



Marcelo da Silva Norberto

**O drama da ambiguidade
a questão da moral em *O ser e o nada***

TESE DE DOUTORADO

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof.^a Katia Muricy

Rio de Janeiro
Setembro de 2014



Marcelo da Silva Norberto

**O drama da ambiguidade
a questão da moral em *O ser e o nada***

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Katia Rodrigues Muricy

Orientadora

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Profa. Andréa Bieri

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Prof. Baptiste Noël Auguste Grasset

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Prof. Leandro Pinheiro Chevitarese

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenador Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 09 de Setembro de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, da orientadora e da Universidade.

Marcelo da Silva Norberto

Graduou-se bacharel em Direito na PUC-Rio em 2003. Bolsista do CNPq no programa de iniciação científica (Pibic) entre 2006 e 2007. Em 2007, graduou-se em Filosofia na PUC-Rio. Mestre em filosofia pela PUC-Rio em 2010.

Ficha Catalográfica

Norberto, Marcelo da Silva

O drama da ambiguidade: a questão da moral em O ser e o nada / Marcelo da Silva Norberto ; orientadora: Katia Muricy. – 2014.

222 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2014.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Moral. 3. Ambiguidade. 4. Liberdade. 5. Existencialismo. I. Muricy, Katia. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

À minha mãe
(*in memoriam*)

Agradecimentos

À Prof.^a Katia Muricy. Como professora, me ensinou a compreender a filosofia com rigor e entusiasmo. Como orientadora, tornou possível esta tese. Se esta tese possui algum êxito é graças à sua decisiva orientação.

Ao Prof. Danilo Marcondes, pelos cursos ministrados e pelos comentários fundamentais na defesa de projeto.

À Prof.^a Andréa Bieri, pela atenção sempre mostrada ao meu trabalho.

Ao Prof. Paulo Cesar Duque-Estrada, pelos cursos tão importantes para minha formação e pelo raro exemplo de seriedade.

Ao Prof. Sérgio Fernandes, pelos cursos inspiradores e pela orientação no Pibic.

Ao departamento de filosofia da PUC-Rio, nas figuras de Edna Sampaio e Diná Santos, pelo suporte nesses anos de estudo.

Ao meu “irmão” Pedro Bonfim.

Aos meus amigos e companheiros de reflexão Jean D. Soares e Virgínia Mota.

À Prof.^a Márcia Baumgarten, pela atenção e pelo ensino do francês.

Ao meu pai, pelo imenso amor e pelo suporte de uma vida toda.

À Maria Raquel Moura, pelo carinho e cuidado.

À toda a minha família.

Ao Zorba, coautor da tese, por suas caminhadas filosóficas.

Ao Otto, pela alegria que só ele é capaz de proporcionar.

Ao CNPq, pelo incentivo e apoio financeiro.

Resumo

Norberto, Marcelo da Silva; Muricy, Katia (Orientadora). **O drama da ambiguidade: a questão da moral em *O ser e o nada***. Rio de Janeiro, 2014. 222 p. Tese de doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este trabalho pretende refletir sobre a questão moral em *O Ser e o Nada*, propondo uma análise dos pressupostos teóricos que permitiriam ou não uma moral existencialista. Para isto, ocupa-se especialmente com a questão da ambiguidade humana, tratada por Sartre na análise do problema do nada e das condutas de má-fé. Em seguida, considera a ação humana como efetivação da liberdade, enfatizando o âmbito da escolha. Por fim, discute em que medida a ambiguidade humana, fundada na liberdade, reclama uma moral e, ao mesmo tempo, produz embaraços para a efetivação desta mesma moral em sua dimensão prescritiva.

Palavras-chave

Moral; ambiguidade; liberdade; existencialismo.

Résumé

Norberto, Marcelo da Silva; Muricy, Katia (Orienteur). **Le drame de l'ambiguïté: la question de la morale dans L'Être et le néant.** Rio de Janeiro, 2014. 222 p. Thèse de doctorat – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Ce travail se propose à réfléchir sur la question morale dans L'Être et le néant, en proposant d'abord l'analyse des hypothèses théoriques qui pourront permettre une morale existentialiste. Pour cela, on s'occupe en particulier du thème de l'ambiguïté humaine, traitée par Sartre dans l'analyse du problème du néant et des conduits de mauvaise foi. Après, on considère l'action humaine comme l'efficacité de la liberté, mettant l'accent sur les possibilités de choix. Enfin, on discute la mesure dans laquelle l'ambiguïté humaine, fondée sur la liberté, demande une morale et en même temps produit un embarras pour sa réalisation dans une dimension prescriptive.

Mots clefs

Morale; ambiguïté; liberté; existentialisme.

Sumário

1. Introdução	09
2. A ambiguidade humana – o vir-a-ser do <i>para-si</i>	20
2.1. O nada que me habita	20
2.2. Reinações da consciência	63
3. O drama humano: a ação	100
3.1. Por uma genealogia da ação	100
3.2. A efetivação da liberdade	113
3.3. O sentido da ação	137
4. O drama da ambiguidade: sobre a ética	159
4.1. Pressupostos metodológicos para um estudo da moral	159
4.2. Moral e ambiguidade: o ensaio de Simone de Beauvoir	166
4.3. A tentativa de uma conversão moral	181
4.4. Crítica a uma assunção da liberdade: sobre a autonomia e a autenticidade	189
5. Referências Bibliográficas	212

1. Introdução

C'est qu'il ne s'agit pas de mettre l'incertitude là où était la certitude, le vide là où était plein, il s'agit d'éloigner le monde, mais pour le voir et le comprendre.

Maurice Merleau-Ponty

Certa vez, Michel Foucault definiu Jean-Paul Sartre como um homem do século XIX tentando pensar o século XX¹. Sartre seria o ponto mais extremo de um tipo de projeto filosófico. Aquele que radicaliza e, por isso mesmo, põe um termo final na linhagem iniciada por Descartes e potencializada por Hegel. Sartre seria então o último pensador moderno. Concordamos, em parte, com Michel Foucault.

Figura inadequada aos dias atuais ou até mesmo ultrapassada pelo seu próprio tempo? Certamente não. Poucos filósofos encarnaram tão intensamente sua época como Sartre. Pensador forjado nas contradições características do século XX, Sartre parece incorporar aquilo que tantas vezes lhe foi atribuído: ser a consciência do seu próprio tempo. Por viver e refletir incansavelmente sua própria época “perecendo completamente com ela”², Sartre acaba por expô-la de tal maneira que sua filosofia se

¹ Foucault 2001a, 570 (As traduções são de minha responsabilidade).

² Sartre 1968, 15.

transforma em uma mediação entre vida e pensamento, em um testemunho da relação intransponível do homem com o mundo³.

Uma forma distinta de viver e de pensar que fez com que Bernard-Henri Lévy visse em Sartre “o único de todos os intelectuais do pós-guerra a lograr no esforço de impedir que qualquer regime de enunciação ou de intervenção escape do seu domínio”⁴. Lévy reconhece neste modo de ser algo de tão excepcional que define sua abordagem filosófica da seguinte forma: nada deste mundo deve ou pode ser estranho ao pensamento de Sartre⁵.

Sim, Foucault tem razão. Sem dúvida, Sartre é um pensador moderno e, quando posto na frágil linha da história da filosofia, um descendente legítimo do Iluminismo francês, dentre outros motivos, pela sua obsessão em compreender e definir a suposta *invenção da modernidade*: o homem. Nesta perspectiva, Sartre se coloca a tarefa de responder um dos problemas cruciais da filosofia moderna: a questão da moral. Sob tal enfoque, seu pensamento se apresenta como a última tentativa, como o último suspiro da típica audácia moderna de busca desmedida do sentido da existência humana.

Se, ao contrário de Foucault, defendemos a dimensão contemporânea do pensamento de Sartre, seu compromisso inequívoco com sua época, esta convicção decorre da compreensão que temos da originalidade de sua interpretação da noção husserliana de intencionalidade.

Essa dimensão ganha corpo em Sartre a partir da descoberta da filosofia de Edmund Husserl. Contra o estéril academicismo francês⁶, contra toda uma filosofia que confundia conhecimento e interioridade⁷, Husserl se apresentará como uma alternativa para a elaboração de um pensamento contemporâneo. Husserl será responsável, aos olhos de Sartre, por restituir à filosofia o “mundo dos artistas e dos

³ Em carta à Simone de Beauvoir, Sartre fala como a filosofia o protegeu da melancolia e da tristeza da II Guerra Mundial para, em seguida, explicar sua compreensão de filosofia: “Eu não pretendo proteger a minha vida de fato atrás da minha filosofia, o que é desprezível, nem de conformar minha vida a minha filosofia, o que é pedante, mas realmente vida e filosofia não são mais que um” (Sartre 1983, 39).

⁴ Lévy 2001, 57.

⁵ *ibid.*, 58.

⁶ *Les chiens de garde!*, como Paul Nizan e Sartre se referiam aos seus professores.

⁷ Sartre 2005c, 55.

profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de dádiva e de amor”⁸. É a fenomenologia, esta grande novidade surgida no início do século XX, que permitirá a Sartre realizar um desejo: pensar filosofia conjugada à vida, para além da *oposição do idealismo e do realismo*.

Não deixa de ser curioso que Sartre tenha encontrado no rígido professor alemão a chave para trilhar novos caminhos. Husserl é, antes de tudo, um homem eminentemente moderno. Suas preocupações teóricas se inscrevem em uma tradição anterior ao que se convencionou chamar de filosofia contemporânea. É possível dizer que Husserl ainda tenta compreender o mundo pelos ditames da razão, reduzindo as questões relevantes da filosofia ao âmbito de uma teoria do conhecimento. Não por acaso, existem conceitos como “essência” ou “ciência rigorosa” na fenomenologia que constroem alguns pensadores franceses, obrigando-os a reinterpretarem tais noções ou admitirem, encurralados, sua impertinência na filosofia pós-nietzschiana⁹.

O motivo do encanto pela filosofia husserliana está na descoberta da noção de intencionalidade: *toda consciência é consciência de alguma coisa*. A intencionalidade, esta *idéia fundamental da fenomenologia*, torna-se o instrumento primordial para que Sartre leve a cabo seu projeto de pensar concretamente o mundo, mundo fragmentado, difuso, absurdo, porém vivenciado e sentido por todos homens. Através da intencionalidade, que enaltece a ligação entre sujeito e objeto, homem e mundo, Sartre traz novamente para o seio da reflexão filosófica a realidade da vida em sua plenitude, restituindo a importância do mundo para o pensamento¹⁰.

É possível entender o reconhecimento do filósofo à fenomenologia na introdução de *O ser e o nada*: “o pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam”¹¹. Para Sartre, Husserl, com a intencionalidade, rompe com os dilemas *que embarçam a*

⁸ *ibid.*, 57.

⁹ É curioso pensar o motivo que fez com que Sartre, num primeiro momento, se sentisse mais a vontade com Husserl do que com Heidegger: “Husserl me envolvia, eu via tudo através da perspectiva da sua filosofia que, aliás, me era mais acessível por sua aparência cartesiana” (Sartre 2005b, 417), enquanto a obra de Heidegger era classificada, para estranheza dos futuros leitores de *O ser e o nada*, de “bárbara” (*ibid.*, 418) e “patética” (*ibid.*, 419).

¹⁰ É preciso lembrar que a filosofia moderna renegou o mundo a uma categoria de segunda classe, substituindo-o pela segurança da interioridade do sujeito, criando, com isso, um distanciamento com a vida.

¹¹ Sartre 2005a, 15.

filosofia, herdados da filosofia moderna e inflacionados pela figura onipresente do sujeito e, ao purificar assim a consciência, abre uma possibilidade de se pensar a filosofia sob novas bases epistemológicas.

A importância da intencionalidade se manifesta em uma nova forma de apresentação do mundo. Ela pode ser entendida como um tipo de campo que sustenta, em sua dimensão pré-reflexiva, a própria relação do sujeito com o objeto. Intencionar não é ter intenção nem mesmo realizar um aspecto da vontade. Intencionar é *tender a*, é *visar algo*. Sob este novo prisma, a consciência adquire novos contornos que a capacitam a servir de instrumento para uma retomada dos problemas expostos pela filosofia moderna, dentro de uma perspectiva inteiramente contemporânea. A própria palavra incorpora o movimento requerido pela intencionalidade e nos obriga, quase que automaticamente, a perguntar nos termos: “Consciência? Consciência de que?”. Assim, é posto no próprio termo o que irá fundar a realidade humana: a relação.

Pela intencionalidade, só há consciência se esta estiver visando um objeto, e só há que se falar de objeto se este for visado por uma consciência. O objeto não é mais um acessório do sujeito, uma simples forma de exteriorização de uma atividade mental, mas, junto ao sujeito, o polo integrante de qualquer pensamento filosófico que se pretenda rigoroso.

Para Sartre, depois de Husserl, não faz mais sentido insistir em uma *filosofia digestiva*, nesta confusão entre *conhecer e comer*¹². Da primazia moderna, o sujeito – então um ser passivo e, paradoxalmente, polo único do conhecimento – é deslocado para um domínio inter-relacional, fazendo caducar noções como “dentro”, “interioridade”, ou mesmo “estrutura” e “natureza humana”. Esta percepção fará com que Merleau-Ponty defina a condição do homem contemporâneo: “somos do começo ao fim relação ao mundo”¹³.

Com esta descrição, não pretendo defender dois momentos em Sartre: um ainda próximo da tradição da filosofia modernos e outro livre, com sua filosofia própria, pronto para os desafios contemporâneos. A singularidade do pensamento sartriano está em, antes de ser moldado por uma cisão, ser potencializado por uma

¹² *ibid.*, 55.

¹³ Merleau-Ponty 1999, 10.

fusão entre uma inquietação contemporânea e uma herança moderna. Em outros termos, o existencialismo é uma experiência filosófica extraordinária, não pela relevância conquistada dos anos 40 aos 60, o que a limitaria a um recorte histórico, mas por se constituir, de certa forma, como um vértice entre realidades¹⁴: a tradição e o contemporâneo.

Estas características levam Sartre a um projeto de repensar a condição humana. Não se trata de se posicionar entre a primazia do sujeito ou o primado do objeto, mas é precisamente a relação: “é a relação que se torna determinante, é dela que se deve partir para constituir uma inteligibilidade de nossa relação com o mundo vivo e conosco mesmo”¹⁵. É no contexto de uma busca desta relação, através da fenomenologia, conjugado a uma ontologia do ser do homem, que Sartre escreve *O ser e o nada*, intitulado pelo autor como um *ensaio de ontologia fenomenológica*¹⁶.

O ser e o nada, escrito de uma forma que varia da concisão perturbadora ao lirismo sedutor¹⁷, exige do leitor uma demora atenta ao texto, bem como uma disponibilidade para se aventurar em suas novas perspectivas filosóficas. O livro é arrojado. Seu autor busca romper o insulamento acadêmico em nome de um pensamento constituído no mundo. Sartre não deseja ler o “livro do mundo” para depois fazer sua filosofia; almeja descrever o próprio mundo em sua obra.

* * *

A moral encontrará seu solo privilegiado nessa ambição que anima *O ser e o nada*. Na figura de uma ética porvir, prometida por Sartre no final da obra¹⁸, uma plêiade de conceitos e desenvolvimentos teóricos encontram sua razão de ser. Estes

¹⁴ Cristina Diniz de Mendonça falará em “encruzilhada de dois mundos” (Mendonça 2001, 6).

¹⁵ Guigot 2012, 12.

¹⁶ “Qualquer um de seus temas (referindo-se ao *O ser e o nada*), visados em si mesmos, não mostram com clareza seu perfil, se não atentarmos para o andamento metódico do livro, em particular a dialética que une, num único movimento, fenomenologia, ontologia e metafísica numa obra que traz como subtítulo *Ensaio de ontologia fenomenológica*” (Prado Jr., 2006, 29).

¹⁷ Sartre, em uma entrevista no final da vida, criará polêmica ao se criticar pelo recurso literário numa obra filosófica: “Escrevi uma vez esta frase, bastante criticada por causa do seu aspecto literário: ‘o homem é uma paixão inútil’ – abuso de confiança” (Sartre 1977a, 88).

¹⁸ “Todas essas questões, que nos remetem à reflexão pura e não cúmplice, só podem encontrar sua resposta no terreno da moral. A elas dedicaremos uma próxima obra” (Sartre 2005a, 765).

conceitos remeteriam a um estudo futuro, não mais na forma de uma *reflexão cúmplice*, tal como empreendida em *O ser e o nada*, mas tendo a moral como o centro das preocupações¹⁹.

O caráter de cumplicidade explícita, por um lado, o fato das preocupações morais ocuparem as margens de *O ser e o nada*. Por outro, denota que o futuro estudo terá que se haver com os preceitos ontológicos expostos na obra. Há, assim, o reconhecimento de uma anterioridade da teoria filosófica ali exposta em relação a uma ética pretendida. Este é o ponto inicial do nosso trabalho: ver em *O ser e o nada* os pressupostos necessários para a discussão moral. Desta feita, *O ser e o nada*, não comportando em si uma moral subjacente à descrição da realidade humana, contém os pressupostos teóricos de uma moral porvir²⁰.

Portanto, elegemos dois pontos cruciais que funcionarão como balizadores do estudo: a realidade humana enquanto nadificação e a descrição da ação enquanto efetivação da liberdade. Creio serem estes os alicerces não só do tema discutido – a moral – como também do pensamento sartriano. Pretendo demonstrar como o problema do nada e a escolha na ação reverberam a liberdade que é o homem. Temas que surgirão a partir da descrição ontológica do *para-si* não só encontraram ecos no estudo da ação, como representarão uma intensificação e, por conseguinte, um aprofundamento do entendimento da liberdade, isto é, da realidade humana.

Em vista disso, no 1º Capítulo, trataremos da análise da realidade humana exposta na primeira parte de *O ser e o nada*, intitulada de *O problema do Nada*. Tomando como base a nova compreensão de fenômeno descrita na introdução do livro, partiremos da distinção entre *em-si* e *para-si*²¹.

Em seguida, através da experiência da interrogação, veremos como o tema da negatividade surge no mundo. Reconhecendo o aparecimento do não-ser em plena existência, chegaremos a questão do nada (*néant*). A discussão em torno do nada

¹⁹ Sartre promete escrever uma obra dedicada à moral em 1943. Depois de alguns estudos, vários livros publicados por quase 30 anos, jamais executou o projeto anunciado. Francis Jeanson chega a brincar com as várias tentativas de realização: “A moral, pois...falta saber qual” (Jeanson 2005, 179).

²⁰ “Visto que ... o existente é para mim "um ser que deve fazer seu ser", é claro que ontologia não pode se separar da ética, e que não faço distinção entre a atitude moral que um homem escolhe para si e o que os alemães chamam de " Weltanschauung" (Sartre *apud* Jeanson 1965, 12).

²¹ Não há uma uniformidade na escrita do *em-si* e do *para-si*. Geralmente escrito com letra maiúscula (ibid., 36), por vezes minúscula (ibid., 127). Adotaremos a escrita com letra minúscula e em itálico.

evidenciará a indeterminação do homem, nascendo desta construção teórica a identidade entre ser humano e ser livre.

O reconhecimento da liberdade *que somos* por parte da consciência fará aparecer a angústia. A compreensão desta liberdade *que sou* exibirá a falta de parâmetros no exercício humano: o homem é seu próprio fundamento e torna-se, assim, responsável pelos valores que toma como seus. Este processo ocorre pela nadificação que empreende o *para-si* ao se lançar no mundo.

A partir da noção de angústia, iremos nos deparar com as condutas de fuga. Sentindo o peso da existência livre, percebendo-se como liberdade, o sentimento de angústia passa a assolar o homem. Deste modo, o homem busca livrar-se do peso da responsabilidade de viver livremente²², tentando perpetrar condutas de fuga desta condição ontológica: as chamadas condutas de má-fé.

Veremos que antes de ser a antípoda da liberdade, a má-fé só é viável como projeto pelo fato do homem ser livre. Enquanto projeto de ser, a má-fé naufraga em seu objetivo – ser livre para deixar de ser livre –, pois da liberdade o homem não pode se abster. Perceberemos que somos livres para tudo, menos para deixar de sermos livres. Sartre chamará esta realidade de condenação da liberdade²³.

Em decorrência disso, descobriremos que a má-fé não pode ser evitada. Não sendo ela o negativo da liberdade, mas, ainda, e contra o sentimento inicial, um projeto de ser livre, a má-fé não se configura como estrangeira à realidade humana, e sim como um projeto qualquer, ontologicamente falando. Agir em má-fé será também agir livremente. Esta dimensão da má-fé será de grande valia na discussão travada no 3º Capítulo a respeito da moral.

No transcorrer destas descrições acerca do drama humano, será possível entrever faces existenciais deste ser sem fundamento que é o homem. Sua incapacidade de ser determinado, bem como sua relação com os motivos que animam uma conduta, serão preponderantes para a formação daquilo que chamaremos de a ambiguidade humana.

²² Em Sartre, há uma correspondência entre liberdade e responsabilidade: “A origem da responsabilidade está na liberdade e não na possível justificação (do seu ato)” (Silva 2004,165).

²³ “Ser livre é estar condenado a ser livre” (ibid., 183).

No 2º Capítulo, depois de examinar o âmbito ontológico do homem, trataremos da realização desta figura ambivalente que é o *para-si* no exercício da ação, na efetivação da liberdade. Se no 1º Capítulo centramos nossos esforços nos pressupostos da realidade humana, agora privilegiaremos a consumação da liberdade na ação, priorizando a discussão contida na seção *Ser e fazer: A liberdade*, da quarta parte de *O ser e o nada*.

Partindo da premissa de que toda ação é intencional²⁴, discutiremos a exigência temporal que toda ação demanda em seu exercício. Tratando do presente ou de sua articulação com o passado, a dimensão do futuro se colocará como decisiva para a atuação humana. Um futuro desejável e não realizado será o ponto de partida para a ocorrência da ação, reforçando a própria idéia de projeto nos assuntos humanos, já reclamada no 1º Capítulo.

A partir da oposição entre o entendimento de liberdade dos defensores do livre-arbítrio e a proposição de uma realização humana presa à determinação, investigaremos a noção de liberdade defendida por Sartre. O que resultará desta análise é a compreensão da liberdade, não como uma característica nem como um fim a ser alcançado, mas como realização, como projeto despreendido que qualquer determinação ou orientação.

Em seguida, iremos nos concentrar na compreensão da vontade e de sua participação na concretização da ação livre. Mostraremos como Sartre pensa a vontade, distante de seu cunho deliberativo, como expressão da liberdade. Assim, evidenciaremos o caráter performático do conceito volitivo, em detrimento de uma visada que apreende a vontade como autonomia.

De posse das análises, trabalharemos a interpretação sartriana da escolha na atuação humana. Discutiremos o enlace constitutivo entre escolha, projeto de ser e totalidade, jogo este que sustenta a ação em sua radical liberdade. Pensar a ação nestes termos é perceber, de fato, o alcance da liberdade no pensamento sartriano.

Depois, examinaremos a questão da gratuidade à luz da liberdade na ação humana. Se a liberdade deflagra uma indeterminação constituinte, de que natureza será esta contingência afeita aos negócios humanos? Chegaremos então à percepção

²⁴ “Com efeito, convém observar, antes de tudo, que uma ação é por princípio *intencional*” (ibid., 536).

do homem como ser relacional, transcendente, na afirmação humana como *ser-no-mundo*.

Por fim, descreveremos esta liberdade que se identifica com o homem na forma de um acontecimento. Falar de um agir livre será identificar no fazer humano a dimensão relacional que se personifica na noção de projeto de ser. E a idéia de projeto de ser concilia-se com a experiência descrita no 1º Capítulo do *vir-a-ser do para-si*. Com isto, enfatiza-se o caráter privilegiado da dimensão temporal do futuro na definição sartriana da condição do homem, do agir humano, enfim, da liberdade do *para-si*²⁵. Conclui-se então o ciclo sartriano: ontologia e ação na delimitação da liberdade *que somos*.

Após os capítulos iniciais, em que se buscou um estudo imanente da obra com o intuito de estabelecer, com precisão, as bases de um pensamento fincado no respeito à ambiguidade humana, podemos ingressar propriamente na discussão da ética sartriana.

Entendemos que o desafio proposto pelo pensamento sartriano é de se haver com as condições para uma ética. Diante deste desafio – analisar os pressupostos teóricos para investigar a possibilidade de uma moral existencialista – a abordagem requer um caminho particular. Não se trata de compor um corpo mínimo de uma moral possível – tal Descartes e sua moral provisória – nem de trabalhar as várias inserções éticas nos escritos de Sartre.

Neste contexto, há que se encontrar uma aproximação que seja afeita ao propósito da tese. O fio condutor escolhido será o ensaio de Simone de Beauvoir, intitulado de *Por uma moral da ambiguidade*. O valor desta obra consiste no fato de sua autora partir da afirmação da ambiguidade humana, tendo como base de argumentação a mesma disposição teórica relatada nos capítulos anteriores desta tese: análise da realidade e ação humanas.

O segundo motivo que faz com que o ensaio de Beauvoir seja precioso para a pretensão deste trabalho é o movimento, no curso final do ensaio, de tentar efetivar, em termos especulativos, o desdobramento do impulso moral através do que chamará

²⁵ “A intuição, tão sartriana, de que o destino de um homem se faz a partir, não de seu passado, mas de seu futuro. A definição do sujeito como *ser* que, diferentemente do *em-si*, que *é apenas o que é*, é perpetuamente o que *ainda não é*” (Lévy 2001, 145).

de *conversão existencial*. O arrojado filosófico do trabalho de Beauvoir será de grande relevância, não por ser bem sucedido na empreitada de constituir uma moral, mas, ao se aventurar na tarefa de conceitualizar a conversão moral, Beauvoir acabará por explicitar diversas questões associadas a idéia de uma moral existencialista.

Ao, acertadamente, vislumbrar na condição humana o fundamento para um clamor pela moral, ao articular a ação humana a uma correspondente responsabilidade pelos atos praticados, o ensaio de Beauvoir contribuirá decisivamente para uma justa ponderação dos problemas morais fundados na realidade ambígua do ser humano. Por isso, iremos percorrer detidamente os passos de Beauvoir. No entanto – e é esta a nossa tese – na contramão de sua intenção, ela irá, involuntariamente, é claro, evidenciar a impossibilidade de uma doutrina moral.

Em um primeiro momento, destacaremos a articulação feita pela autora da indeterminação humana com a noção de ambiguidade. Em seguida, em sintonia com Beauvoir, examinaremos os equívocos que a ambivalência humana pode suscitar, relacionados à contemplação desinteressada, ao niilismo e à tentativa de desqualificação da dimensão moral do homem.

Em seguida, descreveremos a idéia de conversão proposta e sua expressão enquanto forma de libertação do homem. Neste momento, assumiremos uma crítica quanto às idéias de Beauvoir neste projeto de salvação do homem. Identificaremos aí uma proposta de doutrina moral, a ser por nós criticada com base nas noções de engajamento e espontaneidade humana. Contra uma doutrina moral, oporemos o respeito ao drama humano, à sua constitutiva ambivalência.

Por fim, nos dedicaremos às idéias de autonomia e de autenticidade. Defenderemos o caráter problemático da noção sartriana de autonomia a partir da crítica à uma dimensão deliberativa da ação humana. Neste ponto, acreditamos que a manutenção deste conceito na discussão ética provoca embaraços face ao real exercício da liberdade. No que se refere à autenticidade, tentaremos demonstrar sua impertinência frente ao estudo realizado sobre a má-fé. Tomando a má-fé como projeto livre, não encontramos suporte teórico para estabelecer, em oposição, uma atitude autêntica sem que se produzam conflitos entre esta postura e o próprio entendimento da realidade humana.

Assim, percorrido este estudo, acreditamos que há, por um lado, um clamor moral em cada ato praticado pelo homem²⁶, por outro, uma recusa sua em acolher uma moral prescritiva. Dilema, acreditamos, imposto pelo drama da ambiguidade que é o homem. Este seria o sentido profundo da afirmação de Sartre de que o homem está sempre “do outro lado do mundo”²⁷, de que os fins postos pelo seu projeto de ser acabam por criar uma totalidade, superada a cada momento do seu existir. É neste descompasso ontológico, neste projeto existencial de natureza por princípio extemporânea, que a moral participará do pensamento sartriano, não como um tratado a ser escrito, mas como um reiterado dilema.

Esta é a atualidade de Sartre e seu legado para o pensamento contemporâneo. Ao não escrever o prometido tratado de ética, ao recusar uma moral prescritiva, contraditória com sua filosofia, Sartre nos lança um desafio: pensar a moral, para além da prescrição e afirmar a ambiguidade que somos, para além da gratuidade. Aos contemporâneos, tal como Orestes no final da peça, Sartre anuncia: “Tudo está começando”²⁸.

²⁶ A partir deste pressuposto, concordamos com a afirmação de Franklin Leopoldo e Silva: “Não há uma só afirmação em toda a obra de Sartre que não possua ressonância ética” (Silva 2004, 15-16).

²⁷ Sartre 2005a, 559.

²⁸ Sartre 2005e, 112.

2. A ambiguidade humana: o *vir-a-ser* do *para-si*

Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o *em-si* que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a idéia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil

Jean-Paul Sartre

2.1. O nada que me habita

Em prefácio ao livro de Paul Nizan, *Áden, Arábia*, Sartre nos conta que, certa vez, Paul Valéry teria feito uma pergunta que teria deixado Gide estupefato e, por conseguinte, sem resposta, diante de um *laconismo estudado*: “há meios de esconder um homem?”²⁹ Nosso autor responde esta lânguida provocação de forma seca e direta: “Todos os meios são válidos, desde a miséria e a fome até os jantares para convidados na sede da Academia”³⁰. A despeito da insondável intenção de Valéry, Sartre, com sua resposta, recoloca a questão no campo da existência humana. Ao entender o “esconder” por sufocar, anular a própria condição humana, Sartre, indica

²⁹ Sartre 2003, 11.

³⁰ Ibid., ibidem.

os extremos vividos no mundo: da miséria de uma vida laboriosa ao desperdício de vida dos salões burgueses.

Além dos meios externos desta ameaça, daqueles em que o homem é vítima, há também aqueles executados pelo ser humano, como seu próprio algoz, em vista de se esconder de si mesmo, em uma perspectiva ontológica. O recurso reiterado de esconder um homem, de atingir o homem em sua integridade, de ter sua vida escamoteada, de ter sua liberdade turvada, é um fato que assombra qualquer um que se dedique às questões humanas.

A realidade humana mostra-se continuamente na eminência de uma crise, a mercê de um perigo que parece estar sempre à espreita, como quem caminha cotidianamente à beira de um precipício: risco de vida, vida enquanto risco. A questão da fuga e da crise extrapola o interesse passageiro de um *acadêmico entediado* para se transformar em tema central do estudo da existência humana, do seu portar-se no mundo.

Buscar-se-á, neste capítulo, analisar a condição humana, seguindo os passos expostos por Sartre na primeira parte de *O ser e o nada*, a fim de descrever este curioso ser que parece se constituir – não apesar das ameaças, mas sim, graças a um tipo inesperado de instabilidade – de uma ambiguidade que floresce em sua realização no mundo. Isto porque esta capacidade de “esconder o homem”, veremos, não se limita aos inconvenientes da contingência da vida, de uma ameaça exterior, mas, ao contrário, insinua-se nos fundamentos da própria condição humana, apresenta-se como expressão autêntica da realização humana.

O homem, neste perspectiva, parece estar sempre escapando de um desvio para, em seguida, cair novamente em outro meio de fuga, fruto de provocações externas ou mesmo de si próprio. Surge então a pergunta: que tipo de ser é este que se mostra incapaz de seguir, com constância, um curso definido, criatura indefinida que desafia a afirmação de Beauvoir de que “não se pode traçar uma linha reta em um espaço curvo”³¹?

³¹ Beauvoir 2006, 688.

Qual é a condição do homem, que realidade é esta que faz com que tais questões surjam na tentativa de descrevê-lo? O *que* é o homem? Ou melhor, *quem* é este *ser-para-si*, esta dimensão do ser visivelmente dada ao escape e à desagregação?

Antes de propriamente ingressar na análise objetiva do problema, é preciso refletir sobre a forma sob a qual Sartre irá realizar esta investigação. Uma das formas de se ler *O ser e nada* é aproximá-lo da grande aventura percorrida pelo pensamento cartesiano. Naturalmente, há distinções substanciais entre os dois filósofos³², mas, um ponto capital, um vértice de sustentação de ambos projetos filosóficos, mostra-se inegável: a ambição, porque não dizer a temeridade, de se pensar filosoficamente a realidade humana em sua concretude no mundo. Com esta filiação, opõe-se a uma tradição que negligenciou o papel do mundo, que recorreu excessivamente ao abstrato, a uma teorização desgarrada da vida. Esta percepção, este ponto de partida apoiado no concreto, contribui, indubitavelmente, para o estudo em curso, para o justo entendimento do percurso trilhado por Sartre, de suas escolhas e seus desafios³³.

Para Sartre, esta disfunção de uma certa tradição filosófica – renegar o mundo a uma categoria de segunda classe – manifesta-se no recurso indevido à abstração e a vítima de tal recurso acaba sendo a própria noção de homem. Assim, há um esforço patente no pensamento sartriano, impresso, de forma indelével, na escrita de *O ser e o nada*, de evitar uma análise que recorra, desnecessariamente, a abstração. Isto decorre não somente do seu desejo de pensar concretamente o mundo³⁴, mas também de sua compreensão da intencionalidade husserliana, em que sujeito e objeto estão

³² Uma das inúmeras diferenças, por exemplo, consiste na concordância sartriana com Hegel de que a dúvida filosófica não é jamais metódica, mas antes desesperada (“A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real. Mas enquanto se torna imediatamente por saber real, esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade. Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida (Zweifel) ou, com mais propriedade, o caminho de desespero (Verzweilfung)” – Hegel 2005, 74, §78). Esta simples distinção já produz uma reação em cadeia que provocará conclusões bem singulares em certos temas.

³³ “Sem dúvida, nossa preocupação não é a de Descartes nem concebemos a imaginação como ele, mas podemos aproveitar o critério que desaconselha apartar previamente dois termos de uma relação para tentar reuni-los em seguida” (Sartre 2005a, 43).

³⁴ Sartre lembra que o termo “em direção a...” do *Vers le concret*, de Jean Wahl, ainda lhe parecia demasiadamente abstrato: “é do concreto total que queríamos partir, é ao concreto absoluto que queríamos chegar” (Sartre 1966, 21).

constantemente em mútua implicação³⁵, exigindo da filosofia um pensamento que abarque tanto homem quanto mundo. É neste contexto, é a partir deste projeto de pensamento, que Sartre buscará realizar uma descrição do homem, uma análise fenomenológica da ontologia humana³⁶.

O nosso trabalho inicia-se no reconhecimento do *ser-em-si* e do *ser-para-si* como faces irreduzíveis do ser, a partir do momento em que estas distinções já se fazem presentes no pensamento sartriano.

Em uma breve retrospectiva, em *O ser e o nada*, após começar o estudo naquilo que designou de “em busca do ser”, expressão esta que fará com que Moutinho³⁷ reclame uma inspiração proustiana ao esforço sartriano³⁸, Sartre, livre dos equívocos dualistas que constrangeram a filosofia (essência/aparência, ato/potência, etc.)³⁹, empreende uma reflexão sobre a verdade da fenomenologia: *tudo está em ato*. Para tanto, rejeita a dupla relatividade da *Erscheinung* kantiana⁴⁰ em nome de um fenômeno pleno, desenvolvido, enfim, daquilo que designou de relativo absoluto⁴¹. Depois, no próprio debruçar-se sobre a fenomenologia, critica Husserl por ter reduzido o alcance da filosofia, ao atrelar *ser* ao *conhecimento*⁴².

³⁵ “O concreto é uma totalidade capaz de existir por si mesma. Husserl também pensa assim” (Sartre 2005a, 43).

³⁶ A fenomenologia, em especial a intencionalidade, não entra em conflito com a tese acima exposta de uma herança cartesiana. Ao contrário, ela representa a forma particular como Sartre se apropriada do pensamento de Descartes; apropriação esta autorizada pelo próprio Husserl: “Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador da França. É pelo estudo das suas Meditações que a nascente fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental. Poderíamos quase denominá-la um neocartesianismo” (Husserl 2001, 19).

³⁷ “Na introdução de *O ser e o nada*, Sartre, qual um proustiano, parte ‘em busca do ser’ perdido” (Moutinho 1995a, 140).

³⁸ Inspiração que só ultrapassa a mera semelhança sintática quando tomada a partir de uma interpretação que, como fará Deleuze posteriormente, permita afastar da obra de Proust a restrita *vida interior*: “Em que consiste a unidade de *A la recherche du temps perdu*? Sabemos ao menos que ela não consiste na memória, nem tampouco na lembrança, ainda que involuntária. O essencial da *Recherche* não está na Madeleine nem no calçamento. Por um lado, a *Recherche*, a busca, não é simplesmente um esforço de recordação, uma exploração da memória: a palavra deve ser tomada em sentido preciso, como na expressão ‘busca da verdade’” (Deleuze 2006, 3).

³⁹ Realização esta que Sartre atribui ao pensamento fenomenológico anterior, ou seja, a Husserl e a Heidegger.

⁴⁰ Sartre 2005a, 16.

⁴¹ Absoluto, por não se portar enquanto realidade precária de uma estrutura anterior, mais essencial; relativa pela exigência de um sujeito que a contemple, a quem apareça.

⁴² Esta censura encontra-se na rejeição do *esse est percipi*, de Berkeley, que Sartre acredita Husserl ter adotado (ver Sartre 2005a, 21).

Neste mergulho nas profundezas do ser ou, se preferir, nas palavras do autor, nestas *investigações ontológicas*, Sartre defende que “o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento”⁴³, pois ele transcende o próprio percebido, na medida em que a consciência é incapaz de interiorizar os objetos⁴⁴. Com isto, exclui o recurso ao sujeito como fonte da realidade do mundo⁴⁵.

Esta definição levará Sartre ao embate entre as noções de “fenômeno de ser” e “ser do fenômeno”. Se o fenômeno não recorre ao sujeito para suportá-lo, no sentido ontológico, parece reclamar para si um ser distinto⁴⁶; qual seria este? Sartre chamará esta transcendência, típica do ser do fenômeno, de *ser transfenomenal do fenômeno*⁴⁷. Para Sartre, o caráter transfenomenal existente nesta relação entre consciência e fenômeno, nos levaria a reconhecer um transbordamento do ser em direção ao fenômeno. O fenômeno seria um “apelo de ser, exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal”⁴⁸, tal qual a prova ontológica de Santo Anselmo ou de Descartes⁴⁹.

Do reconhecimento deste caráter transfenomenal do fenômeno, Sartre apontará para a exigência de uma abordagem filosófica que não destaque o sujeito do objeto, o homem do mundo; enfim, de uma descrição que seja capaz de refletir nos limites desta relação.

Deste modo, a abstração na filosofia não surgiria da inevitável articulação do pensamento com a vida⁵⁰ – o que tornaria a abstração insuperável e, portanto, desculpável –, mas sim da ruptura indesejável desta relação entre sujeito e objeto, da inobservância da própria intencionalidade.

⁴³ Sartre 2005a, 21.

⁴⁴ “O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo” (ibid., 22).

⁴⁵ “A realidade desta taça consiste em que ela está aí e não é o que eu sou” (ibid., 17).

⁴⁶ “A aparição não é sustentada por nenhum existente diferente dela: tem o seu *ser* próprio” (ibid., 18).

⁴⁷ “O ser-fundamento do *percipere* e do *percipi* deve escapar ao *percipi*: deve ser transfenomenal” (ibid., 21).

⁴⁸ ibid., 20.

⁴⁹ “O fenômeno de ser não é o ser. Mas indica o ser e o exige – ainda que, para dizer a verdade, a prova ontológica a que nos referimos não seja válida *especial* ou *unicamente* para ele: há *uma* prova ontológica válida para todo o domínio da consciência” (ibid., 36).

⁵⁰ “Toda palavra imediatamente torna-se conceito pelo fato de que não deve servir de forma precisa à experiência original, única, absolutamente individualizada, que permitiu o seu nascimento” (Nietzsche 2004, 68). A despeito da problemática inerente desta aproximação com Nietzsche, é impressionante os casos sucessivos de simpatia entre estes dois pensadores tão singulares.

Desta forma, Sartre comungará com a definição de Laporte, em que a abstração ocorre quando “pensamos em estado isolado aquilo que não foi feito para existir isoladamente”⁵¹. Será esta abstração, a da quebra da relação entre sujeito objeto, homem e mundo, que Sartre combaterá na sua forma de fazer filosofia, no modo de conduzir a descrição da condição humana.

Neste âmbito, consciência e fenômeno, quando tratados, por exemplo, de forma autônoma, um isolado do outro, não passariam de ficções teóricas, de momentos sobre os quais a reflexão se apoia provisoriamente, fracassando em seguida, ao descrever a existência. Não é possível iniciar uma investigação tendo como base abstrações desta monta⁵².

É necessário um recuo para alcançar um princípio anterior, em que *as duas faces do ser* encontram-se ainda referidas uma a outra, em uma instância em que a tensão original deste enlace ontológico ainda não tenha sido apartada, apaziguada, pela teoria. Só assim um pensamento poderá reclamar para si a dimensão do concreto; na garantia de tratar sujeito e objeto concomitantemente, sem recair no puro subjetivismo⁵³.

De certo modo, a possibilidade de escapar tanto do idealismo quanto do realismo, implica, não na invenção de uma nova realidade, digamos, mais essencial, para além das soluções oferecidas pelo idealismo ou materialismo, mas sim de uma outra maneira de refletir sobre esta mesma realidade, tratando-se então de um problema de fundamento e não de aprimoramento. Dito isto de outra maneira, o pensamento concreto não é uma reflexão superior àquela suportada pela abstração; mas é, em verdade, a única forma de retratar corretamente a relação entre homem e mundo, o homem no mundo.

⁵¹ “Laporte diz que caímos na abstração se pensamos em estado isolado naquilo que não foi feito para existir isoladamente” (Sartre 2005a, 43).

⁵² “Interrogar a experiência, como Kant, acerca de suas condições de possibilidade, ou efetuar uma redução fenomenológica como Husserl, que reduzirá o mundo ao estado de correlato noemático da consciência, será começar deliberadamente pelo abstrato” (ibid., 43-44).

⁵³ “Cada uma das condutas humanas, sendo conduta do homem no mundo, pode nos revelar ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une, desde que as encaremos como realidades apreensíveis objetivamente, não como inclinações subjetivas que só podem ser compreendidas pela reflexão” (ibid., 44).

Do contrário, não haverá saída para o impasse moderno: ou bem se penderá na obscuridade do sujeito ou bem triunfará na assepsia do objeto⁵⁴. Para Sartre, não há uma estratégia comedida para se fazer justiça a esta relação: ou busca-se tudo ou nada será alcançado⁵⁵.

Posto isto, a indagação mostra-se o caminho privilegiado para se pensar o sentido desta relação tão presente na filosofia e, ao mesmo tempo, tão mal compreendida: sujeito e objeto⁵⁶.

Ao se interrogar sobre qualquer tema, sobre qualquer coisa, o homem configura, na própria interrogação, simultaneamente, o ser que indaga e o ser indagado, mantendo assim intacta a relação intencional. A interrogação ainda possui outra característica desejável para este projeto: sua realização não se assenta na relação imediata do homem com o objeto. A interrogação assim pensada não é uma extensão dos tentáculos da subjetividade, com a finalidade de tomar posse do mundo externo, a fim de adquirir conhecimento deste mesmo mundo. O ato de interrogar desabilita a aparência natural, imediata, desta relação, fazendo com que fique “nos limites dessa relação e a pressuponha”⁵⁷.

O estremecimento inesperado causado pela interrogação expõe, de forma objetiva, uma série incontornável de indeterminações no seio do ser: o não-ser do saber de quem indaga, o não-ser do objeto indagado e o não-ser limitador da resposta. Deste modo, pela interrogação, a relação é mantida ao mesmo tempo em que é problematizada. Esta experiência extrema – de pertencimento (por manter a relação sujeito-objeto) e de espanto (por não toma-la como auto evidente) – propicia a percepção de uma ocorrência inesperada.

Surge, junto com a afirmação do ser, a presença do não-ser. A interrogação evidencia um acontecimento perturbador: “qualquer que seja a resposta, pode ser

⁵⁴ Neste sentido específico, é possível aproximar tais distinções às feitas por Husserl ao reclamar para a filosofia uma atitude especial, filosófica, em detrimento da atitude comum, natural.

⁵⁵ “Não vamos nos limitar ao estudo de uma só conduta. Ao contrário, tentaremos descobrir várias e penetrar, de conduta em conduta, no sentido profundo da relação “homem-mundo” (ibid., ibidem.).

⁵⁶ Curioso notar a similaridade deste projeto com o cartesiano, que inicia a busca pela interrogação, como na obtenção da primeira certeza: “Não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa” – Descartes 2000, 42-43). A diferença de que Sartre não chegará a uma certeza, mas sim a uma recusa, a uma negação. Mesmo assim, é o projeto cartesiano que o anima nos passos iniciais.

⁵⁷ Sartre 2005a, 45.

formulada assim: ‘o ser é isso, e, fora disso, nada’⁵⁸. Aparece, então, um par existencial: o ser e o nada⁵⁹. E este *nada* é real, incontornável e concreto. A tentativa de relativizar este nada, nos ensina Sartre, “é o mesmo que fazer desvanecer a realidade da resposta”, pois esta negação “é dada pelo próprio ser”⁶⁰.

Portanto, Sartre inscreve o não-ser na existência, no seio do ser, na estrutura do real. Sendo que este não-ser não é a crise do ser nem seu substituto precário, mas, efetivamente, “um novo componente do real”⁶¹.

Se o *em-si* é pura positividade, não poderia ser ele o responsável pela vinda ao mundo da negação. O que levaria a crer que sua origem estaria na subjetividade, como efeito acessório, correspondente a um ato judicativo, uma etapa distendida pela espera, *uma espera do juízo-resposta*⁶² que o colocaria às margens do ser e, por isso, perfeitamente fora do ser. O nada ganharia contornos meramente formais, uma dimensão lógica dentro da categoria possível de uma interrogação.

Sartre defenderá a inversão desta hipótese levantada. Não é, para Sartre, a negação um efeito paradoxalmente suplementar do juízo, e sim o juízo uma “expressão facultativa da interrogação”⁶³. A interrogação não é estrutura exclusiva do homem, um jogo limitado ao âmbito da consciência. Ela transcende esta dimensão, pondo-se em um âmbito pré-judicativo, a partir de uma *relação de ser*. Na indagação, há uma expansão dos horizontes para além da subjetividade participante, reclamando a presença do ser num sentido mais amplo. O juízo, como dependente subordinado a este processo não pode condicionar, nem mesmo formalmente, a negação⁶⁴.

⁵⁸ *ibid.*, 46.

⁵⁹ Neste caso, Descartes é pai e padrasto. Se ele descobre esta via de acesso privilegiada pela interrogação, não é capaz de perceber que a passagem veloz do questionamento à resposta – para a primeira certeza clara e distinta – acaba por encobrir a própria existência em sua dimensão mais bruta, viva. Era preciso que se demorasse mais, que se mantivesse por mais tempo neste incômodo originário da indeterminação provocada pela dúvida, para que o nada se colocasse como questão filosófica.

⁶⁰ *ibid.*, 45.

⁶¹ *ibid.*, 46.

⁶² “É evidente que o não-ser surge sempre nos limites de uma espera humana. É porque eu esperava encontrar mil e quinhentos francos que não encontro senão mil e trezentos. E é porque o físico espera a confirmação de sua hipótese que a natureza pode dizer-lhe não, (pois) o mundo não revela seus não-seres a quem não os colocou previamente como possibilidades” (*ibid.*, 47).

⁶³ *ibid.*, 48.

⁶⁴ “Se meu carro sofre uma pane, interrogarei o carburador, as velas, etc.; se meu relógio pára, posso perguntar ao relojoeiro sobre as causas do defeito, mas ele, por sua vez, interrogará os diversos mecanismos da peça. O que espero do carburador, o que o relojoeiro espera das engrenagens do relógio, não é um juízo, mas uma revelação de ser com base na qual possa emitir um juízo” (*ibid.*, *ibidem*).

De um modo objetivo, é o sujeito que traz o não-ser ao mundo, porém este não-ser portado pelo homem não é nem pura ficção nem, tampouco, um acréscimo circunstancial da subjetividade: ele é “uma relação do ser com o ser”⁶⁵, que só adquire contornos existenciais com a presença do homem.

A negação não é, por isto, nem fruto indesejado de um juízo proferido nem, tampouco, parte comum do mundo, do *em-si*, em última análise. O homem é o único capaz de trazer à vida o limite, a falta, a interdição, em um mundo plenamente realizado, positivamente estéril⁶⁶. O homem é quem instaura a fragilidades em uma realidade, realidade que antes do homem era de pura positividade⁶⁷.

O curioso é perceber que, sendo esta uma dimensão ontológica do homem, pouco importa se ele quer a destruição ou somente a prevê, ou ainda, se age diretamente ou se aguarda por proteção; de qualquer modo, seu existir já incute uma fragilidade, uma precariedade antes não presente nos fatos, no caso, nas coisas. Sem homem, não há destruição, perigo, terror, como não há, igualmente, beleza, esperança ou mesmo intensidade; há, unicamente, ser.

Rompendo com esta paralisia plena, o homem traz sentido ao mundo. Este sentido, por ser provocado por uma nadificação, evidencia a possibilidade do não-ser em sintonia com o ser⁶⁸. Lado a lado com a existência, faz com que, no caso citado, a destruição seja uma dimensão eminentemente humana, sendo indiferente para ela se a violência é causada pela natureza ou não⁶⁹.

O mais relevante desta análise é que, em nenhum momento, a negação advinda da interrogação permite um recurso meramente subjetivo, puramente

⁶⁵ *ibid.*, *ibidem*.

⁶⁶ “Se o ciclone pode trazer a morte de seres vivos, esta morte não será destruição, a menos se vivida como tal. Para haver destruição, é necessário primeiramente uma relação entre o homem e o ser, quer dizer, uma transcendência; e, nos limites desta relação, que o homem apreenda *um* ser com destrutível” (*ibid.*, 49).

⁶⁷ É preciso distinguir esta mediação constitutiva do homem da idéia produtora do sujeito moderno: “a realidade humana é ‘desvendante’; isto quer dizer que através dela “há” o ser, ou ainda que o homem é o meio pelo qual as coisas se manifestam (...) Mas se sabemos que somos os detectores do ser, sabemos também que não somos os seus produtores” (Sartre 2004, 33-34).

⁶⁸ “O não-ser não é o contrário do ser: é o seu contraditório” (Sartre 2005a, 56).

⁶⁹ “O sentido primeiro e a razão final da guerra acham-se contidos mesmo na menor das construções humanas (...), pois é o homem que destrói suas cidades por meio dos sismos ou diretamente, destrói suas embarcações por meio dos ciclones ou diretamente” (*ibid.*, 49). Aqui já é possível vislumbrar os motivos futuros, quando da discussão da ação, da pertinência da responsabilidade no pensamento sartriano.

abstrato. Trata-se, sempre, de um fato objetivo. Sua existência não é produto da exteriorização da consciência, suportada por uma pretensa interioridade humana; ela está aí, no objeto, no mundo, constituindo aquilo que Sartre chamará de *transfenomenalidade do não-ser*⁷⁰. De outro modo, seria um arripio à noção de intencionalidade⁷¹.

Não é de outro modo que Sartre irá criticar uma concepção hegeliana do nada. Hegel afirmará que “não há nada no céu e na terra que não contenha em si o ser e o nada”⁷² para, em seguida, equiparar o nada a um momento, exigindo para sua efetivação a mediação. Assim, Hegel equipara, num primeiro instante, o ser e o nada para, em seguida, conformá-los no processo dialético. Neste processo, as duas instâncias são vistas como abstrações, como *determinações puras do pensamento*, adquirindo concretude somente após serem mediadas.

O problema é que o reconhecimento do nada é acompanhado por um imposição quanto a sua natureza meramente lógica, suavizando, para não dizer retirando, a negatividade da própria negação. O não-ser é reduzido a um momento cuja a superação se daria pela mediação, fazendo com que o nada se limite a uma experiência relativa, temporalmente restrita e existencialmente transitória⁷³.

O caminho para concepção da negação para além das muralhas hegelianas é a fenomenologia. Para tanto, Sartre iniciará um diálogo com Heidegger⁷⁴, a fim de garantir a realidade do nada, evitando assim o recurso lógico que acabam por relativizar sua presença. Heidegger terá grande influência em Sartre pela sua singular forma de manejar com a tradição filosófica, retomando antigas questões através de novas abordagens, especificamente, pela visada fenomenológica. O filósofo alemão

⁷⁰ Contra Bergson, Sartre afirma que “a condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada infesta o ser” (ibid., 52)

⁷¹ É a noção de intencionalidade, segundo, Sartre, que falta a Hegel: “se, por outro lado, o ser das coisas ‘consistisse’ em manifestar, Hegel não teria como estabelecer um momento puro do Ser em que não encontrássemos sequer um traço dessa estrutura primeira” (ibid., 55).

⁷² Hegel *apud* Sartre 2005a, 54.

⁷³ “Toda a teoria de Hegel se baseia na idéia de que é necessário um trâmite filosófico para recobrar, no início da lógica, o imediato a partir do mediatizado, o abstrato a partir do concreto que o fundamenta. Mas já advertimos que o ser não está com relação ao fenômeno como o abstrato com relação ao concreto. O ser não é uma ‘estrutura entre outras’, um momento do objeto: é a própria condição de todas as estruturas e momentos” (ibid., 55).

⁷⁴ “Em sua obra principal, Heidegger mostrou a legitimidade da interrogação sobre o ser; este já não tem esse caráter de universal escolástico que ainda conservava em Hegel” (ibid., 58-59).

mostra ser possível romper com a tradição, sem que com isso signifique abandonar os problemas impregnados nesta mesma tradição⁷⁵.

Se Husserl fornece o arcabouço teórico para que Sartre se desvencilhe do academicismo francês, Heidegger o inspirará na criação de um caminho próprio em meio a uma tradição filosófica. Este é o sentido maior da afirmação de que Heidegger seria, num momento de brutalidade da guerra, paradoxalmente, “o aparecimento, no mundo, de uma consciência livre”⁷⁶, de uma inspiração.

Diferentemente de Hegel, Heidegger consegue pensar o nada concretamente, sem que, para isso, precise atribuir um ser ao não-ser. E o faz, identificando o modo de ser do homem com a transcendência. Assim, o nada está livre de um ser próprio, mesmo em uma instância formal, para encontrar no homem seu suporte, seu veículo. O homem é um puro e constante lançar-se no mundo, *ser-no-mundo*, e sua condição existencial, o nada, articula-se com o ser disposto no mundo através de um processo de nadificação. E esta nadificação acaba por ser a relação entre ser e não-ser, graças, exatamente, a idéia de *ser-no-mundo*.

O homem é o ser-no-mundo pela fato de, ao se lançar no mundo e de tentar interiorizá-lo, acaba fracassando⁷⁷ e assim o organiza, fazendo cintilar todo o ser graças a sua própria transcendência. É justamente pelo nada não conter ser em sua realidade, por esta distância ontológica intransponível do homem com o mundo, que o ser das coisas ganha relevo e, assim, compartilha o ser com o *nada* que é homem. Sem comunhão, sem fusão; apenas e tão somente um movimento de dupla realização concreta⁷⁸. É justamente neste processo que a contingência passa a ser percebida e encarada pelo homem enquanto base de seu projeto existencial.

Não há mundo sem homem, nem homem sem mundo. Se tomarmos o mundo unicamente na sua materialidade, sem a perspectiva humana, haveria as coisas, sem características, sentido ou categorias. Tudo seria indiferenciado, podendo se dizer

⁷⁵ Papel que na literatura, para Sartre, caberá a Céline e a Dos Passos.

⁷⁶ Sartre 2005b, 421.

⁷⁷ Por causa da intencionalidade, a consciência “não é nada senão exterior de si mesma” (Sartre 2005a, 56).

⁷⁸ “O homem é ‘um ser das lonjuras’. É no movimento de interiorização que atravessa todo o ser que o ser surge e se organiza como mundo, sem que haja prioridade do movimento sobre o mundo ou do mundo sobre o movimento (...) É somente no nada que pode ser transcendido o ser” (ibid., 59-60).

unicamente que “há ser, isso é tudo”⁷⁹. Da mesma forma, o homem, nesta hipótese de pré-existência, seria apenas, do começo ao fim, apelo ao ser, nada mais. Logo, a contingência floresce, adquire forma real, neste movimento do homem em direção ao mundo, neste deslocamento intencional. É na transcendência constitutiva do homem, no rastro deste caráter transfenomenal, que o mundo descobre-se concreto e explícito. Este jogo será definido por Sartre como uma *dupla e perpétua nadificação*.

Desta forma, a pergunta proposta por Leibniz – *Porque o ser e não nada?* – é arrancada do âmbito epistemológico em que foi formulada e adquire, em Heidegger, seu sentido ontológico existencial. Ela não serve mais para explicitar o sentido da vida, evidenciar a razão por detrás de tudo o que existe – o *princípio da razão suficiente* – mas, ao contrário, para deflagrar o absurdo da vida, a contingência radical de tudo o que se apresenta para o homem⁸⁰. O ser humano só pode se perguntar sobre o nada porque ele se encontra no mundo, e este posto pelo homem, mais especificamente, pelo *modo de ser* do homem.

O que permite o ser adquirir relevo é o movimento que, ao mesmo tempo, o põem em cheque. A incerteza, a fragilidade das possibilidades é descoberta na mais fundamental pergunta humana (*Porque o ser e não nada?*). Em um certo sentido, ela é ontologicamente anterior e existencialmente superior a única pergunta pertinente filosoficamente falando, no entender de Camus⁸¹.

Assim, o nada é captado no mundo e traz consigo a presença humana. Sabendo que o mundo não pode suportar o surgimento do nada – ele é palco do nada, e não seu artífice –, a questão se volta para a realidade humana⁸².

A primeira impressão que temos é que o nada derivaria da transcendência que caracteriza o homem. O problema é que tal hipótese inverte a realidade, pois, de fato, só há transcendência por causa do nada: “a transcendência, que é ‘projeto de si para

⁷⁹ *ibid.*, 48-49.

⁸⁰ “A contingência do mundo aparece à realidade humana quando esta se instala no nada para apreendê-lo” (*ibid.*, 60).

⁸¹ “Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia” (Camus 2006a, 17).

⁸² “Esse nada intramundano não pode ser produzido pelo *ser-em-si*: a noção de Ser como plena positividade não contém o Nada como uma de suas estruturas” (Sartre 2005a, 64).

além de...’, está longe de fundamentar o nada, ao contrário, o nada é que se encontra no seio da transcendência e a condiciona”⁸³.

É preciso ir além das proposições de Hegel e de Heidegger para formular esta questão nos parâmetros exigidos por Sartre. Não basta reconhecer a mediação e a negação no seio da realidade humana, como fez Hegel, nem, tampouco, é suficiente identificar a negação com a transcendência, tal qual Heidegger fez⁸⁴. É imperativo reconhecer um estatuto próprio para esta noção, ao mesmo tempo em que se garante sua concretude. Novamente, o nada não é nem um momento a ser superado nem um mero efeito da transcendência constitutiva do homem. É só no reconhecimento desses pressupostos que será possível delinear com justeza a dimensão da realidade humana.

A negação não é uma oposição ao positivo em seu sentido mais profundo ou mesmo um simples reverso de sua realidade, mas, antes, sua própria condição. A negação extrapola o caráter de acessório, de uma posição marginal em relação a positividade, pois sequer é possível implementar uma idéia de positividade sem que ela própria já evoque, imediatamente, uma negatividade neste decurso⁸⁵. Deste modo, não há como afirmar uma anterioridade da positividade sobre a negatividade.

Sendo assim, é preciso também reelaborar a compreensão da própria relação do homem com o mundo. Não há uma instância anterior, nem por um instante, em que o homem se entenda como ser conhecedor, autônomo e independente, capaz e instruído, para, em um momento seguinte, lançar-se sobre o mundo através de uma teia de categorias a fim de conhecer e julgar este mesmo mundo.

O próprio juízo, bem como o conhecimento, é realizado, em conjunto com a constituição do próprio sujeito conhecedor. A atribuição de sentido ocorre em meio a um jogo de formação não só do mundo, mas, inclusive, do homem que infere tais juízos. Deste modo, uma realidade prévia, estável e positiva, é ilusória. Até mesmo

⁸³ *ibid.*, 60.

⁸⁴ “Pode-se indagar Hegel: ‘não basta colocar o espírito como mediação e negativo; é preciso mostrar a negatividade como estrutura do ser do espírito. Que deve ser o espírito para constituir-se como negativo? E pode-se perguntar a Heidegger: ‘se a negação é a estrutura primeira da transcendência, qual deve ser a estrutura primeira da realidade humana?’” (*ibid.*, 61).

⁸⁵ Sartre utiliza como exemplo desta constatação a noção de distância: “tomemos, por exemplo, a noção de distância, que condiciona a determinação de um lugar, a localização de um ponto. É fácil ver que possui um momento negativo: dois pontos distam entre si quando separados por certa longitude. Significa que a longitude, atributo positivo de um segmento de reta, intervém aqui a título de negação de uma proximidade absoluta e indiferenciada” (*ibid.*, 62).

nas situações mais plenas de positividade, a negação se encontra instalada, ao menos como *condição de nitidez de seus contornos*, como aquilo que, por ser possível, dá forma a própria positividade⁸⁶.

Deste jeito, Sartre instaura o nada na dimensão mais primitiva da vida, dando autonomia e, porque não dizer, prioridade a realidade da negação⁸⁷. Ao mesmo tempo, não se pode entender esta prioridade como antecedência, pois frustrar-se-á quem buscar vislumbrar na negatividade um aspecto prévio, uma dimensão pré-formulada, a um suposto *ultra-mundano*, pois “o nada, não sustentado pelo ser, dissipa-se *enquanto nada* e recaímos no ser. O nada não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme”⁸⁸.

A pergunta fundamental é posta por Sartre da seguinte forma: “se o Nada não pode ser concebido nem fora do Ser nem a partir do Ser, e, por outro lado, sendo não-ser, não pode tirar de si a força necessária para ‘nadificar-se’, de onde vem o Nada?”⁸⁹. Livre dos equívocos teóricos que o constrangeu, o reduziu, a noção de Nada apresenta-se agora como um enigma a ser decifrado. Neste sentido, o desafio é saber que tipo de ser é este que traz o nada ao mundo? Sua relação *sui generis* com o ser faz com que seja preciso identificar a fonte de sua existência; fora do ser, todavia em relação ao ser⁹⁰.

A existência do nada é peculiar, pois ele não é o ser, obviamente, tampouco pode prescindir do ser, pois, sem o qual, não existiria. Assim, o nada adquire um estatuto, um registro peculiar na ontologia sartriana: “o nada não é, o nada é tendo sido”⁹¹.

⁸⁶ “Existe infinita quantidade de realidades que são não apenas objetos de juízo, mas sim experimentadas, combatidas, temidas, etc., pelo ser humano e, em sua infraestrutura, são habitadas pela negação como condição necessária de sua existência” (ibid., 63).

⁸⁷ “Para que haja negação no mundo e, por conseguinte, possamos interrogar sobre o Ser, é necessário que o Nada se dê de alguma maneira” (ibid., 64).

⁸⁸ ibid., ibidem.

⁸⁹ ibid., ibidem.

⁹⁰ “Não se pode conceber ao nada a propriedade de ‘nadificar-se’, porque (...) há que convir que só o Ser pode nadificar-se, pois, como quer que seja, para nadificar-se é preciso ser” (ibid., 65).

⁹¹ ibid., ibidem.

O nada é relação, é uma realidade sustentada por um ser transitório, por um suporte fugaz⁹², que o traz para o mundo. Brevidade constitutiva que deve ser capaz de “nadificar o nada, sustentá-lo com seu próprio ser, escorá-lo perpetuamente em sua própria existência, um ser pelo qual o nada venha às coisas”⁹³.

Não é possível conceber um ser que comportasse o nada sem que este nada o atingisse e o desestabilizasse. Ou bem há um trato íntimo entre ser e nada ou bem recairemos novamente em uma “conjugação” excludente entre ser pleno e nada. Há que ser uma estranha e delicada região de ser, cuja sua condição se confunda com o nada, no sentido de afirmar sua existência enquanto portador da nadificação deste mundo⁹⁴.

Neste caminho, retrocedemos a interrogação. O único caráter de exterioridade contido no nada é aquele vislumbrado no ato de interrogar. Quando se interroga, há um espaçamento imediato que instaura a própria indagação. É possível falar de uma instância em que surge um vazio entre o interrogador e o objeto interrogado, dimensão esta que torna possível a afirmação ou a negação. Se este lapso inexistisse, haveria somente um encadeamento necessário entre todas as coisas, reduzindo o mundo aos limites de um determinismo hermético que, em última análise, inviabilizaria condutas com a de interrogação, de conhecimento ou até mesmo a de especulação⁹⁵.

A partir do estudo da interrogação, desta conduta de indagar e obter como resposta uma negação, explicita-se o ser pelo o qual o nada é trazido ao mundo: o homem. É através da interrogação, do homem que interroga, que o nada vem ao mundo, que passa *cintilar sobre as coisas*.

