

A FAJE- Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

BELO HORIZONTE

2014

Departamento de Filosofia

Dissertação de Mestrado

Thiago Teixeira Santos

SARTRE E A MORAL SUSPENSA:

**AÇÃO E RESPONSABILIDADE COMO SUSTENTÁCULOS
DA MORAL EXISTENCIALISTA DE JEAN-PAUL SARTRE**

Área de concentração: Ética

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

Thiago Teixeira Santos

SARTRE E A MORAL SUSPENSA:
AÇÃO E RESPONSABILIDADE COMO SUSTENTÁCULOS
DA MORAL EXISTENCIALISTA DE JEAN-PAUL SARTRE

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, comorequisição parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE-FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

2014

Santos , Thiago Teixeira

S237s Sartre e a moral suspensa: Ação e responsabilidade como sustentáculos da moral existencialista de Jean-Paul Sartre / Thiago Teixeira Santos. - Belo Horizonte, 2014.

118 p.

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

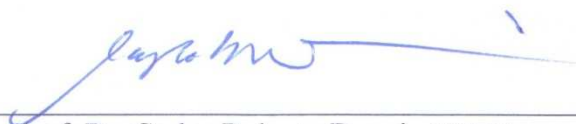
1.Existencialismo. 2. Sartre . 3. Ação. 4. Responsabilidade . I. Cardoso, Delmar II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 186.21

Dissertação de THIAGO TEIXEIRA SANTOS defendida e APROVADA, com a nota 9,6 (Novo e seis) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Delmar Cardoso / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE



Prof.^a Dr.^a Magda Guadalupe dos Santos / PUC-Minas (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte. 04 de abril de 2014.

Dedicatória

Acredito que a vida é uma oportunidade única de encontros, desencontros, perdas e ganhos. É um movimento constante de desconstrução e construção. Nesse fluxo, tive a oportunidade de conhecer grandes mestres. Este humilde trabalho endossa esses encontros e a gratidão que nasceu após estes anos de dedicação.

Ao Prof. Delmar Cardoso pela generosidade em acolher este projeto e com ele se comprometer em alto grau a fim de estabelecer um trabalho sério, reflexivo e, sobretudo, compartilhado.

Ao Prof. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell que com sua humildade e, ao mesmo tempo, grandeza enquanto pensador fomentou, mesmo distante, a realização deste trabalho.

Ao Prof. Édil Guedes por sua conduta, esforço e disponibilidade que nos serviram de inspiração.

A Prof^ª. Magda Guadalupe dos Santos pela união entre coração e inteligência que culminou ao longo desse tempo numa contribuição significativa para que este trabalho fosse realizado.

Aos meus colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia por terem proporcionado um ambiente digno e de respeito à pluralidade de caminhos escolhidos para filosofar.

Aos meus alunos e ex-alunos que mantêm acesa a chama da inquietação e, sobretudo, pelo desafio permanente que me apresentam.

Agradecimento

Para Maria Bernadete e Tatiane Teixeira. As manifestações do amor sem o qual não seria ou teria nada.

Aos meus amigos André de Souza, Bruno Vignoli e Camila Soares por me mostrarem que a amizade é, em alto grau, um exercício filosófico.

Que significa, aqui, que a existência precede a essência? Significa que o homem existe primeiro, surge no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialismo, não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que se tornar. Assim, não há natureza humana, pois não há um Deus para concebê-la. O homem é, não apenas como é concebido, mas como ele se quer, e como se concebe a partir da existência, como se quer a partir do elã de existir, o homem nada é além do que ele se faz.

Sartre. *O existencialismo é um humanismo*

Resumo

Essa dissertação aproxima, a partir do existencialismo sartriano, a ação e a responsabilidade do homem de uma discussão moral. Para tanto, utilizaremos como eixos norteadores de nossa verificação as obras *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (1943) e *O existencialismo é um humanismo* (1946). Esta dissertação será dividida em duas partes. Na primeira parte nos dedicaremos a apresentar aspectos importantes relacionados à perspectiva de Sartre no tocante à ontologia: os modos de ser, a liberdade e a má fé. Daremos atenção particular ao modo de ser do para-si, uma vez que nossa proposta fundamental se vinculará mais tarde à questão moral. É sabido, pois, que este modo designa a realidade humana e suas atribuições. Trataremos da liberdade enquanto condição estrutural da realidade do homem e, mais, como fator fundamental da criação de sentido e de valor do mundo e de si mesmo enquanto homem. Abordaremos a má fé, visto que esta se interpõe entre o homem e sua autenticidade, o que enforca, em certa medida, a discussão no terreno da moralidade. Na segunda parte, nossa proposta tem como meta a problemática moral. Esforçar-nos-emos em apontar os conceitos de ação e responsabilidade como elementos éticos inerentes ao pensamento sartriano e, mais, evidenciar que, apesar de não nos ter deixado um tratado moral — o que nos soaria contraditório —, Sartre demonstrou que o homem inventa a si mesmo e tem em suas mãos o encargo de inventar o sentido e o valor de ser homem. Logo, não podemos nos furtar de perguntar por exigência moral que permeia o existencialismo de Jean-Paul Sartre. Como a ontologia não nos oferece mais que uma descrição acerca do Ser, nós nos voltaremos à realidade humana como fluxo permanente de invenção e criação. Ali nós buscaremos levantar a pergunta pela moralidade a partir de dois pilares explorados por Sartre: a ação e a responsabilidade.

Palavras-chave: Existencialismo, Sartre, ação, responsabilidade.

Résumé

Cette dissertation vise à rapprocher, sur la base de l'existentialisme sartrien, l'action et la responsabilité de l'homme dans une discussion morale. Pour cela, nous utilisons comme principes directeurs de notre vérification fonctionnelle *Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique* (1943) et *L'existentialisme est un humanisme* (1946). Cette dissertation est divisée en deux parties. Dans la première partie, nous nous consacrons à présenter les questions importantes liées à la perspective de Sartre sur les aspects de l'ontologie: les manières d'être, de liberté et de mauvaise foi. Nous accorderons une attention particulière à la manière d'être pour-soi, puisque notre proposition de base est obligatoire pour la question morale plus tard. On sait donc que ce mode désigne la réalité humaine et de leurs missions. On sait donc que ce mode désigne la réalité humaine et de leurs missions. Beaucoup de liberté comme condition structurelle de la réalité de l'homme et plus comme un facteur clé dans la création de sens et de valeur dans le monde et de lui-même comme un homme. Discutez de mauvaise foi, car qui se dresse entre l'homme et son authenticité, qui pend dans une certaine mesure, la discussion sur le terrain de la morale. Dans la deuxième partie, notre proposition vise à questions morales. Nous nous efforcerons de souligner les concepts d'action et de responsabilité que les éléments éthiques inhérentes à la pensée sartrienne et plus, pour montrer que, malgré ne pas nous avoir laissé un traité de morale - qui sonnerait dans contradictoire - Sartre a démontré que l'homme invente vous-même et avoir dans vos mains la tâche d'inventer le sens et la valeur d'être un homme. Par conséquent, nous ne pouvons pas éviter de poser des questions sur exigence morale qui imprègne l'existentialisme de Jean- Paul Sartre. Parce que l'ontologie ne nous donne pas plus d'une description de l'être, nous tournons alors à la réalité humaine comme flux permanent d' invention et de création. Ici, nous cherchons à soulever la question de la moralité de deux piliers explorés par Sartre : l'action et la responsabilité.

Mots-clés: existentialisme, Sartre, l'action, la responsabilité.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PARTE I - ANÁLISE DA ONTOLOGIA SARTRIANA: OS MODOS DE SER	14
CAPÍTULO 1-AS ESTRUTURAS DO PARA-SI	18
1.1A presença a si	18
1.2 O para-si e sua facticidade	21
1.3 O valor do para-si	23
CAPÍTULO 2-A CONDIÇÃO PRIMORDIAL DA EXISTÊNCIA HUMANA: A LIBERDADE	29
2.1 Sartre e a liberdade	29
2.2 O homem é aquilo que se faz: liberdade e projeto	32
2.3 Terreno para invenção humana: o nada	36
CAPÍTULO 3 -NEGAÇÃO DO PROJETO FUNDAMENTAL: A MÁ FÉ	43
3.1O conceito de má fé	43
3.2 A má fé e a atitude negativa subjetiva	50
3.3 A má fé enquanto atitude negativa objetiva	54
PARTE II: DA ONTOLOGIA À MORAL	59
CAPÍTULO 4 -A LIBERDADE FACTUAL DO HOMEM	65
4.1 A ação	65
4.2 Liberdade situada: o engajamento	70
4.3 Ação e liberdade como fatores para a criação de valor	73
4.4 O ser do para-si como ser do valor	76
CAPÍTULO 5 - RESPONSABILIDADE E AÇÃO: ESTRUTURAS DE UMA MORAL DA EXISTÊNCIA?	80
5.1 Responsabilidade do homem como compromisso moral	80
5.2 A indeterminação do homem e seus alcances morais	84
5.3 O nada como estrutura de invenção do homem	88
5.4 O engajamento: compromisso existencial e moral	91
CAPÍTULO 6 - AÇÃO E RESPONSABILIDADE COMO ELEMENTOS MORAIS	96
6.1 Liberdade e moralidade	96
6.2 Ação, responsabilidade e a transcendência do homem	99
6.3 Escolha e responsabilidade radicais do homem	101
6.4 A universalidade do projeto humano	103
CONCLUSÃO	110
BIBLIOGRAFIA	115

INTRODUÇÃO

A moralidade se apresenta como uma inquietação filosófica desde o período clássico da Filosofia grega. Nossa proposta, por sua vez, abordará este problema no cerne de uma das grandes escolas da filosofia contemporânea: o existencialismo de Jean-Paul Sartre. Trataremos dos conceitos de ação e responsabilidade como elementos morais nessa obra. Compreendemos que, em Sartre, o homem é a liberdade de seu ser. Deste modo, examinaremos a relação indissolúvel desta condição do homem com o mundo no qual ela está presente, a fim de perceber a responsabilidade do ser frente a si mesmo e a outrem, através da construção de seu projeto e, respectivamente, da constituição de uma determinada imagem de homem com validade universal e concretamente instituída.

A fim de compreender a configuração do projeto existencial, bem como da essência humana a partir da ótica de Sartre, investigaremos nessa dissertação o impulso inicial da construção do ser situado no mundo. Sabe-se que a investida de nosso autor na querela da precedência da existência em face da essência teve como base a noção de *Dasein* tratada por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*. O *Dasein* tem sua essência em sua existência que se sabe a si mesma outorgada no seu modo de possibilidades. Elas permitem que ele ganhe ou perca a si mesmo.

Este *Dasein* ocorre primordialmente no seu *ser-no-mundo*, compreendendo-se a partir de sua habitação nas exigências cotidianas desta morada. A compreensão do ser se abre no campo das possibilidades da estrutura existencial, isto é, na existência que projeta o seu ser em jogo. Atesta-se, a partir dessa constância motivada por um projetar, o movimento contínuo como questionamento envolvendo o ser. O ponto central de nossa dissertação está na ausência de prescrições reguladoras na relação do ser com o mundo. Não havendo nada fora da existência que lhe dê respostas prontas, como falar de uma moral afastando-nos das unidades externas reguladoras a orientar as ações humanas? Com o intuito de esclarecer tal questão, recorreremos a Sartre e a sua concepção acerca da construção humana que está radicalmente ligada à ação e à responsabilidade. Logo, não trataremos de elementos morais como aspirações alcançáveis apenas no campo da reflexão, mas compreensíveis e situados, assim como o homem, num tempo histórico.

Esta dissertação será dividida em duas partes, num total de seis capítulos:

Parte I - Análise da ontologia sartriana: os modos de ser. Nosso objetivo principal mira a moralidade, no entanto, faz-se necessário percorrer um itinerário no qual possamos, orientados por Sartre, descobrir qual é o ser que diz a realidade humana, a fim de elaborar uma discussão nos campos da ética a partir de pressupostos existencialistas. No afã de verificar o ser do para-si a primeira parte de nossa dissertação terá a seguinte subdivisão:

Capítulo 1- As estruturas do para-si. Contraporemos o modo de ser do para-si, isto é, a modalidade de ser que se confunde à realidade humana no prisma de Sartre, ao modo de ser em-si, que se apresenta, sobretudo, pelo princípio da identidade, distanciando este modo de ser maciço daquele aberto aos possíveis.

Capítulo 2 - A condição primordial da existência humana: a liberdade. O tema da liberdade é considerado a espinha dorsal do existencialismo sartriano. Verificar a questão da liberdade atrelada à realidade humana — como condição dessa própria realidade — é de extrema importância para nós. Para compreender o homem como o ser encarcerado em sua liberdade e, mais, que inventa a si mesmo a partir da realização constante de seu projeto.

Capítulo 3- Negação do projeto fundamental: a má fé. Sartre afirma que o homem, diante da radicalidade do compromisso e da angústia existencial busca meios para se esquivar de sua condição: a liberdade. Nós, orientados pelo existencialista francês, nos dedicaremos a apresentar a má fé — tanto subjetiva, quanto objetiva — como um problema lógico e, sobretudo, de ordem moral.

Parte II - Da ontologia à moral. A ontologia, como afirmou Heidegger, corresponde à “doutrina do ser”(HEIDEGGER, 2012, p. 7). Logo, esta doutrina trata de apresentar o ser que se revela enquanto tal e é, por sua vez, iluminado pela consciência através de um movimento de construção de sentido e verdade. Ora, qual importância tem a Ontologia para nós, visto que nosso objetivo é tratar da moral sob o prisma de Jean-Paul Sartre? Não poderíamos tratar da ação e da responsabilidade sem colocar em relevo a condição do homem que se sustenta na liberdade e no nada como aberturas às ações possíveis. Tendo em vista essa mesma liberdade como condição do homem e, mais, como realização concreta e situacional, esse parte apresenta as seguintes subdivisões:

Capítulo 4 - A liberdade factual do homem. A realidade humana empreende uma transcendência horizontal, isto é, o homem cria sua essência. Não há nada que anteceda sua derrelição no mundo. Essa ausência de sentido prévio fica clara quando Sartre afirma que no caso humano “a existência precede a essência” (SARTRE, 2010, p. 23). Diante da falta de pressupostos que determine sua existência, o homem inventa a si mesmo. Entendemos que esse processo de criação de si mesmo e, sobretudo, de uma imagem de homem válida e compreensível para todos através do projeto, se fundamenta na ação. Aproximamos neste capítulo ação, liberdade, engajamento e criação de valor.

Capítulo 5 - Responsabilidade e ação: estruturas de uma moral da existência? Com o intuito de colocar às claras esta questão, abordaremos o conceito de ação e de responsabilidade atrelados à exigência da realidade humana de inventar a si mesmo de modo radicalmente compromissado. Deste modo, ao tratar da condição humana — e não da natureza humana — escapamos de quaisquer perspectivas deterministas e compreendemos que o homem assume o inteiro encargo sobre si mesmo e sobre o que faz com outrem.

Capítulo 6 - Ação e responsabilidade como elementos morais. É possível falar de moral existencialista? Nosso autor deixou um tratado moral prescritivo aos moldes dos filósofos morais? Compreendemos que Sartre se abstém de tratados que determinem a ação humana para não se contradizer. Não o faz para não lançar o homem em condutas que chamou de má fé e que se sustentariam, até certo ponto, no que entendeu como *espírito de seriedade*. Embora não haja um tratado moral sartriano aos moldes dos grandes pilares éticos — Aristóteles e Kant —, não podemos nos furtar de afirmar que há um aceno moral que permeia seu existencialismo. Nós fundamentamos essa discussão acerca da moral a partir de dois elementos, a saber, a ação e a responsabilidade.

De natureza teórica, este estudo foi realizado por meio de pesquisa bibliográfica das obras pertinentes ao tema proposto. De modo fundamental escolhemos a obra *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (1943) com o intuito de colocar em relevo o desdobramento ali encontrado da ontologia à moral. Na primeira parte nos dedicaremos à Ontologia sartriana, isto é, trataremos dos modos de ser em-si, para-si e para-o-outro. Com efeito, colocaremos em relevo a liberdade enquanto estrutura de ser da realidade humana, uma vez que o homem, enquanto ser da liberdade age e se responsabiliza integralmente pelo que faz de si mesmo e por como afeta ao outro. Por

fim, trataremos do homem enquanto nada de ser, isto é, como ser pelo qual o nada vem ao mundo. O homem age a fim de construir a si mesmo e dar-se sentido. Com efeito, os novos valores são construídos através da experiência humana nos projetos postos frente a frente. Trataremos então nessa dissertação da transcendência ocasionada pela ação dos homens, com vistas a superar qualquer constrangimento factual. Sendo assim, nos proporemos a realizar uma análise filosófica, trazendo à luz os conceitos de ação e de responsabilidade como acenos morais no cerne do pensamento de Jean-Paul Sartre.

Parte I: Análise da ontologia sartriana: os modos de ser

Nosso objetivo central versa sobre a identificação da ação e da responsabilidade, temas bastante explorados no arcabouço teórico de Jean-Paul Sartre, e apresentá-los como elementos morais. Todavia é preciso percorrer o itinerário desenvolvido pelo autor em sua primeira obra de destaque filosófico — *O ser e o nada*— para entendermos como ocorre o salto, se assim podemos dizer, da ontologia à moral.

Observemos primeiramente o modo de ser chamado por Sartre de em-si. Antes de adentrarmos neste terreno, uma vez que tratamos de fenômenos, é preciso trazer à luz a relação entre a consciência e os fenômenos de ser. A consciência, segundo Sartre, é a “revelação-revelada dos existentes.” (SARTRE, 2009, p. 35). Esses são captados por aquela. É importante ressaltar que o ser não se revela a si próprio na consciência. Isso significa que a presença não está na consciência em sentido estrito, pois “toda consciência é consciência de alguma coisa.” (SARTRE, 2009, p. 34). Deste modo, o fundamento da existência está sempre presente no existente. O ser é captado pela consciência, através de sua manifestação. Mas a consciência pode ultrapassar o existente, não rumo a seu ser, mas ao sentido desse ser. Sartre denomina, pois, esse ser como ôntico-ontológico, uma vez que as características da transcendência aqui dispostas visam o salto do ôntico ao ontológico.

Devemos nos ater à questão do sentido do existente, pois este, quando se revela à consciência, expressa o fenômeno de ser. Sartre retoma uma discussão escolástica acerca do círculo vicioso envolvendo toda proposição que diz respeito ao ser, uma vez que todo juízo sobre o ser já implica ele mesmo. Verdadeiramente, para o filósofo, não há a circularidade apontada, já que não é necessário ultrapassar o ser do sentido para alcançar seu sentido, isto é, o sentido do ser vale para todo o fenômeno. Sendo assim, o sentido do ser do fenômeno o abarca. Fica-nos claro, portanto, que o fenômeno de ser, por definição, não é o ser, mas é certo que ele o indica e exige este ser.

Sartre dá minuciosa atenção ao fenômeno e ao sentido do ser, mas admoesta ser necessário verificar três características desse fenômeno, uma vez que fenômeno de ser não é o próprio ser. No primeiro momento, afirma ser a elucidação atribuída ao ser do ser do fenômeno e isso nos remete a outro modo de ser que se firma na consciência e

que pode revelar outro tipo de ser, ou seja, o para-si. Por ora, não entraremos no mérito deste modo, pois nosso objeto de estudo é o ser em-si e, segundo nosso autor, este modo se opõe àquele. Como segunda característica, Sartre afirma que a elucidação do ser em-si, só ocorre de modo provisório. Isso significa que os aspectos revelados acerca do ser, serão compreendidos após a elucidação e a criação de sentidos realizadas pelo ser para-si. Com efeito, ficamos frente a uma separação clara entre duas regiões de ser, isto é, o ser do *cogito* pré-reflexivo¹ e o ser do fenômeno. Isso nos remete à prova ontológica. Se toda consciência é consciência de alguma coisa, isso implica que ela deve estar diante de uma presença que não é ela mesma. Para Sartre, os conceitos de ser podem muito bem ser divididos em duas regiões apartadas, mas ao mesmo tempo podem ser aproximados de modo tal que se unam, configurando uma constituição de sentido. Validamos essa inferência ao constatarmos que, se a consciência não posicional de si, ou seja, não se entendendo ou se colocando como existente, o ser do fenômeno, de modo algum, poderia agir sobre a consciência.

Enquanto consideramos essa separação, descartamos concomitantemente uma concepção realista das relações do fenômeno com a consciência. Sartre desconsidera um realismo na relação entre fenômeno e consciência, assim como suprime uma perspectiva idealista sobre esse mesmo problema. Como faz esta supressão? Para tanto, devemos desconsiderar a existência prévia de subjetividade. Se ela ocorresse de modo prévio a consciência não se lançaria fora de si lidando com as contradições, rumo à configuração de sentidos. Nestes termos Sartre extingue da discussão uma solução idealista do problema. Existe, para nosso autor, outra solução que a não idealista acerca da querela entre a consciência e o fenômeno e cabe-nos investigá-la.

A visão do fenômeno é, por vezes, obnubilada e isso Sartre denomina “preconceito generalizado.” (SARTRE, 2009, p. 37) ou, se preferirmos, criacionismo.

¹ Cabe-nos trazer à luz alguns pontos principais, abordados por Sartre, que tangenciam a consciência. Essa é a “dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 2009, p.22), e isto quer dizer que, através dela, o mundo é posicionado, ou seja, colocado como existente. Pode ela conhecer ou conhecer-se, mas, em si mesma, não deve ser apontada como mero conhecimento voltado para si. Atendo-nos ao fato de que toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de um objeto, consideramos que existem outros tipos de consciência que não são de conhecimento, as afetivas, por exemplo, entendemos que ela se lança ao objeto e lhe atribui sentido. O objeto não está nela. Ele sempre está no espaço e a consciência transcende rumo àquele de modo intencional. Outro aspecto de grande relevância acerca da consciência cognoscente é que a condição necessária para que alcance o conhecimento de seu objeto está no fato de que tenha consciência de si, uma vez que uma consciência inconsciente está no âmbito do absurdo. Visto isso, acrescentamos que a consciência imediata não posiciona objeto, isto é, diante do mundo ela é espontânea, mas ela se constitui como consciência perceptiva. Existe um *cogito* pré-reflexivo que possibilita a reflexão.

Supondo que Deus criou o mundo, o ser então está marcado por uma passividade. Nesta esteira, uma criação “do nada” não explicaria o surgimento do ser. Não haveria nessa subjetividade criada nenhuma representação da objetividade, sendo assim, não possuiria uma vontade criadora. Em outra instância, essa criação retiraria do sujeito sua autonomia, o que equivale dizer que, para ser, este tem que se afirmar contra o seu criador, mas no criacionismo isso não ocorre, uma vez que a subjetividade é desvanecida frente à subjetividade divina. Se existe o ser, ele mantém uma autonomia em relação a Deus, ou seja, ele suprime qualquer vestígio de uma criação divina. Mas devemos nos ater a uma distinção apontada por Sartre, para não incorremos em erros primários:

Em uma palavra: mesmo se houvesse sido criado, o ser-Em-si seria *inexplicável* pela criação, porque retomaria seu ser depois dela. Equivale a dizer que o ser é incriado. Mas não se deve concluir que o ser cria a si, pois isso faria supor ser anterior a si mesmo. (SARTRE, 2009, p.37).

