

o possível é projetado em geral como aquilo que falta ao Para-si para converter-se em Em-si-Para-si; e o valor fundamental que preside esse projeto é justamente o Em-si-Para-si, ou seja, o ideal de uma consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si pela pura consciência que tomasse de si mesmo. (EN, p. 611-612; SN, p. 693).

Retomamos nossa questão anterior sobre o papel da liberdade frente ao projeto fundamental de ser Em-si-Para-si: se não há como escolher não ser Deus, como pode a liberdade, ainda assim, ser absoluta? Encontramos a seguinte resposta de Sartre: “se o *sentido* do desejo é, em última análise, o projeto de ser Deus, o desejo jamais é *constituído* por tal sentido, mas, ao contrário,

representa sempre uma *invenção particular* de seus fins” (SN, p. 693). Se o sentido do desejo é ser deus, esse desejo de ser deus não deve ser constituído pelo sentido de ser deus, mas, ao contrário, o desejo é uma invenção particular, uma invenção de cada pessoa singular, o desejo inventa seus próprios fins e manifesta-se na pluralidade das expressões contingentes. A busca pelos fins é feita a partir da situação em combinação com o projeto existencial, escolho como meus *estes* fins e não aqueles pela situação empírica em particular e meu projeto individual, engajo-me e me invento.

Percebemos, portanto, a relevância da situação para a filosofia de Sartre, ao contrário de certas acusações⁸⁰ de abandonar a realidade em prol da liberdade absoluta ou da acusação de solipsismo⁸¹, vemos que a filosofia sartriana é uma filosofia imersa no engajamento, cuja dimensão de historicidade se faz presente, o homem é ser-em-situação. O desejo de ser se realiza, segundo Sartre, como desejo de maneira de ser que se exprime como desejos concretos que constituem a trama da nossa vida consciente (SN, p. 694). Tal trama nos põe “frente a arquiteturas simbólicas muito complexas e que estão, *pele menos*, em três níveis” (SN, p. 694). Os desejos concretos são, portanto, aquilo que forma a parte essencial da nossa vida e se apresentam sob a forma de símbolos, organizados em, no mínimo, três níveis. Ora, símbolos são representações que remetem a uma significação maior, ou mais fundamental, organizados em níveis, pode significar que fazem parte de uma composição hierárquica que demanda compreensão ontológica. A estrutura do desejo de ser, que se manifesta ao modo do *desejo de maneira de ser*, e que compreende de forma elementar três níveis, pode ser descrito da seguinte maneira, parafraseando Sartre:⁸² 1) Desejo empírico: é uma simbolização do desejo fundamental, dele extrai seu sentido e cada desejo empírico remete ao desejo fundamental, mantendo-se parcial e redutível, pois é o desejo que não pode ser concebido de por si. O desejo empírico é uma manifestação concreta do desejo fundamental, encontra-se cotidianamente nos pequenos atos que compõem o nível ôntico da vida das pessoas; remete sempre ao nível do desejo fundamental. 2) Desejo fundamental: é a pessoa; representa a maneira como ela decidiu que o ser estará em questão em seu ser. É a realidade humana *na* pessoa, é o que permite afirmar que há uma verdade do homem e não somente individualidades incomparáveis. A este âmbito pertencem a concretude absoluta, a completeza e a existência como totalidade. Exprime no

⁸⁰ Conferir, principalmente, as páginas iniciais do *O existencialismo é um humanismo*.

⁸¹ Contra a ideia de solipsismo, Sartre coloca o ego não como absoluto, mas como um ente mundano: “se o Eu se torna um transcendente, então ele participa em todas as vicissitudes do mundo. Ele não é um absoluto, ele não criou o universo, ele fica, como todas as outras existências, ao alcance da *epoché*; e o solipsismo se torna impensável desde o momento em que o Eu já não tem uma posição privilegiada. Com efeito, em vez de se formular: 'Só eu existo como absoluto', deveria enunciar-se: 'Só a consciência absoluta existe como absoluta', coisa que é, evidentemente, um truísmo. O meu *Eu*, com efeito, *não é mais certo para a consciência que o Eu dos outros homens*. Ele é apenas mais íntimo” (SARTRE, 1994, p. 82). Há que se destacar ainda, nesse sentido, o papel do outro no desvelamento do ego e, como consequência, do mundo em sua verdade, tema este que será tratado nas páginas que seguem.

⁸² Organizaremos de modo a facilitar a compreensão o que se encontra dito de modo pouco claro e imbricado nas páginas 694 e 695 de *O ser e o nada*.

mundo uma estrutura abstrata e significativa que envolve a pessoa: o desejo de ser em geral. 3) Desejo de ser em geral: em sua pureza abstrata, é a *verdade* do desejo concreto fundamental, mas não existe a título de realidade.

Dito de outro modo: o desejo de ser em geral, que se refere, portanto, à verdade da realidade humana, do desejo concreto que revela a estrutura fundamental e humana do projeto, manifestado, por sua vez, concretamente em cada desejo empírico, em cada escolha. Segundo Sartre: “o projeto fundamental, ou pessoa, ou livre realização da verdade humana encontra-se por toda parte, em todos os desejos [...]; jamais é captado a não ser através dos desejos” (SN, p. 694). Tal estrutura ontológica, a saber, desejo de ser, não pode, portanto, constituir-se como empecilho à liberdade absoluta: “a liberdade é surgimento imediatamente concreto e não se distingue de sua escolha, ou seja, da *pessoa*. Mas a estrutura considerada pode ser chamada de *a verdade* da liberdade, ou seja, é a significação humana da liberdade” (SN, p. 695). O que nos permite concluir que tal estrutura ontológica e abstrata do desejo de ser constitui-se como a verdade da realidade humana e deve ser, sobretudo, considerada como tal: uma estrutura ontológica da pessoa humana; o que não significa, de nenhuma forma, atestá-la como a essência ou natureza humana, mas apenas enquanto uma estrutura fundamental da liberdade. A questão maior está em perceber que o desejo de ser é uma estrutura originária da liberdade, o que garante à liberdade a possibilidade de inventar seus fins específicos que se manifestarão enquanto desejos empíricos por meio do desejo fundamental da pessoa em situação.

Essas reflexões nos conduzem na direção de afirmar que a autenticidade não é uma esfera que compete unicamente ao desejo do homem, cujo alcance se dá somente a partir de si mesmo, como se ser autêntico fosse algo que o homem apenas *faz* para si; ou, por outro lado, como se a autenticidade fosse certa instituição transcendental instalada num plano para além da realidade humana. A autenticidade, assim como a condição humana em geral, é ambígua. A liberdade, entendida aqui não somente no sentido ontológico, mas como o valor moral por excelência, caracteriza-se, com efeito, por esta ambiguidade. No plano moral, ser livre e querer-se livre devem significar uma e mesma coisa; contudo, isso não é, ainda, suficiente. Precisamos acrescentar que a liberdade deve querer-se livre – e que assim o é –, porém, sua ambiguidade também a faz ser uma liberdade absoluta apesar de possuir um limite: mesmo na liberdade total não é possível livrar-se da grave dificuldade que é a relação com os outros e com o mundo.

Mesmo na autenticidade, a escolha mais lúcida e verdadeira que pode ser tomada, não são garantias de que se possa existir à maneira do *eu sozinho*; ao contrário, só é possível existir engajando-se. Mais que isso: o engajamento não se contenta em ter sido autêntico de uma vez por todas, requer cada escolha nova como um novo engajamento frente a cada nova situação. O que

significa, outrossim, que a autenticidade não finda os problemas morais: é ela, sobretudo, que estimula novos, como se a autenticidade uma vez experimentada se recusasse a contentar-se com a fuga, como se se fizesse a exigência de ser o *estilo de vida privilegiado*. Fuga esta que pode ser vista tanto como fuga da responsabilidade, das obrigações morais, da eleição de valores individuais, quanto da própria vida, do fazer-se, construir-se, *querer-se*. Não é possível apenas existir, é preciso comprometer-se, contudo, o *comprometer-se* não se satisfaz com apenas uma única escolha autêntica. A escolha real, lúcida e verdadeira que se faz de si mesmo não soluciona a angustiante necessidade de existir, antes disso, esta primeira escolha autêntica é o estágio inicial para novas angústias. No plano da autenticidade, adotado então como estilo de vida, as escolhas posteriores ao ponto de partida tomam novo rumo. Se, antes, as escolhas eram feitas de modo espontâneo e sem muita reflexão, por má-fé ou por seriedade todas as ações eram tratadas mais ou menos do mesmo modo; pode-se dizer que, agora, cada situação em particular exigirá maior consideração, como se cada situação concreta *fizesse próprias as regras*, ou seja, colocasse diante do homem todas as suas possibilidades como um convite à melhor escolha. Podemos até dizer que é a situação quem *dá as cartas*, num jogo com regras já estipuladas, existentes antes mesmo da pessoa individual e que existem independentemente da existência dela. Caberá ao homem projetar suas estratégias e jogadas para ganhar a partida. Para Beauvoir, “o próprio de toda moral é considerar a vida humana como uma partida que se pode ganhar ou perder, e ensinar ao homem o meio de ganhar” (BEAUVOIR, 2005b, p. 25).

Há que se ter o devido cuidado para não tomar a autenticidade nos moldes de um imperativo moral, como se a autenticidade fosse um dever. De outra forma, também queremos salientar e rememorar que a fenomenologia é o método usado por Sartre na descrição ontológica da condição e da realidade humanas, e nós, por nossa conta, tomando como base os escritos sartrianos, visamos trazer à tona em conjunto sua teoria moral, por isso, as recomendações morais do existencialismo que aqui nos ocupamos em explorar são transposições das suas descrições ontológicas. Desses breves estudos, temos que a condição humana pode, pela sua própria estrutura, ser ignorada na má-fé ou, de outra forma, compreendida, assumida e vivida autenticamente; o que não poderá nunca é ser demitida.

Tal é a condição ambígua da realidade humana: a consciência vive sempre em ruptura e encontro com si mesma. Na ação, a consciência requer constante engajamento, criando-se e inventando; enquanto que na reflexão é exigido que se distancie de si a fim de posicionar o fim perseguido num movimento instável de presença a si. A situação, que necessita o esforço da consciência com direção ao engajamento pela ação, não permite, de nenhum modo, a supressão da presença do outro, ainda que neste processo natural da consciência em voltar-se para si enquanto

distancia-se de si, a individualidade seja a marca inevitável da realidade humana. Assim que o homem posiciona a situação como sua e chama para si a obrigação de *dar conta dela*, encontra-se, então, engajado nela de tal forma que sua presença constitua e implique como presença no mundo. A partir de então, não será agradável seu retorno à inautenticidade, lutará a todo custo para que a autenticidade se mantenha e que possa ser vivida pelos outros. Simone de Beauvoir evidencia que

[a liberdade] se confunde com o próprio movimento dessa realidade ambígua que chamamos existência e que só é fazendo-se ser; de tal maneira que, precisamente, é apenas na medida em que deve ser conquistada que ela se dá. *Querer-se livre é efetuar a passagem da natureza à moralidade fundando na irrupção original de nossa existência uma liberdade autêntica.* (2005b, p. 26, grifo nosso).

A liberdade se efetiva concretamente na medida em que ela é compreendida, assumida e vivida, ser livre é da estrutura ontológica de toda realidade humana, contudo, viver a liberdade é muito mais que isso. Um passo adiante caracteriza a existência autêntica, por isso, chamamos atenção à frase por nós grifada no excerto de Beauvoir: “querer-se livre é efetuar a passagem da natureza à moralidade” (BEAUVOIR, 2005b, p. 26). A diferença de relações consiste no *querer*: na atitude natural, isto é, na inautenticidade, não me quero livre, *sou*; ao passo que se transcendo minha condição de naturalmente livre, desejo ser livre e afirmo minha liberdade por meio das minhas ações, conquisto certo grau de autenticidade. A questão é: sou autêntico ao querer-me livre por desejar algo que está em conformidade com a condição humana, ou sou autêntico por assumir minha liberdade em si mesma e tudo o que ela representa e implica moralmente? Não são possibilidades dissociadas: o sentido ambíguo da liberdade e sua grandeza residem justamente nestas duas características da liberdade. Se a autenticidade consiste, justamente, em atender a condição humana, da mesma forma ela está condicionada ao sentido da liberdade como um valor, “fundando na irrupção original de nossa existência uma liberdade autêntica” (BEAUVOIR, 2005b, p. 26).

Se a realidade humana é tal que exige ação constante, escolhas de valores e atuação no mundo, as escolhas são feitas concomitantemente ao sentido que cada situação *inspira*. Agir é o modo mais fundamental de manter relação com o mundo: ultrapassando a configuração estática do mundo circundante, a realidade humana altera, inclusive, a sua materialidade. Ainda que toda ação seja intencional, agir, entretanto, não é apenas implicar movimento; é, sobretudo, perseguir um fim. Embora cada ação seja completamente livre, não significa que se possa fazer qualquer coisa, ou de modo completamente imprevisível. O fato é que nenhuma ação em especial deve ser entendida como uma disposição particular; cada ato configura e, assim deve ser compreendido, o contexto geral de todos os projetos individuais que se interligam ao projeto fundamental. Este conjunto de

ações, escolhas, atos, decisões e este todo orgânico corporal são a unidade de síntese do projeto fundamental que guia cada Para-si. Cada escolha feita representa, com efeito, uma escolha fundamental de si próprio. Os projetos individuais, por sua vez, mantêm uma relação de continuidade flexível com o projeto fundamental, pelo menos enquanto se permanecer no âmbito da autenticidade. Viver de modo autêntico consiste, com efeito, em atender o projeto original que nos é imposto de antemão, qual seja: o de sermos responsáveis por nós mesmos e por toda a humanidade, aceitando-nos como ausentes de fundamentação *a priori* e, por isso mesmo, tendo que transcender essa condição para fundamentar valores e modelos a partir de nosso próprio engajamento. A vida só é autenticamente humana quando é o sujeito próprio que a vive. Ao longo de toda a obra sartriana o tema da autenticidade foi recorrente, porém com algumas variantes e reformulações. No período filosófico da obra sartriana que nos interessa, a autenticidade foi preocupação constante no *Diário de uma guerra estranha*, lá, Sartre escreve que a autenticidade⁸³

não é esse fervor subjetivo. Só pode ser compreendida a partir da condição humana, essa condição de ser lançado na situação. A autenticidade é um dever que nos vem de dentro e de fora, ao mesmo tempo, porque nosso ‘interior’ é um ‘exterior’. Ser autêntico é realizar plenamente o ser-na-situação, seja qual for essa situação, com aquela consciência profunda de que pela realização autêntica do ser na situação levamos à existência plena a situação, por um lado, e, por outro lado, a realidade humana. Isso pressupõe um aprendizado paciente de tudo o que a situação exige e, em seguida, um modo de se lançar e de se determinar a ‘ser a favor’ da situação. Naturalmente as situações não são catalogadas em caráter definitivo. Pelo contrário, são sempre novas. Não há e nunca haverá uma etiqueta das situações. (DGE, p. 72-73).

Sartre afirma a autenticidade como exclusiva da realidade humana, assim como também assevera a nossa condição como a de ser lançada em situação, o que nos permite concluir que a autenticidade só pode vir a existir pela realidade humana em situação: como “um dever que nos vem de dentro e de fora, ao mesmo tempo, porque nosso ‘interior’ é um ‘exterior’” (DGE, p. 72). Esse *dever* que nos vem de dentro e de fora, não pode ser tomado no sentido do dever categórico, impositivo, como uma obrigação; é um *dever* no sentido de que significa que *é o melhor* a ser feito. Ao certificar que “a autenticidade é um dever que nos vem de dentro e de fora, ao mesmo tempo”, o autor garante a compreensão de *realidade humana* em detrimento de *essência humana*, o que significa que somos sempre inseridos numa situação, e as escolhas são feitas concomitantemente ao sentido que a situação assume para nós. Não é, também, puro fervor subjetivo, uma vez que se dá

⁸³ Em nota de rodapé, Sartre afirma que “embora seja indiferente ser de boa ou má-fé, porque a má-fé alcança a boa-fé e desliza pela própria origem de seu projeto, não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé. Mas isso pressupõe uma reassunção do ser deteriorado por si mesmo, reassunção que denominaremos autenticidade e cuja descrição não cabe aqui” (SN, p. 118, nota de rodapé 21). Sem entrar no mérito da questão sobre o que, realmente, envolve a oração “e cuja descrição não cabe aqui”, demos preferência a trazer para o primeiro plano uma obra declaradamente preocupada com a autenticidade, a saber, *Diário de uma guerra estranha*.

diante de uma escolha-em-situação, eis o peso da historicidade. A autenticidade é algo humano, pois o Em-si apenas *é*; não se constrói, não se escolhe, não pode ser autêntico nem inautêntico. Em continuação, não existe *fora apenas*, pois não há essências, nem “situações catalogadas em caráter definitivo” às quais devemos seguir “comportamentos etiquetados”, não há só o mundo; também não há somente *dentro*, pois não é o Para-si que cria mundos e institui sentido a toda a realidade possível e imaginável a partir da sua existência somente. Há, portanto, “dentro e fora ao mesmo tempo”, ser-em-situação. O modo de ser autêntico se dá em meio ao mundo, como exigência. A situação será sempre nova, assim como o sentido que a situação apresenta também o será e, considerando esses *aprendizados*, as escolhas também deverão ser reinventadas a cada nova ocasião. Não havendo, portanto, uma natureza ou essência humana que caracteriza previamente a nossa condição, há, por outro lado, a ideia de *realidade humana*, no sentido circunstancial de inapagável indefinição.