Esta relação não produz dimensões acessórias ou acidentais, no sentido aristotélico do termo, na condição humana. A nadificação atua sobre as coisas, ao

⁹² Em oposição à opacidade do *em-si*.

⁹³ *ibid.*, *ibidem*.

⁹⁴ “O ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o Nada de seu ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada” (*ibid.*, *ibidem*).

⁹⁵ “Toda interrogação subentende um recuo nadificador com relação ao dado, que se converte em simples apresentação, oscilando entre ser e o nada (...) (pois) se admitíssemos que a interrogação é determinada pelo determinismo universal, deixaria de ser não apenas inteligível, mas até concebível” (*ibid.*, 66).

mesmo tempo em que inunda a condição humana, e assim torna o homem capaz de se relacionar com as coisas, julgando-as, amando-as ou detestando-as.

Sartre define o homem como este ser deflagrador do nada por fazer com que o nada atue sobre o mundo e sobre si próprio, pois “a interrogação emana de um interrogador que se motiva em seu ser como aquele que pergunta, desgarrando-se do ser”⁹⁶.

Mas, se a interrogação é capaz de explicitar esta condição da negação, do nada, a partir de sua atuação no mundo, há que se refletir também sobre sua atuação na relação instrumental do homem com os objetos. Tanto quanto o juízo não constitui a negação – sendo esta sua condição – a negatividade também não floresce nos processos instrumentais do homem com o mundo⁹⁷, mas ela “surge como rubrica categorial que preside a ordenação e repartição das grandes massas de seres em forma de coisas”⁹⁸. Ou seja, ela atua em um âmbito imediato, porém anterior, condicional da relação instrumental e não em consequência desta instrumentalidade.

Esta distinção pode parecer periférica à discussão em questão, um floreio erudito na séria problematização do nada. Mas, ao contrário, ela é formadora da noção que irá definir este ser que traz a negatividade ao mundo. Se esta estrutura se comporta como tal – não *a posteriori*, e sim, digamos, *a priori* –, em um campo pré-utilitário, pré-ordinário, a exigência de se pensar a dimensão ontológica humana e suas relações primordiais com o mundo se tornam primordiais, capitais⁹⁹.

É neste momento que aparece, ainda de forma incipiente, a questão da liberdade, que irá motivar toda a investigação em curso na obra de 1943. Este instante em que a negação se instaura no mundo e repercute na condição mais íntima da realidade humana, esta falta de razão de ser que se confunde com a própria maneira de ser do homem, parece apontar para uma radical abertura, uma insuperável ruptura estruturante para com a necessidade, para com o determinismo, e se apresenta, neste ponto, como liberdade.

⁹⁶ *ibid.*, *ibidem*.

⁹⁷ “Não se trata tampouco dessas relações de utilidade pelas quais os objetos do mundo, segundo Heidegger, revelam-se à ‘realidade humana’. Toda negatividade aparece mais como se fora uma das condições essenciais dessa relação de utensilidade” (*ibid.*, 67).

⁹⁸ *ibid.*, *ibidem*.

⁹⁹ “O que deve ser o homem em seu ser para que através dele o nada venha ao ser?” (*ibid.*, *ibidem*).

Todavia, diverso de toda uma tradição que utilizou a vida como forma de identificar as questões últimas da filosofia, para, em seguida, ruminar sobre estas noções abstratamente, desgarradas das situações ordinárias que as fizeram surgir, Sartre reconhecerá a necessidade de manter a investigação no nível ôntico, na concretude da vida imediata, enfim, na existência.

Esta escolha reflete a percepção de que é só neste nível mais imediato, mais baixo, que o homem se constitui enquanto tal, em sua liberdade¹⁰⁰. De certa forma, ele dramatiza a filosofia no intuito de manter sua vitalidade, como meio de empreender um estudo rigoroso, sem o recurso da abstração.

Contudo, não se pode confundir esta estratégia com a de uma artificialidade, uma conjugação plástica. Em *O ser e o nada*, Sartre buscou introjetar a ficção na própria filosofia, não como ilustração ou mero recurso cênico de um pensamento denso, mas num processo em que a tentativa de coincidir *vida e obra* foi levado às últimas consequências.

Da mesma forma que um objeto só se destaca para garantir sua singularidade a partir de um plano de fundo, esta compreensão do projeto filosófico adotado em *O ser e o nada*, desta ficção no seio da filosofia, é vital para o próprio entendimento do pensamento ali descrito.

Esta inesperada exigência – introduzir a ficção na filosofia para que ela retenha a concretude da vida – é, de certo modo, reflexo da realidade incomum do homem. A liberdade explicitada pela nadificação não se apresenta como um dos atributos humanos, como um complemento deste ser. Tampouco é possível descrevê-la como uma circunstância posterior a própria existência do homem.

O que seria então esta liberdade? Ela é, ao mesmo tempo, condição e meio da realidade humana. Esta paradoxal situação – ser concomitantemente predecessora da “essência” humana e sua efetiva realização – explica-se pela confusão entre o *ser do homem e seu ser-livre*, pela identidade que há entre o homem e a liberdade¹⁰¹.

¹⁰⁰ “Os passos até aqui dados mostram bem claro que a liberdade não é uma faculdade da alma apta a ser encarada e descrita isoladamente” (ibid., 68).

¹⁰¹ “A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da realidade humana” (ibid., ibidem).

Frente a este campo de estudo – a liberdade –, passa a ser imperativo a observação da imbrincada relação do homem com o mundo ou, em termos mais justos, da realização humana num âmbito concreto, real, não teórico por natureza. A liberdade será melhor compreendida, tanto quanto o será a filosofia, se debruçada sobre o drama do homem, neste fazer-se perpetuamente na vida¹⁰².

Embora reconheça, em linhas gerais, a pertinência da distinção husserliana entre atitude natural e atitude filosófica, Sartre parece exigir, neste caso, que a filosofia opere no seio da atitude natural. Em outras palavras, o recurso da *epoché* é interdito e a filosofia se vê obrigada a se desvencilhar dos preconceitos advindos da relação imediata com os objetos *dentro* deste campo ordinário, no âmbito do cotidiano, a partir do equívoco e do engano, sem a possibilidade de um recuo estratégico, artificial e, por isso mesmo, empobrecedor desta experiência humana, da própria liberdade¹⁰³.

O fato é que a consciência, mesmo enquanto noção teórica, não se desvencilha de um certo caráter negativo. Mesmo as tentativas de tomar a consciência como uma cadeia interminável de relações – a consciência, neste entendimento, seria o cume, o epicentro das relações causais – esbarram na impossibilidade de efetivá-la, sem recair em uma plenitude fechada em si, na figura do “o mesmo outra vez” da identidade plena.

Para que os objetos ganhem relevo, é necessário o recurso nadificador trazido pelo homem; o que impõe um reconhecimento de uma negatividade em cada objeto quando este extrapola seu próprio círculo solipsista¹⁰⁴. Mesmo a percepção da ausência não é um recurso a um parâmetro causal anterior, que terminará, num

¹⁰² “Em primeiro lugar, a realidade humana não pode se desgarrar do mundo – como faz na interrogação, na dúvida metódica, na dúvida cética, na *ἐποχή*, etc. – a menos que, por natureza, seja *desgarre* de si mesma” (ibid., ibidem).

¹⁰³ Neste sentido, Sartre comungaria da mesma opinião de Merleau-Ponty: “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução complete” (Merleau-Ponty 1999, 10).

¹⁰⁴ “O quarto de uma pessoa ausente, os livros que folheava, os objetos que tocava, não são por si mais que livros, objetos, isto é, realidades plenas: mesmo os rastros deixados pelo ausente só podem ser decifrados em uma situação na qual a pessoa já esteja designada como ausente; o livro manuseado, de páginas gastas, não é por si um livro que Pedro folheou e não folheia mais: é um volume de páginas dobradas, usadas, que só pode remeter a si ou aos outros objetos presentes” (ibid., 69).

processo regressivo, no ausente – ele esteve aqui e não está mais –, mas sim uma produção atual que torna presente a ausência¹⁰⁵.

Não faz sentido buscar nas nadificações operadas um encadeamento racional, a fim de assegurar um determinismo neste suposto caos imposto por esta consciência. Mesmo que se produzisse nexos entre as nadificações, estes nexos implodiriam pelo simples fato da consciência sempre operar no deslocamento do passado com o presente, causando um descompasso entre os efeitos e a causa. De fato, uma determinação que tem em sua origem uma ausência de motivação não se difere, em essência, da pura contingência¹⁰⁶.

Este entendimento da negação como lapso entre o estado atual e seu passado, projeta na realidade humana um modo de ser singular, fora do fluxo contínuo. Como se verá, esta operação terá consequências superlativas em noções problemáticas como progresso, evolução e, conseqüentemente, na própria noção de tempo, de tempo como sucessão de instantes¹⁰⁷.

Este esgaçamento do tecido temporal que faz com que o passado se torne longínquo, em termos motivacionais, ao presente. A consciência anterior não é deslocada para um esquecimento profundo, nem tampouco é retirada de órbita da realidade atual. Ela se encontra no presente, espaçada por um nada que a impede de determinar diretamente a consciência. Constitui-se um estado que se assemelha a da *epoché* husserliana¹⁰⁸. Assim, não se trata de estágios compartimentados, mas sim de coexistências possíveis e não-determinadas, de possibilidades e não de causas.

Longe de ser um desvio, um momento instável, porém esperado e, portanto, passível de superação, o nada não assume tal dimensão. Ele acaba por constituir o modo de ser da consciência e é irremediavelmente amalgamado à própria

¹⁰⁵ “Ao conceber a partir de minhas percepções do quarto que Pedro ocupou, aquele que não mais se acha presente, sou induzido necessariamente a um ato de pensamento que não pode ser determinado ou motivado por qualquer estado precedente; em suma, induzido a operar em uma ruptura com o ser (...) ruptura que é precisamente o nada” (ibid., 70).

¹⁰⁶ “Mas, tirando o fato de que a primeira nadificação da série deve ser desligada necessariamente dos processos positivos anteriores, que significado pode ter uma motivação do nada pelo próprio nada?” (ibid., 71).

¹⁰⁷ Trataremos, com mais afinco, este tema no capítulo seguinte.

¹⁰⁸ “Sobre o fundo dessa relação existencial, essa consciência anterior está fora de jogo, fora de circuito, entre parênteses, tal como, aos olhos de quem pratica a *ἐποχή* fenomenológica, o mundo acha-se dentro dele e fora dele” (ibid., ibidem.).

consciência. A consciência enquanto liberdade só se constitui por este nada que se faz presente, em maior ou menor grau de consciência, em cada ato praticado, em cada *deslizar* em direção ao mundo¹⁰⁹.

Porém, é preciso deixar claro que esta percepção não ocorre a partir de um posicionamento privilegiado, de um estado interessante, teórico ou existencial, nem a partir do trabalho do conceito. A apreensão deste estado permanente de nadificação se dá na consciência pela sua própria maneira de existir. É a partir da forma de consciência *de* nadificação – graças à intencionalidade – que a consciência se descobre nadificadora. Do contrário, haveria uma ignorância da própria noção de consciência – se fosse diretamente consciência nadificadora, e não consciência (de) nadificação –, fazendo com que ela coincidisse com um *em-si*¹¹⁰.

Apesar desta exigência – da intencionalidade como princípio –, não há aqui uma retorno aos conceitos formais de uma epistemologia. Sartre promove um transbordamento da teoria do conhecimento em direção a uma abordagem existencial¹¹¹. O que há então é uma apreensão deste estado, não como conhecimento abstrato, mas sim, de forma visceral e profunda, como uma realidade vivenciada e experienciada.

A nadificação enquanto consciência de nadificação¹¹² – neste estágio já é possível transmutar nadificação por liberdade sem causar desconforto¹¹³ – é compreendida pelo homem, existencialmente, no acontecimento da angústia.

A angústia é um estado privilegiado para a percepção da liberdade por se referir a uma disposição íntima da condição humana. Diferentemente do medo, que desperta nossa apreensão frente às ameaças externas, a angústia diz respeito a um

¹⁰⁹ “Não existe momento da vida psíquica em que não apareçam, ao menos a título de estruturas secundárias, condutas negativas ou interrogativas; e é continuamente que a consciência vive como nadificação de seu ser passado” (ibid., 72).

¹¹⁰ “A consciência não pode produzir negação salvo sob a forma de consciência de negação. Nenhuma categoria pode ‘habitar’ a consciência e nela residir como coisa” (ibid., 52).

¹¹¹ “Entre Descartes e Sartre há, porém, uma diferença nada pequena: aquele limita a dúvida à esfera do conhecimento, ao passo que este lhe empresta uma dimensão muito mais larga” (Bornheim 2005,16).

¹¹² *Consciência de* não diz respeito à aquisição de conhecimento, nem, ao menos, a um autoconhecimento. Se refere a condição da consciência enquanto consciência intencional.

¹¹³ Esta identidade entre nadificação e liberdade repercutirá por todo o texto, mostrando que a liberdade se torna viável a partir de evidência de um nada que permeia toda a existência humana.

sentimento do homem consigo mesmo¹¹⁴. Numa perspectiva kierkegaardiana, Sartre distinguirá a angústia do medo: “a vertigem é a angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele”¹¹⁵. A angústia permite que Sartre explore a liberdade constituinte do ser humano e, ao mesmo tempo, mantenha o modo de ser do homem como “lançado no mundo”. Respeitar tais limites impede que se caia em um estudo abstrato do tema e, com isso, se perca a concretude e a singularidade da realidade humana.

Além disso, outro privilégio do sentimento de angústia é que ele encarna o próprio movimento da consciência. No ensaio de 1939, Sartre afirma que a única metáfora possível para a consciência é a da explosão (*l'éclatement*). Ter consciência é se lançar em direção ao mundo. O medo, diferentemente da angústia, é incapaz de dar conta de tal ímpeto. No estado de medo, o homem assume a posição de resguardo, de proteção diante da ameaça externa.

Já na angústia, o ser humano experiencia um jogo de si consigo mesmo: ele se angustia na iminência de uma futura decisão. Diferente do medo – estado em que o exterior penetra na intimidade do ser para assustá-lo – na angústia, o sentimento tende a arrancar o homem e lança-lo em direção ao mundo¹¹⁶. Neste sentido, a angústia, e não a dúvida, seria o sentimento mais genuinamente filosófico, por ser capaz de encarnar intensamente a própria condição humana.

Sartre desenvolve esta discussão – entre medo e angústia – através da distinção entre possibilidades transcendentais e possibilidades tidas como minhas. Sou, antes de tudo, um ser no mundo, mais um habitante na vastidão terrestre. Como tudo que habita este mundo, vivo ou inanimado, sofro ações externas – tempestades, quedas, contato, etc.. Em circunstâncias específicas, à beira de um abismo, ou em casos gerais, como no cotidiano de uma grande metrópole, temo por minha preservação. O medo é provocado por probabilidades transcendentais a mim, diante

¹¹⁴ “A armação de artilharia que precede um ataque pode provocar medo no soldado que sofre um bombardeio, mas a angústia começará quando ele tentar prever as ações contra o bombardeio e se perguntar se poderá ‘suportar’” (Sartre 2005a, 73).

¹¹⁵ *ibid.*, *ibidem*.

¹¹⁶ “O homem que acaba de receber ‘um rude golpe’, tendo perdido em quebra da bolsa grande parte de seus bens, pode temer a pobreza que o ameaça. Irá angustiar-se logo depois, quando, esfregando nervosamente as mãos (reação simbólica à ação que se impõe mas permanece ainda inteiramente indeterminada), exclama: ‘Que fazer? Mas que fazer?’”(ibid., *ibidem*).

das quais, me encontro como coisa, na forma passiva. Todavia, há outra realidade que pode ou não se originar do medo, mas, certamente, se distingue dele substancialmente: a angústia.

Angustiado, não temo as forças externas que podem me ferir ou me destruir; a sensação que move este estado é o de confronto, não com o outro, mas comigo mesmo. Frente a uma situação qualquer, sou obrigado a me deparar com a condição irreduzível do homem, com a minha condição: ser lançado no mundo.

Sou forçosamente impelido, a cada momento, a tomar aquela situação como *minha* situação e, a partir dela, projetar as possibilidades cabíveis como *minhas* possibilidades. Apesar da provocação ser sempre externa, o campo de batalha da angústia tem seus limites demarcados no próprio homem.

Diferentemente do medo, em que os fatos são investidos de uma aparente determinação, na angústia, como as possibilidades são sempre *minhas* possibilidades, a experiência é de pura contingência, desde sua origem (sou eu quem a faço como minha) até sua duração (posso, a qualquer momento, *des-investi-la* de minha possibilidade). Experimento, de forma intensa, o nada que floresce no mundo a partir da minha existência¹¹⁷.

O que me angustia é a vastidão que se apresenta a partir deste sentimento, não só pelas possibilidades serem minhas possibilidades, mas, pelo fato de serem minhas possibilidades, elas se diferenciam das outras possibilidades unicamente por minha determinação. Isso provoca um esvaziamento completo do sentido anterior, inviabilizando sequer um rastro de predeterminação. Estou só nesta imensidão de possibilidades¹¹⁸.

A contingência, porém, não se restringe a este aspecto de escolha. Caso fosse limitada a este primeiro momento, ela não passaria de uma aparência ilusória, de um véu para escamotear uma determinação mais profunda, mais originária. A

¹¹⁷ Marcando este aspecto de investimento, Sartre, glosando Berkeley (*esse est percipi*), dirá que, na angústia, pode-se dizer que o “ser é um-ser-mantido” e que sua “possibilidade de ser não é senão um dever-ser-mantido” (ibid., 74).

¹¹⁸ “O possível que converto em *meu* possível concreto só pode surgir destacando-se sobre o fundo do conjunto dos possíveis lógicos que a situação comporta. Mas estes possíveis recusados, por sua vez, não tem outro ser além de seu ‘ser-mantido’; sou eu quem os mantém no ser e, inversamente, seu não-ser presente é um ‘não-dever-ser-mantido’” (ibid., ibidem).

contingência está não só na escolha dos possíveis, mas também na recusa de qualquer determinação original nesta escolha, no próprio *eu*.

É importante perceber este campo de alcance da contingência, pois, de que serviria identificar a liberdade em um momento para, em seguida, aprisioná-la em um círculo fechado de uma causa original? Se assim fosse, a motivação possível se converteria em um mero porvir, transformando este processo todo em um *determinismo psicológico*¹¹⁹.

A angustia é prodigiosa justamente por sustentar, na sua vivência, a experiência da contingência. Angustiado, me deparo unicamente com um mundo no âmbito do possível, radiante e terrível por isso, que me incita a exercer minha liberdade, liberdade esta que é, ao mesmo tempo, meio de ligação com o mundo e consciência do abismo que me separa deste mesmo mundo.

Em outras palavras, a manutenção do *status* de possível em relação à minha motivação, impedindo que ela adquira assim a ilusão de uma determinação, retira completamente de minha ação, junto com a determinação, o parâmetro de eficácia, mantendo unicamente intacto o clamor pelo o movimento¹²⁰.

Como Sartre rompe com os limites do moderno (enquanto teoria do conhecimento) em prol de uma apreensão existencial, este jogo descrito acima não poderia ser entendido em dois momentos: uma tomada de consciência e a posterior realização desta mesma consciência. Sartre insistirá na necessidade de compreender este movimento em sua unidade complexa: futuro e presente em um curso dinâmico.

Ao tomar um possível como minha motivação, angustio-me por saber que sou a frágil sustentação deste motivo e que, por isso, nada me obriga a segui-lo. É fato que o futuro projetado por mim no presente cria entre eles – presente e futuro – uma conexão. Contudo, esta ligação não é capaz de estabilizar o presente nem de perpetuar o futuro: só sei que “não sou agora o que serei depois” ou ainda “sou o que serei à

¹¹⁹ Isto seria tomar a consciência como causa. Mas a consciência sendo sempre intencional – *consciência de* –, exigiria uma causa para esta causa, regredindo ou a uma “essencialização” da consciência ou a uma regressão infinita e sem propósito.

¹²⁰ “No mesmo instante que apreendo-me como tendo horror ao precipício, sou consciente este horror como não determinante de minha conduta futura. Em certo sentido, o horror exige conduta prudente e, em si mesmo, esboça tal conduta; em outro sentido, designa como apenas possíveis os desenvolvimentos posteriores da conduta, exatamente porque não apreendo o horror como causa desses desenvolvimentos, e sim como exigência, apelo, etc.” (ibid., 75).

maneira de não sê-lo”¹²¹. Se garanto esta relação efetiva entre passado e futuro, ela, em contrapartida, nada me garante quanto a mim. Enfim, me deparo com o *nada que sou*, com a minha própria liberdade¹²².

É nesta relação conturbada, nesta percepção do devir característico da consciência – movimento que produz uma projeção no futuro de um presente – que a angústia se define enquanto tal. É interessante perceber que a metáfora da explosão não é só visualmente pertinente, mas também ontologicamente fecunda. Em um certo sentido, o modo de ser do homem o joga sempre para longe de seu próprio ser, fazendo com que, e só deste modo, sua maneira de ser possa se realizar; tudo isso imerso numa contingência tamanha.

Apesar da angústia ser sempre um sentimento referente a um futuro, a um possível início projetado, a provocação pode vir tanto do futuro quanto do passado. A previsão de um gesto futuro equivale, como origem angustiante, a uma imprevisão de uma prática já realizada. É a percepção da ineficácia dos motivos que angustia, é a impressão de que os motivos escolhidos em nada condicionam o presente, tanto os que serão escolhidos quanto os já deliberados, que caracterizam o sentimento de angústia.

A atuação dos motivos se limita ao momento de sua assunção como *meus* motivos, na decisiva hora da resolução, tornando a angústia uma experiência que só ganha corpo – e, portanto, torna-a capaz de ser superada –, na realização de uma decisão. Sartre chamará esses processos de “angústia ante o passado” e “angústia ante o futuro”.

É preciso, a partir desta descrição, evitar a confusão da angústia com um simples caso de conflito interno. A angústia resulta da explicitação da condição humana, de sua “estrutura” ontológica, do modo de ser do homem¹²³. Ver nisso uma arena de disputas internas subverteria completamente o entendimento do que seja a consciência, obscurecendo o real cenário da relação do homem com o mundo, do

¹²¹ *ibid.*, *ibidem*.

¹²² “Primeiro, não o sou pois o tempo me separa do que serei. Segundo, porque o que sou não fundamenta o que serei. Por fim, porque nenhum existente atual pode determinar rigorosamente o que hei de ser” (*ibid.*, *ibidem*).

¹²³ “Nada há em nós que se assemelhe a um debate interior, como se tivéssemos de pesar motivos e móveis antes de tomar uma decisão. A resolução anterior de ‘não jogar mais’ acha-se sempre *at*” (*ibid.*, 76).

homem no mundo. A angústia, não sendo uma batalha de sentimentos ou razões¹²⁴, é, sim, a apreensão da ineficácia de qualquer determinismo no ser humano.

Afastadas os equívocos quanto ao medo e a um suposto conflito interno, as repercussões desta compreensão de angústia são enormes no próprio entendimento da liberdade. Um motivo escolhido ganha vigência por ser sustentado pela consciência como *meu* motivo. Porém, sua força se mostra limitada pelo mesmo fato: a motivação está contida no poder que a consciência lhe concede ao elege-la; fora disso, é um mero possível como os outros.

Assim, uma decisão tomada no passado manterá sua força na atualidade se for resgatada pela consciência, no presente, como *minha* decisão¹²⁵. Desta análise, conclui-se que a liberdade é dotada de uma capacidade miraculosa de iniciar processos, mesmo que, para isso, esmaieça a sua aptidão de conferir eficácia prévia aos atos. Na realidade, o que está explícito nesta interpretação é o fato de que somente no comprometimento da eficiência, na perda de sua garantia, a liberdade torna-se possível. De outro modo, a liberdade seria um mero jogo de linguagem, uma ilusão acalentadora que o determinismo proporcionaria a homens supostamente livres.

O determinismo é estranho ao homem justamente pela condição ontológica deste. Mesmo quando escolho um possível como meu motivo e ajo, não o faço por determinação, já que o motivo que o anima é meu motivo, mero possível tomado por mim¹²⁶. Sua natureza é exterior a mim e sua temporalidade é posterior a da consciência que o efetivou. Não poderia, em termos lógicos, determinar algo que o

¹²⁴ A angústia não é palco de uma disputa entre o certo e o errado, razão ou paixão, justo ou injusto. Tanto quanto a liberdade não é reflexo da vontade.

¹²⁵ “Uma decisão que ainda é *minha*, na medida em que realizo perpetuamente minha identidade comigo mesmo através do fluxo temporal; mas que já não é *minha* pelo fato de que existe *para* minha consciência. Dela me liberto, e ela fracassa na missão que lhe dei” (ibid., 77).

¹²⁶ “O que o jogador capta neste instante é a ruptura permanente do determinismo, o nada que o separa de si mesmo: eu tinha desejado tanto não jogar mais que, ontem mesmo, tive uma apreensão sintética da situação (ameaça de ruína, desespero de meus parentes) como algo que me proíbe de jogar. Parece-me ter criado assim uma barreira real entre o jogo e mim, mais eis que – percebo de repente – essa apreensão sintética não passa de recordação de uma idéia, lembrança de um sentimento: para que aquela decisão venha de novo me prestar ajuda, é preciso que eu a refaça *ex nihilo e livremente*; é apenas um de meus possíveis, assim como o fato de jogar é outro, nem mais nem menos” (ibid., ibidem).

antecede. É neste sentido que Sartre irá definir o comportamento humano na decisão: “sou essa decisão à maneira de não sê-lo”¹²⁷.

Como um jogador inveterado que descobre, diante de um cassino, a ineficácia da decisão tomada na noite anterior de não jogar mais, o homem, em angústia, percebe que a liberdade lhe acena, subtraindo qualquer parapeito que pudesse apoiá-lo no duro momento da escolha: “estou só e desnudo, tal como diante da tentação do jogo, na véspera, e, depois de erguer pacientemente barreiras e muros e me enfurnado no círculo mágico de uma decisão, percebo com angústia que *nada* me impede de jogar”¹²⁸.

Porém, dizer isso é ainda dizer pouco. Sartre não deseja apenas inviabilizar a crença no determinismo para garantir a existência da liberdade. Sua preocupação não é restrita ao projeto de desfazer mal-entendidos, de evitar equívocos ou mesmo de livrar o conhecimento de constrangimentos teóricos que o impeçam de progredir. Há aqui uma nova forma de se fazer filosofia, um pensamento construído sob novas bases.

Entender o papel da angústia na constituição desta conexão entre consciência e mundo, extrapola o mero âmbito epistemológico de um estudo, para constituir-se, efetivamente, como a própria descrição da existência. Livre da sombra do determinismo, a angústia se afasta também da idéia de um estado, de um sentimento efetuado na consciência, como algo anexo, suplementar ao sujeito. A angústia não pode ser apartada da consciência pelo simples fato que ela é a própria tomada de consciência da livre existência. É a percepção “do nada que se insinua entre os motivos e o ato”: a “angústia *sou eu*, porque, só pelo fato de me conduzir à existência como consciência de ser, faço-me como não *sendo mais* esse passado de boas decisões *que sou*”¹²⁹.

A compreensão desta estrutura torna possível vislumbrar a real natureza da liberdade no campo da existência humana. A liberdade não é mais vista como um atributo que integra o homem, mas, ao contrário, como a *raison d'être* do homem, a

¹²⁷ *ibid.*, *ibidem*.

¹²⁸ *ibid.*, *ibidem*.

¹²⁹ *ibid.*, *ibidem*.

própria *textura* do seu ser, é o meio pelo qual, na impossibilidade conjuntural dos motivos condicionarem a ação, o homem se realiza enquanto tal¹³⁰.

Assim, não há cabimento tentar simplesmente descrever ou mesmo isolar em um conceito a liberdade para melhor compreendê-la; ela só pode ser vivenciada. Esta exigência determina a novidade da forma de exposição de *O ser e o nada*, que une ficção e filosofia. É preciso descrever os acontecimentos humanos (e não a liberdade) para que a liberdade se apresente ao pensamento, sem que, com isto, seja esvaziada por conceitos abstratos. Resta à filosofia, na impossibilidade de conhecer abstratamente a liberdade, captá-la no rastro do *nada* que cintila entre as realizações humanas¹³¹.

Sartre salienta que este processo do homem no mundo – da *transcendência na imanência* – só pode existir graças a uma *dupla nadificação* ocorrida na consciência. A primeira nadificação ocorre no entendimento de que os motivos escapam da consciência. Dito de outro modo, a consciência não coincide com seus motivos, justamente por ser pura translucidez, por não comportar interioridade alguma. A segunda nadificação é aquela surgida quando a consciência relaciona-se com o passado e o futuro como sendo “à maneira de não sê-los”, nadificando assim o próprio tempo no decurso de sua transcendência. Em um registro ficcional, atua dentro de uma projeção.

Como isto se realiza a partir de exigências ontológicas, a subjetividade é impelida a se constituir perpetuamente, sem exceção. Desta forma, cada decisão precisa ser tomada por um *eu* e este *eu* precisa se fazer, se constituir como aquele que acolhe um possível como seu motivo, a cada instante. Assim, tanto os motivos quanto o *eu* se tornam processos, eventos a se constituir, promessas a se realizar. Isto impõe uma nova temporalidade (idéia de projeto, curso, drama, *vir-a-ser*), conjuntamente

¹³⁰ “Não é porque sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condicionam minha liberdade” (ibid., 78).

¹³¹ “Não se pode descrevê-lo (o nada), posto que ele *não é*, mas ao menos podemos captar seu sentido, na medida em que é *tendo sido* pelo ser humano em suas relações consigo mesmo” (ibid., ibidem.).

com uma nova dimensão espacial (facticidade, situação), delineando-se a realidade humana nestes novos termos¹³².

Esta subjetividade¹³³, esta nova forma de encarar o *eu* encontra na intencionalidade seu modo de ser. A premissa da intencionalidade faz com que a consciência não possa ser tomada como coisa, como uma instância delimitada e estática. Se só há consciência em relação a um objeto, ele só subsiste em processo, no lançar de uma relação, fazendo com que o *eu* se renove a cada ato, a cada decisão ou reflexão. Este é o ensinamento mais profundo da ineficácia dos motivos. A intencionalidade impõe uma nova maneira de compreender a subjetividade, fato que repercutirá, como veremos, nos próximos passos da análise existencial empreendida por Sartre.

Contudo, seria um equívoco transformar o sujeito em uma evanescência, em um *zéfiro*. Seria simplesmente o reverso lúdico da *coisificação* da consciência. Não há como imputar ao sujeito uma fantasmagoria epistemológica, em que sua realidade se equiparasse a de uma instância passiva, como uma estrutura teórica *há dez pés do chão*¹³⁴. Este desejo de existência toma o sujeito como uma existência pálida e inerte, para, em seguida, tomado pela urgência da decisão, verter-se em ativo, mantendo-se, ainda assim, em sua origem, um caráter imaculado, puro.

Porém, cada pobre homem possui uma história, um traço indelével que inscreve sua trajetória no mundo. Suas pegadas, suas realizações são impressas na vasta extensão do mundo, impossibilitando qualquer tipo de assepsia na existência humana, do âmbito da vivência à instância ontológica. Sartre chamará de essência esta inviabilidade de pureza, estas marcas produzidas, contra o *ideal de faquir, estas mãos sujas até o cotovelo de merda e sangue*¹³⁵.

¹³² “Sem dúvida, não tem a exterioridade da coisa espaço-temporal (o motivo): pertence sempre à subjetividade e é apreendido como meu, mas, por natureza, é transcendência na imanência, e a consciência lhe escapa pelo fato mesmo de designá-lo” (ibid., ibidem.)

¹³³ Subjetividade aqui referida diferencia-se de um subjetivismo, de uma compreensão moderna do sujeito, em que o sujeito é tomado como um conversor de toda experiência humana, polo privilegiado do conhecimento, e, inevitavelmente, opositor de um mundo, mundo este renegado a um papel de segunda ordem.

¹³⁴ Referência à definição de liberdade inócua, vazia, da vivenciada por Orestes antes de seu encontro com seu destino, com Argos, com sua história, em *As moscas*.

¹³⁵ Sartre 1972, 126.

Logo, a essência não é uma estrutura ontológica, *a priori*, como a tradição filosófica a caracterizou, mas se assemelha aos rastros e rasgos produzidos pelo lançar-se do homem no mundo. A mudança não se dá somente nesta exterioridade da essência, mas, por causa desta exterioridade, a essência é ultrapassada pelo homem no próprio instante em que ele a toma como sua. Sua realidade é posterior ao homem e sua duração é fugaz, transitória. E é justamente por ser assim, pela essência existir no ritmo cambaleante do homem, que a angústia se instaura¹³⁶.

A essência não pode ser aquilo que determina o ser humano, não só pela sua natureza, como pela incapacidade humana de ser determinada por qualquer coisa que seja. Resta a essência ser aquilo que expressa o homem, sua definição e sua explicitação, tomada *a posteriori*, tal qual uma legenda de uma existência imprevisível. Ao dizer “o homem é...”, explicito sua essência, construo pontes entre a indeterminação humana e seus atos praticados no decurso do tempo¹³⁷. Neste sentido, Sartre concordará com Hegel, que afirma que a “essência é o é tendo sido”¹³⁸.

Desta forma, a essência está atrelada ao que foi realizado, e não ao que deveria ter sido. Tampouco é capaz de, por si só, projetar o futuro, de constituir minimamente uma orientação. Não só se refere estritamente ao passado, graças sua competência de explicar o ocorrido, o feito, bem como é superada pela própria ação, interditando assim qualquer influência no futuro do homem. O ato, por si só, transborda o âmbito da essência no seu realizar, no sentido de que aquilo que anima a ação, o motivo, acaba por perder a vitalidade, seu frescor, no exato momento em que se pratica o ato. Por tudo isso, *a essência é o é tendo sido*¹³⁹.

Por isso, só faz sentido a afirmação de que a angústia é a percepção da liberdade, se estivermos cientes de que a liberdade *não é*, no sentido de que não se constitui nem como conceito, tampouco como uma realidade objetiva. O homem não é livre no sentido de que o céu é azul ou a grama é verde. Quero dizer com isso que a

¹³⁶ Não me angustio ante a morte, ao me perceber finito, como defende Heidegger, mas ante a ação, na necessidade de constituir minha própria essência, sem qualquer determinação.

¹³⁷ “(A essência) é a totalidade dos caracteres que explicam o ato” (Sartre 2005a, 79).

¹³⁸ *Wesen ist was gewesen ist* (ibid., ibidem.).

¹³⁹ “O ato está sempre além dessa essência, só é ato humano quando transcende toda explicação que se lhe dê, precisamente porque tudo que se possa designar no homem pela fórmula ‘isso é’, na verdade, por esse fato mesmo, é ‘tendo sido’” (ibid., ibidem.).

liberdade não é nem um atributo nem um estado, mas uma realidade humana, uma realização do homem.

É preciso reconhecer, talvez com um certo constrangimento, que Sartre, o filósofo da liberdade, jamais fala da liberdade, no sentido como Aristóteles fala da substância ou Bergson da memória. Ele se referirá, com mais frequência e com maior pertinência, a atos livres, acontecimentos ou situações em que a liberdade se faça notar, mas pouco à liberdade. Isto ocorre pelo fato da liberdade não se conformar ao discurso filosófico, da mesma maneira que um fato determinado pode ser apropriado pela teoria sem se deteriorar instantaneamente¹⁴⁰.

A liberdade é uma realização, um acontecimento humano – o acontecimento humano –, e não uma força motriz que fomenta o homem. Na impossibilidade de uma natureza humana, na incapacidade de haver determinação dos motivos, no fracasso da essência em orientar o ser humano, há um hiato, um descompasso, um vazio existencial, uma abertura sempre renovada, uma realidade inteiramente aberta presente e nos negócios humanos, que chamamos de liberdade.

Não temos liberdade, somos liberdade; não somos capazes de identificar, de delimitar a liberdade, simplesmente, há liberdade. A liberdade nos angustia por ser a percepção de uma novidade radical, de uma abertura sempre renovada para o novo, sem, ao menos, o recurso de identificações ou aproximações, tendo unicamente no homem o esteio frágil, precário, de cada ato a ser praticado¹⁴¹.

Mas como conciliar esta condição profunda, incontornável, do homem – a liberdade – com a o fato deste sentimento – a percepção da angústia – ser raro no cotidiano humano? Ao levar seu filho na escola, no almoço com sua mulher, no jogo com os amigos, no caminho do trabalho, enfim, nas atividades corriqueiras da vida, a angústia não surge a todo tempo, não somos angustiados em cada momento da vida. Como isso é possível, se somos sempre livres, se os motivos se tornam impotentes a

¹⁴⁰ Ao se falar dela, ocorre uma abstração da liberdade, um empalidecimento da experiência, descolamento que fez com que, Paulinho da Viola, em seu *Filosofia do samba*, ironizasse: “Liberdade e igualdade, aonde estão, não sei, Mora na filosofia, morou, Maria?”.

¹⁴¹ “O fluxo de nossa consciência constituiu, em seu transcurso, essa natureza, que no entanto se mantém sempre à nossa retaguarda e nos infesta enquanto objeto permanente de nossa compreensão retrospectiva. Esta natureza, na medida em que é exigência sem ser recurso, é captada como angustiante” (ibid., ibidem.).

cada decisão tomada, enfim, como este sentimento é tão escasso diante de uma vida repleta de decisões?

De fato, quando realizo um ato e ele corresponde ao motivo escolhido, a angústia se dilui e não somos capazes de percebê-la. Se pretendo atingir um objetivo e tenho sucesso nesta empreitada, se a vontade coincide com o resultado, fico protegido da terrível revelação que estrutura meu ato: o *nada* que se apresenta entre meus motivos e meu ato¹⁴².

Tampouco, a angústia surgirá no percurso de uma ação em curso, no exercício de uma atividade contínua. Sartre indicará que a consciência típica na ação é a irrefletida. Assim, na ação, as coisas parecem estar todas concatenadas, em uma aparente ordem, em prontidão para alcançar um resultado previsível.

O exemplo proposto por Sartre para este caso é o da escrita de uma frase. A frase é feita de palavras e estas, por sua vez, de letras. Ao escrever, as letras e as palavras se subordinam a frase, havendo uma instrumentalização das partes em proveito de um todo, da frase propriamente dita. Esta ordenação é tão forte que extrapola o âmbito linguístico: caneta, papel, suporte ganham contornos passivos em relação a criação ali em andamento. Todo o cenário mostra-se conformado a um projeto, todos os componentes conspiram para a execução deste projeto¹⁴³.

É preciso que algo interfira neste fluxo encadeado, neste processo, para que haja uma reflexão, uma percepção da natureza íntima do ato em si. Algo que ponha em xeque, que produza uma dúvida na feliz coincidência do resultado obtido com o motivo intentado. Só assim, haverá condições para que a angústia surja como “o temor de não estar nesse encontro, o temor de sequer querer comparecer a ele”¹⁴⁴. É necessário um estado de crise, um descompasso entre o projeto desejado e a realidade avessa a esta demanda.

¹⁴² “A angústia (...) constitui-se quando a consciência se vê cartada de sua essência pelo nada ou separada do futuro por sua própria liberdade” (ibid., 80).

¹⁴³ “Assim, na quase totalidade dos atos cotidianos, estou comprometido, apostei em meus possíveis e os descubro realizando-os – e isso no próprio ato de realizá-los como exigências, algo urgente, utilidades” (ibid., 81).

¹⁴⁴ ibid., 80.

Esta crise explicitará, primeiro, o nada que distancia *o que fui* do que *pretendo ser*, o reconhecimento de que a decisão passada não constrange o presente¹⁴⁵. Segundo, provocará um afastamento entre o *que sou* e o *que serei*, do meu presente de um futuro projetado¹⁴⁶. Enfim, é só num momento de inflexão, de uma quebra de fluxo da ação, que a vida se libera do encadeamento dos acontecimentos cotidianos, da sensação tácita de causa e efeito, para que esta mesma vida e, por conseguinte, o próprio homem, ganhem outro sentido na angústia. É só nesta experiência artificial (e não ordinária), contraproducente (e não instrumental) e composta (ante o passado e futuro) que a angústia pode florescer.

Sem a angústia, a ação se constitui como uma estrutura que faz com que os meus atos no presente tenham sentido pela sensação de ligação que sinto com o projeto do passado (escrevo hoje o capítulo do livro que decidi ontem escrever), criando uma aparente estabilidade, uma sensação de ligação forte entre as etapas do processo.

Mas, mesmo esta estabilidade não se identifica com uma determinação, no sentido tradicional do termo. Sequer é possível vislumbrar uma determinação, pois a ligação dos atos se dá por um plano de fundo, dentro de um sentido conjunto. Nesta situação, cada ato é visto como parte de um conjunto; e assim, é percebido como um único movimento (por exemplo, escrever um livro).

Nesta caso, não há, em cada instante, uma deliberação renovada sobre o projeto, não é posta em cada momento a questão de continuar ou não o projeto, de tal forma que, por exemplo, “o livro não é concebido como necessário ou contingente, mas apenas como sentido permanente e longínquo a partir do qual posso compreender o que agora estou escrevendo”¹⁴⁷, fazendo com que se estenda no tempo na forma de uma expressão unitária, tal qual na instigante analogia de um crime continuado.

A determinação poderia ser reclamada se algo fosse capaz de condicionar a ação, no exemplo, a escrita de um livro. Não se trata aqui deste tipo de resolução. Nada, em verdade, está determinando esta ou aquela ação; o que se vê é da própria

¹⁴⁵ “Fui um querer escrever este livro, mas nada, sequer aquilo que fui, pode me obrigar a escrevê-lo” (ibid., 81).

¹⁴⁶ “É preciso que capte minha liberdade como possível destruidora daquilo que sou, no presente e no futuro” (ibid., ibidem.).

¹⁴⁷ ibid., 82.

natureza da ação, da forma com que se dá uma ação: um fluxo de atos irrefletidos direcionados por um instável plano de fundo escolhido a partir de uma decisão anterior. Esta estabilidade só aparenta uma sustentação por ser irrefletida no curso da ação, e não por causa de uma determinação qualquer.

Esta falta de determinação, esta recusa ontológica de orientação, fará Sartre afirmar que agimos primeiro para só em seguida, decidirmos. Não se trata de pressa ou de falta de esmero; é da própria constituição da ação humana priorizar o agir em detrimento do sentido. O ato irrefletido não é uma arrepio da ação, mas sua própria lógica. Pouco importa a deliberação anterior à ação; graças a ineficácia dos motivos, ajo livremente. E este agir significa atribuir sentido a minha própria ação num momento posterior ao ato iniciado. Mais uma vez, a metáfora da explosão torna-se pertinente: “a cada instante somos lançados no mundo e ficamos comprometidos”¹⁴⁸, para, somente depois, encontrarmos, no descompasso com o tempo inicial na ação, a essência do meu agir.

Sobre esta lógica – da ação que precede a motivação –, é possível entender a excepcionalidade da angústia. Agir é da condição humana – ser é ser lançado – e esta ação se desenvolve em uma dimensão irrefletida, que, apesar de ser infundado – possui em mim seu único fundamento –, produz uma percepção de estabilidade, intuição esta apoiada em um possível tomado por mim como *meu* possível.

Esta rede pouco consciente, esta lógica investida de naturalidade, silencia no cotidiano a fragilidade ontológica de cada ação realizada. Somente na angústia, na crise despertada pela descoberta de ser eu o único fundamento de minhas ações, é que torna possível, apesar de excepcional, a possibilidade de romper com esta superficial tranquilidade¹⁴⁹.

O mundo é antes de tudo apelo, solicitação urgente que ignora recusas, construindo, com isso, um fluxo permanente de vivências. A angústia só poderia ser um estado *posterior e mediatizado*. Isto explica o porque da vida cotidiana ocorrer

¹⁴⁸ *ibid.*, *ibidem*.

¹⁴⁹ “Assim, o ato de levantar da cama é tranquilizador, porque evita a pergunta: ‘será que o trabalho é *minha* possibilidade?’ – e, em consequência, não me deixa em condições de captar a possibilidade do quietismo, da recusa ao trabalho e, em última instância, da morte e da negação do mundo. Em resumo, na medida em que apreender o sentido da campanha do despertador já é ficar de pé a seu chamado, tal apreensão me protege contra a angustiante intuição de que sou eu – eu e mais ninguém – quem confere ao despertador seu poder de exigir meu despertar” (*ibid.*, *ibidem*).

sem maiores problemas, sem sobressaltos angustiados, tornando, deste modo, a angústia um estado excepcional, raro¹⁵⁰.

Esta relação habitual com a vida constitui o motivo pelo que a angústia é sempre pontual. Nos encontramos, desde sempre, imersos no mundo. O ser humano está sempre *em situação*, rodeado de vida, constantemente se relacionando, constituindo e sendo constituído no mundo, *no mundo do imediato*. Assim, há uma criação de identidade do nosso ser nos reflexos visíveis das ações que empreendemos, nas circunstâncias em que nos encontramos. Isto tudo faz com que o homem se sinta integrado, a cada pequena realidade surgida no dia a dia, no desenrolar natural de sua vida¹⁵¹, blindando a vida comum, em sua maior parte, do sentimento de angústia.

Este contexto induzirá que este mesmo homem veja cada ato ou situação vivida como resultado de seu esforço, como uma projeção de sua vontade. Assim, o mundo se revela em conformidade às expectativas lançadas, fazendo com que a realidade se mostre em sintonia com a vontade que a anima¹⁵². As pequenas confirmações que ocorrem a cada instante na vida acabam por validar esta sensação de correspondência apaziguadora. E os objetos – despertadores, cartazes, formulários – tanto quanto as funções – policiais, juízes, políticos – não fazem senão corroborarem tal sentimento, tornam-se efetivamente utensílios de minha finalidade, justificativas de minha crença na eficácia de meus atos.

Basta, contudo, que esta harmonia ténue seja abalada para que se evidencie que sou eu quem anima e sustenta cada valor atribuído no mundo, para que a angústia surja como percepção da condição livre que sou. A angústia é excepcional por exigência do meio em que ela nasce.

¹⁵⁰ Não se trata então da angústia ser um sentimento elitista e exclusivamente filosófico, como define Danto (“To begin with, it is rather on elitist and philosophical feeling” – Danto 1975, 77). A angústia é um sentimento do homem comum e comum a todo homem, na medida em que percebe que seus motivos não condicionam sua ação. Apesar deste caráter comum, distinto é o discurso filosófico de um intelectual, no caso Sartre, desta experiência partilhada por todos os homens: assim, a descrição da condição ontológica do homem, análise da natureza dos valores em geral, etc..

¹⁵¹ “Todas essas pequenas esperas passivas pelo real, todos esses valores banais e cotidianos tiram seu sentido, na verdade, de um projeto inicial meu, espécie de eleição que faço de mim mesmo no mundo” (ibid., 83-84).

¹⁵² Se as grandes expectativas – ficar rico, ser uma pessoa bem-sucedida, etc. – possui uma grande dimensão de incerteza, o inverso também é verdadeiro: quanto mais simples, mais modesta for a projeção – chegar ao trabalho, jantar em casa, etc. –, mais carregada de veracidade ela será.

Na vida ordinária, o homem está cercado de necessidades e expectativas, tomado desde a exigência de garantir a própria sobrevivência até a cobrança impertinente dos pequenos desafios diários a enfrentar. Neste cenário, o homem acaba por conformar sua essência com as exigências apresentadas no dia a dia, evitando, com isso, um estado angustiado.

Sartre chamará este processo, antípoda da angústia, este tipo de identificação objetual de *espírito de seriedade*. O espírito de seriedade nada mais é do que a manutenção excessiva da consciência na sua dimensão irreflexiva, acarretando uma “substancialização tranquilizadora e coisista dos valores”¹⁵³.

A escassez da angústia também se justifica pela imposição de uma condição de mediação, do surgimento de uma oportunidade que permita a reflexão da vida, dos fatos fora do fluxo frenéticos em que se apresentam no cotidiano, enfim, de um acontecimento. Enquanto vivo um dia após o outro, sou incapaz de descortinar o sentido mais profundo de minha existência; continuo no registro da realização fenomênica, cotidiana. É só na passagem desta realidade de subsistência, de sobrevivência, para uma apreensão reflexiva da vida, na experiência de um tipo de ruptura no deslizar constante da vida, que a angústia adquire relevância existencial.

Assim, a angústia descrita nestes termos passa a ocupar no pensamento sartriano o mesmo espaço destinado à redução na filosofia de Husserl. Tendo a noção de redução sido abandonada por Sartre, a análise de angústia será a oportunidade propícia para que se possa captar a nossa própria condição humana, na estrita acepção da palavra¹⁵⁴: a partir de uma estranheza inicial, surgirá um novo olhar sobre nós mesmos. Foi justamente isso que Sartre, em um primeiro momento, acreditou ser possível conciliar com a redução eidética, através de uma reflexão existencial¹⁵⁵. Na

¹⁵³ *ibid.*, 84.

¹⁵⁴ A angústia permite a quebra da cumplicidade com a vida, obtendo o efeito que Merleau-Ponty descreveu no prefácio de *Fenomenologia da percepção* sobre a redução: “A melhor fórmula da redução é sem dúvida aquela que lhe dava Eugen Fink, o assistente de Husserl, quando falava de uma ‘admiração’ diante do mundo” (Merleau-Ponty 1999, 10).

¹⁵⁵ Em *A transcendência do ego*: “a *ἐποχή* já não é um milagre, já não é um método intelectual, um procedimento douto: é uma angústia que se nos impõe e que não podemos evitar, é ao mesmo tempo um acontecimento puro de origem transcendental e um acidente sempre possível da nossa vida cotidiana” (Sartre 1994, 81).

impossibilidade deste intento¹⁵⁶, fez com que o que era essencial à noção da redução, ou seja, a imprescindível capacidade de romper com o fluxo do cotidiano, sobreviesse a sua noção de angústia.

O curioso é perceber que, no entanto, a passagem da consciência irrefletida para um estado de reflexão na angústia, não é ainda garantia da assunção da liberdade que sou. A angústia não afasta em definitivo o risco dos equívocos referentes aos valores, à moral, enfim, do correto exercício do projeto humano.

O que pode parecer uma contradição no pensamento sartriano, do estado de angústia não garantir a plena realização humana, indica na verdade a presença de uma forma mais profunda de liberdade. A contradição aparente é justificada pela própria fundamentação exposta anteriormente: o homem atribui realidade autônoma aos valores por se encontrar numa dimensão irrefletida da vida, necessitando da experiência da angústia para que, num processo mediado, porém espontâneo, identifique sua condição como livre e reconheça nesta realidade a incapacidade de qualquer motivo determinar sua atuação no mundo.

Seria justo concluir, num primeiro momento, que Sartre se apoia no binômio irrefletido e reflexivo para fundar sua concepção de liberdade. Implícito a este processo está a participação de uma tomada de consciência que culminará em uma libertação das ilusões deterministas. Como poderia então, mesmo atingido pela angústia, o homem continuar evitando um caminho pleno da liberdade¹⁵⁷?

É preciso avançar na direção desta capacidade inesperada da consciência de transcender a si próprio, aprofundar a investigação neste empreendimento de evasão de si próprio, rumo a uma orientação externa – as chamadas condutas de fuga –, para desfazer esta impressão de contradição e vislumbrar o alcance desta noção capital da filosofia sartriana que é a liberdade.

Tratamos até aqui de uma primeira abordagem da liberdade. De fato, o que realizamos até o presente momento foi a descoberta da liberdade, do homem como um ser livre ontologicamente falando. O estudo da angústia forneceu elementos para

¹⁵⁶ Sobre este processo de assimilação e recusa da redução no pensamento sartriano, ver Moutinho 1995a, 125-126.

¹⁵⁷ “Em cada caso de reflexão, a angústia nasce como estrutura da consciência reflexiva na medida em que esta leva em consideração a consciência refletida; mas continua válido o fato de que posso adotar condutas a respeito de minha própria angústia – em particular, condutas de fuga” (Sartre 2005a, 85).

a aparição do nada (*néant*) e sua respectiva contribuição na definição da atuação do homem no mundo. É preciso agora, na posse deste novo cenário traçado pelo estudo da angústia, balizar os limites desta noção encontrada, desta concepção redefinida.

A primeira situação analisada por Sartre é a do determinismo psicológico. Sua relevância vem do fato de ser um processo racional que tenta suplantar as características da realidade humana em prol de uma orientação apaziguadora. Seria uma forma de resolver os problemas surgidos com a experiência da angústia. Para tal feito, tenta-se preencher a vastidão que circunda o homem, recorrendo-se a uma articulação do tempo – passado, presente e futuro – de uma forma explicativa, concatenada, identificando no homem uma natureza capaz de suprir de sentido seus atos, um talento de remeter-se a uma origem.

Desta forma, estes atos não estariam separados do próprio homem, como exterioridades ultrapassadas pelas realizações humanas, mas sim haveria umnexo, um liame inquebrantável entre o homem e seus atos. Visa-se, com isso, fornecer uma tranquilidade característica daqueles que estão em harmonia com o esperado, dentro de um campo de orientação e determinação.

Para Sartre, trata-se de um processo fabricado, artificial, alheio à realidade dos próprios dados disponíveis, um embuste configurado para burlar a realidade e conformá-la, assim, a uma peça ficcional. Um desvio analítico que tem como base a inobservância da própria intuição¹⁵⁸. Segue-se um modo de pensar que irá esmaecer a singularidade do *para-si*, a ponto de poder aproximá-lo ao *em-si*. Determinação, conformidade, adequação: esta é o caminho percorrido pelo determinismo psicológico.

Desloca-se, neste caso, da intuição reveladora – que sou fonte do meus ato – para se fixar no próprio *valor* desta intuição. A percepção da angústia é minimizada e posta em segundo plano, para que, com isso, a reflexão se concentre no que subjaz a esta “crença”, ou seja, no seu valor.

¹⁵⁸ “Mas tal determinação, defesa reflexiva contra a angústia, não se dá como intuição reflexiva” (ibid., ibidem.).

Este procedimento não parte da intuição para descortiná-la em análise, mas, ao contrário, parte-se dela para abandoná-la, silenciá-la¹⁵⁹. Inicia-se uma investigação com o resultado já garantido de antemão. Busca-se, não uma genuína investigação, mas sim uma conformação de uma provocação intuída a uma teoria já consolidada¹⁶⁰.

Quais são as causas desta intuição angustiada? O que determina o homem para que ele sinta-se angustiado? Perguntas que não foram sequer problematizadas quando adotada a perspectiva do determinismo psicológico. Perde-se, com o determinismo, o fio condutor original do problema, despreza-se o *ponto de Arquimedes* tão desejado para tentar compreender a condição humana. Menospreza-se, deste modo, a intuição primeira em nome de uma reflexão de segunda ordem.

Esta investida teórica, do determinismo psicológico, faz com que a angústia, ao menos por um período, seja mediatizada, dosada, amestrada. Ao tratá-la como sintoma de uma causa, aparência de uma natureza, há um deslocamento do ser angustiado para fora deste estado; passa-se para uma angústia tematizada, *uma angústia julgada*. Já não serei mais aquele que se angustia; a angústia torna-se um problema, uma questão, o que fará com que haja, neste processo, um alheamento do estado original¹⁶¹.

O termo “alheamento” é especialmente pertinente por comportar em si várias camadas que acabam por constituir este processo. Uma delas é o sentido de abstração, fuga intelectual dos dados imediatos. Ela pode ser observada na análise tão característica que os defensores do livre-arbítrio fazem dos possíveis de uma escolha e na compreensão de liberdade que professam.

O livre-arbítrio afirma a liberdade a partir de uma interpretação da formação dos possíveis em um ato. Ao tomar um possível como meu possível, o faço projetando o ato que o possível irá constituir. Esta projeção é mantida unicamente por mim, fundando o que será entendido como liberdade. O problema de uma noção de

¹⁵⁹ “A intuição que nos permite captar-nos como causa primeira de nossos estados e atos não é discutida por ninguém” (ibid., ibidem.).

¹⁶⁰ “Isto se manifesta, no terreno filosófico, pelo fato de os psicólogos deterministas não pretenderem fundamentar sua tese sobre os puros dados da observação interna. Apresentam-na como hipótese satisfatória, cujo valor está em dar conta dos fatos – ou como postulado necessário ao estabelecimento de toda psicologia” (ibid., ibidem.).

¹⁶¹ “Angústia julgada será angústia desarmada? Evidentemente não; contudo, nasce aqui um fenômeno novo, um processo de alheamento com relação à angústia, o qual, mais uma vez, pressupõe em si um poder nadificador” (ibid., 86).

liberdade que se limite a este contexto é justificar a existência dos outros motivos que não tomei como meu. Não posso ignorar sua existência, sob o risco de transformar a existência num determinismo pleno (se não há alternativa, também não haverá escolha). Se só há um possível, o meu possível, ele deixa de ser um possível e passa ser um mero elemento de uma determinação.

Para evitar este colapso da liberdade, o livre-arbítrio concede realidade formal aos outros possíveis. Trata os possíveis diversos do meu possível como inviáveis a mim, meras possibilidades abstratas, reconhecidos unicamente por força lógica, a fim de afastar uma dimensão determinista da vida¹⁶².

Nesta perspectiva, é preciso tomar cada possível, todo o conjunto de possíveis renegados por mim, como desinteressantes, irrelevantes. Mas irrelevante a quem? A mim mesmo. Para o livre-arbítrio, a liberdade é uma felicidade e, como tal, nada deve ameaçar a luminosidade, o esplendor de seu exercício.

Por isso, a angústia precisa ser sufocada, superada, na tentativa de evitar que cada possível preterido se insinue como meu possível e assombre assim a frágil concepção da liberdade festiva. Para tanto, há que se instaurar um verdadeiro litígio, um divórcio consigo mesmo através da abstração. Trata-se de um alheamento, de uma abstração frente ao devir.

Esta distração teórica, este subterfúgio abstrato, alcançará também o modo como nos relacionamos com o passado. O alheamento provocado adquirirá contornos de alienação frente ao passado. Alienação, não no sentido literal, mas análoga aquela trabalhada por Sartre na seção *Meu próximo*¹⁶³. Não se trata de afirmar a transcendência do homem em relação ao seu passado, mas, ao contrário, de criar laços fortes entre meus atos e minha essência. O passado atuará no presente como reflexo de uma orientação, produto de uma essência¹⁶⁴.

¹⁶² “Esforço-me para *me alhear* da constituição dos outros possíveis que contradizem o *meu*. Para dizer a verdade, não posso deixar de colocar sua existência pelo mesmo movimento que engendra como meu o possível escolhido, não posso evitar de constitui-los como possíveis vivos, ou seja, dotados da possibilidade de ser meus possíveis. Mas esforço-me para vê-los dotados de um ser transcendente e puramente lógico, como coisas, em suma” (ibid., ibidem.).

¹⁶³ Ver Sartre 2005a, 626-651.

¹⁶⁴ “Capto essa essência ou tento captá-la como começo primordial de meu possível, e não admito que tenha em si mesma um começo; afirmo então que um ato é livre quando reflete exatamente minha essência” (ibid., 86).

Nega-se, então, a autonomia do passado, o desgarre natural do passado em relação ao presente. Faz-se tal manobra na tentativa de obscurecer a capacidade nadificadora do homem, de suprimir da condição humana o desprendimento constitutivo do ser em relação aos atos. Deste modo, cria-se um jogo de ascendência de um teor criativo positivo do *eu* sobre os atos praticados, buscando extinguir, na prática, a contingência. Isto faz com que o *eu* se transforme em “um pequeno Deus que habita e possui minha liberdade como uma virtude metafísica”¹⁶⁵.

O passado, assim, é afirmado a partir do reconhecimento de seu parentesco com a essência humana, essência esta inscrita numa tradição que a vê como estável e antecessora, no estilo de um *em-si*, imune a qualquer vestígio de mundanidade, de construção temporal circunstanciada. Admitir um papel preponderante a qualquer fato – histórico ou social – na elaboração de uma essência, como preconiza Sartre, acarretaria uma crise, uma precariedade desestruturante desta ambição teórica, pois, o que aspira nada mais é do que aquietar a angústia, negando a transcendência humana.

A liberdade, nesta perspectiva, é reduzida a um processo de adequação: quanto mais próximo estiver o ato de sua essência produtora, mais liberdade haverá. A liberdade, afastada de sua inscrição nadificadora, transfigura-se em uma formalidade, em uma classificação meramente lúdica, no sentido de que um homem é considerado mais livre da mesma forma que um funcionário é tido como padrão por exercer, com exatidão, suas funções¹⁶⁶.

O desvio provocado por este processo de alheamento anseia negar tudo aquilo que leva o homem a se angustiar: da translucidez da consciência a posteridade da essência. Desta forma, a liberdade é ameaçada de uma descontaminação da vida, expulsa, em última análise, do mundo. Torna-se, portanto, vazia o suficiente para comportar uma dimensão apaziguadora diante da contingência¹⁶⁷.

Minha liberdade é tão mediatizada por teorias que passa a se assemelhar com a liberdade de outrem, de uma coisa, que posso evitar, ignorar ou até mesmo consentir. Alieno-me, não na forma de uma transcendência, mas de minha própria

¹⁶⁵ *ibid.*, 87.

¹⁶⁶ “Na medida em que minha essência não é translucidez e é transcendente na imanência, a liberdade (*digo, atrelada à essência*) se torna uma de suas propriedades” (*ibid.*, *ibidem*).

¹⁶⁷ Inevitável a lembrança de Orestes e a filosofia defendida por Filebo, *a dez palmos do chão*.

condição, do meu modo de ser no mundo, em proveito de uma reflexão que traga ponderação e quietude ao cataclismo que é um ser angustiado.

Ironicamente, Sartre identifica em Bergson, na sua noção do *eu profundo*, o acabamento, o ápice deste procedimento de distração, de alheamento do homem de sua liberdade. Ironia por ter em Bergson o precursor desta abordagem crítica entre o determinismo e o livre-arbítrio, tal qual exposta em *Ensaio sobre dados imediatos da consciência*¹⁶⁸. A despeito desta filiação, Sartre identifica na concepção do *eu profundo* um subterfúgio para disciplinar a consciência a partir de uma estrutura anterior, *a priori*. A consciência estaria em constante atualização, porém remetida ao *eu profundo*, não subsistindo para além dele.

A consciência deixa de ser vista como uma explosão (*l'éclatement*), como uma constituição inesperada e incondicional para se aproximar de uma relação previsível, distinta, é verdade, porém fora da contingência. A metáfora utilizada para ilustrar este proceder é o do legado deixado pelo pai para o filho: o filho se distingue do pai, mas nos limites daquele que se incumbiu de prosseguir o legado construído e proposto pelo pai – *tal pai, tal filho*.

Bergson, fugiria, com isso, da rigidez do determinismo puro e assentaria a noção da liberdade numa concepção mais elaborada: a da semelhança¹⁶⁹. Esta engenhosa teoria de Bergson mostra-se capaz de elidir a angústia, porém ao custo de uma distorção da concepção de consciência. Ao introjetar uma estrutura na consciência, o *eu profundo*, Bergson, entende Sartre, junto com a angústia, teria eliminado a própria liberdade, pois, neste esquema, a experiência da minha liberdade adquire os mesmos contornos da experiência que tenho da liberdade de outro homem¹⁷⁰, como algo estático e definido, ao largo da abertura radical que a liberdade impõe ao homem.

Há, portanto, uma superação da angústia na medida em que a consciência é pervertida por uma estrutura estranha a ela, o *eu profundo*; e o *eu profundo* faz com

¹⁶⁸ Texto este caro a Sartre, responsável pelo seu interesse na filosofia (ver Sartre 1977b, 40).

¹⁶⁹ “Vai mais longe que a essência, mas no mesmo rumo: conserva decerto uma inegável irreduzibilidade” (Sartre 2005a, 88).

¹⁷⁰ “Constituiu e descreveu, deste modo, não a nossa liberdade como aparece a si, mas a liberdade do outro” (ibid., ibidem).

que a liberdade não apareça a mim como *minha* liberdade, como a intuição de que sou fonte dos meus atos, mas sim como *percepção de semelhança*, comparativa.

Estes recursos teóricos visam cindir a experiência da liberdade, mantendo, de um lado, a sensação de independência, a impressão de sermos capazes de iniciar processos, mas, do outro lado, buscando silenciar a nadificação original, o peso de ser a origem de cada ato posto no mundo, a impossibilidade de encontrar razão de ser fora de nós mesmos, enfim, buscando aplacar aquilo que o sentimento de angústia nos evidencia.

Para este fim, é necessário prover a liberdade de uma dimensão exterior ao homem, transformá-la em um acidente, em um acessório prodigioso, porém, ainda assim, anexo, supérfluo à condição humana. Há que se realizar, para o sucesso desta empreitada, uma desumanização, ou, ao menos, uma contensão de nossa humanidade¹⁷¹.

Quel malentendu! Não há como, sequer, transpor a liberdade para a periferia da existência humana, porque somos, de ponta a ponta, liberdade, e isto significa que somos angústia também. O esforço de Sartre nesta ontologia fenomenológica é o de descrever o homem como aquele em que a liberdade não pode ser transcrita como uma propriedade, mas entendida como sua própria maneira de ser¹⁷². O mal entendido¹⁷³ aqui destacado, não se refere unicamente a equívocos produzidos graças a métodos mal aplicados, mal elaborados: ele deflagra algo pertinente a própria condição humana.