Com isso inferimos que o ser não é causa de si, como o é a consciência; o ser é “si-mesmo”, sem passividade ou atividade. Podemos considerar que este ser é “si”, na medida em que não é ato, tampouco passividade, pois qualquer atividade visa um fim e consideramos passivos os objetos que exigem nossas ações. Logo o ser de que tratamos é pleno de si e, mesmo se afirmando de várias maneiras, ele não remete a si, como ocorre na consciência (de) si. Ele é si mesmo, sua identidade. Definimos, então, o ser em-si: ele é o que é. Sem nos precipitarmos, definiremos o Para-si como sendo o que não é.

Devemos, contudo, entender que é preciso distanciar a fórmula “o ser Em-si é” (SARTRE, 2009, p. 39) da que se refere ao ser da consciência. O fato de ser o que se é não ocorre num âmbito axiomático, logo se trata de uma característica contingente do ser em-si. Sobre as demais características desse modo de ser, podemos elencar opacidade, isto é, o ser é pleno de si e esse ser opaco não está submetido à nossa posição em relação a ele, uma vez que nessa lógica teríamos que observá-lo de fora, mas o em-si não possui um “dentro”, análogo a uma consciência de si que se oponha ao nosso estar fora. O em-si não possui escondimento, isto é, não há nele segredo, nos dizeres de Sartre, “ele é maciço.” (SARTRE, 2009, p. 39).

Queremos dizer que ele é, em certo sentido, síntese, mas síntese de si consigo mesmo. Não há, em nenhum momento desta relação de si a si, um traço de falta, ou uma

proximidade com o que não é. Não encontramos nesse ser os trânsitos, vir-a-ser, ou seja, nada o submete à falta ou ao tornar-se, pois ele é o que é e acha-se além do devir. Por fim, o ser em-si desconhece o outro, não há, em seu terreno o que conhecemos como alteridade. Esse ser só está frente a si mesmo e se esgota nisso.

Sobre a última característica do fenômeno envolvendo este ser ratificamos que ele é. Para Sartre, a necessidade se refere ou se vincula, se assim podemos colocar, às proposições ideais, não à dos existentes. Na mesma esteira, o possível está fora dos limites do ser que tratamos. Ora, por quê? Isso se dá porque as possibilidades são concernentes à outra região do ser, qual seja, o para-si. Nesses termos, o em-si ocorre no âmbito do necessário e não se abre ao campo das possibilidades. Ele simplesmente é.

Se, por ora, nos concentramos em dissertar sobre o ser que é, cabe-nos a partir de então versar sobre a região do ser que se diz pela falta, ou seja, se abre aos possíveis. Nosso intento a partir de então mira o ser para-si. Devemos traçar como fizemos aqui, suas características e saltar para sua relação com o em-si, bem como sua relação com o nada.

Capítulo 1

As estruturas do para-si

1.1 A presença a si

Partimos do ser da consciência. Sobre ele, está a responsabilidade da questão do ser. Isso quer dizer que o ser da consciência não coincide consigo mesmo. O ser da consciência a que nos referimos não possui adequação consigo mesmo como ocorre no em-si. Tal adequação, segundo Sartre, é expressa por uma fórmula simples: “o ser é o que é.” (SARTRE, 2009, p. 122). O em-si possui uma densidade infinita e não há nele nenhuma dualidade ou qualquer parcela de separação de si. Ele é o pleno, para sermos fiéis ao que diz Sartre. Com isso, percebemos o caráter sintético desse princípio de identidade, não só porque reduz seu alcance a uma região estabelecida, fragmentada do ser, mas também por reunir em si o infinito da densidade. Esclarecemos essa discussão a partir da perspectiva de Sartre:

A é A significa: A existe sob uma compreensão infinita, em uma densidade infinita. A identidade é o conceito-limite da unificação; não é verdade que o Em-si necessite de uma unificação sintética de ser: no extremo limite de si mesma, a unidade se dissipa e passa à identidade. O idêntico é o ideal do uno, e o uno vem ao mundo pela realidade humana. O Em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao contingente não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada. (SARTRE, 2009, p. 122).

Sabemos, pois, dessa plenitude no que se refere ao em-si. Nele não há o menor vazio de ser, não havendo a menor possibilidade ou fissura para surgimento do nada. Cabe-nos, nesse momento, a categoria de ser que se contrapõe a essa totalidade, isto é, de onde nasce a falta. Para esse fim nos ateremos ao elemento primordial nessa querela: a consciência. Tratamos então do ser da consciência, isto é, aquele de onde partem as possibilidades.

Tomamos o pressuposto de que ela, ao contrário do modo de ser em-si, é “uma descompressão de ser.” (SARTRE, 2009, p. 122). Quando, por exemplo, nos referimos a nossas crenças, fica-nos claro que não podemos reduzi-las a simplesmente crenças, pois nossa crença seria uma consciência de crença. Assim se configura, de acordo com

Sartre, um juízo ontológico, na medida em que crença e juízo de crença não podem, em tempo algum, ser tomados a partir de um juízo de identidade. O sujeito e o atributo são largamente distintos.

Podemos dizer que a consciência está a certa distância do mundo das coisas e se dispõe a presenciá-las. Com efeito, vale lembrar que a consciência está no mundo junto às outras coisas, mas ela não se identifica com esse mundo. Sendo assim, ela está no mundo e se posiciona, ao mesmo tempo, distante dele, a fim de pô-lo às claras. Percebemos esse distanciamento através das palavras de Paulo Perdiggão acerca da influência do pensamento de Heidegger em Sartre:

É como se a consciência se colocasse a certa *distância* do mundo das coisas a fim de estar em condições de presenciá-las. Embora uma das determinações fundamentais da consciência seja a de estar no mundo, atrelada ao Ser, a consciência não se identifica literalmente com ele, como se fosse coisa entre coisas. Está, sim, *em presença dele*, colocada à *distância* dele. Sartre tirou essa concepção da consciência das concepções de Heidegger em *Ser e Tempo*: O homem não está “no meio” do mundo, mas “em presença” dele, “frente” a ele. Heidegger diz que o homem é o “Ser das lonjuras”, o único Ser que *ex-siste* (com o prefixo *ex* indicando afastamento). (PERDIGÃO, 1995, p. 38).

Ela — a consciência — é um movimento. Desse modo é contrária ao modo de ser em-si que, se configura pelo repouso, pela identidade de ser. Trata-se, pois de um caminho, ou uma aventura possível, ou melhor, a única possível ao ser. Dizemos única porque, ao fazer-se consciência, o ser perde a identidade de si a si. Nesse instante torna-se uma presença a si, não mais totalidade. O para-si então denota uma degeneração do ser, ou o próprio ser que se “desloca de si.” (PERDIGÃO, 1995, p. 39).

Para Sartre a consciência implica uma dualidade: separação, mesmo que virtual;presença. O primeiro termo dessa dualidade, isto é, a separação implica no desgarre do ser em relação a si. Trata-se, pois de uma fissura no cerne do ser. Nela o ser é capaz de ver-se, isto é, de compreender-se como falta e não inteiro em si. O “si” do para-si representa para Sartre a distância que o sujeito consciente está de si mesmo, ou seja, se trata de uma maneira de escapar da unidade. Esse distanciamento, ocasionado pela consciência, nosso autor denomina: presença a si. A lei ontológica do ser para-si, como pressuposto ontológico da consciência, é, portanto, ser sob a forma de presença a si. A presença é entendida, de modo errôneo, como uma totalidade da existência, plenitude. Todavia, a presença parte de uma dualidade, isto é, se refere a um desgarre do ser em relação a si mesmo. O idêntico, ou o ser que é em plenitude, não possui nenhuma abertura ou falta. Nesse sentido, devemos considerar que, através da consciência, há o

nada, pois só dali ele pode surgir. A separação provocada pela consciência, que gera assim o reconhecimento da presença, noutra ponta, implica numa negatividade pura, isto é, a “fissura na consciência é um nada à exceção daquilo que nega.” (SARTRE, 2009, p. 126-127). Destarte, o para-si implica no desmoronar da dualidade de dois em-si, sendo assim, seu próprio nada, ou melhor, existindo a distância de si e que traz ao ser o nada. Interessante é pensar que o para-si se determina, enquanto existente, pois não está fechado ou não coincide consigo mesmo.

A diferença entre os modos de ser consiste no que chamamos de fenômeno. Aqui o modo de ser em-si se refere à realidade material, o mundo inorgânico que é preso e fechado em si mesmo. Ele designa tudo que existe, exceto a consciência humana. Contrário ao modo ser em-si, a consciência se apresenta como o para-si, em Sartre, e denota a relação si a si. O termo para-si implica a separação ou a distância do ser que se desloca de si mesmo. Quando o em-si se converte em para-si, a consciência realiza, segundo Paulo Perdigão, “não à destruição, mas a aparição mesma do mundo.” (PERDIGÃO, 1995, p. 39).

A consciência não cria o mundo, mas sim o constata. Ela faz com que o ser se revele e capte o mundo circundante a ele mesmo. Isso fica claro quando nos remetemos à noção de conhecimento cunhada por Sartre. Conhecer é “tirar o ser da noite.” (SARTRE, 1990, p. 19). Com efeito, conhecer é, para Sartre, o lançar-se da consciência, bem como a atribuição de sentido que ali ocorre: “o iluminado” (SARTRE, 1990, p. 21). Outrossim, a verdade é a captação ou a atribuição de sentido ao mundo dado pela consciência. E é por esse motivo que falar de verdade somente no âmbito do *cogito*, para Sartre, é inútil, uma vez que a verdade está no “há o ser” (SARTRE, 1990, p. 21). A verdade que surge através da constatação do mundo, aparece e se esvai com a realidade humana. O para-si transcende o mundo lançando-se através do deslocamento que lhe estrutura e se coloca também frente a si mesmo.

O nada se interpõe entre a consciência e o mundo, ou entre a consciência e o próprio ser. Ele é ato pelo qual a questão surge à consciência ou para-si. Ele é a possibilidade do ser e vem ao mundo pela realidade humana. Podemos inferir então que, o nada é o âmago da realidade humana.

1.2 O para-si e sua facticidade

Identificamos o nada como estrutura elementar do modo de ser para-si. Por ele, a consciência consegue distanciar o ser de si mesma e se compreender enquanto presença. Dito isso, entendemos, pautando-se nessa estrutura, o equívoco em desconsiderar a existência do para-si. Ele é mesmo como “título de ser que não é o que é e é o que não é” (SARTRE, 2009, p. 128). O ser do para-si é enquanto abertura, e existe nele algo que lhe escapa, isto é, do qual ele não é o fundamento: “sua *presença ao mundo*.” (SARTRE, 2009, p. 128).

Sartre entende o para-si como o ser que não se reconhece como fundamento de si mesmo e essa constatação se daria no fundo de todo *cogito*. Tal captação da consciência que não se fundamenta a si acha-se no *cogito* reflexivo de Descartes. Esse autor, ao tirar proveito da ideia de imperfeito através da dúvida, empreende também a noção de perfeição. Há aqui um desnível entre o tipo de ser que pode conceber e o ser que é. O filósofo existencialista infere que esse desnível no ser ocorre na origem da segunda prova da existência de Deus cunhada por Descartes. O ser que se mostrasse como seu próprio fundamento não poderia ser acometido por nenhuma espécie de desnível entre o que ele é e o que ele concebe. A captação do ser como falta, frente a si mesmo é, antes de tudo, uma captação através do *cogito* de sua própria contingência. Por fim, o ser do para-si percebe, através do *cogito*, que ele não é fundamento de seu ser. Ele compreende sua contingência.

O ser em-si se perde e se nadifica e se transforma em para-si. Com isso permanece contingente, isto é, não é propriedade da consciência o direito de conferir o ser a si mesma ou de recebê-lo dos outros. Isso implica no fracasso da intenção de construir um ser necessário, fundamento de si mesmo. Quando nos voltamos ao ser em-si presumimos que ele é para perder-se em para-si. Nesse instante, a consciência se revela como ato nadificador e se torna fundamento de si, como consciência, nesse ato de nadificar: Assim, o para-si é o em-si que se perde nesse modo de ser, para se fundamentar enquanto consciência, ou melhor, o ato constante de degeneração do em-si em presença a si é o que Sartre denomina “ato ontológico.” (SARTRE, 2009, p. 127). Outrossim, a consciência recebe de si mesma seu ser consciente e só pode remeter-se a si mesma, na medida em que se nadifica. O nada é, portanto, o fundamento do para-si e não está presente, como já vimos, no modo de ser em-si. O ser em-si não fundamenta

nada, isto é, fundamenta a si enquanto se modifica em para-si. Apresenta-se como fundamento de si mesmo quando não é mais em-si.

O em-si nadificado pelo Para-si permanece em seu cerne, como sua contingência original. A consciência é seu fundamento, entretanto, continua contingente o existir de uma consciência ao invés de um puro em-si. O acontecimento do para-si é acidental em seu próprio ser. No campo da consciência qualquer totalidade é inatingível, contrariando o modo do ser em-si e isso fica claro quando Sartre afirma:

a totalidade “refletido-refletidor”, se pudesse ser dada, seria contingente e Em-si. Só que esta totalidade é inatingível, posto que não posso dizer nem que a consciência de sede é consciência de sede, nem que sede é sede. Ela está aí como uma totalidade nadificada, como unidade evanescente do fenômeno. (SARTRE, 2009, p. 132).

O fenômeno implica, assim, numa separação: a consciência de sede não é a sede, por exemplo. Quando, ao contrário, consideramos a totalidade em si mesma, ela não é, ou melhor, ela é para não ser, pois a unidade do em-si se desfaz e dá lugar ao para-si. Esse modo de ser ocorre naquilo que Sartre denomina “brincar de ser”. Entendemos esse “brincar de ser” como um lançamento ou o projetar-se a partir de uma *situação*. Sartre dá o exemplo de um garçom que, para sê-lo, tem de brincar de ser garçom. Não pode tornar-se marinheiro ou diplomata escolhendo e atribuindo sentido a sua escolha original. É importante frisar que o para-si se refere ao em-si desfeito e aqui está uma contingência, todavia todo o sentido nessa contingência é constituído através das escolhas empreendidas por esse modo de ser. Destarte, o para-si, ao mesmo tempo, escolhe o sentido de sua situação e mais, se constitui como fundamento de si. Para nosso autor, a facticidade não nos determina como burgueses ou operários, ela é apenas o limite que deve ser superado ou transcendido, para alçarmos o ser que escolhemos ser. Nesse modo de ser há uma abertura e a consciência compreende que está em determinado lugar, factualmente, para ser a sua liberdade.

A abertura a que nos referimos, leva a crer que o homem é o ser que se faz, isto é, não há nada que lhe determine enquanto tal a não ser o seu querer ser. Ele é o que se concebe a partir de sua existência factual e dessa mesma se constrói. Nesses termos, entendemos que o aparecimento do para-si, se refere ao esforço do em-si de fundamentar-se, ou de eliminar a contingência de seu ser. Entretanto, essa tentativa culmina em sua nadificação, pois ele não pode fundamentar a si mesmo a não ser que se nadifique sua identidade absoluta e se converta em para-si. Todavia, nesse processo a

totalidade do ser em-si permanece inalcançável. Podemos dizer que o para-si possui uma necessidade de fato, qual seja, o fundamento de ser *ser-consciência*, mas ele, de modo algum, pode fundamentar sua *presença*, uma vez que essa está nos limites da contingência. A consciência, nesse sentido, não pode ser responsabilizada pelo ser, ou seja, ela não pode impedir-se de ser, pois a presença é um facto. No entanto, ela é totalmente responsável pelo seu ser.

A facticidade do ser não está no crivo da consciência, ou seja, não é atributo da mesma a existência do ser. Cabe à consciência a fundamentação do ser através da liberdade que é ela própria. Em suma, o para-si existe na medida em que há um colapso, se assim podemos colocar, no cerne do ser em-si. O nada que surge nesse deslocamento permite ao ser que se fundamente enquanto se lança projeto na configuração de si mesmo de seu sentido. O para-si existe enquanto nadificado, como falta de ser, isto é, como um tornar-se ser que ocorre de modo permanente.

1.3 O valor do para-si

Percebemos como o nada é estrutura elementar do para-si cabe a nós então, investigar como essa nadificação se refere ao ser do para-si, ou melhor, coloca-o na condição de “falta de ser.” (SARTRE, 2009, p. 135). A nadificação afeta diretamente o ser do para-si, mas é preciso esclarecer que, não se trata de uma mera introdução do vazio na consciência, ou seja, o em-si não foi expulso da consciência por um ser externo e sim o próprio ser para-si, insurgido na perda e na nadificação daquele outro modo de ser que aponta a si mesmo, perpetuamente, como “*não ser em-si.*” (SARTRE, 2010, p. 135). Quando analisamos essa querela de perto identificamos que o para-si só pode se fundamentar tendo em vista o em-si e, na mesma esteira, se realiza contra esse mesmo modo de ser, pois o modo ser pleno é encontrado no âmago da consciência apresentando ou mostrando a essa de onde deve se descolar. Dito de outro modo: o em-si presente no cerne do para-si apresenta a esse o que não deve ser, “quer dizer, que determina seu ser por um ser que ele não é” (SARTRE, 2009, p. 135). A nadificação, portanto, é a vinculação fundamental entre o em-si e o para-si.

Ao tratarmos dessa relação devemos considerar uma noção transcendência nela implicada, qual seja, a transcendência oriunda da nadificação que permite o ligamento entre esses modos de ser. Neste ponto Sartre se distancia do *cogito* cartesiano que, a seu

ver, apresentaria a “realidade no instante” e a alteração desses instantes estariam a despeito de uma “criação” constante. Nosso autor, por sua vez, considera que o *cogito* deve nos levar à compreensão da *presença* do em-si, mas não num encerramento, pois a transcendência que permeia essa compreensão é característica do para-si e não se esgota no *cogito*, pois ele é, em essência, o lançar-se fora de si. O fundamento ontológico ou o valor do para-si é, portanto, ser fundamento de si enquanto falta de ser, isto é, ele determina seu ser por um ser que ele não é.

É preciso, como fez Sartre, estabelecer um método de separação e esclarecimento acerca das maneiras de não ser, para que, não sejamos tomados por confusões no que diz respeito à realidade humana. Algumas maneiras de não ser nada têm a ver com a “natureza íntima do ser que não é o que não é” (SARTRE, 2009, p.136). Para sermos fiéis ao existencialista francês nos espelhamos em seu exemplo: se, por acaso, afirmar que tinteiro não é pássaro, ambos permanecem intactos pela negação. Ora, basta olharmos para a realidade humana e nos confrontaremos com essas negações que nela são testemunhadas. Noutra ponta, há uma negação que se instaura no âmago do ser, que surge da separação interna entre o que se nega e aquilo que será configurado pela negação. Essa negação se interpõe entre os modos de ser como já vimos outrora e mais, não se refere ao modo de ser em-si, pois este é totalidade, positividade. Destarte ela representa a falta (de) e penetra profundamente no ser que constitui em seu ser o ser ao qual nega.

Se a falta, como vimos, não pertence ao mundo em-si, pois este é marcado pela positividade, surge a seguinte questão: De onde ela surge? Sartre considera a falta como atribuição da realidade humana. Sendo assim, ela aparece junto à mesma. Isso significa que somente no mundo humano pode haver faltas. Voltamo-nos nesse ponto ao nosso autor que diz:

Uma falta pressupõe uma trindade: aquilo que falta, ou o faltante (*le manquant*); aquilo ao qual falta o que falta, ou o existente; e uma totalidade que foi desagregada pela falta e seria restaurada pela síntese entre o faltante e o existente: o faltado (*le manqué*). O ser que se dá à intuição da realidade humana é sempre aquele *ao qual falta alguma coisa*, ou existente. Por exemplo: se digo que a lua não está cheia e lhe falta um quarto, formulo esse juízo sobre a intuição plena da lua crescente. Assim o que se dá à intuição é um Em-si que, em si mesmo, não é nem completo nem incompleto, mas é simplesmente o que é, sem relação com outros seres. (SARTRE, 2009, p. 136).

No exemplo levantado por Sartre, para que esse em-si seja apreendido como lua crescente é necessário um esforço de uma realidade humana, isto é, nela haverá um

transcender rumo ao projeto da totalidade alcançada: o disco da lua cheia. Após esse projetar rumo à totalidade é necessária uma digressão ao dado, ou seja, à lua crescente, a fim de alcançá-lo em seu ser, a partir de sua totalidade, chegando a seu fundamento. Há, desse modo, no mundo humano, uma relação entre o ser faltante e o ser faltado: a transcendência humana. Nela está a capacidade do homem em conduzir-se fora de si, rumo a ser o que não é de modo a configurar seu sentido.

Ao considerarmos que a falta surge ao mundo pela realidade humana, devemos na mesma medida considerar essa realidade como faltosa, pois a falta só surge através da falta, o que nos confere a certeza de que o em-si não pode ser motivo de falta no próprio em-si. Assim, para que haja falta é preciso que o ser faça a sua própria falta e somente assim poderá transcender ao faltado.

O para-si nega, como fundamento de si, certa maneira de ser, a saber, o modo de ser em-si. Sartre adverte que não se trata de qualquer Em-si, mas sim a presença, isto é o si, ou seja, a realidade humana consiste no “si-como ser-Em-si faltando” (SARTRE, 2009, p. 139). Inferimos então que o que falta ao para-si é o si ou o si-mesmo como em-si.

Chegamos a duas instâncias de em-si: a) um referente à facticidade; b) outro denominado por Sartre de em-si faltado. O primeiro está fadado ao fracasso de fundamentar-se e necessita do para-si para ser, se assim podemos colocar, iluminado. Noutra ponta, o em-si faltado caracteriza-se como pura ausência, ou seja, além do fracasso do ato fundamental no em-si surge o para-si como origem do seu próprio nada. Não nos iludamos. O para-si também é fracasso por não ter sentido, a menos que apreenda de si mesmo a presença do ser que não conseguiu ser. Para Sartre, a realidade humana surge como falta como vimos e, mais, ela se instaura como captação do mundo, presença no mundo, e apreensão de si como falta. Ela se apreende a partir da incompletude.

Sobre a realidade humana, constatamos sua perpétua transcendência. Não há nela positividade. Portanto trata-se de um transcender rumo a uma adequação consigo que jamais se dá. Entendemos que é impossível uma síntese conjugada pela aproximação entre o em-si e o para-si. Isso faz da realidade humana uma consciência infeliz, isto é, totalidade que é sem poder sê-lo. Sartre é incisivo quando afirma ser a realidade humana sinônimo de consciência infeliz, a qual jamais pode superar estado de infelicidade.

Vemo-nos então ante uma questão suspensa por nosso autor: que é este ser rumo ao qual transcende e se orienta à consciência infeliz? Este ser não é posicionado pela consciência diante de si. Assim, não há consciência do mesmo, pois ele “infesta” a consciência não *tética* (irrefletida) de si, coloca-a como seu sentido de ser e a consciência não é o sentido deste ser, tampouco é consciência de si. Outrossim, a consciência deste ser não pode escapar, pois ela se dirige ao ser como consciência de ser. Por fim, a consciência não atribui a este ser sentido, na mesma medida em que o concerne ao lápis, à folha, mas sem este ser que ela é como não sendo, a consciência não seria consciência, isto é, falta. Sendo assim, o ser surge junto com a consciência, ao mesmo tempo, dentro e fora dela. Não há primazia do ser em relação à consciência e igualmente o contrário. Este ser e a consciência, portanto, constituem uma *diáde*. Por fim, na relação consciência e para-si esses pólos, se assim podemos chamar, configuram uma imanência total que culmina, do mesmo modo, numa total transcendência.