O homem se faz, sendo; “o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define” (EH, p. 5-6). Ao dizer isso, Sartre reafirma a ideia de que não há fundamentos *a priori* e que cabe a cada um escolher; ainda mais: essa *escolha* exprime, não obstante, um valor, um modelo, tanto para nós como para todo homem. Escolher é fazer juízo moral, escolher sempre o que escolherei para a humanidade porque carregamos conosco a responsabilidade diante de cada escolha; toda escolha afeta a humanidade, então, escolher para si é também escolher para o outro. “Ser a favor da situação” (DGE, p. 73): não é o mesmo que acomodar-se ou entregar-se à situação, o que levaria ao quietismo e ao conformismo; ao contrário, ser a favor da situação é conhecê-la, entendê-la, pesquisá-la, como um “aprendizado paciente de tudo o que a situação exige” (DGE, p. 72), para lançar-se “com aquela consciência profunda” (DGE, p. 72) permitindo que o ser-em-situação se realize na sua concretude: a situação se mostra à consciência até às últimas implicações, de forma plena, ao mesmo tempo em que a realidade humana se lança totalmente na direção da situação, permitindo que a situação a envolva e se mostre na sua verdade.

3 COMPROMISSO E ENGAJAMENTO

Como num relógio gigante cuja mola se partisse, toda a vida social, a indústria, o comércio, os trabalhos se tinham detido repentinamente; e só sobrava uma paixão indomável, exacerbada, a paixão de triunfar – o único assunto em que se falava, inflamando os corações e as cabeças nas reuniões públicas, nas vigílias dos corpos de guarda, nas ininterruptas ondas da multidão que obstruía as ruas. Vividas assim em comum, as ilusões entusiasmavam as almas; e uma tensão lançava todo esse povo no perigo das loucuras monstruosas. (ZOLA, 1956, p. 275).

A palavra francesa *engagement* pode ser traduzida para a língua portuguesa como compromisso, comprometimento, engajamento, ligação. Na filosofia de Sartre, o conceito de engajamento recebe contornos ontológicos que se manifestam historicamente e marcam a sua filosofia como uma filosofia da ação, e que nós chamamos de *ontologia moral*. O engajamento na filosofia sartriana é, como também são outros conceitos, ambíguo: é uma estrutura ontológica que mantém unida a liberdade humana com si própria no âmbito do projeto e da ação concreta do Para-si. Além disso, o termo *engajamento* possui características que ultrapassam o âmbito estrutural e que se afirmam como um valor moral, uma escolha, uma *tomada de consciência* e, como consequência, assunção autenticamente engajada da realidade humana.

O termo *engajamento* não é tratado de forma detida e explicitada por Sartre n' *O ser e o nada*⁸⁴, nem em nenhuma das suas obras do período privilegiado para nossa pesquisa, por isso, compreender claramente seu significado é empresa árdua e implica em garimpar em seus escritos breves apontamentos, notas e descrições aqui e ali. De forma espaçada, como num leve tocar, o autor faz menção ao tema em diversas publicações, mas sem defini-lo detida e conceitualmente. A argumentação que agora apresentamos é fruto de leitura feita à luz das questões morais. Serão citadas e referenciadas obras que ainda não havíamos tratado, mas sem contrariar os objetivos a que nos propusemos no início deste trabalho.

Na conferência *O existencialismo é um humanismo*, Sartre afirma que o primeiro passo do existencialismo é “o de pôr todo homem na posse do que ele é de submetê-lo à responsabilidade total de sua existência” (EH, p. 12). O “primeiro passo” do existencialismo tem, portanto, um

⁸⁴ Como também não o é o conceito de autenticidade.

objetivo ontológico e moral: colocar o homem de frente com sua condição responsável para que a assuma. Justapondo esse objetivo do existencialismo com o início das *Perspectivas morais* de *O ser e o nada*, quando Sartre apresenta a possibilidade que a ontologia oferece de permitir “entrever o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma *realidade humana em situação*” (EN, p. 673-674), temos em comum a importância do termo *responsabilidade*. Por o homem de posse da sua existência assumindo sua responsabilidade diante da sua situação e condição é uma relação de *ser* que se estabelece, ao mesmo tempo, é uma relação que pertence ao âmbito da moralidade. Fazer o homem conhecer o que ele é, é o mesmo que conduzir ou apresentar ao homem a sua condição, por mais que o seu ser o chame para ser conhecido, o existencialismo se propõe como uma filosofia que visa auxiliar esse caminho. E, com isso, Sartre parece acreditar que se o homem conhece a sua condição e a sua realidade humana, não lhe sobra outro desejo que não a autenticidade, isto é, sendo-lhe possível conhecer o que é, só lhe cabe viver de forma coerente e assumindo-se como tal.

Essa ideia nos parece plenamente coerente com o propósito da ontologia de Sartre. A liberdade, para existir como fundamento do homem, não depende de nada nem de ninguém, contudo, “uma vez que existe a ligação de um compromisso, sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros” (EH, p. 25). Todo homem é, ontologicamente, livre; todos, antecipadamente, partilham da mesma condição, o que nos engaja de modo que, estando num “plano de *autenticidade total*, reconheci que o homem é [...] um ser livre, que não pode, em quaisquer circunstâncias, senão querer sua liberdade” (DGE, p. 342, grifo nosso). A afirmação sartriana nos leva a conjecturar que, quando aceito e assumo minha condição de livre e responsável pela liberdade, esta condição me torna, por minha vez, comprometido com a liberdade alheia. A autenticidade me faz querer a liberdade do outro, uma vez que a liberdade do outro implica na minha situação e não há como querer-me livre sem querer livres os outros também⁸⁵.

A angústia do homem se dá diante do engajamento e do peso da responsabilidade. Quando descobre que sua liberdade e responsabilidade são absolutas, e que elas não se limitam apenas a si, mas tem o caráter de abraçar a humanidade inteira, não é possível fugir do sentimento de angústia:

o homem ligado por um compromisso e que se dá conta de que não é apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também um legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade. (EH, p. 13).

Afirma Sartre: “o homem é angústia” (EH, p. 13). O homem é angústia porque o homem é liberdade, responsabilidade e engajamento, ainda que não o queira ou não o saiba. O homem é

⁸⁵ Voltaremos a isso adiante.

impelido a agir e, ao agir, faz escolhas. Essas escolhas, por sua vez, carregam um peso maior do que ele imagina, é o legislador de si e da humanidade. Conhecendo sua condição, não poderia escapar a tal sentimento tão profundo quanto a angústia da sua existência⁸⁶. O homem é angústia quando toma consciência de que a angústia não é somente *uma* sensação, mas o próprio modo de sentir-se existente como homem livre e responsável. Não se separa o que se é de si mesmo, não se pode separar a angústia que se sente do que se é, a angústia que o homem sente é a angústia que ele, é ela que o faz descobrir-se como existente no equilíbrio instável do ser.

Temer a angústia e o desamparo da contingência da liberdade e da facticidade não pode servir como mote para a inautenticidade, ao contrário, encontrar o sentido da situação e a realização do projeto livre do Para-si exige o engajamento concreto e o compromisso com a *causa* humana. A ação só se dá no mundo, *engajando-se*. São as ações que conduzirão à autenticidade: “a verdadeira autenticidade não consiste em limitar a vida por todos os lados ou recuar para julgá-la, ou libertar-se dela a cada instante, mas em mergulhar nela e unir-se a ela” (DGE, p. 356). Não há como fugir a essa responsabilidade total, a não ser numa fuga ilusória, pela má-fé, que é muito mais um disfarce da condição humana que propriamente uma fuga. Fugir é correr de algo, a má-fé limita-se a negar a liberdade, sem conseguir escapar totalmente dela, pois não é um atributo do qual se possa demitir-se. Mesmo negando, a liberdade ainda está lá, a angústia ainda está lá, o compromisso e a responsabilidade ainda estão lá!

Para a ontologia moral que procuramos evidenciar, a liberdade é o único fundamento dos valores e nada justifica a escolha de quaisquer valores que não seja o compromisso com a própria escolha. O existencialismo de Sartre garante ao homem o *status* de artífice do seu próprio destino, isto é, senhor das suas próprias escolhas e ações, sem mandos, sem características prévias a se encaixar: apenas liberdade. O abandono e o desamparo nos quais a humanidade inteira se encontra, tornam, prontamente, cada um de nós criador dos próprios valores, responsável pelas próprias escolhas e ações. Isso quer dizer que cada homem é responsável pela sua liberdade, ou melhor: pelo que faz com ela. E ainda mais: sendo consciências livres inseridas numa situação, tendo que agir na mais completa indeterminação, cada escolha é feita de modo livre, como escolha livre da própria consciência imersa em situação e envolvida com outras consciências que compartilham a mesma situação e condição. Para Sartre, “cada vez que o homem escolhe seu compromisso e seu projeto com toda sinceridade e com toda lucidez, qualquer que seja esse projeto, torna-se-lhe impossível preferir um outro” (SN, p. 79). É o que também podemos perceber pela passagem: “escolher ser isto ou aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos

⁸⁶ E que está apresentada, sobretudo, no romance *A náusea*.

escolher o mal, o que escolhermos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos” (EH, p. 13). Escolhe-se a partir da noção de bem que melhor aprouver, mas se essa escolha for sincera e lúcida, não haverá outra escolha melhor.

Existindo, coexistindo, vivendo, pensando, o homem deve ultrapassar essa ausência de fundamentação, essa gratuidade e facticidade e assumir seu *engajamento*. A responsabilidade não é apenas individual ou particular, é, acima de tudo, coletiva, é engajada: “escolhendo-me, escolho, pois, a humanidade” (EH, p. 35). Ser justo ou bom não é um dever, mas a justificativa sobre por que ser bom ou justo podem ser encontrados na própria existência.

A realidade humana deve agir em direção de si mesma, a finalidade da existência e das ações humanas deve ser si mesma, não no sentido individualista que essa afirmação pareça ter, mas com a finalidade de realizar-se. O sentido das ações e da própria existência, radicalmente pensadas, não pode ser outro que realizar seu próprio ser. Seja qual for o objetivo que a existência humana se propõe, esse objetivo será sempre ela mesma. E se a escolha se dá diante de uma situação, o sentido de cada situação não é inerente a ela, mas será, dessa forma, uma experiência da subjetividade. Em outras palavras, o Para-si escolhe o sentido que tal ou qual situação tenha. Mas essa *escolha* será de modo muito peculiar, para compreendê-la é necessário pensarmos o *engajamento*.

Com essa ode à ação e ao engajamento que é a filosofia existencialista, ela não pode ser acusada de quietismo; é o inverso: é uma filosofia do otimismo, um chamamento à batalha, à luta por melhorias, pela autenticidade, pelo compromisso. O Para-si é o ser que desvela o mundo, conforme a escolha de seus fins: “é preciso, pois, que o Para-si, em seu projeto, escolha ser aquele pelo qual o mundo se revele como mágico ou racional, ou seja, aquele que deve, como livre projeto de si, dar a si a existência mágica ou a existência racional” (SN, p. 550). Antes disso, o mundo é apenas mundo, ou nem isso ainda, apenas *é*. O desvelamento do mundo pelo Para-si será da forma como ele assim o assumir, “o Para-si é *responsável* tanto por uma quanto por outra, porque ele só pode ‘ser’ caso tenha se escolhido” (SN, p. 550). O Para-si é, inclusive, o fundamento das suas emoções, sensações e desejos, pois “todas as minhas ‘maneiras de ser’ manifestam igualmente a liberdade, pois todas são maneiras de ser meu próprio nada” (SN, p. 550). Essa ausência de determinação que impulsiona a consciência à ação livre, mas comprometida, também reporta-se a mostrar que nós não somos prisioneiros indefesos do nosso *caráter*, passado, ou genética, tão pouco somos produtos das forças impessoais da história; mas que nossas razões e escolhas não são meras operações racionais, e sim que fazemos parte de um todo engajado.

Partindo da análise fenomenológica do homem imerso em sua situação, deparamo-nos com o engajamento: esse modo humano de desvelar o mundo encontrando-se e perdendo-se nele, de forma que por meio da necessidade de inventar, agir e escolher, a liberdade se manifeste absoluta e

integralmente e, além dela, encontramos também a responsabilidade e a característica transformadora do ato livre e libertador. A liberdade não é abstrata, logo, a responsabilidade, o compromisso e a possibilidade transformadora da ação humana também não o podem ser. O engajamento é o desvelar concretamente humano, feito do homem a partir dele mesmo. Por ele, a situação adquire certa significação que também pode ser encontrada no homem, assim, o desvendar da situação provocado pelo engajamento é, ao mesmo tempo, desvendar de si mesmo⁸⁷. O engajamento pode ser entendido como presente em cada ato, escolha, até mesmo na palavra pronunciada ou não dita. Há uma importante obra de Sartre publicada em 1948 ainda não citada por nós, intitula-se *O que é literatura?*⁸⁸, onde se lê:

ao falar, eu desvendo a situação por meu próprio projeto de mudá-la; desvendo-a a mim mesmo e aos outros, *para* mudá-la; atinjo-a em pleno coração, traspasso-a e fixo-a sob todos os olhares; passo a dispor dela; a cada palavra que digo, engajo-me um pouco mais no mundo e, ao mesmo tempo, passo a emergir dele um pouco mais, já que o ultrapasso na direção do porvir. (SARTRE, 2004, p. 20).

É precisa esta passagem em que se constata a pressuposição do ser-no-mundo para corretamente compreendermos a noção de engajamento e sua dimensão não apenas ontológica, mas, evidentemente, ética. A ação de falar permite o desvelamento da situação a partir da compreensão que o Para-si formula. Falar sobre algo é transcender a condição deste dado com o objetivo principal de alcançá-lo enquanto real, contudo, ao fazer isso, a situação passa a ser percebida sob o escopo do projeto que, por sua vez, a altera, a modifica, a preenche de intencionalidade. O homem que fala sobre determinada situação, a desvela, a acerta e a perpassa, transcende e manifesta a visada que tem de si. Ao falar, o homem engaja-se na situação imprimindo nela o projetar-se que é si mesmo e que está, portanto, sempre direcionado ao porvir.

Falar é agir e agir é sempre mudar⁸⁹, cada situação, objeto ou dado é atingido em pleno

⁸⁷ Novamente a importância da historicidade, ao contrário das críticas a Sartre já citadas e às interpretações que afirmam uma ruptura entre “primeiro Sartre” e “segundo Sartre”. Sem ignorar a evolução do pensamento sartriano e a diferença de ênfase e foco, principalmente, nas obras *O ser e o nada* e *Crítica da razão dialética*, não podemos deixar de observar a existência da historicidade na chamada fase metafísica bem como a presença metafísica na segunda fase.

⁸⁸ Acerca dos objetivos desta obra, Sartre escreve um breve Prefácio que termina assim: “Quanta asneira! O fato é que se lê mal, afoitamente, e se julga antes de compreender. Portanto, recomeçemos. Isso não diverte ninguém, nem a você, nem a mim. Mas é preciso ir até o fim. Já que os críticos me condenam em nome da literatura, sem nunca explicarem o que entendem por literatura, a melhor resposta que lhes posso dar é examinar a arte de escrever, sem preconceitos” (SARTRE, 2004, p. 8). A publicação de *O que é literatura?* data de um ano após *O existencialismo é um humanismo* e quatro após *O ser e o nada*, mais uma vez o escopo é rebater críticas consideradas decorrentes da má compreensão dos seus escritos, ou como diz Sartre, “se lê mal, afoitamente, e se julga antes de compreender”.

⁸⁹ “Falar é agir; uma coisa nomeada não é mais inteiramente a mesma, perdeu a sua inocência. Nomeando a conduta de um indivíduo, nós a revelamos a ele; ele se vê. E como ao mesmo tempo a nomeamos para todos os outros, no momento em que ele se vê, sabe que está *sendo visto*; seu gesto furtivo, que dele passava despercebido, passa a existir enormemente, a existir para todos, integra-se no espírito objetivo, assume dimensões novas, é recuperado” (SARTRE, 2004, p. 20).

coração, é traspassado pelo olhar, pela fala, pela ação a fim de encontrar para além dele o significado atribuído pelo Para-si. A necessidade latente de apresentar posturas, feitos, escolhas, encontra sua origem no engajamento: é ele que permite a ambiguidade humana do encontrar-se imerso historicamente numa situação dada, ao mesmo tempo em que impulsiona o Para-si a mover-se adiante rumo ao futuro. Seu engajamento é projetado sempre com vistas ao porvir, uma vez que agir é transformar. O conceito sartriano de engajamento não é, de forma alguma, um *idealismo*: cada ação é alteração, transformação, em suma, compromisso.

A filosofia moral de Sartre permite a defesa do engajamento como possibilidade de mudança por que leva em consideração o engajamento do *homem em situação*. Cada situação, já o dissemos, tem seu sentido e seu valor singulares, desvelados pelo homem quando ele se une a ela com o propósito de, por meio da sua liberdade, deixar vir à tona seu significado; assim, ele altera segundo seu projeto, seus móveis e motivos a situação na qual está inserido. É como se a fala fosse o processo para que o Para-si desvele a situação e ela se mostre, de fato, como é, ao mesmo tempo em que ele mostra a si mesmo por meio da fala o modo como a percebe no âmago do seu ser e como gostaria que ela fosse, organizando ações para que por meio delas, possa fazer brotar a situação como ele realmente a quer.

Como afirma Sartre: “o homem é o ser em face de quem nenhum outro ser pode manter imparcialidade, nem mesmo Deus. [...] É no amor, no ódio, na cólera, no medo, na alegria, na indignação, na admiração, na esperança, no desespero que o homem e o mundo se revelam *em sua verdade*” (SARTRE, 2004, p. 21), uma vez que é por meio da realidade humana que as coisas *recebem* ser. É o homem o responsável pela significação das coisas. No amor, por exemplo, um buquê de rosas vermelhas como presente do amado é revelado *em sua verdade* como indicativo de paixão, como se o vermelho das rosas e as próprias rosas fossem um símbolo cujo significado é a paixão. A situação como um todo *cheira* à paixão. É a realidade humana que estabelece a relação entre o garoto de entregas que trouxe o buquê de rosas vermelhas; o cartão, cuidadosamente lançado em meio às flores, contornado por belas cores e melosas palavras; a data especial que solicita uma delicadeza amável e luxuriosa; além do autor do pequeno regalo: o ser do buquê de rosas vermelhas é desvendado. Seu ser não está nem ali nem aqui, é *no amor* que o buquê de rosas vermelhas *ganha* este ser, se fosse na morte, no ódio ou em outra situação qualquer, o *ser* do buquê de rosas vermelhas seria outro, isto é, a cada nova situação, novos atos e novos projetos, o mundo assume novos contornos⁹⁰.