Não se trata de simplesmente opor-se a estas interpretações que reduzem o campo da liberdade do homem, descrevê-las para deflagrar suas contradições, expor seus equívocos, e assim, superá-las. Há algo de grande relevância no simples fato

¹⁷¹ “Queremos conservar da intuição primeira aquilo que ela nos entrega como nossa independência e responsabilidade, mas procurando deixar à sombra tudo que há nela de nadificação original (...) Assim, escapamos da angústia tentando captarmos de fora, como um outro ou como uma coisa” (ibid., ibidem.).

¹⁷² “Minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser; não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma propriedade de minha natureza: é bem precisamente a textura de meu ser” (ibid., 543).

¹⁷³ Este mal entendido encontrará correspondência literária, por exemplo, na impactante fala final de Gerlach em *Os sequestrados de Altona*: “O século teria sido bom, se o homem não tivesse sido acossado pelo seu inimigo cruel, imemorial, pela espécie carnívora que tinha jurado a sua perda, pela besta sem pelo e maligna – pelo homem. Um mais uma são um, eis o nosso mistério” (Sartre 1963, 134).

delas serem possíveis. O simples fato de existirem já indica algo de importante. Se estas teorias podem ser formuladas e posteriormente rechaçadas, o que subjaz a elas aponta para uma faceta da realidade humana que nenhuma teoria que almeja refletir sobre a liberdade com rigor pode ignorar: a ambiguidade da condição humana.

Esta gama de interpretações, este esforço sempre renovado de compreender o homem e sua liberdade acabam por produzir uma variedade de teorias, ora se apoiando nas condições que suportam a ação, ora privilegiando a finalidade do agir. Mas o que todas estas hipóteses mostram, independente de sua exatidão na análise, é que só há esta diversidade constrangedora de conjecturas sobre a liberdade pela natureza impar do ser do homem.

O que subsiste a isso tudo é a percepção de uma ambiguidade constitutiva, uma impossibilidade característica de indeterminação da realidade humana que, de alguma forma, acaba por solicitar, por confundir, enfim, por permitir estas abordagens das mais díspares entre si. Desta forma, ganhamos algo com estas teorias sobre a condição humana: a evidência de uma ambiguidade humana.

Após a explicitação deste aspecto da ambiguidade humana, há um deslocamento em *O ser e o nada*, do confronto de teorias que buscam arrefecer o sentimento da angústia para a consideração do que subsiste na própria existência: as condutas de fuga propriamente ditas.

Para tanto, haverá uma descrição de situações concretas, de posturas efetivamente existenciais, ou seja, do cerne da questão posta pela liberdade: se sou livre e esta liberdade importa na assunção de nada me condicionar, poderia eu recorrer à condutas de fuga, que me permitiriam evadir de mim mesmo? Em outras palavras, se não posso suprimir a angústia, pois *sou* angústia e eliminá-la faria com que entrasse em colapso a própria compreensão da condição humana, poderia eu amenizar tal *status*? Haveria meios suficientemente capazes de submetê-la a um regime letárgico, dando uma face inofensiva, insignificante a esta angústia que me corrói e, com isso, tornando-a palatável para um homem em fuga?

2.2. Reinações da consciência

Se não é possível subtrair uma face do meu ser sem que o mesmo pereça, haveria a possibilidade de condutas empreendidas pelo homem serem bem sucedidas naquilo que Nietzsche designou de “consequências agradáveis da verdade”¹⁷⁴, transformando cada homem no mais fiel discípulo do pedagogo e de sua adorável filosofia libertária dos “fios que o vento arranca das teias de aranha e que flutuam a dez pés do solo”¹⁷⁵?

Esta possibilidade exige, de antemão, tornar a angústia exterior ao meu ser, desvencilhá-la de minha condição a fim de evitar o desmoronamento da própria tentativa em virtude da consciência. Seria necessário apreendê-la como objeto, objeto este que posso ignorar ou recusá-lo, a partir de uma alteridade implementada entre ele e meu ser. Isto faria com que cada um “retome sua vida própria, e a relação acidental que unia a consciência à coisa desapareça sem alterar por isso nem uma nem outra existência”¹⁷⁶.

O exótico desta empreitada está no fato de utilizar táticas aplicáveis a outrem em relação a mim mesmo. Desejo velar algo, que é meu, de mim mesmo. Para isso, primeiramente, será preciso o reconhecimento desta realidade – que sou angústia – para, em seguida, tentar silenciá-la, através de um modo de existência que escape de mim, externo a mim e, portanto, estranho a mim. Há, assim, um recurso reflexivo, um esforço estratégico neste intento, pois “é preciso que pense constantemente para evitar pensar nele”¹⁷⁷.

Trata-se, deste modo, de um paradoxo, e não de uma contradição: as condutas de fuga devem ser tratadas como práticas reais, estratégias concretas, e não como ilusões psíquicas ou pseudo-problemas lógicos. Esta é a base para o estudo sartriano

¹⁷⁴ Nietzsche 2004, 66.

¹⁷⁵ Sartre 2005e, 17.

¹⁷⁶ Sartre 2005a, 89.

¹⁷⁷ *ibid.*, *ibidem*.

da má-fé. A má-fé nada mais é do que a tentativa do homem de recorrer à condutas de fuga.

Não se trata de uma contradição, primeiro, porque, não é possível coincidir *ser angústia* com *fuga da angústia*, configurando-se assim dois estágios. Segundo, porque, diferentemente das teorias da liberdade expostas anteriormente, não há aqui a negação de que sou angústia. Ao contrário, só posso impetrar condutas de fuga, só desejo fugir deste estado, por me reconhecer como tal. Com isso, há uma sofisticação no processo: não nego mais a evidência, mas busco afastá-la de mim através de mecanismos de fuga.

Mesmo sabendo que “fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo” e, por isso, “a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia”¹⁷⁸, devo reconhecer que a tomada de consciência da angústia não faz com que haja uma identidade entre me reconhecer como angústia e tentar fugir dela¹⁷⁹.

Posta esta advertência, permanece no horizonte de nosso estudo um paradoxo a ser descrito e estudado: como posso alienar de mim um aspecto tão profundo do meu ser, a liberdade? A má-fé seria, em última análise, uma capacidade nadificadora, não dos motivos escolhidos, nem mesmo do passado que fui, mas, potencialmente, da minha própria condição¹⁸⁰. Meu ser seria, supostamente, atingido em seu íntimo, catapultando o homem para fora de si mesmo, sob o risco, inclusive, de não ser mais possível, sequer, descrevê-lo ontologicamente.

É preciso não perder de vista a radicalidade de tal empreitada: se a incursão nas condutas de fuga, ou mesmo na análise das liberdades empíricas em geral, é capaz de explicitar o nada original que provoca e sustenta toda a negatividade posta no mundo, este caminho pode também terminar em uma encruzilhada existencial. A investida da má-fé pode significar uma capacidade exótica da nadificação, alcance longínquo que atingiria o próprio homem em seu âmago, tornando débil até a sua liberdade. Como aquele que arriscou perder o mundo na busca de uma idéia clara e

¹⁷⁸ *ibid.*, *ibidem*.

¹⁷⁹ Da mesma forma como não há uma identidade entre ser angústia e afirmar sua liberdade, como destacado no texto anteriormente. E assim o é pela mesma razão: pela maneira de ser do homem, por sua transcendência reiterada, enfim, por sua liberdade.

¹⁸⁰ “Se eu sou minha angústia para dela fugir, isso pressupõe que sou capaz de me desconcentrar com relação ao que sou. Posso ser angústia sob a forma de ‘não sê-la’, posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia” (*ibid.*, *ibidem*.).

distinta, Sartre aposta a própria noção de liberdade, levando-a ao seu limite, em nome de uma realidade mais distinta, sem subterfúgios ou proteções, que irá ser fonte, caso seja bem sucedido, de toda uma investigação posterior.

Seguindo o trajeto indicado a partir do problema da má-fé, Sartre mostrará que o deslocamento insistente, diríamos constitutivo, do *para-si* em direção ao *em-si*, esta estranha transcendência para dentro do mundo, esta transcendência na imanência, encontra em um terceiro elemento sua própria condição de existência: o não-ser. Este é o ambiente que se apresenta ao estudo da má-fé. A má-fé, sendo uma tentativa de transcendência, tem que se haver com esta questão para fundamentar-se.

Se não é possível falar ou, mais acertadamente, é irrelevante refletir sobre supostos regimentos que orientam ou influenciam o ser humano, torna-se imperativo saber como este mesmo ser, tomado pelo nada que o constitui, translúcido em sua interioridade, que, ao mesmo tempo, traz o sentido ao mundo, pode empreender condutas de fuga de si próprio? O tema da má-fé mostra-se a via privilegiada para este nada ontológico, capaz de expor este fundamento último de toda negação presente no mundo¹⁸¹; o homem¹⁸².

Assim, esta investigação exigirá um acesso diverso do que os oferecidos pelas tradicionais hipóteses já estabelecidas; será preciso recorrer a descrições de situações concretas, cotidianas, acontecimentos reais que sejam capazes de apresentar o *modus operandi* do homem, sua realização no mundo para, então, se refletir sobre a má-fé.

Sartre inicia a análise da má-fé, não dizendo o que é, mas definindo o que não é: má-fé não é mentira. Somente na manutenção desta capacidade humana de empreender negatividades, inclusive sobre si próprio, que a má-fé torna-se relevante. Confundi-la com outras experiências humanas, com a própria mentira, ironia ou

¹⁸¹ Diferentemente de Heidegger, que vincula o ser a uma nova compreensão de tempo – *Sein Und Zeit* –, Sartre apoia-se na necessidade que pensar a existência a partir de uma nova abordagem acerca da negatividade presente no ser – *L'Être et Le Néant*. Os títulos das obras não são meras denominações de seus conteúdos, mas, antes, indicativos de seus objetivos mais íntimos, sem que, com isso, um não se dedique a questão do nada e o outro tenha a temporalidade com tema central de seu próprio pensamento. O que está em jogo aqui é o fio condutor, o *ponto de Arquimedes* de cada pensamento.

¹⁸² “Se é possível a má-fé, então é necessário encontrar na mesma consciência a unidade do ser e do não-ser, o ser-para-não-ser” (Sartre 2005a, 91).

mesmo o ressentimento, seria a melhor forma de desperdiçar este ingresso único na ambiguidade que forma o homem¹⁸³.

É neste contexto que o problema descrito se torna uma questão filosófica de grande envergadura: “o que deve ser o homem em seu ser para que lhe seja possível negar-se?”¹⁸⁴. Esta esquiva de si próprio, este crime retroativo¹⁸⁵ – que tenta atingir uma condição anterior para minar uma liberdade posterior – que é a má-fé, se define justamente por esta capacidade de atuar no próprio homem, em uma mesma consciência. Por causa destas características, é preciso distingui-lo da mentira.

Apesar da semelhança aparente, da forma como a linguagem corrente trata como sinônimos a mentira e a má-fé, há que se reconhecer que são atitudes diversas. A primeira diferença, e a principal, é a incapacidade estrutural da mentira se manter em um ambiente íntimo; sua prática é sempre transcendente, o que parece ser incompatível com uma atitude de má-fé.

Mesmo com esta ressalva, a má-fé, a princípio, poderia ser captada como uma variação da mentira; a má-fé seria mentir para si mesmo. É nesta percepção que está assentada a aproximação feita pelo senso comum. Um problema surge imediatamente quando se trilha tal associação: se mentir é mentir para alguém, como é possível mentir para si mesmo?

Uma saída, segundo Sartre, é recorrer a figura da consciência cínica. Em um estado de cinismo, a consciência tomaria conhecimento de uma verdade, negaria esta verdade para, em seguida, cinicamente, negar a negação desta verdade. Somente na concretização deste terceiro movimento – negar a negação do que se sabe – que a mentira se faria presente na consciência.

Os dois primeiros estágios, apesar de compatíveis teoricamente com a definição de mentira, são inviáveis na prática, na ocorrência em uma mesma consciência, exigência esta para o exercício da má-fé. Porém, se não bastasse as dificuldades expostas nos dois primeiros movimentos, é justamente no terceiro ato,

¹⁸³ “Minha consciência não se limita a encarar uma negatividade. Constitui-se a si em sua carne, como nadificação de uma possibilidade que outra realidade humana projeta como sua possibilidade” (ibid., 92). Esta é a singularidade da má-fé que deve ser perseguida a fim de compreender este ser único que é o homem.

¹⁸⁴ ibid., 93.

¹⁸⁵ Retroativo, não em sua temporalidade, mas sim em sua condição ontológica.

aquele que negaria a negação, que a mentira, em sua essência, mostra-se incompatível com a realização em uma única consciência¹⁸⁶.

A própria instância reclamada nesta tentativa de coincidir má-fé e mentira – negar que neguei algo – já reivindica uma transcendência, inclusive linguística, o que já deflagra um transbordamento da mentira para além da consciência, o que, imediatamente, a põe no mundo, fora da consciência. Além disso, a figura do mentiroso, pouco importando a quem irá mentir, de antemão, determina uma atitude conscientemente positiva, ativa, que contradiz o modelo esperado da negação, por si só¹⁸⁷.

A mentira, assim, se particulariza por ser uma postura transcendente e, curiosamente, destemida, positiva, não tendo como meta de sua sordidez a própria consciência, justamente por afirmar, e esta é a condição para ser uma mentira, a sua transcendência¹⁸⁸.

Assim, a mentira enquadra-se dentro das relações entre mim e outro, afirmando estes polos no decorrer de sua realização, o que faz com que explore “a dualidade ontológica do eu e do eu do outro”¹⁸⁹. Enquanto a má-fé é uma conduta de *fuga*, a mentira se define como uma conduta de *transcendência*. Mas, se a má-fé não é uma variação da mentira e dela só preserva a aparência, como compreendê-la?

O que ganhamos com esta distinção é, especificamente, o reconhecimento da unidade da consciência como ponto incontornável da atitude da má-fé, pois “não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé implica, por essência, ao contrário, a unidade de *uma* consciência”¹⁹⁰. A verificação de um único campo de atuação é primordial para a definição da má-fé e sua consequente relevância filosófica. Se a má-fé não recorre a uma realização externa, há que se ter,

¹⁸⁶ Se a mentira não é capaz de se desenvolver em um campo único, frustra-se como uma conduta de fuga, impossibilidade justificada pelo fato da mentira não possuir “fundamento ontológico especial” (ibid., 94).

¹⁸⁷ “A disposição íntima do mentiroso é positiva: poderia ser objeto de um juízo afirmativo: o mentiroso pretende enganar e não tenta dissimular essa intenção ou mascarar a translucidez da consciência” (ibid., 93).

¹⁸⁸ “A mentira não põe em jogo a infraestrutura da consciência presente; todas as negações que a constituem recaem sobre objetos que, por esse fato, são expulsos da consciência” (ibid. ibidem).

¹⁸⁹ ibid., 94

¹⁹⁰ ibid., ibidem.

para o seu sucesso, uma intenção original que se articule com o projeto impetrado, na forma pré-reflexiva¹⁹¹.

Esta unidade produzirá um desdobramento que a confirmará e a completará, pois só é possível aceitar esta atitude se esta série de movimentos ocorrer na unidade de um projeto. Assim, é requisito deste processo o afastamento de qualquer dualismo temporal, de qualquer uma situação inscrita em duas instâncias. A má-fé é, genuinamente, uma experiência unitária, não só no tocante a sua atuação, bem como na sua estrutura temporal.

A manutenção desta proximidade com a mentira, desta ambivalência, acaba por criar embaraços teóricos. Se não bastasse a exótica construção de um dualismo eclipsado em uma unidade, o esforço de implementar uma ilusão *pela* consciência na consciência esbarra na própria condição da consciência. A consciência, como já descrito, é sempre intencional – *toda consciência é consciência de alguma coisa*. Sua translucidez, seu modo de ser lançado no mundo, fará com que a consciência (de) má-fé, ao menos, por um instante, encontre-se como consciência (de) boa-fé (de) má-fé. Fato este que constrange sua coincidência com a mentira, ao nos pôr em uma encruzilhada intransponível, caso queiramos manter tal aproximação¹⁹².

O notável desta situação é o que ela própria oferece como questão de reflexão. O que poderia representar o reconhecimento de um impasse, como um beco sem saída, tendo como parâmetro a mentira, mostra-se como a indicação da singularidade da má-fé, a má-fé como distinta de qualquer outra experiência, deste, nas palavras de Sartre, *estilo de vida constante e particular*.

A má-fé, por sua própria condição, é um projeto efêmero, pendendo ora para ciência do projeto ora para o cinismo que o acoberta. Porém, a fugacidade de sua experiência, de modo algum, nega a sua concretude existencial, nem, tampouco, reduz sua capacidade de provocar efeitos duradouros. O que inicialmente apresentava-se como uma face precária, uma mera variação da mentira, mostra-se

¹⁹¹ “Segue-se primeiramente que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que é-me disfarçada enquanto enganado” (ibid., 94-95).

¹⁹² “Com efeito, se tento deliberada e cinicamente mentir para mim mesmo, fracasso completamente: a mentira retrocede e desmorona ante o meu olhar; fica arruinada, por trás, pela própria consciência de mentir-me, que se constitui implacavelmente mais aquém de meu projeto como sendo sua condição mesmo” (ibid., ibidem).

agora como a real força motriz de todo o projeto de má-fé: frágil, instável, é verdade, porém, incapaz de ser exterminada, difícil de ser compreendida.

Para Sartre, esta existência temerária da má-fé leva, por vezes, ao recurso do inconsciente, em busca de uma forma de aplacar esta embaraçosa realidade¹⁹³. Em Freud, haveria uma cisão da massa psíquica em “Id” e “eu”, permitindo que os projetos de fuga encontrassem nesta distinção o jogo que os garantiria, sem o recurso da noção de má-fé.

A realidade analisada pela psicanálise seria constituída pelos instintos, “tendência primordiais e complexos de tendências constituídos por nossa história individual”¹⁹⁴. Os instintos escapariam do julgo do verdadeiro ou falso, situando-se no âmbito da existência simplesmente: os instintos *são*, como um objeto *é*, não tomando sua adequação a algo, mas reconhecendo sobriamente sua realidade.

Dos instintos, o sujeito tem acesso a suas simbolizações conscientes. Estas simbolizações conscientes – sonhos, fobias, etc. – são fatos psíquicos reais, possuem uma dimensão concreta, tal qual a “atitude do mentiroso é uma conduta concreta e realmente existente”¹⁹⁵.

Deste forma, a crítica de Sartre não se apoia em uma interpretação superficial, tomando os fatos psíquicos como realidades precárias dos instintos, o que resgataria um tipo de dualismo ao estilo de aparência/essência. O problema da saída psicanalítica, para ele, é outro.

A relação do sujeito com as simbolizações conscientes é da mesma natureza do enganado frente a mentira do enganador, cuja conjuntura não impede o surgimento de uma verdade. Porém, para isso, é preciso que o sujeito construa um caminho entre as simbolizações conscientes e seus instintos inconscientes, tal qual o enganado necessita tomar ciência da realidade do enganador para descortinar a verdade da situação.

¹⁹³ A relação do Sartre com a psicanálise merece um estudo profundo e dedicado exclusivamente ao tema. Vistos como ultrapassadas a partir dos anos 60, com a ascensão da interpretação lacaniana de Freud (ver Pingaud 1968, 9-12), as análises sartrianas sobre o inconsciente e o *modus operandi* da psicanálise ainda podem fornecer uma perspectiva original sobre o tema, tal como, por exemplo, a tese oferecida por Roudinesco em *Filósofos na tormenta*, a partir de uma leitura fenomenológica do inconsciente freudiano (ver Roudinesco 2007, 68-69).

¹⁹⁴ Sartre 2005a, 95.

¹⁹⁵ *ibid.*, 96.

Neste momento, surge a figura do psicanalista como aquele capaz de descobrir, construir, facilitar o acesso à relação entre estas duas instâncias. Esta seria a dinâmica de uma massa psíquica dividida em dois polos. Diz Sartre: “sou eu, mas não sou *Id*”¹⁹⁶.

Ao instaurar uma distância, uma lonjura na psique humana, Freud teria retirado, este é ponto fulcral para Sartre, da consciência, do sujeito consciente, o privilégio sobre si próprio. Os complexos inconscientes apresentam-se ao sujeito como, de certo modo, estrangeiros a ele, como um outro, como de outro¹⁹⁷.

Se a verdade está vinculada ao alcance que os fatos psíquicos fornecem dos instintos, aos limites impostos por esta relação, acabo por me relacionar com meus instintos como se fossem externos a mim. Há que se ter uma mediação entre estas duas instâncias para que a “verdade” seja exposta. Na realidade, a partir da inserção da figura do outro no domínio da psique, há uma depreciação da intuição, faculdade singular, individual, em proveito de uma valorização de uma mediação, algo da natureza de uma hipótese científica; recurso objetivo e para além do indivíduo.

Neste entendimento da psicanálise, a mediação imposta faz com que a própria investigação seja limitada pela estrutura fornecida na análise, análise esta que anseia mostrar uma verdade, verdade que acaba por se conformar aos ditames desta mesma análise que a busca¹⁹⁸.

No projeto fenomenológico empreendido por Sartre, a angústia fornece ao homem uma intuição de sua liberdade, a partir da percepção dele ser fonte de seus próprios atos. Isto faz com que cada homem vivencie uma experiência profunda de sua condição, constituindo toda uma existência. Na psicanálise, para Sartre, há uma compressão desta experiência humana, ao, paradoxalmente, converter a unidade da má-fé em uma dicotomia da massa psíquica.

¹⁹⁶ *ibid.*, *ibidem*.

¹⁹⁷ “Sou este impulso de roubar tal livro dessa vitrine, formo corpo com esse impulso, ilumino-o e me determino em função dele a cometer o roubo. Mas não *sou* esses fatos psíquicos na medida em que os recebo passivamente e sou obrigado a erguer hipóteses sobre sua origem e verdadeira significação, exatamente como o cientista conjectura sobre a natureza e essência de um fenômeno exterior” (*ibid.*, *ibidem*).

¹⁹⁸ Sartre cita Pierce que não vê distinção, neste caso, do “conjunto das experiências que permite realizar e dos efeitos que permite prever” (*ibid.*, 97).

Esta vivência da alteridade no âmago da consciência significa um grande prejuízo, uma perspectiva em paralaxe da condição humana. É como se, na psicanálise, fosse instituído um sistema do enganado sem o enganador, como se eu fosse estrangeiro de mim mesmo ou, nos termos de Sartre, “introduz em minha subjetividade mais profunda a estrutura intersubjetiva do *mit-sein*”¹⁹⁹.

Se é verdade que Sartre, apesar de se referir à compreensão mais corrente do inconsciente freudiano, ainda estava preso a modelos já superados pelo próprio Freud, é justo dizer também que a própria noção de inconsciente era inadequada para ele. Sartre se esforçará para identificar brechas, falhas, deslizos no conceito do inconsciente a fim de superá-lo, desqualificá-lo.

Não por outro motivo, irá concluir que “neste caso, não se pode mais recorrer ao inconsciente para explicar a má-fé: ela está aí, em plena consciência, com suas contradições todas”. No tocante a esta experiência singular, a estas condutas de fugas protagonizadas pelo sujeito em má-fé, o inconsciente torna-se obsoleto, sendo impossível “falar aqui em inconsciente”, parafraseando Stekel²⁰⁰.

Por fim, aprofundando um pouco mais a questão, Sartre analisará a noção de censura, este único plano em se “pode captar as perguntas ou revelações do analista como mais ou menos próximas das tendências reais que almeja reprimir”²⁰¹. Para que se censure algo, dirá nosso autor, é preciso saber, de algum modo, o que se reprime. Do contrário, a repressão seria um embate de forças cegas, do qual nada poderia extrair, nem um sentido, tampouco uma verdade²⁰².

Sendo assim, a censura possui predicado de discernimento, distingue o que deve ser liberado (necessidades para a sobrevivência, práticas aceitáveis, etc.) do que deve ser represado (tendências malignas, costumes intoleráveis, etc.). O fato é que a

¹⁹⁹ *ibid.*, *ibidem*.

²⁰⁰ *ibid.*, 100.

²⁰¹ *ibid.*, 98.

²⁰² O reconhecimento de um jogo de forças cegas também imporia uma compreensão coisificante da relação psíquica, hipótese rejeitada pelo próprio Freud (“Considerada mais de perto, a teoria psicanalista não é tão simples como parece à primeira vista. Não é certo que o ‘Id’ apresente-se como uma coisa em relação à hipótese do psicanalista, porque a coisa é indiferente às conjeturas que sobre ela se façam, e o ‘Id’, ao contrário, é *tocado* por essas conjeturas ao se aproximarem da verdade. Freud, de fato, assinala resistências quando, ao final do primeiro período, o médico acerca-se da verdade” – *ibid.*, 97). Para Sartre, a vítima de coisificação pela psicanálise não é a consciência, mas a própria má-fé (“Hipostasiou-se e coisificou-se a má-fé, sem evitá-la” – *ibid.*, 100).

censura mostra-se capaz de representar sua própria atividade, de construir uma estrutura minimamente inteligível de uma atividade de escolhas.

Contudo, surge um problema quando ela, ao reprimir algo, necessita ser, por um momento, consciência de repressão²⁰³. Como é possível ter consciência de algo para reprimir – consciência (de) – sem ser, ao mesmo tempo, consciente desta repressão, “ser consciência da tendência a reprimir, mas *para não ser consciência disso*”²⁰⁴? Problema instalado no seio da psicanálise.

Para Sartre, o que ocorre na psicanálise é uma duplicação da massa psíquica com intuito de escapar dos empecilhos produzidos por uma consciência em má-fé. Porém, se esta duplicidade – ou mesmo trindade nas figuras do *Id*, *Ego* e *Superego* – acaba por reclamar uma instância de unidade, no caso na censura, esta *consciência autônoma e de má-fé*, “nada ganhamos com a psicanálise”²⁰⁵, com o recurso ao inconsciente²⁰⁶.

A verdade é que a psicanálise é antes um recurso inadequado do que um oponente a ser questionado. Quero dizer com isso que a psicanálise nunca se colocou como um dos temas centrais do pensamento de Sartre. Seu embate com o pensamento de Freud sempre foi muito mais no sentido de esclarecer seu campo de atuação do que um interesse constitutivo de sua própria filosofia, projeto muito mais afeito ao pensamento de Merleau-Ponty, por exemplo.

Sartre, a partir da intuição surgida com a experiência de angústia, busca entender este momento fugaz em que a consciência parece ser capaz de nadificar a si própria. E a psicanálise participa desta investigação como opção viável, recurso inevitável para um pensador do século XX. Tais explicações sobre a apropriação sartriana da psicanálise tornam-se obrigatórias na medida em que ela evidencia seu campo de interesse, bem como os limites de sua atuação.

O intento primeiro de Sartre é esboçar o campo da noção de má-fé, a fim de garantir sua singularidade, sua verdadeira face. Assim o faz através da crítica a uma

²⁰³ Graças à intencionalidade.

²⁰⁴ *ibid.*, 98.

²⁰⁵ *ibid.*, 98-99.

²⁰⁶ “Seus esforços para estabelecer uma verdadeira dualidade – e mesmo uma trindade (*Es*, *Ich*, *Ueberich*, expressos pela censura) – resultou apenas em terminologia verbal” (*ibid.*, 99).

possível semelhança com a mentira, de uma recusa da saída psicanalítica, como também a denúncia de uma apropriação teórica pelo determinismo.

Neste sentido, o que caracteriza a singularidade da má-fé é, sem dúvida, a unidade da consciência neste processo auto implicante. Não por outro motivo, Sartre recusará a identidade com a mentira e descredenciará a solução psicanalítica. Somente no reconhecimento da unidade da consciência será possível afirmar a ambivalência humana, sem o risco de que, com isso, a liberdade seja, mais uma vez, esvaziada, transformando-se em um conceito abstrato, acessório ao estudo humano.

A dialética da condição humana – contingência e facticidade, ação e responsabilidade, liberdade e engajamento – só ganha um corpo coerente, livre de equívocos conceituais quando capturada na coesão da consciência, translúcida por princípio, sem uma interioridade por natureza, mas, ainda assim, uma por exigência.

Logo, a proposta oferecida pela psicanálise é desacertada menos por uma revitalização da *ilusão dos trás-mundos* propriamente dita e mais por uma cisão da subjetividade humana²⁰⁷, dualidade que produz embaraços já superados pela filosofia, digo fenomenologia²⁰⁸.

Afastados os modelos que enfraquecem a noção de má-fé, Sartre passará a analisar as condutas de fuga a partir de descrições do cotidiano, em meio a situações em que o homem, ao se deparar com a falta de fundamento de sua existência, irá negá-la, buscando uma saída para sua própria liberdade.

Uma mulher e seu encontro com o homem que a corteja. Esta é a primeira situação descrita por Sartre. Há, de antemão, uma decisão a ser feita: aceita a investida do homem ou a rechaça. A primeira coisa que se sente nesta aproximação é a urgência desta decisão. Esta pressão a incomoda e faz com que a mulher limite a investida do homem naquilo que há de cortês e respeitoso no gesto do pretendente.

A urgência aqui retratada não é fruto de uma pressão social ou mesmo de uma impaciência do candidato à uma resposta da amante; é a premência da decisão, a

²⁰⁷ “Por rejeitar a unidade consciente do psíquico, Freud viu-se obrigado a subentender por toda parte uma unidade mágica religando os fenômenos à distância e sobre obstáculos, tal como a participação primitiva une a pessoa enfeitiçada e a figurinha de cera talhada à sua imagem” (ibid., ibidem.).

²⁰⁸ “Assim, de um lado, a explicitação pelo inconsciente, por romper com a unidade psíquica, não poderia dar conta de fenômenos que à primeira vista aparecem dela depender. E, de outro, existe uma infinidade de condutas de má-fé que negam explicitamente tal explicação, porque sua essência requer que só possam aparecer na translucidez da consciência” (ibid., 100-101).

emergência de uma resolução que a aflige. É desta urgência que a jovem se ressentida e busca, a todo custo, evadir-se. Esta tentativa de fuga, chama atenção Sartre, faz com que a mulher tente evitar a aproximação natural de um encontro, a fim de repelir o prosseguimento esperado de uma investida amorosa.

Há uma procura por uma temporalidade atrofiada, reduzida, detida no instante²⁰⁹. É um expediente para induzir a paralisção, uma busca de um entorpecimento na maneira de ser do homem. Por isso, não basta agir somente em relação a si próprio; é preciso dar conta também dos gracejos do homem apaixonado, do outro. Sua percepção do amado deve ser objetiva tanto quanto possível, à maneira de um objeto.

Os sentimentos despertados pelo parceiro devem assemelhar-se a uma textura de uma mesa ou a uma cor de uma parede, pois “qualidades assim atribuídas à pessoa a quem ouve são então fixadas em uma permanência coisificante que não passa de projeção do estrito presente no fluxo temporal”²¹⁰.

Se a repulsa da mulher em relação a um desejo direto, sem mediações, pode parecer extemporâneo a nós contemporâneos, inadequado aos problemas de nossa época, haja vista a liberalização feminina e a erotização excessiva que caracteriza o nosso tempo, o seu reverso, enfim, a prática impessoal de realizar os desejos sentidos, o hedonismo característico de nossa sociedade, em nada muda em relação à rejeição da liberdade em pauta.

Tanto em um caso, a mulher que não admite ser desejada, quanto no outro, a realização indistinta do desejo, tem em comum uma resistência a identificar o desejo com sua individualidade, reconhecer nesta singularidade a sua própria liberdade. A questão não é propriamente o desejo, na sua repressão ou mesmo no seu pleno exercício, mas sim a dificuldade de situar o desejo como expressão de uma *liberdade plenária*.

O curioso é que, em ambos os casos, basta um simples gesto, um leve toque do parceiro para que as estratégias de impessoalidade e de objetivação sejam postas

²⁰⁹ “Limita-se ao que é presente, só quer interpretar nas frases que ouve o seu sentido explícito, e se lhe dizem ‘eu te amo’, despoja a frase de seu âmagio sexual: vincula aos discursos e à conduta de seu interlocutor significações imediatas, que encara como qualidades objetivas” (ibid., 101).

²¹⁰ ibid., ibidem.

em cheque. O aceno do homem funciona como um ultimato: se afastar a mão será como um não proferido; permanecer será consentir tacitamente com o parceiro.

A decisão então ocupa o centro da situação novamente. As duas possibilidades são temidas pela consciência em má-fé, justamente por representarem prosseguimentos que a jogarão em uma indeterminação angustiante, em um cenário em que terá que se haver com a falta de fundamentos para a vida, em última análise, terá que enfrentar o fato que se esforça para esquecer: a liberdade humana²¹¹.

É neste sentido que Sartre descreve a saída encontrada pela jovem para adiar o peso de sua existência. Ela nem retira nem mantém o contato físico iniciado pelo homem: simplesmente abandona a mão. Extrai qualquer sentido do gesto a partir de um estado que tenta se opor à vontade, uma disposição, de fato, ascética, de *puro espírito*. Transforma todo este ritual amoroso em uma realidade essencial, em um palco para valores superiores, conduzindo seu parceiro “às regiões mais elevadas da especulação sentimental, fala da vida, de sua vida, mostra-se em seu aspecto essencial: uma pessoa, uma consciência”²¹².

Contudo, a má-fé não se limita a um estratagema contra a urgência de uma decisão, uma artilosa manobra contra um posicionamento requisitado; é também um projeto de manutenção deste estado, deste instante. Esta mulher, em má-fé, não se contenta em escapar de um momento crítico – o da decisão –; ambiciona, também, converter toda realidade presente em uma vivência que contribua para a manutenção da própria má-fé.

A má-fé não é um puro gesto de esperteza, prática visando unicamente adiar uma decisão ou simplesmente postergar o reconhecimento de uma situação desconfortável. Estes são, é verdade, meios aplicados em má-fé, porém são recursos iniciais, estágios preliminares.

O ciclo precisa ser mantido e, para isso, o fim almejado deve ser aquele que perpetuará a compreensão da vida *à maneira do em-si*. Do contrário, a má-fé seria uma brincadeira infantil, inócua, puramente procrastinatória de um momento porvir

²¹¹ “O gesto de seu interlocutor ameaça mudar a situação, provocando uma decisão imediata: abandonar a mão é consentir no flerte, comprometer-se; retirá-la é romper com a harmonia turva e instável que constitui o charme do momento. Trata-se de retardar o mais possível, a hora da decisão” (ibid., 102).

²¹² ibid., ibidem..

de angústia, em que a condição humana seria novamente exposta e afirmada²¹³. A má-fé só pode ter eficácia enquanto projeto como realização contínua na busca de uma perpetuação de seu modo de ser ou, ao menos, na tentativa de.

Sartre mostra como a mulher em questão é capaz de conservar tal inscrição, a ponto de, inclusive, possuir certo prazer neste jogo. Ela toma não só o seu parceiro, bem como seu próprio corpo, como objetos, carentes de subjetividades. É imposta nesta situação um distanciamento que a protegerá do contato com sua realidade, criará uma distância de sua liberdade.

Esta construção torna-se possível graças a articulação de certas noções postas em rota de colisão: a transcendência e a facticidade. É fato que a atitude de má-fé não cria tais idéias; elas existem como dimensões da realidade humana. A novidade é o modo como tais idéias fundamentais são postas em má-fé. Elas são deslocadas de uma compreensão dialética para serem posicionadas concomitantemente, em unidade, forçando o surgimento de uma antinomia artificial. Este jogo contribuirá para a preservação deste empreendimento de fuga.

Quando se refere, em má-fé, a transcendência, o faz de forma fática²¹⁴; já no regime da facticidade acaba por forçar uma transcendência²¹⁵. A idéia é criar um desconforto, uma inadequação que permitirá tomar seus sentimentos, seu corpo ou seu próprio desejo de um modo objetivo, transcendente, tal qual um observador desinteressado contempla, à distância, o turbilhão das ruas de uma metrópole, e assim reconhecer nesta aparente unidade – unidade esta fabricada – um sentido que independa de sua atuação, de seu comprometimento. Enfim, fabricou-se um valor a ser seguido, princípio ascético a ser respeitado.

Se referindo aos jogos de palavras na linguagem, que guardam prodigiosa semelhança com as atitudes de má-fé²¹⁶, Sartre identificará o que exatamente torna a

²¹³ Mesmo quando se busca um simples adiamento, se faz na certeza de sempre reiterar tal adiamento, que no fim das contas, resultará no mesmo desejo de duração.

²¹⁴ “Ela se vê como *não sendo* o próprio corpo e o contempla do alto, como objeto passivo, com o qual podem *ocorrer* certos fatos, mas que é incapaz de provocá-los ou evitá-los, pois seus possíveis todos estão de fora” (ibid., ibidem).

²¹⁵ “Mas ela se permite desfrutar do desejo, na medida em que o apreenda como sendo o que é, ou seja, o reconheça em sua transcendência” (ibid., idem).

²¹⁶ Sartre dará um exemplo na linguagem deste modo a partir da frase de Jacques Chardonne: *o amor é bem mais que amor*. Dirá Sartre: “Faz-se aqui a unidade entre o amor presente em sua facticidade, ‘contato de duas epidermes’, sensualidade, egoísmo, mecanismo proustiano do ciúme, luta adleriana

má-fé real, eficaz: a aparência. A má-fé não subverte princípios nem, tampouco, revoluciona práticas costumeiras; atua sim no frágil registro das aparências, na superficialidade dos acontecimentos. As estratégias em má-fé “são construídas de forma a permanecer em perpétua desagregação, tornando possível um perpétua deslizamento do presente naturalista à transcendência e vice-versa”²¹⁷. A precariedade de sua natureza é que faz com que a má-fé atue decisivamente neste jogo ilusório, porém de efeitos concretos, reais.

E aqui temos que nos haver com a afirmação feita anteriormente de que a questão primordial, no estudo da má-fé, não era a validade ou não da justificativa psicanalítica, mas antes, de uma recusa intransigente de qualquer estrutura da consciência, enfim, da garantia de sua unidade translúcida.

É preciso reconhecer que a má-fé visa garantir a percepção, endossar o entendimento de que *eu não sou o que sou*, mascarando desta forma a *transcendência que sou*. Deste modo, era preciso combater, afastar qualquer explicação que não se concentrasse na evidência maior, na razão de ser que possibilita a má-fé: “tudo está fora, tudo, até nós mesmos”²¹⁸. E este fora origina-se na unidade da consciência.

Mesmo a má-fé, que se constitui como conduta de fuga, não pode negar a transcendência da consciência. O diferencial da atitude de má-fé é que ela promove esta transcendência *à maneira de ser da coisa*, ou seja, uma transcendência implicada na facticidade, “um transcender coagulado que já não se transcende para nada”²¹⁹.

Se este é o recurso capital da má-fé, não se pode dizer que seja o único. Há ainda, no mesmo registro da transcendência/facticidade, o intercâmbio entre minha percepção e a percepção do outro. Uma conduta pode ser apreendida a partir de seu agente – minha percepção da ação iniciada por mim – ou de uma outra pessoa – o entendimento de um espectador. Distintas em suas análises, não há primazia de uma perspectiva sobre a outra.

Aproveitando-se desta equidade no livre jogo da existência, uma consciência em má-fé pode manejar com a indeterminação a fim de escapar repetidamente do

dos sexos, etc., e o amor como *transcendência*, o ‘rio de fogo’ de Mauriac, chamado do infinito, eros platônico, surda intuição cósmica de Lawrence, etc.” (ibid., 103).

²¹⁷ ibid., ibidem.

²¹⁸ Sartre 2005c, 57.

²¹⁹ Sartre 2005a, 104.

peso de sua existência, assumindo, por exemplo, neste caso, a perspectiva objetiva de um observador no instante da decisão. Esta é a lógica daqueles que afirmam na fatalidade, no puro acaso, a base da engrenagem que move o mundo e a vida dos homens, por exemplo. É um olhar constante, estrangeiro, não no tocante à sua essência, o que seria admirável, mas referente às suas próprias condutas e, conseqüentemente, as responsabilidades que delas derivam.

O próprio modo de ser do homem – *ser-no-mundo* – pode ser utilizado como conduta de fuga: *ser-no-mundo* à maneira de *ser-no-meio-do-mundo*. Converte-se a expressão impar do homem, esta peculiar constituição mútua do homem com o mundo, em um estado de mera presença, de simples ocupação de espaço do homem em meio aos outros objetos, um dentre vários, renegando seu papel na edificação do mundo, do sentido que traz em um movimento característico que o lança para além deste mundo. Enfim, o homem se coloca em pé de igualdade com os existentes como a mesa, o livro ou qualquer outro objeto que ignora o sentido de uma transcendência constituinte.

Por fim, há a incrível habilidade da consciência em má-fé de coordenar a vinculação do homem diante da temporalidade, das *ek-stases* temporais. Neste jogo nadificante, há uma cínica manobra destas constituições temporais – do passado que fui ao presente que sou, por exemplo – com o intuito de constranger, restringir a percepção da transcendência humana, fazendo com que ela assuma a figura de uma indeterminação, não propositiva, mas irresponsável²²⁰ ou de uma determinação não angustiante, mas sim reconfortante²²¹.

Em cada caso de má-fé, em todo gesto que vise uma conduta de fuga, encontra-se um sério intento de negar a condição humana para, em seguida, afirmá-la de forma distinta, estranha ao seu próprio modo de ser. “Trata-se de constituir a realidade humana como ser que é o que não é e não é o que é”²²², de realizar um movimento para ludibriar o própria realização humana.

²²⁰ “O homem que, diante de recriminações e rancores, desvincula-se totalmente do passado, insistindo em sua liberdade e re-criação perpétua” (ibid., ibidem.).

²²¹ “O homem que se detém deliberadamente em um período de sua vida e nega-se a considerar as mudanças posteriores” (ibid., ibidem.).

²²² ibid., 105.

Após esta análise, a partir de uma curiosa articulação entre ficção – descrição de um encontro amoroso – e investigação filosófica – estudo ontológica desta realidade descritas –, tudo isto sendo realizado na materialidade dos acontecimentos, nos corpos dos personagens, do desejo contido no toque da mão à transcendência do *para-si*, da aflição da mulher cortejada à consciência desprendida de interioridade, a pergunta que norteou todo este projeto, esta busca pela singularidade da má-fé, se faz mais concernente do que nunca: “o que será mesmo necessário para que esses conceitos de desagregação possam ganhar ao menos uma falsa aparência de existência e aparecer um instante que seja à consciência, ainda que em processo de evanescência?”²²³. Que ser é este que parece ser capaz, nem que por um breve período, nadificar seu projeto de ser em nome de um empreendimento que o vele?

O caminho percorrido então por Sartre é inesperado. Não recorrerá a análises das conjunturas externas que, potencialmente, o condicionariam a um equívoco existencial, nem, ao menos, a pesquisas que demonstrassem dispositivos naturais da consciência como potenciais desta manobra. A escolha de investigação recairá sobre uma capacidade pueril do homem: a sinceridade.

Escolha curiosa repousa na oposição desta noção em relação à má-fé. A sinceridade implica na correspondência, no reconhecimento de uma identidade, identidade esta que conterà a afirmação do que é. Isto coloca um complicador impensado: a sinceridade, que parece ser o negativo da má-fé, mesmo que este seja um projeto e aquela uma exigência, mostra-se surpreendentemente inadequada ao homem, inesperadamente incompatível com o *para-si*, justamente por reclamar para si o padrão do *em-si*, padrão este de *ser o que é*²²⁴.

Ora, a possibilidade da sinceridade, do homem coincidir consigo mesmo, inviabiliza qualquer perspectiva de má-fé. Isso porque se o homem for o que é, não haverá chance de haver o jogo da má-fé – é o que não é e não é o que é –, convertendo a franqueza de um ideário em uma condição efetiva do homem.

²²³ *ibid.*, *ibidem*.

²²⁴ “Ter por ideal o ser das coisas não será confessar ao mesmo tempo que esse ser não pertence à realidade humana e o princípio de identidade, longe de ser axioma universalmente universal, não passa de princípio sintético que desfruta de universalidade apenas regional?” (*ibid.*, *ibidem*.).

Contudo, para além de uma captura inicial da noção, a sinceridade, tida esta como uma aspiração comportamental desejada, como um estado moralmente recomendado, mostra-se exótica ao padrão humano. E ao se mostrar estranha ao homem, surge numa proximidade inusitada com a má-fé, que, a princípio, parecia ser seu desvio.

Por exigir uma identidade do homem consigo próprio, a sinceridade extrapola a esfera de um modelo epistemológico, de identidade de conteúdos, para se fundar num *ideal de ser*, de uma coincidência íntima, ontológica. Não se trata, essencialmente, de convergir dois conhecimentos em uma identidade – que é marginal ao processo de sinceridade –, mas, verdadeiramente, do homem ajustar-se a si mesmo, numa similitude de âmbito ontológico, e não de teor. É na imposição de um modo de ser que se pode falar propriamente em sinceridade.

Tal como fez com o estudo da transcendência no jogo amoroso, Sartre determinará as bases teóricas do problema em questão – a sinceridade – para examiná-lo na dinâmica das relações factuais. A história oferecida é a do garçom. “Tem o gestual vivo e apurado, um tanto quanto preciso, um tanto rápido demais, ele vem em direção aos frequentadores num passo um tanto quanto ágil, se inclina com demasiada disposição, sua voz, seus olhos exprimem um interesse demasiado solícito pelo pedido do cliente, por fim”, continua Sartre, “lá vem ele, tentando imitar no seu passo o rigor inflexível, de sabe-se lá qual autômato, sempre levando sua bandeja com um tipo de temeridade de funâmbulo, mantendo-se em um equilíbrio perpetuamente instável e perpetuamente rompido, que ele restabelece perpetuamente com um movimento ligeiro do braço e da mão”²²⁵.

O personagem construído é especialmente interessante por representar uma função impessoal, com uma aura de intimidade. O garçom, para o cliente, é aquele homem, específico, mas, ao mesmo tempo, como outro qualquer, mais um exercendo um papel determinado. Sua singularidade é dissolvida na especificidade de um papel a ser encarnado. Papel a ser representado. Sartre classificará este exercício de brincadeira, jogo, encenação (*un jeu*).

²²⁵ Sartre 2008, 94.

A conduta de um garçom se assemelha a de um ator, a uma atuação esperada pelo seu público sentado nas mesas dos bares. Há uma correspondência entre o gestual do garçom e seus espectadores, que acaba por constituir o próprio espaço de atuação, o âmbito de sua realização, em última análise, aquilo que pode se chamar de a identificação do que seja um garçom²²⁶.

Porém, diferente de um ator que, por ter a função de representar, a destaca de si, o garçom, comumente, é reduzido a sua atuação: ou bem ele representa ou bem é desqualificado enquanto existente, em seu ser. Não haveria instâncias neste processo. Acredita-se que não há por trás do garçom uma pessoa independente, autônoma que, ao se vestir com o avental e portar sua bandeja, incorpore transitoriamente um ofício. Veem um garçom, e não uma pessoa que exerce a função de garçom. Existe uma confusão, uma verdadeira justaposição entre o indivíduo enquanto garçom e o papel de garçom, que alimentará a esperança da possibilidade de sinceridade²²⁷.

Já é possível vislumbrar o quanto a sinceridade, noção das alturas, nobreza reclamada pelos homens nos conflitos diários, possui de violência e de desumanidade em seu projeto. A sinceridade apresenta-se, não como uma elevação sonhada, mas como um desejo de aprisionamento, uma conversão do homem em coisa²²⁸. Se este fundo de violência que sustenta o ideal de sinceridade não fosse suficiente para questionar sua pertinência, aponta-se no horizonte da questão uma inviabilidade prática de efetivar tal projeto.

O garçom, por mais que se esforce para se dissolver na sua função, tentando realizar sua existência exclusivamente na representação²²⁹, escapa de si tal qual aquele que representa um personagem no teatro. Suas funções podem ser

²²⁶ “Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de *ser* garçom. Nada de surpreendente: a brincadeira é uma espécie de demarcação e investigação. A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com sua condição para *realizá-la*” (Sartre 2005a, 106).

²²⁷ “A cortesia exige que se circunscreva à função, assim como o soldado em posição de sentido faz-se coisa-soldado com um olhar direto, mas que nada vê, e não foi feito para ver, pois é o regulamento, e não o interesse do momento, que decide o ponto que deve fixar (o olhar “fixo a dez passos de distância”)” (ibid., ibidem.).

²²⁸ “Vemos quantas precauções são necessárias para aprisionar o homem no que é, como se vivêssemos no eterno temor de que escape, extravase e eluda sua condição” (ibid., ibidem.).

²²⁹ “Tento realizar o *ser-em-si* do garçom, como se não estivesse justamente em meu poder conferir a meus deveres e direitos de estado seu valor e urgência, nem fosse de minha livre escolha levantar toda manhã às cinco ou continuar deitado, com risco de ser despedido do emprego” (ibid., 107).

determinadas – arrumar o salão, atender os fregueses, levar o pedido à mesa, etc. – e o exercício pode ser executado com empenho, mas tudo isto não passa de juízos e conceitos do papel que ele exerce; e não sua existência propriamente dita.

Não há como, mesmo em má-fé, o homem coincidir-se com a maneira de ser dos objetos com exatidão. O garçom é garçom, na medida em que representa ser garçom – *como um ator interpreta Hamlet*, dirá Sartre –, o que faz com que esteja sempre separado deste mesmo papel, distante deste projeto de ser garçom, apartado por um nada, “mas um nada que dela me isola, impede-me de sê-la, permite-me apenas *julgar sê-la*, ou seja, imaginar que a sou”²³⁰.

É preciso levar à sério a idéia de projeto, pleiteada tantas vezes por Sartre. Não só esta noção comporta o aspecto de movimento e incompletude tão caros ao entendimento sartriano de homem, mas também aponta para o fato da projeção, da capacidade de articular temporalmente a existência humana: o homem é aquele que só o é enquanto projeção de si mesmo.

Veremos mais a frente o desdobramento desta noção de projeto humano no tocante a ação, mas, por enquanto, é possível perceber que a projeção é o reconhecimento da impossibilidade de uma sinceridade e que ela nada mais é do que uma fisionomia do recurso que almeja coincidir o *para-si* com o *em-si*, enfim, de uma atitude de má-fé. Isto porque não posso ser aquilo que sou, do exato modo que uma mesa é mesa ou que uma caneta é caneta; não posso ser *à maneira do em-si*. O homem só pode ser *sendo o que não é*, na forma de projeto de ser que se desgarrá de si para projetar o que será²³¹.

Diante da impossibilidade de coincidir uma função, um papel com o meu modo de ser, com a maneira de ser do homem, Sartre aprofunda a questão, direcionando o estudo para o âmbito dos sentimentos, do estado de ânimo. Estar triste não poderia ser um modo de viver triste, a ponto de conformar a tristeza com o modo de ser do homem? Enquanto uma função tem uma realidade por demais externa ao ser

²³⁰ *ibid.*, 106-107.

²³¹ “Eternamente ausente de meu corpo e meus atos, sou a despeito de mim mesmo, aquela ‘divina ausência’ de que fala Valéry (...) Por toda parte, escapo ao ser – e, não obstante, sou” (*ibid.*, 107).

do homem, um estado parece atuar na intimidade do ser, possui um caráter íntimo que pode favorecer a identidade²³².

Sartre concordará que, de imediato, pouco importa a recepção da tristeza, pois a consciência tomada pela tristeza é, irremediavelmente, uma consciência triste. O que poderia indicar então uma confusão entre a tristeza e ser triste acaba por apontar contra esta tese. A tristeza, como qualquer outro estado, não é um predicado adquirido pela minha consciência, um acidente somado a minha substância. Não há como uma consciência se portar assim.

A consciência, que é consciência triste, pela incapacidade de anexar estados, precisa se fazer, de um extremo a outro, triste; é preciso construir e manter um projeto de tristeza a cada instante. Nada a aproxima, por exemplo, da natureza de uma mesa que, por ter recebido tinta vermelha, veio a se tornar uma mesa vermelha.

Diferentemente dos objetos, a consciência é inapta a ser passiva de seu projeto, a menos que se faça enquanto projeto de passividade, o que, em última instância, já pressupõe uma atividade na passividade. Logo, fracassa no intuito de assimilar um estágio de passividade à atividade da consciência.

Projeto de tristeza resulta em uma consciência triste, mas, ao mesmo tempo, por ser projeto, impede a identidade entre ela, a consciência, e seu projeto, ser triste. A tristeza, enquanto projeto, constitui-se enquanto alteridade intransponível a minha consciência²³³.

A despeito destas distinções, poderia se insistir no fato de que a consciência é, pouco importando o objeto visado. Deste modo, haveria a expectativa de haver uma coincidência entre a tristeza e a consciência de ser triste. Ora, se excluo o objeto da reflexão e ainda sim sou convencido de que a consciência subsiste, o diferencial acima traçado seria meramente formal. Sartre reconhecerá que a consciência é, pouco importando qual seja o seu objeto, porém no sentido de que ela representa a totalidade de suas ações, núcleo unificador dos meus atos. Lembrará, em seguida, que a consciência, a mesma consciência, surge para o outro como ausência.

²³² “É o sentido desse olhar embaciado que lanço sobre o mundo, desses ombros curvados, dessa cabeça baixa, dessa flacidez que domina meu corpo todo” (ibid., ibidem.).

²³³ “O *ser-em-si* da tristeza infesta perpetuamente minha consciência (de) ser triste, mas como valor que não posso realizar, sentido regulador de minha tristeza, e não como sua modalidade constitutiva” (ibid., 108).

Logo, a afirmação de que a consciência *é*, torna-se mais complexa por comportar uma dimensão de presença e outra de ausência: presença como “sentido de todas as minhas atitudes e condutas”²³⁴, e ausência enquanto visada por outro, visto que ela se apresenta sempre sob o signo da indagação, ou, nas palavras de Sartre, *perpétua questão, perpétua liberdade*. Duas realidades que constitui a consciência estruturada no mundo²³⁵.

Se, adotando o exemplo de Sartre, o meu olhar toma, objetivamente, o corpo do outro que me olha, esta tomada, esta apreensão alcança somente aquilo que me é ofertado: captação da realidade física – o rosto, o corpo, etc.. Contudo, me escapa inteiramente o juízo que aquela pessoa realiza sobre mim. Não tenho mais, como dirá Sartre, *um caráter operário sobre as coisas*; elas fogem da minha possível determinação.

Instaura-se aqui uma relação em que os objetos viram apresentações (e não representações); estruturas físicas na espera de uma atribuição, de um sentido. Sentido este que só vicejará na doação do outro para com esta relação estabelecida, em compasso de espera. Assim, concluirá o filósofo: “o fato objetivo do *ser-em-si* da consciência do outro se põe para desvanecer-se em negatividade e liberdade: a consciência do outro é como não sendo: seu *ser-em-si* do ‘aqui’ e do ‘agora’ consiste em não ser. A consciência do outro é o que não é”²³⁶.

Todavia, se esta explicação expõe o reducionismo da associação da tristeza com a consciência (de) ser triste, ela não esgota a questão. De fato, minha consciência não se apresenta a mim como consciência do outro. Se a consciência do outro é uma indagação sem resposta, uma requisição suspensa ao bel-prazer do outro – o que fará Sartre definir a consciência do outro como sendo *aquilo que não é* –, a realidade da minha consciência enquanto minha percepção é diametralmente oposta: percebo-a como *não sendo o que é*.

²³⁴ *ibid.*, *ibidem*.

²³⁵ “Quando Pedro me olha, sei, sem dúvida, que me olha: seus olhos – coisas do mundo – estão fixos no meu corpo – coisa do mundo: aqui está um fato objetivo, que posso dizer que é. Mas sé também um fato *do mundo*. O sentido desse olhar já não o é, e isso me desassossega: por mais que faça – sorrisos, promessas, ameaças –, nada poderá desprender a aprovação, o livre juízo que estou buscando; sei que este acha-se sempre mais além” (*ibid.*, 108-109).

²³⁶ *ibid.*, 109.

Só a percebo no desdobrar de sua realização; se constituindo enquanto tal no seu exercício, enfim, a tomo à medida que se efetiva como consciência de ser. Neste sentido, *não ser o que é* torna-se o reconhecimento de que a consciência não é nem sustentada pelo ser – como uma essência que suporta uma aparência –, tampouco coincide com o próprio ser – como uma correspondência inequívoca. A consciência é, o ser *reside* na consciência no compasso de sua própria feitura, de sua realização. O ser da consciência é transitivo, efêmero na sua existência apartada da subjetividade.

Deste ponto, a sinceridade, abalada em sua integridade, descobre-se como projeto inviável, plano não só irreal, bem como em oposição à própria maneira de ser da consciência. Tentar ser o que é, a sinceridade, nada mais é do que uma busca latente de progresso no âmbito da intimidade humana, no íntimo da subjetividade. Não por outro motivo, Sartre aproxima este desejo de pureza com o empreendimento filosófico do *deves, logo podes* de Kant. Em Kant, a prática é substituída pela idéia; é acreditar que o homem ainda não é o deverá ser. A sinceridade não seria mais uma conduta realizada, e sim um projeto realizável, uma meta a ser perseguida e para onde o homem deveria se dirigir, se governar, se orientar²³⁷.

Caminho tortuoso e fadado ao fracasso, bem como a noção que o inspira. A consciência não comporta tal estrutura. O seu modo de ser, constante transcendência, sempre enquanto *consciência de ser*, rechaça qualquer tentativa de coincidir *isto com aquilo*, de converter o *não ser o que é* em *ser o que é*. E esta transcendência sequer pode ser tomada como transitória, estágio de uma constituição definitiva. Já vimos que o homem se lança em direção ao *em-si*, porém alcança unicamente a negação neste processo.

Logo, não haverá o momento em que o *para-si* se tornará pleno graças a um suposto ser alcançado: “transcendemos o ser, não rumo a outro ser, mas rumo ao vazio, rumo ao nada”²³⁸. A sinceridade só encontra traços de comunhão com a realidade humana se exposta ao negativo dela, ao reverso extremo, que a explica na forma de uma oposição total: não é possível nem coincidir com o outro, nem mesmo consigo próprio, sinceramente.

²³⁷ “Posso chegar a ser sincero: meu dever e meu esforço de sinceridade implicam nisso” (ibid., ibidem.).

²³⁸ ibid., 109-110.

Assim, o jovem que promete fidelidade a sua amada, o político que defende uma causa ou o crente que se confessa ao santo padre acabam por mascarar seu projeto de ser através da ilusória fé de estar sendo sincero. O que confere veracidade e concretude ao seu discurso é a justamente esta noção ambivalente da sinceridade. E esta, por sua vez, adquire aparência de uma conduta autêntica por prometer, subliminarmente, a transformação da pura indefinição em um mero delimitado. Projeto de má-fé. Má-fé, porque só posso, ao me examinar, descobrir duas realidades: sou este constante lançar-se no mundo, projeto contínuo de ser, e o que sou capaz de captar de mim mesmo são traços do que fui, rastros de um passado vivido; nada além disso²³⁹.

Como já dito, a impossibilidade da realização plena da atitude de má-fé não atinge a sua efetividade. Quantas relações se constituem, quantos projetos prosperam, quantas normas são criadas em uma sociedade tendo como base a crença na sinceridade? Negar tal realidade é fechar os olhos para a conjuntura infame que certos valores se apoiam para angariar eficiência, do mesmo modo que recusar-lhe concretude é ignorar o sofrimento efetivo dos homens envolvidos nem tais condutas de fuga.

Com base neste contexto, o próximo caso a ser descrito por Sartre é o do homossexual. Homem em estado limítrofe, o homossexual nem nega sua tendência sexual, tampouco assume sua homossexualidade. Figura que parece pender entre a realização de seu projeto e a rejeição insistente das consequências deste mesmo projeto²⁴⁰. Quer se realizar enquanto tal, mas tenta fugir do peso deste seu projeto.

No cenário proposto pelo autor, do outro lado desta figura ambígua que é o homossexual está o seu companheiro, que vive, em sua relação, o polo extremo desta ambiguidade. É amante de um homem que não rejeita sua orientação sexual, porém a camufla em desculpas que vão desde uma *peculiar concepção de beleza* até a atribuição de sua homossexualidade à consequências de *erros passados*.

²³⁹ O que faz com que Sartre se exaspere com a defesa da sinceridade: “como sequer esboçar, no discurso, na confissão, no exame de consciência, um esforço de sinceridade, destinado por essência ao fracasso, uma vez que, ao mesmo tempo que anunciamos, temos compreensão pré-judicativa de sua inanidade?” (ibid., 110).

²⁴⁰ “Eis, decerto, um homem cuja má-fé acerca-se do cômico, uma vez que, reconhecendo os fatos que lhe imputam, nega-se a admitir a consequência que se impõe” (ibid., 110-111).

Seu parceiro não tolera mais tal neutralidade e cobra, como um censor, uma admissão inequívoca de sua homossexualidade. Diante desta situação paradigmática, Sartre define a questão a esclarecida: quem estará de má-fé; o homem indeciso ou seu parceiro, *o campeão da sinceridade*? Inicialmente uma disputa entre duas concepções, se mostrará, no final, duas versões de uma mesma fuga.

O homossexual tem o mérito de recusar a sua identificação com a homossexualidade no registro objetual (ser homossexual como uma mesa é uma mesa). Resiste a tentativa de tornar seu desejo e sua tendência sexual em amarras que o conformarão a um destino inelutável. Liberta-se, com isso, do equívoco de querer converter o *para-si* em *em-si*.

Porém, não consegue se manter nesta tensão resultante da livre atuação em que se encontra, neste vazio em que nada o determina. Foge para encontrar respaldo na recusa reiterada da responsabilidade de seus atos. Acredita ser possível se livrar do peso da existência ao exteriorizar suas escolhas, ao colocá-las como acessórias a sua vida, mantendo-se assim impoluta a sua inserção na vida comunitária²⁴¹.

Por outro lado, é preciso reconhecer, compreende claramente a especificidade do *para-si* em comparação ao *em-si*; do outro, aposta em um estilo de vida capaz de sustentar somente os benefícios da liberdade, de viver parcialmente a liberdade que é. Mostra-se preparado para suportar o fardo da existência no âmbito individual, porém fracassa ao rejeitar sua repercussão comum, comunitária. Por isso, constrói meios que viabilize *um perpétuo renascer*, na ambição de conseguir *uma constante evasão para viver*. Tenta se livrar, não especificamente da homossexualidade, mas do que ela produz enquanto projeto de homossexualidade, enfim, de sua liberdade.

Sartre mostrará como este jogo ocorre na própria linguagem, no seio da compreensão do verbo *ser*. O que está no centro do debate, aquilo que é capaz de captar a essência do projeto do homossexual, é a afirmação “não sou pederasta”. Mas, ao ter suas práticas vistas pelos outros como as de um pederasta, o homossexual reage, apelando para a indeterminação humana: “na medida em que a realidade humana escapa a toda definição por condutas, não sou este ser que a sociedade chama

²⁴¹ “Acredita escapar a todos os erros, desde que os coloque e os reconheça; melhor ainda: a duração psíquica, por si, exime-o de cada falta, constitui um porvir indeterminado, faz com que renasça como novo” (ibid., 111).

de pederasta. Contudo, o que está por trás desta aparente clarividência da situação humana é uma distorção deliberada da palavra ‘ser’²⁴².

A aceção adotada pelo homossexual não é a do ser enquanto lançado no mundo, indeterminado por ser o único fundamento de si e, por isso mesmo, solitário em sua responsabilidade. Ele toma o “ser” para disfarça-lo em “não ser”, tal qual um *em-si*; “não ser” no sentido de *não ser em si*. *Não sou porque sou livre*, porque quero ser livre desta condição, desta liberdade que me faz ser.

Articula, assim, uma dissimulação orquestrada da compreensão do ser, a fim de fugir de sua existência, de sua diferenciação que o constitui como não sendo um *em-si*. Nega, a princípio, a identidade do *para-si* com o *em-si*, mas para frear qualquer avanço do próprio *para-si*, mantendo-se dentro desta oposição, neste caso infantil, entre *em-si* e *para-si*. Encontra-se, enfim, em má-fé.

Já o seu parceiro, aquele que assume socialmente sua homossexualidade, passa ao largo de tal estratégia. Longe de tentar estagnar sua própria existência, potencializa a transcendência inerente do homem. *Sou o que sou*, afirma, perante seus pares. Não por outro motivo, investe-se da figura de censor para inquirir seu companheiro, pressionando-o a assumir também.

A sinceridade aqui adquire contornos de liberdade: ser sincero é querer ser livre. A sinceridade seria o meio pelo qual o homossexual transcenderia a sua própria condição, ao assumir-se como tal. Ele acredita que o reconhecimento público o liberte do peso que o oprime.

O problema se encontra no custo desta saída pretensamente livre. O homem se liberta para se transformar em algo determinado, classificado, estereotipado. A liberdade almejada visa atingir a indeterminação do projeto humano no intuito de constituir o homem em um modelo previsível, demarcado, definido. Em última análise, busca-se libertar o homem de sua capacidade reiterada de nadificação, não só do mundo, mas de si mesmo, ou seja, de sua liberdade. Este é o preço que a sinceridade cobra para libertar um homem²⁴³.

²⁴² *ibid.*, *ibidem*.

²⁴³ “Exige-se, portanto, que seja o que é para não mais ser o que é. Esse o sentido profundo da frase ‘pecado confessado, metade perdoado’. Exige do culpado que se constitua como coisa, exatamente para não mais tratá-lo como coisa” (*ibid.*, 111-112).