Podemos nos perguntar também: Onde ocorre essa transcendência da consciência que emana concomitantemente ao para-si? Devemos, pois, considerar que a consciência concreta surge em situação. Deste modo, essa consciência concreta é singular e individualizada dentro dessa situação, sendo consciência de si mesma nessa situação. A realidade humana é nessa relação consciência-situação, marcada pela incompletude.

Ante essa incompletude do para-si, devemos considerar a partir de então o ser do “si”. Sartre considera que o ser do si é o valor. O autor reconhece que o valor do valor é não ter ser. Trazemos para nossa discussão um dado de grande importância para a filosofia sartriana: a liberdade. Consideramos que ela é a parte faltada do ser, ou seja, ela se fundamenta na medida em que é nada de ser. Devemos, para Sartre, nos orientar à não existência do valor enquanto ser. O valor surge no mundo pela realidade humana e assim como ela está no âmbito da transcendência, pois ele é aquilo para onde o ser transcende seu ser. Nesse sentido ele é a unidade de todo transcender do ser. Fica-nos claro que o valor é a força motriz das transcendências empreendidas pela realidade humana: “ele é o faltado de todas as faltas, não o faltante. O valor é o si na medida em que impregna no âmago do Para-si como aquilo para qual o Para-si é” (SARTRE, 2009, p. 144). Podemos considerar que o valor então pode ser e não ser ao mesmo tempo, ou melhor, o sentido de todo transcender ocorre no colapso e no âmago do em-si, onde surge o para-si. Analisando de perto, vemos que o valor é ele próprio o

sentido do em-si, pois ele confere, nessa transcendência ou surgimento do para-si, ser a si mesmo. Ele, o valor, nasce na fundamentação de ser enquanto nada de ser. Portanto, nada faz existir o valor a não ser a liberdade que faz simultaneamente que exista a realidade humana.

Compreendemos, por fim, que o valor, em seu sentido original, não surge através do para-si, isto é, não é posicionado por ele, entretanto surge concomitante a ele: é *consustancial*. Sendo assim, não há consciência que não seja marcada por seu valor, do mesmo modo como a realidade humana implica para-si e valor. Devemos frisar que a consciência não posiciona o valor, não obstante o valor seja seu objeto, na medida em que o para-si se volta à reflexão. Assim sendo, a consciência refletida posiciona a falta e resgata o valor como sentido a ser buscado. A consciência refletida, segundo nosso autor, não pode surgir a menos que haja uma revelação dos valores.

Os valores nascem nesse campo de falta e de liberdade do Para-si, uma vez que ele é a falta da coincidência do ser consigo mesmo. Cabe-nos investigar então quais são os alcances dessa incompletude que é a realidade humana. Inferimos, de antemão, que a não coincidência consigo mesmo torna o para-si ser dos possíveis. Assim, as possibilidades ocorrem através da busca pelo faltado. Deste modo, o faltante surge no processo de transcendência e se configura por um retorno a partir do faltado. É importante frisar que essa transcendência jamais se referirá ao ser que não somos, ou seja, ela é nossa responsabilidade, não é alheia ao ser que somos. Isso nos fica claro no dizer de Sartre:

Sou o Para-si faltante à maneira de ter-de-ser o Para-si que não sou, de modo a me identificar a ele na unidade do si. Assim, a relação transcendente original do Para-si com o si esboça perpetuamente uma espécie de projeto de identificação do Para-si com um Para-si ausente que ele é e que lhe é *falta*. (SARTRE, 2009, p. 147).

O possível então surge, como pano de fundo de nosso para-si e não de outrem. Trata-se da relação entre o faltante e o faltado que sou eu e não outro. A nadificação do para-si instaura logo a possibilidade. A descompressão no âmago do em-si onde surge o para-si, permite o possível, pois ali o ser que é se coloca em distância de si. Entendemos o possível como o que falta ao para-si de si mesmo, ou seja, se refere à real falta de ser.

Encerramos este capítulo acerca dos modos de ser, tanto em-si quanto para-si. E sobre isso, concluímos que se tratam, segundo a acepção de Sartre, de dois modos distintos de Ser, um pleno de si e o outro marcado pela falta, incompatibilidade

consigo mesmo. Voltamo-nos de modo pontual ao ser do para-si por acreditarmos que nele ocorrem os primeiros enunciados de nossa proposta. Na falta de ser, na incompletude do mesmo ocorre a transcendência da realidade humana rumo à sua configuração do horizonte moral, como compreendemos nos limites do pensamento de Sartre. Detivemo-nos, nas explicitações desses modos de ser. Tal análise nos impulsiona ao próximo capítulo: a liberdade que, como já vimos, ocorre na realidade humana concomitantemente ao para-si.

Capítulo 2

A condição primordial da existência humana: a liberdade

2.1 Sartre e a liberdade

A questão da liberdade é sem dúvida um dos grandes alicerces da filosofia sartriana e isso se comprova pela infinidade de estudos que se ocupam desse tema. Para nós, a investigação acerca da liberdade enquanto condição da realidade humana vislumbra uma meta: sua relação com uma suposta moral existencialista em geral, e sartriana em particular.

Antes de tudo, é preciso delimitar em qual terreno tratamos da liberdade visto que esse conceito acompanha discussões desde a Grécia antiga. Pois bem, analisamos a questão da liberdade através do existencialismo. Ora, existem duas correntes dessa doutrina filosófica. De qual partimos? Sartre em sua conferência intitulada *O existencialismo é um humanismo* defende uma vinculação ao chamado existencialismo ateu que, por sua vez, se distancia de filósofos como Karl Jaspers e Gabriel Marcel. Estes são conhecidos como existencialistas cristãos. O que distancia essas duas correntes? Os existencialistas de modo geral consideram a existência precedente à essência, ou seja, impõe-se à realidade humana inventar-se. No entanto, a existência de Deus para Sartre não é algo relevante. Nosso autor parte do que chama de “desespero original”(SARTRE, 2010, p. 61) ou descrença, isto é, se Deus existe ou não, não é o problema — embora nosso autor ratifique que não acredita —, pois o ponto central da discussão consiste em entregar ao próprio homem o encargo sobre sua existência.

Ao considerarmos a criação de um corta-papel, um livro ou um objeto qualquer, precisamos acreditar que o artífice possui previamente os conceitos, bem como a inspiração para fabricar tais objetos. Desse modo, não podemos inferir que um homem produza um corta-papel, um livro, ou o lápis sem considerar a utilidade desses objetos, isto é, a que eles se destinam. Assim concordamos que, a “essência” do corta papel é dada de antemão. Ela é anterior à existência do objeto, pois na medida em que o homem cria esses objetos, já possui, ou melhor, já sabe para quais fins eles se orientam. O artífice domina a técnica e o conceito e tal relação configura a fórmula. Ele detém a totalidade do objeto, desde sua formalidade até a sua realização concreta. Todas essas

informações implicam no que Sartre chama de *visão técnica de mundo*², segundo a qual a “produção precede a essência”. (SARTRE, 2010, p. 24).

Ao conceber a Deus como criador, vinculamo-nos, até certo ponto, a essa perspectiva de artífice, nesse caso, um artífice superior. Sartre entende que o conceito de homem, presente no intelecto divino, seria idêntico ao de corta-papel para um artífice comum. Nesse sentido, o homem realizaria uma série de empreendimentos que estariam dispostos previamente no entendimento divino. Nosso autor considera que o ateísmo do século XVIII, embora tenha suprimido a noção de Deus, não extinguiu a pré-existência da essência em face de sua existência. Dito de outro modo, as concepções que permeavam o Iluminismo, mesmo retirando Deus, não dizimaram a noção de natureza humana.

Nesse contexto, o homem seria possuidor de uma natureza encontrada em todos os homens. Sendo assim, cada homem particular seria um exemplo para o todo, o universal. Outrossim, a natureza, isto é, a essência de homem precederia a existência. Na contramão, Sartre se vincula a uma perspectiva ateia. Logo, a pergunta que paira é: Deus existe ou não? O autor francês não se preocupa em responder a essa questão, pois o existencialismo que ele defende:

é mais coerente. Ele declara que, mesmo que Deus não exista, há ao menos um ser cuja existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito, e que tal ser é o homem, ou como diz Heidegger, a realidade-humana. (SARTRE, 2010, p. 25)

Para o existencialismo ateu que Sartre defende o homem é nada antes de tornar-se. Dito de outro modo, ele será algo a partir da existência e será aquilo que se tornar. Como vimos no capítulo anterior, o nada surge no mundo através da realidade humana e é a partir dele que ela pode ser tornar aquilo que puder ser. Aproxima-se liberdade e ser para-si, ou melhor, a liberdade desponta na origem desse modo de ser. Ao escapar do modo de ser em-si, através de um lapso interno, se assim podemos colocar, o para-si denota essa liberdade, qual seja, não permanecer encerrado num modo de ser pleno. É pelo para-si que ocorre a nadificação do ser rumo aos seus possíveis. Ele é o ser das possibilidades e, portanto, nele ocorrem a nadificação e a temporalização do ser, ou seja, há nesse modo de ser uma fuga do passado e um lançamento aos projetos futuros.

² Cf. SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010, p.24.

Afastamo-nos, pois, orientados por Sartre, da preexistência da essência em face da existência e consideramos que a liberdade é o fundamento do ser para-si. Ele, ao surgir não é definido, não está à mercê de nenhuma existência anterior a si. Trata-se de um ser que é abertura. O homem, nessa esteira, cria sua essência a partir da existência, do seu lançamento e desamparo no mundo.

Por ser livre, o Para-si, ao surgir, apenas existe, descobre-se no mundo, vazio, uma total indeterminação de si mesmo. No começo, não é nada — apenas uma “possibilidade de ser”. A partir dessa pura existência, o homem se faz a si mesmo e cria sua essência. Isso explica o princípio sartriano de que a “existência precede a essência.” (PERDIGÃO, 1995, p.90).

O homem está “*condenado a ser livre*” (SARTRE, 2010, p. 33), isto é, não criou a si mesmo e está abandonado no mundo. Não pode recorrer a nada, dentro ou fora de si que lhe dê fundamento. Não dispõe de uma essência originária que sustente suas decisões. É livre, pois a liberdade não é um atributo, mas uma condição ontológica. A partir dessa condição de nada originário o homem constrói a si. Com efeito, ele assume sobre si o inteiro encargo de sua existência e de sua liberdade. Essa ausência de desculpas ou estatutos coloca esse mesmo homem frente à responsabilidade para consigo mesmo e outrem. Cabe-nos, por ora, investigar o conceito de liberdade.

Ser livre, nesse sentido não é ser algo, mas poder escolher ser tudo o que é permitido à realidade humana. As possibilidades se abrem ao ser e permitem que ele seja, pois antes de sua existência não existem fundamentos. Inferimos assim que, o ser ocorre nas possibilidades fazendo a si mesmo. Fica-nos claro que o possível é, em certa medida, mais importante que o atual, pois ele orienta o homem a tornar-se, isto é, empreender sua intenção rumo a algo que ele ainda não é, mas pode ser, ou nos dizeres de Franklin Leopoldo e Silva: “*um movimento de ser.*” (LEOPOLDO, 2011, p. 122).

Esse *movimento* ou projetar do homem rumo ao que pode ser é o que Sartre denomina ser o primeiro princípio do existencialismo, qual seja: “o homem é nada além daquilo que se faz” (SARTRE, 2010, p. 25), em outros termos, afirma-se a subjetividade. Em suma, a liberdade é uma condição ontológica, ou seja, ela ocorre concomitantemente ao para-si. Refere-se à possibilidade de ser da realidade humana a partir do nada que ela é inicialmente nos limites da existência.

2.2 O homem é aquilo que se faz: liberdade e projeto

A realidade humana é originalmente nada e se torna algo ao longo da existência. Desse modo, a existência é anterior à essência. Ela será o que se tornar, ou seja, não existe uma natureza humana. Compreende-se que, esse homem não possui estatutos anteriores ou superiores — transcendentais, no sentido em que Deus é transcendente — a ele, mas isso não significa que esse homem pode fazer tudo o que quiser, isto é, seguir seus impulsos de modo arbitrário. Aqui se instaura a discussão acerca do projeto fundamental.

A liberdade não se apresenta, ao menos na filosofia de Sartre, como empreendimento humano realizado a esmo, fazendo o que se quer, importando-se apenas com o seu desejo e desconsiderando os outros. Ao contrário, cada ato humano designa, para nosso autor, uma eleição originária de si. As ações denotam a nossa configuração enquanto homem. Tal escolha não ocorre de modo gratuito uma vez que, a eleição de si se refere a todas as deliberações que o homem sustenta sobre si e que, por conseguinte que afetam a outrem.

A realidade humana, portanto, é aquilo que se projeta. Esse mesmo projeto é a tomada da consciência do possível ou dos possíveis que podem ser alcançados pelo homem. Ele primeiro é indeterminação e é nesse âmbito que a realidade humana se confunde com a liberdade, pois a escolha originária está para a liberdade e seu caráter indeterminado. Isso nos leva a crer que não há nenhum determinismo presente na concepção existencialista de Sartre, pois o homem não está à mercê de possibilidades delineadas, em que ele terá que escolher, mas sua configuração se realiza a partir do nada de ser. Contrapondo livre-arbítrio e liberdade (no sentido sartriano), Franklin Leopoldo esclarece que:

Por vezes, se entendeu, na filosofia, que a liberdade seria o livre-arbítrio entre duas ou mais possibilidades já previamente determinadas, atitude guiada por critérios por via dos quais o sujeito discerniria, entre os caminhos oferecidos, qual deveria tomar. Mas essa concepção de liberdade preserva o determinismo na medida em que a escolha obedece a normas já estabelecidas e se dá entre possibilidades preestabelecidas. A verdadeira liberdade consiste em inventar a possibilidade, a ação, e o critério pelo qual a adotamos. Não existe uma tabela de valores que cada um pode consultar antes de tomar uma decisão; isso seria a renúncia à liberdade ou a escolha da determinação, uma forma inautêntica de existir, decorrente de que, dentre as opções possíveis, está aquela de agir *como* se não fosse livre. Entretanto, não se pode renunciar à liberdade: a omissão já é uma escolha. Daí a frase que se tornou célebre: *o homem está condenado a ser livre.* (LEOPOLDO, 2011, p.122)

A concepção de liberdade para Sartre denota uma radicalidade, pois se une a noção de fatalidade. Sendo assim, a realidade humana é o nada de ser, que se lança para fora num movimento de tornar-se. Nesse contexto ocorre uma transitividade do ser rumo ao que ele quer ser. Esse nada de ser adere a projeto e se movimenta a partir daí, rumo a criar-se. Mas devemos esclarecer que, esse projeto de inventar a si nunca se completa, pois, a realidade humana é um processo inacabável.

Voltando-nos ao projeto fundamental esclarecemos que ele não é inconsciente, isto é, para haver eleição do rumo que se quer, é necessária a consciência. O projeto também não é anterior ao ato, ocorre concomitante ao mesmo e necessita dele para realizar-se. Não ocorre antes do fato, uma vez que não se trata aqui de potência de ato, isto é, de uma motivação anterior ao ato que propicie sua efetivação. Destarte, o projeto fundamental existe no ato, penetra nele e é contemporâneo à sua efetivação. O projeto se dá e, ao mesmo tempo, possibilita as ações, escolhas e emoções do homem. A vida humana em suas múltiplas manifestações expressa, de modo diverso, esse projeto fundamental. Caso a realidade humana não possuísse esse projeto, seus empreendimentos aconteceriam de modo a esmo.

O projeto fundamental, embora busque uma permanência — e isso porque tem por fundamento o ser para-si que procura retornar a certa plenitude de ser —, nunca se vê total. Dito de outro modo, ele não é imutável, embora tenha certo caráter de permanência, pois a realidade humana que se escolhe e se cria é a mesma, mas as escolhas e os possíveis são os mais diversos. Se o projeto fundamental fosse cristalizado não haveria liberdade, ou seja, caso houvesse destino, a liberdade não poderia coexistir junto à realidade humana. A cristalização do projeto fundamental levaria o homem a se escolher em definitivo o que sucumbiria os possíveis que ocorrem em seu ser. A realidade humana, como sabemos, possui a falta de ser como fundamento, ela é uma *totalização-em-curso*.³

A liberdade é a sustentação do projeto, isto é, por ela o projeto se realiza e torna-se um constante nunca acabado. Trata-se de uma abertura como demonstra Cléo Góis em seu artigo intitulado *Sartre: Da consciência de o Ser e o Nada ao Existencialismo ao Existencialismo Humano*:

³ Ao tratar da meta do ser para-si, Paulo Perdigão identifica que esse modo de ser vislumbra um objetivo, a saber, alcançar a sua estabilidade perdida. Entretanto seu fundamento é a falta de ser e o para-si não alcança esse estado compacto novamente.

Sendo essencialmente projeto, isto é, tarefa de se libertar, a liberdade descobre-se “no próprio ato numa unidade com esse ato” (SARTRE, 1943, p. 516). A consciência sartreana, em vez de ser, já que não em essência, deve fazer-se, criar-se, uma vez que é espontaneidade pura, invenção constante. (GÓIS, 2008, p. 74)

A consciência ocorre como projeto que se lança ao futuro. Sendo assim, podemos entendê-la em detrimento apenas do que será. Enxergamos aqui dois pontos importantíssimos: primeiro, o projeto se distancia do passado, isto é, este não é de todo suprimido, mas não é ele que orienta o inventar da realidade humana. O outro ponto relaciona diretamente com o primeiro: a recusa ao determinismo. Não há nada antes desse lançar da consciência. Ela é vazia. Podemos inferir então que o homem é esse ser que vem a si por meio do futuro, pela elaboração de seus fins.

Surgem então algumas questões: Como o projeto se refere ao futuro? A transformação da realidade humana ocorre de que modo? E o presente?

Não há aqui o menor vestígio de supressão do presente. Notamos que Sartre não extingue o presente quando afirma que o homem, em situação, transcende as adversidades objetivas e vislumbra no futuro seus possíveis. Segundo Paulo Perdigão, Heidegger “foi o primeiro pensador a destacar o papel do futuro, observando que o homem se supera sem cessar em direção ao porvir e que estamos sempre adiante de nós mesmos e do mundo, vivendo em função dos possíveis futuros” (PERDIGÃO, 1995, p. 77-78). As concepções de Martin Heidegger, como demonstra Perdigão, nos levam à noção de projeto sob a ótica de Sartre. Para esse filósofo, a experiência de mundo do homem é marcada pela ida e vinda constante do ser ao futuro e vice-versa e denomina essa afetação do futuro no presente (como ocorre no contrário) como “*circuito da ipseidade*”⁴. Trata-se da “presença ausente” (SARTRE, 2009, p. 156), isto é, o para-si que se percebe nas lonjuras dos possíveis. Esse circuito denota o movimento da realidade humana que transcende rumo a si mesma.

Percebemos então a transcendência que possibilita a invenção do ser do homem. Podemos dizer que o mundo é do homem na medida em que nele o projeto, o lançar-se da consciência aos possíveis, acontece. Sendo assim, não podemos negar que estamos

⁴ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. de Paulo Perdigão. 18.ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p.156.

frente à estrutura do modo de ser do para-si: onada. Porque é nadificador, esse modo de ser pode constituir-se num movimento de tornar-se. Num movimento contrário, ou seja, no modo de ser do Em-si, há uma totalidade e nenhum vestígio de falta de ser. Desse modo, o mundo e o próprio ser estão para a consciência como passíveis de nadificação como mostra Hadi Rizk em sua obra *Comprendre Sartre*:

Com a aparição do mundo como fenômeno, o para-si, como relação se revela totalizante, embora essa totalização, em razão das condições que a fazem existir como a nadificação, não pode se fechar em uma totalidade acabada. (RIZK, 2001, p. 77)⁵

Não obstante a busca da totalização, isto é, do retorno à completude do ser, o para-si se vê frustrado, pois sua estrutura fundamental, isto é, o nada, impede que ele alcance tal objetivo de retorno ao modo de ser em-si. Isto ocorre porque o para-si se funda no nada e esse mesmo nada original o faz ser das aberturas. Vemos então o real papel da consciência em relação ao mundo: não há motivações anteriores à existência que definam o que o homem deve ser ou fazer, mas a essência será criada, configurada a partir da realidade humana que existe, de modo gratuito, contingente, mas existente. Nesse sentido, cabe ao homem emprestar sentido a sua realidade existencial. Assim entendemos o fluxo do projeto fundamental no tocante a existência humana, pois essa não está encerrada em nenhum determinismo sendo em última instância: invenção. Um esforço perpétuo enquanto o homem existir.

Existimos e nesse movimento de ser, o homem percebe que sua consciência é vazia, isto é, nela encontra-se apenas o futuro como condição de realização do presente. Com efeito, o projeto é lançamento ao futuro para realização hodierna, uma transitividade entre futuro e presente que se realiza e se situa através da ação. “O homem é o ser que vem a si próprio a partir do futuro, que se define por seus fins” (GÓIS, 2008, p. 75).

Identificamos aqui um *télos* ambivalente: motivação e fracasso. Motivação, pois são os fins que nos propomos enquanto projetos que norteiam esse caminho da existência. O homem compreende neles sua realidade, sua situação, bem como o campo de adversidades que o cerca, assim, através da tensão, consciência (de) e ação

⁵Avec l'apparition du monde comme phénomène, le pour-soi comme rapport s'avère totalisant, quoique cette totalisation, en raison des conditions que la font exister, comme la néantisation ne peut se refermer en une totalité achevée.

empreendem uma transformação factual. Destarte, a consciência que se desprende do presente e se lança ao futuro retorna ao presente a fim de justificá-lo, modificá-lo. O fracasso está no fato de que o fim absoluto, isto é, o desejo maior do para-si não se realiza. Dito de outro modo, jamais esse modo de ser alcança uma plenitude. Na verdade, a intenção visa o que ainda não é e o homem nunca será total.

Toda essa discussão suscitou dois problemas: O primeiro se refere ao momento anterior à adesão ao projeto fundamental, isto é, faz-se necessária uma análise do que Sartre entende como nada e de sua afetação na realidade humana, sua condição livre e a realização de sua escolha originária de si. Na mesma esteira de problematização, é preciso verificar o alcance do projeto.

2.3 Terreno para invenção humana: o nada

O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve nadificar o Nada em seu ser, e, assim mesmo, correndo o risco de estabelecer o Nada como transcendente no bojo da imanência, caso não nadifique o Nada em seu ser a *propósito de seu ser*. O Ser pelo qual o nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu ser está a questão o Nada de seu ser: *o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada*. E por isso deve-se entender não um ato nadificador, que requisesse por sua vez um fundamento no Ser, e sim uma característica ontológica do Ser requerido. (SARTRE, 2009, p. 65).

Tratamos, no início desta dissertação, dos modos de ser. Perguntamos sobre os modos de ser, bem como suas estruturas e articulações e nesse caso inferimos que “se a negação não existisse nenhuma pergunta poderia ser formulada, sequer em particular, a do ser” (SARTRE, 2009, p.64). Nesse sentido percebemos que a negação é, por excelência, a fonte da interrogação, sobre o mundo e sobre o ser. Para que haja investigação e invenção do ser, como concebemos que ocorre através da perspectiva de Sartre, é preciso que o nada se dê de algum modo.