⁹⁰ Apesar de ser a realidade humana aquela que desvenda o ser do mundo, não é ela, por outro lado, aquela que o produz. Caso o buquê de rosas fosse entregue a ninguém, ou não houvesse quem o avistasse, ele permaneceria lá, estagnar-se-ia, longe dos olhos repousado em obscuridade: “pelo menos ela só se estagnará: não há ninguém

O engajamento permite que a realidade humana desvele o mundo desejado na medida em que sua ação autêntica é expressão autêntica do seu desejo; ao contrário de encarar o mundo moral como algo simplesmente dado, estranho ao Para-si, como se estivesse do lado de fora e devesse magnificamente tentar adentrá-lo. A autenticidade do engajamento não torna possível, com efeito, a compreensão do homem como existência universal, segundo Simone de Beauvoir, para o existencialismo a gênese do engajamento dos valores reside na “pluralidade dos homens concretos, singulares, projetando-se para seus fins próprios a partir de situações cuja particularidade é tão radical, tão irreduzível quanto a própria subjetividade” (2005b, p. 21). Separados em sua origem, os homens unem-se por terem algo em comum: partilham a mesma condição livre, contingente, fatural. Por onde olham encontram coisas humanas, a liberdade escolhe, por meio da sua vontade, os fins e os obstáculos ao seu projeto livremente constituído. Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre fala da condição humana como uma universalidade, não já dada, mas construída. Todo projeto é, por conseguinte, uma tentativa de transpor os limites que a situação apresenta – tanto objetiva quanto subjetivamente –, por isso, todo projeto é compreensível ao homem. É possível compreender a criança, o idiota, o estrangeiro, o índio, o judeu, etc. se se possuir os esclarecimentos necessários. Isso significa que a universalidade do homem é construída quando se escolhe, ao escolher-se, constrói-se e compreende-se o projeto de qualquer homem⁹¹. Não há para o homem nenhuma possibilidade que não seja em meio ao mundo, é neste mundo que sua existência se realiza, sobretudo se ele desejar passar da sua condição natural à moral. Não é esta uma batalha vencida: apesar de encontrar-se no mundo e alterá-lo a cada ação executada e a cada novo projeto, é necessário que a liberdade avance em direção à realidade, no sentido de que por meio dela a situação *em sua verdade* seja desvelada. Não significa que a única preocupação da liberdade seja desvelar o mundo, mas aí consiste, obviamente, certo aspecto do seu engajamento no mundo e com os outros.

Isso não significa que o projeto somente possa ser compreendido inserido *nesta* situação em particular, o aspecto de historicidade é importante para compreender o projeto, mas este não se encerra nela. A condição humana é absoluta e é a mesma de forma que transcende uma época, como diz Sartre, “nós não acreditamos no progresso; o progresso é um melhoramento; o homem é sempre o mesmo em face duma situação que varia e a escolha é sempre uma escolha numa situação” (EH, p. 24-25). Em todas as épocas e em todos os tempos, a condição humana era a de escolher diante de uma situação e, essa escolha, esse engajamento, essa vivência, *fazia* a existência. Se a necessidade

suficientemente louco para acreditar que ela desaparecerá. Nós é que desapareceremos, e a terra permanecerá em sua letargia até que uma outra consciência venha despertá-la. Assim, à nossa certeza interior de sermos 'desvendantes', se junta aquela de sermos inessenciais em relação à coisa desvendada” (SARTRE, 2004, p. 34).

⁹¹ Cf. EH, pp. 20-23.

que o Para-si tem de fazer escolhas é absoluta, a filosofia da existência tem como objetivo apresentar a: “ligação do caráter absoluto do compromisso livre pelo qual cada homem se realiza, realizando um tipo de humanidade, compromisso sempre compreensível seja em que época e por quem for, e a relatividade do conjunto cultural que pode resultar de semelhante escolha” (EH, p. 23). Se tal projeto é compreensível não significa que é aceito ou corroborado, mas que é possível entender seu sentido e suas implicações.

Se, de início, os homens estão apartados uns dos outros, como se constrói tal *pluralidade/universalidade* a que aludem Beauvoir e Sartre e que é a origem dos valores engajados? A existência do outro é sempre percebida de modo diferente da que se percebe a própria existência; sua presença não me aparece imediatamente. Por isso, é necessário compreender o sentido que possui a existência do outro, ainda que não se possa conhecê-lo de pronto. Para Sartre, assim como não se *prova* que existe, mas se *sabe* que existe, visto que essa relação se dá no âmbito do ser; também a existência do outro não carece de provas, pois a compreensão da existência do outro só se dá implicitamente, numa relação profunda de ser com o ser do outro. O *cogito*, afirma o autor, é o que faz com que a existência do outro não seja mera ficção, mas uma necessidade de fato, pois o *cogito da existência do outro* confunde-se com meu *cogito*, “é preciso que o cogito, [...] me arremesse para fora dele rumo ao outro [...]; e isso, não me revelando uma estrutura *a priori* de mim mesmo que me remetesse a um outro igualmente *a priori*, e sim descobrindo a presença concreta e indubitável de *tal ou qual* outro concreto” (SN, p. 325). O mesmo movimento do *cogito* de lançar para fora rumo a... condiciona o desvelamento da real condição do Para-si, no movimento que o *cogito* faz em direção ao Em-si, permite que o Para-si revele sua existência concreta e contingente; ao passo que ao lançar-se rumo ao outro, o Para-si descobre a presença do outro. Assim, o *cogito* do outro e o meu, confundem-se. Isso significa que é necessário ao Para-si conhecer sua condição de Para-outro a fim de descobrir por meio desse movimento que ele é aquilo que não é o outro, para Sartre, a relação entre o outro e o eu é uma relação de ser:

é ao Para-si que precisamos pedir que nos entregue o Para-outro; é à imanência absoluta que precisamos pedir que nos arremesse à transcendência absoluta: no mais profundo de mim mesmo devo encontrar, não *razões para crer* no outro, mas o próprio outro enquanto aquele que eu não sou. (SN, p. 325).

A constatação a que se chega é: “o que o *cogito* deve nos revelar não é um objeto-outro” (SN, p. 325). A estrutura do outro é a de ser-para-mim, assim como o Para-si contém em si o Para-outro, e, à revelia da tradição, isso não se refere ao âmbito do conhecimento do eu ou do mundo. Sartre tem outras perspectivas para a posição privilegiada que ocupa a categoria do ser-Para-outro. O outro é *para nós* “na medida em que 'interessa' ao nosso ser, e isso não enquanto contribuisse a

priori para constituí-lo, mas enquanto interessa concreta e 'onticamente' nas circunstâncias empíricas de nossa facticidade” (SN, p. 325-326). O outro *interessa* porquanto o seu reconhecimento de mim funciona como um mediador entre o projeto que sou – preservando suas características de infundado, livre, etc. – e a imagem que ele faz de mim, “nenhum nada externo e Em-si separa minha consciência da consciência do outro, mas eu é que excluo o outro pelo próprio fato de ser eu: o outro é aquele que me exclui sendo si mesmo, aquele que eu excluo sendo eu mesmo” (SN, p. 306). O outro é um requisito para a consciência que se faz de si, o outro me reconhece como *sou*.

Podemos dizer que o outro não é somente *o outro* e que o Para-si não é apenas *Para-si*; o Para-si é para si por meio do outro, “as consciências estão assentadas diretamente umas sobre as outras, em uma recíproca imbricação de seu ser” (SN, p. 306-307). A relação Para-si-para-outro, ou eu-tu, é compreendida então no âmbito do *nós*, isto é, do *Mitsein*, ou ser-com. Não significa que o outro constitua o Para-si; na verdade, o ser do Para-si implica em seu ser o ser do outro⁹². A ambiguidade aparece também na relação com o outro, à maneira como o outro me aparece e como eu, por minha vez, apareço ao outro: o outro é aquele que não sou eu, conseqüentemente, “revela-se como objeto não essencial, com um caráter de negatividade. Enquanto tal, aparece-me como objeto comum, imerso no ser da vida. E é assim, igualmente, que apareço ao outro: como existência concreta, sensível e imediata” (SN, p. 307).

Paremos por um momento a fim de atentar às investigações que Sartre faz resgatando a concepção do outro que ele encontra em Hegel, queremos verificar suas análises a fim de descobrir seus proveitos à teoria do outro. Ainda na mesma passagem, Sartre afirma (SN, p. 307), na esteira da filosofia hegeliana, que esta relação entre o eu e o outro não é unívoca: vai do eu em direção ao outro por meio do *cogito*; é uma relação *recíproca*, ou seja, “somente na medida em que se opõe ao outro que cada um é absolutamente Para-si; afirma contra o outro e para o outro o seu direito de ser individualidade” (SN, p. 307). O *cogito* não é, portanto, o responsável pela aparição do outro, ao contrário, é a existência do outro e seu reconhecimento que faz o *cogito* saltar sobre o eu apreendido como objeto. O que faz com que o outro seja um estágio para o desenvolvimento da consciência de

⁹² O *outro* é, certamente, uma questão controversa na História da Filosofia. A discussão que Sartre trava com a tradição sobre o lugar do outro pode ser vista com aprofundamento na Terceira Parte de *O ser e o nada* que versa sobre O Para-outro, especificamente, no capítulo intitulado *Husserl, Hegel, Heidegger* na página 302 da edição brasileira. De início encontramos: “o exame das teorias modernas nos revela um esforço para captar no próprio âmago das consciências um nexos fundamental e transcendente com relação ao outro, nexos esse que seria constitutivo de cada consciência em seu próprio surgimento. Mas, se a filosofia parece abandonar o postulado da negação externa, conserva sua conseqüência essencial, ou seja, a afirmação de que minha conexão fundamental com o outro é realizada pelo *conhecimento*” (SN, p. 303). Sartre considera insuficiente a filosofia moderna no que se refere ao tratamento do outro. Se a conexão fundamental que tenho com o outro é por meio do conhecimento, o outro passa a ser, portanto, um outro-objeto, isto é, o outro é um objeto a ser conhecido, o que torna a questão da subjetividade limitada ao puro âmbito de uma teoria do conhecimento, e, como conseqüência, leva ao solipsismo.

si ao passo que ele reflete o meu eu, isto é, “o outro só tem interesse para mim na medida em que é outro Eu, um Eu-objeto para Mim, e, inversamente, na medida em que reflete meu Eu, ou seja, enquanto sou objeto para ele” (SN, p. 307). Vale a pena lembrar que o Eu é um objeto mundano, portanto, um Em-si. O outro aparece para mim como um outro que, assim como eu, é dotado de um eu que se encontra fora da sua consciência, por isso, o percebo como outro que é eu-objeto para mim. O outro não é objeto, mas o eu que o outro é, é um objeto para mim. O mesmo processo se dá, por sua vez, com o outro: ele me percebe como um eu-objeto; assim, esse processo é recíproco. Para Sartre, “a intuição genial de Hegel é a de fazer-me dependente do outro *em meu ser*” (SN, p. 308); contudo, a acusação sartriana consiste em apontar que a resolução para o problema do solipsismo e a concepção hegeliana do outro não foi formulada senão no âmbito do conhecimento. Ao garantir a certeza de si por meio do reconhecimento de mim no outro, o ser se confunde ao conhecimento; o que configura, segundo Sartre, que a teoria de Hegel não ultrapassa o âmbito da relação sujeito-objeto. Se o eu apreende o eu do outro como objeto, a concepção de outro formulada por Hegel permanece no âmbito do conhecimento, sem tratar, de fato, das condições de possibilidade da existência do outro. A relação eu-tu é, para Sartre, “antes de tudo e fundamentalmente, uma relação de ser a ser” (SN, p. 316). Sartre entende que houve uma importante superação, no que se refere à compreensão do outro, na filosofia de Heidegger⁹³; contudo, afirma que, ainda distante de solucionar o problema do outro, ao menos aponta indicativos do caminho. Da mesma forma que o outro não pode me constituir, também eu, por minha vez, não posso constituí-lo, ele existe primeiro e independentemente da minha existência, “nós *encontramos* o outro, não o constituímos” (SN, p. 323)⁹⁴. O passo seguinte na formulação da teoria da existência do outro é, para Sartre, partir dessas observações para “abordar por nosso lado a questão do Outro” (SN, p. 326). A expressão “por nosso lado” nos indica que até aqui (SN, p. 326) o escopo foi o de trazer à tona a problemática do outro e citar algumas teorias da tradição que se ocuparam da questão a fim de lançar as bases e apontar suas

⁹³ É o que lemos, por exemplo, em: “Parece que Heidegger, em *Ser e Tempo*, tirou partido das meditações de seus antecessores e compenetrando-se profundamente desta dupla necessidade: 1º – a relação entre as 'realidades humanas' deve ser uma relação de ser; 2º – tal relação deve fazer com que as 'realidades humanas' dependam umas das outras, em seu ser essencial. Ao menos sua teoria atende a essas duas exigências” (SN, p. 315). Ainda assim, pretende Sartre, Heidegger apenas aponta o caminho, não soluciona o problema; o que ele faz, de concreto, é posicionar o problema no nível correto: como relação de ser a ser. Sem querer adentrar na discussão de forma pormenorizada, a interpretação sartriana da filosofia heideggeriana é de que há insuficiência teórica no que se refere à coexistência das consciências proposta por Heidegger com o conceito de ser-com. O ser-com, afirma Sartre, é uma das estruturas essenciais da realidade humana (Heidegger chamaria de *Dasein*), que não significa – como em Husserl e Hegel – a reciprocidade e luta no reconhecimento de si e do outro; mas “expressa sobretudo uma espécie de solidariedade ontológica para a exploração desse mundo” (SN, p. 318). Não nos importa, pelo menos por ora, se a compreensão sartriana das teorias citadas está correta e coerente com a intencionalidade de seus autores; nossa preocupação consiste em pensar de que forma tais teorias foram entendidas por Sartre, a dimensão do seu alcance e influência, ou seja, interessa-nos, sobretudo, o modo como Sartre as toma e o que faz com elas.

⁹⁴ Não nos importa, pelo menos por ora, se a compreensão sartriana acerca das filosofias de Hegel ou Heidegger estão corretas; torna-se relevante para nossa pesquisa, com efeito, é perceber como Sartre interpretou as teorias de ambos.

falhas; ainda mais, especialmente, apresentar a concepção do existencialismo sobre a questão do outro.

Na obra *O existencialismo é um humanismo*, Sartre preocupa-se em apresentar a importância de colocar como ponto de partida a subjetividade do indivíduo⁹⁵ para se compreender a realidade humana. Contudo, ter como ponto de partida a subjetividade não implica uma compreensão solipsista ou individualista, mas encontramos a justificativa sartriana de que o entendimento do homem deve iniciar pela subjetividade “por razões estritamente filosóficas” (EH, p. 21). Tomar o *cogito* como ponto de partida garante, segundo Sartre, o caráter de verdade a sua teoria, pois não é possível iniciar de algo que não seja “penso, logo existo” porque aí reside a verdade absoluta da consciência. Alcançar a verdade da subjetividade não é uma subjetividade individual, no *cogito* se descobre não somente a si, mas os outros. É em face do outro que se descobre a si mesmo, explica Sartre. Como dissemos acima, não se prova a existência do outro, mas se sabe que ele existe: “o outro é tão certo para nós como nós mesmos” (EH, p. 22).

A discussão sobre a existência do outro é iniciada em *O ser e o nada* com exemplos cotidianos: “esta mulher que vejo andando em minha direção, este homem que passa na rua, esse mendigo que ouço cantar de minha janela [...]” (SN, p. 326), pessoas nos seus afazeres diários, andando, cantando, dirigindo-se daqui para ali. A gratuidade e a contingência dos acontecimentos fatuais se apresentam para nós. Mas de que forma? E continua o filósofo: “[...] são *objetos* para mim, sem a menor dúvida” (SN, p. 326). Ora, uma das conclusões importantes a que havíamos chegado nos parágrafos precedentes era a de que o outro não é um objeto. Como podem ser percebidos dessa forma agora? Sartre afirma que minha percepção capta o outro como *objeto para mim*, pois uma das modalidades da presença do outro é a da objetividade. Não é a objetividade a relação fundamental entre o outro e eu. O que ocorre é que *esta voz* que ouço cantando, *provavelmente* pertence a *este* homem que passa sob a janela e não de outro ser qualquer; assim, a apreensão que se faz do outro como objeto no âmbito da *probabilidade* “remete por essência a uma *captação fundamental* do outro, na qual este já não irá revelar-se a mim como objeto, e sim como ‘presença em pessoa’” (SN, p. 327, grifos nossos). Para que seja atestado que a apreensão do outro seja para além da percepção de um objeto, é preciso que sua objetividade não esteja fora do alcance da consciência, mas que remeta à “*conexão fundamental* em que o outro se manifeste de modo diferente daquele com que é captado pelo conhecimento que dele tenho” (SN, p. 327). Dito de outra forma, significa que o homem, que eu percebo como objeto, precisa, para *provar* que é mais que um objeto, que sua objetividade remeta a uma conexão fundamental com a consciência que o capta

⁹⁵ Cf. EH, páginas iniciais e pp. 20-22.

transcendente ao âmbito do conhecimento e passe a percebê-lo para além da condição objeto-a-ser-conhecido. Para que isso aconteça, a essência dessa percepção deve ter como referência a “relação primeira de minha consciência com a do outro, na qual este deve me aparecer diretamente como sujeito, ainda que em conexão comigo – relação essa que é a relação fundamental, do mesmo tipo de meu ser-Para-outro” (SN, p. 327). Essa relação originária entre o eu e o outro se manifesta por meio de uma *conexão fundamental*: há que se deter um pouco mais sobre isso.