Ora, o cunho livre da sinceridade é falacioso; sua verdadeira proposta almeja destituir o homem de sua liberdade. O reconhecimento de si como pederasta gera um apaziguamento pessoal justamente por soterrar, por negar o reconhecimento do projeto livre que é o homem. Tento transcender meu modo de ser para, em seguida, constituir-me como coisa, objeto gélido, inócuo, massa modelar, ser em consonância com a expectativa em geral. Sartre identifica nesta conduta da má-fé uma verdadeira moral inspirada na relação senhor e escravo de Hegel: abro mão de minha liberdade em troca de uma vida estável e subjugada²⁴⁴.

Se a sinceridade desmorona frente aos olhos de quem a ambiciona como conduta de ouro das relações intersubjetivas, *nas relações do mit-sein*, qual seria sua atuação na intimidade humana, no seio da subjetividade, em seu estado puro, livre das complexidades que permeia toda relação humana? Igualmente nefasta, nos mostrará Sartre²⁴⁵.

Tal qual na relação com o outro, o homem que deseja ser sincero consigo próprio, busca se identificar com algo determinado, no afã de escapar da angústia que nasce quando se percebe como fonte de sua atuação – projeto se fazer amado, projeto de se fazer traidor, etc.. Diz querer afirmar sua transcendência, mas o faz em um processo de identificação objetal. O movimento de transcendência só o é na medida em que se reconhece não sendo o que é – projeto em detrimento de uma essência. E esta essência surge da transcendência na forma de um futuro livre de obrigações, de responsabilidades, no exílio do projeto que sou, pois assim, *meu porvir é virgem, tudo me é permitido*²⁴⁶.

De fato, a transcendência é aqui utilizada como meio de fuga, como uma elaborada construção de má-fé. A identificação do homem com o objeto (*sou mau – e não se fazer enquanto mau*) não ocorre exatamente no registro de uma conformação com o *em-si*. Até porque, o projeto de se identificar com o *em-si* só existe enquanto

²⁴⁴ “É o que o censor exige da vítima: que se constitua enquanto coisa, entregue sua liberdade como um feudo, para em seguida devolvê-la, tal como o soberano faz com seu vassalo” (ibid., 112).

²⁴⁵ Até porque, Sartre aponta para o fato que a sinceridade acaba sendo usada como “uma arma contra o outro” (ibid., ibidem.), mesmo quando tomada em sua referência pessoal, íntima.

²⁴⁶ Muito distinto do movimento de Orestes, no final de *As moscas*, quando declara ao seu povo que “tudo é novo aqui, tudo está começando”(Sartre 2005e, 112). Lá, a liberdade surge da assunção do projeto humano em oposição a uma vida sem projeção, fincada no arrependimento castrador que dominou Argos por décadas.

projeto, desejo de ser, vontade de alcançar, mas nunca como realização plena²⁴⁷. O homem sincero tenta escapar de si rumo a um estado determinado para depois relacionar-se com ele, não pela comunhão, mas sim como espectador.

Ao se assumir como mau, por exemplo, o homem contempla a realidade esperada de quem é mau. Curiosamente, a sinceridade acaba por replicar a maneira de ser do homem – que escapa de seu passado enquanto motivo de seu presente – para se situar além deste objeto identificado²⁴⁸. É porque sou livre, porque sou este projeto por se fazer, que sou capaz de ser sincero, não no sentido puro e angelical que os bons homens nos indicam a ser, mas na capacidade de implementar condutas de fuga da nossa própria liberdade. Afinal, é porque sou livre que posso agir de má-fé²⁴⁹.

A sinceridade parece compartilhar com a má-fé o *modus operandi*: busca escapar da indeterminação humana, ancorando-se na estabilidade de condutas predeterminadas, papéis previamente definidos, ações consagradas anteriormente. E o faz através da capacidade reiterada de se portar sempre para além de suas atitudes²⁵⁰. Mesmo a sinceridade frente aos fatos passados – ser sincero sobre o que aconteceu – opera graças ao modo de ser do *para-si*: toma o passado como algo desgarrado de seu ser, como uma coisa, um *em-si*²⁵¹. Ironias da condição humana.

Descortinadas as ilusões que pairavam sobre esta idealização da noção de sinceridade, é possível avançar sobre suas estruturas mais íntimas, normalmente escamoteadas e, por isso, mais decisivas. A intenção final de um gesto sincero consigo mesmo é a admissão de *ser o que é*. Tendo em vista que a consciência opera no âmbito do *não ser o que é*, a sinceridade é, mas no sentido do não ser o que é.

Em outras palavras, em sinceridade, busco não ser o que sou, de uma maneira típica do *em-si*. No projeto de sinceridade, constrói-se um círculo vicioso em que o modo de ser do *em-si* transmuta-se na maneira de ser do *para-si* e vice-versa, levando Sartre definir tal processo como “um incessante jogo de espelho e reflexo, perpétuo

²⁴⁷ Não por outro motivo, o *para-si* e o *em-si* são faces irreduzíveis do ser.

²⁴⁸ “Evade-se dessa *coisa*, pois é ele que a contempla e dele depende mantê-la ante seus olhos ou deixá-la desmoronar-se e uma infinidade de atos particulares” (Sartre 2005a, 112).

²⁴⁹ Sartre ironiza: “isso explica a Verdade, reconhecida por todos, de que podemos chegar à má-fé por sermos sinceros” (ibid., ibidem.).

²⁵⁰ “A sinceridade total e constante como esforço constante para aderir-se a si mesmo é, por natureza, um esforço constante para des-solidarizar-se consigo mesmo, a pessoa se liberta de si pelo próprio ato pelo qual se faz objeto para si” (ibid., 112-113).

²⁵¹ O ser do homem resgatado do passado – o que fui – comporta-se como o *ser-em-si*.

trânsito do ser que é o que é ao ser que não é o que é – e, inversamente, do ser que não é o que é ao ser que é o que é”²⁵². Contudo, mesmo na busca de me identificar com a maneira de ser do *em-si*, só consigo sê-lo na maneira de ser do *para-si*. Sem jeito de ser outro que não a mim mesmo, a única identificação possível, a que resta ao homem sob o signo de condenação, é ser a maneira do *para-si*.

Conclui-se então que a sinceridade, como a má-fé, não visa transformar estruturalmente o ser do homem, mas ambiciona jogar com sua ambiguidade. Isto faz com que na exploração de minha indeterminação ontológica haja uma exacerbação da ambiguidade que sou, através de um recurso dialético hipócrita. Joga-se com o *para-si* e com o *em-si*, não para conformar um em outro, mas para desvirtuar a ambiguidade humana e, assim, mantê-la a tal ponto que se possa almejar nada ser o homem enquanto tal confusão é provocada deliberadamente²⁵³. Este traço de hipocrisia é responsável pela a aparência cínica que Sartre já havia descrito da consciência em má-fé.

Logo, não se trata de uma troca definitiva entre estes polos, mas sim uma busca da manutenção deste jogo incessante. O que importa, e isto é de grande importância para o estudo, é o foco no estado inebriante, confuso, artificialmente instável provocado por tal conduta, e não, efetivamente, uma mudança implementada visando uma condição outra para o homem²⁵⁴.

Deste emaranhado de jogos e dissimulações promovido pela consciência em um projeto de sinceridade, um fato desponta como o eixo de tais condutas: a habilidade da consciência transitar entre o ser e o não-ser. Tanto a má-fé não poderia ser um projeto literal de transformação do *para-si* em *em-si* – mas sim um jogo alienante a partir destas trocas – que se, por absurdo, fosse possível, a realidade do *em-si* não permitiria nem o desinteresse de si próprio, tampouco a percepção desta fuga caso ela fosse viável. Somente uma reinação realizada pela consciência e maturada em seu corpo pode florescer e frutificar. Só um ser, o *para-si*, que ignora estruturas preestabelecidas, impedido por sua condição de reconhecer determinação

²⁵² *ibid.*, 113.

²⁵³ “O ato primeiro de má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é” (*ibid.*, 118).

²⁵⁴ “A sinceridade não determina uma maneira de ser ou qualidade particular, mas, devido a essa qualidade, almeja a me fazer passar de um modo de ser a outro” (*ibid.*, 113). Sartre insistirá na questão deste jogo ser incessante.

alguma em seu agir, afeito ao ser e ao não-ser, pode, por temperamento, adotar condutas de fuga²⁵⁵.

Assim, a má-fé só é viável como conduta pela sinceridade ser “consciência de errar seu objetivo por natureza”²⁵⁶, por esta capacidade de evadir-se de si e ser consciência (d)isso. Se a sinceridade fosse concebível como é idealizada, haveria uma plenitude ontológica, uma coincidência estrutural que aniquilaria qualquer possibilidade de má-fé, como já dito, e, por conseguinte, extinguiria o homem na forma que conhecemos.

A má-fé não é um procedimento simples, linear. Ela atua em duas frentes simultaneamente: nega o que sou e tenta me fazer ser o que não sou: nega que eu seja esta desagregação constante²⁵⁷, este *vir-a-ser* contínuo para, ao mesmo tempo, me fazer aderir a condutas estrangeiras a mim, não iniciadas nem sustentadas por mim. A má-fé seria então de boa-fé, ou seja, estaria coadunada ao projeto humano, se não recorresse a esta gincana ontológica. Adequada, não no sentido de coincidência, identidade, como já esclarecido, mas à maneira de, na forma de ser, como inspiração determinante²⁵⁸. O problema é que a má-fé se utiliza de tal estrutura ontológico em um procedimento crítico em que as instâncias são postas, deliberadamente, uma contra a outra.

Este jogo proposto e sustentado pela má-fé só se realiza no colapso teórico da sinceridade. No exemplo da covardia, Sartre nos mostra que não se pode ser covarde e se captar como covarde. Isso ocorre porque não é minha suposta covardia que me faz ser covarde ou ter atitudes covardes; é a minha conduta reiterada, a cada momento, de fazer-me covarde que me faz ser. Assim, é preciso não ser covarde para se ser covarde, para se fazer covarde. Logo, a sinceridade como noção torna-se inviável e a má-fé floresce como possibilidade.

²⁵⁵ “Se eu fosse um homem triste ou covarde assim como esse tinteiro é tinteiro, sequer seria concebível a possibilidade de má-fé. Não apenas não poderia escapar ao meu ser, como sequer poderia imaginar poder escapar. Mas, se a má-fé é possível, a título de simples projeto, é porque, justamente, não há diferença tão aguda entre ser e não ser, quando se trata de meu ser” (ibid., ibidem.).

²⁵⁶ ibid., 114.

²⁵⁷ A capacidade citada no início do capítulo de se esconder.

²⁵⁸ Sou porque, e só porque, poderia não ser este que sou. Desta forma, só sou pelo nada que sou. É neste entendimento que a má-fé aproxima-se da condição humana, no respeito desrespeitoso que tem com o modo de ser do homem; respeito por realizar sua transcendência; desrespeitoso por, a partir desta transcendência, querer negar suas consequências.

Se a sinceridade como *projeto* – um homem que deseja ser sincero – é um projeto de má-fé, justamente por tentar subverter a liberdade humana, a sinceridade como *pressuposto teórico*, como noção a ser analisada, deixa de se ser um tipo de má-fé para se apresentar como verdadeira condição de possibilidade da própria má-fé, na efetivação de sua impossibilidade²⁵⁹.

Se o mergulho nas profundezas das condutas de má-fé, a partir de casos concretos, ficcionais, de descrições de condutas humanas, expuseram a realidade mais íntima da condição humana, tanto na imagem captada de si como na relação com o próximo, dentro de experiências genuinamente de má-fé, ainda resta um traço, um vínculo não resolvido entre estas atitudes e a concepção da mentira que precisa ser esclarecido.

Se não posso mentir para mim mesmo, ainda restaria a possibilidade reducionista de considerar a má-fé uma versão exótica, uma experiência pouco ortodoxa, verdadeiramente vulgar da mentira: seria julgar a má-fé a partir de sua relação com o outro. Nada impede que eu minta para o outro; na verdade isto é o que define a mentira.

Assim, é preciso recorrer aquilo que se constitui como uma divisa para tal parentesco, característica que fará a cisão com a mentira em prol de uma afirmação da singularidade da má-fé: a fé da má-(fé).

Das descrições feitas até aqui, a má-fé se mostrou prodigiosamente capaz de existir à maneira de *não ser o que se é* ou, melhor dizendo, de *não ser o que se é* à maneira de ser o que não se é. Com isso, é imperioso reconhecer que o projeto de má-fé reclama para si uma fé, uma crença que funciona como a amalgama, como produtora de uma unidade neste constante e artificial jogo entre *ser* e *não ser* que é a má-fé.

Todavia, esta crença se distingue do cinismo, o que é incontestado, mas também de uma evidência, do âmbito de uma certeza sobre algo. A má-fé não opera nem no registro do cinismo nem na garantia da clareza dos fatos: há que se ter uma crença no projeto de fuga, mas em uma inscrição de convicção não confirmada. O estranho

²⁵⁹ “A condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana em seu ser mais imediato, na infraestrutura do cogito pré-reflexivo, seja o que não é e não seja o que é” (ibid., 115).

desta constatação é o recurso a uma crença numa atitude que prima pelo esforço de confundir, ludibriar, inebriar a própria consciência. A pergunta que se impõe então será sobre a forma como se opera esta fé na má-fé.

A má-fé, para a surpresa inicial, só subsiste como projeto se houver uma crença neste projeto. Não há como adotar posturas de má-fé totalmente ciente de sua fé-má; o que a transformaria um gesto de cinismo, deboche, sentimentos reais, porém distintos da má-fé. Ou bem tomo o projeto como crível, tenho fé nele ou inviabilizarei sua realização. A idéia de projeto já pressupõe concomitantemente com sua precariedade, a necessidade de uma manutenção, de um suporte sempre renovado, o que evidencia o componente de fé de sua existência.

Contudo, não é possível ter fé do começo ao fim, tal qual um crente acredita inteiramente na revelação, pois isso transmutaria a perspectiva da má-fé em uma boa-fé plena. Mais uma vez, há que se perceber o jogo ambíguo que é proposto em uma atitude de má-fé, nesta tensão sustentada artificialmente entre o engano e a certeza, entre o cinismo e revelação, entre a maldade e a fé²⁶⁰.

Este modo de ser da má-fé acaba por reconciliar toda uma realidade, não só o presente como também o passado ao seu próprio projeto, a sua imagem e semelhança. O mundo passa a corresponder a sua proposição, a responder às questões proposta pela má-fé, vertendo de sua conduta o sentido próprio deste mundo.

A má-fé articula-se dentro dos pressupostos ontológicos humanos. Posto isso, seu desenvolvimento se dá, necessariamente, no mundo, respeitando, explorando e, por fim, distorcendo o caráter transcendente do homem. Logo, a má-fé não é um projeto alienígena ao homem, tampouco ao mundo. Sua prática não o retira deste mundo, nem mesmo o isola em sua suposta interioridade subjetiva. A má-fé é *coisa do homem no mundo*.

Este aparente paradoxo apresentado – deste estado que não é inteiramente fé nem tampouco mentira – é superado por este entendimento da mundanidade da má-fé. Neste mundo constituído pela atitude em má-fé, a partir deste modo de compreensão

²⁶⁰ “Se eu as representasse como de má-fé, seria cinismo; acreditá-las sinceramente inocentes teria sido boa-fé. A decisão de ser de má-fé não ousa dizer seu nome, acredita-se e não se acredita de má-fé” (ibid., ibidem.).

da verdade oferecida²⁶¹, surge uma evidência. A evidência fruto deste *jogo de espelho e reflexo* difere na evidência da boa-fé. A evidência produzida aqui é alicerçada pela cosmovisão (*Weltanschauung*) oferecida pela má-fé, pela convicção nascida da visão de mundo que a má-fé origina, estando ela impregnada pela ambiguidade típica das condutas de fuga. Contudo, nesta artificialidade de mundo produzido pela má-fé, terá ela força de uma prova, de um indício. Sartre chamará esta crença de *evidência não persuasiva*.

Isto faz com que a consciência em má-fé se depare com acontecimentos, projetos, condutas, evidências. Ela as toma como verdades, as acolhe mediante um projeto já concebido. Há, neste caso, uma abordagem respeitosa, despretensiosa. A relação se dá na superficialidade de sua apreensão, “se delineia inteira na resolução de *não pedir demais*, dá-se por satisfeita quando mal persuadida, força por decisão suas adesões a verdades incertas”²⁶².

Percebe-se então que nem a fé, a crença da má-fé, escapa de seu projeto. Ela sustenta o projeto, mas sob influência deste mesmo projeto. Tal qual sua visão de mundo, das evidências apreendidas, das verdades aceitas, do modo de pensar, a fé da má-fé é também fé *à maneira de* má-fé. A má-fé suporta todas as relações, atribuindo um princípio que anima cada espectro de sua realidade, sendo operada no registro de uma evidência não persuasiva.

É preciso então salientar que tais decisões não são deliberadas como, por exemplo, uma tática de guerra é concebida. A consciência em má-fé não reflete sobre sua fé e assim adota racionalmente uma postura pouco exigente. É fato que a descrição acima feita reflete a operação da consciência em má-fé, seu *modus operandi*, sua forma de se relacionar com o mundo, mas ela ocorre em um registro outro do que o da vontade deliberada.

A distinção está no modo de se portar da má-fé²⁶³. Como se viu, ela desenvolve-se num ambiente de ambiguidade e confusão. Por isso, a metáfora

²⁶¹ “Com a má-fé aparecem uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos; e esse mundo de má-fé, que de pronto cerca o sujeito, tem por característica ontológica o fato de que, nele, o ser é o que não é e não é o que é” (ibid., 116).

²⁶² ibid., ibidem.

²⁶³ “Não se trata de uma decisão reflexiva e voluntária, e sim de uma determinação espontânea de nosso ser” (ibid., ibidem.).

requerida por Sartre é a do sonho. Ao adormecer, sonha-se e, a partir deste sonho, é vivenciado inúmeras situações limitadas a realidade de um sonho. A razão reflexiva, plena de seu discernimento é exclusivo do estado de vigília. Em má-fé, o próprio despertar torna-se problemático graças a arrebatamento promovido pelo *sono dogmático* da má-fé. De natureza instável, graças a sua dimensão ambígua, a má-fé torna-se afeita a uma constante renovação de seu estado, a uma perpétua preservação de seu projeto.

Se esta fé da má-fé é distinta da de boa-fé e se sua natureza pouco persuasiva não origina-se de um movimento racional, deliberadamente reflexivo, qual é a conjuntura ideal para o seu florescimento, em que medida um ambiente torna-se fecundo para consciência em má-fé? Em outras palavras, há que se perguntar como ocorre a má-fé e não a boa-fé nestes casos de fuga?

A resposta está na fragilidade da noção de crença utilizada em má-fé. Como já dito, em má-fé, não busco comprovações, certezas, mas meramente uma crença, estado que permita a organização da minha percepção sem a necessidade de um recurso mediador, de uma garantia mais confiável. Há assim uma crença de boa-fé nos propósitos de má-fé²⁶⁴.

Isto ocorre porque o esteio da má-fé encontra-se na dimensão subjetiva, a revelia de uma correspondência verificadora do mundo exterior. O mundo é que passa a corresponder ao projeto. A mediação, estágio segundo, trará então o sentido a esta apreensão imediata, corroborada pelos atos que a reflexão incorporará a crença primeira.

Se existem dois momentos – a crença imediata e a mediação colaboracionista –, a unidade é garantida pelo consciência, que unifica as instâncias em um mesmo ser, em seu próprio ser. Se, por um lado, a consciência confere unidade ao processo, ela acaba por tornar toda crença em não-crença, pois crer é saber que se crer (*toda consciência é consciência de alguma coisa*), e se sei, já não creio, visto que, ao crer, consciência posicional, também sei que creio, consciência não-tética. Se é verdade

²⁶⁴ “Decido acreditar neles e ater-me a tal decisão, levo-me, enfim, como se estivesse certo disso – e tudo na unidade sintética de uma mesma atitude. O que assim defino como boa fé é o que Hegel denominaria o imediato, é a fé do carvoeiro” (ibid., ibidem.).

que a consciência não-tética não é efetivamente conhecimento de algo, apreensão de conteúdo, não há como negar também que ela é suporte de todo o conhecimento.

Conclui-se então que crer é, em última análise, não crer²⁶⁵, é extrapolação da crença. A crença repete os moldes descritos da sinceridade. Tomada pelo ideal do *em-si*, a crença se mostra incapaz de plenitude, precisamente pela incapacidade estrutural da consciência coincidir consigo mesma. A crença passa a ser um exercício, de antemão, deficiente, essencialmente incerto.

Se “não se crê jamais naquilo que se crê”, se o acabamento do projeto de crença é interditado por princípio, a crença extravagante da conduta de fuga, a chamada fé à maneira da má-fé, não se coloca mais como uma aberração por definição, obstáculo esperado para a má-fé, mas, ao contrário, mostra-se afeito ao projeto, a face realista do processo arquitetado em má-fé²⁶⁶. A fé descrente da má-fé não é fruto de uma apreensão reflexiva, termo de uma racionalização investigativa – tal qual realizada por Descartes nas *Meditações*, por exemplo –, mas uma realidade ontológica presente em cada aparição.

Ora, se a crença é crença no sentido de não se crer, se a própria fé comporta uma descrença inerente a sua natureza, o problema de mentir para si mesmo, fato que constrangia a má-fé na sua independência da mentira, esvanece completamente. Ao crer, a má-fé, pela crença, já dispõe de um distanciamento ontológico – a crença dispõe de uma não-crença em si – que constitui sua própria realização.

Diante deste cenário, torna-se inútil tentar coincidir um ato corajoso com uma suposta tendência corajosa, por exemplo, da mesma forma que é necessário abdicar de conceitos como coragem ou covardia em suas formulações preconcebidas, determinadas, à maneira do *em-si*.

Talvez a ambição maior desta análise das condutas de fuga, da má-fé a partir desta imersão ficcional, seja livrar a realidade humana dos equívocos tradicionais que, na anseia de glorificar, salvaguardar a dignidade humana, a tenha reduzido ao

²⁶⁵ “A crença é um ser que se coloca em questão em seu próprio ser, só pode realizar-se destruindo-se, só pode manifestar-se a si negando-se – um ser para o qual ser é aparecer, e, aparecer, negar-se” (ibid., 117).

²⁶⁶ “Sem dúvida, não poderia dissimular para mim o fato de que creio para não crer e não creio para crer. Mas a sutil e total nadificação da má-fé por ela mesma não poderia me surpreender: existe no fundo de toda fé” (ibid., ibidem.).

estado de coisa²⁶⁷. E nesta realidade humana, já livre desta *linfa branca e espumosa*, constituída pela sua transcendência, a má-fé, ironicamente, supera a sinceridade e a crença, para apoiar-se em uma evidência sim, porém evidência não persuasiva, “refugiando-se no *não-crer-no-que-se-crê*”²⁶⁸ para converter sua fragilidade em força, dando a este precário projeto uma concretude de uma fé, senão inabalável, ao menos, perpetuamente retomável.

Deste jeito, Sartre consolida a singularidade da má-fé frente à mentira, ao cinismo e ao engano. A má-fé, apesar da aparência de uma mentira, a despeito de uma certa dose de cinismo e, por fim, afora de se utilizar em certa medida do engano como estratégia, ultrapassa todas estas noções para se firmar como uma ocorrência única da consciência.

A má-fé apoia-se na ambiguidade humana para manter-se nela. Naturalmente, a ambiguidade não é a finalidade da ação humana, mas efetivamente o meio pelo qual o homem se lança no mundo. O que a má-fé faz é negar esta transcendência a partir da própria capacidade da consciência de transcender. Diferentemente da boa-fé, que nega a instabilidade da existência, idealizando para o homem uma solidez do *em-si*, a má-fé precisa ignorar o *em-si* na afirmação da *desagregação íntima do meu ser*.

Por outro lado, o homem em má-fé não pode estar consciente desta precariedade, sob o risco de se perder enquanto projeto de fuga. A má-fé, diverso da mentira, não tem ciência – ciência enquanto projeto – da maldade de sua fé, do desvio de seu projeto. Deste modo, é capaz de jogar/brincar com estas instâncias, escapando de uma em direção a outra, constantemente²⁶⁹. Apresenta-se então como uma realidade insistente, que ronda a cada momento a consciência em seu exercício mundano.

Naturalmente, noções como essência, estrutura, categoria ou qualquer outra que designe material ou formalmente orientação ou tendência determinante à

²⁶⁷ Como não recordar dos comentários de Roquentin sobre o humanismo do Autodidata, “este saco de couro cheio de gatos que se entredilaceram sem que ele perceba” (Sartre 2005f, 169), esta mortificação do homem em nome da vida.

²⁶⁸ Sartre 2005a, 118.

²⁶⁹ “Se a má-fé é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de má-fé” (ibid., ibidem.).

consciência são esvaziadas de sentido²⁷⁰. Sua impertinência advém desta aptidão incorrigível da consciência de se desagregar de si mesmo, desta liberdade fundadora e motriz revelada a cada atitude humana. Isto que viabiliza a má-fé é o mesmo responsável por interditar o determinismo.

Se Husserl foi, segundo Sartre, responsável pela purificação da consciência a partir da noção de intencionalidade, o próprio Sartre é responsável por recolocar o homem em sua mundanidade, entre a liberdade e seu reverso confirmador, a má-fé. Purificado e retornado a absurdidade da vida, o homem encontra-se novamente pronto para sua jornada na existência²⁷¹. Pode-se então, sem constrangimentos, descrever-se a ação humana.

²⁷⁰ Um dos motivos para a recusa radical do inconsciente freudiano por Sartre que, para ele, “era um conceito inútil, demasiado mecanicista e demasiado biológico” (Roudinesco 2007, 67).

²⁷¹ “Não mais na totalidade do ser humano, mas a partir deste núcleo instantâneo do ser” (Sartre 2005a, 118).

3. O drama humano: a ação

Todas as atividades humanas são equivalentes – já que todas tendem a sacrificar o homem para fazer surgir a causa de si – e todas são 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 real, mas por causa do grau de consciência que possui de seu objetivo ideal; e, neste caso, acontecerá que o quietismo do bêbado solitário prevalecerá sobre a vã agitação do líder dos povos

Jean-Paul Sartre

3.1. Por uma genealogia da ação:

Em *Observações sobre a História*, Voltaire expressa sua indignação com a tradição, com uma certa tradição, ao indagar na primeira frase do texto: “Quando é que vão parar de nos enganar sobre o futuro, o presente e o passado?”. Este brado intelectual poderia ser tomado como a força que anima todo o estudo de Sartre sobre a ação.

De certo modo, este estudo de *O ser e nada* nada mais é do que um esforço de Sartre para desvencilhar a questão da ação humana dos equívocos que a prendem a partir de uma formulação errônea da temporalidade. Pensar corretamente a ação será,

em última análise, refletir sobre o passado, o presente, e, como veremos, principalmente, sobre o futuro²⁷².

A fim de desfazer *este engano*, Sartre empreenderá, se não um drama de formação, ao menos uma aventura em que partirá da natureza da ação e findará na análise do projeto de ser do *para-si*. Se no primeiro capítulo, traçamos os contornos da existência humana, sua ausência de determinação e a angústia vivenciada a partir desta percepção, neste capítulo descreveremos o desenrolar desta existência no mundo, deste ser livre que efetiva a liberdade ontológica no exercício da ação²⁷³.

Ponto inicial e ponto fundamental para no nosso projeto: Sartre começará, em um tipo de prólogo da quarta parte do livro, afirmando a necessidade de refletir sobre “este ser que se define pela *ação*”²⁷⁴ e sua relação com o fazer, o ser e o ter, no sentido de definir o *valor supremo da atividade humana*. Como a ação, em seu núcleo constitutivo, se corresponde com o estudo do fazer, e como será nos limites do fazer que a ação se definirá determinada ou espontânea, fortuita ou compreensiva, este estudo tratará exclusivamente do âmbito do fazer e de suas consequências na realização do *para-si*²⁷⁵, ou seja, do ser. Acredito, com isso, que a viabilidade ou não de uma moral em Sartre dependa primordialmente dos pressupostos teóricos aqui presentes, ou seja, no estudo do fazer, e da sua articulação com a constituição descrita na primeira parte desta tese.

Longe de ser uma guinada abrupta da investigação fenomenológica da condição humana para a preocupação da moral, a moral mostra-se, de fato, uma exigência do próprio caminho percorrido até aqui por Sartre. A dimensão moral se justifica pela relação entre ética e ação. Não faz sentido pensar em uma ética que não

²⁷² Esta percepção da relevância da temporalidade na ação, desta elaborada descrição feita em *O ser e o nada* quanto a dimensão temporal do homem no mundo, é que fará, por exemplo, Franklin Leopoldo e Silva afirmar que a preocupação com a história não se trata de uma novidade presente em *A crítica da razão dialética*. Já na obra de 1943 encontram-se vestígios bastante consistentes, formulações significativas quanto a uma dimensão histórica. (ver Silva 2009, 113-114).

²⁷³ “Esta quarta parte (referindo-se ao estudo da ação) complementa a descrição anterior de Sartre da má-fé como escolha de ser”, nos lembrará Joseph S. Catalano (Catalano 1985, 195).

²⁷⁴ Sartre 2005a, 535.

²⁷⁵ Com isso, não pretendo ignorar ou mesmo desqualificar a importância do estudo do ter e sua participação decisiva na elaboração daquilo que Sartre nomeou de psicanálise existencial. A escolha da delimitação do tema limita-se exclusivamente ao escopo do trabalho, de um trajeto elegido em face de uma tese a ser exposta.

se corresponda com a ação²⁷⁶, como tampouco seria lícito refletir sobre a ação, contraponto, ao menos em um primeiro momento, da má-fé, sem repercutir as suas implicações morais²⁷⁷.

Para tanto, o capítulo sobre a ação se inicia com uma afirmação taxativa e, ao mesmo tempo, polêmica: “ação é por princípio intencional, (...) é dispor de meios com vistas a um fim”²⁷⁸. O que viria a ser esta *intenção* imperativa de toda e qualquer ação? O que é característico do agir que, sem o qual, não se pode classificar o ato de ação, ou seja, o que é este traço intencional?

A análise deste tema, logo de saída, irá balizar toda a compreensão não só da ação, bem como da própria liberdade. Como nos lembra Gusdorf, a primeira palavra é igualmente a última²⁷⁹; ao instituir as bases de uma investigação, toda uma plêiade de questões já são apresentadas ao inquirido, pondo, de partida, os limites do pensamento que dali surgirá em suas próprias linhas iniciais. Desta forma, entender o significado desta intencionalidade da ação extrapola o mero processo hermenêutico do texto para se configurar como a finalidade do esforço sartriano em refletir a noção da liberdade.

Não há como iniciar esta análise sem admitir, de princípio, o aspecto racionalista da afirmação em questão. Atrelar a ação a um caráter intencional evidencia uma estrutura ancorada em uma “série de encadeamentos e conexões” capazes de produzir “um resultado previsto”²⁸⁰. A dimensão racional aqui exposta é aquela que aproxima a ação de um processo. O estudo até aqui realizado mostrou que o homem é um ser, por preceito, instaurador de projetos. Assim sendo, nada mais

²⁷⁶ Não por outro motivo, Sartre irá criticar outra saída filosófica: “Todavia, tendo triunfado na filosofia moderna a tendência anti-substancialista, a maioria dos pensadores tentou imitar no campo das condutas humanas aqueles predecessores que, em física, haviam substituído a substância pelo simples movimento. O objetivo da moral foi por longo tempo prover o homem com o meio de ser. Tal era a significação da moral estoica ou da Ética de Spinoza. Mas, se o ser do homem há de reabsorver-se na sucessão de seus atos, a meta da moral já não será elevar o homem a uma dignidade ontológica superior” (ibid., ibidem).

²⁷⁷ Sartre, referindo-se a moral, dirá que “a ontologia deve poder informar-nos sobre esse problema; é, além disso, uma de suas tarefas essenciais” (ibid., ibidem.).

²⁷⁸ ibid., 536.

²⁷⁹ “A primeira palavra é igualmente a última. Qualquer palavra é, a um tempo, primeira e última. Quer dizer que não podemos partir senão depois de já termos chegado” (Gusdorf 1960, 26).

²⁸⁰ Sartre 2005a, 536.

coerente do que vislumbrar na ação uma constante produção de processos. Agir, em última análise, é iniciar processos.

Se, por um lado, há um componente indelével de razão na ação por meio deste modo de ser, por outro, não é possível coincidi-lo com a proposta racionalista moderna. Isto fica manifesto na crítica sartriana da típica disputa moderna entre o determinismo e o livre-arbítrio.

Para ele, o projeto iluminista se apressou em ocupar as trincheiras seja no campo dos defensores do livre-arbítrio, seja no reconhecimento de um caráter necessário da ação humana. Faltou uma investigação mais profunda da natureza da ação para que assim pudéssemos melhor compreender a atuação da liberdade nos negócios humanos. Tal como na descrição da condição humana, cujo o *cogito* pré-reflexivo foi menosprezado em detrimento da primeira certeza, neste caso, a própria ação foi rebaixada a uma instância de segunda ordem em favor de uma deliberação precoce sobre a atuação da liberdade na ação humana²⁸¹.

Há, no entendimento sartriano da ação, uma distinção que não deve passar despercebida. Se é verdade que a ação deve ser intencional, ou seja, ser projeto instaurador de processos, é igualmente justo dizer que este impulso original não pode contemplar todos os desdobramentos possíveis iniciados pela ação. Se um fumante desajeitado, nos dirá Sartre, põe fogo em uma fábrica, este ato não pode ser considerado fruto de uma ação verídica, pelo fato do homem não ter tido a intenção de botar fogo no prédio. Isto não impede, por outro lado, que Constantino, outro exemplo de Sartre, ao fundar Constantinopla aja, mesmo ignorando a possibilidade futura deste ato ser responsável pelo cisma cristão.

Logo, o que se apreende disto é que não é o controle ou a fidedigna previsão dos resultados futuros que definem uma prática como ação; mas sim uma força original, um lançar primitivo – a intenção – que irá fazer com que um mero gesto converta-se em uma ação própria.

Esta distinção é crucial para qualificar a ação na sua origem, em sua essência, e não em sua finalidade, como parte da tradição o fez (por exemplo, uma ação livre é

²⁸¹ “É estranho que se tenha podido argumentar interminavelmente sobre o determinismo e o livre-arbítrio, citando exemplos a favor de uma ou outra tese, sem tentar previamente explicitar as estruturas contidas na própria idéia de ação” (ibid., ibidem.).

aquela bem sucedida na obtenção de seus resultados). É no instante primeiro, tomado por uma intenção que, por vezes, não corresponderá com o resultado almejado, mas sim passível de correspondência, que a ação adquire corpo e ganha realidade. Assim o será, pois a ação, apesar de exigir um desejo de realização, que, em outras palavras, significa ter intenção, não estará atrelada a positividade de um objetivo.

Do contrário, a ação penderia para uma organização determinista, que não seria ordenada em sua origem, mas demarcada pelo seu fim, na sua efetivação. Dito de outro modo, seria o mesmo que, a partir desta compreensão de ação, atrelar a liberdade à vontade, ou à obtenção de resultados. Isto subverteria a questão, pois a liberdade, como foi demonstrado, é descoberta pelo homem justamente na percepção de uma falta de fundamento, em uma indeterminação original da condição humana.

Este é o sentido contido na afirmação de que “agir é modificar a *figura* do mundo”²⁸². Eu transformo o mundo, altero a sua figura, desestabilizo os limites outrora criados, precisamente por iniciar um novo processo, por configurar um outro ponto de partida, por afirmar uma existência qualquer no seio da contingência. Isto em nada tem a ver com resultados alcançados, com etapas concluídas ou mesmo com projetos terminados.

A adequação do resultado à intenção deve ser do âmbito da suficiência e não da eficácia ou da identidade, nos lembrará Sartre. Ou seja, é preciso simplesmente que o resultado exista enquanto possibilidade, para que garanta, com isso, a possibilidade de uma intenção, de um despertar, e não uma intenção que produza plenamente um resultado esperado²⁸³. Pois, agir é projetar, mas projetar não deve ser confundido com uma capacidade de antever todos os resultados possíveis, sob o signo da eficiência. Trataremos disto posteriormente, ao considerarmos a primazia da dimensão do futuro no estudo sartriano da ação.

Esta discrepância constitutiva, este lapso entre a suficiência e a identidade, expõe outro traço da ação: toda ação deve comportar uma negatividade, uma falha

²⁸² *ibid.*, *ibidem*.

²⁸³ “O imperador Constantino, ao estabelecer-se em Bizâncio, não previa que iria criar uma cidade de cultura e língua grega, cuja aparição provocaria ulteriormente um cisma na Igreja cristã e contribuiria para debilitar o Império Romano. Contudo, executou um ato na medida em que realizou seu projeto de criar uma nova residência no Oriente para os imperadores. A adequação do resultado à intenção é aqui suficiente para que possamos falar de ação” (*ibid.*, *ibidem*).

que a lance em direção a um possível. Não bastaria que houvesse a intenção do agente para que a ação ganhasse corpo; é preciso o reconhecimento de um *desideratum*, de algo que se deseje, uma aspiração oriunda da percepção de uma carência objetiva, específica, pontual, para que haja uma ação²⁸⁴.

Se toda ação é intencional e esta intenção deve ser precedida por uma percepção de falta, o que anima a organização entre intenção e falta é o desejo de preenchimento de um vazio. Não há que se falar de ação se não houver este desejo que permeie todo o processo.

Deste modo, a ação é, por um lado, a comprovação de uma indeterminação constitutiva – só ajo por nada me condicionar. Por outro, é através desta constatação que sou capaz de concretizar, corporificar, este nada em que me apreendo. Faço isto através do jogo que toma um possível como desejável. Não há mais referência a uma situação concreta – a cidade de Roma, por exemplo –, mas a projeção de uma instância inexistente que possa coexistir, em tese, com a realidade em questão, neste caso, uma alternativa para a capital do império – que virá a ser Constantinopla²⁸⁵.

Neste sentido, para que haja ação, é imperioso que o homem vise “um possível desejável e não realizado”²⁸⁶. Esta aventura só é consumada na irrupção do nada, para além do ser. A projeção que traz vitalidade ao ato, que verdadeiramente o constitui, apoia-se nesta negatividade, nesta vinda do não-ser à existência²⁸⁷. Contrariamente ao senso comum, que identifica no estado das coisas a mola propulsora do agir, Sartre apontará para a projeção, enfim, para aquilo que ainda não é, como *anima* de toda ação²⁸⁸.

É na composição de um futuro grávido de esperanças, no vislumbrar de uma ficção, de uma projeção preche de possibilidades, literalmente, de uma situação

²⁸⁴ “A intenção de suscitar uma rival para Roma só pode advir a Constantino pela captação de uma falta objetiva: Roma carece de um contrapeso; a esta cidade profundamente pagã era preciso opor uma cidade cristã que, no momento, *fazia falta*” (ibid., 537).

²⁸⁵ “Significa que, 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” (ibid., ibidem.).

²⁸⁶ ibid., ibidem.

²⁸⁷ “Enquanto algo considerado exclusivamente em seu ser, a consciência é remetida perpetuamente do ser ao ser e não poderia encontrar no ser um motivo para descobrir o não-ser” (ibid., ibidem.).

²⁸⁸ “Dir-se-á que os impostos são mal cobrados, que Roma não está ao abrigo dos invasores (...) Como não ver que todas essas considerações são negativas, ou seja, visam aquilo que não é, e não aquilo que é?” (ibid., ibidem.).

tomada como valor, que o homem torna-se capaz de romper com sua realidade, efetivando uma ação. É preciso perceber que, tal como a motivação descrita no primeiro capítulo desta tese, a idéia de valor surge na ação, não como uma essência que norteie uma existência, mas como projeção, como construção elaborada²⁸⁹.

O ser, ou mesmo o presente, não pode fornecer elementos, planos de fuga, escapes que efetivamente extrapolem sua condição factual. Há que se elaborar um verdadeiro drama, viabilizar um acontecimento pungente, uma *situação-limite* por vir, para que surjam condições para o agir, pois a plenitude do ser, em sua solidão paralisadora, é incapaz de transcender por conta própria²⁹⁰.

Logo, é na figura do homem, especificamente na sua capacidade reiterada de se lançar, de transcender, em outras palavras, de trazer o nada ao mundo, que a ação se constitui enquanto tal; e não por razões ou condições de uma época ou mesmo por força de estruturas preexistentes de qualquer ordem, essências que orientem o agir de tal maneira. É neste vazio percebido, nesta projeção frágil do futuro tomado como valor, que o homem age.

Esta distinção proposta por Sartre é de grande relevância por ser responsável por toda uma nova concepção do agir humano, deslocando a predominância de análises da conjuntura para uma dimensão calcada na condição humana, nas possibilidades ontológicas do homem, enfim, na liberdade.

Neste caso, é importante refletir sobre uma forma corrente de leitura da ação que atribui a uma certa acomodação do homem à incapacidade de agir. Nesta compreensão, o hábito seria o impeditivo decisivo das mudanças, do acontecimento da ação. Há, neste entendimento, um viés racionalista, uma compreensão apoiada na capacidade de mostrar ao homem sua real potencialidade e, com isso, romper com o hábito, abrindo espaço para uma ação livre.

²⁸⁹ “Mas tal difusão só aparece desse modo, justamente, se a transcendemos rumo a uma situação-limite colocada *a priori* como valor – por exemplo, rumo a certo ritmo das conversões religiosas, a certa moralidade de massa” (ibid., ibidem.), se referindo a possibilidade de romper com o paganismo romano em prol de preceitos cristãos.

²⁹⁰ Sartre ilustra esta conjuntura com um provérbio francês, dizendo que nem a mais bela jovem do mundo – no caso a realidade – pode dar mais do que tem (ibid., 537-538).

É contra a isto, que podemos chamar de idealização humanista, digna das ilusões ambíguas de um Autodidata²⁹¹, que Sartre irá se confrontar diretamente. “Enquanto imerso na situação histórica, o homem sequer chega a conceber as deficiências e faltas de uma organização política ou econômica determinada”, dirá Sartre; “não porque ‘está acostumado’, como tolamente se diz, mas porque apreende-a em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de imaginar que possa ser de outro modo”²⁹².

Esta elaboração, que identifica no costume um empecilho para ação, trata a relação do homem com o cotidiano como uma aparência inebriante, uma instância superficial e ilusória de uma realidade profunda e estruturante. O hábito seria como um manto encantado capaz de iludir os homens. Sartre, ao analisar a ação, quer evidenciar, de início, este equívoco produzido por uma aposta ingênua na autonomia humana.

É só na transcendência do estado atual em direção a uma realidade ainda ficcional, desejada e, por isso, tomada valorativamente, que há *iluminação* para que a realidade seja indesejada. Desta forma, o que impede a ação não é o hábito, o comodismo do dia a dia, mas a postura que torna a realidade natural (sem um futuro), e *não habitual*²⁹³.

Esta dinâmica identificada por Sartre – da ação não ser a superação do hábito, e sim a projeção de um futuro – expõe uma outra linha marcante do agir humano: a capacidade de ficcionar. Mesmo a percepção de um estado pior do que o atual não é suficiente para o espetáculo da ação ocorrer, pois é preciso vislumbrar um estado superior ao atual para que o homem o prefigure como algo intolerável.

Há que se ter, então, uma capacidade ficcional, que produza um efeito dramático sobre a vida cotidiana, sobre este lidar concatenado que costumamos ter com a vida. Não por outro motivo, Sartre identificará na estratégia do proletariado do

²⁹¹ Autodidata é um dos personagens do romance *A náusea*. Aspirante de um cultura filisteia, busca se educar como quem acumula riqueza: “De repente voltam à minha memória os nomes dos últimos autores cujas obras consultou: Lambert, Langlois, Labalétrier, Lastex, Lavergne. É uma iluminação; entendi o método do Autodidata: instrui-se por ordem alfabética” (Sartre 2005f, 50).

²⁹² *ibid.*, 538.

²⁹³ “Não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, (...) 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” (*ibid.*, *ibidem.*).

séc. XIX, por exemplo, uma incapacidade de ação efetiva: “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”²⁹⁴.

Contudo, esta percepção não é suficiente para agir e transformar sua condição porque “ele não retrata seus sofrimentos como intoleráveis: acomoda-se a eles, não por resignação, mas por lhe faltarem cultura e reflexão necessárias a fazê-lo conceber um estado em que tais sofrimentos não existam”, e assim, não “projetam sobre sua vida um estado melhor; conseqüentemente, não age”²⁹⁵.

O que Sartre quer demonstrar é que a vida simplesmente vivida, em sua aparência naturalista, é incapaz de mobilizar, de fornecer elementos para que o homem aja. Este mesmo homem precisa estar apto a criar, a retratar sua situação como digna de mudança²⁹⁶. Que outro sentido teria Sartre para reclamar, como requisito da ação, *a cultura e a reflexão*? Como não reconhecer nesta exigência a dimensão incontornável da criação como recurso para a transcendência humana na ação?

Percebe-se então que o exato empecilho para ação não é, de forma alguma, a pura resignação, um mero comodismo presente no cotidiano, mas sim a incapacidade pontual de transvalorar o real, a inoperância circunstancial de transmutar valores fornecidos a nós, uma incompetência de *por em relevo* sua própria condição. Enfim, a ação contém em si uma exigência de dramatização da vida, uma urgência de ficcionar para que ela própria seja possível²⁹⁷.

²⁹⁴ *ibid.*, *ibidem.*

²⁹⁵ *ibid.*, *ibidem.*

²⁹⁶ Sartre dará como exemplo os trabalhadores de *Croix-Rousse*, que tomaram *Lyon* após uma rebelião e, sem saber o que fazer, voltaram para suas casas onde foram facilmente pegos pelo exército.

²⁹⁷ Já em *As moscas*, o comodismo não se apresenta como antítese da ação, mesmo tendo como tema central da peça o remorso. Em uma clara alusão à França subjugada pelos alemães, situação personificada na figura do *Marechal Pétain* e sua terrível insígnia “vocês sofrem e sofrerão por um longo tempo ainda, porque nós não terminamos de pagar todos os nossos erros” (*Pétain apud Sartre* 1992, 280, nota 5), a trama aborda como estes laços oriundos de um pecado, de um arrependimento, pode paralisar o homem, restringir sua atuação.

Porém, se tomarmos *As moscas* com uma teatralização da ação, *Orestes* surge como aquele capaz de vislumbrar o futuro, futuro este distante do aprisionamento que o remorso proporciona, para além da cortina espessa criada pela praga das moscas que assola Argos. Seu discurso final põe fim a uma dramatização, neste caso no sentido duplo, que viabiliza, mais uma vez, os habitantes de Argos a agirem, depois de um longo período de estagnação dilacerante, associando a ação ao novo: “Adeus meus homens, tentai viver: tudo é novo aqui, tudo está começando” (Sartre 2005e, 111-112).

Esta capacidade de agir, de por em relevo aspectos da vida, perícia de se desgarrar do seu próprio ser rumo ao não-ser, é a essência da noção de valor. Mesmo a transformação, sua transvaloração, nada mais é do que sua real afirmação, a própria definição do que seja *valor*. A questão do valor é relevante para a nossa discussão, pois é na compreensão da diferença entre sentido e ser, entre valor e existência, que se funda o iniciar de uma ação humana²⁹⁸.

É preciso romper com esta suposta intimidade com o tempo para que sua correta relação possa emergir: é ao transcender seu estado atual que o sofrimento pode surgir, à luz de um valor projetado que o torna indesejado, fomentando assim a realização de uma ação. Logo, é a partir de *uma dupla nadificação* que a ação acontece: o estado futuro deverá ser tomado com *puro nada presente*, ao mesmo tempo em que o estado presente precisa silenciar-se em nome de um estado por vir.

Esta genealogia da ação – termo que me parece mais adequado a esta análise que visa narrar a origem do processo ativo do que uma autêntica descrição fenomenológica, como aquela realizada, por exemplo, na noção de má-fé²⁹⁹ – expõe uma consequência drástica: nada é capaz de condicionar a ação humana. Vejamos.

A chave para a realização da ação encontra-se na aptidão do homem de transcender o presente para, em seguida, iluminá-lo³⁰⁰. Qualquer tentativa de vincular a ação a estruturas condicionantes no presente, históricas ou psicológicas, fracassa frente a própria condição humana³⁰¹.

²⁹⁸ “Seus infortúnios não parecem-lhes habituais, mas antes naturais; são, eis tudo; constituem a condição do proletário; não são postos em relevo, não são vistos com clareza, e, por conseguinte, são integrados pelo proletário ao seu ser; ele sofre, sem levar seu sofrimento em consideração ou conferir-lhe valor” (Sartre 2005a, 538).

²⁹⁹ O emprego do termo é no sentido ordinário, de uma busca de origem, de um momento anterior decisivo. Não se trata de uma originalidade ver tal projeto em Sartre: Juliette Simont, em outro sentido, a partir de outras articulações, já havia identificado na obra sartriana um viés genealógico (ver Simont 1998, 111-113). Contudo, a genealogia identificada por este trabalho nada tem a ver com a abordagem nietzschiana dos *cinzentos documentos empoeirados* ou mesmo foucaultiana, com sua dupla origem, avessa à identidade.

³⁰⁰ “Pois um ato é uma projeção do *para-si* rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é” (ibid., 539).

³⁰¹ Assim, é possível compreender a reação de Sartre à noção de *episteme*, contida em *As palavras e as coisas*, de Foucault. Há, neste conceito, uma possibilidade de direcioná-lo para uma interpretação que poria em cheque, não só uma idéia de história, mas, gravemente, a própria compreensão de realidade humana. Isto fez com que Sartre, em um entendimento de primeira hora, subscrevesse, inclusive, a tese de que Foucault sequer realizava uma arqueologia, mas sim uma temerária geologia (ver Sartre 1968b, 108-109).

Por outro lado, também não é possível criar condições específicas que tornem uma realidade mais ou menos inclinada a ser vista pelo homem como negatividade, como estado a ser superado, enfim, como um estado privilegiado de negatividade, prontificando-o assim para a ação. Isto porque não é o estado dos fatos que desperta a consciência para a falta, mas justamente o oposto: é a consciência que anima a realidade como negativa, como falta.

Partindo de Spinoza – para quem toda determinação é uma negação³⁰² –, Sartre mostra que a ação é a responsável, ela mesma, em um movimento prévio, pela demarcação de uma realidade como digna de ser superada, passível de transformação, pois tal realização é fruto de uma atividade humana, de uma capacidade de limitar o alcance, especificar o campo de atuação e atribuir sentido a uma situação vivida, “por meio da potência nadificadora do *para-si*”³⁰³.

Isto fará com que, inclusive, Sartre afirme que não há, de fato, um estado de fato, que subsista por si só. Não existe uma realidade que imponha ao homem tal apreensão, que desperte necessariamente tal reação, que provoque imperiosamente tal ação. É, contrariamente, na figura do homem, deste *para-si* em ação, que um estado de coisas pode adquirir uma configuração de “fato”, de uma situação.

Posto isso, não há no pensamento sartriano uma ingênua crença na idéia de uma universalidade irrestrita da ação humana. O homem não é um ser desgarrado da vida, ou como Schopenhauer disse “uma cabeça de anjo alada”³⁰⁴, pairando sobre as vicissitudes mundanas. Com isso se quer dizer que a ação humana não é arquitetada em uma dimensão de *recuo com relação ao mundo*, em uma instância apartada do fluxo vivido.

Sendo o homem suportado pelo ser – Sartre dirá *investido* – e não efetivamente identificado consigo mesmo, tal como o *em-si*; logo, sendo ele um ser *que é o que não é e não é o que é*, será somente nas trincheiras da vida, na dura

³⁰² *Omnis determinatio est negatio* (Spinoza *apud* Sartre 2005a, 539).

³⁰³ *ibid.*, *ibidem*.

³⁰⁴ Schopenhauer 2005, 156, I 118.

relação entre sua condição e a realidade apresentada, que poderá se constituir a ação³⁰⁵.

Porém, sendo o homem o ser que é, esta constituição não poderia ser sob o signo da imersão na realidade e subsequente comunhão com a vida. Sua natureza é a da transcendência, transcendência esta em relação ao próprio homem, um perder-se de si mesmo – e não exclusivamente da vida –, rumo a uma projeção da realidade, realidade esta pronta para ser detestada, rejeitada e, por fim, revolucionada³⁰⁶.

A consequência primeira desta engenhosa constituição é a impossibilidade do passado condicionar ou mesmo suscitar uma ação humana. Somente o fim desejado pode iluminar a atuação do homem. Jamais será possível que o passado, mesmo na forma de uma mera sugestão, module a ação, a não ser retomado por uma projeção, o que o transformaria em um futuro possível, e não mais em um passado assombrado³⁰⁷.

Deste modo, o reconhecimento da negatividade de ser do homem, esta exigência de um deslocamento constante, este desprendimento de si como princípio para a ação, faz “reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda a ação é a liberdade do ser atuante”³⁰⁸. A ação, em seu cerne, solicita da parte de seu agente uma liberdade que a fundamentará. Ação e liberdade, nestes termos, coincidem.

Para Sartre, a tradição filosófica, ao se debruçar sobre o tema do agir, posicionou-se precipitadamente ou na crença em um determinismo ou na defesa de um livre-arbítrio, com o preço de um entendimento limitado sobre a liberdade humana. Os defensores do livre-arbítrio buscaram encontrar atos sem uma motivação

³⁰⁵ É impressionante como Sartre explora e alarga o campo de compreensão da intencionalidade husserliana. Em última análise, a partir deste estudo, toda ação, cada ato encontra em seu termo inicial, um ato genuinamente revolucionário, na simples afirmação de que *toda consciência é consciência de alguma coisa*. Isto porque, graças a intencionalidade, não há como pensar em sujeito sem objeto, de homem sem mundo, de uma ação sem um grau de revolução.

³⁰⁶ “É a forma organizada proletário-achando-seu-sofrimento-natural que deve ser superada e negada para tornar-se objeto de uma contemplação revelada. Significa evidentemente que é por puro desprendimento de si e do mundo que o proletário pode posicionar seu sofrimento como insuperável e, por conseguinte, *fazer dele o móbil* de sua ação revolucionária” (Sartre 2005a, 539).

³⁰⁷ “Em caso algum e de nenhuma maneira o passado, por si mesmo, pode produzir um ato, ou seja, o posicionamento de um fim que sobre ele volta-se para iluminá-lo. Foi o que entreviu Hegel ao escrever que ‘o espírito é negativo’, embora não pareça ter-se lembrado disso ao expor sua própria teoria da ação e da liberdade” (ibid., ibidem.).

³⁰⁸ ibid., 540.

prévia, na tentativa de fundar a liberdade na pura gratuidade. Já os deterministas afirmaram sua posição, defendendo que não há ato sem razão que o justifique. O problema de ambos, no entender de Sartre, é que, para salvaguardar suas posições, tiveram uma abordagem superficial do tema, comprometendo assim uma justa apreensão da ação e, conseqüentemente, da liberdade que a constitui³⁰⁹.

A gratuidade identificada pelo livre-arbítrio advém do descompasso típico entre o motivo e o ato em si. Como já descrito anteriormente, sabe-se que o motivo não define o ato, justamente por dele depender a sua própria concretude. Logo, na tentativa de ver nisto uma afirmação da liberdade, os defensores do livre-arbítrio incorreram no erro de confundir a debilidade própria da motivação com uma autonomia do homem frente a uma motivação qualquer. O mais grave, além da confusão acima descrito, é que, com isso, a liberdade defendida acaba por destituir da ação uma característica fundamental, que garantiria o próprio exercício livre: a intenção³¹⁰.

Se aqueles que defendem o livre-arbítrio, com a sua compreensão de liberdade, parecem mais enfraquecerem a própria noção do que refletirem rigorosamente sobre ela, os deterministas não são capazes de avançarem para além de objeções superficiais a esta liberdade do livre-arbítrio. Se é fato que uma ação não pode prescindir do motivo para sua realização, a atuação do motivo não é direta, não é do âmbito da necessidade, como o determinismo acredita ser. Sartre dirá que “se não há ato sem motivo, não é absolutamente no sentido em que se diz que não há fenômeno sem causa”³¹¹.

O motivo não é a peça final de uma cadeia que se desenrola até alcançar a maturidade na forma de uma ação; ao contrário, é imperativo que o homem o tome enquanto tal, que uma possibilidade seja investida de sentido, de valor, para que surja o domínio do motivo. Assim, não é o motivo que condiciona a ação – como em uma

³⁰⁹ Percepção semelhante expressa na fala do capitão de Montag, em Fahrenheit 451, filme de 1966 de Truffaut, ao comparar a discussão sobre a liberdade à moda: “Num século, dizem que o destino do homem é predeterminado, no outro eles bradam que o homem tem livre escolha. Tal qual vestidos: curto neste ano, longo no ano que vêm”.

³¹⁰ “Falar de um ato sem motivo é falar de um ato ao qual faltaria a estrutura intencional de todo ato, e os partidários da liberdade, ao buscá-lo no nível do ato em vias de execução, só poderiam acabar tornando-a absurda” (ibid., ibidem.).

³¹¹ ibid., ibidem.

relação de causa e efeito –, mas sim o homem que confere a algo o valor de motivo, a partir de seu projeto.

Logo, não há que se falar nem em determinação nem em deliberação: o motivo nem é uma frivolidade, nem é, tampouco, uma sentença. Em realidade, o motivo é simplesmente uma negatividade, já que sua composição está atrelada a uma irrealidade, a um desejo ainda em curso, a uma finalidade em estado de projeto³¹².

Em outras palavras, a condição de possibilidade para a existência de um motivo é a transcendência do *para-si* em direção ao *em-si*, em um processo de nadificação³¹³, eliminando, com isto, qualquer rastro de determinação anterior, bem como invalidando de vez a compreensão de uma relação estática entre homem e sua ação, como supostamente presente em um ato de livre arbítrio³¹⁴.

3.2. A efetivação da liberdade

Deste modo, após realizar um acerto conceitual sobre a ação, aquilo que Valéry apropriadamente chamou de *limpeza da situação verbal*³¹⁵, demonstrando que

³¹² “Se aceito um mísero salário, 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, ou seja, refere-se a esse sistema hierarquizado de objetos ideais que são os valores. Assim, o móbil ensina o que ele é por seres que ‘não-são’, por existências ideais e pelo devir” (ibid., 540-541).

³¹³ “Motivos e móbeis 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” (ibid., 541).

³¹⁴ O que há, a partir desta transcendência é uma projeção rumo a sua realização, uma conjunção entre motivo, ato e fim, que se justifica e se apoia unicamente na liberdade humana.

³¹⁵ Valéry 2007, 194.

o motivo não é irrelevante e tampouco determinante, Sartre conclui que ele é integrante da ação humana. A análise deve agora perseguir a questão da liberdade. Porém, rumar em direção à liberdade já constitui em si um problema, pois como descrever a liberdade se a descrição, por sua natureza, pressupõe a exposição das estruturas essenciais de algo e a liberdade é, por definição, sem essência? A liberdade realiza-se, *faz-se ato*, dando-se somente em sua efetivação.

A aparência de haver uma estrutura na ação provém do próprio modo de existir de um ato, desta organização expressa a partir/por causa da liberdade. Contudo, a impressão de uma essência esvaneceria se tentássemos retroceder a sua origem, a sua *potência constitutiva*, potência esta que está para além de uma essência, fora de uma estrutura concebida pela idéia de uma essência. A regressão em busca de uma essência acarretaria uma regressão ao infinito, sempre se deparando com uma impossibilidade de garantir uma origem, reiniciando uma busca vertical ao infinito³¹⁶.

Enfim, é só na realização da liberdade, liberdade esta impressa no corpo de uma ação, que se pode falar de uma estrutura, de uma essência. É só na assunção desta lacuna essencial que se pode falar de uma potência constitutiva, pois toda essência já nos chega *constituída*, produzida, investida pelo *para-si*.

Se, no início da investigação, identificamos uma genealogia no trato da ação, genealogia esta que foi de grande valia no intuito de encontrar a origem do agir humano, agora este mesmo método torna-se inoperante. Na busca de esquadrihar o percurso humano na ação, o estudo genealógico identificou na ação a exigência de uma intenção e, a partir desta intenção, o recurso a uma projeção de um fim desejável e não realizável para o exercício efetivo desta ação.

Contudo, ao se deparar com um solo arredo a determinações e isento de essências – a liberdade –, torna-se imperativo recorrer a um método que seja capaz de operar em tais condições, que permita um avanço em termos existenciais, sem que, com isso, abdique da ambição de descrever a natureza da ação.

Supostamente um mero problema de método, a exposição deste impasse teórico comportará em si uma guinada na abordagem sartriana do tema. Gerd

³¹⁶ Assemelha-se a esta busca de essência da liberdade a tentativa frustrada de flagrar a origem do próprio reflexo em um espelho.

Bornheim chamará atenção para esta transformação, ao se referir a ampla análise existencial impetrada por Sartre, em oposição ao tradicional processo epistemológico realizado por Descartes³¹⁷. Há um transbordamento das preocupações filosóficas no estrito senso em direção ao vasto campo da existência, para uma descrição novamente de inspiração fenomenológica³¹⁸.

Tratada de forma indireta desde as primeiras páginas de *O ser e o nada*, neste ponto, a necessidade de um pensamento que acolha o singular, o caso concreto, a vida em última análise, será agora explicitada por Sartre como requisito do estudo do que seja liberdade. Ao se referir a liberdade enquanto tal, corre-se o risco de remeter-se a um conceito abstrato – a liberdade – que, implicitamente, reclamaria uma estrutura abstrata inteligível, apta a abranger todas as ocorrências possíveis. Como já demonstrado, a liberdade não comporta essência e tal interpretação essencialista interditaria qualquer estudo do real exercício humano de liberdade. É preciso pensar em meios que evitem a queda neste equívoco, tão recorrente na tradição filosófica³¹⁹.

Sartre perseguirá o único modo em que se pode descrever a liberdade, sem que, para isso, seja preciso reduzi-la a um conceito abstrato e estranho aos assuntos humanos: a ocorrência singular e concreta da liberdade. A liberdade só é passível de captação no acontecimento singular, enquanto *minha* liberdade. Sartre repetirá o procedimento utilizado ao analisar a consciência, não como estrutura universal, mas como uma certa consciência singular e concreta que se aventura em bares, se angustia num encontro amoroso, etc..

Mesmo quando analisou as instâncias ontológicas da consciência, Sartre parece atuar neste registro quando recorre, por exemplo, ao *cogito*. O *cogito* se mostrou privilegiado para este tipo de aproximação por ser capaz de apontar sempre

³¹⁷ Ver Bornheim 2005, 16-18.

³¹⁸ A fluência na articulação de métodos é característico do pensamento sartriano. Apesar da matriz irrevogável fenomenológica, Sartre recorreu à dialética, à psicanálise (existencial), bem como chegou a aventar a hipótese de um recurso ao método estruturalista (Sartre 1977c, 101). Sem contar ainda, os ensaios escritos durante a vida que, por si só, constituem um jogo permanente de métodos, ou, como bem preferir, a abdicação de um método no estrito sentido do termo.

³¹⁹ A liberdade se mostra de forma precária, insuficiente, a uma abordagem filosófica apoiada meramente em conceitos abstratos, abdicando de sua efetivação no mundo vivido. Isto porque, nesta perspectiva, seria necessário arrancá-la do contexto em que ela é exercida e conformá-la a teorias atrativas, conceitos desencarnados, dando-lhe uma estrutura formal, uma inteligibilidade artificial, produzida. É assim que Sartre entende muitas das tentativas tradicionais de compreensão da liberdade.

para um conjunto situado, de ser um ponto de partida de uma rede de situações concretas que se iniciam a partir dele³²⁰. Este é o sentido maior da afirmação sartriana de que toda filosofia só tem um ponto inicial seguro quando fundada no *cogito*³²¹.

Com isso, busca-se evitar uma recaída em uma lógica de causa e efeito, em uma abordagem que compreende o vivido a partir de uma linha dedutiva lógica, de uma estável concatenação de situações. Pensar a liberdade a partir dos assuntos humanos é garantir o respeito à contingência presente no exercício da liberdade. Se, por um lado, perdemos a ilusória sensação de harmonia dos fatos, harmonia esta proveniente de uma perspectiva determinista, por outro, recuperamos os fatos dentro de uma instabilidade *real*, a partir de uma realidade mutável, “contingente, mas que não posso não experimentar”³²².

A relação da liberdade com o *cogito* permitirá, através deste jogo de transcendências que caracteriza o homem, a apreensão da liberdade em sua única forma possível: como condição factual da própria atribuição de essências, a despeito de qualquer tentativa diretriz, de orientação prévia³²³.

Não sendo possível conformá-la a uma dimensão kantiana – uma condição de possibilidade formal –, a liberdade mostra-se como condição *e* realização. Ou, melhor dizendo, como condição inscrita na temporalidade de uma condição que só existe como tal na realização de fato, tornando assim a configuração do acontecimento, da efetiva singularidade, o domínio único porém vasto da existência da liberdade.

Se, em um primeiro momento, identificou-se a modificação do método epistemológico para um tratamento existencial, em um segundo momento, há a recuperação do método, a serviço, porém, de um novo campo de atuação filosófico. Certamente não será o mesmo método em estrito senso, mas algo transfigurado em

³²⁰ Mesmo em Descartes, o *cogito* surge em meio a uma experiência existencial, no confronto com o sentimento de engano.