Seria inviável pensar o nada fora do ser, pois nesse caso a criação de si, num curso, seria absurda. O nada, portanto, ocorre, como afirma nosso autor, no “miolo do ser” (SARTRE, 2009, p.64). Ele também não pode ser um caminho de suspensão do ser ao infinito de modo abstrato. Tal suspensão fugiria largamente da proposta de Sartre. Ora, onde está o nada e como ele se realiza no ser? No mundo? Entendemos que o nada está no cerne do ser e assim se dão as negatividades. Mas esse nada é produzido por qual modo de ser? Através do em-si ou do para-si? O nada não pode surgir do modo de ser do em-si, uma vez que ele é pura positividade. Não há a possibilidade das nadificações surgirem por meio de um ser que é maciço e não carece.

Com efeito, sabemos que o nada não pode ser estrutura do ser do em-si, assim como não pode ser afastado do ser e logo nos surge a seguinte questão: Se o nada não pode ser concebido nem dentro, tampouco fora do ser, de onde ele vem? Ao tratarmos dessa questão reconhecemos que somente o ser pode nadificar, mas se instaura aqui outro problema, pois o nada não é. Como resolver essa querela? É-nos permitido falar do nada somente através da aparência de ser, ele possui tal virtualidade de ser, ou melhor, tem para ele mesmo um ser emprestado. Vimos que o ser que dá “corpo” ao nada não pode ser o em-si, pois esse se identifica consigo mesmo. O ser ao qual nos referimos nadifica o nada, ou melhor, é o ser pelo qual o nada vem às coisas. Concluimos que o ser que possibilita a existência do nada e que também o possui como característica ontológica é o para-si.

Percebemos que o nada deve existir através de um ser pelo qual há a interrogação que se lança ao mundo, mas que é capaz de colocar-se também a interrogação. Chegamos, nessa progressão de raciocínio, ao homem ou à realidade humana, uma vez que o homem é esse ser que traz a si mesmo o não ser. Sartre entende que o homem é inicialmente nada e por isso não pode ser definido. Caso afirmássemos uma predeterminação — ou conceito ou essência que dissesse a realidade humana antes de sua existência contingente— nos vincularíamos a um tipo de essencialismo que, por sua vez, possuiria larga distância em relação ao pensamento de Sartre. Este entende que, por ser o nada a realidade originária do homem, isto é, sua estrutura ontológica, esse mesmo homem se definirá através dessa constatação de existência, como esclarece:

Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. Assim, condição exigida para nadificação do nada, a liberdade não é uma propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo. 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 achamos liberdade não pode se diferenciar do ser da “realidade humana”. O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu “*ser-livre*”. Portanto, não se trata aqui de abordar de frente questão que só pode ser tratada exaustivamente à luz de rigorosa elucidação do ser humano; precisamos focar a liberdade em conexão com o problema do nada e na medida estrita em que condiciona a aparição deste. (SARTRE, 2009, p. 68)

A negação surge no mundo pelo homem, isto é, através dele o mundo é nadificado, desvelado e descoberto. Todavia, considerar que o homem é o meio pelo qual o nada surge nos direciona a outra questão, qual seja: O que é o homem, para que

seu ser possibilite o surgimento do nada? Para tanto, devemos estabelecer uma digressão em nosso estudo e suspender a questão da liberdade novamente.

No processo de geração de si, ou movimento de ser, o homem é capaz de pôr-se em questão, ou seja, colocar-se “*fora de seu ser*, e ao mesmo tempo debilitar a estrutura de seu ser” (SARTRE, 2009, p 67). Isso nos leva a considerar que o homem deve empreender sua nadificação para além do nada, isto é, rumo à outra possibilidade de ser ele mesmo: a liberdade.

O homem não é primeiro para ser livre depois. A liberdade, para Sartre, não é uma dádiva, um atributo dado à humanidade, pois ela é a sua própria existência. Existência e liberdade, nesse caso, se confundem. O nada e a liberdade fazem parte da constituição humana, ou seja, inicialmente nada, o homem se configurará de modo livre, não porque se quer livre, mas sim porque ele é a sua liberdade. Essa liberdade é objetiva, não se refere a uma dimensão interior do homem, ou uma escolha entre dois possíveis apenas. Ela diz respeito ao homem que está situado no mundo, isto é, uma vez que a realidade humana não pode ser vista desgarrada do mundo a liberdade, que é o ser do homem, ocorre nesse mesmo mundo. Entendemos que Sartre demonstra o homem e sua afirmação realizada, isto é, sua liberdade em situação, no mundo. Ele é aquilo que fizer como aponta Cardoso:

Eis que o sujeito assume o papel de protagonista na reflexão de Sartre. Aquilo que se faz vem antes, e determina aquilo que se é. A ação, pois, ocupa o primeiro lugar dentro de uma reflexão que enquadra em seu aspecto *intencional*. A intenção do sujeito é o interesse de Sartre. (CARDOSO, 2005, p. 205)

De fato Sartre parte da subjetividade e a entende como esse inventar-se a si mesmo como característica fundamental do homem, tendo em vista sua contingência, isto é, seu ser lançado e desamparado no mundo. Ele é mesmo seu protagonista, na medida em que traz a si todo o encargo de existir. Não há escusas, nada que o defina nem dentro, tampouco fora de si. Nenhuma essência é plasmada no homem de modo a configurá-lo, determiná-lo antes de sua existência. Ele tem em suas mãos o encargo de inventar, criar sua essência a partir de sua intenção, ou seja, sua escolha original objetivada nas ações.

Ao interligar o nada, a liberdade e existência humana, Sartre suplantou todo o determinismo, ou seja, não há fundamento para as ações, decisões e intenções humanas preexistentes, tudo é criado a partir da existência do homem no mundo. Nosso autor

considera que a realidade humana e seus empreendimentos acontecem num “fluxo temporal” (SARTRE, 2009, p.77) e nele o homem realiza perpetuamente sua identidade consigo mesmo. Há uma efetivação da liberdade em todo desdobramento existencial toda vez que a realidade humana é confrontada, isto é, a liberdade se efetiva na medida em que supera e transcende um constrangimento objetivo e se refaz, a partir dali, *ex nihilo* e livremente. Desse modo estamos, entregues a nós mesmos e totalmente responsáveis por nossa existência, bem como com a figuração de um universo humano. A realidade que se interpõe entre nada, liberdade e existência, é reconhecida por Sartre como angústia.

A angústia é, em Sartre, a consciência dessa situação de desamparo e liberdade do homem. Ela também é vista como estrutura existencial na medida em que é a consciência que o homem possui de sua liberdade. Nesse caso poderia haver um determinismo psicológico? De modo algum, pois a liberdade se confunde com a angústia, isto é, essa mostra-se como sua consciência.

Ela, a angústia, é revelada pela liberdade e se estrutura, sob o prisma de Sartre, através do nada que se interpõe entre os motivos e os atos. Isso é o projeto fundamental que fora explorado anteriormente é marcado por motivos realizados. O projeto é empreendido através das escolhas. O homem é um projeto que se vive, posteriormente faz a si mesmo. Tudo o que realiza é um desdobramento de um projeto originário que é maior que uma mera vontade. Nesse sentido o homem é absolutamente responsável pelo que é como afirma Reynolds em sua obra *Existencialismo*:

É importante reconhecer que, para Sartre, essa liberdade de ser determinado, esse reconhecimento de que somente nós conferimos significado a um despertador de manhã, de que somente nós decidimos o que é moral ou não, de que somente nós decidimos nosso próprio futuro (ou ao menos seu significado), envolve uma pesada responsabilidade. Na verdade, é parcialmente por essa razão que ele sugere que a humanidade está condenada a ser livre, pois assumimos a inteira responsabilidade pelos eventos que nos sobrevêm, uma vez que nós construímos para estarmos aí nessa situação, com nossas capacidades particulares ou não, e retemos nossa capacidade de negar nossa facticidade. (REYNOLDS, 2013, p. 104).

Nesse sentido, o homem assume total responsabilidade por si e por outrem na medida em que configura uma imagem de homem em alcances universais. O universal concreto, por ora, não é nosso objetivo. O que pretendemos salientar nesse momento é o Nada como estrutura humana que possibilita a efetivação da liberdade que, por sua vez,

é a própria realidade humana. Com efeito, o verdadeiro terreno para que o homem se coloque frente a si mesmo e se construa dá-se através da nadificação.

A falta de estatutos pelos quais o homem possa saber previamente como agir coloca-o frente a sua angústia. Com efeito, ele estará sempre diante de sua possibilidade. Aqui está sua angústia. No entanto, cabe esclarecer que não é a angústia que realiza os possíveis, mas as ações humanas. Ela é, em última instância, somente o reconhecimento da possibilidade como possibilidade humana, ou seja, quando a consciência se vê distante de sua essência, isto é, o nada, e separada do futuro pela liberdade que ela é. Isso significa que um nada nadificador deixa o homem sem desculpas na medida em que o projeto futuro está sempre nadificado e reduzido à categoria de possibilidade, uma vez que o futuro ainda está fora do alcance humano.

Colocamos o homem numa perspectiva temporal. O futuro é uma espécie de encontro consigo mesmo que vai além do presente, desta data, deste mês ou hora. A angústia é vista por Sartre, como o temor de não se achar nesse futuro, ou então como os atos que, ocorridos pela liberdade total da existência humana, revelam as possibilidades humanas. Há, nessa segunda perspectiva, um comprometimento, uma ação e uma intenção de inventar-se enquanto homem.

O homem não possui nenhum tipo de apoio, nem auxílio: é, como vimos, originalmente nada. Destarte, ele está numa condenação de sua liberdade, ou seja, nos limites do paradoxo de Sartre. Sua existência é contingente. Está desamparado no mundo e sem fundamentos que delimitem previamente o que ele será, pois sua essência será definida, como sabemos, posteriormente à sua existência. Sendo assim, o futuro é virgem, isto é, está aberto ao fazer. Logo, o homem será o que fizer surgir, o que realizar de si mesmo no terreno de seu lançamento no mundo, sem escusas.

Sartre entende a responsabilidade total do homem ante sua existência que, por sua vez, coloca-o frente a frente com a angústia oriunda desse peso de existir. O sentido da existência humana surge através dos empreendimentos, decisões e ações humanas que realizaram, num movimento constante de ser. Nessa constante o homem decifrará e dará sentido, ao mesmo tempo, à sua vida. Sendo assim, carpinteiro, revolucionário ou proletário, o homem será aquilo que escolher e realizar para si mesmo. O homem é aquele que escolhe, em última instância, a si mesmo e ao outro, como um legislador que tem para si uma larga e profunda responsabilidade. Isso traz à realidade humana a angústia, como entende Góis:

É essa co-responsabilidade que dá fundamento à angústia, pois cada indivíduo é um legislador pronto a escolher a si próprio e a humanidade inteira, não podendo escapar a essa sua total e profunda responsabilidade. Mas nem para Sartre a liberdade equivale a libertinagem. Liberdade absoluta só existe para um projeto fundamental, para a escolha originária, a escolha absolutamente incondicionada. Todas as outras escolhas são condicionadas pela escolha originária, a qual, no entanto, pode ser modificada. A modificação do projeto inicial é possível a qualquer momento: “A angústia que, quando revelada, manifesta à nossa consciência a liberdade atesta a modificabilidade perpétua de nosso projeto inicial” (1943, p. 80-82). Estamos constantemente ameaçados de termos anuladas nossa escolha atual, constantemente ameaçados de nos escolher e nos tornar assim diferentes do que somos. Tudo que acontece no mundo remonta à liberdade e à responsabilidade da escolha originária. (GÓIS, 2008, p.72).

Ao tratarmos do nada enquanto estrutura basilar da condição humana, devemos nos ater à questão dos possíveis e da radicalidade em que Sartre entende a responsabilidade do homem consigo mesmo e com outrem. Sublinhamos aqui o desamparo que, para Sartre, tem por companhia a angústia⁶. O desamparo diz respeito ao mundo dos possíveis que se abre ao homem a partir de sua facticidade. Desse modo, o homem só pode se apoiar em sua vontade ou no conjunto de probabilidades que permeiam e tornam sua ação possível. Assim sendo, percebemos que angústia e desamparo são oriundos desse nada originário no que concerne a ordem humana, no entanto, não sustenta nessa mesma ordem um quietismo, tampouco um pessimismo, pois o homem é chamado, por sua própria condição, a criar-se a si mesmo, e isso não é nada mais que um otimismo existencialista. Há um niilismo afirmativo nessa perspectiva que se instaura pela angústia. Ela é o caminho para que o homem tome consciência da liberdade que ele mesmo é.

Essa angústia não nos separa da ação, mas faz parte da própria ação: “É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade” (SARTRE, 1943, p. 66-67) ou, dito de outro modo, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser. A liberdade que descobrimos na angústia, que é a angústia de mim mesmo, caracteriza-se pelo nada que se insinua entre os motivos e o ato, e carrega consigo um fundamento de niilização, uma vez que a angústia é também captação do nada. (GÓIS, 2008, p.72)

Destarte, angústia é para o homem a consciência de sua liberdade de condição, ou seja, ele se angustia, pois vê-se lançado e intimado pela sua realidade a criar-se a si mesmo, bem como a criar imagem de homem que afete sua inteira época. A realidade humana está constantemente, através do projeto original, frente a não-ser, isto é, o ser se

⁶ Cf. SARTRE, Jean-Paul. Sartre, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p.39.

lança rumo ao que ainda não é para criar-se e justificar-se. Entre nada e ato se interpõe uma ação constitutiva do homem em favor de si mesmo.

Podemos inferir que qualquer que seja a constituição do homem, isto é, o que surgir a partir de sua existência e de sua escolha por si, emerge daquilo que esse ser ainda não é. O nada que reside no seio do ser do para-si, não se refere a uma negação gratuita da realidade objetiva, mas visto como condição de possibilidade, ou seja, ele é o meio pelo qual o homem transcende rumo ao que se fizer. E é nesse sentido que nosso autor afirma que o nada vem ao mundo pelo homem, ou seja, pela liberdade;

O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que *tendo sido* no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser (...) 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 até o mínimo detalhe. Assim, a liberdade não é um *ser*: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser. (SARTRE, 2009, p. 545).

Nesses termos, o homem não é em-si, ou seja, não pode ser apreendido, ou melhor, não pode apreender-se na totalidade. Não é um ser maciço. Isso significa que, no bojo de sua realidade, de sua condição está o nada que, por sua vez, possibilita a escolha de si mesmo e a transcendência responsável de si rumo a si mesmo. Ele não é essa totalidade, pois, é livre, faltante. Caso contrário, se fosse pleno, seria absurdo buscar nele mesmo momentos, transições, escolha, uma vez que seria preenchido de si numa afirmação total. Dito de outro modo, seria escravo de si e não sua liberdade.

Em suma, percebemos que a liberdade é para Sartre a condição basilar da realidade humana e que, a partir dessa constatação, o homem se inventa, tendo em vista os motivos e ações. Assim o homem se vê radicalmente responsável pelo que faz de si mesmo e da imagem humana que reverbera em seu tempo. O nada, portanto, é visto por Sartre como essência da liberdade nesse elã existencial. Por meio dele, o homem se lança aos possíveis, uma vez que ele mesmo é o ser dos possíveis. Nessa esteira, encontramos os dois conceitos fundamentais para adentrarmos no campo de uma proposta moral nos limites do pensamento sartriano: ação e responsabilidade. Antes de analisarmos, de modo mais sistemático, uma moral suspensa no existencialismo de Sartre, nos dedicaremos a tratar da má fé, como um problema na ordem ontológica que certamente afeta o desdobramento, no pensamento de nosso autor, entre a ontologia e a moral.

Capítulo 3

Negação do projeto fundamental: a má fé

3.1 O conceito de má fé⁷

Sartre compreende a realidade humana como para-si. Deste modo, o homem é o ser faltoso e por isso põe a questão a si e ao mundo. Apresenta-se como ser que busca constantemente inventar uma imagem universal que afete a todos de sua época (cf. SARTRE, 2010, p. 27). O modo como ele se escolher designará, portanto, a melhor forma de ser homem para si mesmo e para outrem. Para Sartre, se esse homem aceita, por exemplo, algum partido de envergadura cristã ao invés de outro com concepções comunistas, ele assumirá que a resignação é a melhor forma de ser homem. Com efeito, ao escolher, o homem age visando à invenção de si mesmo e essa escolha, por sua vez, alcança os outros, isto é, ele possui uma responsabilidade radical sobre si e sobre os outros no elã de existir.

A escolha ou as escolhas do homem das quais tratamos no capítulo anterior, se fundam em seu projeto existencial, ou seja, em capacidade de lançar-se conscientemente para futuro, para os seus possíveis e, através das ações situadas num contexto histórico, criar-se no presente. Sartre não considera a existência de uma natureza humana uma vez que, o homem é lançado no mundo e está entregue absolutamente a si, como único legislador.

Destarte, ele está num horizonte de responsabilidade radical. Entendemos este desamparo do homem no mundo como a precedência da existência em Sartre, ou seja, o homem primeiro existe. A partir da consciência desse existir, se engaja no seu projeto, rumo a fazer de si o que quiser e puder ser. O valor, a verdade e os sentidos ocorrem enquanto há o ser. Neste caso todo o horizonte humano está nas mãos do homem. Sartre entende que a verdade “é um evento absoluto cuja aparição coincide com o surgimento da realidade humana e da História” (SARTRE, 1990, p. 21) e do mesmo modo que ela surge a partir da realidade humana, “desaparece também com o homem” (SARTRE,

⁷Observamos que no texto original de *L'être et le néant* Sartre grafa *mauvaise foi*. O termo foi traduzido em Português por má-fé, no entanto sempre o utilizaremos sem a ligação por hífen.

1990, p. 21). Cabe aqui um aceno nesta dissertação ao conceito de responsabilidade no existencialismo sartriano.

No afã de existir o homem se vê inicialmente como um ser que é. Está presente no mundo como o ser das aberturas, uma vez que o nada é sua estrutura original. Contudo, não tratamos aqui de uma mera vontade que se instaura no cerne da realidade humana, pois assumimos que toda vontade é manifestação do projeto original, de uma escolha original. Sendo assim o homem é a própria vontade de inventar-se. Desta feita, o homem é integralmente compromissado com aquilo que é e irá se tornar. Estamos diante da primeira decorrência do existencialismo que, a saber, trata de:

Colocar todo homem em posse daquilo que ele é, e fazer repousar sobre ele a responsabilidade total por sua existência. E quando dizemos que todo homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que ele é responsável estritamente por sua individualidade, mas é responsável por todos os homens. Há dois sentidos no termo subjetivismo e nossos adversários se aproveitam desse duplo sentido. Por um lado, subjetivismo expressa a escolha do sujeito individual por ele mesmo e, por outro, significa a impossibilidade humana de ultrapassar essa subjetividade. É o segundo sentido que é o sentido profundo do existencialismo. (SARTRE, 2010, p. 26-27).

A partir da acepção de Sartre vemos a subjetividade enquanto condenação do homem à liberdade que ele é. Deste modo, o homem se vê entregue à sua condição livre e constantemente se inventa e cria sua essência, não a esmo, mas orientado por seu projeto originário. Ele não pode ultrapassar esse subjetivismo, pois, através dele e nele, configura um horizonte humano de sentido e valores. Para Sartre não há nada além disso.

No entanto, todo esse horizonte pode entrar em colapso por um problema que se instaura entre o homem e essa responsabilidade total consigo. Este entrave é denominado má fé. Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre defende que o homem se faz, pois “ele não está feito de antemão, mas se faz escolhendo sua moral, e a pressão de circunstâncias é tal que ele não pode escolher uma.” (SARTRE, 2010, p. 53). Ora, mas o que significa dizer esse fazer-se a si mesmo? Nosso autor entende que o homem cria sua essência em todas as suas dimensões, inclusive a moral. Devido à pressão das circunstâncias que o rodeiam e se contrapõem a ele, este mesmo homem é compreendido na medida em que se engaja. Quando ele assume um campo de filiação, escolhe e faz um horizonte moral, afastando-se de qualquer gratuidade no que tange à

escolha, isto é, ela tem por base o projeto que não pode ser outro e é, na mesma esteira, a sua atualização, seu progresso.

Quando nos referimos à escolha, reconhecemos, orientados por Sartre, que ela pode ser julgada, pois o homem age e escolhe diante dos outros. Mas é preciso lembrar que aqui o autor francês não menciona um julgamento de valor, mas sim um julgamento lógico. Outrossim, algumas escolhas são assertivas e outras, por sua vez, são enganadas. Partimos então à análise e julgamento, se assim podemos colocar, do homem que está no âmbito da má fé.

Ao julgarmos um homem, dizendo que ele age de má fé, precisamos retornar à verificação da realidade humana como uma escolha livre e sem desculpas. Por quê? Pois, a partir dessa realidade humana sem escusas, identificamos aqueles que criam para si refúgio, seja pelo escondimento atrás de suas paixões, ou seja, pela afirmação de que estão sob a égide de uma natureza humana determinante, uma vez que dela não podem esquivar-se. Essas são, em nosso entender, condutas que nos permitem inferir, a princípio, quem são homens de má fé.

Acerca do estado de má fé levanta-se uma questão: o homem pode se escolher como homem de má fé? Nosso autor esclarece que não se trata de um julgamento moral. Mas não se pode negar que, por ser a liberdade a própria realidade humana, essa conduta de abnegação ou mentira para si mesmo incorre num erro para o homem. Não se trata, como vimos até aqui, de uma avaliação moral, mas de um julgamento que tem por base a verdade, uma vez que a má fé é a mentira que “dissimula a total liberdade do engajamento.” (SARTRE, 2010, p. 54). Ela é a mentira que o homem empreende contra si mesmo, isto é, quando considera que existem valores anteriores a sua existência, obnubilando sua condição e forçando o não reconhecimento do que ele realmente é (liberdade). Ao escolher a má fé como modo de ser, este homem entra em contradição com sua própria subjetividade.

A discussão que estava no campo da veracidade agora aponta e se aproxima de nosso objeto central, isto é, o campo da moralidade. Antes de tudo, precisamos considerar que um homem pode escolher ser um homem de má fé, uma vez que a escolha é pressuposto fundamental de sua abertura, e essa diz o próprio homem. Não obstante a escolha dos possíveis, o homem adere à má fé como pressuposto existencial. A partir deste ponto há um julgamento moral. Ao considerar o homem ser que é a liberdade, e compreendendo-a como fundamento dos valores humanos frente ao

desamparo no qual o homem está lançado, Sartre indica que não escolher e não criar esse horizonte moralmente humano se apresenta como um problema. Isso fica claro quando Sartre diz que

a liberdade em cada circunstância concreta, não pode ter outro fim que procurar a si mesma, se o homem reconheceu, a certa altura, que estabeleceu valores no desamparo, ele não pode querer outra coisa senão a liberdade como fundamento de todos os valores. Isso não significa querê-la abstratamente. Significa, simplesmente, que os atos dos homens de boa-fé têm como última significação a liberdade enquanto tal. (SARTRE, 2010, p. 55).