A relação entre o eu e o outro é uma relação extremamente complexa, atravessada por duas modalidades: a primeira, como dissemos, pertence ao âmbito da objetividade, é a primeira forma sob a qual o outro aparece diante de mim. A aparição do outro degrada o mundo que *era meu*, as coisas que ele percebe eu percebo também, porém, “esse verde dirige para o outro uma face que me escapa” (SN, p. 330). Enquanto sou a única consciência percebendo as coisas em volta, tudo está organizado para e por mim, sou aquele que agrupa as distâncias, confere significado às coisas que aparecem, enfim, constituo tudo em volta como *meu espaço*. Na medida em que outra consciência constitui-se ao meu redor como percebadora das coisas, tudo se esvai: o espaço que era meu e se agrupava por mim a meu redor, passa, agora, a ser um espaço que se agrupa também ao redor do outro; “é um reagrupamento, ao qual assisto e me escapa” (SN, p. 330), não conheço o modo pelo qual o mundo aparece para *ele*. Acontece um reagrupamento que escapa ao meu controle, as coisas que *foram* coisas qualificadas pela relação entre o eu e o objeto passam a ser, então, coisas qualificadas pela relação entre o outro e o objeto, assim, “a própria qualidade do objeto, seu verde profundo e cru, acha-se em relação direta com este homem [...]. Capto a *relação* entre o verde e o outro como uma relação objetiva, mas não posso captar o verde *como* aparece ao outro” (SN, p. 330). E a conclusão sartriana confere ao outro, nesse sentido, o papel de objeto ladrão do meu mundo⁹⁶. O outro é, ainda, não mais que um objeto: um objeto com uma característica privilegiada – se comparado aos objetos do mundo –, o outro tem o poder e a condição de *roubar* meu mundo. Sob este aspecto, entre mim e o outro há uma distância enorme que me faz captá-lo como objeto, “o outro é, nesse plano, um objeto do mundo que se deixa definir pelo mundo” (SN, p. 331). Antes da aparição do outro, tudo *existe* por e para mim, “tudo está em seu lugar [...], mas tudo é atravessado por uma fuga invisível e fixa rumo a um objeto novo” (SN, p. 330). Não é possível saber o como, ou o por quê, mas a existência do outro desestrutura o mundo que *era meu* e tinha sua organização espacial e temporal, “a aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetua” (SN, p. 330).

⁹⁶ “assim, de súbito, apareceu um objeto que me roubou o mundo” (SN, p. 330).

Começamos agora a adentrar numa outra modalidade da presença do outro manifestada por meio de uma conexão fundamental que não se restringe ao nível do conhecimento acerca do objeto. Se o outro deixa-se definir pelo mundo, e é isso que caracteriza a objetividade do outro, e, se o “outro-objeto define-se em conexão com o mundo como o objeto que vê o que vejo, minha conexão fundamental com o outro-sujeito deve poder ser reconduzida à minha possibilidade permanente de *ser visto* pelo outro” (SN, p. 331). O outro me vê como objeto no mundo e também é assim por mim percebido, da mesma forma, como dissemos logo acima, posso captar o mundo, assim como este outro também capta, porém, não posso conhecer se o que ele capta tem a mesma forma que eu. Posso perceber que o outro estabelece uma relação com o mundo, mas não o modo como ele a estabelece. Donde temos que “é na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito” (SN, p. 331), uma vez que eu não poderia ser captado como objeto por outro objeto. Faz-se necessária “uma conversão radical do outro, que o faça escapar à objetividade” (SN, p. 331). Procedo à conversão do outro como outra consciência, outorgo-lhe o direito e a dignidade à existência humana. Não mais o capto como objeto, mas sua presença se manifesta como presença humana, há, diante de mim, outra consciência cuja condição é a mesma que a minha. Esse *elo* que se estabelece e une os *Para-sis* tem fundamental relevância para a efetivação concreta do engajamento e sua tomada de consciência.

Há um aspecto da existência do outro pouco explorado por Sartre n' *O ser e o nada*, mas fundamental para nossa pesquisa, principalmente para a compreensão dos conceitos de engajamento e de outro. Se o outro, por meio da sua aparição, *rouba meu mundo*, isto é, desestrutura um mundo que era organizado e estruturado por minha consciência e a partir dela, podemos dizer que, ao perder este mundo que era meu, ganho o mundo que é de *todos*. A existência do outro me faz descobrir que o mundo não é somente meu, que não sou o único a habitá-lo e qualificá-lo. É a existência do outro, enquanto manifestada diante mim, que me agita no sentido de ampliar o universo em sua verdade enquanto o perco sob o aspecto solipsista.

A presença incômoda do outro me tira do estado da falsa crença de que o mundo é somente meu, ou seja, se, por um lado, *centralizo* o mundo ao meu redor, o outro me obriga a descentralizá-lo. A existência do outro me obriga a *cortar* essa relação de mim-a-mim que tenho com o mundo e me coloca, diretamente, numa relação intersubjetiva: o outro também atribui significação ao mundo e a mim. Perco o mundo que era só meu e ganho o mundo em sua verdade: estou na mesma condição e presente no mesmo mundo físico e com as mesmas estruturas ontológicas que toda e qualquer consciência existente. Com a existência manifesta do outro, descubro o mundo em sua totalidade e descubro a realidade humana em sua completude: sou um todo engajado no mundo. O olhar é o que estabelece essa conexão fundamental.

Eu não poderia, portanto, considerar o olhar que o outro me lança como uma das manifestações possíveis do seu ser objetivo: o outro não poderia *me* olhar como olha a grama. E, por outro lado, minha objetividade não poderia resultar *para mim* da objetividade do mundo, porque, precisamente, sou aquele pelo qual *há* um mundo; ou seja, aquele que, por princípio, não poderia ser objeto para si mesmo. (EN, p. 296).

O olhar lançado pelo outro sobre mim não está no mesmo plano do olhar do outro sobre as coisas, “representa um fato irreduzível que não poderia deduzir nem da essência do outro-objeto, nem do meu ser-sujeito” (EN, p. 296). O que garante que essa relação extrapole o âmbito do puro conhecimento é, justamente, o teor desta relação originária: “aquilo a que se refere minha apreensão do outro no mundo como *sendo provavelmente* um homem é minha possibilidade permanente de *ser-visto-por-ele*, ou seja, a possibilidade permanente para um sujeito que me vê de substituir o objeto visto por mim” (EN, p. 296). Temos, agora, a compreensão de que o outro é aquele que me olha, e, ao fazê-lo, me tira do mundo solipsista e solitário e me faz descobrir a intersubjetividade, a existência dos outros, do mundo *em sua verdade*, e, por consequência, o engajamento.

Importante observar que *o olhar* não se refere, exclusivamente, ao voltar-se do globo ocular, “jamais remetem, portanto, aos olhos de carne do homem” (SN, p. 333); entretanto, “captar um olhar não é apreender um objeto-olhar [...], mas tomar consciência de *ser visto*” (SN, p. 333). O que significa, para Sartre, não apenas perceber a iminente presença de alguém, “mas o fato de que sou vulnerável” (SN, p. 333). Mais do que a mera visibilidade, o olhar do outro expõe a minha vulnerabilidade: corpórea, física, e, também, moral. Assim como o perigo da agressão física se esgueira por trás da sombra, a vergonha pode ser dada a conhecer por meio do olhar do outro⁹⁷. A

⁹⁷ Sartre assinala a diferença entre perceber os olhos do outro e estar presente aos olhos dos outros. Não é possível ver os olhos do outro quando estes nos veem, pois “o olhar do outro disfarça seus olhos, parece *adiantar-se* a eles” (SN, p. 333); ou bem visto o olhar lançado sobre mim ou detenho-me sobre os olhos de carne do outro. Isso se dá porque os olhos do outro se colocam como objetos da minha percepção, portanto, encontram-se a certa distância de mim, nas palavras do autor, “estou presente aos olhos sem distância, mas eles estão distantes do lugar onde 'me encontro' –, ao passo que o olhar está sem distância em cima de mim [...]” (SN, p. 333). É impossível àquele que é percebido pelo olhar do outro voltar sua atenção diretamente ao olhar sem que a percepção passe a “trabalhar” em segundo plano, “não podemos perceber o mundo e captar ao mesmo tempo um olhar lançado sobre nós; terá que ser uma coisa ou outra” (SN, p. 333). Perceber o olhar de alguém significa não mais que *tomar consciência de ser visto*; ao passo que se volto-me a perceber os olhos que me veem, o faço à maneira de um objeto, um dado. Transformo o olhar do outro em objeto-para-ser-conhecido, o que me faz deixar de perceber seu olhar, isto é, se capto os olhos do outro como objetos, deixo de ter consciência de ser visto.

Por nossa parte, assinalamos haver nessa distinção uma coerência teórica extremamente profícua com toda a filosofia sartriana. A analítica existencial que Sartre pretende desenvolver, na esteira da teoria fenomenológica de herança husserliana e – principalmente – heideggeriana, vai além da preocupação com o conhecimento que se pode ter acerca dos objetos e, inclusive, do homem objetivado. Enquanto capto os olhos – sejam meus por reflexo em um espelho, sejam de outros – percebo-os como objetos, posso predicá-los: azuis, estrábicos, belos, simpáticos, expressivos; não os vejo como eles me veem ainda que os capte em plena atividade de olhar. Da mesma forma, a filosofia sartriana não procura definir o homem à maneira de um objeto a ser conhecido e predicá-lo; mas conhecer a realidade humana, o ser-no-mundo-em-situação. Essa distinção, marcadamente laboriosa no que tange também à diferenciação entre ser e conhecimento, encontra seus ecos nas questões de cunho moral, posso perceber os olhos do outro como objeto, posto que a primeira modalidade de aparecimento do outro diante de mim é a *objetividade*; contudo, este que me olha não é

fim de problematizar e melhor compreender essas questões, utilizaremos um exemplo dado por Sartre:

Imaginemos que eu vim, por ciúmes, interesse ou vício, colar meu ouvido em uma porta, para olhar pelo buraco de uma fechadura. Estou sozinho e ao nível da consciência não-tética (de) mim. [...] Nada, portanto, a que possa relacionar meus atos a fim de qualificá-los. [...] Significa que, detrás dessa porta, uma cena se apresenta como “para ser vista”, uma conversa como “para ser ouvida”. [...] Assim sendo, “faço o que tenho de fazer”; nenhum ponto de vista transcendente vem conferir a meus atos um caráter de *algo dado* sobre o qual fosse possível exercer-se um juízo: minha consciência adere aos meus atos, ela é meus atos, os quais são comandados somente pelos fins a alcançar e os instrumentos a empregar [...]. (EN, p. 298; SN, p. 334).

Durante o ato de ouvir a conversa ou espiar a cena, *tal* ato não é conhecido, mas aquele que espia é o próprio ato de espiar. A consciência confunde-se, nesse momento, com os atos de olhar pela fechadura e ouvir a conversa alheia como numa confusão entre o que ela *é* e o que ela *faz*. E isso acontece porque, nesse ponto, a consciência *é* o próprio ato praticado. *Sendo* o ato praticado, obedece unicamente aos fins perseguidos, sem julgar, para isso, os meios e os instrumentos utilizados. A atitude “não tem qualquer 'fora'”; é puro processo de relacionamento entre o instrumento (buraco da fechadura) e o fim a alcançar (cena a ser vista), *pura maneira de perder-me no mundo e ser sorvido pelas coisas tal como a tinta por um mata-borrão*” (SN, p. 334, grifos nossos). Sartre salienta que nesse tipo de acontecimento, até mesmo a ordem causal das coisas é alterada. Tudo se passa ao contrário: são os fins a alcançar que organizam a ordem das ações; sem que isso indique a perda da primazia do projeto livre. O conjunto dos acontecimentos e o posicionamento dos fins como tais só é possível pela existência de um projeto livre: “é precisamente o ciúme, como possibilidade que *sou*, que organiza esse complexo de utilidade, transcendendo-o rumo a si mesmo. Mas eu não conheço esse ciúme, eu o *sou*” (SN, p. 334). O movimento ambíguo da consciência rumo aos fins que ela projeta e que, agora, ela mesma é, pode ser descrito como um conjunto complexo de dupla e inversa indeterminação, em que “não há cena *a ser vista* atrás da porta se eu não estiver com ciúmes, mas meus ciúmes nada seriam sem o simples fato objetivo de que *há* uma cena *a ser vista* atrás da porta” (SN, p. 334-335). A liberdade possibilita a escolha do seu projeto como projeto de ciúmes, o que ao mesmo tempo reflete a facticidade, pois a estrutura objetiva do mundo circundante é percebida por meio desse projeto de ciúmes como uma situação em que há algo a ser visto ou ouvido que poderia ser caracterizado como uma *situação de traição*. Ainda assim, nasce, no bojo da consciência, a má-fé:

uma coisa, devo, então, exercer uma conversão radical do outro com vistas a percebê-lo como outra consciência e emancipá-lo como um ser-em-situação dividindo e multiplicando o mesmo mundo circundante que é o meu.

Assim, não posso verdadeiramente definir-me como *estando* em situação: primeiro porque não sou consciência posicional de mim mesmo; segundo, porque sou meu próprio nada. Nesse sentido e por que sou o que não sou e não sou o que sou, não posso sequer definir-me como *estando* verdadeiramente no ato de escutar atrás das portas; escapo a esta definição provisória de mim mesmo através de toda minha transcendência; acha-se aqui, como vimos, a origem da má-fé; assim, não somente não posso *conhecer-me*, como também meu próprio ser me escapa, embora eu *seja* este próprio escapar a meu ser; e não sou absolutamente nada. (EN, p. 299; SN, p. 335).

A consciência, no ato de olhar pela fechadura, está imersa no mundo ao mesmo nível dos objetos, o *eu* não está posicionado pela consciência reflexiva, não há a presença do *eu* ao olhar pela fechadura, mas apenas *olha-se* pela fechadura. É como se não fosse um ato deliberado, a má-fé impera como estado relaxado da consciência posicional, sem outorgar, nesse instante, a condição suficiente para o homem perceber-se como aquele-que-olha-pela-fechadura. Ao ouvir atrás das portas, a consciência é todo esse movimento, perde-se na busca pelo seu fim: a cena a ser vista, a conversa a ser ouvida.

E quanto ao outro? Sartre continua o exemplo: “eis que ouço passos no corredor: alguém me olha” (SN, p. 335). O que acontece então: o olhar do outro rompe o estado de *negação de si* no qual estava imersa a consciência. O olhar alheio é certo e atinge de súbito “meu ser e surgem modificações essenciais em minhas estruturas – modificações que posso captar e determinar conceitualmente por meio do *cogito* reflexivo” (SN, p. 335). O *cogito* reflexivo faz com que o olhar do outro seja percebido e posicionado de modo que as modificações essenciais que ele provoca no âmbito do meu ser sejam por meio dele determinadas conceitualmente. Mas que alterações estruturais são essas? Se antes o ser escapava a mim, ainda que esse escapar ao ser *seja eu*, agora ele reaparece: “eis que passo a existir enquanto *eu* para a minha consciência irrefletida” (SN, p. 335). Diante do olhar do outro, que é certo e visa o ser do Para-si – que observa escondido pela fechadura –, o eu passa a ser percebido pela consciência irrefletida, porém, da mesma maneira como ela percebe as coisas do mundo⁹⁸. Não pertence à consciência irrefletida perceber a pessoa nela mesma, de forma direta ou enquanto objeto, o que acontece é que a consciência irrefletida capta a pessoa enquanto objeto para o outro. O olhar do outro me leva a apreender o ego enquanto algo que não é para mim, que existe, inicialmente, para o outro; visando o ego como algo distante, fugaz, ainda que *eu o seja*. É, portanto, pelo olhar do outro que descubro que *sou* esse ego que se encontra

⁹⁸ A consciência irrefletida não posiciona o eu como objeto, ela é consciência do mundo. O eu é revelado à consciência reflexiva. Sartre explica que “enquanto considerávamos o Para-si em sua solidão, era possível sustentar que a consciência irrefletida não pode ser habitada por um eu: a título de objeto, o eu só se revela à consciência reflexiva. Mas eis que o eu vem freqüentar a consciência irrefletida. Ora, a consciência irrefletida é consciência do mundo. Portanto, para ela, o eu existe no mesmo nível dos objetos do mundo; aquele papel que só incumbia à consciência reflexiva – a presentificação (*présentification*) do eu – pertence agora à consciência irrefletida” (SN, p. 335). Ainda que a consciência irrefletida tenha o eu como puro objeto mundano.

separado de mim por um horizonte de nada que não pode ser preenchido. Ainda que o descubra existindo fora de mim, não o nego, nem conjeturo sobre ele, mas *o vivo, o sou*. Distante de mim de forma originária, o ego se apresenta como *eu*, cujo conhecimento não me pertence e parece que assim sempre será: sou meu eu sem nunca conhecê-lo.