³²¹ Sartre acredita que o equívoco de Descartes e Husserl, ao recorrerem ao *cogito* e perderem a singularidade exigida para a investigação filosófica, foi tratá-lo como uma essência, como uma substância, exigindo dele “que lhe entregue uma *verdade de essência*” (Sartre 2005a, 542). O *cogito* só pode nos fornecer a especificidade da realidade, a concretude em que é inserido, que Sartre chamará de uma *necessidade de fato*.

³²² *ibid.*, *ibidem*.

³²³ “A liberdade é fundamento de todas essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias. Mas, trata-se, de fato, de *minha* liberdade” (*ibid.*, *ibidem*).

sua forma pelo conteúdo a ser aplicado. Se é preciso dar conta desta peculiar realização humana, a liberdade – de *minha* liberdade, que é, a um só tempo, condição e efetivação –, há a necessidade de uma forma apropriada ao conteúdo proposto, ou seja, um método que seja adequado a profusão desconcertante dos acontecimentos, em oposição a quietude dos fatos³²⁴, uma forma que atue nos meandros do mundo vivido e que incorpore ao seu exercício a contingência dos eventos humanos.

Assim, a forma filosófica indicada no subtítulo de *O ser e nada*³²⁵, o ensaio, adquire preponderância irrevogável no percurso traçado. É só através de uma forma que privilegie o singular, que seja apta a assimilar o imponderável e a se desenvolver a partir da negatividade, que se poderá realizar uma investigação da liberdade.

O ensaio se apresenta, portanto, como a forma filosófica *par excellence*, no tocante aos objetivos ambicionados por Sartre em *O ser e o nada*³²⁶. Ele permitirá falar desta liberdade efetivada na ação humana, porém sempre circunstanciada em sua realização. E esta liberdade encontra consonância na condição ontológica do *para-si*, este ser que traz ao mundo a negação. Além disso, é também o ser que nadifica o mundo no mesmo movimento em que nadifica a si próprio. Este desdobramento constitutivo, esta inquietude reiterada, será justamente o que Sartre chamará de liberdade.

É preciso, contudo, avançar com cautela. A negação, como visto, não pode ser tomada como um atributo, um acidente que incorpore algo a uma substância existente; não há, efetivamente, uma *relação* entre realidades distintas – homem e

³²⁴ Sartre tratará desta distinção no texto em homenagem a Merleau-Ponty, como nesta passagem em que fala do acontecimento como prerrogativa da vida: “No meio do século passado, ele teria vivido o tempo às avessas, em vão, como fez Baudelaire depois da ‘brecha’: acabada a idade de ouro, só há lugar para a degradação. O mérito de Merleau-Ponty foi o de ter evitado esse mito reacionário: degradação, tanto quanto se queira, mas ela é nossa, não a podemos suportar sem a fazermos, o que quer dizer, sem produzirmos o homem e as suas obras através dela. O acontecimento cai sobre nós como um ladrão, lança-nos na vala ou atira-nos para um muro, só conseguimos ver o fogo. No entanto, mal ele acabou de fugir, ficamos tão profundamente modificados que nem sequer compreendemos como pudemos amar, viver, agir, anteriormente” (Sartre 1964, 180).

³²⁵ ensaio de ontologia fenomenológica.

³²⁶ Neste sentido, Bento Prado Jr. falará de uma *linguagem viva*, “que permite viajar das noções mais abstratas da filosofia às mais concretas da vida cotidiana. Essa nova linguagem descompartmentada dá coesão a linguagens antes dispersas, quando desligadas da experiência única do sujeito: discurso científico, literário, erótico ou amoroso, político e mesmo o surdo discurso do sonho reagrupam-se harmoniosamente, tornando finalmente visível o sentido (ou não sentido) do Mundo” (Prado Jr., 1995, 14).

negação –, mas antes uma confusão entre existência de um e a ocorrência de outra, na forma de ser homem enquanto negação de ser.

Deste ponto, surge a admissão de que o *para-si* se efetiva enquanto tal, na medida em que nadifica *o em-si que ele é*. Em outras palavras, a realização do *para-si* é identificada com a nadificação do seu próprio ser, tomando a liberdade como correspondente a esta nadificação instituída pelo *para-si*. Por conseguinte, qualquer meio de determinação, ontológica ou factual, de uma essência *a priori* ou de uma estrutura subjacente, torna-se caduca, absurda, fantasiosa. O *para-si*, pela sua própria condição ontológica, no seu fazer constante, estará sempre, por princípio, para além de si próprio³²⁷.

Nada do que é exposto aqui é novidade para o leitor. De certo modo, há, neste capítulo, em muitos temas, uma recuperação de proposições defendidas no capítulo anterior que, ao serem retomadas no problema da ação, adquirem mais profundidade ao argumento já discutido. O que é novo é a radicalidade do alcance de tais propostas quando incorporadas à noção da ação. Por exemplo, neste momento é possível compreender o sentido maior da afirmação sartriana de que a existência precede a essência. Longe de ser a mera inversão de uma insígnia escolástica, uma simples variação provocativa de um princípio que norteou a modernidade ou filosofia em geral, a subjugação da essência à existência subverte a tal ponto a relação de forças entre ser e existir, entre ontologia e ação, que o modelo tradicional moderno perde completamente eficácia³²⁸.

O homem sartriano não é, neste sentido, o ponto mais extremo, o projeto mais sofisticado do humanismo moderno: trata-se, em verdade, de uma nova figura, crivada pelas contradições contemporâneas, tomada pela tentativa de dar conta deste mundo moderno em que as ilusões racionais naufragaram frente a distensão da história e o peso funesto de uma tradição que parece só ter a oferecer a urgência das

³²⁷ “É através dela (a liberdade) que o *para-si* escapa de seu ser, como de sua essência; é através dela que constitui sempre algo diverso daquilo que pode-se dizer dele, 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” (Sartre 2005a, 543).

³²⁸ Penso especialmente na já citada crítica de Heidegger expressa em *Carta sobre o humanismo*: “Sartre, ao contrário, expressa o princípio fundamental do Existencialismo do seguinte modo: a existência precede a essência. Ele toma aqui *existentia* e *essentia* no sentido da metafísica, que desde de Platão diz: a *essentia* antecede a *existentia*. Sartre inverte os termos dessa frase. Ora, a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica” (Heidegger 1995, 47-48).

transformações em curso³²⁹. Assim, a existência preceder a essência é a constatação de um ser – o homem – que é o que não é, não sendo o que é, ou, nas palavras de Hegel, é no sentido de *tendo sido*³³⁰.

Só é possível vislumbrar tal realidade humana se esta estiver imersa em um campo livre, sendo esta liberdade, a um só tempo, razão e realização de uma insuperável nadificação de si mesmo. Em outras palavras, ser é ser livre, no sentido de que “estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre”³³¹.

Retorna-se, assim, a liberdade. Ser é ser livre. A liberdade é, deste modo, paradoxalmente, uma prisão à contingência, uma afirmação irrevogável do imponderável, uma exigência de constante vir-a-ser³³². A liberdade mostra-se sitiada, por sua natureza, nos limites do próprio homem, o que acarreta uma indeterminação característica da liberdade, uma indefinida realização do homem³³³.

Diante deste par conceitual – *para-si* e liberdade – é possível, enfim, pensar a realização humana para além das fronteiras impostas tanto pelo determinismo quanto pelo livre-arbítrio, ao largo do embate entre um jogo ingênuo de possibilidades livres e a empobrecedora dimensão determinada que acaba por justificar sua perspectiva de liberdade na coisificação do homem, dentro de um processo em que motivação, decisão e ato estão solidamente reunidos e indelevelmente concatenados em uma estabilidade vã³³⁴.

Vã, pois a liberdade se confunde com o *para-si*; é a estrutura e a concretização do/no *para-si*. O *para-si* tem como condição a liberdade e só é possível se referir à liberdade, a *uma* liberdade, na realização do *para-si*; ser pelo qual o nada vem ao

³²⁹ É o que, por exemplo, se pode apreender da afirmação de François Mauriac, ao dizer que Sartre conferiu estilo, forma ao seu tempo, que, em sua obra “expressiu o desespero desta geração” (Mauriac *apud* Chapsal 1986, 17).

³³⁰ *Wesen ist was gewesen ist* (Hegel *apud* Sartre 2005a, 543 – previamente citado).

³³¹ *ibid.*, *ibidem*.

³³² “Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, não somos livres para deixar de ser livres” (*ibid.*, 543-544).

³³³ “A realidade humana é livre porque não é bastante, porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será. E, por fim, porque o seu próprio ser presente é nadificado na forma ‘reflexo-refletidor’” (*ibid.*, 545).

³³⁴ “Isso equivale a considerar o sentido que lhes dávamos há pouco ou ontem – o qual é irremediável, por ser passado – e extrapolá-lo, como caráter coagulado, no presente. Tento persuadir-me de que o motivo é *como era*” (*ibid.*, 544).

mundo, imponderável, indeterminado, claudicante. Enfim, nada mais avesso à estabilidade do que o homem³³⁵.

A este entendimento, apresenta-se a noção que acompanha a reflexão sobre a liberdade: a vontade. A vontade, entendida tradicionalmente, seria o exercício deliberativo da liberdade, em oposição às paixões, que seriam do âmbito da determinação³³⁶. Desta forma, haveria uma coabitação no homem de atos livres e atos determinados, fazendo com que isto correspondesse a uma concepção de homem, ao mesmo tempo, *livre e determinado*. De início, isto produz um estranho paradoxo em que naturezas distintas coexistiriam em um só corpo existencial.

A vontade apresenta-se como a solução contra a embaraçosa existência guiada por determinações de fundo passional, “como um livre poder sitiado por um conjunto de processos determinados”³³⁷. De certa forma, encontra-se nesta perspectiva um embate que replica, no campo da liberdade, as tensões criadas entre o dualismo de corpo e alma ou de interioridade e exterioridade.

A compreensão da vontade nestes termos – como exercício da liberdade em um campo predeterminado –, implicará em uma difusão deste par contraditório por todo o estudo do tema, mais obscurecendo do que clarificando a compreensão da liberdade, por impor, de saída, uma cisão na unidade psíquica (liberdade e determinação no seio da consciência)³³⁸. Em outras palavras, esta manobra teórica instituirá uma dualidade na unidade do *para-si*, equívoco já rechaçado quando da análise, no primeiro capítulo, da psicanálise.

Inadmissível por ser insustentável; insustentável por reduzir a liberdade a uma instância virtual, a uma hipótese de espontaneidade em torno de um corpo de forças

³³⁵ “Para a realidade humana, ser é *escolher-se*: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa *receber* ou *aceitar*. Está inteiramente abandonada sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe” (ibid., 545). E este fazer-se, escolher-se, criar-se, não está inscrito em um processo, inserido em um *telos*, abarcado por uma cadeia de etapas rumo a uma plenitude futura. O homem é livre, por assim dizer, de um extremo ao outro, sem ressalvas.

³³⁶ Sartre atribuirá tal tradição a Descartes, preponderantemente aos estudos constantes na Quarta Meditação.

³³⁷ ibid., 546.

³³⁸ “Distinguir-se-ão atos inteiramente livres, processos determinados sobre os quais exerce poder a vontade livre, e processos que escapam por princípio à vontade humana. Claro está que não poderíamos aceitar de modo algum semelhante concepção” (ibid., ibidem.).

determinadas, já constituídas. Exótica perspectiva de liberdade que acaba por impor à ação um ambiente por si mesmo contraditório³³⁹, ironicamente inexequível.

Tarefa impraticável: mesmo que, a despeito de todos os problemas acima citados, insistíssemos em tal projeto, falharíamos por conta do modo de ser do *para-si*. Ao tomar a paixão como *anima* da ação, fazendo com que a espontaneidade do *para-si* se convertesse em determinação (agir segundo às paixões), esta espontaneidade inicial produziria uma nadificação de si mesma, distanciando da consciência qualquer prescrição, sendo ela de origem passional ou não, garantindo novamente um agir livre³⁴⁰. Assim, mesmo adotando um argumento apagógico, Sartre conclui novamente que o homem é livre³⁴¹.

Contudo, a compreensão da vontade não se limita a sua dimensão negativa, a dizer que ela não é adequada a descrição da liberdade – tal qual o inconsciente freudiano, por exemplo –, mas compõe uma possibilidade de um melhor entendimento da noção de liberdade. Neste intuito, Sartre prosseguirá na tematização da vontade em busca de uma compreensão mais profunda da liberdade.

A primeira questão que surge é a da autonomia da vontade em comparação à febril diretriz das paixões. Se a vontade é autônoma, é preciso que se distinga de um típico fato psicológico, sob pena de aquisição de uma estabilidade que a faria coincidir com um *em-si*. Resta-lhe, com isso, a possibilidade da vontade ser livre vontade enquanto nadificação³⁴². Porém, se a vontade é *potência de nadificação*, a idéia de autonomia torna-se inútil, irrelevante no contexto da liberdade. Só há sentido de recorrer à autonomia frente ao contexto impregnado de determinação. Mas, se a

³³⁹ “Com efeito, é impossível a um processo determinado agir sobre uma espontaneidade, exatamente como é impossível aos objetos agir sobre a consciência. Também toda a síntese entre dois tipos de existentes é impossível: não são homogêneos, cada um permanecerá em sua incomunicável solidão” (ibid., ibidem.).

³⁴⁰ Lógica semelhante a descrita por Sartre na tentativa de investigar uma suposta interioridade da consciência: “Se, por impossível, vocês entrassem ‘dentro’ de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, (...) pois a consciência não ‘interior’; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, esse recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência” (Sartre 2005c, 56).

³⁴¹ “Esta discussão mostra que são possíveis duas e somente duas soluções: ou bem o homem é inteiramente determinado (o que é inadmissível, em particular porque uma consciência determinada, ou seja, motivada em exterioridade, converte-se em pura exterioridade ela mesma e deixa de ser consciência) ou bem o homem é inteiramente livre” (Sartre 2005a, 546).

³⁴² “Se há de ser liberdade, a vontade é necessariamente negativa e potência de nadificação (...). Se a vontade é nadificação, é preciso que o conjunto psíquico seja igualmente negação” (ibid., 547).

vontade é, por princípio, negatividade, ela estará livre de qualquer necessidade de autonomia, longe do campo de influência de qualquer determinação.

Não só a vontade escapa a essas amarras, mas a própria paixão mostra-se imune a tal influência. Sendo a paixão um projeto, ou seja, empreendimento por natureza – como ir em busca de algo, desejar possuir –, é necessário então distinguir seu objeto de desejo das outras realidades. Esta dimensão seletiva já impõe ao projeto passionista uma intimação a nadaificação – projeto de iluminar uma situação à luz de um desejo, ou seja, de um não-ser. Logo, de um só golpe, a vontade perde sua prerrogativa de autonomia e também sua distinção em relação à paixão³⁴³.

A vontade, assim, figurará no estudo de Sartre, não mais como privilegiada realização da liberdade, mas, efetivamente, como indicação de uma liberdade que permeia todo espetáculo humano, como indicativo de uma *liberdade originária*. Livre de sua função reguladora, a vontade aparece como estágio pensante ante determinados fins, fins estes que não são postos pela vontade, mas constituem a linha de atuação desta mesma vontade. Ela não seria produtora dos fins, mas sim “uma maneira de ser em relação a eles”, pela dramatização, atuando no sentido de que “a perseguição a esses fins será refletida e deliberada”³⁴⁴. Sua atividade é a partir dos fins, e não determinando estes mesmos fins, pelo simples fato de que eles são anteriores a ato volitivo.

Os fins nada mais são do que *projeção temporizadora de nossa liberdade*. O *para-si*, em seu processo de lançar-se no mundo, enquanto projeto de constituição, escolhe os fins de uma ação no mundo – e não *por causa* de sua natureza nem por determinação *a priori* –, estabelecendo com eles o limite, o alcance deste mesmo projeto. Isto faz com que a existência de sua própria realidade, a realidade humana, anteceda a efetivação de uma essência, essência esta que é produto desse movimento. E o que ampara todo o fluxo de acontecimentos é a liberdade originária do *para-si*³⁴⁵.

³⁴³ “E a paixão não tem seus fins próprios, que são reconhecidos precisamente no próprio momento em que ela os posiciona como não-existentes? E se a nadaificação é precisamente o ser da liberdade, como negar autonomia às paixões para outorgá-la à vontade?” (ibid., 547-548).

³⁴⁴ ibid., 548.

³⁴⁵ “É o posicionamento de meus fins últimos que caracteriza meu ser e identifica-se ao brotar originário da liberdade que é minha. E esse brotar é uma existência; nada tem de essência ou propriedade de um ser que fosse engendrado conjuntamente com uma idéia” (ibid., 548).

A liberdade originária é, em verdade, contemporânea da ação, e não uma disposição prévia em vias de realização. Originário aqui remete ao aspecto formal de sua condição: é preciso que haja liberdade para que a espontaneidade aconteça, para que a ação inicie, para que a vontade ou a paixão, pouco importa, exerçam sua influência. Neste sentido, a liberdade, apesar de originária, só se efetiva em coetânea com a ação: formalmente originária, existencialmente coeva à atuação humana; esta é a liberdade.

Não poderá haver, neste cenário, uma oposição entre liberdade e vontade, tal como Sartre identifica em Bergson, na distinção deste entre *eu profundo* e *eu superficial*. A impossibilidade deriva do fato de que a vontade não viabiliza a liberdade nem, tampouco, a condiciona em seu exercício; ela dá expressão, como já dito, à liberdade; participa, atuando de forma integral nesta liberdade *que sou*.

Ao se posicionar frente aos motivos e fins da ação, a vontade dá corpo ao processo iniciado pela transcendência do *para-si*, rumo a um possível (um fim), à *maneira de ter-de-ser*³⁴⁶. Assim, a vontade e a liberdade estão intimamente ligadas, não como uma produzindo a outra, mas na forma de uma – a vontade – ser expressão da outra – a liberdade.

Em suma, é exatamente este o esforço de Sartre: mostrar que a vontade, longe de ser estranha à liberdade³⁴⁷ ou ainda sua artífice, é sua expressividade. Da liberdade que faz com que seja possível agir, a vontade constitui-se como este intervalo que molda e conduz o curso da ação; a vontade é a dimensão performática da ação.

Justamente por esta função performática, a vontade não pode ser condicionada por efeitos externos, por circunstâncias que balizariam o seu atuar. Do contrário, como poderia ela ser ainda uma expressão da liberdade?

Esta constatação nos põe uma questão digna do ambiente performático que a vontade produz: como a vontade realiza-se? De que modo a vontade se insere efetivamente no conjunto das ocorrências humanas? De que forma é possível instaurar a espontaneidade em um cenário que se não é determinado, é, ao menos,

³⁴⁶ “A liberdade nada é senão a existência de nossa vontade ou nossas paixões, na medida em que tal existência é nadificação da facticidade, ou seja, existência de um ser que é seu ser à maneira do ter-de-ser” (ibid., 549).

³⁴⁷ Como preconizada, por exemplo, Hannah Arendt.

previamente posto pelos fins escolhidos na ação? Sem uma reflexão sobre estas justas indagações cai-se na temerária ambiguidade que cerca o tema da vontade, ora reconhecendo sua validade na aferição da liberdade ora denunciando a falta de escolha nos negócios humanos.

O silêncio quanto a este dilema levará a vontade a ser captada como uma potencialidade ora exercida, ora suspensa. A gravidade desta situação é a desfiguração da vontade de sua verdadeira função, transformando-a em uma propriedade da consciência, propriedade esta inviável em uma consciência que é pura translucidez. Assim, este equívoco transcende um mero desvio ontológico: ele aponta para graves efeitos no terreno da moral, instituindo na ética uma falsa realidade, em que “a opinião comum concebe a vida moral como uma luta entre uma vontade-coisa e paixões-substâncias”³⁴⁸, realidades apoiadas em uma substancialização inaceitável para projetos humanos.

Sartre se colocará justamente contra esta reificação do problema, contra este embate entre a vontade reflexiva e a paixão fisiológica. Para ele, a paixão aproxima-se da descrição feita da emoção em *Esboço de uma teoria das emoções*: a paixão nada mais é do que uma deliberação do *para-si* através de sua maneira de ser, sendo esta maneira de ser circunstanciada em um acontecimento determinado, e nunca uma *tempestade fisiológica* desencadeada por um acontecimento específico. Circunscrita sim, mas jamais determinada por uma situação, como se fosse à revelia da consciência, do projeto de ser livre.

Eu me entrego a uma postura apaixonada diante de um cenário projetado na forma de uma escolha deste projeto. Faço apaixonadamente algo da mesma forma que poderia escolher ser, nesta mesma situação, de modo ponderado, racional. Enfim, apaixonadamente ou ponderadamente, não importa; em ambos os casos, me faço, projeto-me em uma performance, me dou integralmente, como ser livre que sou, como suporte da ação tanto na força da paixão quanto na ponderação da razão³⁴⁹.

³⁴⁸ *ibid.*, *ibidem.*

³⁴⁹ “Mas o que me fará decidir a escolher o aspecto mágico ou o aspecto técnico do mundo? (...) 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” (*ibid.*, 550).

A escolha deixa de ser a causa da liberdade para assumir uma função de explicitação da liberdade. Escolho porque sou projeto, projeto-me enquanto escolho, e este ciclo só é viável pela liberdade originária que sou e que acabo por efetivar em meu projeto de ser.

Contudo, é necessário admitir um traço de determinação neste trajeto; certamente não no mundo através das situações postas aos homens a cada momento da vida: sei, antes de tudo, que sou livre a partir delas e não apesar delas. A determinação aqui admitida está na própria livre escolha que faço do meu projeto, apaixonado por vezes, deliberativo por outras, atuando algumas vezes de forma mais impetuosa, ponderando mais em outros casos. O que há em tais escolhas não é a ambivalência característica de uma liberdade latente, mas, ao contrário, determinações assentadas, propostas delimitadas sob uma liberdade radical. Estas determinações são postas e superadas pelo mesmo projeto, por esta liberdade *que sou*: projeto de liberdade³⁵⁰.

Neste contexto, a motivação da ação, seus móbeis e motivos, ganham relevância no deslocamento provocado pela interpretação da participação da vontade e da paixão no ânimo da ação. Se, no tocante da liberdade, vontade e paixão se equivalem, se não se pode distinguir qualitativamente a motivação por suas atuações, a motivação passa a exigir uma reflexão mais detida³⁵¹.

A primeira forma de se pensar a motivação é atribuir a ela a razão da ação: ajo porque me motivo a agir. A motivação seria o que animaria a ação. Razão da ação em um duplo sentido da expressão: o que causa a ação, mas, também, o constructo racional que me impele a agir. Sartre chamará este constructo racional de *motivo*, exatamente por identificá-lo a um “conjunto das considerações racionais que o justificam”³⁵². Os motivos estão intimamente ligados a uma visada racional no âmbito de uma determinada circunstância e, neste sentido, impõe-se como a razão de ser da

³⁵⁰ “Meu medo é livre e manifesta minha liberdade; coloquei toda minha liberdade em meu medo, e escolhi-me medroso nessa ou naquela circunstância; em outra, existirei como voluntário e corajoso, e terei posto minha liberdade em minha coragem. 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” (ibid., ibidem.).

³⁵¹ Se, no primeiro capítulo, tratamos da motivação em sua conotação ontológica, de sua participação na constituição do *para-si*, neste capítulo, analisaremos sua outra face, realidade análoga a anterior, no tocante a realização da ação, de sua participação na efetivação da liberdade enquanto ação.

³⁵² ibid., 551.

ação, como sua justificativa reflexiva. O motivo possibilitaria um critério para o agir, seria sua *causa cogitada*³⁵³.

A aparente clareza desta compreensão contrasta, de imediato, com a própria estrutura da ação. A ação, como já descrito, exige, para sua realização, um passo inicial, de fato fundador: a estipulação de um fim a ser alcançado. Este fim possui a capacidade de instituir um campo específico de atuação. Ao delimitar sua atuação, este fim acaba por conformar toda uma espécie de fatos e elementos atrelados a ele. Sendo assim, é a partir de rede criada de fatos e elementos pelo fim que sairá a escolha de um motivo para a ação.

O motivo, tido como a justificativa racional da ação e, por isso, o fio compreensivo da ação, afirma sua existência em uma realidade sustentada pelo próprio fim, que apresenta-se como sua força motriz. Como se vê, só se pode falar de motivos *em relação* a um fim escolhido, tornando sua relevância atrelada ao próprio fim, não como seu criador, mas no reconhecimento de sua dependência na forma de seu verdadeiro anteparo projetivo.

Se o motivo parece encontrar dificuldades na fundamentação da ação, talvez o recurso aos móveis forneça um resultado mais profícuo. O móbil se refere a um aspecto subjetivo da motivação, um enfoque na afetividade do agente como determinante para sua escolha. Por vezes, tido como uma motivação de segunda classe, tomado quando as razões objetivas falham no processo de entendimento de uma ação, os móveis configuram-se como primeiro recurso de uma análise psicológica³⁵⁴.

Com o móbil, a base para uma decisão desloca-se da segura ponderação racional para se apoiar no *estado mental do agente histórico*, na obscuridade subjetiva de quem decide. Deste modo, a motivação passa a ter uma influência de afetações de

³⁵³ “Se Clóvis converte-se ao catolicismo, enquanto tantos reis bárbaros são arianos, é porque vê nisso uma ocasião de obter os favores do episcopado, onipotente na Gália, etc.. Observe-se aqui que o motivo caracteriza-se como uma apreciação objetiva da situação” (ibid., ibidem.).

³⁵⁴ Sartre identificará o motivo e o móbil com dois tipos de abordagens na explicação da escolha. O motivo, escolha racional, será a predileta de uma investigação realizada por um historiador. No reconhecimento de uma impossibilidade de explicação racional, o historiador, meio a contra gosto, recorre ao móbil como justificativa. Já o móbil é o recurso favorito de uma abordagem psicológica. Para um psicólogo, o móbil trará o fundamento que uma ação possa parecer faltar.

toda ordem, de paixões inusitadas a patologias ocasionais. Assim, com os móveis, perde-se a análise plausível dos fatos para cair-se na contingência subjetiva.

A partir desta distinção entre motivos e móveis³⁵⁵, desponta uma questão interessante: a despeito de casos extremos em que, supostamente, uma vertente prevaleça de forma incontestável sobre a outra, como pensar os casos mais corriqueiros, onde motivos e móveis atuam conjuntamente, em que um tenta se sobrepor sobre outro, sem que haja uma definição evidente³⁵⁶? Em outros termos, como refletir sobre a ação na medida em que a razão dos fatos pode conviver com humores pessoais ou as idiossincrasias individuais atuarem conjuntamente com as evidências da situação?

O modelo apresentado, estruturado entre motivos e móveis, segundo Sartre, é incapaz de solucionar tal impasse, de articular, com rigor, estes *dois estratos de significações radicalmente distintos*, de determinar, com segurança, a atuação de ambos e assim garantir uma efetiva compreensão da realização da escolha. É preciso fundamentar o problema em outras bases, a fim de reavaliar a questão da motivação da ação sob outro prisma³⁵⁷.

Sartre parte de uma constatação: os motivos são, necessariamente, objetivos pelo simples fato de repercutirem a configuração de um momento³⁵⁸. Não há como negar esta relação estreita entre os motivos e o cenário em questão. Estreita relação, porém não direta, transparente ou inequívoca; esta é a novidade trazida pela abordagem de Sartre.

Os motivos só se constituem enquanto tal a partir de um *para-si*, de uma consciência que vise o mundo. Toda uma relação de forças e conjunturas surge e passa a fazer sentido em torno da atividade de uma consciência, de um ser que

³⁵⁵ *Les motifs et les mobiles*, em francês.

³⁵⁶ “Por exemplo: posso aderir ao partido socialista por estimar que ele serve aos interesses da justiça e da humanidade, ou por acreditar que irá converter-se na principal força histórica nos anos seguintes à minha adesão: estes são os motivos. E, ao mesmo tempo, posso ter móveis: sentimento de piedade ou caridade para com certas categorias de oprimidos, vergonha de estar ‘no lado bom da barricada’ como disse Gide, ou ainda complexo de inferioridade, desejo de escandalizar meus familiares, etc.”(ibid., 552).

³⁵⁷ “Mas, se a teoria clássica revela-se incapaz de determinar para o motivo e o móbil sua influência própria no simples caso em que ambos se juntam para uma única decisão, ser-lhe-á totalmente impossível explicar e mesmo *conceber* um conflito entre motivos e móveis em que cada grupo iria solicitar uma decisão em particular. Logo, temos de retomar tudo desde o início” (ibid., 553).

³⁵⁸ “É *objetivo* o fato de que a plebe e a aristocracia romanas acham-se corrompidas na época de Constantino, ou que a Igreja católica está pronta a favorecer um monarca que, nos tempos de Clóvis, a ajudara a triunfar sobre o arianismo” (ibid., ibidem.).

contemple a relação de forças e a configure de uma certa maneira³⁵⁹. Sendo assim, este *para-si* rompe com um entendimento que o vê como um receptáculo passivo, como um generoso refúgio de acontecimentos.

Nesta perspectiva, não se trata de falar da influência dos motivos sobre a ação humana, mas, ao contrário, refletir a partir do reconhecimento de uma dependência dos motivos em relação a um projeto empreendido pelo *para-si*. A objetividade dos motivos acaba por decorrer, não dos fatos em si, mas da própria realização do *para-si*, em que sua atividade estará sempre em conformidade com o processo de constituição da consciência. Com isso, sua atuação será correlata do projeto que a anima, da mesma forma que um instrumento adquire sentido pelo fim que é utilizado³⁶⁰. Em suma, sua objetividade decorre de sua dependência com o projeto humano que o sustenta, e não com relação a uma suposta emanção dos fatos existentes.

É preciso entender melhor a operacionalidade do motivo, motivo este que só adquire relevância quando arrancado de sua estéril existência, de sua materialidade mais básica. Isto ocorre quando o *para-si*, no movimento de transcendência que o caracteriza, atua traçando uma conexão entre a existência bruta de algo passível de motivação (uma lâmina de aço com um cabo de madeira, por exemplo) e o fim desejado (cortar, martelar, etc.). É o que Sartre chamará de *transcendência rumo a potencialidade própria do motivo*³⁶¹.

Neste processo de motivação, torna-se evidente o recurso da nadificação, posto que a objetividade do conjunto de razões que caracteriza o motivo está indelevelmente subordinada ao procedimento que anula sua objetividade mais primitiva (sua materialidade) em prol de uma potencialidade construída à luz de um futuro almejado. Deriva disto a constatação de que, em última análise, a objetividade

³⁵⁹ Poucos anos depois, em *O que é a literatura?*, Sartre retomará este argumento a fim de opor a uma compreensão kantiana de arte e propor um outro domínio para o fazer literário (especialmente o segundo capítulo da obra, *Por que escrever?*).

³⁶⁰ “Objetivamente, a faca é um instrumento feito de uma lâmina e um cabo. Posso captá-la objetivamente como instrumento para cortar ou talhar; mas, à falta de um martelo, posso captá-la, inversamente, como instrumento para martelar: posso servir-me de seu cabo para cravar um prego, e tal captação não é menos objetiva” (Sartre 2005a, 553).

³⁶¹ “Os únicos fatos estritamente objetivos, os que um *para-si* qualquer pode constatar, são o grande poder da Igreja sobre as populações da Gália e a inquietação da Igreja quanto à heresia ariana. Para que tais constatações organizem-se em motivo de conversão, é preciso isolá-las do conjunto – e, para isso, nadificá-las – e transcendê-las rumo à sua potencialidade própria: a potencialidade da Igreja objetivamente captada por Clóvis será a de trazer seu apoio a um rei convertido” (ibid., ibidem.).

do mundo (objetividade efetiva) está intrinsecamente ligada ao fato de que só há mundo em relação a um *para-si*, ou seja, só faz sentido falar de mundo na perspectiva de um mundo *vivido*. Portanto, sendo assim, “o mundo só dá conselhos se interrogado, e só podemos interrogá-lo para um fim determinado”³⁶². Não por outro motivo, Sartre insistirá que é *no* e *pelo* fim ansiado que o motivo ganhará vida, atuando dentro de um projeto que o precede³⁶³.

Se o motivo não atua na formação da ação como o senso comum acreditou atuar, a pergunta que permanece é sobre a forma com que o *para-si*, dentro de um mundo constituído, escolhe *um* motivo com *seu* motivo. Sartre, provocativamente, responderá que a natureza desta escolha é irracional. Irracional diante da inibição da razão de ser dos fatos, da situação.

O *para-si* escolherá a partir da afetividade, ou seja, não pela reflexão que o levaria a encontrar uma lógica do acontecimento, a dita justa maneira de se portar em determinada situação. Ao contrário, o caminho será por uma inclinação subjetiva espontânea, explicitando a relação entre uma decisão íntima e o projeto posto no mundo. A aparência é de que os motivos são arbitrários, e o são na medida em que sua sustentação se dá pela evanescência de um projeto, de um futuro por vir. Irracional por não ser lógico, razoável, determinado.

A escolha do motivo é irracional por não corresponder a uma doutrina da realidade, por não refletir um suposto ordenamento do mundo tal qual um espelho³⁶⁴. Sartre frustra, com isso, uma interpretação histórica calcada na análise racional dos fatos. Isso ocorre, não por um determinismo anterior aos motivos, mas sim pela incapacidade estrutural do motivo dar conta, por si só, da escolha. Nas palavras de Sartre, pela sua inviabilidade analítica, por sua incompetência de decompor-se até a razão original da ação, o motivo “não pode explicar-se”³⁶⁵.

³⁶² *ibid.*, 554.

³⁶³ “A consciência que recorta o motivo no conjunto do mundo já possui sua estrutura própria, outorgou a si os seus fins, projetou-se rumo a seus possíveis e tem sua própria maneira de prender-se às suas possibilidades” (*ibid.*, *ibidem.*).

³⁶⁴ Não por outro motivo, Sartre, que exaltará a compreensão de liberdade proposta por Leibniz, a acompanhará até certo ponto, não podendo admitir o que chamará de *necessitarismo*, uma conversão de uma dimensão cronológica em uma ordem lógica, resultando em uma forma de ordenamento no mundo, transfigurando, ao seu ver, a noção de liberdade (ver Sartre 2005a, 577).

³⁶⁵ *ibid.*, 554.

Sartre recorrerá então a um exemplo histórico para prosseguir nesta investigação sobre a ação, especificamente sobre a ineficiência dos motivos em justificarem o ato tomado: a figura de Clóvis e sua conveniente conversão ao cristianismo no intuito de conquistar a Gália.

A conversão de Clóvis, considerado o fundador da França³⁶⁶, ganha uma explicação racional quando pensada a partir de um projeto de conquista da Gália. Contudo, dizer isto não elucida por completo a ação: permitiria uma segunda pergunta sobre o motivo de Clóvis querer conquistar a Gália. A lógica dos motivos parece nada poder dizer sobre isso.

Se uma análise circunstancial se mostra insuficiente, pois esbarraria em uma impossibilidade de delimitar a origem factual do motivo, pode-se sempre apelar para uma justificativa subjetiva. O projeto de conquista poderia ter sido animado então pela ambição, argumentará Sartre. Transcender-se-ia do âmbito do motivo em direção a uma explicação na esfera do móbil.

Com a adesão do móbil como razão de ser da ação, elimina-se o constrangimento anterior descrito, da falência dos fatos, por apoiar-se na subjetividade humana, em seu aspecto psicológico. O móbil se apresentaria como o arcabouço que uniria os fatos em torno de uma inclinação subjetiva.

Todavia, é necessário admitir um incômodo de saída nesta explicação baseada na estrutura psicológica do agente, nos móbeis. A conversão de Clóvis seria compreendida por sua ambição, que se expressaria em um projeto de conquista. Mas, em verdade, como distinguir a ambição do projeto de conquista? Para que a ambição seja a origem do projeto de conquista, ela deve, necessariamente, garantir sua anterioridade em relação ao projeto, não podendo, sob o risco de um contrassenso, coincidir com o projeto de conquista. Mas, o que é um projeto de conquista que não uma ambição?

De fato, não há como garantir uma instância prévia para a ambição – o móbil –, em relação ao projeto de conquista. Ambição é projeto de conquista; eles se correspondem entre si de forma tão íntima que se torna impossível reclamar uma

³⁶⁶ Rei franco que unificou toda a nação bárbara, deixou um reino com as fronteiras muito próximas das que a França possui atualmente.

anterioridade de um sobre o outro. A ambição se faz enquanto projeto de conquista, não havendo um desejo estagnado sobre o qual a consciência investiria na busca de constituir um projeto, a conquista. Projeto de conquistar é a própria ambição, dirá Sartre, e não sua faceta posterior³⁶⁷.

Logo, é vão identificar a razão do agir tanto com uma demanda da situação em si quanto com uma inclinação psicológica. É preciso encontrar uma outra forma de compreender a relação entre o fim, o motivo e o móbil, que não seja puramente lógica.

Neste empreendimento, o recurso a este caso concreto – a conversão de Clóvis – se mostrará especialmente oportuno, extrapolando uma dimensão meramente ilustrativa. Se é no aparecimento do homem, de *uma* consciência, que surge um arranjo tal que passa a ser possível se falar de um mundo, mundo este desvelado pelo homem; se é a partir deste ser que, propriamente um *mundo* de coisas se organiza, a análise de uma história, de uma vivência humana propiciará um aprofundamento no tema discutido³⁶⁸. Será dentro deste fato histórico que Sartre mostrará sua concepção sobre a atuação dos motivos e móbeis na ação³⁶⁹.

Se o “surgimento do *para-si* faz com que haja um mundo”³⁷⁰, será a partir desta visada, desta relação entre homem e mundo, que disposições objetivas passarão a existir como motivação para um fim almejado, projetado. E se toda consciência posicional reclama uma consciência não-tética, a consciência de um motivo, projeto de conquistar, comporta necessariamente uma consciência não-tética de si, ou seja,

³⁶⁷ “Mas, exatamente, o que é ambição senão propósito de conquistar? Como distinguir a ambição de Clóvis do projeto preciso de conquistar a Gália? Portanto, seria inútil conceber esse projeto original de conquista como se fosse ‘impelido’ por um móbil preexistente, que seria a ambição” (ibid., ibidem.).

³⁶⁸ É importante ressaltar novamente que não se trata de uma experiência propriamente de produção de mundo, como se o mundo dependesse do homem para garantir sua materialidade. Ao contrário, o mundo o precede. A novidade que a existência do homem traz é a capacidade, enquanto *medium*, de atribuição de essência ao mundo, de ser aquele que desvela o sentido do mundo, sentido este que só existe a partir do próprio homem. Este é o significado da afirmação de Sartre de que “é a velocidade do nosso automóvel, do nosso avião que organiza as grandes massas terrestres” (Sartre 2004, 34).

³⁶⁹ Se não é concebível, ou, ao mesmo, indicado, tomar a produção artística de Sartre como uma ilustração de seu pensamento, como uma *filosofia para as massas*, como parece entender Paulo Perdigão (Perdigão 1995,19), em uma obra filosófica, em especial nesta obra filosófica, escrita e pensada na forma de ensaio, as descrições aqui presente, extrapolam em muito o singelo estatuto de exemplos facilitadores, de ilustrações didáticas; constituem-se como elementos do próprio pensamento filosófico exposto, integrantes da reflexão filosófica em pé de igualdade com uma noção ou um argumento teórico utilizado.

³⁷⁰ Sartre 2005a, 554.

desejo de ambição. Assim, a partir deste binômio conceitual – consciência posicional/consciência não-tética – Sartre mostrará que o motivo e o móbil são correlatos na efetivação de uma ação, “exatamente como a consciência não-tética (de) si é correlato ontológico da consciência tética do objeto”³⁷¹.

O móbil é deslocado de uma função produtora do motivo, como a defendida por uma abordagem psicológica, para ressurgir como seu correlato primordial, a instância não-tética do motivo³⁷². Sua aparente anterioridade nada mais é do que uma percepção ilusória oriunda de sua dimensão não-tética, da pressuposição de si que a consciência tem ao visar algo. Quando problematizado, o móbil investe-se de uma aparência de essência, manifestando uma certa força original, um vulto pretensamente responsável pela orientação da ação realizada³⁷³. O móbil é tomado, neste caso, como um estágio anterior, como um tipo de conhecimento prévio da ação, acessível a um *saber* posterior, saber este então apto a esclarecer o agir.

A lógica é parecida com a relação do passado com o presente; ronda a ação como se dela fosse seu fundador. O passado comumente é visto como a matriz do presente, a fonte germinadora da atualidade, como se fosse capaz de explicar e orientar o tempo atual, igual a um processo encadeado. O móbil, por sua natureza, apresenta-se de forma similar, impondo certo constrangimento à consciência que o toma, pois mostra-se, em certa medida, como responsável pelo próprio portar-se da consciência e, simultaneamente, como externo e anterior a ela.

Esta incomum situação – do móbil em relação à consciência que o visa – advém do fato do móbil só ser percebido pela consciência quando visado, quando posto em posição, atrelando assim o móbil em questão a um motivo objetivo correlato – ambição ao projeto de conquista, por exemplo. Além disso, ao tomar o móbil como objeto da consciência, acaba por tomá-lo com um *em-si*, como uma coisa.

³⁷¹ *ibid.*, 555.

³⁷² Pensando a partir da *idéia fundamental da fenomenologia* – a intencionalidade –, a conclusão não poderia ser outra. Se toda consciência é sempre consciência de alguma coisa, se todo sujeito é sujeito em relação a um objeto, se, afinal, homem e mundo estão suportados, por assim dizer, por um campo intencional, o móbil – espectro subjetivo – deve estar relacionado ao motivo – dimensão factual.

³⁷³ “Quando retorno à minha consciência de ontem, esta mantém sua significação intencional e seu sentido de subjetividade, mas, como vimos, está coagulada, acha-se lá fora, tal como uma coisa, já que o passado é em si. O móbil torna-se então aquilo *de que* há consciência” (*ibid.*, *ibidem.*).

A estabilidade típica do *em-si* aproxima-se da objetividade do motivo, criando uma indistinção ontológica, neste ponto, entre motivo e móbil, entre este aspecto de *petrificado e coagulado* do móbil visado e o motivo objetivo. Isto produzirá condições para que seja possível intercambiar motivo e móbil na ação, proporcionando inclusive um embate ou mesmo um compartilhamento de responsabilidade de ambos na investigação da origem de um ato.

Dentro deste panorama, o móbil passa a ser visto como um transcendente, como algo para além de uma afetação subjetiva, de uma intimidade do sujeito. O móbil mostra-se separado do *para-si*, do mesmo jeito que o passado distancia-se do presente. O móbil como transcendente, se configura no sentido do que *era* e não do que *é*, separado da consciência *por uma espessura de nada*.

Isto faz com que sua vitalidade não seja intrínseca, pois, “por si mesmo, carece de força”³⁷⁴. O móbil depende insistentemente que a consciência o tome, reanimando-o, tal qual o passado precisa ser retomado para adquirir relevância no presente. Do contrário, sua efetividade se reduzirá a um termo esmaecido, inativo, restrito a dimensão *do que fui*; real, é fato, porém destituído de qualquer vigor participativo³⁷⁵.

Logo, o que caracteriza a ação, o que contribui para a própria constituição de um corpo ativo, não são os motivos, móbeis nem mesmo os fins pretendidos: separadamente, cada um compõe um momento, uma instância da ação, mas não são capazes de a determinarem, sequer definirem isoladamente a ação. Móbil, motivo e fim formam o solo a partir do qual me determino em ação, comprometo-me a uma certa empreitada, me engajo rumo a um projeto.

Contudo, esta determinação nada tem a ver com uma orientação prévia; ela expressa unicamente o limite construído pela própria ação, por este parâmetro criado pelo “do próprio ato através do qual projeto-me rumo a meus fins”³⁷⁶. Assim, a

³⁷⁴ *ibid.*, 556.

³⁷⁵ “Eu quis isso ou aquilo: eis o que permanece irremediável e constitui mesmo a minha essência, posto que minha essência é o que sou tendo sido. Mas o sentido que esse desejo, esse medo, essas considerações objetivas sobre o mundo têm para mim quando presentemente me projeto rumo aos meus futuros, só a mim cabe decidir” (*ibid.*, *ibidem.*).

³⁷⁶ *ibid.*, *ibidem.*

determinação é o efeito do meu empenho, do meu movimento, do meu investimento³⁷⁷.

Esta determinação que subjaz ao processo descrito, antes de restringir minha atuação, de reduzir minha liberdade, evidencia a circunscrição proposta pela ação, anuncia a expressão de um ato livre. Isto porque é só na possibilidade de um agir livre, de um projeto de ser que nada condiciona, que se pode falar de uma determinação, de um limite, limite este proposto, avalizado e sustentado pela liberdade *que sou*³⁷⁸.

Assim, retomando a questão inicialmente proposta, se, por um lado, fica interdito qualquer influência de estruturas, objetivas ou psicológicas, que almejem determinar, orientar ou conduzir a ação humana, por outro, a crença no livre-arbítrio, na *deliberação voluntária*, encontra-se igualmente falida.

A deliberação voluntária apoia-se na convicção de que há estruturas independentes do homem, suficientemente autônomas, as quais a consciência pode recorrer livremente para definir sua ação. Porém, como manter esta crença se os motivos ou os móbeis só adquirem sentido *a partir de* um projeto, se sua causalidade depende estritamente da força conferida pelo próprio ato realizado? O momento em que os defensores do livre-arbítrio acreditam que a liberdade atua, é aquele em que *tudo já está decidido*: os motivos (ou os móbeis) só entram em cena quando a liberdade já se fez presente, sustentando ela própria o espetáculo da ação³⁷⁹.

Mas, se a motivação, seja ela formada por motivos ou móbeis, não é responsável pela real constituição da ação (no formato do “ajo porque tal coisa me motiva”), se, quando a motivação surge, a ação já está em seu curso, iniciada pelo projeto que me constitui a existir e, se a própria relevância do motivo sobrevém deste

³⁷⁷ Sartre utilizará termos que indiquem movimento e compromisso para designar tal papel do *para-si*. Neste sentido, é especialmente feliz a solução que os primeiros tradutores brasileiros deram para o dilema da tradução de “engager” para o português, como nos conta Renato Janine Ribeiro (Ribeiro 2006, 151).

³⁷⁸ “A retomada dos móbeis anteriores – ou a recusa ou nova apreciação dos mesmos – não se distingue do projeto pelo qual me destino a novos fins e pelo qual, à luz desses fins, capto-me descobrindo um motivo de apoio no mundo. Móbeis passados, motivos passados, motivos e móbeis presentes, fins futuros, organizam-se em uma indissolúvel unidade pelo próprio surgimento de uma liberdade que é para-além dos motivos, móbeis e fins” (ibid., ibidem.).

³⁷⁹ “Na verdade, motivos e móbeis só tem o peso a eles conferido pelo meu projeto, ou seja, a livre produção do fim e do ato conhecido a realizar. Quando delibero, *les jeux sont faits*” (ibid., 556-557).

mesmo projeto predecessor, qual é a natureza deste motivo? Afinal, qual é o sentido da motivação na ação?

O motivo aparecerá como a explicitação do projeto em curso, a visibilidade de um movimento engendrado no mundo a partir de uma possibilidade inaugurada pelo próprio lançar-se do homem. Não sendo seu criador, tampouco o motivo é refém da ação. Ele é o responsável, no seu desdobramento deliberativo, pela efetivação do projeto *que sou*.

Sartre aproximará tal fenômeno ao do pensamento que exige da linguagem seu suporte constitutivo. Não se trata da linguagem possuir ou manejar o pensamento, tampouco imaginar um pensamento sem a efetivação na própria linguagem. Para ele, só há pensamento *na* linguagem, neste campo constitutivo e exterior ao próprio pensamento. Do mesmo modo, o motivo corporifica (e não produz) a ação humana³⁸⁰.

Neste sentido, a deliberação resultante do motivo não é da natureza de um livre-arbítrio, ou seja, de um debate reflexivo impessoal, estritamente racional; sua espécie é mais afeita a de um movimento irracional, afetivo, por assim dizer. A decisão já ocorreu no momento em que vejo uma situação intolerável à luz de um fim não realizado e desejável. Decisão tomada, mas não proferida em sua plenitude: é nesta esfera que a vontade atuará.

A vontade, como artífice da escolha, não decide no estrito senso. Sua deliberação é do âmbito de um ato empreendido, de uma explicitação livre acerca de um projeto em curso, de uma animação interessada que, através do motivo escolhido, proclamará, para a própria consciência, o projeto iniciado³⁸¹.

Posto isto, não há diferença de grandeza entre motivo e móbil. Em um exercício voluntário, entenda-se aqui reflexivo, a consciência se posiciona em relação a um objeto – consciência posicional –, conferindo a ilusória percepção de uma escolha racional, justificada objetivamente. Esta *aparência de deliberação*

³⁸⁰ É preciso salientar que esta corporificação do projeto não é restrita a uma função de adequação, de fornecimento de um simples meio de exposição, como se correspondesse fielmente a algo preestabelecido. É a expressão no sentido que escapa de uma determinação, mas responde (e não coincide) a um projeto inicial. Retomaremos esta discussão a frente.

³⁸¹ “Quando a vontade intervém, a decisão já está tomada, e a vontade não tem outro valor senão o de anunciadora” (ibid., 557).

apreciativa origina-se da separação do móbil da consciência que acaba por visá-lo, como já demonstrado.

Já no caso de uma resposta impulsiva, eminentemente temperamental. A consciência, pelo seu modo de ser, pressupõe na sua visada uma consciência não-posicional (de) si, conferindo uma influência não reflexiva ao móbil, por este se posicionar fora de sua visada. Isto cria a falsa impressão de um fluxo ininterrupto entre o temperamento do sujeito e a ação executada. É a sensação irreal de duas instâncias distintas do que, na prática, é a mesma consciência, sendo que em dimensões distintas – dimensões, não estágios – consciência posicional e não-posicional. Esta é a aparente objetividade que uma explicação psicológica afirma encontrar quando investe em uma lógica subjetiva.

Deste modo, a objetividade do móbil e a do motivo pouco se distinguem quanto ao exercício da ação e sua correspondência com a liberdade. A diferença resume-se a maneira de ser de cada um em sua aparência final (factual ou psicológica), mas não na gradação de determinação ou liberdade. Cindir a motivação em móbil e motivo em nada contribui para o entendimento da ação, por sucederem, em ambos os casos, o instante original da efetivação da liberdade na ação³⁸².

A insistência no privilégio da vontade, na firme crença de uma deliberação na ação, remonta a uma ambição do *para-si* de reencontrar a si mesmo no modelo do “*em-si-para-si*”. E este anseio de se identificar consigo próprio reflete na tentativa de coincidir a ação executado com uma deliberação prévia, a maneira do “fiz o que quis”³⁸³.

Mas, neste sentido, a vontade pouco nos esclarece sobre a noção de liberdade. Em outras palavras, a vontade atua em um espaço previamente limitado pelo projeto que a impele a escolher, não sendo possível encontrar nela o sentido profundo do agir. A vontade possui este estado febril que parece indicar que nada é capaz de detê-la, não por sua pretensa autonomia original, mas, justamente, pela urgência imposta pelo projeto que a anima. Deslocamento da lógica schopenhauriana: aqui é a senhora

³⁸² “Logo, se a vontade é reflexiva por essência, seu objetivo não consiste tanto em decidir qual o fim a alcançar, pois, de qualquer forma, os dados já estão lançados; a intenção profunda da vontade recai sobretudo sobre a maneira de alcançar este fim já posicionado” (ibid., 557).

³⁸³ ibid., 558.

razão, na figura do projeto original, naquilo que ele tem de racional, que açoita a jovem vontade para que ela delibere arrebatadamente. Ou seja, a força característica da vontade advém do projeto que a solicita. Com isso, subjaz a ela, a esta paradigmática instância da liberdade – a vontade –, uma liberdade mais enraizada, mais atuante do que presente na superficial autonomia da volição.

Conclui-se então que a vontade restringe-se ao campo reflexivo, ao domínio do gestual da ação. E assim, mostra-se incapaz de dar conta da *intenção profunda* do agir, por ser posterior a *razão* que faz com que a ação seja de uma forma e não de outra³⁸⁴.

3.3. O sentido da ação

Neste longo percurso descrito, Sartre tentou desvencilhar a liberdade do círculo estreito que uma certa tradição filosófica impôs ao atrelá-la à vontade. A vontade não é nem a melhor expressão da liberdade nem sua razão de ser, seu artífice: limita-se a uma atuação, a uma expressão performática dentro do agir humano.

Todo este processo nos coloca, mais uma vez, diante do enigma da liberdade³⁸⁵. Retorno ao ponto de partida? De certo modo, sim: a liberdade, que permeia toda a experiência humana, continua a ser arredia a qualquer análise formal;

³⁸⁴ “Assim, chegamos a uma liberdade mais profunda que a vontade, simplesmente sendo mais exigente do que os psicólogos, ou seja, expondo a questão do *por que*, ali onde eles se limitam a constatar o modo de consciência como volitivo” (ibid., ibidem.).

³⁸⁵ “A vontade não é manifestação privilegiada da liberdade, mas um acontecimento psíquico de estrutura própria, que constitui-se no mesmo plano dos demais e, nem mais nem menos do que estes, acha-se sustentado por uma liberdade originária e ontológica” (ibid., 558).

escapa à tentativa de posse por parte do conhecimento, mesmo quando estudada pelo viés da vontade, mostrando-se, como nos dirá Sartre, como *uma totalidade não analisável*.

Por outro lado, avançamos no sentido de uma melhor compreensão da disposição dos elementos que constituem esta totalidade. Afastamos o desvio equivocado de uma deliberação voluntária como fundadora da liberdade e nos deparamos com uma outra questão relevante: a da gratuidade da ação.

Se a vontade participa da ação quando o *jogo já está ganho*, se a reflexão sobre a motivação opera somente no registro de uma anunciação do projeto, a liberdade corporificada na ação deveria ser entendida como um *choque de forças cegas*, vítima ou autora do acaso, impregnada das vicissitudes alheias à intenção? A liberdade, caso esta hipótese fosse comprovada, nada mais seria do que o sustentáculo para uma série caótica de rupturas e descontinuidades, fruto de um capricho humano, de uma falta de sentido domesticada em torno da noção de liberdade, semelhante ao *clinâmen epicurista*³⁸⁶.

Vê-se então que, ao retornar ao ponto inicial – a liberdade como uma totalidade não analisável –, já não nos encontramos no mesmo estágio; avançamos em direção ao problema da liberdade ser ou não uma expressão do absurdo da vida³⁸⁷. Será que Sartre, ao tentar debelar o determinismo, tal como Descartes fizera com o ceticismo, produziu uma radicalização deste processo, não mais se detendo em determinações pontuais, mas lançando o homem em um *destino abrupto e caprichoso*, em que a contingência não atuará mais como a capacidade reiterada do ser humano de iniciar processos, mas será responsável pela subjugação do mesmo a uma generalização da gratuidade?

³⁸⁶ Conceito epicurista sobre os átomos que se baseava na ocorrência de pequenos movimentos aleatórios, sem causa alguma, como explicação para o comportamento dos átomos e, consequentemente, para a formação do mundo. Sartre utiliza como ilustração de uma contingência radical (ibid., ibidem.).

³⁸⁷ “De tal modo pareceu que o reconhecimento da liberdade tinha por consequência essas perigosas concepções, em total contradição com a experiência, que pensadores de nível abandonaram a crença na liberdade: chegou-se até a afirmar que o determinismo – se tivermos cuidado de não confundir-lo com o fatalismo – era ‘mais humano’ do que a teoria do livre-arbítrio” (ibid., 558-559), referindo-se a uma suposta gratuidade e a irracionalidade da liberdade humana.

O homem nada é por ser livre. Melhor dizendo, pela indeterminação que é, por este nada que o habita, o ser do *para-si* se confunde com a liberdade³⁸⁸. Esta liberdade repercute de vários modos a partir de sua dimensão ontológica, provocando consequências dignas de reflexão.

O primeiro ponto é o reconhecimento de que o homem é um ser lançado no mundo. Deste modo, na própria realização de sua existência, o homem se constitui, temporalizando-se constantemente. Esta temporalização se refletirá no fato do presente está sempre desgarrado por um nada do passado que foi. Assim, coisa alguma pode, ontologicamente falando, exercer determinação neste ser que está sempre para além do que foi.

Do mesmo modo, esta distância que há no *para-si* pela falta de estrutura ou mesmo de uma interioridade mínima – consciência é *pura translucidez* – faz com que o *para-si* não seja em si mesmo, mas, diversamente, *presença a si*. Esta estrutura imediata do *para-si* impõe uma distância intransponível para qualquer dirigismo externo ao seu existir. Por causa disso, o modo de ser do homem explicita-se na forma de transcendência.

Ponto de partida de qualquer pensamento oriundo da fenomenologia, a intencionalidade indica que o homem é transcendência na forma de *toda consciência é consciência de alguma coisa*³⁸⁹, porque não há primeiro homem para depois haver mundo e porque o homem é, do começo ao fim, projeto de mundo: promessa de realização, realização em projeto.

Assim sendo, a indeterminação do homem é proporcional a sua constituição fora de si deste ser eminentemente transcendente, figura crivada de *nada* que o lança incessantemente no mundo. Logo, a indeterminação do homem é tão independente de forças externas quanto é indissolúvel sua relação com este ambiente externo, mundano. O exterior, que não condiciona o *para-si*, é o mesmo que está ligado a ele

³⁸⁸ Não por outro motivo, Sartre afirmará: “Não é porque sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade” (ibid., 78). Citação já exposta no primeiro capítulo.

³⁸⁹ Se é verdade que a intencionalidade é posta em cheque quanto sua centralidade na fenomenologia pelo próprio Husserl (Moura 2001,160), é fato que toda uma geração encontrou na noção da intencionalidade a possibilidade de romper com uma tradição e instaurar, a partir dela, uma justa reflexão sobre contemporaneidade. Para esta recepção da fenomenologia, a intencionalidade é a pedra de toque de uma descrição fenomenológica.

através da transcendência do homem. Isto faz com que este mesmo exterior só adquira valor quando tomado como *meu* exterior, quanto visado por uma consciência.

Esta relação – insisto na palavra *relação* – entre sujeito e objeto, homem e mundo, inviabiliza, de um só golpe, tanto o determinismo quanto uma arbitrariedade caprichosa. A liberdade escapa da limitação imposta por uma relação de causa e efeito constituinte, tanto quanto rechaça a frivolidade de uma liberdade vazia³⁹⁰, associada ao livre exercício de “levantar ou sentar, entrar ou sair, fugir ou enfrentar o perigo”³⁹¹.

Se já sabemos o que não é a liberdade, se Sartre pensa a liberdade como uma realidade anterior ao determinismo e para além de um voluntarismo³⁹², a questão que se coloca é o de como garantir que este estado interessante, prenhe de possibilidades, não se dilua em uma mera gratuidade.

Para tanto, retornaremos, mais uma vez, a questão da escolha, vértice primeiro de qualquer discussão sobre liberdade. Já tratada na constituição do *para-si*, no tocante ao sentimento de angústia, e recuperada novamente no enfrentamento do determinismo com o livre-arbítrio, a escolha reaparece neste estudo enquanto balizadora da ação livre, do traço inequívoco da liberdade na ação humana. Como veremos a seguir, a manutenção do tema da escolha produzirá uma transformação da questão, antes limitada a deliberação reflexiva e agora projetada sobre uma possível identificação com o modo de ser do *para-si* e, conseqüentemente, como veremos, para com a própria constituição do sentido do agir.

Sartre, novamente, recorrerá a um caso, a um drama humano para por à prova a questão da escolha. “Saio em excursão com amigos. Ao fim de várias horas de caminhada, aumenta minha fadiga, que acaba por tornar-se bastante penosa”, nos contará Sartre³⁹³. Ele se perguntará então sobre o dilema de prosseguir em um projeto

³⁹⁰ Uma boa ilustração desta autonomia banal é Orestes, um Orestes ainda sob o jugo dos valores professados pelo Pedagogo, de sua *liberdade de espírito* (Sartre 2005e, 16).

³⁹¹ Sartre 2005a, 559.

³⁹² “Cada um de meus atos, por menor que seja, é inteiramente livre (...), mas isso não significa que possa ser um ato qualquer, ou mesmo que seja imprevisível” (ibid., 559-560).

³⁹³ ... “A princípio, resisto, mas depois, de repente, me entrego, desisto, jogo minha mochila à beira do caminho e caio ao lado dela. Irão reprovar minha atitude, entendo-me com isso que eu era livre, ou seja, não apenas que nada nem ninguém determinou meu ato, mas também que eu poderia ter resistido à minha fadiga, fazer como meus companheiros e aguardar o momento próprio para descansar. Irei me defender dizendo que estava cansado *demais*. Quem tem razão?” (ibid., 560).

ou abdicar dele. Seria ele livre ao escolher, contra a adversidades, perseverar na caminhada projetada, solto de qualquer determinação advinda do exterior? Ou então a liberdade se faria presente justamente na ruptura com o projeto assumido, afirmando sua independência até do plano escolhido?

Uma vez mais, nosso autor irá identificar nesta estrutura da discussão um mal posicionamento da questão, disposição que afetará o problema, acarretando um falseamento da noção de liberdade. O ponto a ser refletido não é o do resultado da escolha, mas sim o do projeto humano, do comportamento, da efetiva maneira de ser do *para-si*. O que está em jogo é saber se o projeto constitui-se de forma a afirmar a liberdade. Em outros termos, à revelia da decisão em si, Sartre resumirá o problema na seguinte pergunta: “eu podia ter agido de outro modo, mas *a que preço?*”³⁹⁴. Assim, a discussão é deslocada para o campo próprio da ação, ou seja, para o sentido que, não importando o resultado, constitui-se no agir humano. Trata-se menos de um problema de eficácia e mais de uma questão de plano de ação, de disposição do *para-si*.

O ponto inicial deste empreendimento será a problematização da fadiga. Objetivamente, a fadiga apresenta-se como a responsável, seja para uma possível superação, seja para uma provável rendição; fato é que ela se impõe como a linha de explicação a ser percorrida. A fadiga, enquanto tal, não suporta o peso da decisão, justamente por ser incapaz de condicionar a ação. Esta inaptidão resulta do fato da fadiga ser uma expressão do corpo, corporificação da própria consciência, e não uma estrutura independente. Ela não se encontra apartada da consciência, o que permitiria, supostamente, sua influência na consciência que irá decidir. Ou seja, a fadiga mostra-se como fadiga desta consciência, como consciência fatigada. Logo, não há duas instâncias – a fadiga em si e a consciência em si – para que uma module a outra, “não é primeiramente objeto de minha consciência posicional, mas sim a própria facticidade de minha consciência”³⁹⁵. Assim, a fadiga não seria responsável pelo ação.

³⁹⁴ *ibid.*, *ibidem*.

³⁹⁵ *ibid.*, *ibidem*.

Por outro lado, aquilo que me cerca e me provoca, este mundo que se apresenta a mim durante a caminhada, diferentemente da fadiga, é objeto de minha consciência, “que me transcende rumo a possibilidades que me são próprias”³⁹⁶, que é exterior a mim e, ao mesmo tempo, é *minha* possibilidade. Poderia, então, este mundo dirigir, orientar, o sentido da ação?

O problema para isso é que este mundo é inacabado frente a uma consciência. Ela o visa e se projeta, por exemplo, enquanto espaço a percorrer ou distância a ser encurtada. A realidade se transforma e meu corpo assimila as mudanças. Neste percurso, meu corpo sente o peso da distância, o cansaço, na forma de consciência não-posicional da fadiga durante o caminhar. Isto faz com que a consciência modifique sua percepção do mundo que a cerca, ainda em um estágio em que ela não toma estas modulações como objeto de reflexão. Neste ponto, ainda não sou eu que estou cansado, mas o mundo que se transmuta em novas realidade hostis: “os caminhos revelam-se como intermináveis, as encostas como mais íngremes, o sol como mais abrasador, etc.”³⁹⁷.

Ocorre então a transposição desta apreensão de um *mundo hostil* ao meu projeto como revelação inesperada de fadiga. Neste momento, minha consciência apreende tal alteração como objeto de sua visada, posicionando-se frente a ela e atribuindo-lhe um valor, um sentido. Aquilo que é tomado pela consciência – externo a ela e, por isso, capaz de condicioná-la –, revela-se relativo a ela, dependente dela.

Ora, com isso, percebe-se que a fadiga, aceitável ou insuportável, não me influencia, pois ela não é externa a mim, à consciência que julga apreendê-la de fora, à beira do seu ser. Mesmo no caso de o mundo se mostrar apto a produzir uma fadiga que venha a me alcançar posteriormente, ele o é na medida em que repercute o meu projeto de ser, reflete ainda assim minha postura. Deste modo, ao contrário do que se supunha, a exata possibilidade de convivência ou o sentimento de intolerância desta fadiga é, em ambos os casos, constituído pelo *para-si* quando a toma como objeto de reflexão, dando-lhe apenas um aspecto estrangeiro a uma realidade naturalmente própria, vivenciada na carne de sua existência.

³⁹⁶ *ibid.*, 561.

³⁹⁷ *ibid.*, *ibidem*.