O homem pode escolher ser um homem de má fé, no entanto, viverá de modo incoerente a sua própria condição. A liberdade é o sustentáculo para a moral existencialista, pois nela serão construídos os valores. Ademais, é preciso salientar que pode o sujeito dizer ou pensar abstratamente essa liberdade, mas ela se quer no concreto — o objetivo humano, bem como a realização de seu projeto, não ocorre de modo abstrato, mas concretamente. Neste caso, o outro é aqui parâmetro importantíssimo para a realização concreta da liberdade, pois é diante dele que há engajamento. Cabe ao homem colocar-se sempre enquanto homem, tanto a si mesmo quanto ao outro, como fim. Dito de outro modo, “não posso ter como fim a minha liberdade sem ter a dos outros como fim.” (SARTRE, 2010, p. 55). Sabemos que a liberdade enquanto condição da existência humana se afasta de qualquer determinismo, isto é, não podemos dizer que a liberdade do homem depende do outro para existir, mas devemos considerar que ao engajar-se o homem quer a sua liberdade aproximada da liberdade do outro. Ele a quer para si mesmo e para outrem.

Tal mentira ou “*dissimulação da liberdade*”⁸ como entende Paulo Perdigão, se interpõe entre a liberdade, que é o homem, e sua realização concreta, pois esse mesmo homem, através de truques e embustes cotidianos, tenta convencer-se de que não é sua liberdade. Podemos perceber que essa mentira do homem está presente quando tratamos de campos como “a ciência, a religião, a psicologia e determinado marxismo

⁸Paulo Perdigão, em sua obra *Existência e liberdade*, aponta dois mecanismos dos quais o homem se vale para dissimular a angústia que se apresenta na medida em que reconhecemos que somos livres, a saber: a) a recusa da liberdade, ou seja, a tendência do homem de se negar como livre em detrimento de ídolos que sufoquem sua liberdade e amenizem sua angústia; b) na mesma esteira, a má fé como o resultado da recusa da liberdade, ou melhor, como vontade de homem de se distanciar de sua liberdade e, do mesmo modo, do Nada que possibilita a abertura de seu ser para almejar a solidez. De todo modo, resulta da má fé a tentativa do homem de ludibriar-se em relação a sua própria existência.

mecanicista — acrescentaríamos, credices populares (como astrologia)” (PERDIGÃO, 1995, p. 116). Neles encontramos espécies de ídolos que explicariam as querelas de nosso tempo e que descartariam a liberdade ou a responsabilidade do homem frente sua existência. Nesse âmbito o sujeito pensa: por que assumir-me como responsável por mim mesmo, pelo outro e pela realidade, uma vez que tudo que há se explica por algo além de mim? Nesse contexto, o homem, através de subterfúgios, quer se eximir de sua liberdade, angústia e responsabilidade total, portanto, quer agir de má fé.

Outro problema da má fé ocorre quando o homem se coloca como sertotal, pleno e acabado, justificado por ídolos. Percebemos aqui outra incoerência, pois a realidade humana não é em-si, mas para-si, ou seja, o homem não está acabado, mas é ser de abertura e possibilidade. A justificação, ou melhor, a desculpa fundada numa essência prévia, pré-existente e, por sua vez, imutável, enforca a liberdade em favor de um determinismo orgânico ou psicológico. Sartre rejeita todo e qualquer estrangulamento da liberdade em detrimento de algo dado, determinado a ser desse ou daquele modo em nome da realidade humana e sua real condição. Quando inferimos que a má fé se refere à mentira que os homens contam para si mesmos, se esquivando de sua liberdade e se apoiando em paixões ou em ídolos, constatamos que o homem pode escolher viver sob esse estatuto, embora, se assim fizer, viverá desprezando sua autonomia, o que, para Sartre, é um erro. Se a má fé é um erro, para si mesmo e para outrem, qual atitude a melhor para Sartre? Nosso autor defende que o homem, ao querer, quer a si mesmo e leva em consideração o âmbito do *alter* frente ao desamparo. Surgirão de modo concreto valores fundamentados na liberdade da condição humana situada na história. A atitude contrária à má fé é chamada por Sartre de boa fé. Esta se dá quando o homem queante seu estar lançado no mundo, busca efetivar sua liberdade e a tem como tarefa fundamental na sua construção existencial.

Notemos que o homem não é apenas o ser pelo qual o nada vem ao mundo, mas é também o ser que pode empreender atitudes negativas em relação a si mesmo. O homem, portanto, é ser que pode colocar a questão a si, bem como ter a consciência do Nada como estrutura fundamental de seu ser. Estamos diante de duas condutas humanas: a interrogativa e a negativa. A primeira diz respeito ao homem que levanta a si mesmo a questão de seu ser, enquanto que a segunda denota o homem que tem consciência do nada de seu ser (cf. SARTRE, 2009, p. 92). A negação, no sentido em que apresentamos há pouco, não suprime as possibilidades, ao contrário, é por ela que o

homem pode lançar-se ao futuro e construir sua essência, agindo no presente. Nesse sentido, o nada se apresenta como estrutura elementar do homem. No entanto, compreendemos a má fé como a negação que priva o homem da configuração de si, ao passo que turva, através de desculpas e ídolos, a efetivação de sua invenção autônoma. Trata-se, pois, da negação da subjetividade humana, ou seja, do abrir mão de viver a liberdade que se é.

Nosso autor sustenta que as atitudes de má fé, embora sejam nocivas ao homem, são imbricadas à realidade humana, uma vez que essa sempre se coloca a negação. No entanto, podemos entender a má fé como o momento raso dessa negação e a conduta que, embora surja do nada, afirma a liberdade que se é, como o desdobramento elementar do nada constituinte do homem. Mas onde está o mal efetivo dessa conduta? Em primeira instância, inferimos que está no fato de a má fé ser uma mentira do homem para si mesmo, ou seja, trata-se do homem que tem consciência de si, mas assume sobre si mesmo uma postura cínica. Na mesma esteira, essa mentira macula também a transcendência horizontal do homem⁹, na medida em que busca incessantemente fundamentos externos para legitimar seus atos e intenções. Nesse sentido a intenção do homem

pretende enganar e não tenta dissimular essa intenção ou mascarar a translucidez da consciência; ao contrário, refere-se a ela quando se trata de decidir condutas secundárias, exerce explicitamente um controle regulador sobre todas as atitudes. Quanto à intenção fingida de dizer a verdade (“Não queria te enganar, é verdade, juro”, etc.) sem dúvida é o objeto de uma negação íntima, mas também não é reconhecida pelo mentiroso como *sua* intenção. Dissimulada, imitadora, é a intenção do personagem que ele apresenta aos olhos de seu interlocutor — mas esse personagem, precisamente por que *não é*, é transcendente. (SARTRE, 2009, p. 93).

Sendo assim, compreendemos uma transcendência invertida, falha, pois se distancia daquela que exige a liberdade e efetivação do projeto fundamental. Para Sartre, há perigo na má fé, pois, o mentiroso é vítima de sua mentira, enquanto essa postura de turvação existencial afeta sua transcendência. Nesse sentido, qualquer escolha do homem que se abstenha da responsabilidade em nome da facticidade e, mais, que denote algo frente ao outro que seja diferente do que realmente ele é, trata-se de

⁹Chamamos de transcendência horizontal a construção humana de sua essência, isto é, a negação absoluta de uma natureza de homem dada por Deus. Nesse sentido, a transcendência, não se refere ao sentido que Deus é transcendente, mas do movimento concreto do homem de inventar a si mesmo, levando em consideração sua existência, o outro e sua situação.

uma transcendência nos limites da má fé, como entende Jack Reynolds em sua obra *Existencialismo*:

Se tomarmos nossa identidade como dada por nossa situação, ou mesmo por uma escolha prévia que fizemos, como lutar heroicamente em uma guerra uns vinte anos atrás, então estamos de má fé. A identidade, como vimos, nunca é dada, mas sempre deve ser continuamente criada em nossas ações e não em algum fato de nossas circunstâncias. Qualquer tentativa de nos absorvermos completamente em nossa facticidade é má-fé. (REYNOLDS, 2013, p. 110).

Fica-nos claro que, ao fugir da sua angústia através de desculpas criadas por ele mesmo, o homem engana a si e aos outros acerca de sua real condição, isto é, a liberdade, e está no terreno da má fé. Aqui acenamos a um dos modos de ser do homem: ser para-outro. Não nos cabe ir a fundo — pelo menos nesse momento — em tal modo de ser, no entanto, devemos considerar que “o Outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao Outro” (SARTRE, 2009, p. 290). Ora, por que trazer o Outro a essa discussão acerca da má fé? Respondemos apontando como a mentira que emerge dessa conduta afeta ao sujeito e a outrem, visto que há também as intenções dos sujeitos diante dos outros são mascaradas. Aqui se dão os enganos. Notemos que tratamos de um reconhecimento do outro, mesmo que tenha como pano de fundo um problema. Embora haja um obnubilamento nas intenções, há também alteridade, pois percebemos a relação de reconhecimento entre o eu e o outro. O outro se interpõe no movimento de ser do sujeito de modo importantíssimo, pois ele “surge como *mediador* indispensável do Eu consigo mesmo.” (SANTOS, 2011, p. 56).

Aquele que assume a má fé como modo de ser mente para si e para o outro. Ele permanece no campo das aparências e mascara a verdade que incomoda, isto é, a angústia. Ao constatar sua liberdade, e mais, que ela deve ser a sua realização constante, este homem se vê diante de uma questão: a existência do outro. Sendo assim, concretiza sua liberdade em cada escolha e ação particular, e isso nos leva a perceber que “querendo a liberdade descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa.” (SARTRE, 2010, p. 55). Vimos anteriormente o sentido dessa dependência. Retomemos, pois, a questão. Não podemos voltar atrás no que concerne a estrutura ontológica do homem, ou seja, ele é a liberdade e, portanto, não depende de nada que escape a essa existência, logo não se determina por nada, não obstante a ele se abrem todos os possíveis. Agindo neste campo de possíveis, o sujeito se constrói. Todavia, não podemos recusar o fato de que ele existe

com os outros e isso nos aproxima do que Sartre reconhece como engajamento. É no engajar-se que os homens aproximam reciprocamente suas liberdades, isto é, os projetos se reconhecem, mas não se perdem uns nos outros. Dito de outro modo, o homem se quer como fim, mas isso só é possível quando também reconhece os outros também como fim.

3.2 A má fé e a atitude negativa subjetiva

As condutas negativas manifestam-se em duas instâncias temporais distintas: elas revelam na relação consigo mesmo e na relação com o *outro*. Uma atitude é externa quando é negado algo para outra pessoa, por ser voltada para fora da consciência, para outrem, para o mundo. Proibir alguém, por exemplo, de praticar uma ação é negar sua possibilidade de liberdade, transcendência, por ser uma ação que “limita” o *outro*, já que o *outro* está condicionado ao poder de quem decide. O que se pratica nesse tipo de negação é a impossibilidade da realização do projeto de *outro* ser. (POVOAS, 2008, p.161)

É sabido que a má fé — isto é, esse modo de ser no qual o homem abafa a liberdade enquanto sua condição — ocorre na medida em que o homem estabelece escusa a si mesmo, de modo a esquivar-se de sua responsabilidade e de sua angústia. Deste modo, assim como entende Povoas, a negatividade tangente à conduta humana surge em duas instâncias, isto é, subjetiva e objetiva. Vimos que o sujeito imerge numa abnegação do projeto fundamental, ao escolher fundar sua existência numa natureza dada previamente ou confiar em ídolos que detêm em seu intelecto o seu destino. Isso ocorre nos limites da subjetividade, pois ele escolhe agir desse modo. Convém analisar a outra face da má fé, ou seja, seu caráter objetivo, quando se nega algo para outrem, ou melhor, quando a consciência está voltada para o outro, para o mundo.

Nos alcances da má fé, enquanto mentira sustentada pela própria consciência para si mesma, o homem é vítima. Ora, vítima de quê? Ele é vítima de sua própria mentira. Ele acredita nela, “é persuadido por ela”. (SARTRE, 2009, p. 94). Todos os seus esforços miram afastá-lo do que realmente ele é. O inventar de sua essência está comprometido e isto significa que sua transcendência também o está, logo a mentira também, se apresenta em Sartre, como “conduta de transcendência.” (SARTRE, 2009, p. 94). A má fé se instaura contra a angústia, contrariando a existência humana que é a liberdade, uma vez que o homem foge da angústia, se esquiva dela, pois a angústia é “consciência específica de liberdade” (SARTRE, 2009, p. 77). A angústia como mostramos nos capítulos anteriores não se assemelha a mero medo, pois ela se revela através da liberdade. O homem ciente de sua entrega à existência e desprovido de

qualquer estatuto que o defina ou oriente se angustia, sente o peso de não possuir sentido prévio de sua existência. A sua estrutura está ineficiente de motivos e por isso ele é sua liberdade. Sendo assim, devemos considerar, orientados por Sartre, que não há motivos, no que diz respeito ao Ser do homem, na consciência, mas sim motivos para a consciência. A má fé é então, um modo que o homem implanta sobre si mesmo a fim de se distrair de sua condição. Recordamos aqui um trecho da obra *O eterno marido* de Fiódor Dostoiévski, quando Lisa, filha de Vielhtcháinov, personagem principal da trama está prestes a morrer:

Os dias que precederam a morte foram terríveis para Vielhtcháinov. Os Pogoriéltsevi temeram por ele. Passou como eles a maior parte daquele período de angústia. Durante os derradeiros dias, ficou horas inteiras sozinho, não importava onde, em um canto, sem pensar em nada; Klávdia Pietrovna vinha por vezes distraí-lo, mas ele mal respondia e dava a entender que aquelas conversas eram penosas. Não teria ela podido acreditar que ele sofresse tanto. Somente as crianças conseguiam distraí-lo; até mesmo ria com elas às vezes; a todo instante, levantava-se e ia na ponta dos pés ver a doente. Pareceu-lhe várias vezes que ela o reconhecia. Não tinha esperança nenhuma de vê-la curada, assim como ninguém mais; não podia, porém afastar-se do quarto em que ela morria e mantinha-se habitualmente na peça vizinha. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 88).

Cabe-nos abrir alguns parênteses antes de explicitar a má fé presente nesse fragmento de Dostoiévski. Antes de tudo, vale lembrar que Sartre estabelece uma relação direta entre filosofia e literatura. É possível notar sua filosofia existencial em obras literárias como *As moscas*, *O muro*, *Entre quatro paredes* e outras tantas. Nosso autor defende uma literatura engajada, isto é, para ele escrever é agir e, por sua vez, agir é tencionar a mudar. Escrever é, portanto, um processo dialético, o qual necessita de duas vias rumo à síntese. Neste caso, o processo se realiza através de duas liberdades incompletas: escritor-leitor. Criar arte é, segundo Sartre, fazer surgir um objeto semelhante à realidade humana, isto é, a arte é faltosa e precisa do olhar do outro para efetivar um horizonte de sentidos. Sendo assim o leitor desvela o mundo a partir da obra lida e, através do que é denunciado nela, se engaja. Nesse desvelamento, o escritor não enxerga seu leitor alienado, ao contrário, quem escreve apela à liberdade do outro. O afã que se instaura exige que o leitor seja aquele sujeito que completará a obra, isto é, o livro não é um meio que serve à nossa liberdade, ao contrário: “ele a requisita” (SARTRE, 1993, p. 40). O escritor engajado coloca o mundo em jogo, isto é, a realidade histórica e, conseqüentemente, os problemas que tangenciam a efetividade. Incita-se a liberdade do leitor. Esta liberdade não é abstrata, mas sim, uma criação de si,

construção dentro de uma situação histórica, a partir das alienações particulares¹⁰, ou seja, é nesse mundo que o escritor realiza sua liberdade rompendo com as adversidades que se sobrepõem a ele, denunciando-as. Sartre distancia a prosa de outras artes não-significantes, pois ela é constitutiva de sentidos, ou seja, por ela o homem pode se engajar e assumir sua época.

Mas por que apontar essas questões acerca da literatura em Sartre nessa altura de nossa dissertação? Primeiro é preciso lembrar que Dostoiévski e Stendhal são escritores aos quais Sartre possuía grande estima. E, mais, as obras em prosa desses autores denotam grande afinidade às questões existenciais abordadas por nosso filósofo. Como prosador, Sartre se vale da literatura para disseminar sua filosofia existencial e incitar a liberdade de seus leitores, propondo-lhes desvelar o mundo.

Retomamos, pois, o fragmento de Dostoiévski e apontemos nele o que nos chama atenção em relação à má fé. Vielhtcháninov pode ser analisado sob dois ângulos: na perspectiva da má fé, isto é, diante da angústia que desponta da perda de sua filha ele se esquivava ao se deixar levar pelas brincadeiras das crianças ao seu redor. Trata-se de uma escolha de Vielhtcháninov por se distrair diante da morte iminente. Toda a angústia que revela a liberdade de seu ser é posta de lado, abafada pela sensação de bem-estar, por encontrar-se diante pessoas que supostamente aliviaram seu sofrimento, e neste caso, entendemos que assim fazem os homens com os ídolos; noutra ponta, o fato de enfrentar corajosamente aquela tragédia só, sem pedir auxílio a ninguém e aceitar que a sua filha não teria cura, agindo de maneira coerente dentro dos possíveis que lhe cabiam. Tudo isso expressa o que, em Sartre, chamamos de boa fé. Todavia, não nos limitamos a dizer que boa fé se equipara a derrotismo, ao contrário, ela expressa a tomada do homem de sua vida, dos possíveis que se abrem a ele, e isso denota o mais alto grau de otimismo.

O homem assume a má fé para se abster da angústia. O eu sempre está em situação, isto é, o homem nasce em determinada família, país e costumes, mas em qualquer uma dessas facticidades ele é a sua liberdade, portanto, ele é capaz de apreciar e entender que está em situação e, mais, que ela não é um entrave à sua liberdade, pois ele, nela é capaz de reinventar-se. A angústia é, por sua vez, a manifestação de que o homem se acha separado de sua essência por um nada. Ela é então, a constatação da ausência de pressupostos anteriores à existência humana, de uma natureza na qual o

¹⁰Costumes e valores recebidos por todos e que aproximam, nessa esteira, escritor e leitor.

homem teria uma essência anterior a sua existência. A angústia é, como afirmamos anteriormente, a manifestação da liberdade estrutural do homem e, por isso, objeto de fuga do homem de má fé. O homem que assume a má fé como modo de ser prefere entregar suas escolhas sua vida inteira, a outrem, transcendente no sentido em que Deus é, ou objetivo, isto é, a outro homem.

Devemos ressaltar que má fé não se refere a um estado, ou seja, não se é infectado ou se sofre má fé. Trata-se, todavia, de uma afetação da consciência consigo mesma. Sendo assim, não podemos considerar que ela venha de fora da realidade humana, mas que a consciência marca a si mesma desse modo. Para tanto, é preciso um projeto fundamental de má fé e, mais,

esse projeto encerra uma compreensão da má-fé como tal e uma apreensão pré-reflexiva (da) consciência afetando-se de má-fé. Segue-se primeiramente que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só pessoa, e isso significa que eu enquanto enganador, devo saber a verdade que me é disfarçada enquanto enganado. (SARTRE, 2009, p. 95).

Notemos aqui algo crucial a esta querela, isto é, a escolha que, por sua vez, implica a liberdade fundante do ser do para-si. Antes de haver a adesão à má fé enquanto modo de ser, o sujeito sabe o que é boa fé e sabe também o peso de assumir a si mesmo e a outrem radicalmente. Trata-se, para Sartre de um estado de “*evanescência*”, isto é, no qual a existência é rebaixada em detrimento da mentira contada a si mesmo. Nosso autor deixa claro que a má fé se interpõe entre a boa fé e o cinismo, ou seja, o homem sabe de si mesmo, mas escolhe não viver pautando-se nessa saber, logo mente e passa a existir de modo cínico, abnegando-se da invenção de sua própria essência.

Desta feita, a boa fé, isto é, consciência anterior à má fé e ao cinismo como manifestação existencial desta, se refere ao homem. Ele assume a angústia que desponta da liberdade, uma vez que esta se confunde com seu ser. Para o existencialista, a angústia não é apenas um temor, mas declara que “o homem é angústia” (SARTRE, 2010, p.28), isto significa que, ao se engajar, o sujeito se entende não apenas como aquele que escolhe o que pode ser, mas também se entende como legislador que escolhe, ao mesmo tempo, o que toda a humanidade será. Nesse sentido, o homem de boa fé detém o sentimento de total e profunda responsabilidade. Noutra ponta, encontra-se o sujeito de má fé que escolhe mascarar essa angústia, evita encará-la de frente. A má fé se instaura na consciência como mentira, e, esta por sua vez, se expressa como valor

universal, pois o homem nesse modo pensa: “E se todos agissem assim, digo se restringindo de sua liberdade?” Mesmo assumindo a resignação como modo de ser, a inquietude está lá, como pano de fundo do pensamento, dá-se um valor universal à mentira, todavia o homem não se afasta da angústia, tampouco da liberdade, pois estas dizem seu ser. Notamos que a má fé se refere à escolha subjetiva do homem de resignar-se diante da angústia e de sua liberdade radical. Não podemos dizer que o homem perde sua condição de ser livre pela ação de outrem ou pela crença. Todavia entendemos que a má fé se apresenta como um modo de ser dual, isto é, subjetivo e, por sua vez, estruturado na escolha do próprio homem, mas também objetivo por levar em consideração a consciência que se lança, de modo incoerente, ao outro e ao mundo. Trataremos então desse aspecto objetivo.

3.3A má fé enquanto atitude negativa objetiva

Iniciamos nosso estudo acerca da má fé nos limites do objetivo, aproximando-nos da psicanálise, mesmo que essa se inicie nos parâmetros subjetivos. Sartre considera que no inconsciente, como apresenta Freud, está a causa das fobias, do lapso e dos sonhos, ou seja, não há um sujeito enganador. Na verdade há uma mentira, mas perde-se o mentiroso, tendo em vista a cisão da massa psíquica entre o “Eu” e o “Id”, isto é, o homem é o homem, mas não é o Id, pois esse lhe escapa e, ao mesmo tempo, o “Eu” vê-se determinado pelos fenômenos psíquicos dos quais ele não possui consciência. Há uma espécie de má fé expressa pelo *apriorismo* do inconsciente, como aponta Paulo Perdigão:

O determinismo e a “reflexão impura” não são únicos pontos discutíveis da psicologia clássica e da psicanálise freudiana. Ambas partem do pressuposto de que o indivíduo é produzido por leis abstratas e universais. Além de admitir uma ação mecânica do meio ou da psique sobre o sujeito, essa generalização dificulta a compreensão do que seja uma pessoa concreta e singular. As leis gerais (“vontade de poder”, “libido”, “projeção”, “transferência”, etc.) despontam como caracteres comuns a todos os homens. O abstrato surge *antes* do concreto, ou seja, antes do caso individual de determinada pessoa. O homem é *a priori* “sexualidade” ou “vontade de poder”, e isso é um determinismo, pois os complexos existem antes sequer de serem encarnados em uma figura humana, como se flutuassem no espaço “à espera de suas vítimas”. (PERDIGÃO, 1995, p. 127)

O determinismo psicológico defendido por Freud é rechaçado por Sartre que se afasta de qualquer determinismo no que diz respeito à realidade humana. Isso ficou claro aqui, mas em que podemos aproximar essa perspectiva da má fé sob seu aspecto objetivo? Sartre entende que o determinismo psicológico já denota má fé, mas há um

agravante que alcança o outro. Ora, de que modo? Nessa querela da cisão entre o “Eu” e o “Id”, o homem é fragmentado e perde sua autonomia em função do inconsciente e só o outro homem é capaz de trazer à luz as verdades sobre o sujeito: o psicanalista. Este é entendido como *mediador* entre as tendências inconscientes e a vida consciente do sujeito, o que, para Sartre, denota absurdidade. O homem não pode se conhecer por si, pois seu ser está dito no que lhe escapa conscientemente e só se vê de fato salvo por intermédio do outro. Deste modo, o ser do homem não lhe pertence, é entregue a outrem que lhe dá estatutos, consistência e norte. Destarte, a má fé é para Sartre substituída pela psicanálise, em que há uma mentira sem mentiroso, uma vez que o homem não mente a si mesmo, mas é mentido, pois se coloca em relação a si mesmo na situação do outro. Notemos que o homem entrega sua subjetividade nas mãos de outrem na medida em que espera ser dito pelo outro. Sartre enfatiza que “nada ganhamos com a psicanálise, por que ela, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre inconsciente e consciência uma consciência autônoma de má-fé.” (SARTRE, 2009, p. 98-99)

Lemos a má fé, através das palavras de Povoas ainda no começo do tópico anterior também como uma atitude externa, ou seja, uma negação existente no terreno do outro. Entendemos, contudo, que a liberdade do outro ou a sua possibilidade de criar-se não pode ser suprimida em absoluto, posto que o sujeito e os outros são a liberdade. Ela é a estrutura ontológica, se assim podemos colocar. No entanto, percebemos que o outro pode ser condicionado a escolher a má fé, aceitar que alguém decida por ele e, nesse sentido, realizar um projeto que lhe é estranho. De qualquer modo, não há, mesmo nessa atitude, uma supressão absoluta da liberdade, pois ela e o homem se confundem.