A descrição de Sartre continua no sentido de detalhar que é no orgulho ou na vergonha que o eu se permite descobrir: “a vergonha ou o orgulho revelam-me o olhar do outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem *viver*, não *conhecer*, a situação do ser-visto” (SN, p. 336). Especificamente, a vergonha só existe por meio do outro, “é vergonha de *si*, é o reconhecimento de que efetivamente *sou* este objeto que o outro olha e julga” (SN, p. 336); assim, o objeto que o outro olha e julga e que eu reconheço como aquilo que sou, é o *eu, meu ato, minha situação*. Se, ao olhar pela fechadura, o outro me flagra, é de forma objetificada que o outro me perceberá, tomará consciência de quem *sou*, ou do *que sou*, ao modo de uma ação petrificada historicamente e *eu* serei eternizado neste ato. De acordo com Bornheim (2007, p. 87), o olhar do outro manifesta toda a ambiguidade do ser: “pelo simples fato de surgir um outro adquire uma dimensão de exterioridade, e tudo se passa como se eu tivesse uma natureza estável e me transformasse num em-si”. Quando o outro capta a minha consciência como um Em-si, anula minhas possibilidades, encerrando-as num mundo que escapa à consciência percebida. Pelo olhar, o outro solidifica e aliena as possibilidades que faziam parte do campo dos possíveis do Para-si, por exemplo, se ao espiar pelo buraco da fechadura as possibilidades sobre o que fazer eram várias, após o flagrante dado pelo olhar do outro, elas se esvaem: antes não havia *nada* em particular, tudo era possível, agora há um espião, intruso da privacidade alheia cujas possibilidades residem em desculpar-se, mostrar-se envergonhado e sair. As possibilidades de ser que antes eram várias, agora não existem mais: *é* aquele que espia. Pelo olhar do outro, que me vê como coisa, minha liberdade é alienada, é limitada a sua percepção subjetiva que ele contorna e pinta conforme seu projeto livre. Para Bornheim, “o outro se resume em ser a morte escondida de minhas possibilidades, e uma morte da qual me envergonho porque a vivo” (2007, p. 88). Entender o outro como aquele que revela a mim meu eu, não é o mesmo que pensá-lo como uma estrutura da consciência ou o intermediador na relação entre eu e eu mesmo, tampouco, o outro pode ser compreendido enquanto uma estrutura abstrata do mundo. O olhar pertence ao *cogito* como uma necessidade, o ser-Para-si é também ser-para-outro.

Para Sartre, “o nexo entre minha consciência irrefletida e meu *ego-sendo-visto* não é um nexo de conhecimento, mas de ser” (SN, p. 336). O que o outro conhece pelo seu olhar é esse eu, que eu sou e que o outro conhece; “sou meu ego para o outro no meio de um mundo que escoia em direção ao outro” (SN, p. 336). O olhar do outro não alcança todo o meu ser, que é absolutamente

nada – já que sou o que não sou e não sou o que sou –, mas apreende tão somente o ato de olhar a fechadura e todo o julgamento moral que deriva disso me torna um fragmento, um objeto, um *todo* alienado no mundo pelo outro. Meu ego deixa de ser *meu* e passa a ser meu por meio do outro, mas de uma forma alienada, “esse eu que sou, eu o sou em um mundo que o outro me alienou, porque o olhar do outro abraça meu ser e, correlativamente [...] todas essas coisas-utensílios, no meio das quais estou, viram para o outro uma face que me escapa por princípio” (SN, p. 336).

Apesar da aparente concepção pessimista que o lugar do outro parece assumir na filosofia sartriana, há que se ter em conta um aspecto da existência do outro: é por meio do outro que se descobre o eu e o mundo, em sua existência real. Essa negação externa e interna, que tem como força motriz a existência do outro, é o que condiciona o reconhecimento de *mim* e permite a minha assunção de tudo que é meu e me rodeia. *Sou* este ser que se envergonha ou se orgulha, que tem ciúmes, amor ou ódio, quanto a isso não há como fugir: até mesmo a má-fé pode ser entendida como uma atitude positiva, no sentido de que afirma que *eu* sou isso, mesmo tentando desvencilhar-se dela. A má-fé é uma atitude de afirmação, mesmo sendo fuga; fugindo afirma aquilo que é: “a má-fé é uma confissão, pois trata-se de um esforço para recusar o ser que sou” (SN, p. 337). A má-fé é fuga exatamente daquilo que é, tentativa de rejeição do que é por meio do disfarce da própria condição, mas, nem por isso, deixa de ser uma atitude negativa, uma vez que, justamente, procura negar o que sou, disfarçando para mim mesmo o modo como sou. Além disso, a dimensão da existência do outro revela à consciência o aspecto ontológico da responsabilidade por nossos atos, numa relação de ser, pois a vergonha ou o orgulho se dão na presença do outro e na relação com o outro. Na presença do outro e, por meio do olhar do outro, descobro um conjunto complexo de atos, causas e existentes unidos pelo engajamento.

Temos como exemplo mais uma vez um trecho da obra *A questão judaica* (1995, p. 21) em que Sartre aponta a necessidade da existência do judeu para o antissemita: “se por milagre todos os israelitas fossem exterminados como ele quer, o anti-semite tornaria a ver-se como porteiro ou lojista numa sociedade fortemente hierarquizada em que a qualidade de 'verdadeiro francês' valeria bem pouco”. Se todos são “verdadeiros franceses” não há por sobre quem ser superior, por isso, “é em face do judeu, e do judeu apenas, que o anti-semite se realiza como sujeito por direito” (SARTRE, 1995, p. 21). É, desse modo, pela figura do judeu enquanto o outro que o antissemita odeia, que este se reconhece como antissemita e tudo o que isso implica. O antissemita é, sem dúvida, um homem sério, enrustido e preso à má-fé; o discurso de Sartre é explícito em dizê-lo em diferentes ocasiões⁹⁹. Mas isso não menospreza o papel importante que o judeu assume com relação

⁹⁹ Por exemplo, pp. 15, 16, 26, 28, 29, 30, etc.

à identidade do antissemita de si a si, não havendo a presença do judeu não haveria o antissemita. O que também não significa que o judeu é a causa do antissemita, ou, muito menos, o culpado pelo antissemitismo. Até mesmo nas relações mais conflituosas, passamos a conhecer-nos por meio da presença do outro. Com relação ao antissemitismo, Sartre afirma que o ódio direcionado contra os judeus não passa de uma tentativa de aproximação à classe nobre, rica, elitista; não havendo o alvo do seu ódio – o judeu –, o antissemita – constituído em sua grande maioria pela classe pequeno-burguesa de funcionários públicos e comerciantes – ele passaria à classe explorada, ocupando o último nível da pirâmide social: “tratando o judeu como ser inferior e pernicioso, estou também afirmando que pertença a uma elite” (SARTRE, 1995, p. 20)¹⁰⁰.

Sartre sustenta que é impossível ao Para-si manter-se indiferente ante a objetificação que o outro faz, “na realidade, estou *comprometido* em outro, por minha própria existência, comprometido na sua liberdade sobre a qual não posso, por princípio, agir absolutamente” (DGE, p. 315). As consciências existem de modo unificado no nível do Para-outro, ou seja, há uma unidade existencial do Para-outro que *liga* a existência das consciências. Além de o outro ser aquele que olha, seus olhos têm a dimensão da humanidade. Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre lança mão da seguinte comparação: “tudo se passa como se, para todo homem, toda humanidade tivesse os olhos postos no que ele faz e se regulasse pelo que ele faz” (EH, p. 14). Os outros não apenas o olham, mas regulam suas próprias ações por conta daquilo que cada homem singular realiza. É como se um projeto visto pela humanidade servisse de exemplo ou de critério para comparações com os projetos individuais de cada homem singular.

Perdigão (1995, p. 99) submete o sentido do olhar do outro e, por consequência, a objetificação que dele provem, à *vontade* e escolha que o Para-si faz: “não posso me ver como a liberdade da consciência alheia me vê. Somos sempre livres para reconhecer o outro como uma liberdade que me julga e limita a minha liberdade ou, ao contrário, como um objeto à mercê do nosso juízo”. Segundo essa interpretação, dois sentidos pode possuir a existência do outro diante de mim: ou bem me julga e limita minha liberdade; ou então, não passa de mais um objeto em meio a tantos outros. Essa compreensão *ilhada* que Perdigão apresenta acerca do Para-si nos parece um tanto reduzida, pois o outro mais parece um inimigo a se vencer do que uma outra consciência com a qual, desde o início, estou comprometido e engajado. Dissemos que uma das modalidades que o outro assume diante de mim é o da objetividade. Não há aqui uma escolha, mas é a forma pela qual, inicialmente, percebo o outro: do ponto de vista do conhecimento. Mas não termina por aí: se não é possível ficar indiferente fingindo que o outro tem uma representação de mim que não me atinge,

¹⁰⁰ Sem querer adentrar nas questões que envolvem o antissemitismo ou seu caráter ético, nosso escopo consiste, ao trazê-lo como exemplo, pelo menos por ora, em analisar as relações que envolvem o outro e o engajamento.

então, o outro não pode ser tomado apenas como objeto, uma vez que objetos não fazem representações de mim e não me tiram da *indiferença*. Ainda que Perdigão se refira, no segundo modo possível de reconhecer o outro, como um objeto vulnerável ao meu juízo e julgamento, e, de fato, estamos a todo momento olhando-para-julgar e não apenas a fim de conhecer, a existência do outro tem uma dimensão muito maior: procedo à conversão do outro-objeto em outro-consciência, pois “eu não poderia ser objeto para um objeto: é necessária uma conversão radical do outro, que o faça escapar à objetividade” (SN, p. 331). Não estamos negando, com efeito, que o outro possua as características apresentadas por Perdigão, o que nos contraria é a redução à compreensão do outro sob o signo de apenas esses dois aspectos e, ainda mais, a afirmação de que cabe à decisão individual de cada homem optar por um ou outro modo. Também não estamos nos esquecendo da emblemática declaração presente na peça teatral *Entre quatro paredes*: “o inferno são os outros”. Por nossa conta, temos que a constatação de que a existência do outro dispensa a existência de grelhas, não passa de uma consolidação da nossa compreensão de que a existência do outro está de tal modo comprometida e engajada com a minha que eu *ganho* o mundo por meio dele. E, de toda forma, eu me reconheço olhando para o outro porque o outro é o inferno que reflete quem *sou* naquele momento. E então, poderíamos, na sequência, escolher o que fazer com o sentido que o outro confere a mim, aos meus atos, à minha situação; contudo, tal escolha nunca é solitária no sentido de que é somente *minha*: ela é sempre escolha minha, feita por mim, mas engajada, comprometida com toda uma *espécie*, uma época, uma historicidade¹⁰¹.

Acreditamos que nossas argumentações nos trouxeram até a ideia de que o homem é responsável por si e por tudo à sua volta:

Não *aceitar* o que nos acontece. É muito e muito pouco. *Assumir* (quando se compreende que nada nos pode acontecer que não venha de nós mesmos) significa responsabilizar-se por tudo exatamente *como se* nós o tivéssemos determinado e, aceitando essa responsabilidade, aproveitar a ocasião para novos progressos, *como se* para isso fosse determinado. [...] [A condição humana] não julga de onde vêm os acontecimentos, mas que tudo o que lhe acontece não poderia acontecer senão *por ela* e sob sua responsabilidade. (DGE, p. 122).

A atitude de não aceitar de modo resignado aquilo que acontece já poderia ser uma decisão moralmente louvável, porém, conforme a moral delineada nos textos de Sartre, é ineficaz. Assumir é muito mais que não aceitar: denota que não há o que não *seja* a não ser por meio de si, isto é, assumir é engajar-se, porque implica em responsabilizar-se por tudo já que se tem, de fato, a compreensão de que tudo acontece ou “vem” por meio de si mesmo. Assumir é, por isso, engajar-se, responsabilizar-se. Aceitar a responsabilidade que é sua, de tal modo que a aceitação não seja um

¹⁰¹ “Cada Para-si é responsável em seu ser pela existência de uma espécie humana” (SN, p. 602).

ato de resignação, mas uma forma de *resistência* ante a decadência da má-fé e da inautenticidade, por envolver-se até o último grau em tal situação ou acontecimento e “aproveitar a ocasião para novos progressos” (DGE, p. 122). Fazer algo com tal situação que é *minha*, e é minha não no sentido de que *está diante de mim* como uma coisa que se põe em pé e aguarda pacientemente que lhe implique movimento, ao contrário, é *minha* porque é por mim, ou melhor, é minha porque existe deste ou daquele modo por mim, tem tal ou qual contorno porque eu assim o quis, para além dela tem este ou aquele possível porque eu projetei. Aceitar a responsabilidade, assumindo e vivendo cada situação e acontecimento sob este preceito da autenticidade, envolve uma compreensão da realidade humana como engajamento e compromisso.

É a própria liberdade, enquanto estrutura do homem, que lhe outorga o direito e o dever ontológicos da responsabilidade: “o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (SN, p. 678). A responsabilidade é tão vasta porque é a decorrência lógica da liberdade, sendo a liberdade absoluta, seu conseqüente lógico é responsabilidade e, como tal, deve ser à altura. O Para-si é livre, absolutamente livre, o que garante a ele a condição de artífice do seu próprio destino, *dono* de cada situação. Segundo Sartre, o Para-si deve assumir sua responsabilidade diante do mundo e de si: “com a consciência orgulhosa de ser o seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu próprio projeto; e elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou” (SN, p. 678). Podemos dizer que o Para-si encontra-se comprometido em cada situação *até o pescoço*, pois ele é, ao mesmo tempo, autor, desvelador e agente¹⁰².

O engajamento refere-se não apenas ao homem individual, à *pessoa*, mas ao homem enquanto coletividade: à humanidade, de forma que toda ação humana é *minha*. Por onde quer que se olhe, só se encontra o mundo humano, sem cair novamente no solipsismo, seu significado é muito maior: “deve-se entender isso, em primeiro lugar, que estou sempre à altura do que me acontece, *enquanto homem*, pois aquilo que acontece a um homem por outros homens e por ele mesmo não poderia ser senão humano” (SN, p. 678, grifo nosso)¹⁰³. A responsabilidade tem um

¹⁰² Tamanho é o comprometimento do Para-si que Sartre chega a afirmar que “é insensato pensar em queixar-se, pois nada alheio determinou aquilo que sentimos, vivemos ou somos” (SN, p. 678). Nessa passagem Sartre parece abrandar a importância da presença do outro, a situação, o engajamento e a *historicidade*, do Para-si. Ainda que a liberdade seja absoluta e que o sentido do que sinto, vivo ou sou seja determinado por mim, esse movimento não é unilateral, mas recíproco. Cf. Capítulo 1 da presente dissertação.

¹⁰³ Sartre oferece como exemplo a guerra: “as mais atrozes situações da guerra, as piores torturas, não criam um estado de coisas inumano; não há situação inumana [...]. Assim, não há *acidentes* em uma vida; uma ocorrência comum que irrompe subitamente e me carrega não provém de fora; se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é *minha* guerra, é feita à minha imagem e eu a mereço. Mereço-a, primeiro, porque sempre poderia livrar-me dela pelo suicídio ou pela deserção: esses possíveis últimos são os que devem estar sempre presentes a nós quando se trata de enfrentar uma

peso sobre o Para-si que poder ser, até mesmo, considerado opressivo, uma vez que tudo o que acontecer recairá, invariavelmente, sobre seus ombros. Imerso completamente na situação e mais que isso: sustentando-a, o Para-si prossegue seu caminho tendo que orgulhar-se mais que lamentar-se; querer-se mais que negar-se; aceitar-se mais que resignar-se; ainda que não tenha escolhido, propriamente uma situação, não livrar-se dela é, ainda, escolhê-la.

De acordo com Sartre, “pode ser por fraqueza, por covardia frente à opinião pública, por que prefiro certos valores ao valor da própria recusa de entrar na guerra (a estima de meus parentes, a honra de minha família, etc.). De qualquer modo, trata-se de uma escolha” (SN, p. 679). Ainda que seja um ato de *abandono*, isto é, algo como “permitir que a situação comande”, não deixa de ser uma escolha, não fazer nada é, com efeito, uma escolha. O que sucede, então, à escolha resignada, é que permanece sendo inteira responsabilidade do Para-si da mesma forma como se fosse a decisão mais refletida e bem pensada que já fora tomada. Levando às últimas consequências, o que resta é reivindicar tal situação, ato ou acontecimento como *meu*, pois, de qualquer forma, a situação – seja ela qual for – é minha, uma vez que, segundo Sartre, eu faço essa situação *ser*, eu revelo essa situação do modo como me engajo a ela: se gosto ou não, se sou a favor ou contra; não se distingue mais o que é a situação e o que eu sou. O homem, como escolha de si, se dá a partir do engajamento, “cada pessoa é uma escolha absoluta de si a partir de um mundo de conhecimentos e técnicas que tal escolha assume e ilumina; cada pessoa é um absoluto desfrutando de uma época absoluta e totalmente impensável em outra época” (EN, p. 600). O acontecimento é vivido de forma que é impensável e impossível desvencilhar-se dele após a escolha feita, não que a escolha depois

situação” (SN, p. 678). Ainda que se objete alegando que um soldado ou um alistado é apenas um submisso às ordens maiores, não fora ele quem declarou guerra, mas essa é uma guerra dos maiores, Sartre revida: “de *mim* dependeu o fato de que esta guerra não viesse a existir para mim e por mim, e eu decidi que ela existisse. [...] Só me resta, portanto, reivindicar esta guerra como sendo minha” (SN, p. 679). Escolher como minha não significa, somente, colocar-me como parte da guerra, lutar, torcer, etc., em verdade, “ela é *minha* por que, apenas pelo fato de surgir em uma situação que eu faço ser e de só poder ser revelada a mim caso eu me comprometa pró ou contra ela, não posso distinguir agora a escolha que faço de mim da escolha que faço da guerra: viver esta guerra é escolher-me através dela e escolhê-la através de minha escolha de mim mesmo” (SN, p. 679). Temos, portanto, Sartre sustentando a ideia de que as escolhas que faço agora, em guerra, não podem ser desvinculadas da situação de guerra em que me encontro, pois eu sou o ser que revela a guerra conforme me comprometo com ela: favorável ou contrário, com covardia ou heroísmo, etc. Conforme esse comprometimento serão minhas escolhas em guerra: não se pode, portanto, mais apartar o que é escolha feita de mim e o que é a guerra, dessa forma, ressaltamos as últimas palavras citadas: “viver esta guerra é escolher-me através dela e escolhê-la através de minha escolha de mim mesmo” (SN, p. 679). Não teria sentido, portanto, escolher a guerra como se fosse “quatro anos de férias’ ou ‘quatro anos em suspenso’, ou como ‘recesso’ [...]. Nesta guerra que escolhi, escolho-me dia a dia, e, fazendo-me, faço-a minha. [...] Portanto, é uma perda de tempo perguntar que teria sido eu se esta guerra não tivesse eclodido, posto que me escolhi como um dos sentidos possíveis da época que imperceptivelmente conduzia à guerra [...]. Assim, *sou* esta guerra que demarca e torna compreensível o período que a antecedeu” (SN, p. 679). Fazendo-me por meio das minhas escolhas em situação que é, neste momento, a guerra, torno-me, cada vez mais, engajado a esta guerra que fiz surgir para mim e por mim e que, agora, é minha e sou eu, diz Sartre, “cada qual tem a guerra que merece” (SN, p. 680). Passo a ser de tal modo parte dessa guerra quanto ela parte de mim de forma tão implicada um no outro, “tão profundamente responsável pela guerra como se eu mesmo a houvesse declarado, incapaz de viver sem integrá-la à *minha* situação, sem comprometer-me integralmente nessa situação e sem imprimir nela a minha marca” (SN, p. 680).

de feita signifique uma prisão, mas compromete-se de tal forma que não há como não integrá-la à situação do homem, imprimindo a ela sua marca (SN, p. 680). O engajamento é de tal modo que “devo ser sem remorsos nem pesares, assim como sou sem desculpa, pois, desde o instante de meu surgimento ao ser, carrego o peso do mundo totalmente só, sem que nada nem ninguém possa aliviá-lo” (SN, p. 680).