É preciso esclarecer, por fim, que o valor atribuído a este estado não é fruto de uma disposição física do *para-si*, elemento restrito a materialidade do homem. Conceber este sentido *padecido pelo para-si* como fruto, por exemplo, de uma condição física ingrata ou ainda resultante de um organismo circunstancialmente debilitado é dizer pouco sobre o caso. Não que se defenda uma imperturbabilidade oriunda da situação no projeto humano, mas, ao contrário, é imperioso o reconhecimento da acepção primeira da idéia de projeto: vir-a-ser, fazer-se enquanto executa. Se o projeto comporta esta permanente construção, tomar sua realização como consequência única de uma materialidade do agente, de seu corpo, é, na prática, desconhecer sua natureza ou, mais precisamente, sua falta de natureza constitutiva. A idéia de projeto comporta em si uma articulação constante, uma excitação que resultará na produção ininterrupta de estruturas secundárias que acabam por dispor o próprio cenário da ação, e não o contrário.

Dito isto, a fadiga, para que me domine, é necessário ser captada pela consciência enquanto insuportável. Ou seja, não há a fadiga, mas minha consciência se fazendo, de um ponto ao outro, consciência fatigada. A fadiga é sempre uma maneira de ser da consciência, um projeto de fadiga: exigirá a assunção dela pelo *para-si* para realizá-la como seu projeto de fadiga.

Portanto, na circunstância descrita por Sartre, a fadiga está atrelada ao projeto do *para-si*. Intolerável a ponto de desistir da caminhada ou admissível a ponto de incentivar uma superação rumo ao objetivo original, não importa, ela estará intimamente ligada ao projeto de ser do homem, a intrínseca maneira de ser enquanto projeto, ao único meio pelo qual se pode realizar-se neste mundo³⁹⁸.

Visto que não devo recorrer à realidade e aos seus motivos para explicar a razão ou não de minha liberdade – ela nada me oferece além de indícios constituídos *a posteriori* –, como também não devo me restringir às particularidades de cada *para-*

³⁹⁸ “Com efeito, se interrogo um dos meus companheiros, ele me explicará que está cansado, é claro, mas que ama sua fadiga: entrega-se a ela como a um banho; ela parece-lhe, de certo modo, o instrumento privilegiado para descobrir o mundo que o rodeia, para adaptar-se à aspereza pedregosa das trilhas, para descobrir o valor ‘montanhoso’ das encostas: da mesma forma, é esta leve insolação em sua nuca e esse ligeiro zumbido nos ouvidos que irão permitir-lhe realizar um contato direto com o sol. Enfim, a sensação de esforço, ou seja, esse suave familiaridade com uma fadiga que ama, à qual entrega-se e que, todavia, *comanda* (grifo meu), mostra-se como uma maneira de apropriar-se da montanha, de padecê-la ao extremo e ser o seu vencedor” (ibid., 562).

si, de seus corpos e de suas idiossincrasias – o que me jogaria em um relativismo contraproducente – qual seria então o recurso conclusivo que explicaria, de forma definitiva, a liberdade humana?

Na impossibilidade da realidade exprimir objetivamente a lógica de seu existir e na irrealizável intenção de vislumbrar uma justificativa nos inúmeros maneirismos de cada *para-si*, há que se voltar, na busca de um critério, não mais para a finalidade da ação nem para a origem de supostos condicionantes, mas sim para aquilo que permanece na efetivação do *para-si*, para aquilo que o define em sua existência no mundo: a maneira de ser, ao modo com que concretiza-se no mundo, enfim, para seu projeto de ser.

Em posse desta nova abordagem, duas condutas se sobressaem pelo extremo que cada uma representa, pelo projeto radical cada uma retrata e viabiliza no mundo. É justamente a partir destas duas posturas, destas duas formas de vivenciar o mundo que Sartre será capaz de vislumbrar o valor de uma ação, o preço da liberdade.

O primeiro tipo é aquele que almeja uma integração com a facticidade do seu ser, que, em uma tentativa de agregação com o mundo, busca constituir uma experiência plena, inequívoca a partir de si próprio. Assemelha-se, nesta experiência, a um gesto amoroso, aquele em que o agente se rende ao outro; neste caso, não a uma alteridade, mas a sua própria facticidade. Por este motivo, esta conduta será nomeada de entrega³⁹⁹.

A conduta de entrega caracteriza-se pela procura de uma diluição de si na exterioridade, fazendo com que o *problema do ser*, do projeto de ser, extinga-se nesta entrega. Ironicamente, a entrega fracassa neste intento por ainda se constituir como projeto de si, projeto de *em-si-para-si*. Projeto de si como projeto de plenitude: server-se tão intensamente em intermináveis realizações⁴⁰⁰, a ponto destas realizações construírem uma sensação de plenitude. E esta sensação de plenitude conferirá ao projeto uma dimensão de totalidade que o sustentará enquanto projeto.

Ajo no intuito de satisfazer desejos, necessidades e, ao refletir sobre a minha vida, conquisto um sentimento de plenitude, não da vida em si, mas de meu projeto,

³⁹⁹ *Les conduites d'abandon*, em francês.

⁴⁰⁰ “O projeto de ‘fazer-se corpo’ significará então uma feliz entrega a milhares de pequenas gulodices passageiras, a milhares de pequenos desejos, a milhares de fraquezas” (ibid., 563).

em última análise, da minha existência. A conduta de entrega exige uma redução da vida para que, diante de um limite reduzido, desta projeção que nada mostra além de mim mesmo, das minhas pequenas satisfações, eu me sinta pleno, eu me perceba como uma totalidade⁴⁰¹.

Outra forma distinta de realização é aquela que, não buscando a integridade em si mesmo, volta-se à totalidade da experiência, ao exterior, à relação com o mundo, com aquilo que se mostra disperso em seu ambiente, disponível para uma apropriação da *totalidade do não-consciente*. Aqui o *para-si* atua quase como um suporte da diversidade dos objetos, como um generoso anfitrião que se anula para que o *em-si*, no caso citado seria a fadiga, ganhe vida na *carne* do *para-si*. A existência do *para-si* efetiva-se, valorando o *em-si* como corpo fatigado, como corpo e fadiga sendo um só.

Assim, o projeto do *para-si* identifica-se com a necessidade de abarcar as existências soltas no mundo, perdidas de sua figura. Seu existir permitirá que as coisas saiam do pano de fundo para adquirirem relevo, ao mesmo tempo que sua existência justifica-se enquanto desbravadora de sentido. Não por acaso, Sartre aproximará esta atitude a de uma missão, de um “sentimento obscuro de um tipo de missão”⁴⁰²: deseja dar voz a materialidade do mundo, obtendo, em troca, um fundamento para sua própria existência.

O notável é que, em ambos os casos, mesmo sendo tão distintos entre si, acabam por explicitar a relação originária entre a facticidade e o *projeto inicial* do *para-si*. Porém, a surpresa não é exatamente a descoberta do projeto, mas sim perceber que este projeto inicial, esta correlação entre facticidade e projeto de mundo, nada mais é do que o modo de ser do *para-si* no mundo, ou seja, *ser-no-mundo*⁴⁰³.

O *ser-no-mundo* expressa a forma pela qual o *para-si* experiencia o *nada* que é; é a realização da nadificação que opera incessantemente no *para-si*, enfim, seu

⁴⁰¹ Este solipsismo canhestro, este voltar-se a si para livrar-se do peso do projeto, do drama que sou, lembra a Sartre o personagem de Leopold Bloom, em *Ulisses* de Joyce, “aspirando com fruição, enquanto satisfaz necessidades naturais, ‘o odor íntimo que sobe de debaixo dele’” (ibid., ibidem.).

⁴⁰² ibid., ibidem.

⁴⁰³ “A partir daqui, não se pode tentar qualquer interpretação, já que esta iria pressupor implicitamente, o ser-no-mundo do *para-si*, assim como todas as demonstrações que foram tentadas do Postulado de Euclides pressupunham implicitamente a adoção desse postulado” (ibid., 564).

ponto de partida no mundo, o efetivo modo como o *para-si* “tem-de-ser seu próprio nada”⁴⁰⁴.

Todo este processo revela que no fundo de cada projeto humano, em cada ato realizado, de persistência ou de abandono, há um *modus operandi* – e não uma estrutura –, que lança o homem no mundo na forma de *ser-no-mundo*. Assim, cada ação é remetida, não a uma etapa anterior, mas a realização de um projeto de ser, dando expressão à liberdade que sou, este *fundamento sem fundamento* que me define e que me faz agir⁴⁰⁵.

O que se lucra nesta análise é a correta compreensão da constituição do *para-si* na ação. Livre dos equívocos que a tradição impôs a noção de liberdade, surge a oportunidade de entrever uma relação entre a postura do *para-si*, seus atos efetivos e uma experiência de totalidade que desponta em cada ação. Por sua vez, esta totalidade, diferentemente do que o senso comum poderia entender por totalidade, exprime-se exatamente a partir dos eventos ocorridos, e não de uma instância anterior à ação. Assim, a totalidade aqui reclamada despe-se de qualquer natureza vocacional, de qualquer resquício de orientação, para delinear-se como elemento requisitado – e não produtor – pelo projeto de ser do *para-si*.

Curiosamente, Sartre encontrará no projeto freudiano a cumplicidade necessária para prosseguir no problema da escolha. Esta aproximação de Sartre com a psicanálise será importante para a justa compreensão da ação no pensamento sartriano⁴⁰⁶. Para o nosso autor, a tradição sempre se contentou em remeter a escolha a um momento anterior, qual seja, a um princípio oriundo de um tipo de cosmovisão

⁴⁰⁴ *ibid.*, *ibidem*.

⁴⁰⁵ É importante entender este *ser-no-mundo* como um processo, como uma *explosão*, dirá Sartre, mais especificamente como uma constituição em curso. Assim, *ser-no-mundo* quer dizer *sendo-no-mundo*, como na citação destacada por Luiz Damon em *O imaginário* de Sartre: “Essa consciência livre, com efeito, cuja a natureza é ser consciência de alguma coisa, mas que, por isso mesmo, se constitui a si mesma em face do real e que o ultrapassa a cada instante porque ela só pode ser ‘sendo-no-mundo’, isto é, vivendo sua relação com o real como situação” (Sartre *apud* Moutinho 1995a, 129). Na tradução de Duda Machado, perde-se tal achado, ao traduzir, de forma indevida, “*étant-dans-le-monde*” por “*estiver-no-mundo*” (Sartre 1996, 242).

⁴⁰⁶ Esta aproximação é seletiva. Sartre tomará a psicanálise freudiana como inspiração e não como modelo a ser aplicado: “assim, devemos inspirar-nos apenas no *método* psicanalítico, ou seja, devemos tentar extrair as significações de um ato partindo do princípio de que toda ação, por mais insignificante que seja, não é simples efeito do estado psíquico anterior nem resulta de um determinismo linear, ao contrário, integra-se como estrutura secundária em estruturas globais e, finalmente, na totalidade que eu sou” (*ibid.*, 566). Esta forma de se comportar frente a psicanálise acaba por reforçar a posição defendida no primeiro capítulo da natureza da relação entre o existencialismo e a psicanálise freudiana.

que o nortearia. fosse ela ideológica, fosse ela factual. Sartre verá em Freud a primeira tentativa de romper com este modo de pensar, no intuito de fazer aflorar, na investigação psicanalítica, *estruturas mais profundas* deste processo de escolha⁴⁰⁷. É patente que, devido a distinções importantes entre ambos, o desenvolvimento subsequente da questão será diverso, ou mesmo incompatível com a proposta por Freud⁴⁰⁸. Contudo, o que nos importa aqui é este *parti pris*, este ponto de Arquimedes do qual a escolha não é, e não poderia ser, resultado de uma causa anterior, justamente por responder, não a um condicionante, mas a uma totalidade proposta pelo *para-si*. Assim, Sartre opõe à idéia de *Weltanschauung* a noção de uma totalidade reclamada pela própria ação.

Por isso, o futuro será uma peça-chave na compreensão da ação humana a partir deste posicionamento, como anunciado no começo deste capítulo. Para Sartre, é só na projeção de um futuro que se pode configurar uma ação⁴⁰⁹. É o que ele trabalhará ao analisar a noção de complexo de inferioridade. Sartre afirmará que o complexo de inferioridade nada mais é do que uma forma de escolher-se enquanto tal, um projeto de ser, uma organização de ser à luz de um futuro desejado – jamais reflexo de um passado – que se expressará na forma de uma inferioridade atual⁴¹⁰.

A discussão sobre o complexo de inferioridade, conceito que explicita o que há de mais dependente do passado – sentir-se inferior parece exigir a anterioridade de um complexo de inferioridade –, deflagrará a transcendência inerente de toda projeção humana, do seu modo de ser rumo a um estado por vir. Este estado por vir é escolhido no seio das possibilidades de ser que o projeto evidencia e organiza: “e

⁴⁰⁷ “Freud indaga, como nós, em que condições é possível que tal pessoa em particular tenha executado tal ação em particular. E, como nós, nega-se a interpretar a ação pelo momento antecedente, ou seja, conceber um determinismo psíquico horizontal” (ibid., 565).

⁴⁰⁸ Contra o recurso à libido e ao passado na forma de afetividade, Sartre defenderá uma reiterada tábula rasa e uma história do sujeito como instrumentos para o entendimento da ação (ver Sartre 2005a, 565).

⁴⁰⁹ A proeminência do futuro no pensamento sartriano é tão evidente que ela não se esgota no confronto com Freud. Por exemplo, ela será também responsável, segundo Bernard-Henri Lévy, pelo abismo teórico entre Sartre e Bergson; abismo este cercado de longas planícies compartilhadas, é verdade.

⁴¹⁰ “É impossível considerar seriamente o sentimento de inferioridade sem determiná-lo a partir do futuro e de minhas possibilidades. Mesmo constatações como ‘sou feio’ ou ‘sou tolo’, etc., são, por natureza, antecipações. Não se trata da pura constatação de minha feiúra, mas da captação do coeficiente de adversidade que as mulheres ou a sociedade apresentam aos meus empreendimentos” (ibid., 567).

isso”, dirá Sartre, “só pode ser descoberto *pela e na* escolha desses empreendimentos”⁴¹¹.

Deste modo, se, por um lado, a escolha é irracional, como já dito, por não corresponder nem a uma orientação prévia nem ser resultante de um reflexo da situação em que se insere, por outro, sua compreensão é plenamente possível. Dito de outro modo, se nada condiciona a liberdade, se a ação é livre, isso não inviabiliza a sua compreensão.

Por instituir-se como estágio, estrutura secundária, como preferirá Sartre, de um projeto humano, por responder a uma totalidade que abrange o exercício livre e a capacidade de projetar o futuro, a escolha mostrar-se-á compreensível no âmbito desta totalidade que instaura na ação⁴¹². Enfim, a escolha é irracional por desprender-se de qualquer condicionante, mas sua compreensão é possível, ou seja, racional⁴¹³, por haver, no decurso da ação, um liame que dá sentido ao drama humano, do lançar-se inicial à projeção de um futuro desejável. Sartre chamará este liame exatamente de totalidade.

Esta dimensão exótica do projeto humano, esta ligação fundadora da ação que, ao mesmo tempo, não pode ser aproximada de uma estrutura prévia, adquire, na discussão sobre a liberdade, um papel essencial. A totalidade articula-se com os possíveis tomados pelo projeto inicial, dando-lhes um relevo, um sentido próprio no desenrolar dos acontecimentos em direção a um fim projetado. É esta *síntese unitária* que faz com que *meras* possibilidades transmutem para *minhas* possibilidades. É a partir de um pertencimento conferido pela totalidade que me identifico com as possibilidades, possibilidades estas recenseadas pelo meu projeto de ser enquanto *ser-no-mundo*, como *sendo-no-mundo*⁴¹⁴.

⁴¹¹ *ibid.*, *ibidem.* (grifos meus).

⁴¹² “É compreensível, antes de tudo, na medida em que oferece um conteúdo racional imediatamente captável – coloco minha mochila no chão *para* descansar um instante – ou seja, na medida em que captamos de imediato e possível que tal ação projeta e o objetivo que ela visa. É compreensível, em um 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” (*ibid.*, *ibidem.*).

⁴¹³ Racional no sentido estrito da palavra, do pensável, como aquele reclamado por Bento Prado Jr. para contra-argumentar, com fina ironia, à acusação de irracionalidade feita à obra de Deleuze (Prado Jr. 2004, 256).

⁴¹⁴ “Assim, encontramos nas coisas, na medida em que ‘há’ coisas, um perpétuo chamado para o homem em direção à integração que faz com que, para captar as coisas, desçamos da integração total e

Se é a partir desta totalidade que refletimos sobre a ação, a totalidade só pode ser concebida na assunção de um homem como *ser-no-mundo*. O *para-si* é aquele que constitui a si próprio concomitantemente com a constituição do mundo, fazendo da paixão de ser a razão do mundo, conferindo sentido ao mundo. Paixão esta alicerçada no desprendimento ontológico do *para-si*, em sua nadificação.

Do nada, o homem dirige-se ao mundo, tornando-o relevante, fazendo-o cintilar em sentido⁴¹⁵. Assim, o mundo nada mais é do que o encontro de uma totalidade opaca do *em-si* com uma totalidade, digamos, *destotalizante*, ou nadificante, do *para-si*. Esta paixão que anima o mundo e confere realidade ao homem, processo fundado neste desprendimento radical, nesta reiterada nadificação, edifica-se em torno da liberdade: “é este ato que confere seu sentido à ação, e este ato constantemente renovado não se distingue de meu ser, é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta do mundo”⁴¹⁶.

O percurso desta análise justificará, em certa medida, a tradução feita por Sartre, num primeiro momento, do *Dasein* heideggeriano por *realidade humana*. Esta figura híbrida, que abarca todo o processo e, ao mesmo tempo, dele depende para sua própria realização, faz com que Sartre aproxime-se de Heidegger para, a partir dele, em uma torção produtiva, constituir um novo significado à idéia de realidade humana. Se a opção de Sartre turva o sentido inovador que o filósofo alemão pretendeu alcançar com o termo⁴¹⁷, na proposta sartriana, a expressão encontra respaldo e se torna compreensível na articulação entre *para-si* e mundo, na forma de ser do *para-si*, nesta explosão balizada pela intencionalidade⁴¹⁸.

Neste cenário, a idéia do acaso e da gratuidade tornam-se não só descontextualizadas, mas efetivamente incompatíveis com a prática humana. A

imediatamente realizada até esta ou aquela estrutura singular, que só pode ser interpretada em relação a esta totalidade” (Sartre 2005a, 568).

⁴¹⁵ Na medida em que o *para-si* descobre o mundo, ele se enxerga como o meio constitutivo deste descobrimento. A liberdade resultante desta capacidade, esta força desprovida de limites prévios, o pesará, como descrito, no primeiro capítulo, a propósito do sentimento de angústia.

⁴¹⁶ *ibid.*, 569.

⁴¹⁷ A discussão quanto a tradução de *Dasein* é abordada brevemente pelo autor em entrevista a Pierre Verstraeten (ver Sartre 1977a, 102-105).

⁴¹⁸ “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 2005c, 56).

articulação da totalidade com o projeto de ser inviabiliza tanto a causalidade dos fatos quanto o agir dadivoso, sem ônus. Há, a partir da compreensão exposta, uma outra forma de entender a relação da escolha com a ação, ou seja, do sentido da ação. Sentido este que não é determinado, tampouco gratuito.

O que ocorre é a interdição de uma explicação da escolha, no sentido de uma argumentação lógica sobre escolha e fatos ou ainda sobre escolha e passado. Não há um fato determinante para se escolher, em seguida, algo. Logo, não posso *explicar* minha escolha. Contudo, por esta mesma natureza, ou seja, pelo reconhecimento da escolha como integrante de um *projeto original* – desta estrutura *a posteriori* sustentada pela nadificação do *para-si* –, surge a possibilidade de uma interpretação à luz deste projeto, uma perspectiva da existência de uma rede de compreensibilidade da ação tecida pela totalidade que permeia o agir humano.

Assim, tanto a determinação quanto a gratuidade naufragam nas águas de uma ação livre, liberdade esta que acaba por fundamentar o homem. E esta liberdade efetivada na ação articula-se somente com o nada que habita o *para-si*. Assim, noções como realidade humana, liberdade e nada (*néant*) tornam-se termos intercambiáveis, sinônimos, expressões que revelam a mesma condição; a condição humana.

Deste ponto de vista, os possíveis tomados pelo *para-si* em seu projeto inicial não são meros possíveis, abstrações impessoais, existências expostas em um mundo de possibilidades, encampadas pelo homem fortuitamente. Estes possíveis, em verdade, só ganham relevância quando tomados por uma consciência a partir de um projeto, o que faz com que eles só *sejam* a partir da apreensão como possíveis *meus* de um projeto que me faço ser. Deste jeito, a escolha subordina-se a uma totalidade sustentada por um projeto moldado nos termos de uma intencionalidade que impõe uma relação profunda, criativa e incontornável entre homem e mundo, nos termos de uma nadificação⁴¹⁹.

Por não tomar mais o mundo como um repositório de motivos ou determinações, Sartre acolhe a indiferença original do mundo no fazer humano, sob a

⁴¹⁹ “Situa-se nos limites de certa visão de mundo, na qual as dificuldades podem parecer ‘não valendo a pena serem suportados’, e na qual, precisamente, o móbil, sendo pura consciência não-tética e, por conseguinte, projeto inicial de si rumo a um fim absoluto (certo aspecto do *em-si-para-si*), é captação do mundo enquanto motivo para interromper minha caminha” (Sartre 2005a, 572).

rubrica da contingência que assola a existência. Assim, esta contingência não é mantida em sua exterioridade, como emanada de um mundo sem sentido, mas, ao contrário, incorporada ao *para-si*, na sua própria realização. A realidade humana, como projeto de ser, explicita a agregação desta contingência na forma de sua maneira de ser, constituindo cada escolha do homem como injustificável, como inteiramente livre⁴²⁰.

Incorporação, agregação, encarnação; jamais identificação ou explicação. Não se trata de uma investigação em vias de aquisição de conhecimento⁴²¹, mas uma reverberação da liberdade que é o *para-si* em conjunto com a contingência instalada no mundo por este mesmo ser. Sartre definirá esta limite imposto pelo fazer humana, esta delimitação provocada pela nadificação do *para-si* de *determinação gratuita*. Esta será a única dimensão de gratuidade acolhida pelo pensamento sartriano: ironicamente, trata-se de uma gratuidade em forma de determinação.

Isto produzirá toda uma organização em torno da qual a ação humana se desenvolverá. Cada ato contemplará um mundo de significações e de valores que resultará em um arranjo de acontecimentos vividos, remetidos a uma totalidade articulada com o projeto inicial. Por outro lado, graças a natureza do projeto de ser que constitui o *para-si*, em cada momento, bastará um único gesto, uma simples escolha⁴²², para que haja uma transmutação do projeto inicial em passado e ocorra o florescimento, no presente, de um outro projeto original que, em seu limite, reorganizará a situação atual em consonância com um renovado futuro.

Por causa desta natureza, Sartre chamará de *paixão* este portar-se desmedido do *para-si*: lançado, desprendido de si, sem meio termos; a realidade humana funda-se nos limites da existência, ora ratificando-a a cada instante, por vezes, transcendendo-a rumo ao um outro fim projetado, mas sempre na divisa de seu

⁴²⁰ “A injustificabilidade não é somente o reconhecimento subjetivo da contingência absoluta de nosso ser, mas ainda o da interiorização desta contingência e sua assunção por nossa conta” (ibid., 573).

⁴²¹ A já descrita superação do problema crítico fundamental no pensamento sartriano.

⁴²² Me refiro a uma intenção de mudança, a um engajamento na mudança, e não a um gesto despretensioso e fortuito, como aquele, por exemplo, que Sartre recriminará em Pontalis e Bourla, então seus alunos no liceu, ao arrancarem uma foto de Pétain da parede (Cohen-Solal 2008, 207). É preciso lembrar da exigência de que toda ação deve ser intencional.

próprio projeto⁴²³. Configura-se então esta fragilidade profunda, este absurdo na integridade da condição humana: a todo o momento o risco de *petrificar* sua realização em nome de uma outra por vir⁴²⁴.

Desta feita, “escolher-nos”, dirá Sartre, “é nadificar-nos, ou seja, fazer com que um futuro venha a nos anunciar o que somos, conferindo um sentido ao nosso passado”⁴²⁵. Assim, o que se apreende, além da relevância do futuro, é, novamente, a afirmação de uma experiência temporal da consciência. Sartre insistirá neste ponto por considerar ser esta uma prerrogativa necessária para haver uma ação livre⁴²⁶. De outro modo, estaríamos presos em uma interpretação artificialmente pacificadora, reducionista, apoiando-se em uma compreensão de tempo sucessivo, linear, enfim, do tempo aprisionado em uma série de instantes.

Se a ação penetra na existência, formando todo um mundo de significações, significações estas formalizadas a partir de uma instauração temporal, de um projeto que apresenta um futuro que iluminará tanto o presente quanto resgará o passado, não há como conformar o tempo vivido em uma sucessão de instantes. A idéia de instante é criticada por Sartre em nome de uma compreensão de tempo dialetizado, de uma articulação de tempo que se constitui a partir de uma constante relação entre futuro, presente e passado. Neste sentido, a própria noção de instante se torna problemática, a ponto de poder se dizer que não há instantes no decurso do tempo, “apenas uma perpétua perseguição-perseguida de mim mesmo rumo a fins que me definem”⁴²⁷.

Dito isto, há que se reconhecer, nos dirá Sartre, a existência de uma experiência do instante, que parece estar sempre a espreita de cada passo do homem,

⁴²³ A noção de situação-limite encarna, toma para si, esta atuação do homem no limiar de sua existência. Normalmente associado a dramaturgia sartriana, seu recurso advém justamente desta condição ontológica do *para-si*, expressa, por exemplo, na famosa afirmação contida no início de *A república do silêncio*: “Nunca fomos tão livres como sob a ocupação alemã. Tínhamos perdido todos os direitos, e, antes de todos os outros, o direito de falar; insultavam-nos na cara todos os dias e tínhamos de ficar calados; deportavam-nos em massa, como judeus, como prisioneiros político; em toda parte, nas paredes, nos jornais, nos cinemas, reencontrávamos o imundo e desenxavido rosto que os opressores nos apresentavam de nós mesmos; por tudo isso, éramos livres” (Sartre 1971, 11).

⁴²⁴ “Essa mudança absoluta que nos ameaça do nosso nascimento à nossa morte, permanece perpetuamente imprevisível e incompreensível. Mesmo se encararmos outras atitudes fundamentais como possíveis, jamais as consideramos a não ser *pelo lado de fora*, como os comportamentos do Outro” (Sartre 2005a, 573) (grifos meus).

⁴²⁵ *ibid.*, 574.

⁴²⁶ “Liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem uma única e mesma coisa” (*ibid.*, *ibidem.*).

⁴²⁷ *ibid.*, *ibidem.*

como na ocasião descrita a pouco em que o projeto anterior se petrifica em virtude de outro, revirando toda uma projeção feita, redefinindo cada futuro passo do homem, bem como ressignificando cada experiência do passado. Esta ameaça, que pode se viabilizar ou não, constitui em si uma possibilidade de renovação da realidade humana. E Sartre verá nesta promessa de começo, neste ameaçador recomeço, aquilo que ainda se poderá chamar de instante, aquilo que subsiste na recusa de uma apreensão de um tempo linear.

O instante será então o reconhecimento de uma possível virada no projeto de ser do *para-si*, de “determinados processos que surgem sobre o desmoronar de processos anteriores”⁴²⁸, desta circunstância temporal em que o fim traçado é sobreposto por um novo projeto, constituindo o começo de um novo fim; admissão de uma urgência temporal. O instante será a forma de uma instância, de um átimo de compartilhamento, de uma conversão temporal, que irá cindir com a temporalidade do projeto inicial, a fim de permitir a constituição de um novo começo, de um novo fim⁴²⁹.

Assim, o instante, como o próprio nome explicita, atua em uma conversão/construção temporal que não deixa rastros no âmbito do vivido. O que somos capazes de apreender deste instante está limitado a fluida experiência do contínuo, promovida pelo projeto humano, pois “toda escolha fundamental define a direção da perseguição-perseguido ao mesmo tempo que se temporiza”⁴³⁰. Em outras palavras, o tempo é percebido enquanto um *continuum*, suportado sempre por um futuro iluminador⁴³¹, reduzindo o instante, se não silenciando-o, a um momento do processo constante de nadificação impetrado pelo *para-si*. Do contrário, o instante romperia com seu estatuto – o de ser uma brevidade não consumada, mas a ponto de acontecer –, sendo dragado para o próprio fluxo do passado-presente-futuro.

⁴²⁸ *ibid.*, *ibidem*.

⁴²⁹ “Assim, a nova escolha dá-se como começo na medida em que é um fim, e como fim na medida em que é começo; acha-se limitada por um duplo nada, e, como tal, realiza uma ruptura na unidade estática de nosso ser” (*ibid.*, 575).

⁴³⁰ *ibid.*, *ibidem*.

⁴³¹ “Não há instante; a reassunção (reassunção *livre e contínua* da escolha) está tão intimamente agregada ao conjunto do processo que não tem, nem pode ter, qualquer significação instantânea” (*ibid.*, 576).

O instante, enfim, não existe a não ser na iminência de um assombro. E esta brevidade assombrada não é outra coisa senão a comprovação da radical liberdade de atuação do *para-si*⁴³²: seja na manutenção do projeto inicial, seja na assunção de outro fim almejado. É este modo de ser, esta temporalização que a consciência experimenta, produz marcas na relação dela com o mundo.

Primeiro, há de se reconhecer que, nestes termos, a ação livre pressupõe um engajamento pleno do *para-si*. Não por outro motivo, ao agir, o homem se faz enquanto ato praticado, tornando-se o que é naquele projeto em curso. Liberdade e engajamento correm *pari passu* no exercício humano. Se não fosse assim, tomaríamos a liberdade como uma exterioridade, como uma instância apartada do *para-si*; seria então uma típica essência. Paradoxalmente, o que comprova a liberdade como modo de ser do homem é o engajamento requerido em cada ato praticado.

Porém, isto não é o bastante. A liberdade engajada pressupõe uma conversão do mundo em relação ao projeto de ser do *para-si*. Assim, não só o homem se faz no mundo, como o mundo é requisitado por este *para-si*. Isto ocorre pelo fato do mundo ser o par existencial do *para-si*, no tocante a sua forma de ser *ser-no-mundo*. Não se trata do mundo ser reduzido a uma perspectiva subjetiva – como aquela que fez Hume não ser capaz de garantir a própria existência do mundo, mas apenas a de suas impressões e idéias – mas, antes, ser a face que aflora a partir da provocação oriunda do projeto do *para-si*. O homem lança-se no mundo e faz com que ele adquira sentido, faz com que ele se organize a partir da totalidade emanada pela ação⁴³³.

O que se impõe neste contexto é, primeiramente, a recusa fundamentada de uma possível *explicação* da relação entre homem e mundo, de uma análise lógica do mundo vivido, de um recurso ao passado para esclarecer o presente. Enfim, recusa ao que Sartre chamará de *encadeamento lógico* ou *lógico cronológico*⁴³⁴.

⁴³² Esta liberdade, como já exposto, não é um direito deliberativo, mas uma condenação existencial, na indefectível maneira de ser do *para-si*.

⁴³³ “Reconhecemos, com Leibniz, que outro gesto de Adão, ao implicar outro Adão, implica outro mundo; mas não entendemos por ‘outro mundo’ uma organização tal dos compossíveis que outro adão possível encontre nele outro lugar: simplesmente, a outro ser-no-mundo de Adão irá corresponder a revelação de outra face do mundo” (ibid., 577-578).

⁴³⁴ “A *compreensão* de um ato a partir dos fins originais estabelecidos pela liberdade do *para-si* não é uma *intelecção*. E a hierarquia descendente dos possíveis, desde o possível último e inicial até o possível derivado que pretendemos compreender, nada tem em comum com a série dedutiva que vai de um princípio à sua consequência” (ibid., 578).

Em um segundo momento, esta negação de uma explicação acaba por constituir a abertura para uma *interpretação* da existência, interpretação esta apoiada em um entendimento que reconhece a inviabilidade de uma iluminação retroativa (do passado para o presente) e aponta para o recurso do futuro como elemento central, criador. A interpretação se baseia nesta capacidade do futuro de projetar um presente e de resgatar um passado como instrumento de construção de sentido. Para haver interpretação, será necessário ter acesso ao futuro que iluminou a ação, e não desvendar o passado que, supostamente, a teria condicionado.

Com isso, não só a dinâmica do projeto humano é salvaguardada, como a contingência, impressa nesta relação e delimitada pela totalidade do projeto na forma de uma determinação gratuita, é respeitada e acolhida no seio da liberdade do *para-si*.

Sartre assim rejeita uma conexão *dos* fatos em prol de uma conexão *de* fato. Contra a necessidade e a gratuidade, distinções meramente formais, já que a assunção de uma necessidade nada mais é do que a criação de uma gratuidade subsequente, e a favor de uma interpretação que centre nas escolhas à luz da totalidade do projeto, naquilo que há, realmente, de relacional na ação; este é o esforço de compreensão de Sartre. A aventura de uma interpretação que se apoie em tais termos e abdique de um parâmetro preexistente que o oriente, estará em sintonia com a liberdade, esta abertura que fundamenta a ação, dando-lhe sentido, ao mesmo tempo em que se efetiva⁴³⁵.

A liberdade aqui descrita opera a partir da efetivação do projeto de ser do *para-si*, da mesma forma que este *para-si* é suportado por esta mesma liberdade que se concretiza graças a ele. Dito de outra maneira, é por causa da liberdade *que sou* que me projeto de uma ponta a outra do meu ser, me fazendo ser este projeto livre. Por isso, Sartre afirmará que a realização humana só se dá “*na e pela* unidade profunda de nosso projeto fundamental”⁴³⁶.

Nesta altura, torna-se possível responder a provocação feita por Sartre quanto a mudança de atitude no meio de um projeto em curso. Relembrando, em uma caminhada, sentindo-se cansado, ele se pergunta: sou livre por poder desistir da

⁴³⁵ “O *para-si*, em sua liberdade, não inventa somente seus fins primários e secundários: inventa ao mesmo tempo o sistema de interpretação que permite suas interconexões” (ibid., 580).

⁴³⁶ ibid., 583 (grifos meus).

caminhada ou a liberdade está em justamente prosseguir em direção ao fim escolhido, recusando ser afetado por fatores externos ao meu projeto, como a dificuldade do caminho ou o cansaço do meu corpo? A pergunta de Sartre foi feita em tais termos: “eu podia ter agido de outro modo, mas a que preço?”⁴³⁷.

O preço, respondendo, é a liberdade humana. Não que ela corra risco – o preço de perdê-la – mas, a liberdade é o preço no sentido de ser o custo da ação, seu suporte intrínseco. Posso manter meu projeto inicial ou transformá-lo em um novo objetivo, mas nada altera a minha liberdade; é por ser livre que, não importa o que eu faça, o faço livremente, faço no momento em que me faço. Este *vir-a-ser* que é o homem, que é a sua ação, demonstra com clareza, afirma com indubitável convicção a liberdade que permeia toda a existência humana⁴³⁸.

Além disso, este *vir-a-ser* modula-se na contingência do mundo, desprendido de necessidade; contingência posta no mundo pela nadificação do *para-si*. Este procedimento é encarnado, no caso da ação, na escolha. A escolha rompe com os fatos, para, a partir do projeto humano, resgatá-los como *sua* escolha, em função da totalidade que surge neste meio livre.

Sem querer dizer que a cada gesto, que a mínima mudança ocorrida no existir humano, afete decisivamente o projeto original – o que denotaria não a liberdade radical, mas, ao contrário, uma relação de tamanha estreiteza entre o que faço e o que acontece que inferiria a necessidade no centro do projeto humano⁴³⁹ –, descobrimos que a dupla nadificação que ocorre na mudança de projeto tem a natureza, não de uma ruptura, mas sim de uma *conversão* temporal no âmago da unidade ek-stática, característica mesma do projeto de ser do *para-si*.

⁴³⁷ *ibid.*, 560.

⁴³⁸ “A realidade humana não é primeiro para agir depois; mas sim que, para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser” (*ibid.*, 587).

⁴³⁹ Por isso mesmo que Sartre chamará a atenção para o fato da escolha atuar sempre nos limites do projeto proposto. Caso contrário, se um mísero gesto, necessariamente, revolucionasse todo e qualquer projeto, haveria a indicação de uma superficialidade da maneira de ser do *para-si* e a liberdade seria apenas um *zéfiro*, uma afetação fútil em nome de uma gratuidade vã. Sartre analisará tal questão ao tratar da chamada *reforma voluntária de si* (ver Sartre 2005a, 580-581).

O instante, neste sentido, acaba por evidenciar a liberdade que se concretiza na ação em curso, sem ser capaz de, com isso, apoderar-se desta ação como orientação ou mesmo conferi-lhe alguma direção⁴⁴⁰.

O homem, assim, age e, ao agir, sua ação é absurda, não por ser alheia a uma compreensão, a uma interpretação, mas sim por não responder a nenhuma estrutura prévia, “é absurda enquanto sendo para-além de todas as razões”⁴⁴¹, de todas explicações, em um movimento de transcendência irresistível. A transcendência que o faz agir é a mesma que o fará ser para além desta ação, retomando-a ou agindo em desacordo com a ação anterior, pouco importa, mas sempre existindo para além de qualquer condicionante que não seja oriundo dos limites impostos pelo seu próprio projeto de ser *no mundo*.

Com isso, fundamentamos de forma fenomenológica a liberdade no processo descritivo da ação, a partir de uma retomada da própria questão do *para-si*. Se, no primeiro capítulo, nos centramos na descrição ontológica do homem, mais especificamente, no surgimento do nada que o habita, neste capítulo, em posse da análise feitas do *para-si*, avançamos na sua efetivação na ação.

Com esta concepção de liberdade que a aproxima de um acontecimento, e com a compreensão do *para-si* enquanto projeto de ser, figura que instaura o nada no mundo na forma de *sendo-no-mundo*, tem-se em mãos a rede teórica que Sartre lançará sobre questões futuras. Da descrição do *para-si*, em especial o problema do nada, à análise da ação, em especial da questão da escolha, obtêm-se os dois alicerces que, parafraseando Sartre, constituirão a *idéia fundamental do existencialismo*. Idéia cíclica, que reverbera e se intensifica constituindo assim o ciclo sartriano: ontologia e ação.

Trata-se de um ciclo pelo evidente espelhamento entre a condição do *para-si* e o exercício da ação, devido a correspondência inequívoca entre a negatividade trazida pelo *néant* e a contingência constitutiva do projeto de ser do agir, graças a correlação

⁴⁴⁰ “Uma escolha dessa natureza, feita sem ponto de apoio e que dita a si mesmo seus motivos, pode parecer absurda e, com efeito, o é. Isso porque a liberdade é escolha de seu ser, mas não fundamento de seu ser” (ibid., 590).

⁴⁴¹ ibid., ibidem.

da liberdade que fundamenta a realidade humana e a liberdade que expressa-se em cada ato humano.

Desta forma, não há como coincidir ontologia e ação, o que provocaria um empobrecimento da relação, obscurecendo o jogo dialético que se dá entre a condição do *para-si* e a construção de uma ação livre. Também não é possível apartá-las, sob o risco de uma incompreensão do drama humano, da ambiguidade do *para-si*, que participam da constituição da liberdade apenas quando tomados em um dupla implicação, homem e ação, um iluminando o outro, em um processo de intensificação recíproca. Ciclo sartriano em curso.

Sem ignorar a especificidade de cada situação vivenciada pelo homem ou mesmo da relação intransponível da liberdade com a facticidade humana, iremos nos ater, neste estudo, ao que é mais do âmbito ontológico, do fundamento do ser e do agir, acreditando estar nestas realidades os pontos cruciais para uma possível constituição de uma ética sartriana.

Tendo de um lado a existência humana, sua liberdade assentada no nada que me constitui e, do outro, a descrição da elaboração desta condição na forma de ação, na sua formulação primeira, digamos, em sua vertente mais fundadora, podemos agora discutir, no próximo capítulo, as bases primordiais que sustentarão, ou não, a moral sartriana.

4. O drama da ambiguidade: sobre a ética

Um existente que, como consciência, está necessariamente separado de todos os outros, pois estes só estão em conexão com ele na medida em que são *para ele*; um existente que decide sobre o seu passado em forma de tradição à luz de seu futuro, em vez de deixá-lo pura e simplesmente determinar seu presente; um existente que faz-se anunciar o que é por *outra coisa que não ele*, ou seja, por um fim que ele não é, um fim por ele projetado do outro lado do mundo – eis o que denominamos um existente livre.

Jean-Paul Sartre

4.1. Pressupostos metodológicos para um estudo da moral

Das reações da consciência ao reinado da liberdade, da constituição do *para-si* à efetivação da ação, um mundo novo surge. Novo cenário filosófico fruto de um pensamento novo, como preconizou o jovem Deleuze, ou de uma mera interpretação da tradição estabelecida, como julgou um Heidegger do pós-guerra? Pouco importa, pois, como vimos, uma leitura, mesmo limitada ao pensamento constituído, não se reduz ao âmbito do comentário. A interpretação constitui-se em

uma futura leitura que ilumina o objeto interpretado, transformando-o na novidade criada pela apropriação teórica.

É neste acontecimento, aqui explicitado pela abordagem da onto-fenomenológica de *O ser e o nada*, em que o mundo é tomado como realidade primeira e plena da existência e o homem mostra-se só e desnudado de qualquer definição essencialista, que a questão ética surge como possível. Livre de um entendimento de homem e mundo *que embaraçava a filosofia*, Sartre vislumbrará um cenário em que não só se torna possível pensar a moral como reclama sua justa descrição. Este é o sentido primeiro da famosa promessa contida nas linhas finais da obra de 1943: “todas essas questões, que nos remetem à reflexão pura e não cúmplice, só podem encontrar sua resposta no terreno da moral. A elas dedicaremos uma próxima obra”⁴⁴².

Assim, um caminho possível, com base nas considerações expostas, é empreender estudo que percorra a conjectura lançada em *O ser e o nada*. Trata-se, sem dúvida, de um projeto pouco produtivo. Pois, considerando que Sartre produziu intensamente por quase 30 anos após esta promessa, que empreendeu, ao menos, duas tentativas de realizar o trabalho sobre a moral⁴⁴³, nos legando, inclusive, as anotações do estudo feito entre 47 e 48⁴⁴⁴, o silêncio imposto pela não execução de tal empreitada produz, no mínimo, um real constrangimento para quem visa situar esse projeto sartriano.

Constrangimento por reconhecer, no percurso do esclarecimento do que seria tal tratado ético, tantas arestas a serem aparadas, tantos problemas a serem solucionados⁴⁴⁵, que poderia concluir pela inviabilidade da empreitada de encontrar em Sartre um ponto de partida para uma ética possível para o nosso tempo.

Cientes desses obstáculos, muitos comentadores escolhem a via da identificação dos vestígios deixados, dos rastros possivelmente indicativos do que

⁴⁴² Sartre 2005a, 765.

⁴⁴³ Uma na década de 40, sob influência da promessa feita em *O ser e o nada*, e outra, em 1965, já de posse do trabalho executado em *A crítica da razão dialética*. Há ainda uma promessa de uma terceira tentativa, já no final da vida, em um projeto conjunto com Benny Levy (Bieri 2012, 63).

⁴⁴⁴ Publicado postumamente, em 1983, sob o título de *Cahiers pour une morale*.

⁴⁴⁵ O próprio Sartre atribuiu à sua tentativa da década de 40 um caráter por demais mistificado (Sartre 1977b,103). Esta é apenas uma das várias questões a ser resolvida por quem se aventura em tal empreitada.

seria uma ética sartriana, seja a partir do estudo contido em *Cahiers pour une morale*, seja pelos trabalhos dedicados aos grandes vultos da tradição francesa, de Baudelaire a Genet, de Mallarmé a Flaubert⁴⁴⁶.

Esta não é a intenção deste trabalho. Não há nem a ambição de completar o tarefa iniciada por Sartre tal qual inscrita na tradição dos cometários⁴⁴⁷, nem, por outro lado, o desejo prudente de realizar uma historiografia do tema na obra sartriana, como, por exemplo, o executado por Scanzio⁴⁴⁸.

Contudo, esta recusa não inviabiliza o presente trabalho de refletir sobre a questão da moral em Sartre. A ética, no pensamento sartriano, tem um lugar muito anterior ao postulado pelo próprio autor no final de *O ser e o nada*. Do problema do fenômeno descrito na introdução à psicanálise existencial, proposta na conclusão do livro, há a exposição uma espécie de condição humana que tece, ao agir, uma rede moral. Deste modo, a moral floresce no pensamento sartriano como clamor antes mesmo de ser uma promessa não cumprida.

Deste modo, não é preciso que Sartre produza um tratado sobre o tema, para que a ética ocupe um lugar central no seu pensamento. Cada consciência que se constitui neste mundo, isto é, toda existência, não importando sua ideologia ou sua conduta, existe, traz para o mundo uma dimensão ética, que solicita a reflexão filosófica sobre o tema⁴⁴⁹.

Assim, a promessa de Sartre extrapola a condição de um desafio para a posteridade, como aposta Cox⁴⁵⁰, pondo-se, sobretudo, como uma urgência atual ao seu texto, como realidade a ser refletida, e não especulação a ser realizada. Com isso, a ética deixa de ser um exercício de futurologia calculada para assentar-se nos limites de pensamento constituído no decurso de seu ensaio de 1943. Isto faz com que a

⁴⁴⁶ Encontramos, por exemplo, esta posição nas palavras de Cox, ao versar sobre a autenticidade: “Entretanto, Sartre comenta o suficiente sobre o assunto da autenticidade em vários locais, ambos direta e indiretamente, para permitir que seu insight seja desenvolvido nos moldes que permanecem verdadeiros com os princípios de orientação do seu existencialismo” (Cox 2006, 171).

⁴⁴⁷ O que fará com que Danto afirme que este tema em Sartre permanecerá sempre no plano especulativo, por exemplo (Danto 1975, 111).

⁴⁴⁸ Em *Sartre e a moral: a reflexão sartriana sobre a moral de 1939 à 1952*.

⁴⁴⁹ É justamente o que, por exemplo, Juliette Simont quer afirmar ao dizer que “a preocupação moral atravessa toda a obra de Sartre” (Simont 1998, 199).

⁴⁵⁰ Cox 2006, 172.

reflexão sobre uma moral futura passe, necessariamente, pela ponderação dos pressupostos teóricos já expostos no pensamento sartriano.

Busca-se aqui, portanto, um olhar crítico sobre os fundamentos ontológicos para esta mesma ética. Se é justo dizer que a “ontologia não pode formular ela mesma prescrições morais”⁴⁵¹ por ter seu alcance limitado ao que é, ao ser, não podendo extrapolar para o âmbito prescritivo, moral, é igualmente devido o reconhecimento de que qualquer proposição ética, imperativa no estrito senso, deva responder a um amparo ontológico, precise se coadunar, no caso, com as descrições ontológicas contidas em *O ser e o nada*.

Se toda obra comporta em si o fracasso, se a todo trabalho é interdito de antemão a plenitude de seu objetivo⁴⁵², adquirindo existência somente na forma do que *deveria ter sido feito*⁴⁵³, a moral aqui discutida será limitada às diretrizes ontológicas que poderiam ou não torná-la viável no futuro.

Dito de outra forma, se o pensamento se constitui entre promessas e perjúrios, entre vertigens e escombros⁴⁵⁴, é justamente neste campo instituído pela criação intelectual exposta em *O ser e o nada* que uma futura moral terá que se avir, antes mesmo de se instituir enquanto tal. Isto porque, antes de ser, deliberadamente, uma promessa não cumprida, ela é um componente intrínseco da ontologia sartriana. Assim, o debate da moral não deve se restringir à falta de um tratado, ao que não foi dito, mas sim a um confronto necessário do tema com seus pressupostos teóricos já postos em *O ser e o nada*.

A moral sartriana, neste caso, encontra-se antecipadamente na discussão da realidade humana⁴⁵⁵. Deste jeito, é vã a tentativa de atribuir à complexidade da discussão da moral em Sartre a inexistência de uma obra específica. A dificuldade do tema advém da própria incompletude de toda e qualquer expressão filosófica, da sensação de estar, concomitantemente, tão imerso no problema quanto alheio ao seu

⁴⁵¹ Sartre 2008, 673.

⁴⁵² “No domínio da expressão, o êxito é forçosamente o fracasso” (Sartre *apud* Chapsal 1986, 89)

⁴⁵³ *ibid.*, *ibidem*.

⁴⁵⁴ “Através de todas as mentiras, no fim acaba-se por encontrá-lo: há uma tal acumulação de pequenas derrotas que chega uma altura em que não se pode ir mais além; está tudo perdido. Nesta altura, diz meu amigo Giacometti, pode-se atirar a escultura para o lixo ou expô-la numa galeria. E pronto. Isto escapa. E, de repente, torna-se uma estátua ou um livro” (*ibid.*, *ibidem*).

⁴⁵⁵ Isto é o que torna possível, por exemplo, Simone de Beauvoir poder propor uma moral da ambiguidade em 1947, mesmo sem o tão esperado tratado de ética de Sartre.

fundamento, enfim, de todo esforço de se pensar algo de efetiva relevância. Ademais, no caso da moral, veremos, a gravidade se amplia pela condição humana ser da forma que é.

Diante deste cenário – não só da moral em si, mas da abordagem pretendida por este trabalho –, é preciso prosseguir, porém, tendo em vista dois pontos. O primeiro é a necessidade de uma leitura invertida de *O ser e o nada*, partindo, de algum modo, do fim para o começo, de certa forma da percepção de uma exigência ética para a reflexão da realidade humana. Esta inversão não se refere, no seu estrito senso, ao processo, ao meio pelo qual uma investigação seguirá. Logo, não há, com isso, uma imposição formal de um caminho que parte literalmente da conclusão do texto para uma posterior leitura da quarta parte do livro, terceira parte, etc.

A inversão aqui solicitada é a do reconhecimento de que, após descrever a realidade do *para-si*, surge, de forma clara, uma dimensão ética que não só reclama uma especulação sobre a moral – projeto a se realizar – como, e sobretudo, torna possível a percepção de uma humanidade indelével no mundo, ou de uma mundanidade perene no existir humano. E esta constatação nada mais é do que o caráter moral aqui sublinhado, esta faceta já presente na descrição do *para-si*, independente de um pretense tratado sobre a moral.

Assim, pouco importa ler de trás para frente *O ser e o nada* ou, como preferimos, expor primeiro o estudo fundamental do homem – fundamental no sentido estrito, de fundação, de alicerce – para, em seguida, de posse desta verdade, analisarmos as consequências morais destes pressupostos. O que está em jogo é a exigência de uma ruminação sobre a ética nos termos ontológicos descritos por Sartre. E isto só se abre como caminho a partir da consideração de *O ser e o nada* como a fundação do problema, e não como contendo um mero anúncio de uma ética porvir.

O segundo ponto a ser perseguido refere-se ao meio pelo qual esta discussão transitará. Se não há a aspiração de *reformular*⁴⁵⁶ as obras posteriores de Sartre a fim de vislumbrar o espectro de uma doutrina moral, nem o desejo de uma abordagem histórica da questão, a relação com a literatura secundária se coloca. Recorrer

⁴⁵⁶ No sentido de ajustar, de alinhar o pensamento em prol de um tema específico.

indistintamente aos comentadores, tendo como força motriz a tese aqui exposta, causa embaraços imediatos⁴⁵⁷.

Por outro lado, abdicar do recurso dos comentadores é, em última análise, instituir uma aridez, um silêncio, ao trabalho a ser executado. A literatura secundária não se limita a explicar conceitos elaborados do filósofo e, assim, suavizar o trajeto de quem busca estudar o tema. Antes disso, a interpretação oferecida por um autor constitui-se como uma rede que, em última análise, corporifica o texto original e fornece, através de sua leitura, uma concretude às idéias lançadas pela obra original. Neste sentido, a interpretação assemelha-se ao papel descrito por Sartre do leitor na obra literária⁴⁵⁸. Ela não ilustra o pensamento, mas, ao contrário, institui, de certo modo, o pensamento até então somente indicado no texto, tornando-o, só então, acessível ao debate.

Há, ao meu ver, uma interpretação especialmente capaz de preencher tais exigências, e esta é o ensaio de Simone de Beauvoir intitulado de *Por uma moral da ambiguidade*. Publicado em 1947, ele é contemporâneo a primeira tentativa de Sartre de escrever um tratado da moral e constitui-se como uma *Avant Première* deste prometido trabalho sartriano.

Esta contemporaneidade lhe confere uma distinção impar em relação aos futuros estudos sobre o tema: a de não ser tentada pelo desejo de terminar a arquitetura de uma moral sartriana. A própria época de sua escrita, o ano de 1947, impõe-lhe um limite intransponível que, aos nossos olhos, converte-se em uma virtude fecunda.

Contudo, sua qualidade não se esgota no fato de ser vítima do tempo, de ser protegida pelo simples fato de ter escrito uma obra em um determinado período. Tomá-la como o apontar de *um futuro à espreita*, deste caráter extravagante de uma

⁴⁵⁷ Em certas situações, assumir princípios alheios ao seu projeto, mesmo que provisoriamente, resulta em embaraços estranhos ao seu projeto. Assim, refletir a partir de estudos que elegem outros pontos cruciais do que os que você deseja ponderar pode dificultar enormemente sua tarefa. Com o intuito de evitar tal passo, Sartre, com a verve que lhe era particular, evoca Beaumarchais em *O ser e o nada*: “mostrar que tenho razão seria reconhecer que posso estar errada” (Beaumarchais *apud* Sartre 2005a, 103).

⁴⁵⁸ “Em nenhuma outra atividade essa dialética é tão manifesta como na arte de escrever. Pois o objeto literário é um estranho pião, que só existe em movimento. Para fazê-lo surgir é necessário um ato concreto que se chama leitura, e ele só dura enquanto essa leitura durar. Fora daí, há apenas traços negros sobre o papel” (Sartre 2004, 35).

estreia de algo que se anunciava para breve – a moral existencialista – é especialmente relevante para o nosso estudo. Há, justamente nesta abordagem, uma ousadia criativa que faz com que o projeto beauvoiriano se destaque dos demais.

Como sabemos, Sartre jamais escreveu o trabalho sobre a moral. Simone de Beauvoir, ao contrário, provocada por incompreensões sobre o existencialismo⁴⁵⁹ e convicta de uma dimensão ética inerente ao agir humano⁴⁶⁰, se aventurou neste projeto⁴⁶¹. Não por outro motivo, Toril Moi dirá que Simone de Beauvoir revela-se mais moralista que o próprio Sartre⁴⁶². O *lançar-se* promovido pelo referido ensaio constitui uma abertura para reflexão distinta daquela que visa falar de uma moral não-escrita.

A projeção indicada assemelha-se àquela presente na ação humana. Ao indicar como objeto de seu trabalho a moral, Simone de Beauvoir aponta não para um tratado filosófico em fase de elaboração, mas para aquilo que demanda e define a moral: a ambiguidade humana. Logo, a sua leitura privilegia, na discussão filosófica, os pressupostos ontológicos, os princípios presentes em *O ser e o nada*, em vista de uma questão futura que anima tal projeto: a da moral.

Contudo, este projeto será acompanhado, necessariamente, de uma temeridade. Em 1963, quando da reflexão sobre o ocorrido em *A força das coisas*, Simone de Beauvoir atribui um caráter negativo ao seu projeto por ser “aberrante pretender definir uma moral fora de um contexto social”⁴⁶³. Autocrítica à parte, o ensaio de 47 é fecundo por evidenciar o problema da moral exatamente naquilo que importa primeiramente: na sua possibilidade de se haver com o modo de ser do *para-si*. E isto só ocorre precisamente por manter o escopo do estudo nos pressupostos ontológicos expostos em *O ser e o nada*. Esta temeridade constitui-se o meio pelo

⁴⁵⁹ “Na época, chamava-se o existencialismo de filosofia niilista, ‘miserabilista’, frívola, licenciosa, desesperada, ignóbil: era preciso defendê-la adequadamente” (Beauvoir 2009, 83-84).

⁴⁶⁰ “Disse-lhe que, na minha opinião, podia-se fundar uma moral em *O ser e o nada*, se se convertesse o vão desejo de ser numa assunção da existência” (ibid., 83).

⁴⁶¹ Aqui, não importa o fôlego da obra. O que está em jogo é o desenho teórico traçado por Simone de Beauvoir em seu ensaio. Do contrário, talvez fosse mais produtivo o debruçar-se sobre *Fondements pour une morale*, obra de 1977 de André Gorz, por exemplo.

⁴⁶² Impressão reforçada pelo tema que parece nortear os trabalhos daquela época (Moi 1995, 439, n.87).

⁴⁶³ Beauvoir 2009, 84. Neste caso, encontra-se em sintonia com Sartre, que só vislumbrará a viabilidade de uma moral após sua reflexão sobre a história contida em *Crítica da razão dialética*.

qual se tornará acessível dizer sobre a moral, sem que com isso precise recorrer as delicadas buscas de uma ética implícita na obra sartriana.

Por uma moral da ambiguidade tem, assim, a rara qualidade de insistir neste fundamento primeiro da análise do homem: ambiguidade. E, ao persistir neste caminho, acaba por se tornar um espaço privilegiado para a discussão de uma ética possível no existencialismo.

Em um primeiro momento, acompanharemos a posição de Beauvoir ao descrever a necessidade de se pensar uma moral existencialista. Em seguida, quando a autora propuser o recurso a uma conversão moral, iremos descrever este processo de transformação da liberdade em libertação. Por fim, adotaremos uma posição crítica a este movimento, expondo as razões que tornam uma moral prescritiva inviável para o pensamento sartriano.

4.2. Moral e ambiguidade: o ensaio de Simone de Beauvoir

Simone de Beauvoir, em seu ensaio, toma como alicerce de sua argumentação a ambivalência humana e identifica, como decorrência inevitável desta assunção, a consideração de uma moral. Ponto de partida e projeto a ser executado derivam assim de um mesmo traço existencial. A ambiguidade aqui referida é o paradoxo que define o homem, descrito por Sartre em *O ser e o nada* e exposto em nosso primeiro capítulo. O *para-si* distingue-se do *em-si* por esta faceta ontológica que o impede de coincidir consigo mesmo. É aquele que vagueia pela existência no duplo sentido da palavra: ser errante que, mesmo se lançando no mundo, jamais torna-se pleno; é, por definição, carência.

Todavia, este fundamento potente de seu argumento, a ambiguidade, segundo Simone de Beauvoir, é também um indício de um niilismo para aqueles que veem o existencialismo como filosofia estéril, signo da decadência dos tempos⁴⁶⁴. Para tal compreensão, a filosofia de Sartre seria responsável pelo o fornecimento de uma justificativa teórica à nossa época dos valores defendidos pelo sábio Sileno⁴⁶⁵.

Tal como Camus⁴⁶⁶, Simone de Beauvoir compreende que aquilo que os opositores vislumbram como um valor a ser afirmado nada mais é do que um campo descrito, uma realidade analisada que não visa justificar a sua existência de tal modo, mas identifica nela a condição do modo de ser humano. A ausência de um fundamento que o envergue para este ou aquele lado ou que o oriente em tal direção é o que Beauvoir chama efetivamente de ambiguidade. Do contrário, a realidade ontológica do homem não resultaria em ambivalência, mas sim em determinação, de valores morais ou niilista, mas, ainda assim, em uma condição inequívoca de determinação.

Deste modo, a interdição da plenitude, a assunção de *nossa fundamental ambiguidade*, antes de obscurecer o raio de uma moral, paradoxalmente, a faz surgir como uma exigência ao pensamento que se põe a refletir em tais termos. É justamente pelo homem não ser determinado, é pela simples razão de não possuir fundamento algum, e de se afirmar pela ambiguidade que podem descortinar um novo horizonte de possibilidade para o existir humano.

A afirmação da ambiguidade humana não só rechaça uma apropriação niilista como traz para o seio de sua reflexão o âmbito ético. É preciso que um ser seja notadamente carente de fundamentos para que se julgue necessário refletir sobre esta falta de parâmetros para o agir. Só há que se falar em um *dever-ser* se referente a uma

⁴⁶⁴ “Ela (*a filosofia existencialista*) 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 qualquer maneira a partida está perdida” (ibid., ibidem.).

⁴⁶⁵ “Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”(Nietzsche 2003,36).

⁴⁶⁶ “A negação e o absurdo devem ser postuladas como idéias justamente porque a nossa geração as encontrou e deve aprender a viver com elas” (Camus 2006b, 100).

existência que é, por princípio, ambivalente. É exatamente nesta perspectiva que a moral ganha pertinência para Simone de Beauvoir⁴⁶⁷.

É preciso reconhecer, com isso, que a dimensão ética aqui apontada por Beauvoir encontra suporte na descrição ontológica do homem. O que quero dizer é que a preocupação ética não provém de uma deliberação arbitrária do homem, mas sim é consequência de sua ação livre e contingente. Dito de outro modo, a moral não deve ser tomada como um projeto de ilustrados, ciosos de seus deveres com a família, sociedade ou mesmo preocupados com humanidade em geral; sua raiz está fincada na realidade ontológica do *para-si*, na sua inaptidão incorrigível de se identificar com algo, mesmo que este algo seja o ser que ele é⁴⁶⁸.

A ambiguidade humana advém da própria intencionalidade que permeia a relação sujeito-objeto. Em *O ser e o nada*, Sartre parte da questão do fenômeno, para, em seguinte, identificar o ser dos objetos, *ser-em-si*, e, posteriormente, definir o ser do homem, *ser-para-si*. É explícita a razão desta sequência de descrições: só na deflagração dos problemas descobertos no processo (a discussão do *fenômeno de ser e ser do fenômeno*, a recusa do *esse est percipi* e a questão da negação a partir da interrogação, por exemplo) é que se pode tomar ciência da distância irrealizável entre homem e mundo e, enfim, do homem consigo próprio. É através deste dramático trajeto investigativo⁴⁶⁹ que Sartre nos apresenta o *fundamento sem fundamento* do homem: o nada.

Todavia, sabedor deste *drama* humano – ser o que não é e não ser o que é –, outras razões surgem a partir desta distinção entre *em-si* e *para-si*. A mais importante para a nossa discussão é a afirmação da dimensão relacional do homem⁴⁷⁰. Metáforas

⁴⁶⁷ “Isso significa dizer que só poderia haver dever-ser para um ser que, segundo a definição existencialista, se pusesse em questão em seu ser, um ser que está a distância de si mesmo e que tem que ser seu ser” (Beauvoir 2005, 16).

⁴⁶⁸ Simone de Beauvoir pondera sobre esta característica ontológica ao falar sobre a *paixão inútil* que seria o homem: “Se essa escolha é qualificada de inútil, é porque não existe antes da paixão do homem, para além dela, nenhum valor absoluto em relação ao qual seria possível definir o inútil e o útil; no nível de descrição em que se situa *O ser e o nada*, a palavra útil ainda não recebeu sentido: ela só pode ser definida no mundo humano constituído pelos projetos do homem e pelos fins que ele se propõe” (ibid., 16-17).

⁴⁶⁹ É curioso perceber certos traços hegelianos nesta forma de investigação, como em um intrépido romance de formação.

⁴⁷⁰ Nunca é o bastante repetir a noção que ecoa por todo o escrito de Sartre, tal como um mantra: *toda consciência é consciência de alguma coisa*.

como explosão ou lançamento traçam este modo de ser que não só aponta para o campo de atuação do existencialismo – fenomenal, mundano, existencial enfim – como se contrapõe a uma tradição moderna estruturada em torno do subjetivismo. A relação aqui destacada interdita o subjetivismo, pois esta transcendência é a “estrutura da consciência, quer dizer, a consciência *nasce* tendo por objeto um ser que ela não é”⁴⁷¹ e isso faz com que não possa ser, ontologicamente falando, a produtora de realidade das coisas, do *em-si*⁴⁷².

Um dos motivos de Sartre insistir tanto no solipsismo do *em-si*⁴⁷³, o esforço de explicitar características que o aproxima de uma aparência parmenídica⁴⁷⁴, é afastá-lo de uma contaminação indesejada do sujeito, de um subjetivismo que conforma tudo à sua imagem e semelhança. Recurso recorrente no pensamento moderno, de Descartes a Kant, o sujeito, pelo fato de estar já inserido no mundo, toma esta realidade como reflexo de si, antropomorfizando toda a existência. Encapsulando o *em-si* em seu próprio ser, Sartre inibe tal apreensão, a partir do próprio desdobramento da noção de intencionalidade⁴⁷⁵, sem que, para isso, precise recorrer a uma retirada do mundo, a um deslocamento contemplativo.

Desta feita, Sartre resolve dois problemas: o encolhimento do mundo na forma de uma perspectiva subjetivista e a abolição de um recurso que vise “purificar” a experiência através, por exemplo, de uma redução transcendental, tal qual em Husserl. O que subsistirá a esta breve distinção entre *em-si* e *para-si*⁴⁷⁶ é a

⁴⁷¹ Sartre 2005a, 34.

⁴⁷² “Eu emprego raramente a noção de subjetividade, a não ser para limitar, para dizer ‘isto é apenas subjetivo’, ‘eu não tenho elementos suficientes para...’, etc., ainda que para mim a subjetividade não exista; o que existe é a interiorização e a exterioridade” (Sartre 1977a, 83).