O outro, nos limites da má fé, mantém intacta sua abertura ou sua capacidade de transcendência horizontal, mas essa é sufocada em nome de uma vontade externa a ele, ou seja, um dominador. Este, por sua vez, lança sua consciência ao outro, nadificando-o, encobrando sua liberdade. Essa é a conduta externa entre as condutas negativas¹¹ do homem presentes no pensamento sartriano. Tomamos o exemplo de Sartre, presente no segundo tópico do capítulo II de *O ser e o nada* intitulado “as condutas de má fé”, para acenar a essa turvação da liberdade que, por sua vez, pressupõe também uma escolha, malgrado o olhar coisificante do outro. No exemplo dado por nosso autor, uma mulher

¹¹Segundo Povoas, o homem se revela no pensamento de Sartre através de vários tipos de condutas, dentre elas estão as interrogativas, negativas e afirmativas. Sobre as condutas negativas, que são o alvo de nossa investigação, o autor as entende de modo duplo, isto é, elas se dão de modo interno e externo. (Cf. Povoas, 2008, p. 170)

tem um encontro amoroso com um homem. Ela sabe bem quais são as intenções do seu interlocutor, mas se limita a apenas responder às suas intenções. Este conduz a situação e, na mesma medida, ela se perde de si, suprime seus desejos para ser dita pelo que o homem quiser e fizer. A mulher se abstém das decisões e o faz a cada momento que está diante de uma situação limite, sendo assim está cindida, ou seja, separada em corpo e alma. No seu corpo estão os desejos, abafados pelo espírito que se volta integralmente, por escolha, ao companheiro, ela age por má fé e se rebaixa, para Sartre, ao status de coisa.

Sartre demonstra que esta mulher não apenas está de má fé, mas atualiza essa situação na medida em que quer ver-se como em-si. Vale ressaltar que ela se permite desfrutar de seu desejo pelo homem, todavia, isso ocorre quando o vê como não seu, isto é, contempla seu corpo como objeto passivo e é incapaz de provocá-lo assumindo assim, através da má fé, uma recusa de si. Notemos aqui que dois aspectos importantíssimos: *facticidade* e *transcendência*. Esses pólos, segundo o filósofo francês, precisam ser coordenados numa síntese denotando assim a realidade humana. Mas, na má fé há uma dissociação destes e a cada um deles é atribuída autonomia conservando assim suas diferenças. Sartre entende que é preciso afirmar a “facticidade como transcendência e a transcendência como facticidade” (SARTRE, 2009, p.102), mas no âmbito da abnegação de si essa síntese está prejudicada.

A realidade humana, como sabemos, se refere a esse elã de existir que, por sua vez, denota tal ambiguidade, isto é, factual e transcendente. A má fé acompanha essa ambiguidade e afeta o movimento de construção de si que representaria, a nosso ver, a coordenação dos polos ditos anteriormente. No caso da má fé que chamamos objetiva essa afetação se dá na figura do censor, isto é, o outro abafa o sujeito, bem como sua transcendência, afirmando sua passividade. É sabido que *facticidade* e *transcendência* são constitutivas da realidade humana e que toda consciência é intencional, mas no terreno da má fé a consciência que se lança ao mundo o faz de modo atrofiado, ou seja, o homem nega sua responsabilidade, atribuindo sua hipertrofia às condições objetivas nas quais está inserido. O sujeito logo admite que a *facticidade* determina seu ser. Esse, como qualquer outro determinismo, na perspectiva de Sartre, demonstra incoerência e erro quanto à realidade humana, isto é, denota um problema lógico e moral. É preciso que o sujeito se assuma novamente, isto é, tome em suas mãos a construção de sua essência e seja capaz de se responsabilizar por si mesmo e por outrem radicalmente,

uma vez que, no terreno da má fé, há um distanciamento de tal radicalidade expressa pela angústia.

Talvez pensemos ser a sinceridade, em Sartre, resposta à má fé, mas devemos ser cautelosos. Na sinceridade o homem deve ser o que é, e já sabemos que essa definição pertence ao ser em-si ou, se preferirmos, expressa o princípio de identidade. Ao afirmamos a sinceridade como antítese da má fé, incorreríamos num erro grave, uma vez que aquela emerge do princípio da identidade e nesse não há escolha ou transcendência, a má fé, por sua vez, pressupõe escolha, nadificação e transcendência. Mesmo que essas instâncias se apresentem prejudicadas são indelevelmente presentes na condição humana. No âmbito da má fé há o esforço da consciência em exigir que o sujeito seja o que ele não é, todavia, nela o homem tende a negar suas qualidades e constituir-se como aquele que não é e não fazer-se a partir da constatação de nada de ser. Fica-nos claro que a má fé está para condição humana, assim como a liberdade e a angústia, mas se instaura como entrave constante do homem. A superação do engano da consciência em relação a si mesma ocorre à medida que o homem se assume não sendo, mas esse assumir não se refere a uma abnegação de seu projeto fundamental, mas à possibilidade de se afirmar no seu construir. Enfim entendemos que a má fé se dá pela realidade humana, ou seja, o ser que não é e não é o que é. Chegamos ao fim de nossa análise acerca da má fé e constatamos que ela se instaura no momento em que o homem foge do que é, isto é, a liberdade, a boa fé, por sua vez, diz respeito à busca do homem por escapar da degradação do seu ser no em-si. Desse modo, entendemos que a má fé é uma ameaça constante a todo projeto do ser humano e que esse risco assombra a todo instante a consciência do sujeito. Contudo, ao assumir a si mesmo e ao outro, inventando um horizonte de sentidos, o homem estabelece uma tensão entre má fé e a boa fé, partindo do nada como estrutura ontológica que possibilita um salto na configuração de um horizonte moral (cf. SARTRE, 2009, p. 763). Daqui atingimos o nosso objetivo, isto é, constatamos a tensão na qual o homem se cria e se configura enquanto horizonte humano repleto de valores e sentidos. A partir de agora, nossa dissertação terá em foco o ser do para-si como falta de pressupostos dentro e fora de seu ser. O homem se inventa a partir de suas ações comprometidas consigo mesmo e com o outro e instaura um universal humano e concreto. Na segunda parte de nossa dissertação, partiremos da presença do homem no mundo de modo gratuito e desprovido de valores ou sentidos *a priori* e de como a ação do homem e sua responsabilidade

radical podem ser entendidas como certos elementos morais na filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre.

Parte II: Da ontologia à moral

É sabido que nos limites da ontologia podemos dizer o ser, como afirmou Heidegger, na medida em que ela é a “doutrina do ser.” (HEIDEGGER, 2012, p. 7). A ontologia trata de indicar o ser que, por sua vez, se demonstra e revela enquanto é descoberto, ou iluminado¹² — para não nos furtarmos às concepções de Sartre acerca da verdade do ser. Faz-se imprescindível atentarmos ao fato que, de modo restrito, esta doutrina coloca em relevo o ser. Que importância isso tem para nós, visto que nos vinculamos à questão moral? Submetemo-nos à descrição dos modos de ser em Sartre, a fim de estabelecer um campo sistêmico de análise do qual poderemos saltar da mera descrição — nesse caso do ser do para-si —, ao horizonte moral calcado na ação e na responsabilidade do homem, esperando que esse mesmo homem se assuma e reconheça o outro de modo radical.

Ao enveredarmos na verificação dos modos de ser, bem como suas atribuições, podemos perceber que Sartre elabora uma distinção no tocante aos existentes, isto é, decompõe os seres nos seguintes modos: em-si, para-si e para-outro. Do primeiro modo de ser, constatamos sua pertença ao mundo da opacidade, isto é, tudo aquilo que existe de concreto e totalizado é chamado, nos limites do pensamento sartriano, de em-si. O livro que está à minha frente, este teclado e a casa que contemplo pela janela são exemplos de existências que são ditas por sua total positividade. O modo de ser em-si designa os seres que são o que são. Não há neste modo de ser o mínimo vestígio de ausência enquanto ele é o que é, ou seja, pura presença diante de uma consciência que apreende o fenômeno de sua existência. Com efeito, ele é marcado pela identidade, ou seja, o ser-em-si é adequação plena do ser consigo mesmo, enquanto ele não pode, em tempo algum, furtar-se de si e colocar-se a prova. Em outra ponta, localizamos o ser do Para-si, que, por sua vez aponta para a inadequação do ser frente a si mesmo. Na ótica sartriana o ser para-si se distingue do em-si, pois naquele a falta e a negação surgem no mundo. Ele se refere aos seres que colocam a si mesmos em xeque, isto é, que seriam

¹² Sartre indica, em sua obra *Verdade e Existência* (1948) que o ser para-si estabelece e constrói uma relação que pode ser indicada como verdade-presença, isto é, a verdade se refere à presentificação do ser, ou seja, ela surge com a realidade humana e esta lhe atribui sentido e se esvai quando o homem também desaparece. Nesse contexto, percebemos que a verdade não é, para Sartre, movimento restrito ao *cogito* na medida em que existe o engranzamento entre para-si-em-si. Neste sentido, a consciência se lança rumo à construção permanente de sentidos. O homem, portanto, revela e dá luz aos existentes.

auto-refletivos, embora esse conhecimento de si não se encerre somente no campo da consciência. A realidade humana, ou melhor, sua essência surge a partir da construção concreta e da realização objetiva do projeto fundamental empreendendo o que entendemos como transcendência horizontal de ser do homem. Nosso autor entende que o ser para-si se confunde com a liberdade, logo o ser que faz a si mesmo a partir de sua habitação no mundo, só o faz porque é o ser das ações possíveis. Ele não possui nada anterior à sua existência. Não há nada algo, antes de sua habitação no mundo capaz de determiná-lo. Desta feita, o ser para-si se desenha a partir de sua existência, isto é, constrói-se constantemente num fluxo de Ser. Podemos dizer que esse modo de Ser se determina apenas a não ser o em-si.

Ao ser do para-si atribuímos o surgimento do nada no mundo, uma vez o próprio nada designa sua estrutura ontológica. A realidade humana é marcada pela ausência total de estatutos precedentes a ela mesma, o que faz do homem o ser que suspende questões. O nada, portanto, se interpõe na relação homem-mundo. A partir desse ponto constatamos que existem, ao menos no pensamento sartriano, duas categorias ontológicas fundamentais: ser e o nada. Sendo assim, a realidade humana que é, a princípio, destituída de sentido, se torna algo a partir da lacuna de ser. Dito de outro modo: pela liberdade que é o homem. Sua condenação à liberdade ocorre na medida em que o ser que não criou a si mesmo se vê radicalmente responsável pelo que realizar em função de si.

Da radicalidade expressa pela liberdade do homem diante de seu movimento de ser desponta a responsabilidade. Assumir-se enquanto homem e trazer a si todo o encargo do que fizer de si mesmo gera angústia e, ao mesmo tempo, exprime o compromisso total. A angústia reflete o desamparo do homem no mundo, isto é, não há nada, dentro ou fora de si mesmo que fundamente ou determine seu ser. Com efeito, esse dever que o homem possui consigo mesmo, não se restringe ao solipsismo. Fato é que subjetividade para Sartre se refere ao projeto livre do homem de se construir, no entanto, essa imagem de homem criada alcança a humanidade inteira. Ao tratarmos da má fé, enquanto conduta humana de negação objetiva, apontamos ainda nos limites da psicanálise e mesmo que de modo problemático, uma relação de reconhecimento do homem com outro ser, isto é, alguém que lhe escapa. Dito de outro modo, um não ele. Decerto, há um modo de ser que ultrapassa o tipo de estrutura ontológica do para-si, isto é, há, para Sartre, um modo de ser que lhe é radicalmente diverso. Sendo assim, se o

para-si se refere ao ser do homem que compreende a liberdade e a abertura de ser que é e, mais, que se lança rumo a constituir-se — e a isso chamamos, junto com Sartre, de subjetividade — existe um modo de ser que se configura pelo ser que não é o homem. Logo, este ser, por definição, é o Outro.

Considerar a existência do Outro é algo fundamental em nossas investigações, pois estas versam sobre o campo moral. Por isso, antes de nos voltarmos à ação e à responsabilidade como constituintes de um horizonte moral, se isto é possível em Sartre, faz-se mister a análise do Outro enquanto estrutura ontológica, visto que, a alteridade é um dos princípios elementares da moralidade, embora aqui ainda estejamos no âmbito da ontologia e como sabemos neste não se faz moral.

O para-si denota a estrutura ontológica do homem que se diz pela liberdade, ou seja, pelos possíveis que se abrem a ele mesmo. Sendo assim cabe ao homem cuidar de si, embora haja um ser que se revela ao homem, isto é, que se interpõe nesse processo de construção e conhecimento de si a si. Esse ser de quem o homem apreende a presença e, mais, que se coloca entre este homem e o que ele compreende de si mesmo, é o Outro. A imagem que o homem faz de si mesmo perpassa um olhar que, distinto do seu, se apresenta como o Outro. Nosso autor se vale da vergonha como exemplo de verificação da importância do Outro no afã existencial. Fica-nos claro que a vergonha se refere a uma experiência posicional da consciência humana, isto é, o homem sente vergonha de algo que ele é. Nela a condição humana estabelece uma relação de intimidade consigo mesmo através de um aspecto de seu ser. Com efeito, essa relação íntima do ser do homem consigo mesmo é sempre diante de alguém, isto é, toda experiência de vergonha é “vergonha diante de alguém” (SARTRE, 2009, p. 289). O homem, ao realizar um ato vulgar ou ignóbil, realiza esta ação assumindo seu inteiro encargo, isto é, realiza seu ato como para-si que é, mas, ao levantar a cabeça após ter realizado o ato vulgar ou ignóbil, constata que havia alguém o observando e logo se envergonha. É preciso deixar claro que a vergonha não é reflexiva. Por atitude reflexiva, Sartre entende a consciência que é consciência do próprio homem. Neste caso, o Outro que está diante do sujeito como presença, ou seja, não pode ser entendido como sua própria capacidade reflexiva. Ele é Outro que não eu e que, por sua vez, me vê e esse olhar suscita em mim imediatamente incômodo.

Destarte, através do Outro há uma mediação do homem com seu próprio ser. Pela presença do Outro o homem é capaz de formular juízos tal como infere juízo sobre um objeto, pois é assim que o homem aparece ao Outro numa tensão, ora como sujeito, ora como objeto. Todavia essa imagem não é mera formulação presente na mente do Outro, pois ela pressupõe um reconhecimento, ou seja, a existência concreta do homem é iluminada pelo Outro. Neste caso, há uma reconhecimento entre o que o Outro vê do homem e o que ele de fato é. Logo, a condição humana não se detém, ou seja, não se determinada pela imagem que o Outro figura. A imagem que o homem constrói de si mesmo é precisa da existência do Outro. Este, por sua vez, desvela ao homem seu Ser. Quando o homem sente vergonha — embora tal experiência exija a presença do outro — tem essa experiência em seu ser. A constatação da vergonha ocorre na tensão entre ser para-si que se apreende de tal modo e que, para o outro, é visto como Em-si. Desta feita, a imagem, ou melhor, o novo serque aparece a partir da constatação do Outro frente ao homem revela que, ele é mediador daquilo que o homem compreende de si mesmo e mais, que toda a experiência é do próprio sujeito frente ao Outro. Dito de outro modo, a vergonha, a experiência do vulgar ou a ignobilidade não estão naquele Outro que observa o homem, mas sim nele mesmo. Ele, o homem, fará o que puder a partir dessa constatação, ou seja, o Outro não encerra sua liberdade através do olhar; ao contrário, permite que esse mesmo homem posicione as possibilidades de seu ser.

Sartre entende que há uma relação necessária entre o ser do para-si e serdo para-Outro, uma vez que neste estão reveladas estruturas do ser daquele. O “Para-si remete ao Para-outro.” (SARTRE, 2009, p. 291). Sendo assim, o Outro é aquele que o homem vê e, ao mesmo tempo, aquele que vê o homem. Não podemos nos furtar do fato de que a existência do outro é problemática, visto que há, através dela, um conflito entre as liberdades postas frente uma à outra. Ademais, aquela existência faz surgir uma negação. Logo, para compreender o Outro que se apresenta a mim vejo-o como um não eu. Nego-o e afirmo-me ao negá-lo. Não negamos que o reconhecimento do Outro denota para nosso autor complicações, mas não podemos negar que há alteridade, pois há reconhecimento do outro — mesmo que este reconhecer seja tensional, isto é, ora o reconheço como sujeito, ora como objeto. Não raro, a existência do outro coloca em relevo problemas, mas nos deteremos, pela exigência de abordarmos uma moral da existência, na questão da alteridade, visto que “a realidade humana não é apenas para-si,

mas também para-outro”. (GUADALUPE, 2011, p. 69). Aqui, entendemos que há o conflito, mas que ele não suprime a questão do olhar e do reconhecer do Outro.

Um novo laço com a tradição metafísica se evidencia, e os contornos de uma análise subsidiada pelas exigências críticas do século XX se fazem demonstrar. Se a certeza incontestável de seu ponto de partida é o *cogito*, igualmente o *outro* bem poderia ser reconhecido como um objeto meramente provável, fruto de uma solidão original. Mas não é esse o veio de análise seguido por Sartre. Há em seu pensamento a demonstração de uma “ligação fundamental” (BORNHEIM, 2000, p.86), que não condiciona o Outro a um dado redutível ao campo gnosiológico que se verifica numa relação entre sujeito e objeto. E isso porque “o outro é por princípio aquele que me olha” (SARTRE, 2005, p.332), e esse olhar é o que torna possível a intermediação do Eu consigo mesmo. O Outro é, assim, o que viabiliza e mesmo exige que o Eu possa se identificar como ser-no-mundo, como num processo contínuo de *devolução* ao Outro, quando se pretende encontra-se consigo mesmo. Se em Hegel, o embate entre o Eu e o Outro provoca um conflito capaz de gerar a angústia e o medo, mas como simples etapa da dialética do Espírito em seu processo de reconhecimento de si, em Sartre o conflito ganha dimensões específicas: “o conflito é o sentido original do ser-para-outro” (SARTRE, 2005, p.454). Esse conflito evidencia a esquadria interpretativa em que se insere a subjetividade humana, na medida em que qualquer busca de verdade subjetiva e individualizada deverá também referendar-se nos contornos do Outro, esse mediador indispensável entre mim e mim mesmo.(GUADALUPE, 2011, p. 69).

Visto isso, ou seja, a questão do conflito e da mediação que, por sua vez, implica na necessidade do ser-para-outro, devemos alinhar algumas questões de modo a saltar rumo ao nosso objetivo central. Compreendemos o homem, ou a realidade humana, nos limites epistemológicos da filosofia de Sartre, como o modo de ser para-si e como sabemos este ser é totalmente responsável pelo que faz de si mesmo. Noutra ponta, o que este homem construir de si mesmo afetará a todos de sua época. Sendo assim, aproximamo-nos do campo moral. Tratamos, pois, dos modos de ser do para-si e do para-outro, contudo não nos detivemos na ontologia, visto que nosso intento central versa sobre a análise da ação e a responsabilidade como supostos elementos morais no bojo do existencialismo humanista de Jean-Paul Sartre. Se frente à angústia suscitada pela ausência de estatutos morais presentes num céu inteligível, o homem é posto diante de sua existência de modo radical, fica-nos claro que essa falta original lança-o à responsabilidade de escolher-se, dentro dos possíveis. Esta escolha que abre o homem ao que ele puder ser a partir do que realizar de si mesmo foi apontada outrora por Kierkegaard como indicativo do desespero. Deste modo,

O desesperado quer ser exatamente esse eu, isolando-o de qualquer relação com um poder que lhe deu resistência, arrancando-o à ideia da existência de tal poder. Com o auxílio dessa forma infinita o eu quer, desesperadamente, dispor de si, ou, criador de si mesmo, fazer do seu eu o eu que quer ser

escolher, o que admitirá ou não o seu eu concreto. (KIERKEGAARD, 2009. p. 65).

Em Sartre, escolher indica um bem e isso porque através da escolha o homem se constituirá enquanto homem. Em suma, o homem, ao se fazer, tendo como pano de fundo a escolha, age condenado a sua liberdade, vislumbrando a melhor imagem de homem para si mesmo e para outro. Entramos, assim, de modo implícito no campo da moralidade.

Capítulo 4

A liberdade factual do homem

4.1 A ação

Que significa, aqui, que a existência precede a essência? Significa que o homem existe primeiro no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialismo não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente e será aquilo que ele se tornar. Assim não há natureza humana, pois não há um Deus para concebê-la. O homem é, não apenas como é concebido, mas como ele se quer, e como se concebe a partir da existência, como se quer a partir do elã de existir, o homem não é nada além do que ele se faz. (SARTRE, 2010, p.25).

Colocamo-nos frente ao primeiro princípio do existencialismo. Este princípio pode ser definido pela seguinte máxima: destituído de sentido que preceda a sua existência, cabe ao homem inventar-se — invenção esta que desponta de dois princípios basilares: ação e responsabilidade. Ora, de onde surge tal inferência? Não raro, a invenção da essência indica a realização do projeto existencial e, para isso, o homem deve agir e, mais, realizar ações e escolher a si mesmo e ao outro de modo radical. Entendemos que em Sartre o processo de construção de si enquanto originário da existência é visto como subjetividade. Estabelecemos uma cisão com a noção de natureza humana, uma vez que qualquer aproximação da realidade humana com uma natureza exige a existência de Deus e, como sabemos, o existencialismo ao qual Sartre se vincula diz-se pelo o ateísmo e trata, em alto grau, da existência humana como liberdade. Inicialmente nada, o homem tem que se fazer num processo de realização de seu projeto original, isto é, está lançado no mundo e não pode ser definido por nenhum estatuto ou princípio anterior à sua existência. Logo, tudo o que ele for será dito pelo movimento de realização de si mesmo enquanto homem. Quanto valor tem a ação nessa discussão? Demasiado. Apontamos que o homem será aquilo que se tornar e, na mesma medida, acentuamos que a ação é o meio fundamental pelo qual ocorre a construção da subjetividade. Dito de outro modo: a liberdade para Sartre não se refere à disposição interior que se norteia ao bem, ou ao mal, visto que o homem é ser das ambiguidades. Tampouco, a liberdade aqui é vista como uma dádiva, ou seja, ela se engranja à realidade humana. Então, a liberdade realiza na ação do próprio homem que se faz. Logo, ação e liberdade se demonstram interligadas.