O engajamento estreita a relação entre a liberdade ontológica e a responsabilidade, manifestando e desvelando ao Para-si sua real condição e todas as implicações que dela derivam. Nossa ênfase no conceito de engajamento pressupõe, portanto, a passagem minuciosa pela compreensão da responsabilidade enquanto derivação ontológica da liberdade originária, mas também, em termos de assunção da autoria incontestável de um acontecimento, ato ou situação. Desse modo, a responsabilidade do homem se revela inescapável, segundo Sartre:

me deparo subitamente sozinho e sem ajuda, comprometido em um mundo pelo qual sou inteiramente responsável, sem poder, por mais que tente, livrar-me um instante sequer desta responsabilidade, pois sou responsável até mesmo por meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades. (SN, p. 680).

A condição de desamparo, que é a humana, assume o sentido angustiante da solidão, não enquanto indivíduo único no mundo, isolado de todos os demais, mas enquanto uma subjetividade que precisa escolher por si o que fazer com a liberdade absoluta que é só sua. Assim que o homem surge ao ser, estão postas diante de si as questões relativas ao sentido do ser, sua facticidade e gratuidade inapreensíveis; cabe a ele, de forma pessoal e singular, agir e imprimir suas marcas no mundo. As ações e escolhas do Para-si contêm, portanto, a característica inabalável do desamparo, tendo em vista que são feitas de si mesmo; sem poder refugiar-se em valores metafísicos estipulados, promessas angelicamente figuradas ou desculpas de qualquer qualidade.

Ainda que não se considere a vida como um presente de deus, ou um dom da natureza, ou se diga, simplesmente, “não pedi para nascer”, o mero fato de *continuar vivo* já se configura como uma *escolha de vida* que, de certa forma, o torna responsável pelo próprio nascimento. Responsável, porém, não no sentido de ser seu próprio fundamento, mas enquanto aquele por quem o seu nascimento e sua vida adquirem um sentido e um valor na sua continuidade, pois ainda que contingente diante do mundo e da existência dos outros, se faz necessário para mim. O que queremos afirmar ao falar sobre a existência de cada um enquanto *sua vida* e *seu nascimento*, é no sentido de que se não tento livrar-me da vida, reitero essa escolha que, de início, foi feita por outrem em meu nome, e comprometo-me com a situação do *estar vivo* de forma que a vida vem a ser por mim. Em si mesma, essa escolha de continuar com a vida, manter-se respirando, alimentar-se, dormir, etc. está impregnada de facticidade por todos os lados, entretanto, essa facticidade e

gratuidade somente pode ser transcendida quando o Para-si ruma a seus fins.

Arthur Danto assinala a impossibilidade do desengajamento da consciência com relação ao mundo vivido, oferecendo a seguinte hipótese para análise:

se me suponho retirado do mundo, de maneira que ele se estenda à minha frente como uma espécie de paisagem objetiva, ele não tem um centro, por assim dizer, embora eu possa dar mais atenção a um pedaço dele que a outro. Mas a estrutura do mundo vivido tem um centro do qual irradiam trilhas de ação ou para o qual elas finalmente levam de volta. Esse centro, que por sua vez, não tem um centro, sou eu. (DANTO, 1975, p. 80).

A prova de que a consciência é engajada no mundo, na situação, segundo Danto, consiste na estrutura que o mundo tem para mim, ou seja, a consciência individual, a pessoa, é o centro que organiza, harmoniza e significa o mundo que ela percebe; não sendo ela o centro, não veria o mundo a partir de si, mas como uma paisagem ou a partir de outro ponto que não si mesma. Não somos como observadores ou espectadores que apenas contemplam o mundo do lado de fora, mas estamos nele engajados, somos parte do mundo. Desse modo, o mundo percebido é o mundo vivido, de meu centro irradiam possibilidades de ação que transformam o mundo, “a estrutura do mundo vivido tem um centro do qual irradiam trilhas de ação ou para o qual elas finalmente levam de volta” (DANTO, 1975, p. 80). O mundo é desvelado pelo Para-si como um mundo repleto de atos a serem realizados.

Queremos nos deter por mais um instante a fim de entender em que consiste este laço, esta ligação estabelecida entre o Para-si, a humanidade e a situação. Afirmávamos acima que não há meios para o homem de escapar a este mundo, pois dele precisa para realizar-se. O que nos cabe analisar, ainda, é a relação entre o mundo e a realização moral do Para-si. Observamos anteriormente¹⁰⁴ a necessidade da resistência oferecida pelo mundo para que a realidade humana exerça a liberdade, contudo, essa mesma necessidade estende-se ao plano moral? A vontade surge em simultaneidade com o mundo, da mesma forma que o homem livre deseja a liberdade para revelar o ser, quer o desvelamento do ser para que se dê a liberdade: são dois aspectos de uma mesma realidade. Assim se instaura a ligação entre todos os homens, no movimento dialético em que o outro tira o mundo e o oferece em sua verdade, já que algo só pode ser dado se, antes disso, for *arrancado*. Querer que haja ser é o mesmo que desejar a existência do outro, pois é por meio do outro – e para o outro – que o mundo passa a ser dotado de significações e, em consequência, o mundo é revelado sobre o fundo de mundo da existência dos outros homens. É o mesmo que dizer que os projetos individuais somente se definem a partir da relação e, até mesmo, da interferência

¹⁰⁴ Principalmente no capítulo 1.

com outros projetos; na ausência de quaisquer outros projetos com os quais interagir, o projeto existencial permaneceria estancado, estagnado, não *floresceria*, pois é a influência recíproca que pode ser percebida pelo Para-si como estímulo enquanto constituição originária.

Podemos observar, portanto, que a ontologia moral que estamos propondo e que fixa suas bases no existencialismo sartriano, ao mesmo tempo em que fundamenta toda sua concepção na liberdade da subjetividade, entendida aqui enquanto escolha livre de um ser-em-situação, por outro lado, procura superar a subjetividade e avança na direção de considerar a existência do outro como aquele que lhe oferece a possibilidade de, numa relação de ser a ser, desvelar o ser da sua realidade e, em consequência, do mundo. É em vista disso que a existência do outro permite ao Para-si encontrar e atribuir justificativas para sua existência. Se não fôssemos mais que coisas, nada nos atingiria, seríamos plenos, o outro estaria encerrado nele mesmo e não haveria nada a nos engajarmos; contudo, no universo do Para-si, tudo é humano, tudo é meu, tudo é *nosso*. Uma batalha, uma vitória, uma derrota, só podem pertencer ao Para-si conforme for o meu engajamento. O engajamento permite reconhecer como meu aquilo a que meu ser se engaja: “a única realidade que me pertence inteiramente é, portanto, meu ato” (BEAUVOIR, 2005a, p. 139). O ato é o *passo* da consciência exercendo sua liberdade absoluta em direção ao mundo, num movimento de completo e totalizador engajamento. O ato é meu porque é a realização do meu projeto, a conquista, a batalha, a vitória, a derrota, só tem sentido porque foram consequências lógicas do direcionamento que a consciência engajada efetivou no mundo. A subjetividade ruma em direção ao outro, transcendendo sua condição; a consciência não é uma coisa, distante de tudo, mas movimento engajado com e para o outro.

O mesmo acontece no plano moral: engajo-me nos valores que escolhi, pois brotam do meu ser, da minha subjetividade. O compromisso ontológico que se estabelece entre as escolhas, a eleição moral e a imagem de humanidade que tenho, ultrapassam, por conseguinte, a minha escolha. Transformam-se em escolhas que engajam a humanidade toda, uma vez que a relação com o outro é uma relação de ser a ser. Nisso consiste, precisamente, a afirmação sartriana de que “escolhendo-me, escolho, pois, a humanidade” (EH, p. 35), o engajamento me possibilita identificar algo como meu porque é do meu projeto que ele advém, assim, a relação eu-tu é, como dissemos acima, uma relação de ser a ser, ou seja, de projeto a projeto. Adiante voltaremos a essa questão.

Retornaremos, agora, a certas conquistas obtidas, principalmente, no primeiro capítulo do presente trabalho, no que se refere, sobretudo, à fundamentação dos valores, a fim de evidenciar a importância ontológica do engajamento para cumprir nosso propósito de demonstrar a ontologia moral. Nossas considerações anteriores nos trouxeram à concepção de que não há valores no nível do Em-si, o que significa que os valores morais não têm objetividade da mesma forma que as coisas

do mundo, contudo, os valores surgem efetivamente no mundo vivido. É, portanto, indissociável o mundo que se apresenta a uma consciência singular com sua respectiva significação atribuída, constituído a partir da consciência como seu centro, e o universo dos valores criados a partir de cada situação vivida e campo de possíveis dispostos. A falta inerente ao Para-si o leva em direção ao mundo, de forma a agir em sua direção visando preenchê-la. As ações do Para-si surgem como uma resposta ao chamado do mundo. O projeto livre invoca a consciência reflexiva com suas estruturas avaliativas e, numa projeção rumo ao possível porvir, analisa a situação futura à luz dessa possibilidade; se a projeção futura for coerente com o projeto do Para-si, esse possível pode se tornar, então, um ato. Por outro lado, em caso negativo, a escolha rumo a outro possível, e assim continuamente. O que queremos dizer é que o valor, assim como as faltas inerentes ao mundo do Para-si, subsiste no nível do nada, não possui realidade objetiva, mas é encontrado pela consciência e passa a figurar como existente pela sua vivência. Os valores são, assim, gerados pela estrutura do engajamento. É no engajamento com o mundo que os valores surgem por meio do Para-si.

A consciência reflexiva é, também, consciência moral, pois a sua efetividade é desveladora dos valores. Os valores têm, então, um grau de objetividade dependente da subjetividade do Para-si, uma vez que os valores não podem ser encontrados por si sós no mundo, mas emergem da relação do Para-si com o mundo e, para além disso, da relação intersubjetiva que é a relação com os outros. É no engajamento que os valores deixarão de ser meros possíveis para figurar entre os existentes, porém, não poderão nunca existir à maneira do Em-si, pois se assumissem tal modo de ser, deixariam de ser valores como tais e passariam a existir como fato, como coisa pretérita. Para melhor compreensão desse paradoxal modo de ser do valor, invocamos o tratamento que demos à vontade: tal como o valor, a vontade pertence ao âmbito do Para-si, da consciência, da liberdade, do nada. Se um ato é escolhido pela consciência e assume, portanto, a forma de valor, este ato em si mesmo não se configura como *um valor*. Ao escolher isto ao invés daquilo, não significa que *isto* tenha se cristalizado como valor absoluto e deva ser sempre a escolha diante de determinada situação. A noção de valor é, com efeito, uma estrutura própria da liberdade, seu conteúdo é *variável*, por assim dizer. Sendo a escolha um exercício da vontade, que assume deliberadamente agir desta ou daquela maneira, a consciência lhe outorga *por um instante* o grau de valor. Passado o ato, tudo se esvai. O valor não pode ser um Em-si; insistimos com outro argumento, porque, segundo a doutrina sartriana, não é a consciência quem atribui ao Em-si esta marca. O valor brota da subjetividade, mas não pode a subjetividade imprimir a solidez e a plenitude do Em-si ao valor, pois nem mesmo ela a possui. O valor pertence, portanto, ao reino do Para-si, mas *ganha* certa objetividade por meio do engajamento do Para-si com sua escolha.

Voltamos à máxima do existencialismo que afirma a precedência da existência sobre a

essência. Quais as consequências para a compreensão do valor que traçamos agora a partir da noção de engajamento? Respondemos dizendo que ao escolhermos, isto é, ao determinarmos isto e aquilo como valores, imprimimos a esse valor nossa imagem de homem e, ao fazer isso, estabelecemos um salto quantitativo que ultrapassa *nossa imagem* e abarca uma imagem de humanidade. Se toda ação é, por princípio, advinda da subjetividade humana, mas nenhum ato se esgota em si mesmo, terminando onde começou, como, então, justificar esse *salto quantitativo*? Se cada homem faz uma escolha de si, então, todos os homens fazem escolhas e, por meio delas, escolhem-se. Uma escolha representa, como dissemos, uma escolha de si, uma imagem que se tem de si. Os fins são posicionados pela liberdade e iluminados pelo projeto existencial, a situação, por sua vez, apresenta à consciência obstáculos ou instrumentos para a realização do projeto conforme for o engajamento do Para-si, na medida em que o dado do mundo se revela à liberdade já iluminado pelo seu fim escolhido. Uma escolha feita é uma escolha de modelo de homem, uma escolha engajada, que transcende o âmbito de sua origem – a subjetividade –, abraçando a humanidade toda. Distinguimos dois modos da escolha em que se dá esse, por nós chamado, salto quantitativo da escolha que engaja a humanidade toda.

Em primeiro lugar, há uma modalidade da escolha que envolve a humanidade inteira e que nós falamos acima sem, porém, adentrar de forma contundente na questão. Claro está que nenhuma escolha se esvazia de sentido ao efetuar sua intencionalidade inicialmente concebida pelo Para-si. Afirmamos isso no que diz respeito à escolha que, feita de modo individual e singular, à luz de um projeto individual, com seu fim posicionado e alcances estrategicamente formulados, guarda em si a visão mais geral que se pode formular de *homem*, ou se se preferir, de *humanidade*. Isso significa que toda escolha concentra em si uma dimensão otimizada, expandida, que se refere à escolha de um modelo de comportamento, uma visão que se tem do que é o bem ou o *melhor a se fazer*. Não queremos com isso dizer que este caráter objetivo assumido pelas escolhas, tenha intenção de transformar-se em modelos ou arquétipos, ou tudo aquilo que mencionamos ser afastado pela moral sartriana; antes disso, apresentamos esse viés como sendo como uma modalidade inicial das escolhas, um certo caráter objetivador que podemos encontrar na ação humana. Ainda que, no plano da autenticidade, cada escolha feita é projetada por meio da reflexão pura como a ação correta, ou o Bem; portanto, intenciona servir de modelo para a humanidade toda. Mais que isso: o caráter objetivo da escolha reflete uma imagem que se tem da humanidade ao mesmo tempo em que é uma escolha feita no seio da humanidade. O Para-si assume, portanto, a característica de legislador, porquanto escolhe para si um conjunto de valores, mas pretende que esse mesmo conjunto possa

servir de parâmetro para todos¹⁰⁵. Mesmo que não seja de forma posicionada, o modo de ser da escolha é *absoluto*, por isso, o ser que projeto ser por meio das minhas escolhas tem a característica de tentar abarcar a humanidade inteira. Afirmávamos que o projeto é um desejo de ser, assim, toda projeção contempla em si a projeção de um desejo de ser, isto é, de um modo de ser, contudo, ao mesmo tempo em que cada projeção de ser é também a projeção de uma escolha, ao projetar e, portanto, ao escolher, o Para-si projeta também o valor inerente ao seu projeto de ser e à sua escolha fundamental. O desejo de ser, característico do Para-si, é o desejo de ser de modo absoluto e universal, escolhendo *este* como meu projeto de ser significa aplicar a ele um projeto de ser que julgo válido para todos os homens. Quando o Para-si escolhe realizar-se por meio deste ou daquele projeto, ou ainda, quando faz esta ou aquela escolha, institui tamanho valor universal e absoluto a esta escolha ou projeto porque o desejo é o desejo de ser, e o ser é, por sua vez, universal e absoluto. Em outras palavras, estamos dizendo que, ao escolher, projeto para mim e para a humanidade o ser escolhido, por considerar que não haja nenhum valor mais universal ou mais absoluto do que este que foi por mim escolhido. Em cada escolha e em cada projeto, se manifesta historicamente e concretamente, o desejo abstrato de ser absoluto.

Em segundo lugar, há outra modalidade da escolha que se refere muito mais às suas implicações concretas e historicamente percebidas. Se as escolhas petrificam-se, mas não se desfazem completamente, podemos afirmar que ainda se podem perceber certas nuances ou reflexos ônticos mesmo depois de pretéritas. As ações implicam e afetam a humanidade, como consequência lógica da ação que não se limita ao âmbito originário. As escolhas assumem, aqui, um âmbito notadamente histórico: suas implicações e a continuidade do ato podem ser deflagradas por um novo ato ou conduzidas a estenderem-se pelas simples relações cotidianas entre as pessoas. Como consequência objetiva e histórica das ações há a alteração, transformação, destruição ou construção da realidade histórica. Este âmbito pertence, muito mais, à contingência da liberdade e à facticidade do Para-si e do mundo.