⁴⁷³ Solipsismo entendido como pura positividade, ou seja, ausência de uma dimensão de alteridade, compreendendo assim o *em-si* do *ser-em-si* como *si-mesmo*, nas palavras de Sartre.

⁴⁷⁴ Bornheim chamará a atenção para esta filiação (Bornheim 2005, 35) ao destacar a seguinte descrição sartriana: “O *em-si* é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada” (Sartre 2005a, 122).

⁴⁷⁵ Sartre trata deste problema, de forma mais clara, em seu ensaio sobre a intencionalidade de Husserl: “Vocês sabiam muito bem que a árvore não era vocês, que vocês não poderiam fazê-la entrar em seus estômagos sombrios e que o conhecimento não poderia, sem ser desonesto, comparar-se à posse” (Sartre 2005c, 56).

⁴⁷⁶ Bornheim aponta esta brevidade da noção do *ser-em-si* no trabalho de Sartre (Bornheim 2005, 36). Sua função é mais no sentido de impedir equívocos na abordagem – esta sim relevante – da realidade humana. Seu caráter é, portanto, negativo no desenvolvimento teórico de Sartre e sua grande importância aqui destacada consiste no fato de desvencilhar a filosofia da tradição moderna subjetivista.

necessidade de se pensar o homem sempre em um nível relacional. A relação é a pedra de toque do estudo sobre o homem. Parafraseando a tradição, pode-se dizer que, para Sartre, o homem é um *animal relacional*.

Nada mais condizente com um ser que é ontologicamente relacional ter como componente indelével da existência o próprio fracasso. O fracasso deixa de ser a oposição do sucesso para figurar como elemento de sua constituição. Então, a ambiguidade extrapola a forma de um mero acidente ou mesmo de um valor niilista, para se transformar na tradução mais exata da realidade humana. Ser ambíguo é ser humano.

Sendo assim, ao posicionar a moral no rastro do agir errante que caracteriza o homem e tendo como entendimento esta transcendência constitutiva do *para-si*, Beauvoir acaba por destacar o âmbito da escolha como ponto inicial do problema. Agir é escolher e escolher torna-se moral na medida em que quem escolhe, escolhe sem qualquer determinação. Resumirá a questão ao dizer que homem escolhe o fracasso que o constitui. Isto significa que a ambiguidade presente no homem não é a incompletude de uma perfeição acessível, mas sim a afirmação do próprio modo de ser do homem⁴⁷⁷.

Assim, Beauvoir mostrará como a realidade humana enquanto existência ambígua afeta diretamente o entendimento do que seja um valor. A ambiguidade não se limita a não ser um valor em si, como demonstrado anteriormente. Ela também constitui, a partir da condição ontológica do homem, a própria compreensão do que seja um valor.

O homem, por ser esta realidade desprendida de qualquer orientação ou determinação, inviabiliza, de antemão, o recurso a um parâmetro externo dirigente da conduta humana. Como descrito na primeira parte do trabalho, uma possibilidade só ingressa na seara das decisões humanas quando tomado como *minha* possibilidade, no momento em que o homem a escolhe como sua. Logo, valores só adquirem efetividade se forem encampados pelo homem no exercício de sua liberdade⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ “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” (Beauvoir 2005, 17).

⁴⁷⁸ Sartre ilustra este acontecimento em sua peça *As moscas*, no diálogo de Júpiter com Egisto: “Uma vez que a liberdade explodiu na alma de um homem, os deuses nada podem contra ele. Pois é um

É graças a este modo de ser relacional que o valor surge para a humanidade. Neste sentido, um valor não é uma norma supra-humana que conduza o *para-si* como uma embarcação que se orienta pelo feixe do farol em uma noite densa. Livre da *ilusão dos trás-mundos*, o homem se vê como fundamento de todo valor, responsável por animar qualquer princípio que tome como princípio de sua ação. Simone de Beauvoir falará de uma *recusa de toda justificação extrínseca* como razão primeira de qualquer existência humana⁴⁷⁹.

Esta recusa de um modelo preliminar, a ausência de uma direção segura a ser percorrida, impõe ao homem a necessidade de fundamentar ele próprio seu agir. Se nada baliza a ação humana, se há um desamparo ontológico no existir humano, caberá exclusivamente ao *para-si* justificar sua própria vida. Não se trata efetivamente de uma opção, mas antes, mostra-se como uma condição. Competirá a cada ser humano, através de suas ações, forjar solitariamente os princípios que guiarão estas mesmas ações⁴⁸⁰.

O pensamento que funda sua realização *no* mundo, que pondera exclusivamente segundo a existência, o faz, não por rejeitar valores superiores ao homem. Como vimos no caso da liberdade, não é a decisão de não recorrer aos valores que impõe ao homem uma ambiguidade, mas, ao contrário, é pela incapacidade dos valores de, por si sós, condicionarem o homem que a ambiguidade é percebida como a realidade humana.

Dito de outro modo, não há, sequer, a opção de uma recusa dos valores pelo simples fato de que só há valores na medida em que o homem os toma como seus e os

assunto de homens, e é a outros homens – apenas a eles – que cabe deixá-lo correr ou estrangulá-lo” (Sartre 2005e, 78).

⁴⁷⁹ “O valor é este ser fracassado cuja a liberdade *se faz* falta; e é porque esta se faz falta que o valor aparece; é o desejo que cria o desejável, e o projeto que estabelece o fim. É a existência humana que faz surgir no mundo os valores de acordo com os quais ela poderá julgar os empreendimentos em que se engajará” (Beauvoir 2005, 19).

⁴⁸⁰ Nietzsche, em seu ensaio sobre Schopenhauer, já havia explicitado esta realidade daqueles que afirmam sua filosofia a partir da existência: “A singularidade da nossa existência neste momento preciso é o que nos encorajaria mais fortemente a viver segundo a nossa própria lei e conforme a nossa própria medida: quero falar sobre este fato inexplicável de vivermos justamente hoje, quando dispomos da extensão infinita do tempo para nascer, quando não possuímos senão o curto lapso de um hoje e quando é preciso mostrar nele, por que razões e para que fins, aparecemos exatamente agora. Temos de assumir diante de nós mesmos a responsabilidade por nossa existência, por conseguinte, queremos agir como os verdadeiros timoneiros desta vida, e não permitir que nossa existência pareça uma contingência privada de pensamento” (Nietzsche 2009, 163-164).

alça a categoria de *valores*. E, ao fazer isto, o homem encontra esteio para estes valores exclusivamente na sua própria existência; eles passam a ser valores em relação a quem os elegeu como princípio de um agir⁴⁸¹.

Neste panorama, a figura de Deus ou de qualquer fonte de verdade, torna-se obsoleta pela dimensão ontológica em que as escolhas adquirem o sentido de valor. Assim, havendo ou não um Deus, ele se colocará, por necessidade, à margem dos negócios humanos, não podendo, para além de qualquer *suprema bondade*, nos salvar⁴⁸².

A transcendência *que sou* instaura, em cada escolha que faço, uma rede de significações. Este sentido surgido do lançar-se constante do homem advém de um projeto composto pelo próprio agir humano. É neste contexto que a ação ocorre e diante deste desenrolar existencial que as escolhas ganham a face de valores. Todo um horizonte se abre a cada passo do homem, desamparado pela ausência de determinações prévias e impelido a agir pelo modo de ser do *para-si*⁴⁸³.

Já havíamos nos deparado com este tema quando, no 2º Capítulo, discutimos a crítica de Sartre à tentativa determinista de aprisionar o homem em suas próprias decisões. Sartre mostra como os fins que animam uma ação são tomados acertadamente como transcendências, mas, em seguida, são atribuídos a uma fonte externa ao homem – Deus, cultura, Natureza ou mesmo minha natureza enquanto essência. Ignora-se que a origem desta transcendência é a dupla nadificação que o homem realiza ao agir e que no fundo de cada escolha feita está o *para-si*.

Se o abandono existencial descrito acima, expõe, por um lado, a fragilidade da existência humana, obrigando o homem a arcar com o peso de sua liberdade⁴⁸⁴, por

⁴⁸¹ “É porque o homem está desamparado sobre a terra que seus atos são engajamentos definitivos, absolutos; ele carrega a responsabilidade de um mundo que não é a obra de uma potência estrangeira, mas dele mesmo, e no qual se inscrevem tanto suas derrotas como suas vitórias” (Beauvoir 2005, 20).

⁴⁸² Alusão à famosa declaração de Heidegger ao *Der Spiegel*: “Já só um deus nos pode ainda salvar. Como única possibilidade, resta-nos preparar pelo pensamento e pela poesia uma disposição para o aparecer do deus ou para a ausência do deus em declínio; preparar a possibilidade de que [em vez de que, dito brutalmente, “estiquemos o pernil”] pereçamos perante o deus ausente” (Heidegger 2009, 30).

⁴⁸³ “Essas tentativas abortadas de sufocar a liberdade sob o peso do ser – tentativas que se desfazem ao surgir de súbito a angústia ante a liberdade – demonstram o suficiente que a liberdade coincide em seu fundo com o nada que está no âmago do homem” (Sartre 2005a, 544-545).

⁴⁸⁴ “Um Deus pode perdoar, apagar, compensar; mas se Deus não existe, as faltas do homem são inexpiáveis” (Beauvoir 2005, 20).

outro lado, indica, simultaneamente, a possibilidade do *para-si* se constituir plenamente a cada decisão proferida, a cada escolha tomada. Este é o sentido que Sartre vislumbra na afirmação de Ponge⁴⁸⁵ de que “o homem é o futuro do homem”⁴⁸⁶. Um novo homem surge a cada futuro vislumbrado por ele. E este futuro é posto o tempo todo, a todo tempo, pela sua própria condição de ser.

É dentro deste contexto que Simone de Beauvoir insistirá na necessidade de uma moral. É no âmbito ontológico, a partir desta descrição de uma ambiguidade insuperável do *para-si*, que a autora encontrará a exigência irrevogável de pensar uma moral existencialista. É precisamente porque nada me constrange a ser, que devo me colocar a questão do como me portar no mundo⁴⁸⁷.

O clamor por uma moral ultrapassa o âmbito da promessa e encontra nas descrições expostas no ensaio de 1943 seu corpo conceitual, os efetivos pressupostos teóricos de qualquer futura moral⁴⁸⁸. Se a ambiguidade é o traço de um ser que demanda, pela sua própria condição, uma moral, será no âmbito da questão da liberdade que uma ética poderá se constituir. A liberdade se põe não só como o campo em que ação ocorre e, por conseguinte, onde uma moral atuará, mas como o justo balizamento da moral a ser proposta.

Com isso, e esta é a tese de Beauvoir, nenhuma moral pode pretender o aniquilamento da ambivalência, sob o risco de contrariar a liberdade que funda e suporta a existência humana. É na liberdade, “fonte de que surgem todas as significações e todos os valores”⁴⁸⁹, que a moral existencialista atuará.

Se Simone de Beauvoir funda a prerrogativa de uma moral na ambiguidade humana e se define como ponto de partida e de chegada desta moral a liberdade, liberdade esta que coincide com a própria ambivalência do *para-si*, ela não se limita a

⁴⁸⁵ Poeta francês Francis Ponge.

⁴⁸⁶ “Assim, pensa que o homem, sem nenhum tipo de apoio nem auxílio, está condenado a inventar a cada instante o homem (...) Se com isso entendermos que, independentemente do homem que surgir, haverá um futuro a se fazer, um futuro virgem que o aguarda, então essa palavra é justa” (Sartre 2010, 34).

⁴⁸⁷ “Assim, no plano terrestre, uma vida que não busque fundar-se será pura contingência. Mas a ela é permitido querer dar a si um sentido e uma verdade; e ela encontra então *no cerne de si mesma* rigorosas exigências” (Beauvoir 2005, 20 – meu grifo).

⁴⁸⁸ Por isso, não há como concordar com Thana Mara de Souza quando afirma que “em *O ser e o nada* não encontramos nada além desses indícios e promessas” (Souza 2009, 348).

⁴⁸⁹ Beauvoir 2005, 26.

isso. Para ela, as descrições ontológicas expostas até aqui restringem-se ao “aspecto subjetivo e formal”⁴⁹⁰ da questão. É preciso ir além.

A preocupação com a moral de Simone de Beauvoir, citado no começo deste capítulo, se justifica pela descoberta de que o existencialismo não só clama por uma moral, tal como indicado no final de *O ser e o nada*, como se apresenta como a única filosofia capaz de posicionar a moral em sua justeza. A filosofia existencial proporcionaria a rara oportunidade de tratar a moral em sua dignidade, como um fato crível, sem recorrer a subterfúgios que a conformariam a um efeito marginal no processo moral. No existencialismo, ao reconhecer a ambiguidade humana, o mal e o fracasso deixam de ser realidades inconvenientes para se porem como elementos constitutivos da condição do homem⁴⁹¹.

Esta capacidade reiterada de colocar a questão da moral no seio da reflexão filosófica resulta diretamente da dialética do *em-si* e do *para-si*. O *para-si* busca, a todo tempo, converter-se em *em-si*. Ser que se designa como falta, o homem almeja preencher sua ausência com a plenitude do *ser-em-si*. Ao se lançar no mundo, tem este projeto interdito. E esta interdição – de estancar o vazio que o habita – faz florescer na existência as significações.

Esta contenda dialética que faz com que o mundo seja arrancado de sua pura materialidade e adquira contornos. Esta *paixão inútil*⁴⁹² de ser pleno, de ser Deus, produz o liame ontológico entre o *para-si* e o *em-si*, entre o homem e o mundo, bem como entre os próprios homens.

Existência entre as coisas, sim, mas jamais como coisa. Ao homem, justamente por este processo descrito, é vedado existir como coisa. Diferentemente da pura positividade dos objetos, o homem é, por fundamento, sem fundamento; é ausência que se faz presente, desejo que jamais se sacia. Isto fará com que Simone de

⁴⁹⁰ *ibid.*, 28.

⁴⁹¹ “Não apenas afirmamos, pois, que a doutrina existencialista permite a elaboração de uma moral, mas parece-nos até mesmo que é a única filosofia em que a moral tem seu lugar; pois numa metafísica da transcendência, no sentido clássico da palavra, o mal se reduz ao erro; e nas filosofias humanistas, é impossível dar conta da questão, uma vez que o homem é definido como pleno em um mundo pleno” (Beauvoir 2005, 33).

⁴⁹² A paixão é inútil no sentido de irrealizável, mas jamais infrutífero. Graças a esta inutilidade, deste desejo de ser *em-si* e ter consciência ao mesmo tempo, o mundo nos surge como compreensível (amável, odiável, tenebroso ou simplesmente apto à humanidade).

Beauvoir afirma que “a relação eu-outrem é tão indissolúvel quanto a relação sujeito-objeto”⁴⁹³.

Todas as formas de fuga desta verdade nada mais fazem do que reafirmá-la, mesmo quando em nome do esquecimento de sua própria existência. O homem que se entrega a crenças, creditando a elas a orientação de sua vida, acaba por assegurar esta estrutura ontológica do *para-si*, mesmo contra sua intenção.

O espírito de seriedade – uma destas condutas de fuga – é a tentativa de se livrar do peso da liberdade, deste processo que, a partir da intencionalidade, estabelece o homem como aquele apto a inventar a si mesmo, no mundo, na relação com os outros. Para tanto, o homem sério encontra sentido no mundo, nas coisas, nas ideologias, em tudo que não seja sua liberdade⁴⁹⁴. Não por outro motivo, Sartre dirá que todo revolucionário é, por circunstância de seu projeto, um homem *sério*⁴⁹⁵. Porém, o que é esta conduta de fuga senão a realização deste constante lançar-se? O que é o espírito de seriedade senão esta consumação da intencionalidade entendida como *relação*? A seriedade, nos dirá Sartre, não é se tornar objeto⁴⁹⁶, mas tomar-se como objeto⁴⁹⁷.

Esta estratégia se apresenta ao homem no momento em que se defronta com a possibilidade de agir livremente, de estar para-além de qualquer determinante⁴⁹⁸. E esta realidade não é limitada a casos especiais; a cada momento o homem é obrigado

⁴⁹³ Beauvoir 2005, 64.

⁴⁹⁴ “O homem sério (...) deu a si próprio o tipo de existência do rochedo, a consciência, a inércia, a opacidade do ser-no-meio-do-mundo” (Sartre 2005a, 709-710).

⁴⁹⁵ “Isto se dá porque os revolucionários são sérios. Eles se conhecem primeiro a partir do mundo que os oprime e querem mudar esse mundo opressor” (ibid., 709).

⁴⁹⁶ Sobre a inviabilidade do *para-si* transformar-se em *em-si*: “Não foi um ser exterior que expulsou o *em-si* da consciência, mas o próprio *para-si* é que se determina perpetuamente a não-ser *em-si*. Significa que só pode fundamentar-se a partir do *em-si* e contra o *em-si*” (ibid., 135).

⁴⁹⁷ “Há seriedade quando se parte do mundo e se atribui mais realidade ao mundo do que a si mesmo; pelo menos, quando se confere a si mesmo uma realidade, mas na medida em que se pertence ao mundo” (ibid., 709).

⁴⁹⁸ “O homem sério se desembaraça de sua liberdade pretendendo subordiná-la a valores que seriam incondicionados; ele imagina que o acesso a esses valores valoriza a ele próprio de uma maneira permanente: coberto de ‘direitos’, ele se realiza como um ser que escapa ao dilaceramento da existência” (Beauvoir 2005, 43).

a decidir e se constituir no mundo, por sua conta e risco. É o que Beauvoir denominará de o *drama da escolha*⁴⁹⁹.

Assim, a vida surge como estímulo e peso ao mesmo tempo. Se viver é “*fazer-se falta de ser, é lançar-se no mundo*”⁵⁰⁰, despertando o maravilhamento das coisas, por outro lado, este modo de ser do *para-si* impõe um peso, uma responsabilidade que estimula o homem a buscar meios de sustar este movimento *original*. Esta é a esperança dos que almejam frustrar a condição ontológica do livre agir. Os sub-homens⁵⁰¹ são aqueles que tentam frear, não uma ameaça externa, mas o *inimigo imemorial* que o ronda a cada instante: a si próprio.

Se o *para-si* é o responsável pelo desvelamento do ser, talvez uma recusa deliberada ao movimento, uma resistência determinada a não compactuar com a vida, possa amenizar este fluxo incessante da existência e, com isso, seu fardo se atenuar. Esta é a ambição maior do homem em má-fé.

Contudo, a explosão, referida por Sartre em 1939 – *l'éclatement* –, não é uma mera possibilidade da condição humana; é, de fato, a própria condição humana. Ser lançado do mundo, existir enquanto *ser-no-mundo*, é uma verdade inelutável do *para-si*. “Por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela”⁵⁰², descreve Sartre, o sentido profundo da intencionalidade husserliana. Deste modo, nada pode fazer o homem contra esta verdade, pois, dirá Simone de Beauvoir, “ninguém pode conhecer vivo a paz do túmulo”⁵⁰³.

O fracasso humano em aniquilar esta dimensão ontológica do seu ser expõe uma realidade que reforçará o argumento de Beauvoir: a existência humana roga por uma moral. Caso o homem, tomado pelo espírito de seriedade, fosse bem sucedido, poder-se-ia argumentar que uma moral não seria, necessariamente, obrigatória. Haveria meios de burlar o sofrimento da existência com um projeto que visaria uma

⁴⁹⁹ “O drama da escolha original é que ela se opera instante a instante pela vida inteira, é que se opera sem razão, antes de qualquer razão, é que a liberdade nela só está presente sob a figura da contingência” (ibid., 39).

⁵⁰⁰ ibid., 40.

⁵⁰¹ “Se tentarmos estabelecer entre os homens uma espécie de hierarquia, colocaremos no grau mais baixo da escala aqueles que são destituídos desse calor vivo: os mornos de que fala o Evangelho” (ibid., ibidem.).

⁵⁰² Sartre 2005c, 56.

⁵⁰³ Beauvoir 2005, 41.

regressão ao irrefletido estado infantil; o homem se fazendo criança novamente⁵⁰⁴. Mas, como cada sucesso investido pelo espírito de seriedade tem um gosto de cinzas⁵⁰⁵, é um breve alívio que será imediatamente assombrado pela inquietude da existência. Novamente o homem se vê no *dever* de refletir sobre seus atos livres.

Mas, ainda há um recurso sobrevivente a este e, por sinal, decorre do malogro do espírito de seriedade: o niilismo. O niilismo é, segundo Beauvoir, “a seriedade decepcionada e se voltando sobre si mesma”⁵⁰⁶. Na falência de um conjunto de significações sustentar, a despeito da minha liberdade, o sentido da existência do homem, o niilista apela para a recusa de qualquer valor, impondo a si uma radical apreensão da negatividade que floresce em cada homem. Não mais atribui o sentido de sua vida à existência externa a ele, mas, desiludido com a precariedade desta fuga, também do espírito de seriedade, dá um passo a mais e passa a negar, não só a ele mesmo, mas nega o mundo em si, abdicando de toda crença possível.

O niilismo, como toda forma de fuga, carece de uma capacidade de perpetuar automaticamente sua condição. A negação de atribuir sentido à vida é posto à prova a cada momento, tornando, o niilismo, ironicamente, tão desafiador quanto o homem que se descobre fundamento de sua existência⁵⁰⁷. Frente a este desafio, o niilista precisa afirmar sua negação como positividade: “o gosto pelo nada se reúne ao gosto original pelo ser, por meio do qual todo homem primeiramente se define”⁵⁰⁸. E ele o faz positivando sua vontade contra todos⁵⁰⁹.

⁵⁰⁴ “A má-fé do homem sério provém do fato de que ele é incessantemente obrigado a renovar a negação dessa liberdade; ele escolhe viver em um mundo infantil: mas à criança os valores são realmente dados; o homem sério deve mascarar esse movimento pelo qual ele os dá a si próprio, tal como a mitômana que finge esquecer, ao ler uma carta de amor, que foi ela que a enviou para si mesma” (ibid., 44).

⁵⁰⁵ “Mesmo seus sucessos têm um gosto de cinza; pois a seriedade é uma das maneiras de buscar realizar a impossível síntese do em-si e do *para-si*; o homem sério se quer Deus; ele não o é e sabe disso” (ibid., 47).

⁵⁰⁶ ibid., 48.

⁵⁰⁷ “Mas essa vontade de negação desmente perpetuamente a si mesma, pois no momento em que se desdobra se manifesta como presença; ele implica, portanto, uma tensão constante, inversamente simétrica à tensão existencial e mais dolorosa” (ibid., 49).

⁵⁰⁸ ibid., 50.

⁵⁰⁹ Neste ponto, Beauvoir confunde o niilismo com a vontade de potência nietzschiana. Ao preço de uma simplificação desconcertante, ela aproxima Nietzsche do nazismo, vontade de potência da vontade de suicídio (ibid., 50). Com isso, por exemplo, faz desconhecer que a vontade de potência remete à afirmação da vida, apontando para a criação. Basta lembrar do subtítulo idealizado por Nietzsche para a obra: “Ensaio de uma transvaloração de todos os valores”. Transvaloração, e não

A figura mais interessante do niilismo é a do aventureiro. Diferentemente do homem sério, que escolhe um valor para se orientar, o aventureiro é aquele que afirma sua existência na abstenção de qualquer fim que norteie sua vida. Guerras, expedições, desafios: tudo colabora para que sua existência permaneça livre de sentido, ausente de finalidade. Seu exclusivo propósito é permanecer ao largo do mundo, intensificando restritamente sua gratuidade de viver⁵¹⁰.

Para o aventureiro, o que cerca sua empreitada recebe dele apenas o desprezo. Entrega-se à existência, é fato, porém de uma forma solipsista. Contudo, esta maneira de ser ainda produz efeitos no mundo, alcança os homens, afetando-os, à revelia da vontade do agente⁵¹¹. *Agir, querendo ou não, é modificar a figura do mundo*⁵¹², como já dito.

Assim, a ação humana está sustentada sempre por aquilo que Beauvoir chama de “gravidade autêntica”⁵¹³, este campo que garante, de forma indelével, a intersubjetividade. Ou bem a existência é garantia em sua inteireza, ou bem restam apenas condutas de fuga⁵¹⁴. Em outras palavras, é porque cada ação pressupõe o outro, *é porque toda consciência é consciência de algo*, é porque somos, do começo ao fim, *ser-no-mundo*, que a moral se impõe aos negócios humanos, mesmo, cabe frisar, quando estes homem adotam condutas de fuga⁵¹⁵.

aniquilamento. Equívoco que reflete uma má vontade, senão dominante, ao menos usual, de uma geração francesa pré-Foucault/Deleuze/Derrida.

⁵¹⁰ “Exploração, conquista, guerra, especulação, amor, política, mas não se apegam ao fim visado; apenas à conquista. Ele ama a ação pela ação, encontra sua alegria exibindo pelo mundo uma liberdade que permanece indiferente a seu conteúdo” (ibid., 52).

⁵¹¹ “todo empreendimento se desenrola num mundo humano e interessa aos homens (...) é preciso que ele tome partido” (ibid., 53-54).

⁵¹² Sartre 2005a, 536.

⁵¹³ Beauvoir 2005, 54.

⁵¹⁴ Não por outro motivo, Sartre encerra o ensaio intitulado *A questão judaica* com uma trágica constatação: “Nenhum francês será livre enquanto os judeus não alcançarem a plenitude de seus direitos. Nenhum francês estará em segurança enquanto um judeu, na França e no mundo inteiro, puder temer pela própria vida” (Sartre 1995, 96).

⁵¹⁵ Da tão discutida totalização exigida por Sartre e buscada com obstinação pelo autor em seus esforços teóricos, pouco costuma ser dito desta dimensão totalizante que repercute, em seu grau máximo, a sentença proferida de que *toda consciência é consciência de alguma coisa*. Antes mesmo de se colocar como uma finalidade a ser alcançada, mostra-se um princípio a ser respeitado. A existência cintila no compasso de um projeto total, contingente, frágil, mas ainda assim, enquanto vigente, totalizante. Me parece que o sentimento mais profundo desta verdade é expresso na resposta a Madeleine Chapsal sobre sua definição de literatura: “Se literatura não é *tudo*, não vale a pena uma hora de cansaço. É o que quero dizer com ‘compromisso’. Seca como uma planta se for reduzida à inocência, a canções. Se cada frase escrita não se repercute a todos os níveis do homem e da sociedade,

Deste modo, o aventureiro possui o mérito de não se orientar pelas coisas. Entretanto, incorre no erro de negar a alteridade que existe na relação intencional. Assim, o tipo aventureiro, pela sua natureza, reafirma a preocupação moral: não serve como uma saída autenticamente amoral⁵¹⁶, nem, tampouco, fornece esteio para um modelo a ser prescrito como conduta ética⁵¹⁷.

É preciso, segundo Beauvoir, admitir-se como perdição, como aquele incapaz de coincidir-se consigo mesmo, como ser inapto à plenitude, para que a realização humana se converta em uma ação autêntica e afirmativamente livre. É somente livre dessas ilusões que surgirá a realização autêntica.

Contudo, deve-se observar a distinção entre o desapego desses valores ultra humanos e uma atitude de indiferença para com o humano. Sob a chancela de uma compreensão de liberdade abstrata⁵¹⁸, argumenta-se em favor de uma *contemplação desinteressada* frente à vida. A partir da constatação de um relativismo de gênero – “se todo homem é livre, ele não poderia querer-se livre”⁵¹⁹ –, a humanidade poderia se liberar da angústia quanto aos seus atos e gozar então uma *alegria desinteressada*.

Simone de Beauvoir define esta compreensão de estética⁵²⁰. A atitude estética constrói sua abordagem a partir da crença de que “nenhuma solução é melhor ou pior do que qualquer outra”⁵²¹. Assim, o que a atitude estética deflagra é a ruína de qualquer parâmetro de juízo, da inexistência total de valores superiores. Mas, se nada posso ter como seguro, tudo verte-se em uma massa uniforme e indistinta. Se não há determinações, instaura-se um relativismo improdutivo. Neste sentido, a indiferença torna-se impessoalidade.

não significa nada. A literatura de uma época é a época dirigida pela sua literatura” (Chapsal 1986, 88).

⁵¹⁶ O que, evidentemente, não resultaria em uma moral. Contudo, isto garantiria uma exceção à moral, uma exceção *amoral*, mais ainda assim, uma possibilidade alheia à moral.

⁵¹⁷ “Assim, o aventureiro esboça um comportamento moral porque assume positivamente sua subjetividade; mas se ele se recusa com má-fé a reconhecer que essa subjetividade se transcende necessariamente na direção de outrem, ele se encerrará numa falsa independência que será na verdade servidão” (ibid., 56).

⁵¹⁸ “Dizem, ele não poderia querer nada por outrem, uma vez que outrem é livre em todas as circunstâncias” (ibid., 64).

⁵¹⁹ ibid., ibidem.

⁵²⁰ Estética por causa do contrabando da noção de contemplação desinteressada para o âmbito moral.

⁵²¹ ibid., 65.

É uma postura bem próxima daquela descrita por Sartre em *O que é literatura?* Na obra referida, Sartre se opõe a uma forma de crítica literária que se relaciona com os autores do mesmo jeito que se lida com os mortos⁵²². Os críticos adotam um autor, uma obra, pela perspectiva de um relativismo crítico, *lavados do pecado de viver*, em nome de uma qualidade para além de sua história, distante do embate teórico e artístico para que foram concebidos. Ironicamente, ao se descontaminarem da vida e da mundanidade, acabam por afirmar uma moralidade outra, uma concepção isenta de humanidade. Concebem valores para além do mundo. Sartre os classificará de *hereses cátaros*⁵²³.

É seguindo esta compreensão que Simone de Beauvoir interpretará a tentativa de afirmar a liberdade em nome de uma liberdade, digamos, abstrata. Em nome do respeito à liberdade, defende-se a inoperância. A vida reduz-se a um teatro um tanto quanto caótico, um tanto quanto cômico, que reclama do homem a séria função de, abstraindo as vicissitudes da vida, elaborar uma visão de mundo em que valores eternos sobrevivam ao incessante fluxo da existência⁵²⁴. Ambicionam a pureza das *ilhas azuis do Pacífico*.

Beauvoir mostrará que a adoção da atitude estética acaba por conformar todo presente em uma forma de um *futuro passado*. É necessário calar o ruído angustiante do presente, deste “mundo falante, de onde se elevam solicitações, apelos”⁵²⁵. O recurso é tomar a existência como uma promessa de acontecimento, mas um acontecimento que remete-se ao ocorrido, ao passado. Joga-se assim com o futuro e passado no intuito de silenciar o apelo ininterrupto do tempo presente. Enfim, reduz-se o presente, tempo da ação, em mera potência, em espera, acessível apenas a uma contemplação desinteressada.

O problema para os anseios de uma atitude estética é que viver o presente, mesmo em nome de um futuro passado, ainda é projeto de viver desta forma. Ou seja,

⁵²² “É preciso lembrar que a maioria dos críticos são homens que não tiveram muita sorte na vida, e que quando já estavam à beira do desespero, encontraram um lugarzinho tranquilo como guarda de cemitério. Deus sabe quanto os cemitérios são tranquilos: não existem mais ridentes que uma biblioteca. Os mortos lá estão” (Sartre 2004, 24).

⁵²³ *ibid.*, 25.

⁵²⁴ “O que importa, pensa ele, é apenas compreender os acontecimentos provisórios e cultivar através deles essa beleza que não perece” (Beauvoir 2005, 65).

⁵²⁵ *ibid.*, 64.

realiza-se no presente um projeto de futuro. Ou ainda, nas palavras de Beauvoir, “por-se *fora* é ainda uma maneira de viver o fato inelutável de que se está *dentro*”⁵²⁶.

Negar a vida, a liberdade ou o presente, não coloca o homem para além destas dimensões; só instaura no mundo um projeto enviesado, um projeto que cria transformações, que se constitui em força, que participa da vida, só que fora do prumo; desejava-se apenas a contemplação e esta se converteu em ação.

4.3. A tentativa de uma conversão moral

Diante do fato do homem ser sempre projeto de ser, de que não há meios de fugir da ação, Beauvoir tentará definir um caminho de transformação a partir desta constatação. Se o afastamento do mundo lhe é interdito – pois o homem é *ser-no-mundo* – a saída para este impasse, acredita Simone de Beauvoir, é converter sua liberdade em uma efetiva libertação.

Se não há como fugir da ação, pois fugir ainda será uma ação sobre um projeto de fuga, Beauvoir se sente provocada a encampar a tese de uma assunção plena deste projeto, da afirmação desta liberdade *que sou*, desta ambiguidade que *me realiza*. A libertação virá da realização de um projeto que deixa de ser unicamente fruto de uma liberdade para tomá-la como projeto de ser. Rejeitando a idéia de liberdade abstrata, afirmo minha existência e, com isso, intensifico a liberdade que me suporta na figura de um projeto a ser realizado⁵²⁷.

Entende-se esta expansão da liberdade enquanto projeto a partir de sua peculiar idéia de absoluto. Defendida por Sartre em seu ensaio sobre Alberto

⁵²⁶ *ibid.*, 66.

⁵²⁷ “Não se trata de parar o movimento da vida; trata-se de realizá-lo. (...) Trata-se para o homem de perseguir a expansão de sua existência e de recuperar como absoluto esse próprio esforço” (*ibid.*, 68-69).

Giacometti⁵²⁸, o absoluto é compreendido não como um acabamento a ser atingido ou mesmo um ideal a ser perseguido. Se assim fosse, a liberdade regressaria a sua estrutura abstrata, transformando-se em um ideal desencarnado.

O absoluto encontrado por Sartre no trabalho de Giacometti é aquele paradoxalmente articulado com o inacabamento. Nosso filósofo vê nas esculturas de Giacometti um tentativa de unificar a ação, a partir de um frágil projeto que, por exemplo, põe a caminhar um homem esculpido⁵²⁹. É o desejo de esculpir um homem sem petrificá-lo; é a recusa de entalhar *cadáveres*, que faz com que o absoluto floresça em suas obras. Giacometti, aos olhos de Sartre, opõe o absoluto, sua matéria de trabalho, à eternidade. Enquanto a eternidade faz com que se imobilize o presente, através de uma inércia gerada na existência, o absoluto, ao contrário, trabalha na fragilidade dos negócios humanos, reconhece no mundo uma efemeridade constitutiva.

Só há que se falar em absoluto porque Giacometti reconhece a distância que há entre a arte e o artista, obra e espectador, homem e mundo. Esta distância tão característica do homem – o *para-si* é sempre distância de si – reflete-se no inacabamento que simboliza o absoluto. É porque *quase* esculpiu-se o homem, é porque *quase* o homem preencheu seu vazio, é porque *quase* alcançamos a nossa meta, que a existência é um absoluto. Absoluto na medida em que *tudo está por fazer*, no sentido de um futuro livre que se mostra ao presente. Enfim, absoluto entendido como liberdade de um porvir desembaraçado de pré-valores, pré-determinação, pré-destinos⁵³⁰.

Tomar a liberdade como absoluto não é, de forma alguma, “uma fórmula oca sem conteúdo concreto para a ação”⁵³¹. A libertação não eterniza a liberdade, mas a forja em uma figura absoluta. Ao aceitar, de partida, a fugacidade da existência, ao desistir da multiplicidade como meio de *buscar o ser*, a existência, pela conversão

⁵²⁸ Sob o título de *A busca do absoluto*.

⁵²⁹ “Nunca se deixam separar nem localizar: da árvore posso isolar um ramo que balança; do homem jamais um braço que se ergue, um punho que se fecha. O homem ergue o braço, o homem crispa o punho, o homem é a unidade indissolúvel e a fonte absoluta de seus movimentos” (Sartre 2012, 14).

⁵³⁰ Nos dirá Giacometti: “é principalmente porque eu estava pressionado pelo terror da miséria que estas esculturas existem a esse ponto (que são de bronze e foram fotografadas), mas não estou muito seguro disso; mesmo assim, elas são um pouco o que eu queria. Quase” (Giacometti *apud* Sartre 2012, 20).

⁵³¹ Beauvoir 2005, 67-68.

empreendida, se transforma em absoluto, na indivisibilidade que faz com que *haja ser*. É na ação que toma como finalidade a própria liberdade que o absoluto surge como realização humana⁵³². Neste a conversão da liberdade em libertação, o homem age autenticamente, segundo Beauvoir.

A autenticidade aqui reclamada advém do fato de que “homem está sempre além do que faz”⁵³³; ele supera suas escolhas e a si próprio em nome do porvir. Ao se lançar no mundo, o *para-si* se constitui, ao mesmo tempo que dota o mundo de significado. Cria-se, assim, uma relação e esta relação impõe uma responsabilidade. O acolhimento desta liberdade que suporta o homem é a exigência de uma libertação.

O homem, enquanto relação ao mundo em uma distância intransponível, age e, ao agir, produz uma rede de significações, projeta hostilidade e amabilidade conforme sua ação, dando sentido ao mundo, a si e ao tempo em que vive. Sua condição recusa toda e qualquer passividade; ele é obrigado a agir para constituir sua realidade. Nada é indiferente ao homem. A libertação é a assunção desta responsabilidade.

Da relação que é, o *para-si* afirma a intersubjetividade, e diante da intersubjetividade, descobre a interdependência dos homens⁵³⁴. No elo forte que é a dimensão relacional do *para-si*, Sartre mostra que ao homem a morte é tão absurda quanto o próprio nascimento. É tão inconcebível deixar de existir⁵³⁵ quanto supor um tempo em que não se era nascido⁵³⁶. Por ser relação, o homem afirma sua existência como um absoluto, que rejeita, a partir do fracasso e da incompletude, qualquer instância de inexistência, seja a morte, seja mesmo a idéia de nascimento⁵³⁷.

⁵³² “Giacometti soube dar à sua matéria a única unidade verdadeiramente humana: a unidade do ato” (Sartre 2012, 33).

⁵³³ *ibid.*, 38.

⁵³⁴ “São os homens que abrem o futuro para mim, são eles que, ao constituírem o mundo, definem meu futuro; mas se em vez de permitirem que eu participe desse movimento construtor, eles me obrigarem a consumir em vão minha transcendência, se me mantiverem abaixo deste nível que conquistaram e a partir do qual se efetuarão as novas conquistas, então eles me apartam do futuro, transformam-me em coisa” (*ibid.*, 70-71).

⁵³⁵ “Antes de tudo, devemos sublinhar o caráter absurdo da morte. Neste sentido, deve ser rigorosamente afastada toda tentação de considerá-la um acorde de resolução no termo de uma melodia” (Sartre 2005a, 654).

⁵³⁶ “Com efeito, parece chocante que a consciência ‘apareça’ em determinado momento, que venha a ‘habitar’ o embrião; em suma, que haja um momento em que o vivente em formação não tenha consciência e um momento em que nele se aprisione uma consciência sem passado” (*ibid.*, 194-195).

⁵³⁷ “A vida se aplica a um só tempo a se perpetuar e a se superar” (Beauvoir 2005, 71).

Da suspeita gratuidade de que *querer-se livre é nada querer*, defronta-se com o peso de um mundo constituído por nossas ações. Se é fato que estou inserido em uma época, desenvolvendo minha atividade dentro de uma situação histórica, é justo também aceitar que as significações deste contexto não advém da concretude dos fatos ou da materialidade dos objetos, mas antes do peso que cada coisa tem dentro de uma configuração humana⁵³⁸. Logo, é com homens ou mesmo contra homens que devo me confrontar para garantir uma ação de libertação. A moral existencialista é o reconhecimento de que “é muito diferente prosseguir uma viagem ou evadir-se de uma prisão”⁵³⁹, isto é, se todo ato é livre, nem toda ação é igual. Postular uma isonomia de tal grandeza é agir de má-fé; é reduzir a existência a uma sequência aleatória de acontecimentos, destituindo a importância da singularidade da ação, do homem.

Simone de Beauvoir atribui esta atitude a um achatamento da vida, a um modo de silenciar o fracasso em prol de um otimismo alentador. Tal compreensão de mundo aposta nas noções de progresso e de desenvolvimento como mecanismo de superação da fragilidade humana⁵⁴⁰. Como se pode depreender, a existência é mais afeita aos impasses do que ao desenvolvimento, aos embates do que à harmonia.

Deste modo, a liberdade só será entendida além do âmbito teórico, do trabalho conceitual, para encontrar seu sentido pleno na universalização de sua efetividade. Em seu exercício, a liberdade demanda a liberdade do outro, inviabilizando o projeto de uma liberdade individual, desgarrada de outras liberdades, de outros homens. Há uma simetria entre a existência de um homem e a liberdade de outro homem. Só se pode querer a liberdade, se esta vier conjuntamente com o reclame da liberdade de todos os homens⁵⁴¹.

Interessante perceber que esta dimensão universalista da liberdade não a constitui como uma necessidade. Se fosse necessária, a liberdade seria equiparada a

⁵³⁸ “O homem não é oprimido pelas coisas; da mesma forma, a não ser que seja uma criança ingênua que bate em pedras ou um príncipe desvairado que manda fustigar o mar, ele não se revolta contra as coisas” (ibid., 70).

⁵³⁹ ibid., 72.

⁵⁴⁰ “Hegel confundiu esses dois movimentos sob o vocábulo ambíguo ‘aufheben’; e é nessa ambiguidade que repousa todo o edifício de um otimismo que nega o fracasso e a morte; é isso que permite olhar o futuro do mundo como um desenvolvimento contínuo e harmonioso” (ibid., ibidem.).

⁵⁴¹ “A causa da liberdade não é mais de outrem do que minha: ela é universalmente humana” (ibid., 73).

uma exterioridade, a um sonho a se realizar. Como visto, a liberdade sequer é uma característica, um acidente. A liberdade é a própria realidade humana e, enquanto tal, não pode ser almejada ou perseguida.

Em outras palavras, a universalidade da liberdade não é necessária porque não figura para além do homem. A dimensão universal é uma demanda do próprio exercício da liberdade, é a razão de ser da própria liberdade: só faz sentido falar da liberdade, reconhecendo nela mesma este deslizar constante em direção ao próximo, ao mundo como um todo. Assim sendo, o que subsiste não é uma necessidade, mas uma exigência⁵⁴², um clamor⁵⁴³.

O único risco que a exigência moral corre está atrelado à própria perda, em casos limites, da *dimensão humana*. Beauvoir citará como exemplos a experiência nazista e a extrema pobreza no sul da Argélia. Somente a realidade humana transfigurada em coisa, do *para-si* convertido em *em-si*, pode acarretar uma supressão da moralidade presente em toda ação⁵⁴⁴. A obliteração da moral decorre necessariamente de uma destituição da condição humana.

Esta compreensão instala a moral no seio da humanidade, evidenciando que a moralidade é um traço indelével da própria liberdade que é o homem⁵⁴⁵. Já mostrou-se que ser livre e existir é a mesma coisa. Mas agora, sob tais bases teóricas, é possível afirmar que ser moral é justamente ser livre; a liberdade impressa em cada ato humano transpira, por si, uma aura moral que se lança sobre o mundo.

A constatação da dimensão moral de cada ato humano, isto é, do alcance da ação sobre os outros homens, em nada depõe contra a singularidade do indivíduo. A evidência de um aspecto coletivo nos negócios humanos, a confirmação de que toda ação reclama um mundo, que cada homem pressupõe todos os homens, não anula o

⁵⁴² É o que Sartre chamará de *imperativo moral* da literatura. Não se trata de confundir literatura e moral, mas sim de reconhecer um jogo de liberdades entre o autor e o leitor, jogo este responsável pela *profundidade* de uma obra literária (Sartre 2004, 51).

⁵⁴³ “Pois uma liberdade só se quer autenticamente querendo-se como movimento indefinido através da liberdade do outrem; assim que se dobra sobre si mesma, ela se renega em proveito de algum objeto que prefira a si mesma” (Beauvoir 2005., 76).

⁵⁴⁴ “É por isso que os nazistas se obstinavam sistematicamente a lançar na abjeção os homens que eles queriam destruir; a repulsa que as vítimas sentiam em relação a si mesmas sufocava a voz de revolta e justificava os carrascos aos seus próprios olhos” (ibid., 84).

⁵⁴⁵ Esta ligação entre humanidade e moralidade foi belamente filmada por Truffaut em *L'enfant Sauvage*, quando Itard vai às lágrimas ao perceber um traço moral na revolta de Victor, depois de uma injusta punição.

seu ponto de partida na singularidade. É sempre o homem, com suas idiossincrasias, que atua; nunca uma coletividade⁵⁴⁶.

A forma mais eficiente de se perder o futuro é exaurir o presente de significado⁵⁴⁷. Para ilustrar esta convicção, Simone de Beauvoir conta uma história de uma jovem doente, e, por isto, incapaz de manter seu emprego, sua casa, sua vida enfim. Tomada pela tristeza, a jovem é confortada por um senhor que lhe dá um conselho pedagógico: “Cure-se. O resto não tem importância”⁵⁴⁸. A jovem, impedida pelas circunstâncias precárias de assumir uma ponderação tão espiritual, retruca imediatamente: “Mas se nada tem importância, para que me curar?”⁵⁴⁹.

Uma idéia de um futuro pleno, a crença em um progresso longínquo ou mesmo a aceitação de um desenvolvimento lento, gradual e constante, equivale, em certa medida, à desmesura de um presente insulado, da prática de um *Carpe Diem* que reduz o presente à fulguração de um instante. Todos são meios de apequenar o tempo presente, aquele único tempo que o homem tem de fato, não o da promessa por vir nem a estreita experiência de um tempo recordado. Afinal, estar além ou aquém do seu tempo é a mesma experiência de perda do tempo, do *único* tempo que o homem tem, mesmo sabendo que “jamais podemos possuir o presente”⁵⁵⁰.

O recurso ao coletivo em detrimento da dimensão individual, por vezes, toma a forma desta desorientação temporal. Afirma-se o futuro, não como um projeto que animará a ação humana⁵⁵¹, mas sim como meio de amenizar a subjetividade em prol de um parâmetro objetivo, sistemático. A necessidade então irá ressurgir na figura de fatalidade. Destituído de seu papel central, o indivíduo passa apenas a repercutir as

⁵⁴⁶ “Para requisitar a dedicação de suas tropas, o chefe, o partido autoritário, usará uma linguagem que é inversa àquela que o autoriza à opressão brutal: é porque o valor do indivíduo só se afirma em sua superação. Esse é um dos aspectos da doutrina de Hegel que os regimes ditatoriais empregam de bom grado.(...) Uma doutrina que se propõe a libertação do homem não poderia evidentemente apoiar-se no desprezo do indivíduo” (ibid., 86).

⁵⁴⁷ “Não queremos olhar o nosso mundo com os olhos do futuro, o que seria o meio mais seguro de o matar; queremos vê-lo com os nossos olhos de carne, com os nossos verdadeiros olhos percíveis” (Sartre 1968a, 14).

⁵⁴⁸ ibid., 88.

⁵⁴⁹ ibid., ibidem.

⁵⁵⁰ Beauvoir 2005, 103.

⁵⁵¹ Este é o tempo futuro defendido pelo existencialismo: o futuro que anima não só a ação humana, bem como dá sentido a toda uma época. Nos diz, Sartre: “É o futuro da nossa época que deve ser o motivo dos nossos cuidados: um futuro limitado que mal se distingue – porque uma época, como um homem, é antes de mais nada um futuro” (Sartre 1968a, 13).

forças que lhe são impostas por um desenrolar inevitável. Nesta perspectiva, é preciso trabalhar para que as condições estejam presentes em nome de um fim esperado, mas não representativo de um presente desejado. É o tão conhecido *o fim justifica os meios*. Não é de se estranhar que, com tal recurso, a questão da moral torne-se acessória⁵⁵².

Equívocada abordagem. Não se pode, sob o preçõ de um *erro de direito*, acomodar os homens na esteira de um projeto coletivo. O homem não é um simples integrante de uma massa chamada humanidade; é através das relações criadas entre homens que a humanidade adquire contornos reais⁵⁵³. Por isso, sujeitar todas as singularidades à coletividade é ignorar o jogo existencial em si. Beauvoir será categórica quanto a este estratagema: “em sua superação rumo aos outros, cada um existe absolutamente como *para-si*; cada um está interessado na libertação de todos, mas enquanto existência separada, engajada em seus projetos singulares”⁵⁵⁴.

Esta recusa de subordinar a individualidade ao coletivo, este entendimento de que o coletivo resulta justamente da ação singular, denuncia o equívoco de toda uma apropriação do homem sob a forma de uma idéia universal⁵⁵⁵. “Nenhuma multiplicação tem influência sobre a subjetividade”⁵⁵⁶, nos dirá Beauvoir. É no embate de cada ato, de cada escolha que a moral deve se haver; é em cada projeto forjado pelo homem que a justificativa da existência se dará, mesmo que esta justificação esteja “sempre por vir”⁵⁵⁷.

Reconhecer a ambiguidade do agir moral é reconhecer a ambiguidade do homem. Os problemas que se apresentam decorrem da impossibilidade de determinar a conduta humana, da incapacidade de estabilizar a realidade que constitui o *para-si*.

⁵⁵² Em *As moscas*, Orestes chamará a atenção para o fato de que o crime praticado por Egisto (assassinato do rei, Agamêmnon) não chocou o povo de Argos. Isto ocorreu porque ele foi entendido como uma decorrência normal, “quase um acidente”. Por outro lado, o crime de Orestes (morte de sua mãe, Clitemnestra e do usurpador, Egisto), choca a todos, pois este crime foi executado a partir da afirmação do indivíduo, de sua liberdade; Orestes aparece em público reivindicando para si o crime: “eu o reivindico à luz do sol, ele é minha razão de viver e meu orgulho” (Sartre 2005e, 111).

⁵⁵³ “Ora, assim como não se pode tratar como uma simples mercadoria o trabalho humano, não se pode tratar como instrumentos cegos os esforços e vidas humanas; ao mesmo tempo que meio para atingir o fim, o homem é ele próprio fim” (Beauvoir 2005, 92).

⁵⁵⁴ *ibid.*, 93.

⁵⁵⁵ É importante distinguir a universalidade surgida em cada ato singular de um recurso ao universal, da tentativa de compreender o homem para além de sua realidade existencial.

⁵⁵⁶ *ibid.*, 94.

⁵⁵⁷ *ibid.*, 95.

É do drama humano o fato de que cada ato comporta em si uma vertente de fracasso⁵⁵⁸. Não há aqui uma referência a ineficácia de uma finalidade pretendida, mas sim da própria ambiguidade humana, que se manifesta na habilidade ontológica do homem de ultrapassar a si e as suas escolhas rumo ao indeterminado.

Em face deste modo de ser cambaleante do homem, a ação realiza-se sempre “numa tensão permanente”⁵⁵⁹ entre passado, presente e futuro. À revelia de qualquer orientação ou predestinação, o homem, a cada instante, lança-se no mundo sem garantia alguma, apenas com a responsabilidade de vislumbrar o outro a partir de seu ato⁵⁶⁰. Assim o é, pois “é impossível decidir abstrata e universalmente essa relação do sentido com o conteúdo; é preciso, em cada caso particular, uma prova e uma decisão”⁵⁶¹.

É justamente por causa desta ambiguidade que interdita um balizamento seguro para o agir e, ao mesmo tempo, impõe uma dimensão moral a cada ato realizado, que Simone de Beauvoir defenderá a tese de que “apenas a vigilância pode perpetuar a validade da liberdade”⁵⁶². É em nome do *dilema* que Beauvoir se opõe à *fatalidade*, é em respeito à ambivalência da existência humana que ela recusa uma redução do homem ao coletivo, ao necessário, ao terrível modo de ser das coisas⁵⁶³. Em outras palavras, reconhecer a moral na ação humana, é “reconquistar a liberdade sobre a facticidade contingente da existência”⁵⁶⁴.

⁵⁵⁸ “Há em todo êxito uma porção de fracasso” (ibid., 122).

⁵⁵⁹ ibid., 108.

⁵⁶⁰ “Se não amamos a vida por nossa conta (e risco, diria eu) e através de outrem, é vão buscar de alguma maneira justificá-la” (ibid., 110).

⁵⁶¹ ibid., 109.

⁵⁶² ibid., 123.

⁵⁶³ “É por isso que cabe à moral mudar o rumo de uma inclinação que não é fatal, mas muito livremente consentida; é preciso que ela se torne efetiva para que se torne difícil o que primeiramente era facilidade” (ibid., 124).

⁵⁶⁴ ibid., 126.

4.4. Crítica a uma assunção da liberdade: sobre autonomia e autenticidade

Simone de Beauvoir, todavia, pretenderá extrapolar este desdobrar-se ontológico, esta exigência moral decorrente da realidade do *para-si*, ainda que o mantenha como premissa irrevogável. Após consolidar a exigência moral no agir humano, ela identificará a possibilidade de uma escolha existencial, não mais restrita à dimensão ontológica, mas sim alargada no âmbito efetivo do agir humano. Ao escolher, o homem não afirmaria somente sua ambivalência, mas deveria escolher ser profundamente a realidade que se apresenta. Chamará este processo de *conversão* existencial.

O avanço explicitado pelo projeto beauvoiriano de conversão não é uma liberalidade da autora, um arrojo fruto de um projeto pessoal, uma escolha que poderia não ter sido feita. O despertar da moral no seio da ação humana já postula um desdobramento da questão no âmbito do *dever-ser*. Não seria possível apontar para o traço moral no modo de ser do *para-si* e recusar-se a refletir sobre uma possível orientação prescritiva⁵⁶⁵.

No entanto, a despeito da provocação por uma moral prescritiva ser inerente a descrição ontológica do *para-si*, a idéia de conversão produz uma série de questionamentos a partir da filosofia exposta em *O ser e nada*. Como seria possível abraçar uma ambivalência se esta é posta pelo ser, se sua existência é fundada ontologicamente e, portanto, suprime a forma de uma opção para se constituir como o modo único de ser do homem⁵⁶⁶?

Se for aceita tal premissa, surgiria então uma dimensão autêntica na existência, em contrapartida a outra, inautêntica. A inautenticidade englobaria as condutas de fuga da liberdade humana – a má-fé e o espírito de seriedade, por

⁵⁶⁵ Sartre, ao iniciar os estudos sobre o Ter, o Fazer e o Ser, já aponta para esta questão: “Mas, se o ser do homem há de reabsorver-se na sucessão de seus atos, a meta da moral já não será elevar o homem a uma dignidade ontológica superior. Neste sentido, a moral kantiana é o primeiro grande sistema ético que substitui o ser pelo fazer como valor supremo da ação” (Sartre 2005a, 535).

⁵⁶⁶ Neste sentido, Simone apontará problema semelhante, já derivado da possibilidade de conversão: “Mas uma nova questão se põe. Se há para o homem uma única maneira de salvar sua existência, como ele pode, apesar disso, não a escolher?” (Beauvoir 2005, 32).

exemplo. Contudo, isto resultaria na inserção de um aspecto deliberativo na má-fé. E esta escolha remeteria a um critério, critério este que não poderia ser a liberdade humana, pois a má-fé só se realiza por sermos livres, como vimos no primeiro capítulo⁵⁶⁷. Vimos que para que haja má-fé, é preciso que haja liberdade. Deste modo, agir autenticamente não poderia ser sinônimo de agir livremente, pois mesmo as condutas de fuga são condutas livres, em última análise⁵⁶⁸.

Diante destes problemas, é necessária uma atenção crítica à solução proposta por Simone de Beauvoir, a partir da assunção da ambiguidade humana. Se o ponto inicial mostra-se pacífico – a ambiguidade humana –, pois partir do *para-si* é semelhante a aceitar sua condição de existência, o desdobramento de tal pressuposto revela-se mais polêmico.

Consideramos alvissareira a dimensão de polêmica do trabalho de Beauvoir. Normalmente, o termo “polêmico” é imputado a uma abordagem que não cumpriu todos os pré-requisitos a contento ou é simplesmente um eufemismo para uma discordância radical. Não para nós.

Simone de Beauvoir não tinha *Por uma moral da ambiguidade* como um dos seus trabalhos mais brilhantes, não o considerava como aquele lhe trouxe *satisfações mais sólidas*⁵⁶⁹. Ainda assim, aprovava as polêmicas que dele despertaram⁵⁷⁰. Entendemos que o caráter polêmico nasce da audácia de sua leitura.

Esta audácia produz um corpo inteligível para uma suposta moral e, com isso, torna possível o debate sobre a moral existencialista⁵⁷¹. Sem dúvida, este ensaio é

⁵⁶⁷ Restaurando a distinção entre autenticidade e inautenticidade, há que se ter um termo que diferencie uma da outra, termo este que não pode ser a liberdade em si, pois ambas atitudes são suportadas por uma existência livre.

⁵⁶⁸ Veremos adiante que Simone de Beauvoir oferecerá uma saída para este impasse: a escolha de uma *adesão a si*. Agir autenticamente não seria agir livremente, pois qualquer agir é livre, mas sim orientar o agir pela assunção do fato que somos desveladores do ser. A ver.

⁵⁶⁹ Uma referência ao *O segundo sexo* que, segundo Beauvoir, foi o livro que lhe deu mais satisfação (Beauvoir 2009, 217).

⁵⁷⁰ “De todos os meus livros, este é talvez o que hoje mais me irrita. Sua parte polêmica me parece válida” (ibid., 83).

⁵⁷¹ É preciso lembrar das palavras de Adorno sobre esta encarnação do pensamento no texto: “O pensar, no trabalho, topa com uma coisa e com formulações; elas é que fornecem seu elemento passivo. Dito de forma extrema: Eu não penso, e até isto é pensar. Não seria um mau indício sensível para isso o lápis ou a caneta que alguém segura na mão enquanto pensa, assim como foi transmitido por Simmel ou por Husserl, o qual, como se sabe, mal conseguia pensar a não ser escrevendo (...) Textos para interpretar e para criticar apoiam a objetividade do pensamento. Benjamin, certa vez,

privilegiado por fornecer um campo concreto em que as novidades trazidas pelo existencialismo se assentarão, tanto no que há de positivo quanto nos problemas a serem enfrentados.

Simone de Beauvoir será bem direta no que entende por conversão: “trata-se para o homem de perseguir a expansão de sua existência e de recuperar como absoluto esse próprio esforço”⁵⁷². A ambição de Beauvoir, alimentada pela nova compreensão de homem exposta em *O ser e o nada*, é a de justificar nossa capacidade de afirmar a existência, sem que para isso seja preciso recorrer a padrões alheios ao exercício da liberdade. Isto seria possível a partir da opção de orientar-se pelo *desejo que haja ser*, em oposição a tradicional busca *do ser*⁵⁷³.

O para-si, ciente de sua ambiguidade, poderia afirmá-la ao escolher a liberdade *que é* como valor fundador de suas ações. Com isso, poderia dar conta da liberdade dos outros, sem precisar apoiar-se em símbolos pré-determinados⁵⁷⁴. Dito de outro modo, a conversão garantiria a liberdade, sem que ela fosse esvaziada em nome de uma noção abstrata: liberdade afirmada, liberdade projetada⁵⁷⁵.

Se, como carta de intenções, este projeto de conversão da liberdade em libertação é prenhe de sentido, na detida reflexão de sua articulação com os pressupostos teóricos existencialistas, ele é também crítico. Fato este que não era desconhecido de Beauvoir: afirmar a ambivalência humana ao mesmo tempo em que se ambiciona dirigi-la, é tomar para si um dilema⁵⁷⁶. A assunção da ambiguidade não esgota o projeto da conversão: é necessário, a partir deste princípio, lograr meios de

aludiu a isso com o dito de que todo pensamento requer, para estar em ordem, uma devida porção de tolice” (Adorno 1995, 24).

⁵⁷² Beauvoir 2005, 68.

⁵⁷³ “Mas essa vontade implica que a liberdade não se abisme em nenhuma meta e também não se dissipe em vão sem visar a nenhuma meta; o sujeito não deve buscar ser, mas desejar que haja ser” (ibid., 61).

⁵⁷⁴ “O fato da existência não pode ser estimado, uma vez que é o fato a partir do qual todo princípio de estima se define; ele não pode ser comparado a nada, pois não há nada fora dele para servir de termo de comparação” (ibid., 19).

⁵⁷⁵ “Parece-nos, ao contrário, que é voltando-se para essa liberdade que vamos descobrir um princípio de ação cujo alcance será universal” (ibid., 25).

⁵⁷⁶ Por ocasião de uma reflexão sobre a ajuda possível ao próximo, Beauvoir ponderará: “O que torna o problema tão complexo é que, por um lado, não devemos nos fazer cúmplices dessa fuga diante da liberdade que encontramos na irreflexão, no capricho, na mania, na paixão; por outro lado, porém, esse movimento fracassado do homem rumo ao ser é sua própria existência, é através do fracasso assumido que ele se afirma como liberdade” (ibid., 111-112).

realização⁵⁷⁷. O reconhecimento desta perplexidade existencial leva Beauvoir a recorrer a uma doutrina, a uma formulação um tanto quanto ambígua capaz de fornecer ao homem instrumentos para se portar diante da tarefa ingrata.

Simone de Beauvoir parte da evidência de que a liberdade não pode acomodar em si conteúdos, tal qual um receptáculo de valores. A liberdade, por ser sinônimo do *para-si*, comunga da translucidez constitutiva da consciência; não há meios de coincidir a liberdade com algo, de fazê-la corresponder a alguma coisa que não seja o porvir, o *vir-a-ser*. Assim, é inútil transformá-la em um valor objetivo, em uma meta a ser perseguida; é ela que impõe ao homem, em seu âmago, a perseguição.

Por isso, Beauvoir a reclamará, em uma conversão moral, como meio de realização. Esta realização surge para Beauvoir como horizonte isento de ilusões ou de má-fé⁵⁷⁸. A liberdade deixa de ser fim de uma ação moral para figurar como garantia de um livre exercício, como recurso profilático da ação humana.

A autora identifica como uma possível censura à sua tese o fato de se tomar como exigência (querer-se livre) uma condição ontológica (ser livre). Neste entendimento, o direcionamento moral calcado na assunção da liberdade em nada contribuiria por refletir simplesmente uma realidade do homem. Seria puro truísmo travestido de retórica ideológica.

Certamente, este não é o problema. Ser livre não impede a adoção de condutas de fuga nem, tampouco, constrange o homem a respeitar o outro. A liberdade é o suporte da existência humana, seu modo de ser, e não sua essência determinante, sua natureza conformadora. Esta liberdade, descrita pelo estudo ontológico, não passa do solo em que o homem irá exercer sua atividade. A liberdade assim considerada limita-se ao âmbito da *pura contingência*, não cabendo qualquer restrição de cunho moral.

O primeiro incômodo em relação à leitura de Beauvoir surge com sua necessidade de elaboração de uma pedagogia da ação. Se não é na dimensão ontológica do *para-si* que a liberdade será efetivada enquanto moral, é no curso da

⁵⁷⁷ “Tentemos assumir nossa fundamental ambiguidade. É do reconhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir” (ibid., 15).

⁵⁷⁸ “Ela (*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” (ibid., 26).

ação que ela se transformará em um *meio visado* ou numa *finalidade percorrida*⁵⁷⁹. Para tanto, Beauvoir se verá obrigada a propor um método a ser seguido, não inequívoco como um cartesiano, mas suficientemente explícito a ponto de nortear a conduta daquele que deseja agir autenticamente⁵⁸⁰.

O embaraço aparecerá, não nas posições defendidas e discutidas por Beauvoir no decurso dos exemplos utilizados (a questão dos oprimidos, a relação do proletariado com o capitalismo, a violência na realização de revoluções, etc.), mas sim na própria noção de doutrina, de um método capaz de articular a realidade humana e seu exercício na ação⁵⁸¹.

Quando Simone de Beauvoir se refere a uma assunção da liberdade como prática moral, ela está exigindo do homem um compromisso de seu ser com algo, um engajamento propositivo na ação. Seu objetivo é arrancar a liberdade descrita ontologicamente enquanto pura contingência e concretizá-la em um acontecimento⁵⁸². Ela está requerendo uma maturidade típica daquele que, ao atirar, escolhe um alvo⁵⁸³.

O que está por trás desta demanda é similar à noção de engajamento tratada por Sartre em *O que é a literatura?*, de 1948⁵⁸⁴. Perante um ser que nada é além de constante lançar-se no mundo, o engajamento delimita a sua dimensão moral. Ao se engajar, o homem se empenha e, ao mesmo tempo, compromete o mundo com sua ação. Em outras palavras, cada ato provoca um sentido para o seu agente, do mesmo

⁵⁷⁹ A origem desta idéia de orientação moral beauvoiriana está na discussão iniciada por Sartre na apresentação da Quarta Parte de *O ser e o nada*: “O objetivo da moral foi por longo tempo prover o homem com meio de *ser*. Tal era a significação da moral estoíca ou da Ética de Spinoza. Mas, se o ser do homem há de reabsorver-se na sucessão de seus atos, a meta da moral já não será elevar o homem a uma dignidade ontológica superior. Nesse sentido, a moral kantiana é o primeiro grande sistema ético que substituiu o ser pelo fazer como valor supremo da ação” (Sartre 2005a, 535).

⁵⁸⁰ “Concretamente, é através de sua paciência, coragem, fidelidade que se confirma o valor do fim escolhido e que reciprocamente se manifesta a autenticidade da escolha” (ibid., 28).

⁵⁸¹ Mesmo ciente das dificuldades de propor um caminho seguro para os problemas morais, Beauvoir ainda insiste na idéia de um método: “É preciso repetir, aqui só poderíamos indicar um método. O primeiro ponto é sempre considerar ...” (ibid., 117).