Não podemos negar que a ação humana é livre, uma vez que a liberdade é própria condição do agente. É preciso, contudo, retomar a questão da liberdade para que não sejamos tomados em mal entendidos. A liberdade não é dada como um gesto de generosidade ao homem, uma vez que nos afastamos de concepções técnicas do mundo. Nestas se presume que a eficácia e os destinos das coisas criadas preexistem no intelecto do artífice, neste caso, superior. Ele, o homem, é a sua liberdade, pois esta não é oferecida por alguém antes de sua existência, tampouco um horizonte que deva ser alcançado por ele. A liberdade é o ser do homem, como entende Pfiel:

o homem é liberdade. Liberdade não de obtenção, mas de escolha. O homem é totalmente livre, isto é, não sê-lo não é para o homem uma possibilidade, visto que a liberdade é *tecido (étouffe)* do homem, a *trama* de que é feito, seu *ser mesmo*. Daí a liberdade constituir para o homem uma espécie de condenação. (PFIEL, 2008, p.153).

O ser do homem é a liberdade. Sartre é claro quanto a essa questão. Dizer que a liberdade é o tecido do homem, como bem fez Pfiel, denota o caráter de importância em aproximar condição humana da liberdade que ela mesma é. Nosso autor deixa claro que a liberdade é o pano de fundo de construção do homem e, mais, está presente mesmo nos momentos em que por escolha o homem se submete à alienação. Ao aproximar o existencialismo do marxismo na conferência de Araraquara em 1960, Sartre diz:

Eu, pessoalmente, falei de liberdade em meus livros de filosofia. Creio mesmo que essa liberdade é uma noção capital de nosso mundo. Penso, entretanto em uma liberdade alienada. Acho que, por ora, o homem é livre para ser alienado. Alienação e liberdade não são, em absoluto, conceitos contraditórios. Muito pelo contrário: se não fosses livre como poderiam transformar-te em escravo? Não se escraviza um pedregulho ou uma máquina: só se escraviza e se aliena a um homem que, primeiramente, é livre. (SARTRE, 1986, p. 39)

Ser é fazer-se e esse processo de se construir é integral e radicalmente livre. O homem, mesmo que esteja submetido à alienação, é sua liberdade que escolhe se reificar. A liberdade e a escolha ocorrem concomitantemente, isto é, porque é livre, o homem escolhe e porque escolhe, pode se fazer do modo que puder. A liberdade, a escolha e a ação somadas denotam a realidade humana. Entendemos que o desdobramento ocorre no terreno da liberdade humana que, por sua vez, expressa a estrutura fundamental desse mesmo homem. A constituição da essência, nos entornos da realidade humana, se concretiza num fluxo constante a partir do Nada de seu Ser. Porque é livre, o homem age rumo a configurar uma imagem de homem universalmente

válida e concreta. Desta feita, a ação se refere à realização constante da liberdade que é o homem e, ao mesmo tempo, se diz por ela. Isto porque o homem não será nada que ultrapasse aquilo que fizer de si mesmo.

Entendemos que a ação se interpõe, em nossa investigação, como expressão da liberdade que alicerça a realidade humana. A liberdade que é o homem se apresenta em sua ação, ou seja, na construção da imagem de homem que se consolida através de suas escolhas e atos nunca acabados, mas radicalmente responsáveis. Saltamos, a partir daqui, compreensão do que é ação, visto que percebemos, ainda no preâmbulo das nossas investigações, que ela desponta da liberdade e, ao mesmo tempo, expressa a realização dessa mesma.

Agir é, inicialmente, modificar a figura do mundo, isto é, empreender, através da liberdade que diz a realidade humana, um complexo organizado de meios com vistas à realização de um fim. Nesse contexto, agir é empreender uma série de encadeamentos engranzados rumo ao objetivo desejado. A alteração de um dos elos acarreta a modificação de todos os outros que estão dispostos ali. De modo propedêutico apontamos que a realidade humana é transformadora, isto é, agir, em primeira instância, se aproxima da transformação da realidade. No entanto, salientamos que este é o caráter inicial da ação, visto que ela dispõe de um campo mais profundo e estrutural. Sartre entende que essa estrutura se diz pela *intencionalidade*. Para nosso autor, toda ação é “*por princípio intencional*.” (SARTRE, 2009, p. 536). Notamos aqui a influência direta da fenomenologia de Husserl. Tal influência está expressa e problematizada num de seus ensaios intitulado *Imaginação* (1936). Aqui a *intencionalidade* denota o movimento da consciência que se lança rumo a algo ou como afirma Sartre:

Sabemos que, para Husserl, todo estado de consciência, ou melhor— como dizem os alemães e como diremos com eles —toda *consciência* é consciência de *alguma coisa*. “Todas as *Erlebnisse* que têm em comum essa propriedade de essência são chamadas também de ‘*Erlebnisse* intencionais’: na medida em que elas são consciência de alguma coisa, dizemos que elas se ‘relacionam intencionalmente’ a essa coisa”. (SARTRE, 2008, p. 123).

Toda consciência possui como estrutura essencial a *intencionalidade*, isto é, por definição se lança rumo ao que ela mesma não é. Neste sentido, fica clara uma distinção necessária entre a *consciência* e aquilo *de que se tem consciência*. O objeto da consciência, ou seja, aquilo que ela busca está fora — exceto no caso da consciência

reflexiva, quando o objeto, se assim podemos colocar, é ela mesma. Ao considerarmos que a consciência empreende um movimento rumo ao objeto, constatamos que ela mesma denota uma transcendência. Não nos deteremos nas questões acerca dos conteúdos da consciência. A nós cabe deixar claro que a consciência realiza um fluxo, um movimento em busca do faltoso.

Sendo assim, a *intencionalidade* impulsiona a consciência rumo àquilo a que ela se orienta. Mas, levanta-se uma questão: qual a relação entre a *intencionalidade* e a transcendência horizontal do homem? Com efeito, o projeto humano realizável exige a ação. Voltemos ao exemplo de Sartre: “o fumante desastrado que, por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora não agiu.” (SARTRE, 2009, p. 536). Destarte, para que haja ação, o homem deve estabelecer um projeto consciente do fim previsto. Mesmo que não seja possível alcançar todos os desdobramentos possíveis, a ação, para ser ação, necessita da consciência prévia do fim desejado. Pautando-nos novamente nos exemplos de nosso autor: um operário que recebe ordens para explodir uma pedreira com dinamites, vê-se realizando um projeto através das ordens dadas, ou seja, conhece os motivos e enxerga o fim esperado e, por isso, age. Outro dado significativo que caracteriza a ação é sua relação eficaz com o resultado, pelo menos, o inicialmente desejado. Acenamos então que a ação é, *grosso modo*, uma adequação do resultado à intenção.

A ação se relaciona com o que ainda não é. Não raro, ela se norteia a realizar um horizonte faltoso. Podemos dizer que o homem age com vistas a dar um novo significado à realidade. Esta alteração consciente e prática é norteada pelo não ser. A realidade humana mira, por sua estrutura faltosa, transpor uma realidade factual de uma situação para outra. O homem está numa situação, ou seja, é dito a princípio por ela: nasce escravo, proletário, capitalista, mas isso não quer dizer que não seja livre. Cabe ao homem transpor, através da liberdade que ele mesmo é, sua situação e configurar um novo horizonte de sentidos, como entende Paulo Perdigão:

a liberdade depende da situação: somos livres *porque* existe um mundo resistente à liberdade, no qual estamos situados. O lugar que ocupamos, o nosso corpo, o passado imutável, a existência dos outros, tudo isso define a nossa situação. Trata-se de pura facticidade que nos é imposta, na qual deparamos com obstáculos e resistências que não foram criadas por nós e não podemos evitar. Pois bem: sem atentar para o projeto (cujos fins futuros atribuem à situação, como vimos um caráter de “motivo”), a quase totalidade das doutrinas filosóficas e psicológicas levanta objeções à realidade humana,

supondo que a facticidade do mundo constrange essa liberdade. (PERDIGÃO, 1995, p. 95).

Notamos que a liberdade humana exige uma situação, ao passo que esta é constrangedora para aquela. O homem se afirma enquanto transcende, de modo horizontal, a facticidade na qual fora lançado. É evidente que o homem ocupa um lugar, ou melhor, uma situação e, nela, age e se faz. Assim a facticidade não estrangula a liberdade humana, uma vez que o lugar que esse homem ocupa exige o Para-si para que seja iluminado¹³. Nesse contexto, adentramos num dado significativo à questão moral: a liberdade que ocorre de modo situado. Falamos do homem enquanto liberdade, mas chamamos a atenção à virada conceitual que se instaura a partir daqui: a realidade humana que se alicerça no nada — isto é, na abertura total e radical aos possíveis — está num lugar, num tempo e, por sua vez, deve reconfigurar esta situação na medida em que ela não é estanque.

Na situação compreendemos que a liberdade humana está num contexto histórico determinado e que o sujeito vive ali concretamente. Nesse sentido, nos distanciamos de qualquer aspecto transcendente que se dê abstratamente ou verticalmente, visto que o sítio no qual o homem está lançado e se constrói é objetivo. Agir, escolher e configurar-se ocorrem, no âmbito concreto, com exigências reais, isto é, acordos e desacordos que denotam a ambiguidade da realidade humana. Nessa esteira vale lembrar que Simone de Beauvoir em *Por uma moral da ambiguidade* (1937) rechaça qualquer perspectiva moral que apresente o homem em pólos atrofiados. Nestas, ele terá apenas duas escolhas: ser bom, ou não. Há aqui o desejo de se afastar das filosofias morais que negam a ambiguidade própria da realidade humana, o que fica claro quando Beauvoir diz:

Desde que há homens e que eles vivem, todos experimentaram a trágica ambiguidade de sua condição; mas desde que há filósofos e que eles pensam, a maioria deles tentou mascarar-la. Esforçaram-se para reduzir o espírito à matéria, ou para assimilar a matéria ao espírito, ou para confundi-los no seio de uma substância única; aqueles que aceitaram o dualismo estabeleceram entre o corpo e a alma uma hierarquia que permitia considerar como desprezível a parte de si mesmo que não se podia salvar. (BEAUVOIR, 2005, p. 14).

¹³Em *Verdade e existência* (1948), Sartre também afirma que o mundo é repleto de sentido a partir da existência humana, isto é, a realidade humana dá à luz o mundo na medida em que tem consciência do mesmo. O ser do Para-si é iluminador da realidade numa tensão constante entre nadificação e construção de um horizonte de sentidos radicalmente humano.

4.2 Liberdade situada: o engajamento

No arcabouço epistemológico de Sartre, a realidade humana é expressa através da liberdade situada e engajada. O homem ou, se quisermos, o para-si escolhe a si mesmo e, ao mesmo tempo, escolhe também o Outro. Relembramos que existir pressupõe igualmente a angústia estéril da escolha numa subjetividade em branco. Estamos diante da tensão existencial. Colocamos em relevo toda essa querela que ocorre num mundo concreto, no tempo histórico, numa cultura, isto é, não em suspenso num mundo abstrato do desejo apenas de ser livre. Frisamos não haver liberdade sem situação, uma vez que não há liberdade no vazio e por mais delimitado o contexto em que vive o homem, ainda será livre para contestá-lo, ou seja, agir tencionado a mudar.

Aproximamos a ação da situação, uma vez que o homem deve se engajar e a partir desse engajamento tudo o que empreende vislumbra sua própria humanidade e, por sua vez, transforma a realidade. Esta transformação deverá ser o alcance de sua *intencionalidade*. Tomando-nos como responsáveis por aquilo que fazemos, isto é, compreendendo que o homem é o principal personagem de sua existência e que nela há um encontro, mesmo que conflituoso, com o outro. Podemos perceber o aceno da moral fundada nesse mesmo homem que expressa a adesão consciente e decidida pelos homens. O que incomoda é pensarmos ou dizermos moral nos limites da existência, isto é, uma moral larga e profundamente humana e, ao mesmo tempo, dizermos que nesse afã a espinha dorsal se diz pelo nada. Sendo assim, a moral é humana e o homem cria a si mesmo e a sua imagem universalmente válida e concreta a partir do nada de seu ser. Não podemos nos distanciar de uma deontologia, isto é, ao criar o valor e ao agir de modo responsável o homem prescreve os entornos de sua ação, mas essa criação de valor está para a realidade humana em todas as suas aberturas e possibilidades. Sartre admite que os valores são criados, pois eles estão e são no âmbito da realidade humana que, por sua vez, também se faz. Tal renovação valorativa do homem fica clara quando o autor afirma que,

a História tem, de um lado, uma certa continuidade, e doutro lado, essa continuidade é continuamente quebrada por novos indivíduos, aos quais a sociedade e os pais dão um destino ainda antes do seu nascimento, e que têm todas as razões para contestar aquele destino que eles não escolheram, logo, a família, as instituições e as relações de produção que lhes impõem. Sucede mesmo que os jovens, porque partem dum outro estádio e sentem ao mesmo tempo a opressão do seu destino, contestam certas coisas que seus pais

adquiriram com grande dificuldade e consideram progresso. (SARTRE, 1975, p. 113).

Existir indica a criação de novos valores que se interpõem entre o antigo e o novo, ou seja, uma atualização constante do campo existencial, que se estende por definição ao moral. Acentuamos que essa criação, na mesma esteira da realidade humana, acontece numa figuração permanente e nunca se acaba, como aponta Franklin Leopoldo:

No cerne dessa ambiguidade, e como sua revelação mais nítida, está outra contradição constitutiva: é o homem que deve dar a si mesmo o valor, o critério e os fins de suas ações; ao mesmo tempo, o projeto de ser que se configura nessa autoconstituição da subjetividade é sempre frustrado, por ser em última análise o desejo de tornar-se em-si-parasi, ou o propósito de atingir a completude do ser através do processo de existir, que, no entanto é uma totalização que nunca se completa. Simone de Beauvoir notou muito bem que a contradição anunciada em *O ser e o nada*, entre o desejo de ser e a falta que nos constitui, significa, ao mesmo tempo, de um lado, a necessidade de livre criação de valores e fins e, de outro, a impossibilidade de realizá-los, uma espécie de manifestação dramática da fatalidade da liberdade: a escolha absoluta (e a absoluta responsabilidade) e a incompletude existencial que se traduz na impossibilidade da realização. (LEOPOLDO, 2006, p. 152).

O que entendemos por esse desejo de ser? Frisamos que ele não se apequena nas discussões de Sartre e nele apresenta como a busca do homem pela totalidade. Esta, por sua vez, jamais é alcançada em detrimento da própria estrutura da realidade humana. Sendo assim, a existência humana, subjetiva e histórica, se alicerça em dois aspectos intrinsecamente ligados: o desejo de ser completo e a constatação de que essa totalidade se dá em curso. O homem busca incessantemente totalizar-se e positivar-se, no entanto, compreende que no cerne de sua existência está o nada. Por esse motivo, sua realidade é marcada pelo movimento de tornar-se a si mesmo e, na mesma esteira, atualizar a história. Aqui está o valor da ação. A realidade humana, subjetiva e histórica, se diz pelas ações rumo à totalidade. No entanto, o que encontramos se refere ao conceito de totalidade destotalizada, que não é outra coisa senão a existência humana que se diz num movimento constante de fazer-se.

Ora, se a ação do homem é, por princípio livre e intencional e, mais, se, por intenção entendemos a atualização da situação histórica, devemos contudo considerar que Sartre incita à criação de valor como transposição da realidade, subjetiva e

histórica. Os novos valores surgirão na medida em que os homens renunciaram ao espírito de seriedade¹⁴. Este expressa em alto grau a renúncia dos homens a constituírem a si mesmos, bem como os seus valores, entregando-se assim a uma espécie de má fé.

Entendemos que há uma dualidade inerente ao espírito de seriedade. Ele se configura por seu caráter valorativo estanque, bem como sua possível transferência dos valores e dos desejos a mera constituição material. Sendo assim, nossa preocupação tangenciará os novos valores que se interpõem, em nossa dissertação, como uma reação àquele espírito e sua ambivalência.

O espírito de seriedade se firma em dois pólos. No primeiro estão os valores transcendentais que, nesse contexto, se tornam independentes da subjetividade humana. Destarte, os valores que corroboram para uma noção de totalidade ou que pressupõem uma adequação do homem sem que este participe ou atualize os sentidos, dizem até certo ponto esse espírito de seriedade. Notemos que uma moral firmada nessa esteira valorativa — isto é, na modalidade de transcendência que entendemos por vertical — se encerra, para Sartre, no campo da má fé. Nesse caso a moralidade, na perspectiva de nosso autor, se vincula ao que é inessencial, pois ela está para a subjetividade humana que se aproxima dessa mesma definição.

Sartre, portanto, considera que os valores transcendentais e demasiadamente formais, isto é, que não dependem diretamente da subjetividade humana para existir configuram um horizonte valorativo que afasta o homem de seu projeto existencial. Deste modo, eles suprimem a construção de si mesmos, bem como dos valores que denotem o que é humano. Ao considerar a existência de uma esteira valorativa transcendente e verticalizada, o homem se aproxima da primeira característica do espírito de seriedade, isto é, de uma concepção totalizada dos valores. No entanto, sabemos que o homem é aquilo que ele mesmo configura, isto é, a realidade humana se diz não pelo ser, mas pelo não ser. Logo, as perspectivas totais e positivas nos aproximam da má fé, uma vez que se afastam da realidade humana, como entende Thana Mara de Sousa:

¹⁴Segundo nosso autor, esse espírito corresponde aos valores transcendentais, isto é, à esperança em arcabouços valorativos estanques e anteriores aos homens. Neste caso, denotaria a fuga do homem frente a radicalidade expressa por seu projeto fundamental, bem como a configuração de sua própria essência e, sobretudo, de seus valores.

O homem, para Sartre, é Para-si, ser que é à maneira de não-ser, que não pode ser definido. E o Para-si, por ser nada de ser, é desejo de ser, é a relação do ser com as coisas(Em-si). O que o homem deseja é ser, mas sem abandonar sua consciência e liberdade: Ele deseja ser em-si-Para-si, mas esta é, segundo Sartre, uma síntese impossível. (SOUSA, 2008, p. 19)

Se o homem é esse ser pelo qual o nada vem ao mundo e ele mesmo se diz pelo Nada de ser, suas ações e o que ele fizer ao construir sua essência terão como elã a negatividade. Ao compreendermos que a moralidade é, por exigência, um campo humano, ela também ocorrerá nessa perspectiva do nada. Nesse caso, ao se vincular a condutas morais baseadas numa formalidade exacerbada, o homem perde a posse de seu projeto e se entrega ao campo da inautenticidade. Este, por sua vez, levanta um problema moral. A má fé correspondente ao espírito de seriedade que promulga valores presentes numa espécie de céu inteligível. Ademais, o espírito de seriedade faz com que o homem se afaste de sua vida. É mister ressaltar que esta mesma vida se diz pelas aberturas e não pela totalidade desejada. Pode-se notar uma exigência moral para Sartre, isto é, a afirmação do concreto e não do formal. Uma moral concreta e, por sua vez, universal, na medida em que os homens se universalizam a partir do projeto existencial presente em toda vida humana. Esta perspectiva moral se vincularia à situação história e aos valores que precisam ser ali criados. Nesse caso, o nada que diz a realidade humana, nega e atualiza as situações de modo a criar valor.

4.3 Ação e liberdade como fatores para a criação de valor

Em Sartre, entendemos que os valores que se firmam no espírito de seriedade turvam o homem de sua humanidade. Ora, como isso é possível? Esse fenômeno ocorre à medida que, nesse caso, o mundo é significado não pelo sujeito, mas os valores são postos a ele. Este homem, portanto, é passivo e oprimido, como entende nosso autor, os valores do espírito de seriedade “são postos por uma consciência que não é minha e que me oprime”. (SARTRE, 1983, p. 17)¹⁵. O espírito de seriedade, até aqui, pode ser entendido como uma tensão entre a moral e a má fé, ou seja, nele o homem se vê envergonhado de sua realidade e busca, às cegas, por valores totais e positivos que norteiem suas ações. E tudo isso para livrar-se da angústia e da responsabilidade de criar valor. Neste caso, isto é, no afã desse espírito, há uma resignação da ação. O homem realiza ações morais, mas estas não são suas, pois, se afastam de seu projeto livre.

¹⁵Fragmento presente nos *Cahiers pour une morale*. No original: “Elles sont posées par une conscience qui n'est pas la mienne, et qui m'opprime”.

Neste caso há uma adesão do homem pela positividade, mas esta escolha lhe custa caro, uma vez que não corresponde, verdadeiramente com a realidade humana. Isto fica claro quando Sartre, trata dos anti-semitas, em suas *Reflexões sobre o racismo*:

(...) há pessoas que se sentem atraídas pela permanência da pedra. Querem ser maciças e impenetráveis, não querem mudar: aonde as conduzirá a mudança? Trata-se de um temor original de si próprio e de um temor da verdade. E o que as amedronta, não é o conteúdo da verdade, que nem sequer suspeitam, porém a própria forma do verdadeiro, este objeto de indefinida aproximação. É como se suas próprias existências estivessem eternamente em *sursis*. Mas desejam opiniões adquiridas, querem-nas inatas; como tem medo do raciocínio, querem adotar um modo de vida em que o raciocínio e a busca exerçam tão somente um papel subordinado, em que, jamais se procure exceto aquilo que já se encontrou, em que a gente só se torne aquilo que já era. (SARTRE, 1965, p. 13).

Notemos que as condutas humanas, ao se firmarem no que eram e não se abrirem aos possíveis e as reavaliações, se afastam segundo nosso autor da realidade que é o homem. O espírito de seriedade é, portanto, o arcabouço valorativo que encerra o homem no turvo e no passivo, ou seja, não lhe incita a reconfigurar as situações nas quais ele se encontra e nelas criar valor. Aqui, o que deve ser feito pelo homem está dado, antes mesmo de que ele faça, ele deve radical obediência a essas exigências delimitadas. E nós sabemos, orientados por Sartre, que o determinismo não se aproxima, em tempo algum da real condição do homem. Devemos suspender, por ora, que estas realizações humanas são dúbias.