Mais importante que essa diferenciação acerca das nuances que o engajamento assume, consiste em reiterar o que mencionamos acima. O engajamento, sob o entendimento do *salto quantitativo*, se justifica porque a relação entre minha escolha e o outro é parte de uma relação de

¹⁰⁵ Podemos ilustrar tal modalidade da escolha com a seguinte suposição de Sartre: “se eu sou um operário e se escolho aderir a um sindicato cristão ao invés de ser comunista, se, por esta adesão, eu quero indicar que a resignação é no fundo a solução que convém ao homem, que o reino do homem não é sobre a terra, eu não estou engajando apenas a mim mesmo: eu quero ser resignado por todos, por consequência minha decisão engaja toda a humanidade” (EH, p. 23). Pela decisão de filiar-se ao sindicato cristão ao invés do comunismo, estampa-se um modelo de comportamento que se espera ser seguido. Ainda que não seja seguido por ninguém, ele está aí, emoldurando a parede dos *possíveis comportamentos*. É como uma marca deixada pelo Para-si que escolhe a resignação à luta, outros virão e, porventura, engajar-se-ão neste conjunto de valores: talvez no todo, talvez em parte.

ser a ser. Engajo-me em uma situação, em um acontecimento, em um projeto existencial ou fundamental, em uma causa ou no que quer que seja, porque esse engajamento partiu do meu ser. A relação com o outro também é uma relação de engajamento, isto é, de compromisso, de ligação, porque mantenho com o outro uma relação de ser a ser. Isso significa que estamos todos implicados ontologicamente, desde o início, como condição humana que independe da nossa vontade e da nossa escolha. É aí que reside a grandeza da teoria sartriana e, por isso mesmo, nós a designamos como ontologia moral: há um aspecto do ser que se refere à condição humana e que diz respeito às estruturas constitutivas do homem e da sua realidade histórica, independentemente da sua tomada de consciência; porém, ultrapassa esse âmbito e pode ser encontrada e descoberta por uma análise da realidade humana e passar a ser – tudo aquilo que é constitutivo de si –, a figurar como valores para serem levados para todos os acontecimentos e escolhas feitas durante a existência. As descrições alcançadas na esfera da fenomenologia ontológica remetem às condições efetivas da historicidade da realidade humana, assim, cada estrutura constitutiva remete ao ser-em-situação. A teoria sartriana é, portanto, uma ontologia moral no sentido de que nos leva a pensar as questões morais do ponto de vista da ontologia, sem perder a dimensão histórica; ambas são uma e a mesma coisa, ao tratar das estruturas ontológicas do humano podemos vislumbrar também o trato das questões de ordem moral.

Somos responsáveis por cada escolha feita e pelo significado que atribuímos ao mundo elegendo determinados atos, o sentido do que existe depende do comprometimento com que nos colocamos diante do mundo, assumindo-o como “meu mundo”. Com certa cautela, há que se pensar o mundo enquanto um conjunto complexo de significados e não apenas como um amontoado de objetos, coisas, fatos, ideias. Na ausência da consciência, o mundo deixa de *ser* e se torna puramente o Em-si. A estrutura do mundo percebido pela consciência é fugaz, pois somente pode ser captada desse modo enquanto coisa vivida. As possibilidades que acometem o mundo são outorgadas pela consciência reflexiva e são elas que dão ao mundo unidade originária e, em consequência, significado. A ausência de valores fixos não impede o Para-si de ter que escolhê-los, ao contrário, além de escolhê-los do mesmo modo, ainda será necessário eleger os critérios para tal eleição. Não basta apenas escolher, valorar, agir, mas a questão recorrente a cada ato é sua *justificativa*, isto é, não é suficiente escolher isto ou aquilo, é preciso haver-se com o *porquê* isto ou aquilo. Além disso, “a questão constante que sou para mim mesmo está concretamente presente cada vez que devo escolher uma possibilidade” (SILVA, 2004, p. 147), cada valor instituído pela escolha é também descoberta de mundo. O mundo se revela ao Para-si a cada decisão, como “o exercício da liberdade é sempre uma ocasião de revelação do mundo, pois o mundo se constitui para mim a partir dos projetos que me fazem inserir-me nele. A cada decisão, o Para-si revela-se a si

próprio no processo contínuo do seu fazer-se” (SILVA, 2004, p. 150).

Tomar consciência de si só pode acontecer em situação, no mundo. Sartre afirma a impossibilidade de tomar consciência de si *no* instante, “pois o instante é apenas uma 'visão do espírito', e, ainda que existisse, uma consciência que se captasse no instante já não captaria *nada*” (SN, p. 570). A tomada de consciência não significa, então, tomar consciência de si no instante, mas tomo consciência de mim enquanto este homem em particular engajado neste ou naquele empreendimento. O autor reforça, também, a ordem temporal que opera o Para-si, pois a tomada de consciência como pessoa singular se dá no engajamento, que, por sua vez, realiza a antecipação dos resultados, seja por temê-los ou ansiá-los, isto é, ao escolher um projeto individual, o Para-si espera *isto* como êxito ou receia *aquilo* como fracasso. Em outras palavras, significa que a solução que o Para-si cria para solucionar a questão do ser existe pelo próprio engajamento do Para-si, o que nos leva a dizer que essa solução existe na medida em que é vivida, ou seja, mais do que uma solução primeiro concebida e depois realizada, *somos* essa solução.

O engajamento também possui o seu caráter de ambiguidade. O engajamento é uma estrutura ontológica da subjetividade que se efetiva historicamente. Uma estrutura ontológica que se dá no processo da existência, marcada, sobremaneira, pela gratuidade, facticidade e contingência. A situação, apesar da sua contingência, da gratuidade e da resistência que oferece à liberdade, não retira do homem a liberdade absoluta. Mas, ao contrário, é ela que a possibilita. Cada situação histórica exige a ação humana, ainda que circunscrita aos limites da sua época. Nem mesmo o tempo pode ser encarado como uma barreira à liberdade, mas representa um *limite*. A facticidade determina os limites que o tempo impõe à efetividade da liberdade. Só é possível agir *nesta* época, para além dela eu não existo, não são meus *aqueles* limites. Explicamos melhor: minha classe econômica, meu país, minha situação histórica dada *antes* de mim, oferecem a mim *possíveis* que são próprios da minha classe econômica, país e situação dada antes de mim; se um desses dados fosse alterado, os possíveis seriam outros. Isso não significa, de modo nenhum, que a liberdade é maior ou menor em qualquer um desses exemplos. A liberdade sempre é total e absoluta, o que muda, com efeito, são os limites ao exercício da liberdade. A liberdade é absoluta, experimentada de forma absoluta, mas dentro dos limites da historicidade. É o que tentávamos dizer quando discorremos sobre a *época* logo acima: “cada pessoa é uma escolha absoluta de si a partir de um mundo de conhecimentos e técnicas que tal escolha assume e ilumina; cada pessoa é um absoluto desfrutando de uma época absoluta e totalmente impensável em outra época” (EN, p. 600). A pessoa é absoluta, cada uma delas é absoluta e experimenta sua liberdade de forma absoluta dentro da sua época. A ideia de *limite* não tem o sentido de impedimento ou empecilho; a ação humana é exercida defrontando-se com seus limites. A condição humana é o limite *a priori* que cerca e permeia a

humanidade, mas ao contrário do que possa parecer, ela não impede a ação, mas é a tentativa de superar, negar ou associar-se a esses limites que impele o homem a agir. O engajamento é, com efeito, o fio que une esses aspectos da condição humana à sua manifestação histórica. O engajamento desempenha uma importante função no que diz respeito à identidade e à unidade: é ele quem estabelece a unidade e a identidade entre a responsabilidade e o ato concreto, estes dois, por consequência, ao projeto e à consciência do Para-si, sem perder de vista, o mundo circundante e as outras consciências. Ainda que o resultado objetivo da minha ação seja diferente da intenção inicial com a qual a pratiquei, esse resultado é meu, deriva da minha ação, mas como reconhecê-lo? O engajamento opera esse reconhecimento por ser capaz de verificar na historicidade a ação concreta e identificá-la à intenção primordial e à escolha da subjetividade. Engajar-se é um risco no sentido de que nada garante a correspondência entre a intenção da ação e o seu resultado concreto; ao contrário, a fatalidade e a gratuidade pressupõem, justamente, a independência de um sobre o outro¹⁰⁶.

É impossível escapar à contingência da liberdade, ainda que seja necessário agir, não há o que exija *esta* ação a não ser o próprio ato em si mesmo; contudo, a ação que se espera pode não ser a que se efetiva. O reconhecimento do ato como meu, independente do seu desvio com relação à intenção subjetiva, é possível por conta do engajamento. Assim como a responsabilidade é atrelada e concomitante à liberdade, o engajamento envolve e aproxima a assunção de ambos. De modo geral, a condição humana é de tal forma ambígua que só se desvela na medida em que a sua subjetividade se objetiva, ou seja, o homem só existe enquanto homem ao passo que externaliza suas escolhas e as torna atos, objetos, *coisas*. O homem é uma questão aberta para si, cuja função do engajamento é *fechá-la*. É preciso escolher, agir, ou seja, *engajar-se*. Ainda que as escolhas, as ações, os valores escolhidos, o projeto executado, não possam servir para definir o homem, já que a condição humana é inconclusa. O que significa que o homem se constrói na medida em que se escolhe, mas não quer dizer que, com isso, ele se perca na sua objetividade. O engajamento é, com efeito, *a síntese mediadora* entre a objetividade humana que se dá por meio da ação concreta da efetivação da liberdade e a subjetividade da consciência absolutamente livre. O *status* do homem é, portanto, totalmente livre e totalmente engajado. Essa característica é antes ambígua que paradoxal. Não podemos esquecer, contudo, da liberdade que perpassa o engajamento. O engajamento será da forma como o Para-si escolher, a situação terá o sentido que o engajamento do Para-si atribuir; assim também, o Para-si é responsável pelo seu engajamento na situação, no projeto existencial, enfim, na humanidade.

¹⁰⁶ Tal independência da objetividade da ação com relação à subjetividade da ação pode ser visualizada no conto *O muro* (SARTRE, 2005a, pp. 9-32).

A filosofia moral de Sartre está muito mais para um otimismo que para uma visão pessimista do homem. Se, como aponta Beauvoir, o homem de Sartre é um projeto fracassado, preso numa angústia estéril com a partida perdida desde o início, também é verdade que sem fracasso não há moral (BEAUVOIR, p. 15-16). Só se pensa a moral de um ser que é falta, não se propõe moral a um Deus. É por causa da falta de fundamento do homem e, por consequência, da moral – que é algo somente humano – que surge a necessidade da moralidade. Sendo a condição humana ausência de fundamento, a moralidade lhe é inerente, ou seja, a moral é, ontologicamente, uma estrutura do Para-si. Dizer que o projeto humano é fracassado desde o seu início não significa mais que afirmar a sua absoluta ausência de fundamento. Se o projeto é inútil e gratuito, é porque nada existe antes dele. O projeto de homem é fracassado, o homem é uma paixão inútil por que só pode ser outra coisa se assim lhe aprover e assim se realizar.

Podemos entender, melhor agora, as defesas da sua filosofia existencial que Sartre elabora e apresenta na conferência que ficou conhecida como *O existencialismo é um humanismo*. Parece-nos muito claro que a maioria das pessoas se desconcerta por ouvir dizer que Deus não existe, ou que os infortúnios e incoerências da vida se passam somente por si, como disse Sartre, o que elas querem são desculpas.

Por isso, uma ética de caráter originário não se preocupa em construir valores e normas fundamentados exclusivamente na razão, pois somos lançados no mundo sem explicações, sem essa carga de modelos e protótipos morais; somos nós que instauramos o próprio existir humano e quaisquer valores morais. À diferença de que reconheço meu compromisso e meu engajamento com os outros e com o mundo. Não que seja grande feito, pois pode-se viver a vida inteira sem tomar consciência de nenhum destes contornos ontológicos e morais, e a maioria vive desse modo mesmo. A grande diferença consiste em *saber* que “o homem não passa de uma paixão inútil” (SN, p. 758) e agir levando isso em conta, sem desculpas, sem fugas, sem *perder-se*; mas *criando-se*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dizei-me: de que pode falar um homem decente, com o máximo prazer?

Resposta: de si mesmo.

Então, também vou falar de mim. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 18)

O projeto sartriano de compreender, por meio da análise fenomenológico-ontológica, a condição humana parte do pressuposto de que qualquer realidade que seja investigada alcançará, como escopo e pano de fundo, a realidade que é humana. Não porque o homem institui mundo a partir de sua consciência, exclusivamente; mas porque qualquer âmbito da realidade humana adquire significado pelo homem. Todo aspecto da realidade do mundo totalizante se torna significativo quando apreendido pela consciência que possui sua dimensão de historicidade. A totalidade do mundo passa a ter sentido quando organizada e ordenada pelos projetos humanos, tanto do ponto de vista ontológico quanto ôntico, tudo por onde se olha *é humano*. Tudo o que vemos, sentimos, ouvimos, imaginamos, pensamos, etc. é visto, sentido, ouvido, imagino, pensado, etc. a partir do âmbito da realidade humana, por meio de um projeto humano, inserido numa situação que recebe seus contornos de uma perspectiva humana. Se, por exemplo, algo se configura como um obstáculo, um convite ou de modo indiferente, assim o *é para alguém*. Não está no próprio dado ser um obstáculo, mas tornar-se-á um obstáculo se o projeto individual de ir-para-lá assim o interpretar, o mesmo acontece com ser-um-convite ou ser-indiferente. Da mesma forma, se algo se manifesta como brutal, covarde, belo ou bárbaro, assim se mostra para alguém. O mundo ganha sentido por meio do projeto existencial, o que também significa assumir a contingência e a gratuidade do ser. Nesse sentido, a filosofia existencial de Sartre se mostra como uma filosofia da subjetividade, se entendido com uma característica bem peculiar: “impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana” (EH, p. 12). Este é o sentido que a *subjetividade* adquire para o existencialismo sartriano: significa que fora da realidade humana não há sentido, ou se se preferir, todo sentido atribuído é fundamentado no sujeito.

De onde emerge, então, o sentido que a situação adquire? Ora, vimos ao longo de nossa exposição que esta é uma questão fundamental e decisiva. Resgataremos apenas algumas assertivas apresentadas.

Logo no início, nos detivemos em certo entendimento da condição humana que diz respeito ao modo de ser do homem. De uma herança heideggeriana, Sartre afirma que o homem é o ser cujo

ser está sempre em questão, apesar de este ser não ser si mesmo¹⁰⁷. Se a questão do ser está sempre posta para o homem, isto é, se seu ser é um questionamento contínuo, podemos extrair daí duas acepções. Em primeiro lugar, o ser do homem está permanentemente posto para si na forma de questão, isto é, *ser* homem não é nunca um assunto resolvido e acabado. Não se pode ser homem à maneira do Em-si. O que nos leva à segunda observação: a questão do ser se coloca para o homem, ainda que este ser implique outro ser, pois o ser do homem é ser inacabado e inconcluso, o que significa que é ser ao modo do não-ser, isto é, ausente de fundamento e repousando no nada, tendo para si a forma de projeto existencial. O ser homem não é assunto resolvido, pois ser homem significa *fazer-se homem*, o que nos leva à famosa formulação do existencialismo: a existência precede a essência ou, em outras palavras, o fazer precede o ser. O homem primeiro existe, para depois ser.

E, então, surge uma nova questão: de que maneira o homem existe e se faz? O seu modo de existir é ao modo da liberdade, do livre projeto, da ação. São suas ações, seus projetos e suas escolhas que farão sua história, *seu ser*. O que significa que o homem não é nada além do que ele faz, do que ele escolhe, da maneira como constrói sua liberdade, nada mais que seu projeto. Não significa, porém, que a primazia do fazer, ou da *existência*, invalide a relação do homem com o ser; ao contrário, significa, antes, que a relação do homem com o ser só é possível por meio do fazer-se, isto é, da existência. Em outras palavras, é pelo processo de historicidade que o homem constrói sua existência e pode vir a encontrar seu ser pela realização de seus projetos individuais e fundamental. Essa relação ultrapassa e fundamenta a relação de si a si que é a realidade humana, num apelo direto à situação histórica cujo significado é atribuído pelo Para-si à luz dos seus projetos.

Não podemos esquecer, com efeito, a dimensão do Para-outro que tem o Para-si. O outro é aquele que me apresenta o mundo como ele é e me permite conhecer a mim como sou, apesar de não ser este eu que o outro me revela. O Eu é de tal modo que, mesmo não sendo uma estrutura da consciência, nem conferindo personalidade à consciência, o encontro como objeto do mundo diferente dos outros objetos do mundo, me identifico e me uno a ele como sendo eu. Esse polo unificador das vivências da consciência que é o ego, é, ao mesmo tempo, aquela dimensão de mim que eu mesmo desconheço e que eu o sou. Esse reconhecimento de que eu sou *isso* de que me coloco à distância, só acontece pelo olhar do outro, isto é, a existência do outro faz com que eu “tome consciência” que eu não sou o outro e sou isso que o outro olha. Para se conhecer sobre si mesmo, é preciso passar primeiro pelo crivo do outro, pelo olhar do outro. O outro me revela verdades sobre mim que eu próprio não conheço. É fundamental a presença do outro para a minha

¹⁰⁷ “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo” (SN, p. 35).

própria existência, se sou ciumento, se tenho capacidade de liderança, por exemplo, é em face do outro que eu descubro.