⁵⁸² “Assim, a espontaneidade humana se projeta sempre na direção de algo; até mesmo nos atos falhos e nas crises de nervos o psicanalista descobre um sentido; mas para que esse sentido justifique a transcendência que o desvela, é preciso que ele próprio esteja fundado: ele não o será se eu mesmo não escolher fundá-lo” (ibid., 27).

⁵⁸³ “Sabe que as palavras, como disse Brice Parain, são ‘pistolas carregadas’. Quando fala, ele atira. Pode calar-se, mas uma vez que decidiu atirar é preciso que o faça como um homem, visando o alvo, e não como uma criança, ao acaso, fechando os olhos, só pelo prazer de ouvir os tiros” (Sartre 2004, 21).

⁵⁸⁴ Sartre trabalhará inicialmente esta noção no tocante da literatura. Contudo, o engajamento subsistirá a função inicial, atingindo não só as artes não-significantes (Souza 2008, 26), bem como alcançando a atividade humana em geral (Sartre 2010, 37).

modo que constitui de significações o mundo que habita. Este enlace é genuinamente moral, pois engajar é empenhar-se⁵⁸⁵, é deslumbrar o mundo ao mesmo tempo que vislumbra para si um sentido de vida⁵⁸⁶.

Contudo, pela natureza desta noção, pela forma com que o engajamento se dá no mundo, não há cabimento propor uma doutrina, nem, ao menos, um método dirigido aos outros homens. A noção de engajamento não comporta em si uma dimensão de orientação, o que seria uma agressão a liberdade do homem, ontologicamente falando. Isto é, referindo-se ao engajamento que há em cada ato humano, a idéia de uma determinação, mesmo que doutrinária, mostra-se dissonante em relação ao fato de que a liberdade expressa no ato humano é arredia a qualquer sugestionamento⁵⁸⁷.

Engajar é reclamar a liberdade do outro na forma do comprometimento de sua própria liberdade em ato. Doutrinar o espetáculo da liberdade seria, em última análise, ignorar a indeterminação que o constitui. É, portanto, incompatível com um ser crivado de ausência e desejo⁵⁸⁸ a simples idéia de instrução. Ao tentar solucionar o dilema proposto pela dimensão moral do agir humano, é preciso não perder de vista a profunda liberdade que permeia a constituição do *para-si*⁵⁸⁹.

Se, por um lado, é inegável a exigência de uma moral, por outro lado, ironicamente, devido basicamente aos mesmos motivos que constituem esta

⁵⁸⁵ Há uma felicidade na tradução de primeira hora do termo para o português. Nos conta Ribeiro, que, nos anos 50, houve uma recusa de traduzir “engager” por engajar, pela palavra estar associada ao alistamento militar. Por isso, preferiu-se traduzir por empenhar. Felicidade pelo fato de “empenho” refletir com mais intensidade ainda esta idéia de comprometimento, que está na raiz da noção sartriana (ver Ribeiro 2006, p.151).

⁵⁸⁶ “Para nós, o *fazer* é revelador do *ser*, cada gesto desenha novas figuras sobre a terra, cada técnica, cada instrumento é um sentido aberto para o mundo; as coisas têm tantas faces quantas são as maneiras de nos servirmos delas. Não estamos mais com aqueles que querem possuir o mundo, mas com os que querem mudá-los, e é no próprio projeto de mudá-lo que o mundo revela os segredos do seu ser” (Sartre 2004, 175).

⁵⁸⁷ Se referindo à literatura, cuja as razões se aplicam ao caso, Leopoldo e Silva afirma: “E por isso mesmo a literatura não pode ser doutrina, não pode ser exposição de totalidades, sobrevoou universal, tese definitiva sobre a ‘natureza’ humana, nem pode ter qualquer critério diretor que não seja a responsabilidade do escritor” (Silva 2006, 80).

⁵⁸⁸ Constituição esta que foi detidamente analisada no 1º capítulo e que pode ser condensada na afirmação de *não ser o que é e ser o que não é*.

⁵⁸⁹ Beauvoir se defronta com tais dificuldades a todo tempo. Por exemplo: “Seria utópico querer colocar de um lado as chances de sucesso multiplicadas pelo desafio a cumprir e, de outro, o peso do sacrifício imediato. Encontramo-nos novamente remetidos à angústia da decisão livre (...) aposta-se nas chances e nos riscos da medida considerada; mas se chances e riscos devem ou não ser assumidos nas circunstâncias dadas, é preciso decidir sem recursos” (Beauvoir 2005, 119-120).

exigência, a realidade humana é totalmente refratária a um encaminhamento doutrinário. A realidade humana é, a um só tempo, quem demanda por uma moral e, paradoxalmente, quem rejeita uma moral prescritiva⁵⁹⁰.

Pelo fato do *para-si* ser um *ser* compreensivo, uma doutrina nada lhe diz. A compreensão em Sartre extrapola a simples capacidade cognitiva e encontra respaldo no pensamento heideggeriano onde a *compreensão*⁵⁹¹ é uma das estruturas existenciais do ser⁵⁹².

Para Sartre, a primeira transformação provocada pela noção heideggeriana é a substituição da *posse* pela *possibilidade*. A compreensão remete não a uma correspondência lógica (o que entendi é igual ao fato em si), mas a abertura para uma realização (compreender é igual a constituir-se); compreender é ter, na dimensão existencial, o traço que impõe ao homem o constante recomeçar, livre de embaraços. Neste sentido, Heidegger dirá que a compreensão é a possibilidade de ser⁵⁹³.

Se o *para-si* tem em si a possibilidade de ser, isto significa que sua realização alcança seu fundamento em si mesmo, no decurso de seu lançar-se no mundo. Dito de outro modo, o *para-si* acha-se desgarrado de qualquer influência externa, de fatos mundanos a estruturas essenciais, constituindo aquilo que Leopoldo e Silva destacou de *ser-para*⁵⁹⁴.

Tanto é “impossível decidir abstrata e universalmente”⁵⁹⁵ quanto é irrealizável a imposição de parâmetros, mesmo morais, a um ser que existe na compreensão, que confunde, no âmbito da ontologia fundamental, ser como *poder-se*, ou, em termos sartrianos, ser com *fazer-se*.

⁵⁹⁰ Mészáros dirá, em reconhecimento a este paradoxo, que a moral, em Sartre, “deve permanecer *latente*, resistindo a todos os seus esforços visando organizá-la como sistema de moralidade relativamente autônomo” (Mészáros 2012, 134).

⁵⁹¹ “A disposição é uma das estruturas existenciais em que o ser do “pre” da presença se sustenta. Da maneira igualmente originária, também o *compreender* constitui esse ser” (Heidegger 2007, 202).

⁵⁹² Curiosamente, o interesse de Sartre por uma idéia de compreensão fora da *explicação causal* é antigo e encontra seu primeiro estímulo na obra de Karl Jaspers nos anos 20, constituindo este também seu primeiro contato com a fenomenologia (Beauvoir 2010, 48).

⁵⁹³ “O que se pode no compreender, assumido como existencial, não é uma coisa, mas o ser como existir. Pois no compreender subsiste, existencialmente, o modo de ser da presença enquanto poder-ser. (...) Primeiramente, ela é possibilidade de ser” (Heidegger 2007, 203).

⁵⁹⁴ “Compreender não é, pois, conhecer isso ou aquilo; é ser de forma imanente às possibilidades de existir, que não estão separadas do existente, no sentido de possíveis destacados dele mesmo, mas que fazem parte, estruturalmente, de um modo de presença no mundo que *consiste nessas* possibilidades, que consiste em *ser-para*” (Silva 2004, 58).

⁵⁹⁵ Beauvoir 2005, 109.

Isto nos leva a mais uma questão fundamental em torno da qual a discussão da moral se desenvolve. Se a idéia de doutrina parece ser estrangeira à realidade humana, há, com isso, uma possível condenação da ação a uma gratuidade estéril, que arremessaria o homem na absurdidade de um mundo arredo a valores. Dedicar-se ao problema da moral em tais termos é, necessariamente, refletir sobre a questão da gratuidade.

Simone de Beauvoir se depara com este tema ao se perguntar sobre a ação dentro de um conflito de liberdades: “Ela (a ação) é, portanto, em todos os casos absurda? Ou é possível, no próprio seio do escândalo que ela implica, encontrar apesar de tudo razões para querer uma coisa mais do que outra?”⁵⁹⁶.

Sabemos que esta pergunta é retórica em Beauvoir. A crença em uma orientação para a ação é a força motriz de seu esforço teórico, é aquilo que justifica o seu ensaio. E é justamente por Simone de Beauvoir acreditar em tal saída que o ensaio é especialmente rico e nos fornece uma visão privilegiada da questão moral⁵⁹⁷.

Por isso, é preciso distinguir a liberdade humana da gratuidade, a ação do gesto fortuito. No pensamento sartriano, esta distinção se dará entre a gratuidade e a espontaneidade. A espontaneidade, diferentemente da gratuidade, é resultado da indeterminação do *para-si*. É porque sou lançado no mundo que surjo neste mesmo mundo sob o signo da espontaneidade.

Em sua crítica à noção de ego transcendental em *A transcendência do ego*, Sartre mostra que o que Husserl acreditava ser um *Eu formal* nada mais é do que a dimensão impessoal⁵⁹⁸ da consciência enquanto *cogito* pré-reflexivo. Na qualidade de pré-reflexivo, é puro desejo de mundo. Não é algo nem comporta investigação; incognoscível por necessidade⁵⁹⁹. Isto faz com que sejamos lançados no mundo, tendo a consciência como a única fonte da existência a partir da espontaneidade⁶⁰⁰.

⁵⁹⁶ *ibid.*, 93.

⁵⁹⁷ Enfim, o que identificamos aqui é uma inocência no projeto beauvoiriano. Contudo, esta inocência não é sinônimo de fraqueza, de incompetência. A ingenuidade presente é a digna das grandes aventuras, daquela que, por ousadia, expande a realidade e, com isso, estende o limite outrora tido como fixo. É graças a sua força inocente que o ensaio é digno de admiração. Digo referente ao ensaio, pois há uma certa inadequação atribuir à Simone de Beauvoir, graças a sua forte presença pública, um caráter de inocência, qualquer que seja o motivo.

⁵⁹⁸ Talvez o termo mais exata não seja *impessoal*, mas *pré-pessoal*, em vias de comportar um Eu.

⁵⁹⁹ Necessidade justamente porque o contrário, uma estrutura pré-reflexiva cognoscível seria absurda. Sartre utiliza a expressão de Rimbaud para demonstrar esta passagem do impessoal para o reflexivo:

Esta espontaneidade resulta então em existência, a partir da realização. Sartre irá definir a consciência como aquela que “revela para existir”⁶⁰¹. Assim, a gratuidade enquanto espontaneidade, ou simplesmente espontaneidade, longe de suportar uma frivolidade, pressupõe a realização como decorrência da espontaneidade ontológica⁶⁰². Deste modo, a espontaneidade alinha-se com o engajamento descrito e afasta de seu horizonte qualquer justificativa para inação.

Longe da ameaça de uma gratuidade insuperável – ao converter a aparência gratuita em espontaneidade ontológica⁶⁰³ – somos direcionados para o campo da ação, para a efetivação da liberdade. A assunção da espontaneidade como termo inicial da existência⁶⁰⁴ demanda uma reflexão acerca da deliberação no âmbito da ação, sobre momento crucial da escolha.

Como visto no 2º Capítulo, há na ação uma distinção entre suficiência e eficiência. A projeção requerida pela ação é a de discernir um fim desejado, e não o de garantir a obtenção deste fim; isto que Sartre entende por toda ação ser intencional. Desta forma, o que se exige da ação é o posicionamento de um futuro ambicionado. Este caráter de suficiência, referido anteriormente, pode ser compreendido como

“A atitude reflexiva é corretamente expressa nesta famosa frase de Rimbaud (na carta do vidente) ‘Eu é *um outro*’. O contexto prova que ele quis dizer simplesmente que a espontaneidade das consciências não poderia emanar do Eu, ela vai para o Eu, alcança-o, deixa-o entrever-se sob a sua límpida espessura, mas ela dá-se antes de tudo como espontaneidade *individuada e impessoal*” (Sartre 1994, 78).

⁶⁰⁰ “O *cogito*, longe de nos encerrar na espontaneidade, arranca-nos a nós mesmos para nos lançar na duração” (ibid., 87).

⁶⁰¹ “A revelação é, pois, o *meio* de existir da consciência e também, secundariamente, o *meio* de todos os meios (...) A consciência revela *para* existir” (Sartre 1990, 79).

⁶⁰² No começo do 2º capítulo, tratamos desta questão ao discutir a liberdade.

⁶⁰³ Beauvoir corrobora este entendimento ao descrever um certo grau de sedução que a irresponsabilidade de mulheres ausentes de sua liberdade efetiva despertam. Fora do jogo, à margem inclusive de um tipo de seriedade, essas mulheres expressam a espontaneidade: “Se o chamamos de futilidade das mulheres tem com frequência tanto encanto e graça, se por vezes ela possui até mesmo um caráter tocante de autenticidade, é porque, exatamente como as brincadeiras infantis, ela manifesta um gosto gratuito e puro pela existência, ela é ausente de seriedade” (Beauvoir 2005, 37).

⁶⁰⁴ Há que se tomar cuidado para não entender este termo inicial ontológico como princípio fenomênico, como um efetivo começo da existência. Pela intencionalidade, não há como se falar primeiro em uma consciência para, em seguida, se referir ao objeto: “Sartre refere o seu caráter permanentemente emergente, rejeitando liminarmente a descontinuidade da consciência”, não havendo assim “uma série de começos de vida consciente, que converteriam esta num série de tentativas frustradas de desenvolvimento, mas sim uma sucessão de experiências, colocadas sobre a base de experiências anteriores, ainda que nascidas cada uma delas da mais absoluta espontaneidade” (Reimão 2005, 51-52).

condição de possibilidade da ação. É por avistar um estado não realizado que a ação se torna possível.

Com base nesta interpretação, um equívoco possível deve ser desfeito: o que se opõe à ação não é o hábito, mas sim a ausência de um futuro projetado. Por vezes, entende-se que alguém não agiu porque estava habituado com sua situação, que estava acostumado de tal forma com sua vida que nada faz para transformá-la. Contra este entendimento, Sartre identifica a falta de um projeto, de *um futuro desejável e não realizado*, como responsável pela a inoperância humana. Esta distinção é de grande relevância por reconhecer na figura do *projeto* o meio para transpor uma situação natural, a real força para um agir livre⁶⁰⁵.

Do natural, bem como da natureza em si, nada se pode esperar de novo. Sua existência preenche o mundo com uma plenitude inerte. É através do movimento em direção a um porvir, de uma atividade instigada por um projeto de ser, que Sartre avista a ação humana⁶⁰⁶.

Com isso, chega-se ao ponto fulcral da discussão. Partindo da espontaneidade, percorrendo o entendimento da intenção de cada ação, chega-se a análise da vontade. Como descrito anteriormente, a vontade não coincide com seu ideário humanista da deliberação. Não há como criar uma inequívoca correspondência entre vontade e liberdade⁶⁰⁷. A vontade não é o ápice da realização livre, mas, de fato, a singela indicação desta liberdade.

A vontade é, em verdade, a teatralização da liberdade, responsável pela dramatização dos fins sugeridos pelo projeto da ação. Em nada atua na decretação destes fins, fins estes oriundos da “projeção temporizadora de nossa liberdade”⁶⁰⁸. Desta maneira, com este reposicionamento da vontade no corpo conceitual da ação, a

⁶⁰⁵ Neste sentido que Moutinho irá utilizar o termo “natural”: “De modo que não é o ‘hábito’ que o faz viver sua situação miserável como natural, é simplesmente porque ele não concebe outro estado de coisas que pudesse fazer essa situação parecer como privação de algo” (Moutinho 1995b, 60).

⁶⁰⁶ O estado natural, seja do homem, seja da natureza, sempre recebeu de Sartre a marca da inoperância. Basta recordarmos de sua análise em *O que é literatura?* (ver Sartre 2004, 43-44). Bernard-Henri Lévy lembrará até de suas preferências culinárias para definir assim a perspectiva sartriana: “Tudo o que é natural é detestável. Tudo o que se quer natural é repugnante” (Lévy 2001, 283).

⁶⁰⁷ Argumentos expostos a propósito da discussão entre determinismo e livre-arbítrio.

⁶⁰⁸ Sartre 2005a, 548.

própria noção de autonomia é posta em cheque quanto a sua supremacia nos negócios humanos.

É preciso reconhecer, de partida, o esmaecimento da noção de autonomia com o declínio da deliberação. Contudo, isto não deveria provocar espanto aos leitores de Sartre. Sempre houve, em seus escritos, uma forte resistência à autonomia deliberativa, panaceia presente em um certo tipo de humanismo.

Da descrição do encontro de Roquentin com Autodidata⁶⁰⁹ aos relatos sobre sua vida⁶¹⁰, é possível encontrar vários ataques contra uma exacerbação racionalista envolta na defesa da liberdade tomada abstratamente. O estudo dedicado ao tema em *O ser o nada* não destoa do tratamento dado em sua obra literária. Do riso nervoso de Pablo em *O muro* às desventuras de Mathieu em *Os caminhos da liberdade*, há posições evidentes contra uma pretensa clareza reta das deliberações. A tal ponto isto é presente na obra sartriana que um leitor de primeira viagem chega a ficar confuso: ele fala da tragédia humana ou quer nos mostrar a possibilidade de transcender tudo isso? Todas as opções acima integram o projeto sartriano.

Em *Esboço para uma teoria das emoções*, Sartre descreve o *para-si* de tal forma que poderia apontar para uma autonomia, digamos, esclarecida⁶¹¹: “Para a realidade humana, existir é sempre *assumir* seu ser, isto é, ser responsável por ele em

⁶⁰⁹ “O que posso fazer? É culpa minha se em tudo o que ele diz reconheço incidentalmente citações, idéias alheias? Se vejo reaparecerem, enquanto fala, todos os humanistas que conheci? E conheci tantos! O humanista radical é particularmente amigo dos funcionários. O humanista dito ‘de esquerda’ tem como principal preocupação conservar os valores humanos; não adere a nenhum partido, pois não quer trair o humano, mas suas simpatias se voltam para os humildes; é aos humildes que dedica sua maravilhosa cultura clássica. Geralmente é um viúvo de belos olhos sempre úmidos de lágrimas; chora nos aniversários. Gosta também dos gatos, dos cachorros, de todos os mamíferos superiores. O escritor comunista gosta dos homens, desde o segundo plano quinquenal: castiga porque ama. (...) O humanista católica, o retardatário, o benjamin, fala dos homens com ar embevecido (...) O filósofo humanista que vela por seus irmãos como um irmão velho e que tem o senso de suas responsabilidades (...) Todos eles se odeiam entre si: como indivíduos, naturalmente – não como homens” (Sartre 2005f, 168-169).

⁶¹⁰ “A posição de Sartre em relação a seus congêneres não era tampouco muito clara. Zombava de todos os humanismos; impossível, pensava ele, amar – ou detestar – esta entidade: ‘o Homem’ (...) Há poucos anos, uma senhora que cuidava de uma dúzia de gatos perguntou a Jean Genet com uma reprovação: ‘Você não gosta de animais?’ ‘Não gosto de gente que gosta de animais’, disse ele. Era exatamente a atitude de Sartre em relação à humanidade” (Beauvoir 2010, 152-153).

⁶¹¹ Uma forma de reelaborar a noção de autonomia fora do julgo da deliberação – obter o que se quer – se encontra na descrita por Moutinho, através da sugestão de uma *autonomia do querer*. Entendimento que segue a aposta “no sentido largo (da palavra), que envolve toda ação humana” (Moutinho 1995b, 73). Esta autonomia se configuraria dentro de um esforço de querer por si mesmo, abdicando de valores externos, ilusórios e estranhos à ação.

vez de recebê-lo de fora como faz uma pedra”⁶¹². Simone de Beauvoir, em seu ensaio, recorrerá a mesma estratégia, ao defender a postura balizadora de uma moral existencialista na afirmação de um *querer-se livre*⁶¹³.

Mas será que o que temos aqui é realmente uma defesa da autonomia por parte de Sartre? Podemos tomar esta argumentação como uma reelaboração da autonomia? Não me parece que o racionalismo da Sartre seja desta ordem. No decurso do trabalho, houve um esforço de matizar este racionalismo, de mostrar as sutilezas de um autor impregnado pelo projeto moderno, que pensa a filosofia a partir do *ego cogito*, que recorre às teorias modernas para forjar seu próprio pensamento, mas que o faz provocado pelos desafios contemporâneos, que assume a sua época como o campo de batalha a ser percorrido⁶¹⁴, que visa responder as provocações de seu próprio tempo⁶¹⁵.

Esta junção de tradição e arrojo, de inspiração moderna e uma justa percepção da novidade de seu tempo, encontra na filosofia de Sartre seu último modelo. E tomar a descrição de Sartre sobre o momento da escolha, sua análise da participação da vontade e, por fim, sua defesa da liberdade como adequadas à noção de autonomia, me parece ser uma desconsideração com toda esta sofisticada rede teórica construída em *O ser e o nada* e, conseqüentemente, a perda deste foro singular que é o ensaio de 1943.

Na insistência em se trabalhar com o conceito de autonomia, surge uma assimilação pouco produtiva que, sob a luz tênue desta apropriação, torna as diferenças indistintas, acabando por conformar toda uma gama de intervenção teórica sartriana em um humanismo pálido⁶¹⁶. A idéia de autonomia, num contexto em que

⁶¹² Sartre, discutindo Heidegger de *Ser e tempo* (Sartre 2007, 22).

⁶¹³ “Querer-se livre é efetuar a passagem da natureza à moralidade fundando na irrupção original de nossa existência uma liberdade autêntica” (Beauvoir 2005, 26).

⁶¹⁴ “Sartre era obstinado no projeto que governava toda a sua existência: conhecer o mundo e exprimi-lo” (Beauvoir 2010, 186).

⁶¹⁵ A quem melhor atribuir as palavras de Hume do que a Sartre: “Sinto-me como um homem que, após encalhar em vários bancos de areia, e escapar por muito pouco do naufrágio ao navegar por um pequeno esteiro, ainda tem a temeridade de fazer-se ao mar na mesma embarcação avariada e maltratada pelas intempéries, levando sua ambição a tal ponto que pensa em cruzar o globo terrestre em circunstâncias tão desfavoráveis” (Hume 2001, 296).

⁶¹⁶ Teríamos então que aceitar a crítica de Hannah Arendt sobre uma genérica posição existencialista: “Esta conclusão ‘existencialista’ se deve, muito menos do que parece, a uma autêntica revisão de conceitos e padrões tradicionais; na verdade, ela ainda se situa no âmbito da tradição e lida com

declinaram noções como gratuidade e deliberação, não deixa de ser uma reprodução, fora da interioridade, da “famosa luta da razão contra as paixões dos moralistas”⁶¹⁷ que Sartre tanto despreza. Mesmo sob a insígnia de *querer-se a si*, a autonomia apresenta-se ainda como uma resistência, uma última salvaguarda contra o pleno reconhecimento do homem, que “surge no ser como perpetuamente impregnado por uma totalidade que ela é sem poder sê-la”⁶¹⁸.

No que nos interessa, a manutenção da autonomia se articula com a pretensa elaboração de uma doutrina moral. Assim, do seu aspecto mais geral – a doutrina – ao seu campo mais pessoal – a autonomia – o que há é um desrespeito ao ponto de partida reclamado por todos: a ambiguidade. Espontaneidade sem gratuidade, projeto sem orientação, singularidade sem insulamento; este é o cenário proposto por Sartre em *O ser e o nada*.

Dito de outro modo – e este foi o esforço deste trabalho –, o princípio da reflexão fundada na ambiguidade humana explicita uma dimensão moral em cada ato praticado, justamente por este ato se configurar como uma transformação não só do mundo, mas dos homens, incluindo o próprio agente da ação⁶¹⁹. E, ao mesmo tempo, esta ambiguidade impõe à reflexão a constatação de inviabilidade de instituir um programa disciplinar em função da moral despertada pela ação⁶²⁰.

Pensar em uma doutrina ou insistir na manutenção de uma antiga noção de autonomia, seria contraditório em relação à afirmação primeira de uma ambiguidade humana⁶²¹. Espontaneidade, compromisso, enfrentamento, projeção, drama; termos cunhados por Sartre os quais, cada um, a seu modo, refletem a cambaleante constituição do homem. Nada mais incerto e, por isto mesmo, livre, do que a

conceitos tradicionais, embora com certo espírito de rebeldia. O resultado mais coerente dessa rebeldia é, portanto, um retorno aos ‘valores religiosos’; estes, porém, já não têm raízes na fé ou em experiências religiosas autênticas; como todos os ‘valores’ espirituais modernos, são valores de troca, obtidos, no caso, em troca dos rejeitados ‘valores’ do desespero” (Arendt 2004, 247, n. 74).

⁶¹⁷ Sartre 2005a, 76.

⁶¹⁸ *ibid.*, 141.

⁶¹⁹ A escolha, não sendo a fundadora da liberdade, mas sua expressividade, constrói um campo de determinação em torno do ato. Esta determinação produz efeitos no mundo, e não na liberdade que suporta a ação, reclamando uma dimensão ética para aquele responsável por tal transformação.

⁶²⁰ Este voltar-se a si, este movimento reflexivo almejado pelo “querer-se livre”, não é garantia de liberdade. Basta lembrar do caso já citado do homossexual que quer ser livre, que se afirma, reflexivamente, como livre e, mesmo assim, incorre em má-fé.

⁶²¹ É possível repetir o que Sartre disse sobre a manutenção da solução freudiana: *Nada ganhamos com a autonomia!*

realidade humana enquanto projeto de ser⁶²². Ingressar neste cenário sob o signo de uma doutrina ou mesmo de uma autonomia, somente ao arrepio do que se entende por homem⁶²³.

Há um jogo, uma intersubjetividade, que aponta para a interdependência do homem com outros homens, do homem com o mundo. O ponto de partida iguala-se com o de chegada; que é a singularidade humana. Não o individualismo que solapa todas as vivências à úmida interioridade, expatriando, com isso, o próprio mundo que habita. Mas é a singularidade que se faz “à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvado sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea”⁶²⁴, que promove o coletivo, o humanismo reclamado por Sartre, com vistas ao próprio indivíduo.

Contudo, o preço desta realização é o drama engendrado pela ambiguidade, por aquilo que, a um só tempo, indica a liberdade e interdita a promessa de uma devida orientação. Neste sentido, o que caracteriza o homem não é verdadeiramente a sua capacidade de fazer promessas, como acreditou Hannah Arendt⁶²⁵, mas sim a sua condição ontológica de perjúrio, sua inaptidão essencial de coincidir com qualquer coisa que não seja o frágil e mutável projeto de ser⁶²⁶.

Isto faz com que o *querer moral*, antes de ser fruto de uma exigência da liberdade, constitua-se como produto de uma dialética provocada pelo embate da transcendência espontânea do *para-si* com a efetivação da liberdade na ação humana. Logo, não há como concordar com Simone de Beauvoir quando equipara o *querer moral à liberdade*⁶²⁷. Trata-se de um salto argumentativo que faz ignorar a distinção

⁶²² Mesmo neste ponto, não há que se falar em gratuidade. Como visto no 2º Capítulo, a escolha produz uma articulação entre projeto de ser e totalidade, eliminando do processo a sombra do acaso. Neste sentido, a vida não é absurda, não é um jogo cego de forças.

⁶²³ Por exemplo, *estar triste é se fazer triste*. Porém, isto não quer dizer que *estar triste* seja uma escolha racional e deliberada. Quer dizer que *ser triste* tem a estrutura de um projeto, de um *se fazer triste*. Refere-se ao seu modo de ser, e não sobre sua motivação. Esta é a mesma lição de liberdade expressa por Sartre no exemplo da caminhada, exposto no 2º Capítulo.

⁶²⁴ Sartre 2005c, 55.

⁶²⁵ “A solução para o problema da imprevisibilidade, da caótica incerteza do futuro, está contida na faculdade de prometer e cumprir promessas” (Arendt 2004, 248-249).

⁶²⁶ As contradições e hesitações que povoam a vida de cada homem não poderiam advir de valores externos, de ideologias, mesmo as perversas, ou de governanças, inclusive as tirânicas, mas sim do próprio indivíduo, daquele que toma para si valores, ideologias ou forma governos pelos quais a violência ganha corpo. Do contrário, como explicar a terrível constatação que o algoz de hoje impõe a sua vítima sofrimentos que vivenciou há tempos no papel de vítima de ontem? A história está cheia destas reviravoltas constrangedoras e denunciadas, por si só, a crença em um progresso humano.

⁶²⁷ “Querer-se moral e querer-se livre é uma única e mesma decisão” (Beauvoir 2005, 26).

entre identidade e decorrência⁶²⁸. Ser moral não é sinônimo de ser livre, a não ser sob a interpretação reducionista de que somos livres, levando a conclusão improdutiva de que tudo o que é humano é sinônimo de liberdade.

A partir deste compreensão *equiparativa*, Beauvoir parte em uma cruzada pela libertação dos homens⁶²⁹. Só não percebe que, se o parâmetro é a liberdade, se a moral é conformada a uma estreita relação com a liberdade, seu alvo predileto não deveria ser o trabalhador oprimido ou o homem despossuído de todo o gênero, mas sim o seu algoz, o explorador, o ser perdido que fere não somente a sua própria liberdade como subjuga os outros homens neste processo. Seria preciso libertá-lo da má-fé, da seriedade, enfim, da ilusória fuga da liberdade que o constitui. Deveria não apenas esperar sua colaboração⁶³⁰, mas ter como a principal meta a sua conversão. Tal como um cristão, deveria amar o pecador.

Ironia à parte, o fato é que não se trata de uma mera discordância teórica; a conservação de um ideal autônomo provoca equívocos e turva o real desafio da questão moral posta pela filosofia sartriana. Conjuntamente a isto, introduz um relativismo ético indesejado na discussão. Se a liberdade não comporta conteúdo por sua própria natureza, aprisionada a um reduto moral, acaba por autorizar as mais diversas condutas, convertendo a ambiguidade em relativismo.

De todo o processo descrito, fica evidente a inadequação do recurso de uma autonomia existencial tanto quanto a possibilidade de uma doutrina. O que realmente importa à ação humana, a necessária dimensão deliberativa exigida para o homem, é a da resolução: aquela contida em cada ato humano e suportada pela liberdade que o constitui, assim descrita por Kierkegaard: “começar é sempre se resolver e, no fundo,

⁶²⁸ Beauvoir chamará a atenção para o risco sempre iminente de se tomar a liberdade como coisa (“Que sentido podem conservar as palavras: querer-se livre, uma vez que primeiramente somos livres? É contraditório pôr a questão da liberdade como uma conquista se primeiramente ela é um dado. Essa objeção só teria alcance se a liberdade fosse uma coisa ou uma qualidade naturalmente ligada a uma coisa” – *ibid.*, 26). Contudo, este não é a única ameaça à liberdade. Atrelá-la a um projeto moral constitui-se um desvio de todo modo. A liberdade não é moral ou imoral. O homem enquanto projeto, da mesma forma, não é moral ou imoral. Da mesma forma que projeto algum pode destituir o homem de sua liberdade, não há como balizar a moral a partir de uma identidade com a liberdade.

⁶²⁹ Cruzada instigada por Sartre ao admitir em *O ser e o nada*, senão a garantia da realização em si, mas, ao menos, indicando uma possibilidade desta conversão: “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” (Sartre 2005a, 511, n.52).

⁶³⁰ “E sobretudo, ao mesmo tempo em que podem cooperar com a luta contra a opressão, é possível também para o burguês, ...” (Beauvoir 2005, 74)

uma resolução é da eternidade⁶³¹. O homem resolve agindo e, ao agir, se resolve enquanto ser, na eternidade de um ato existente, sem espaço algum para uma orientação ou acaso; na estreita eternidade do presente⁶³². Deste modo, de um só golpe, é afastado do horizonte existencialista um racionalismo idealizado bem como é garantida a capacidade de resolução premente a qualquer filosofia dita existencial⁶³³.

Resta ainda uma ultima tentação a ser analisada: a autenticidade. Por todo ensaio de Simone de Beauvoir, bem como em boa parte da literatura especializada sobre o tema, a noção de autenticidade permeia a discussão da moral. Dentro de uma estrutura argumentativa que integra a idéia de uma doutrina e a valorização de uma autonomia humana, não é de se estranhar que se tenha como conceito-chave a autenticidade.

Contudo, a partir das análises expostas, a autenticidade passa a figurar à margem do projeto moral. Primeiramente, seu caráter periférico advém do fato de que a impertinência de uma doutrina moral, de uma orientação prescritiva, configura-se anteriormente ao próprio recurso de uma autenticidade. Quando se apela para uma idéia de atitude autêntica, *os dados já foram lançados*. Diante da ambiguidade humana e da maneira como o *para-si* age ao escolher, o problema da moral já está definido, antes mesmo de poder propor ou não uma autenticidade para a existência humana.

Dito de outro modo, as bases ontológicas tratadas no 1º e 2º Capítulo da tese expõem o solo sob o qual o homem é capaz de existir. A autenticidade só encontra lugar na imagem inócua de um truísmo – ser é ser livre –, já que a liberdade está impregnada na própria tessitura do ser do homem. Fundações pelas as quais a realidade humana exprime-se no mundo, insensíveis a designações, discernimentos

⁶³¹ Kierkegaard *apud* Bornheim 2009, 119.

⁶³² O presente é citado tendo em mente o jogo com o futuro e com o passado necessários para a vivência do mesmo.

⁶³³ Em entrevista a Michel Contat, Sartre fala sobre as escolhas humanas: “Nunca fui intrujado por nada, não fui desiludido por nada. Vi pessoas, boas e más – de resto os maus só o são relativamente a certos objetivos” (Sartre 1977c, 207). Reconhecer uma ação à luz do projeto que a anima é, ao meu ver, rejeitar a conversão em nome de um critério baseado na resolução, no jogo existencial realizado sem valores predefinidos.

ou escolhas, enfim, alheias a uma autenticidade moral. Em um certo sentido, é a crítica sartriana⁶³⁴ à noção de autenticidade heideggeriana⁶³⁵.

Burdzinski, ao definir como exigência para uma autenticidade o recurso da reflexão, acaba por expor a extemporaneidade do conceito⁶³⁶. Haveria a necessidade de uma reflexão para a realização da autenticidade e esta deveria ser conceituada de “pura”, em oposição as reflexões que levam a adoção de condutas de fuga. Além de uma certa impostura terminológica ao se pensar em uma reflexão *purificada*⁶³⁷, este traço do conceito mostra como a autenticidade só pode operar em um registro posterior ao projeto, em um campo já constituído, colapsando assim a idéia de pureza e autenticidade que a noção quer defender.

A impertinência da autenticidade não se limita, no entanto, a este campo teórico. Mesmo ciente do problema, Sartre ainda levanta a hipótese de uma autenticidade no fim do capítulo destinado a análise das condutas de fuga⁶³⁸. De um percurso inusitado para uma noção de tal envergadura⁶³⁹, a autenticidade se inscreve no pensamento sartriano como uma possível oposição à conduta de má-fé. E é neste

⁶³⁴ “Eis por que não poderíamos nos deter nas classificações de ‘projeto autêntico’ e ‘projeto inautêntico’, como Heidegger pretende estabelecer. Além de tal classificação mostrar-se maculada por uma preocupação ética, a despeito de seu autor e em virtude de sua própria terminologia, ela se baseia, em suam, na atitude do sujeito para com sua morte. Mas, se a morte é angustiante, e se, em decorrência, podemos escapar da angústia ou arrojá-los a ela resolutamente, é um truísmo dizer que isso ocorre por que temos apego à vida” (Sartre 2005a, 691).

⁶³⁵ “Sartre critica Heidegger por haver um conteúdo moral implícito na distinção que faz o filósofo alemão entre existência autêntica e existência inautêntica” (Bornheim 2005, 122).

⁶³⁶ “A autenticidade, qualquer que seja sua natureza e como quer que se determinem seus limites, pressupõe a reflexividade como via de acesso” (Burdzinski 1999, 53).

⁶³⁷ No pensamento sartriano, normalmente, a indicação de ‘pureza’ remete-se ao afastamento de equívocos quando, por exemplo, diz que a consciência está purificada com a intencionalidade. Ele quer dizer que, com a fenomenologia, a consciência está livre dos equívocos da interioridade. Pensar realmente em uma dimensão de pureza no existencialismo, fora deste sentido, me parece um arripio em relação aos seus fundamentos (recusa de uma redução, entendimento de ser-no-mundo, privilégio da existência, etc.).

⁶³⁸ É a famosa e lacônica nota: “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 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” (Sartre 2005a, 118).

⁶³⁹ Há um extenso trabalho realizado por Yvan Salzman intitulado *Sartre e a autenticidade* em que pretende passar em revista cada momento do pensamento de Sartre, identificando na autenticidade seu ponto central, “a razão de ser de toda uma pesquisa teórica, prática e estética” (Salzman 2000, 15). Curioso desta interpretação é considerar que uma noção tão fundamental como esta não tenha sido devidamente problematizada pelo autor, apesar de estar, segundo seu autor, profundamente presente nos conceitos sartrianos mais importantes. O fato é que a autenticidade é nomeada, requisitada, prometida, mas jamais desenvolvida (“Bem sabe que essa reflexão nunca eu a descrevi, disse que ela poderia existir mais mostrei apenas factos de reflexão cúmplice” – Sartre 1977c, 97).

campo que será desenvolvido o segundo ponto quanto a marginalidade da autenticidade⁶⁴⁰: a autenticidade está à margem também por ser inapropriada à condição humana.

Conceber uma atitude como autêntica é oferecer uma alternativa às condutas de fuga. É reconhecer a possibilidade de escapar da má-fé de forma perene. Em sua normalidade, o homem não constitui sua existência permanentemente através de atos de má-fé. É na insegurança de um encontro amoroso, na aflição gerada por uma orientação sexual, na exigência de um emprego, que o homem se projeta através de condutas de má-fé. Por isso, Sartre descreve situações, casos individuais, circunstâncias em que a angústia deflagra no ser humano o desejo de se livrar de sua condenação capital: ser responsável pelos valores que toma como seus.

Uma conversão, uma vida autêntica, só ganharia relevância se houvesse uma transformação vital, uma comutação plena da existência humana, livrando-a das fugas e desvios de sua liberdade. Transformar uma ou outra atitude em autêntica, isoladamente, não representaria ganho algum no campo da moral, no nível coletivo⁶⁴¹. Se a ambição não pode almejar a totalidade humana⁶⁴², ao menos deve suportar a conversão plena do indivíduo.

Neste ponto é que se encontra a irrealizável tarefa da autenticidade. Mesmo limitada a um indivíduo, a autenticidade não é capaz de garantir a não ocorrência da má-fé. Como exposto no 1º Capítulo, a má-fé não é o negativo da liberdade, nem, ao menos, o fracasso da indeterminação humana: a má-fé só é possível graças a liberdade *que sou*. Antes de tudo, a má-fé é uma exacerbação da liberdade que,

⁶⁴⁰ Com isso, não analisaremos o percurso do conceito, de sua primeira aparição nos cadernos de guerra, passando por sua referência na palestra sobre Humanismo, bem como identificando suas ressonâncias, por exemplo, na *Crítica da razão dialética*. Também não discutiremos sobre o embate entre textos publicados e estudos ou análises editados postumamente. A questão aqui reclamada é do âmbito da inadequação do termo à descrição realizada do homem, configurando assim, um pressuposto fundamental a ser equacionado por qualquer empreendimento que vise este tema.

⁶⁴¹ “Querer proibir a um homem o erro é proibir-lhe que realize sua própria experiência, é privá-lo de sua vida (pois) esse movimento fracassado do homem rumo ao ser é sua própria existência, é através do fracasso assumido que ele se afirma como liberdade” (Beauvoir 2005, 112).

⁶⁴² “Para que a ação libertadora fosse uma ação integralmente moral, seria preciso que ela se tivesse realizado através de uma conversão dos opressores: então se efetuaría uma reconciliação de todas as liberdades. Mas ninguém mais ousa entregar-se hoje a esses devaneios utopistas. Sabemos demais que não se pode mais contar com conversão coletiva” (ibid., 81).

através de seu projeto, expõe, em profundidade, a condição humana em sua capacidade de projetar livremente, até atentando contra sua própria condição.

Logo, a má-fé, longe de ser um recurso meramente cênico, um estratagema ordinariamente retórico com o objetivo de destacar a liberdade, constitui-se verdadeiramente como uma possibilidade de ser do homem. Este é o motivo de Sartre rejeitar a identificação da má-fé com um estado, com algo alheio ao homem; é projeto de ser⁶⁴³. Provocativamente, é possível dizer que a má-fé é autenticamente uma expressão da liberdade, uma justa maneira de ser da condição humana.

Nesta mesma linha de raciocínio, Sartre se perguntará sobre a viabilidade de uma anulação da angústia em meio a um projeto de má-fé. A resposta será negativa pelo simples fato de que *somos angústia*⁶⁴⁴. Novamente, encontramos-nos na esfera irreduzível da existência humana, na qual não há *sursis*. As condutas de má-fé acabam por expor, de forma abissal, a realidade humana segundo uma intensificação do projeto humano – ser livre para tentar livrar-se da liberdade que sou –, evidenciando, de modo único, o limite existencial do *para-si*.

Isto ocorre pelo fato da má-fé se utilizar dos mesmos meios constitutivo do homem para intentar a fuga de si mesma. Transcendência, distanciamento de si, relação íntima com o mundo, articulação temporal; todos estes recursos são meios de realização humana e que, de um modo desvirtuado, são aplicados pelo homem em má-fé.

Portanto, não há distinção ontológica entre agir livremente e recorrer à condutas de má-fé. A má-fé nada mais é do que a efetuação da consciência, genuína, porém atrofiada quanto sua potencialidade de liberdade. Enquanto a consciência é, por definição, pura espontaneidade, lançamento irresistível ao mundo, em má-fé, ela se reduz a uma fuga específica, modulando apenas qualitativamente. Em termos de liberdade, a má-fé é uma consciência livre em seu formato mínimo.

Entretanto, na insistência da dimensão ficcional, no caráter dramático utilizado por Sartre nas descrições dos casos de fuga, é possível mostrar o

⁶⁴³ “Não se sofre a má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um *estado*. A consciência se afeta a si mesma de má-fé” (Sartre 2005a, 94).

⁶⁴⁴ “Por meio dessas diferentes construções (se referindo às condutas de fuga), logramos sufocar ou dissimular nossa angústia? Certo é que não poderíamos suprimi-la, porque somos angústia” (ibid., 89).

acontecimento da má-fé nas chamadas *situações-limite*. Nelas, a má-fé, indesejada quanto ao anseio de uma liberdade mais expressiva, mais moral⁶⁴⁵, não é descredenciada quanto a realização do *para-si*, quanto a sua relação com a liberdade humana. Liberdade e má-fé não são incompatíveis, pois a má-fé se apresenta intimamente ligada a liberdade *que somos*. Se “nunca fomos tão livres como sob a ocupação alemã”⁶⁴⁶, nunca somos tão humanos quando, inutilmente, adotamos condutas de fuga.

Mais uma vez, chega-se a conclusão de que só é possível garantir uma autenticidade, inibindo completamente a má-fé, sob o preço de uma recusa da própria condição humana. Tal como no caso de uma doutrina moral, a autenticidade parece mais obscurecer a existência humana do que promovê-la. O projeto de ser do *para-si* é balizado pela totalidade que surge a partir dos fins postos pela ação. E estes fins despontam livremente do mesmo projeto de ser⁶⁴⁷. Isto torna cada realização humana uma projeção livre, *injustificável*, do próprio ser do homem. Por isso, não importa se o faz em má-fé ou não.

O que subsiste a toda esta argumentação é que a liberdade, longe de ser um *zéfiro*, é a tessitura do ser do homem ou, dito de outro modo, o *para-si* é a corporificação da liberdade, é o próprio corpo da liberdade, entendido como uma entidade una, absoluta. Nesta simbiose identitária, a ação humana produz alterações no mundo, *transforma a figura do mundo*, impõe novos processos, desencadeia novas relações.

A partir desta dimensão existencial da liberdade, desta encarnação da *ineficácia dos motivos*, Sartre recorrerá a termos como *preço* e *condenação* para se referir a liberdade. Ao produzir efeitos, ao atuar concretamente no mundo, a liberdade reclama um *custo*, estabelece um limite teórico; e este custo é a impossibilidade de uma autenticidade, seja ela prescritiva, no formato de um *dever-ser*, seja ela em cada ato humano, a busca de um agir seguro fora das condutas de fuga.

⁶⁴⁵ Moral no sentido da responsabilidade de cada ato praticado, e não em relação a uma doutrina.

⁶⁴⁶ Sartre 1971, 11.

⁶⁴⁷ “Adão escolhe conhecer o seu ser através dos fins aos quais se projeta – ou seja, pela totalidade de seus gostos, suas inclinações, seus ódios, etc. –, na medida em que há uma organização temática e um sentido inerente a esta totalidade” (Sartre 2005a, 577).

O inusitado é descobrir que quem primeiro percebeu isto foi um pensador estrangeiro ao existencialismo: Michel Foucault. Nos anos 80, em entrevista a Dreyfus e Rabinow, perguntado sobre o que o distinguia de Sartre, se ambos recusam o recurso a regras universais⁶⁴⁸, Foucault aponta para a noção de autenticidade como determinante. Se Sartre rejeita acertadamente tomar o homem como algo dado, incorre no erro de querer realizar autenticamente este homem, acredita Foucault⁶⁴⁹.

Entretanto, o que tornará precioso o comentário de Foucault não é a já esperada distinção entre sua filosofia e a de Sartre, mas a sua análise sobre a pertinência da noção de autenticidade no próprio pensamento sartriano. Por ocasião da publicação desta entrevista em francês, no ano seguinte, o filósofo francês fez algumas modificações no texto. Abandonando o tom da primeira versão, Foucault faz uma reflexão sobre o pensamento sartriano⁶⁵⁰. Foucault sintetiza em seu comentário o esforço deste tese de mostrar que a descrição do *para-si* enquanto liberdade provoca um custo que é exatamente a impossibilidade de garantir sua realização em um determinado sentido. A noção da intencionalidade como entendida por Sartre, a incapacidade dos motivos de condicionarem o homem, a realização reiterada do ser humano para além de uma autonomia deliberativa; enfim, todos estes pressupostos apontam para o fato de que o reconhecimento da ambiguidade humana é dramática. E este drama encontra seu ápice na questão moral: o homem é aquele que, ao agir,

⁶⁴⁸ “Mas, se devemos nos criar sem recorrer ao saber ou às regras universais, de que modo sua opinião difere do existencialismo sartriano?” (Dreyfus 2010, 306).

⁶⁴⁹ “Acredito que, do ponto de vista teórico, Sartre evita a idéia do eu como alguma coisa que nos é dada; mas, através da noção moral de autenticidade, ele retorna à idéia de que temos que ser nós mesmos – ser verdadeiramente o nosso verdadeiro eu. Penso que a única consequência prática aceitável do que Sartre afirmou é reunir seu ponto de vista teórico com a prática da criatividade – e não a da autenticidade. A partir da idéia de que o eu não nos é dado, creio que há apenas uma consequência prática: temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte. Em sua análise de Baudelaire, Flaubert, etc., é interessante observar que Sartre refere o trabalho da criação a uma certa relação consigo mesmo – o autor consigo mesmo – que tem a forma da autenticidade ou da inautenticidade. Eu gostaria de afirmar exatamente o contrário: não deveríamos referir a atividade criativa de alguém ao tipo de relação que ele tem consigo mesmo, mas relacionar a forma de relação que tem consigo mesmo à atividade criativa” (Foucault apud Dreyfus 2010, 306).

⁶⁵⁰ “Há em Sartre uma tensão entre uma certa concepção do sujeito e uma moral da autenticidade. E eu me pergunto sempre se esta moral da autenticidade não contraria de fato o que é dito em *A transcendência do ego*. O tema da autenticidade remete explicitamente ou não a um modo de ser do sujeito definido pela sua adequação a ele mesmo. Ora, me parece que a relação a si deve poder ser descrita segundo as multiplicidades de formas das quais a ‘autenticidade’ nada mais é do que uma das modalidades possíveis; é preciso conceber que a relação a si é estruturada como uma prática que pode ter seus modelos, suas conformidades, suas variações, mas também suas criações. A prática de si é um domínio complexo e múltiplo” (Foucault 2001b, 1984).

evoca uma dimensão ética na forma da responsabilidade por seus atos e, simultaneamente, rechaça, ontologicamente, a viabilidade de um dever-ser minimamente eficaz⁶⁵¹. A explicitação deste drama confere sentido a afirmação de Bornheim de que “se a Ética não foi escrita é porque, possivelmente, não pudesse sê-lo”⁶⁵².

Neste cenário em que o homem se encontra, por sua condição, na solidão povoada por um compromisso com todos homens, com a tarefa de dar sentido a si e ao mundo sem qualquer garantia moral, seu campo de atuação limita-se *aos caminhos concretos* de sua própria existência. E este drama da ambiguidade parece impor ao *para-si* um tempo específico de realização: o futuro. Mas o futuro não é aquele abstrato, recurso contumaz daqueles que desperdiçam seu presente em nome de um porvir ilusório e apaziguador. O futuro de Sartre é o futuro engajado, compromissado.

Se “estou em um plano onde nenhuma crítica pode me atingir”, pelo simples fato de que “o que verdadeiramente *sou* é a minha transcendência”⁶⁵³, constituo-me como um projeto reiterado, como condição sempre a se realizar. Se o passado, mesmo o *meu* passado, só me determina na recuperação atual deste passado na forma de uma projeção, instituindo, necessariamente, uma distância, o *para-si* define-se continuamente como “sempre para além daquilo que é, pelo fato de ser *para-si* e ter-de-sê-lo”⁶⁵⁴.

Se o presente demanda um futuro que acaba não só por iluminá-lo bem como por conferir sentido ao passado, e se, em última análise, me constituo perpetuamente pela impossibilidade de coincidir-me com algo nesta dialética entre passado, presente e futuro, a existência acontece sempre na forma de uma projeção. Um lançar-se para o futuro tão intenso, tão absoluto, que cinde com a possibilidade de atingir uma meta e que exige uma recomeçar constante. Este recomeço confere um otimismo incorrigível a definição de Sartre: “tudo o que o *para-si* é para além do ser é o

⁶⁵¹ Neste sentido, não há uma recaída apontada por Thana Mara de Souza na *paixão do poeta*, descrita por Sartre em *Cahiers pour une morale*, em que a indeterminação é vertida em valor absoluto, interditando a realização do sentido humano.

⁶⁵² Bornheim 2005,124.

⁶⁵³ Sartre 2005a, 103.

⁶⁵⁴ *ibid.*, 171.

futuro”⁶⁵⁵. Este é o único aspecto remanescente de uma moral sartriana: a exigência de um futuro.

Assim, a rejeição de uma autenticidade não condena o homem a um papel de vítima nem de uma existência absurda, gratuita. Antes, opondo-se a uma visão pessimista⁶⁵⁶, Sartre afirma o drama humano na plenitude da liberdade, solto de qualquer amarra determinista, em um mundo onde “tudo é novo aqui, tudo está começando”⁶⁵⁷. Este é o verdadeiro drama da ambiguidade com o qual a nossa existência se depara a cada momento e no qual é preciso enfrentar o dilema moral, *na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens*⁶⁵⁸.

⁶⁵⁵ *ibid.*, 181.

⁶⁵⁶ Tragédia, por exemplo, expressa por Eça de Queirós em *Os Maias*, ao refletir sobre a vida ali descrita: “Falhamos a vida, menino!” (Queirós 2003, 678).

⁶⁵⁷ Sartre 2005e, 112.

⁶⁵⁸ Sartre 2005c, 57.

5. Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. 1995: **Observações sobre o pensamento filosófico in Palavras e Sinais: Modelos críticos 2**. Tradução de Maria Helena Ruschel. Supervisão de Álvaro Valls. Petrópolis, Editora Vozes. 11p.

ARENDT, Hannah 2004: **A condição humana**. 10ª Edição. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária. 352p.

BEAUVOIR, Simone de 1982: **A cerimônia do Adeus** seguido de **Entrevistas com Jean-Paul Sartre (Agosto – Setembro 1974)**. 2ª edição. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 604p.

_____ 2005: **Por uma moral da ambiguidade**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 115p.

_____ 2006: **Os mandarins**. 1ª Edição especial. Tradução de Hélio de Souza. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 811p.

_____ 2009: **A força das coisas**. 2ª edição. Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 710p.

_____ 2010: **A força da idade**. 2ª edição. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 598p.

BERGSON, Henri 1988: **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa, Edições 70. 164p.

BIERI, Andréa 2012: **Elogio, lisonja e mentira em Sartre e Foucault in O que nos faz Pensar? Especial sobre Michel Foucault**. Organização de Katia Muricy. Rio de

Janeiro, Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 30p.

BORNHEIM, Gerd A. 2005: **Sartre: metafísica e existencialismo**. 3ª edição. São Paulo, Editora Perspectiva. 315p.

_____ 2009: **Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais**. 3ª edição. São Paulo, Editora Globo. 164p.

BURDZINSKI, Júlio César 1999: **Má-fé e autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre**. Ijuí, Editora UNIJUÍ. 110p.

CAMUS, Albert 2006a: **O mito de Sísifo**. 3ª edição. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro, Editora Record. 158p.

_____ 2006b: **Pessimism and Courage in Camus at Combat: Writing 1944-1947**. Edição e anotações de Jacqueline Lévi-Valensi. Tradução do francês de Arthur Goldhammer. New Jersey, Princeton University Press. 3p.

CATALANO, Joseph S. 1985: **A commentary on Jean-Paul Sartre's *Being and Nothingness***. Chicago, The University of Chicago Press. Midway Reprint. 239p.

CHAPSAL, Madeleine 1986: **Os escritores e a literatura**. 2ª edição. Tradução de Regina Louro. Lisboa, Editora Dom Quixote. 287p.

COHEN-SOLAL, Annie 2008: **Sartre – uma biografia**. 2ª Edição. Tradução de Milton Persson. Porto Alegre, L&PM Editores. 615p.

COX, Gary 2006: **Compreender Sartre**. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis, Editora Vozes. 222p.

DANTO, Arthur C. 1975: **Sartre**. Glasgow, William Collins Sons & Co. Ltd. 160p.

DESCARTES, René 2000: **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Editora Martins Fontes. 155p.

DELEUZE, Gilles 1996: **Meu próximo livro vai chamar-se “Grandeza de Marx”** *in* **Cadernos de Subjetividade, número especial “Gilles Deleuze”**. Org. Peter Pelbart e Suely Rolnik. São Paulo, PUC-SP. 5p.

DREYFUS, Hubert L. 2010: **Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica** / Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. 2ª Edição. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária. 348p.

FOUCAULT, Michel 2001a: **L’homme est-il mort?** *in* **Dits et écrits I (1954-1975)**. Paris, Éditions Gallimard. 5p.

_____ 2001b: **À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours** *in* **Dits et écrits II (1976-1988)**. Paris, Éditions Gallimard. 23p.

_____ 2011a: **Entrevista com Madeleine Chapsal** *in* **Ditos & Escritos VII**. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária. 6p.

GUIGOT, André 2012: **La question morale et politique dans la pensée de Sartre**. Éditions M-Editer. 46p.

GUSDORF, Georges 1960: **Tratado de metafísica**. Tradução de António Pinto de Carvalho. São Paulo, Companhia editora nacional. 557p.

HEGEL, G.W.F. 2005: **Fenomenologia do espírito**. 3ª edição. Tradução de Pulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. Petrópolis, Editora Vozes e Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco. 545p.

HEIDEGGER, Martin 1995: **Sobre o humanismo**. 2ª edição. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro. 100p.

_____ 2007: **Ser e tempo**. 2º Edição. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Editora Vozes. 598p.

_____ 2009: **Já só um Deus nos pode ainda salvar**. Tradução de Irene Borges Duarte. Covilhã, Editora da Universidade da Beira Interior. Endereço eletrônico:

http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf. 45p.

_____ 2012: **Ser e tempo**. Edição em alemão e português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, Editora da Unicamp e Petrópolis, Editora Vozes. 1.199p.

HUME, David 2001: **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo, Editora UNESP. 711p.

HUSSERL, Edmund 2001: **Meditações Cartesianas**. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo, Editora Madras. 172p.

JEANSON, Francis 1965: **Le problème moral et la pensée de Sartre. Lettre-Préface de Jean-Paul Sartre suivi de Un Quidam nommé Sartre**. Paris, Éditions du Seuil. 351p.

_____ 2005: **Sartre devant Dieu**. Paris, Éditions Cécile Defaut. 205p.

LÉVY, Bernard-Henri 2001: **O século de Sartre – inquérito filosófico**. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 570p.

MENDONÇA, Cristina Diniz 2001: **O mito da Resistência: Experiência histórica e forma filosófica em Sartre (Uma interpretação de L'Être et le Néant)**. Tese de doutorado. São Paulo, USP. Endereço eletrônico: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-07032005-111733/pt-br.php>

MERLEAU-PONTY, Maurice 1999: **Fenomenologia da percepção**. 2ª edição. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Editora Martins Fontes. 662p.

MOI, Toril 1995: **Simone de Beauvoir: conflitos d'une intellectuelle**. Tradução de Guillemette Belleteste. Paris, Diderot Editeur. 469p.

MÉSZÁROS, István 2012: **A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história**. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo, Editora Boitempo. 330p.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos 1995a: **Sartre: psicologia e fenomenologia**. São Paulo, Editora Brasiliense. 176p.

_____ 1995b: **Sartre: existencialismo e liberdade**. 2ª Edição. São Paulo, Editora Moderna. 120p.

NIETZSCHE, Friedrich 1998: **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Editora Companhia das Letras. 179p.

_____ 2003: **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. 2ª edição – 7ª impressão. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo, Editora Companhia das Letras. 179p.

_____ 2004: **Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral in O livro do Filósofo**. 6ª edição. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo, Editora Centauro. 21p.

_____ 2009: **III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador in Escritos sobre educação**. 4ª edição. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro, Editora PUC-Rio. São Paulo, Editora Loyola. 100p.

NIZAN, Paul 2003: **Áden arabia**. Tradução de Bernadette Lyra. São Paulo. Editora Estação Liberdade. 173p.

PERDIGÃO, Paulo 1995: **Existência & Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre**. Porto Alegre, Editora L&PM. 294p.

PINGAUD, Bernard 1968: **Introdução in L'arc Documentos: Sartre Hoje**. São Paulo, Editora Documentos Ltd. 11p.

PRADO JR., Bento 1995: **Uma introdução a O ser e o nada in Prefácio de Sartre: psicologia e fenomenologia de Luiz Damon S. Moutinho**. São Paulo, Editora Brasiliense. 6p.

_____ 2004: **Sobre Deleuze: uma entrevista in Erro, ilusão, loucura**. São Paulo, Editora 34. 12p.

_____ 2006: **O circuito da ipseidade e seu lugar em “O ser e o nada” in Revista Dois pontos: Sartre – Volume 3, número 2**. Curitiba, Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná; São Paulo, Universidade Federal de São Paulo . 8p.

QUEIRÓS, Eça de 2003: **Os Maias – episódios da vida romântica**. 12ª Edição. Lisboa, Biblioteca Ulisseia de autores portugueses. 681p.

REIMÃO, Cassiano 2005: **Consciência, dialética e ética em J.-P. Sartre**. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 494p.

RIBEIRO, Renato Janine 2006: **Sartre, que engajou a filosofia na política in A ética na política**. São Paulo, Lazuli Editora. 9p.

ROUDINESCO, Elisabeth 2007: **Jean-Paul Sartre: a psicanálise nas margens desconfiadas do Danúbio in Filósofos na tormenta**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar. 45p.

SÁBATO, Ernesto 1994: **Sartre contra Sartre ou a missão transcendente do romance in Três aproximações à literatura de nosso tempo**. Tradução de Janer Cristaldo. São Paulo, Editora Ática. 20p.

SALZMANN, Yvan 2000: **Sartre et l'authenticité: Vers une éthique de la bienveillance réciproque**. Genève, Labor et fides. 346p.

SARTRE, Jean-Paul 1963: **Os sequestrados de Altona**. Tradução de António Caimbra Martin. Lisboa, Publicações Europa-América. 135p.

_____ 1964: **Merleau-Ponty in Situações IV**. Tradução Maria Eduarda Reis Colares e Eduardo Prado Coelho. Lisboa, Publicações Europa-América. 97p.

_____ 1966: **Questão de método**. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo, Editora Difusão Européia do Livro. 146p.

_____ 1968a: **Apresentação da revista “Les Temps Modernes” in Situações II.** Tradução de Rui Mário Gonçalves. Lisboa, Publicações Europa-América. 20p.

_____ 1968b: **Jean-Paul Sartre responde in L’arc Documentos: Sartre Hoje.** São Paulo, Editora Documentos Ltd. 11p.

_____ 1971: **A república do silêncio in Situações III.** Tradução de Rui Mário Gonçalves. Lisboa, Publicações Europa-América. 4p.

_____ 1972: **As mãos sujas.** Tradução de António Caimbra Martin. Lisboa, Publicações Europa-América. 156p.

_____ 1977a: **O escritor e sua língua in O escritor não é político?** Tradução de António Serra. Lisboa, Publicações Dom Quixote. 41p.

_____ 1977b: **Sartre par lui-même: texte intégral.** Paris, Éditions Gallimard. 137p.

_____ 1977c: **Situações X: Política e autobiografia.** Tradução de Pedro Tamen. Lisboa, Edições António Ramos. 208p.

_____ 1983a: **Lettre à Simone de Beauvoir en 15 Janvier 1940 in Lettres au Castor et à quelques autres II (1940-1963).** Paris, Éditions Gallimard. 3p.

_____ 1983b: **Cahiers pour une morale.** Paris, Éditions Gallimard. 601p.

_____ 1990: **Verdade e existência**. Tradução de Marcos Bagno. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 124p.

_____ 1992: **Un théâtre de situations**. Nouvelle édition, augmentée et mise à jour par Michel Contat et Michel Rybalka. Paris, Éditions Gallimard. 440p

_____ 1994: **A transcendência do Ego** seguido de **Consciência de si e Conhecimento de si**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa, Edições Colibri. 131p.

_____ 1995: **A questão judaica**. Tradução de Mário Vilela. São Paulo, Editora Ática. 96p

_____ 1996: **O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação**. Tradução de Duda Machado. São Paulo, Editora Ática. 254p

_____ 2003: **Prefácio de Áden arabia**. Tradução de Bernadette Lyra. São Paulo. Editora Estação Liberdade. 50p.

_____ 2004: **O que é literatura?** 3ª edição. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo, Editora Ática. 231p.

_____ 2005a: **O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica**. 13ª Edição. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes. 782p.

_____ 2005b: **Diário de uma guerra estranha**. 2ª edição. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 686p.

_____ 2005c: **Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade** *in* **Situações I – críticas literárias**. Tradução de Cristina Prado. São Paulo, Editora CosacNaify. 3p.

_____ 2005d: **Um novo místico** *in* **Situações I – críticas literárias**. Tradução de Cristina Prado. São Paulo, Editora CosacNaify. 3p.

_____ 2005e: **As moscas**. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 112p.

_____ 2005f: **A náusea**. 12ª edição. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 256p.

_____ 2005g: **A idade da razão**. 4ª edição. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 389p.

_____ 2007: **Esboço para uma teoria das emoções**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, Editora L&PM. 96p.

_____ 2008: **L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique**. Paris, Tel Gallimard. 676p.

_____ 2010: **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, Editora Vozes. 84p.

_____ 2012: **A busca do absoluto** *in* **Alberto Giacometti: textos de Jean-Paul Sartre**. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo, Editora Martins Fontes. 30p.

SCHOPENHAUER, Arthur 2005: **O mundo como vontade e como representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo, Editora UNESP. 695p.

SILVA, Franklin Leopoldo e 2004: **Ética e literatura em Sartre: Ensaio introdutório**. São Paulo, Editora UNESP. 260p.

_____ 2006: **Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento** in **Revista Dois Pontos: Sartre – Volume 3, número 2**. Curitiba, Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná; São Paulo, Universidade Federal de São Paulo. 14p.

_____ 2009: **Sartre in Os filósofos – Clássicos da filosofia: de Ortega y Gasset a Vattimo – Volume III**. Organização de Rossano Pecoraro. Petrópolis, Editora Vozes. Rio de Janeiro, Editora PUC-Rio. 23p.

SIMONT, Juliette 1998: **Jean-Paul Sartre: un demi-siècle de liberté**. Bruxelles, De Boeck & Larcier s.a.. 242p.

SOUZA, Thana Mara de 2009: **Em busca da autenticidade prometida: uma leitura de cadernos para uma moral** in **Filosofia Francesa Contemporânea**. Organização de Marcelo Carbone Carneiro e Hélio Salles Gentil. São Paulo, Editora Cultura Acadêmica. 10p.

VALÉRY, Paul 2007: **Poesia e pensamento abstrato** in **Variedades**. Tradução de Maiza Martins de Siqueira. São Paulo, Editora Iluminuras. 18p.

VOLTAIRE 2013: **Observações sobre a História** in **Cadernos de ética e filosofia política, número 23**. Tradução de Maria das Graças de Souza. Versão eletrônica disponível em <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/74741>.