O mundo que – antes da presença do outro – era organizado, ordenado e arranjado somente para e por mim, que tinha como centro minha consciência e que estava configurado com a minha consciência ocupando o lugar de onde irradiavam os distanciamentos, agora se esvai. A presença de outra consciência rouba um mundo que era somente para mim e por mim. O outro se mostra como essa incômoda presença que, de início, capto como objeto, mas que, em seguida, converto em outra-consciência. Diante da existência do outro, todo o sentido e organização que fiz do mundo tendo como minha consciência a única referência, precisa ser rearranjado. Se percebo o outro como outra consciência é porque sei que ele capta o mundo da mesma maneira que eu, organiza o mundo a partir das suas distâncias, colore e significa o mundo a partir das suas estruturas e projetos, tudo como eu também faço; porém, este modo que o mundo ganha após a *chegada* do outro me passa totalmente despercebido. Se antes o mundo era meu, agora é *nosso*. Divido com ele todo o tipo de coisas que se pode imaginar: ar, sonhos, banco da praça, talheres, sons, cheiros, etc. e tudo isso sem saber de que forma é sua percepção sobre o mundo, sobre mim, sobre si, sobre qualquer coisa. A música que ouço é ouvida pelo outro também, mas não posso ouvi-la da mesma forma como ele a ouve. O que se pode saber é que o outro me olha: não apenas com seus olhos de carne, mas o outro me capta, me percebe do mesmo modo que percebe esta mesa ou este livro. A diferença incômoda consiste, exatamente, no fato de que o livro não se importa em ser percebido como livro, ou de ser percebido como livro da mesma forma como é percebida a mesa; ao passo que eu não me mantenho indiferente a isso, quero que o outro me perceba não como ele o faz, mas como eu o quero. Empresa impossível de ser realizada. Na descoberta de mim que o outro me proporciona, descubro também a *intersubjetividade*: a existência do outro com sua liberdade absoluta posta diante de mim, como se seus olhos estivessem sempre postos sobre mim.

Se o outro tem o *poder* de roubar meu mundo, este *roubo* significa muito mais uma soma que uma subtração; o outro me faz ganhar o mundo em sua verdade. A existência do outro me faz abandonar o sonho solipsista de que o mundo é somente meu e constitui-se por mim e para mim. Faz-me enxergar que o mundo é habitado por um sem número de consciências cujas realidades mantêm em comum comigo as mesmas estruturas, porém, situações históricas e projetos individuais diferentes. Cresce, a essa altura, o conceito de engajamento. Questão complexa, o engajamento *amarra* as ações no sentido de que me faz perceber a unidade que elas mantêm entre si, ou seja, engajo-me na decisão de constituir família, envolvo-me nessa decisão, integro o mundo a partir desse projeto que constituo como meu e o reitero a cada nova escolha e a cada novo subprojeto que invento ao meu redor: dedico-me à educação dos filhos, à sua alimentação e tudo o mais que

precisam, o mesmo se passa com a construção de um lar, as relações conjugais e o que deve ser feito para que o projeto de *constituir família* que eu escolhi como meu, se efetive e se realize conforme *minhas escolhas, meus valores, meus móveis e motivos*. O que significa que existem diferentes ideias e modelos sobre o que significa *constituir família*, mas nenhum dos padrões de família *existentes* será o meu, porque o meu será aquele que eu inventarei e assumirei como meu. Não pode ser igual a qualquer outro, pois são outras pessoas que estão comprometidas em conjunto comigo, ademais, a realidade histórica, social, econômica, cultural, etc., também são outras, diferente de qualquer outra pessoa singular que esteja com o mesmo projeto de constituir família.

O engajamento se dá temporalmente, intimamente ligado às noções de ego, liberdade, responsabilidade e consciência. Assim como outros conceitos importantes da filosofia sartriana, o engajamento possui sua ambiguidade: ao mesmo tempo em que estabelece o compromisso enquanto uma relação de ser, possibilita sua efetivação enquanto historicidade. Engajo-me no meu projeto, engajo-me na situação histórica, engajo-me com os outros, engajo-me fazendo surgir a realidade humana em sua verdade.

Se me comprometo com a situação e ela surge em toda a sua realidade, se mostra a mim desvelada como ela é; se me engajo em meu projeto fundamental e crio projetos individuais, considerando o engajamento com a humanidade toda; se conheço e assumo a condição humana livre e responsável, posso dizer que estou num plano de autenticidade total. A autenticidade, sem deixar de ser considerada com um importante valor moral, é, antes disso, uma possibilidade ontológica para o homem. A autenticidade refere-se à tomada de consciência pelo Para-si: da sua condição livre, responsável, desamparada e ausente de fundamentos. Mais que conhecer sua condição, a autenticidade consiste em assumi-la, e, portanto, criar-se e construir-se como homem, escolhendo para si seus valores e o modelo de homem que fará existir para a humanidade. A autenticidade, para efetivar-se, ultrapassa os limites de meramente conhecer a condição humana, pois é uma relação de ser. A autenticidade é um modo de ser.

A questão sobre o que fazer de si está sempre em jogo para a consciência: a invenção, a criação e a reafirmação dos projetos já criados, inventados e até mesmo dos abandonados se fazem presentes constantemente engajando o Para-si nessa ordem temporal da historicidade. Quando a conduta escolhida é a fuga de si, isto é, a recusa da sua liberdade e engajamento, podemos dizer que essa pessoa está mentindo para si mesma, por isso, em certa medida, está correta a afirmação de que a má-fé é uma mentira, mas é um tipo especial de mentira. É um tipo de conduta do autoengano, uma mentira para si no sentido de que se sabe, exatamente, o que se quer velar. Todo aquele que inventa para si um determinismo para esquivar-se da necessidade de ter que justificar para si e para os outros as suas escolhas, sabe que, *no fundo*, as escolhas são suas. Até a escolha de refugiar-se na

má-fé e na inautenticidade é sua. A condição humana é a condição de desamparo, não há onde encontrar justificativas para as escolhas a não ser no próprio ato de escolher, que remete, por sua vez, ao projeto do Para-si. Aquele que procura ignorar sua situação de homem como escolha livre, sem apoio, sem desculpas, sem amparo, e se esconde atrás do seu passado, da paixão dos seus atos e cria para si um conjunto sólido de valores postos, acusando outros pela sua situação que não si mesmo, é uma pessoa de má-fé.

Escolher para sua vida o projeto de má-fé é tão possível quanto escolher o projeto de autenticidade. A diferença entre ambos é que a má-fé é um projeto malsucedido desde o início, talvez mais próximo do erro lógico do que do juízo de valor, a má-fé conduz o projeto fundamental do Para-si para o fracasso. Se o projeto fundamental do Para-si visa fundir-se com o ser, o erro da má-fé está em fugir do que, exatamente, o Para-si busca: seu ser. O ser do Para-si é, pois, a liberdade; na má-fé, o Para-si a nega. Por isso, a má-fé impede a fusão do Para-si com o seu ser: o ser do Para-si é a liberdade, e na má-fé o homem não quer sua liberdade, mas continua querendo *ser*. Assim, consiste em empresa melhor sucedida para o Para-si realizar seu projeto fundamental se assumir sua condição, unir-se a ela de modo que não possa querer outra coisa que não a liberdade absoluta para si e para a humanidade inteira. De posse da sua liberdade e em nome da vontade de liberdade, autenticidade e engajamento, orientada pela própria liberdade originária, é possível formular juízos de valor sobre aqueles que renunciam a sua liberdade e negam o direito à liberdade do outro, da mesma forma sobre aqueles outros que assumem a contingência, a gratuidade e a facticidade da sua existência e a sua total liberdade.

A filosofia moral sartriana é marcada pela dimensão histórica dos valores, isto é, concreta, acontecendo no mundo. O ser-em-situação, que configura a compreensão sartriana de homem, pode ser entendido como autêntico ou inautêntico no horizonte supremo da realização efetivamente temporal numa relação estabelecida, ainda, com o outro. A situação que circunda o ser-Para-si é uma relação que compreende a existência do outro e toda situação exige minha escolha que, por consequência, é escolha diante do outro. É por meio das escolhas que o Para-si faz ao longo da sua existência que ele se faz existir como homem, e, por meio dele, a humanidade toda também se faz existente. Todo o universo é universo humano no sentido de que não há projeto e ação que não sejam projeto e ação humanos e, por isso, compreensíveis ao homem. Sartre afirma que o homem é sempre o mesmo, o que mudam são as situações que o homem enfrenta, não há evolução ou melhoramento do homem; a contingência da liberdade coloca diante do Para-si novas situações, mas em si mesmos os homens são sempre os mesmos, isto é, têm no coração do ser a mesma

questão: a questão do ser¹⁰⁸. Por isso, o projeto de um índio, de um chinês ou de um europeu é compreensível a um latino, assim como o projeto de um grego antigo é compreensível a um negro contemporâneo: são projetos humanos, ou seja, são projetos do que nós mesmos somos. E não há, portanto, nada que exista no mundo com seus significados que não seja por meio do homem.

Apesar de Sartre não ter descrito de forma definitiva a sua filosofia moral, acreditamos que tenha deixado as bases ontológicas para que tal construção pudesse ser feita. Em nosso trabalho, porém, não objetivamos estabelecer a edificação dessa teoria, mas, de forma humilde, buscamos pensar os pressupostos do que seria a moral sartriana. Com base na filosofia de Sartre, nos propusemos a apresentar nossa compreensão sobre alguns conceitos que permitiriam o desenvolvimento dessa ontologia moral. A filosofia de Sartre é um chamado à ação, à assunção da liberdade, da responsabilidade e do engajamento para a vivência autêntica, plenamente humana e digna. Se a descrição ontológica nos mostra que os valores são criados pela liberdade de forma subjetiva e singular, diante de cada situação em que o Para-si se encontra, significa que a ontologia implica, desde sua origem, a moral; da mesma forma, a moral exige uma ontologia, pois não se poderia falar em valores sem antes fundamentar a condição de possibilidade da existência dos valores morais. A escolha dos valores é a escolha de sentido que o Para-si atribui a cada situação. Por isso, visualizamos a implicação da ontologia na ética assim como da ética na ontologia por entender que não há *sentido* pensar a ontologia dissociada das questões morais, nem o inverso. Se o homem é livre, não é nada além disso, ser livre constitui seu ser, ou melhor, seu nada de ser. A radicalidade com que Sartre trata o conceito de liberdade, colocando-a como o ser do homem, faz da sua filosofia da existência, um humanismo. Deslocar a liberdade enquanto questão ontológica para o plano da historicidade, significa recolocar o homem na condição de senhor do seu destino, implica em garantir-lhe a dignidade necessária à vivência autêntica. Mais do que descrever as estruturas ontológicas do agir humano, a filosofia sartriana permite a compreensão do agir humano na historicidade.

A ontologia moral, forma como compreendemos a filosofia de Sartre, é, por todas essas razões, uma teoria que se opõe à inanição e à covardia. Se o primeiro passo do existencialismo é o de colocar todo homem diante da sua verdade para que assuma a sua responsabilidade ante a sua liberdade originária, o *dever* que comporta tal filosofia diz respeito muito mais a engajar-se num compromisso de modo tão lúcido e sincero que não lhe possa desejar outra coisa diferente como modelo para a humanidade. Só há realidade na ação, nos diz Sartre, e estamos condenados a agir: não resta, portanto, melhor fórmula que a de aceitarmos e assumirmos nossa liberdade e vivermos

¹⁰⁸ Cf. EH.

autenticamente tendo ela como valor máximo, como finalidade de cada projeto e de cada ato. Se compreendermos que não há valores para além dos escolhidos, não há amores para além dos vividos, não há livros para além dos escritos, de que outro modo podemos viver? A filosofia de Sartre é, pois, a teoria que confere dignidade ao homem, não o trata como um objeto de onde se tiram ou se colocam essências, mas lhe revela a liberdade como sua verdade.

REFERÊNCIAS

- AMORÓS, C. La ética en JP. Sartre. En V. Camps (cdl. *Historia de la etica*. III. Barcelona: Crítica, 1989.
- _____. Los escritos póstumos de JP Sartre (I). In: *Revista de filosofía*. 3ª época. vol. III núm.4. págs. 143-160. Madrid : Editorial Complutense, 1990.
- _____. Los Escritos póstumos de J.P. Sartre (II). In: *Revista de filosofía*. 3ª época. vol. IV núm. 5. págs 133-161. Madrid: Editorial Complutense, 1991.
- BARBARAS, R. Désir et manque dans *L'Être et le Néant* : le désir manqué. In : BARBARAS, R. (Org.). *Sartre*. Désir et liberté. Paris : Presses Universitaires de France , 2005.
- BAUDELAIRE, C. *A Fanfarlo*. Edição bilíngue. Porto Alegre : Paraula, 1996.
- BEAUVOIR, S. Pirro e Cinéias. In : *Por uma moral da ambigüidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro : 2005a.
- _____. *J.P. Sartre versus Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1963.
- _____. *Por uma moral da ambigüidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005b.
- BERNSTEIN, R. J. *Praxis & action: Contemporary philosophies of human activity*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1999.
- BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- COHEN-SOLAL, A. *Sartre*. Trad. Milton Persson. São Paulo: L&PM, 1986.
- DANTO, A.C. *As Ideias de Sartre*. Trad. James Amado. São Paulo: Cultrix, 1975.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. 3 ed. São Paulo : Editora 34, 2000.
- FLAJOLIET, A. Ontologie, morale, histoire. In : *Le Portique* [En ligne], 16 | 2005. Disponível em: <<http://leportique.revues.org/index735.html>>
Acesso em 18 de maio de 2010.
- _____. Ipséité et temporalité. In: BARBARAS, R. (Org.). *Sartre*. Désir et liberté. Paris : Presses Universitaires de France , 2005.
- FLAUBERT, G. *Madame Bovary*. Trad. Araújo Nabuco. São Paulo: Abril Cultural, 1970. (Col. Os Imortais da Literatura Universal).
- GENET, J. *Nossa senhora das flores*. Trad. Newton Goldman. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

GONZÁLEZ, J. *Ética y libertad*. Ciudad Universitaria, Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México – Fondo de Cultura Económica, 1997.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HOWELLS, C. *The Cambridge companion to Sartre* (ed.), Cambridge: CUP, 2006.

HUSSERL, E. *Investigações lógicas: Prolegômenos à lógica pura*. Primeiro Volume. Tradução Diogo Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

JEASON, F. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

_____. *Sartre*. Paris : Éditions du Seuil, 2000.

_____. *Sartre*. Trad. Elisa Salles. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987. Col. Escritores de sempre: nº. 1.

LEVY, H. B. *O Testamento de Sartre*. Série Oitenta Especial volume I. Trad. e Revisão J.A. Pinheiro Machado, Jô Saldanha e Ag. O Estado. Porto Alegre: L&PM, 1998.

LOPARIC, Z. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MÉSZAROS, I. *A obra de Sartre*. São Paulo: Ensaio, 1991.

MOUTINHO, L. D. S. Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. *Discurso*. 33. São Paulo, p. 105-52, 2003.

_____. *Sartre: existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

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

RENAUT, A. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: Bernard Gasset, 1993.

RIZK, H. L'action comme assumption de la contingence. *Sartre*. Désir et liberté. Paris : Presses Universitaires de France , 2005.

SARTRE, J.P. A idade da razão. *Os caminhos da liberdade*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986a.

_____. *A questão judaica*. Trad. Mário Vilela. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *A transcendência do ego*. Seguido de *Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *A náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986b.

- _____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. *Diário de uma guerra estranha*. Novembro de 1939 – Março de 1940. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- _____. *Entre quatro paredes*. Trad. Alcione Araújo e Pedro Hussak. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. *O existencialismo é um humanismo*. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores.
- _____. *O muro*. Trad. H. Alcântara Silveira. 20 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005a.
- _____. *O que é literatura?* Trad. Carlos Felipe Moisés. 3 ed. São Paulo: Ática, 2004.
- _____. *O ser e o nada*. Ensaio de uma ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 16 ed. Petrópolis, RJ: Vozes 2008.
- _____. *Saint Genet. Ator e Mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Situações I: críticas literárias*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005b.
- SASS, S. D. Consciência e conhecimento na fenomenologia de Sartre. In: PINTO, D. M. [Et al]. (Org.). *Ensaio sobre filosofia francesa*. São Paulo: Alameda, 2009.
- SEEL, G. La morale de Sartre . Une reconstruction. *Le Portique*. 16 | 2005. mis en ligne le 15 juin 2008. Disponível em: <<http://leportique.revues.org/index737.html>>
Acesso em: 18 de maio de 2010.
- SILVA, F. L. S. A transcendência do ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 165 – 182, 2000.
- _____. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.
- _____. Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento. *Dois pontos*. Curitiba, v. 3, p. 69-81, UFPR, 2006.
- SIMONT, J. Sartrean ethics. Trad. Oreste Pucciani. In: *Cambridge companion to Sartre*. Cambridge: CUP, 2006. pp. 178-210.
- SONTAG, S. Saint Genet, de Sartre. Traducido por Horacio Vázquez Rial. *En contra la interpretación y otros ensayos*. Barcelona: Seix Barral, 1984.
- SOUZA, T. M. de. Liberdade e determinação na filosofia sartriana. *Kinesis*. Vol. II, n. 3, Abril de 2010, p. 13-27.
- _____. Os descaminhos da liberdade – Sartre e o impossível romance da autenticidade. In: PINTO, D. M. [Et al]. (Org.). *Ensaio sobre filosofia francesa*. São Paulo: Alameda, 2009.

TURSINI, V. Los cahiers pour une morale de J. P. Sartre, desde la escritura hasta la publicación. Traducción de Miguel Forti. *Revista electrónica de estudios filológicos*. Nº 7, junio 2004. Acessado em 20 de maio de 2010.

WELTMAN, M. Intencionalidade e a cisão ontológica do Para-si e do Em-si em Sartre. In: PINTO, D. M. [Et al] (Org.). *Ensaio sobre filosofia francesa*. São Paulo: Alameda, 2009.

YAZBEK, A. C. A ressonância ética da negação em Sartre (considerações sobre liberdade, angústia e valores em *L'être et le néant*). *Cadernos de ética e filosofia política* 7, 2/2005, p. 141 – 164.

ZOLA, E. *A derrocada*. II Volume. São Paulo: Cia. Brasil Editora, 1956.