Constatamos que o espírito de seriedade é dual. Mas, até aqui, tratamos dos valores transcendentais que, para nosso autor, não são criados pelos homens e, por isso, não poderiam nortear, de modo honesto, as suas ações. Colocamos, entre essa discussão dos valores transcendentais e aqueles que correspondem à subjetividade humana como criadora, a transferência ao caráter “desejável da estrutura ontológica das coisas para sua simples constituição material.” (SARTRE, 2009, p. 763). Com efeito, o espírito que, segundo Sartre, paira em nosso tempo e que é facilmente perceptível, além de lidar com valores maiores que os homens, ainda faz com que estes estejam engessados nas coisas, de modo que, assim como as coisas, os valores sejam totais. Ora, já sabemos que todo horizonte de totalização se aproxima do em-si. Nesse caso, desejar o pão, ora porque ele é necessário para a vida e para sua manutenção — e este valor está presente num “céu inteligível” (SARTRE, 2009, p. 763), ora porque ele dispõe, em sua estrutura, como, por exemplo, a farinha que é rica em carboidratos e que, por sua vez, se apresenta como

uma ótima fonte de energia para o dia-a-dia do homem. Ao buscar os valores das coisas por essas duas vias, o homem se encerra no espírito de seriedade e, por conseguinte, se lança na conduta de má fé. Mas por que isso ocorre, se realmente a vida é um valor e o pão é saudável? Notemos que no primeiro caso o valor não é criado, mas está para além da subjetividade humana. Isso nos afasta de nossa proposta. Doutro modo, o valor opaco da coisa coloca, em si, o objeto como um “desejável irreduzível” (SARTRE, 2009, p. 763-764). Nos dois pólos estão os valores numa perspectiva maciça, na qual o homem se vê suprimido e afastado de sua responsabilidade. Longe das condutas de má fé e do espírito de seriedade, ele vive a tensão entre a construção de sua essência a partir de seu projeto fundamental e a responsabilidade radical consigo mesmo e com o outro, tendo em vista a ação e, sobretudo, a criação de valor.

Sartre é enfático e, ao mesmo tempo, polêmico ao afirmar que o homem se torna homem para ser Deus (cf. SARTRE, 2009, p. 763). De fato, a intenção de nosso autor é polemizar e incitar os homens a se posicionarem contra o espírito de seriedade que, entre outros problemas, afasta o homem de sua vida e, por consequência, de uma autonomia criadora radicalmente responsável pelo que empreende. É sabido que a realidade humana se apresenta, para nosso autor, como o ser do para-si, isto é, o ser que coloca a si mesmo em xeque. Esse movimento em relação a si implica numa ausência originária, isto é, só pode buscar alguém que se encontra num horizonte da ausência. Logo, o nada surge ao mundo pela realidade humana que nadifica a si mesma e, a partir daqui, constrói sua essência e também nadifica o mundo, iluminando-o e dando-lhe novos significados. Deste modo, o para-si determina a si mesmo como falta, isto é, constata a exigência de sua condição que implica uma criação de si a partir do ser (que é seu ser) lançado no mundo e condenado a sua liberdade. O homem então deve criar-se. Ele é incitado a criar a si mesmo, bem como a resignificar o mundo e aqui está o elemento chave para isto que aqui chamamos criação: o valor.

A ontologia não pode formular *de per se* prescrições morais. Consagra-se unicamente àquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos. Deixa entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma *realidade humana em situação*. Com efeito, revelou-nos a origem e a natureza do valor; vimos que o valor é a *falta* em relação à qual o Para-si determina a si mesmo em seu ser como *falta*. Pelo fato de que o Para-si, como vimos, surge o valor para obsedar seu ser-Para-si. Segue-se daí que as diversas tarefas do Para-si podem ser objeto de uma psicanálise existencial, pois todas elas visam produzir a síntese faltada da consciência e do ser sob o signo de valor, ou causa de si. Assim, a psicanálise existencial é uma *descrição moral*, já que nos oferece o sentido ético dos diversos projetos humanos; ela nos indica a necessidade de renunciar à

psicologia do interesse, como também toda a interpretação utilitária da conduta humana, revelando-nos a significação *ideal* de todas as atitudes do homem. (SARTRE, 2009, p 763).

Sabemos, pois, que a ontologia se propõe a dizer o ser. Todavia, dela despontam elementos morais que, a nosso ver, se fundamentam na responsabilidade e na ação do homem em situação. Esse mesmo homem situado é incitado a criar-se e a transpor sua facticidade, afirmando assim a liberdade que ele mesmo é. O valor se interpõe entre o homem e a realidade. Seja como for, estes dois pólos lidam com a intenção humana e esta, por sua vez, se diz por um lançar-se “a”. A falta diz o ser do homem e, ao mesmo tempo, fundamenta suas ações e o incita a criar valor. Ela diz a realidade humana, bem como a natureza do valor. O homem cria valor a partir do não ser que é e empreende uma alteração da realidade, através de sua ação, também no horizonte da negação.

4.4 O ser do para-si como ser do valor

O para-si se inquieta na medida em que constata seu ser que, por sua vez, é ser tensionado. Em Sartre, percebemos que o ser do “si” é o valor. O que isso significa? O “si” que, nesse caso, possui por fundamento o valor. Este por sua vez se relaciona, ao mesmo tempo, com o ser e com o não ser. Mas, nosso autor adverte que os filósofos morais consideraram até aqui o valor como algo positivo e, por esse motivo, total. No valor, não haveria nenhum resquício de negatividade e, deste modo, a moral estaria assegurada, protegida. Todavia, o valor surge no mundo pelo homem que é, por sua liberdade estrutural, essa tensão entre o ser e o não ser. Logo o valor também o será.

A falta, segundo Sartre, pressupõe uma trindade: o que falta, o que falta a algo e, por fim, a totalidade que fora destituída em nome do que falta. Essa totalidade deveria ser restaurada pela síntese entre o que falta e o faltado, no entanto, ao tratarmos da realidade humana percebemos que ela mesma é falta e por isso não alcança esse caráter totalizado. Sobre a realidade humana, ou o ser do para-si, se faz mister ressaltar que:

O Para-si não pode manter a nadificação sem se determinar como *falta de ser*. Significa que a nadificação não coincide com uma simples introdução do vazio na consciência. 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*. (SARTRE, 2009, p.135)

Deste modo, fica-nos claro o motivo pelo qual o para-si é capaz de nadificação. Ele se percebe e se coloca como falta, o que possibilita que ele também empreenda sobre o mundo tal postura. O faltado busca incessantemente aquilo que lhe falta e aqui está um dos pontos importantes da nossa dissertação: O homem que se compreende como faltoso se torna um criador. A realidade humana se configura por uma transcendência horizontal que se lança ao faltado. Ao passo que entendemos que o ser que cria valor é, por sua estrutura, falta. Resta-nos analisar o que este Ser cria.

Sobre o valor que se apresenta, em Sartre, como o ser do si, uma vez que radicalmente esse ser que sabe a si se cria e cria também os sentidos. Ao tratarmos do valor como exigência do ser do para-si nos aproximamos de dois pólos que, nesse caso, se apresentam em tensão: ontologia e moral. Sabemos que se trata de duas esteiras amplamente distintas, mas é inegável o fato de que as estruturas da realidade humana despontam para um horizonte moral na medida em que esse mesmo homem se vê responsável por si mesmo, pelo outro e por criar valor e, por conseguinte, reconfigurar, como um artista, a imagem do mundo. Ao tratar do valor nosso autor deixa claro que os moralistas o explicaram de modo insuficiente, ou seja, não apontaram de modo claro o fato de que o valor deve ser incondicional e, ao mesmo tempo, não ser. O valor como valor exige sua existência. No entanto, como normatização não necessariamente tem a realidade de ser. Sendo assim o valor do valor é, por ser o “si” da realidade humana, “o ser daquilo que não tem ser”. (SARTRE, 2009, p. 144). Ao considerar o valor como ser, isto é, ao considerarmos sua totalidade, afastaríamos sua existência da realidade humana que, como sabemos, não é positiva. Entramos então no campo da contingência.

Há a possibilidade de pensarmos o valor no campo da contingência? Essa análise não mataria o valor? Como resposta a essas questões, Sartre propõe premissas que levantam outra questão: Pensar o valor como totalidade e não vinculado à falta de ser não seria desmoronar o valor, uma vez que este precisa ser criado e, para tanto, vinculado ao faltoso? Devemos considerar que o valor está “para além do ser” (SARTRE, 2009, p. 144), ou seja, ele está no campo da transcendência — horizontal, é claro — e por esse motivo está vinculado à falta que configura também o ser do valor. Logo, o ser do valor é a falta que proporciona a ele mesmo ser transcendido. Realidade humana e valor se aproximam por estes dois âmbitos: falta e transcendência. Destarte, inferimos que é pela realidade humana que o valor surge no mundo.

Esse surgir implica, sobretudo, um lançar-se “a”. O valor está no âmago do para-si como aquilo a que ele, enquanto faltoso, se joga. O valor está para o próprio ser do para-si. Aqui identificamos porque o valor é ser e não ser ao mesmo tempo. Ele surge para o ser enquanto contingência, mas a falta que possibilita a transcendência rumo ao que falta é a própria condição do homem. O valor diz o ser e pertence ao terreno da liberdade.

O valor é o ser que há de ser enquanto fundamento de seu nada de ser. E, se o Para-si há de ser este ser, não o será por causa de uma coerção externa, nem porque o valor, tal como o “primeiro motor” de Aristóteles, exerce sobre ele uma atração de fato, nem em virtude de um caráter recebido de seu ser, mas porque se faz ser, em seu ser, como tendo-de-ser este ser. (SARTRE, 2009, p.145).

Cabe a nós então verificar quando a realidade humana é obsedada, ou seja, o quando ela reconhece sua não totalidade estrutural e se propõe a invenção de sua essência. Não se apequena, nessa discussão, a importância de dois fatores fundamentais, isto é, a ação e a responsabilidade que se vinculam também a dois outros elementos primordiais para a criação do valor: liberdade e situação. A liberdade é o ser do homem que, por sua vez, se abre as ações possíveis e faz o que pode de si mesmo a partir de uma responsabilidade radical e angustiante. Na situação essa liberdade se afirma, isto é, a facticidade não condiciona a liberdade, mas a incita e faz com que ela mesma seja atualizada a partir do nada como elã do valor. Aqui notamos a “absoluta necessidade do valor” (SARTRE, 2009, p.145), bem como sua contingência uma vez que a moral, nesse caso, será trespassada e relativizada em detrimento da situação fática.

O valor não é posto, ou posicionado, para o ser do para-si. Eles — valor e para-si — são consubstanciais. O valor não existe antes da realidade humana, isto é, ele não existe, como um ser, frente a Deus, cabendo aos homens se adequarem a ele. O valor está para a consciência humana como translucidez. A consciência nadificadora do homem faz com que ele esteja em toda parte e em parte alguma, isto é, ele é ocasionado pela falta que constitui o ser do homem. Na consciência que constata essa falta está o que podemos chamar de “consciência moral” (cf. SARTRE, 2009, 146), ao passo que esta não pode surgir sem, ao mesmo tempo, fazer com que surjam os valores. Na situação, isto é, nas condições materiais em que os homens se encontram, está a tensão entre a sua liberdade que, por consequência, faz emergir o valor e este se apresenta

como uma reconfiguração do que está posto. A situação exige a liberdade, como nos mostra Sartre:

O sentido de uma conduta e seu valor só podem ser apreendidos em perspectiva pelo movimento que realiza os possíveis, desvelando o dado. O homem é, para si mesmo e para os outros, um ser significativo, uma vez que nunca será possível compreender o menor de seus gestos sem superar o presente e puro e explicá-lo pelo futuro. Além disso, é um criador de signos na medida em que, sempre à sua frente, utiliza certos objetos para designar outros objetos, ausentes ou futuros. Mas as duas operações reduzem-se à pura e simples superação: superar as condições presentes em direção a uma ausência, é a mesma coisa. O homem constrói signos porque é significativo em sua própria realidade e é significativo porque é superação dialética de tudo o que é simplesmente dado. O que chamamos liberdade é a irredutibilidade da ordem cultural à ordem natural. (SARTRE, 2002, p. 115).

Fica-nos claro que o homem é o ser que age. Mas, que alcance tem essa ação? Ora, o homem é o ser que se faz dentro do campo dos possíveis. Deve empreende-se a reconfigurar realidade de modo análogo ao que faz com seu projeto fundamental. Ele é o ser que nadifica e concomitantemente cria valor. O valor se interpõe entre a realidade humana e o possível, isto é, denota em alto grau angústia e responsabilidade. O homem, ciente de suas escolhas e das fronteiras das mesmas é incitado a assumir a si mesmo, aos outros e a cultura. O presente se apresenta como superação rumo “a”. O homem é criador, se assume desse modo, para se tornar Deus. Ele deve sobrepujar a gratuidade da existência em nome de sua vida e dos valores que emergem dela. Cléa Góis afirma que, em Sartre, ser bom não é um dever, mas essa capacidade se encontra na própria vida do homem (cf. GÓIS, 2008, p. 67), na medida em que escolher é um bem. O que consideramos como consciência moral promulgado pelo existencialismo sartriano de diz por elementos morais, isto é, pela realidade humana que se busca e o faz querendo o melhor horizonte humano. De todo modo, tratamos de uma alteração da realidade através da superação dos valores engessados para o salto dos que são construídos constantemente se aproximando, assim, da realidade humana. Isto posto, o homem age e cria a si mesmo e os valores. Não obstante, essa criação não é gratuita, tampouco é realizada a esmo. O homem deve desvelar a realidade e superá-la, isto é, nadificar e construir, reconstruir num fluxo permanente, transcendendo a realidade. Tal desvelamento é tensional, isto é, incita à transposição de uma realidade de fato. A criação que se interpõe entre liberdade e mundo nos coloca frente a outro dado extremamente importante no arcabouço teórico de Sartre: a responsabilidade.

Capítulo 5

Responsabilidade e ação: estruturas de uma moral da existência?

5.1 Responsabilidade do homem como compromisso moral

Não se apequena a importância da ação nos limites do pensamento de Sartre, visto que o homem é o ser que se faz de modo intencional. Resta-nos saber se a ação, aliada à responsabilidade, se configura como elemento moral em Sartre.

Sabemos que a realidade humana é criada como uma obra de arte na qual o próprio homem é o artista que detém em suas mãos as cores e os projetos. Entendemos essa posse de si como a responsabilidade. O que nos interessa é perceber o homem como aquele que, consciente de seu projeto, constrói sua essência de modo integralmente comprometido. Notamos assim, a tensão que aproxima ação e responsabilidade. Afirmamos, com Sartre, que essa tensão denota a realidade humana.

O existencialista quando descreve um covarde declara que este covarde é responsável por sua covardia. Ele não é assim por ter um coração, um pulmão ou um cérebro de covarde, ele não é assim a partir de uma organização fisiológica, mas sim porque ele se modelou um covarde por meio de seus atos. Não existe temperamento covarde. Há temperamentos que são nervosos, há o “sangue fraco”, como dizem as pessoas, ou temperamentos ricos. Mas o homem de sangue fraco não é necessariamente covarde, pois o que define a covardia é o ato de renunciar ou ceder; um temperamento não é um ato; o covarde se define a partir dos atos que realiza. O que as pessoas sentem obscuramente e lhes causa horror é o que o covarde que apresentamos é responsável por sua covardia. (SARTRE, 2010, p.44).

Na ausência de uma natureza, a existência — que é anterior à essência — indica a condição humana. Assim, não há natureza de covarde, herói ou medroso, uma vez que o homem será aquilo que fizer de si mesmo. Ao se construir, isto é, ao se assumir como resignado, ou qualquer outro modo de ser, assim será o desenho de seu projeto existencial. Não há, no existencialismo de Sartre, a verticalização da definição de homem. Este se lança de modo horizontal na construção de sua existência. Negamos, orientados por Sartre, a existência de um coração, um pulmão ou um rim de covarde. O que o homem se tornar depende de suas escolhas não de uma natureza impregnada numa essência ou resvalada em sua fisiologia. Deste modo, a configuração da essência

está na iminência de ser construída. Na obra *O Existencialismo é um humanismo*, nosso filósofo afirma que os homens se iludem quando crêem que nascem covardes ou heróis (cf. SARTRE, 2010, p. 44). Se, de fato, o homem nascesse com a essência de herói ou covarde seria afastado da responsabilidade de suas ações e seria entregue a um profundo quietismo. Ademais, não haveria angústia, visto que esta se apresenta como a consciência da ausência no miolo do ser do homem que o lança rumo a tornar-se. A ela é correlata o processo de configuração de si, pois o homem que se vê entregue à gratuidade da existência é incitado a fazer-se dentro das possibilidades. Possibilidades estas que estão a sua frente, visto que o passado é em-si e, por sua vez, inalterável. Nesse sentido, a angústia se interpõe entre a liberdade e a construção permanente do homem que traz a si todo o encargo de seu ser. Logo, o homem deve se afastar de condutas nas quais ele se totaliza e que, por sua vez, abafam a angústia como compreensão do ser que está aberto aos possíveis. Ao se vincular ao espírito de seriedade, por exemplo, a realidade humana se engessa e o homem se entrega a uma completude virtual e irresponsável.

O Ser e o Nada terminou em “perspectivas morais” pela crítica ao espírito de seriedade que exhibe o desespero “que todas as atividades humanas são equivalentes, uma vez que eles tendem a sacrificar tudo para o homem trazer para fora a causa de si, mas todos estão fadados ao fracasso. Assim ele mesmo se inebria solitariamente ou conduzido por outras pessoas. Se qualquer uma dessas atividades supera o outro não será por causa de seu propósito real, mas por causa do nível de consciência que tem sua meta ideal” (EN 691). (NOUDELDMANN; PHILIPPE, 2004, p. 325).¹⁶

Ao renunciar o espírito de seriedade que, nesse caso, obnubila o homem de sua própria existência, este mesmo homem toma consciência de sua existência que está aberta. Essa consciência angustiada da abertura aos possíveis é o que chamamos, em Sartre, de responsabilidade. A responsabilidade coloca o homem diante de si e de todos. Comprometer-se consigo indica uma preocupação com todos os homens. Há aqui uma atenção para consigo mesmo e para com o outro. O homem escolhe a si mesmo e, ao fazê-lo, escolhe a humanidade por inteiro, isto é,

¹⁶*L'Être et le Néant* s'achevait sur des "perspectives morales" par la critique de l'esprit de sérieux qui découvre dans le désespoir "que tout lês activités humaines sont équivalentes —car elles tendent toutes à sacrifier l'homme pour faire surgir la cause de soi — et que toutes sont vouées par principe à l'échec. Ainsi revient-il au même de s'enivrer solitairement ou de conduire lês peuples. Si l'une de ces activités l'emporte sur l'autre, ce ne sera pas à cause de son butréel, mais à cause du degré de conscience qu'elle possède de son but idéal" (EN 691). (NOUDELDMANN; PHILIPPE, 2004, p. 325),

Nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela envolve a humanidade como um todo. Se eu sou um operário e escolho aderir a um sindicato cristão em vez de ser comunista, se, por esta adesão, eu quero indicar que a resignação é, no fundo, a solução que convém ao homem, e que o reino do homem não se dá nesta terra, eu não estou decidindo apenas no meu caso particular: eu quero resignar-me por todos, conseqüentemente, minha escolha envolve a humanidade inteira. E se eu quero algo mais individual, casar-me, ter filhos, embora este casamento dependa unicamente de minha situação, ou de minha paixão, ou de meu desejo, com isso eu estou envolvendo não apenas a mim mesmo, mas a toda a humanidade na prática da monogamia. Assim sou responsável por mim e por todos e crio uma determinada imagem de homem que escolho ser; ao escolher a mim, estou escolhendo o homem. (SARTRE, 2010, p.29).

Não raro, a responsabilidade implica a radicalidade de escolher a si mesmo e concomitantemente, escolher aos outros. Antes de adentrarmos na questão da universalidade da escolha que, por sua vez, se firma na universalidade do projeto do homem enquanto tal, cabe-nos apontar a importância da escolha e sua relação com a responsabilidade, visto que este encontro se dá no campo da necessidade.

Vale lembrar que Sartre encontra no fundo da responsabilidade a angústia. Ela aqui não se apresenta como motivo ou fundamento de uma postura inerte diante da vida, ao contrário, está para a ação. Uma ação que, embora alcance a todos, se origina na solidão. Nosso autor utiliza o exemplo do chefe militar que assume a responsabilidade de atacar seus inimigos e envia certo número de homens à morte. É indelével o fato de que aquele homem agiu, visto que é possível identificar um projeto, uma intenção e a previsão, mesmo que não total, dos fins previstos. Diante deles estão abertas todas as possibilidades, ou seja: de enviar os soldados ou não? Quantos soldados? Quais soldados? No entanto, ao escolher e tomar uma decisão aquele militar conhece a angústia. Ele também faz surgir, ao se angustiar, o valor e isto porque o único sentido dado será aquele imbricado à escolha daquela possibilidade e a recusa de todas as outras. Isso não impede que o homem aja, ao contrário, é a condição mesma de sua ação na medida em que as ações ocorrem com vistas a alterar uma realidade posta. Logo, o homem se angustia e se lança nesse jogo rumo àquilo que ainda não é.

Ele se encontra nesse horizonte de angústia e de responsabilidade com a exigência de que seja o legislador, isto é, quem escolhe a si e a todos, imprimindo sentido ao mundo. O nada, que por ele emerge, indica sua responsabilidade, ou seja, a ausência “de” algo que sustente ou totalize o sentido da existência e de tudo aquilo que a circunda. Logo, esse mesmo homem possui uma responsabilidade larga e profunda, visto que não há valores, sentidos e essências dadas, há somente a constatação de que

tudo o que surgir, a partir de sua liberdade, deverá ser criado e re-criado numa constante.

A condenação do homem à sua liberdade faz com que ele traga a si a responsabilidade pelo mundo inteiro, na medida em que cria a si mesmo e escolhe determinada maneira de ser homem. Ele é condenado também a essa responsabilidade. Nosso autor entende a responsabilidade do homem em ter consciência de que é autor indelével de um acontecimento ou de um objeto. A responsabilidade é correlata ao Ser do Para-si, uma vez que este faz com que haja mundo e ao mesmo tempo se afirma nesse mesmo mundo criado. Colocamos em relevo um dado significativo: a situação. A criação de sentido do mundo ocorre concretamente e de modo situado neste mesmo mundo. É necessário então que o Para-si assuma conscientemente a situação com vistas a transpô-la.

As adversidades impostas pelas situações, ainda que se apresentem como insuportáveis, não devem retirar do homem a “consciência orgulhosa” (SARTRE, 2009, p. 678) de ser autor de sua existência e do próprio mundo, na medida em que é através de sua existência que o sentido e o valor emergem à realidade. As piores condições que se contrapõem ao homem não fazem outra coisa senão fazer com que ele mesmo compreenda o encargo de existir e de fazer-se. Logo, as condições de adversidade que atingem o homem, adquirem sentido e são transpostas enquanto esse mesmo homem compreende o ser que ele é, ou seja, aquele que intencionalmente transvalora a realidade. Liberdade e situação não são excludentes, visto que

O próprio “sítio”, enquanto tal, existe por causa mesmo da liberdade. Além disso, com já sabemos um sítio só possui sentido por causa de nosso projeto livre. Se o meu fim é alcançar uma cidade a vinte quilômetros de distância por uma estrada asfaltada, essa cidade está muito mais próxima de mim do que a montanha sem acesso que vejo a apenas cem metros de distância, com 800 metros de altura, que não tenciono escalar. Heidegger observa, nesse sentido, que os óculos que tenho sobre meu nariz e que não percebo enquanto aprecio uma paisagem estão infinitamente mais longe do que a paisagem que vejo a quilômetros de distância. O termo “distância” é aqui mal empregado, porque “distância” nada tem a ver com geometria: só pode existir pelo prisma do meu projeto. As coisas do mundo do Em-si ignoram o que seja distância: podem estar justapostas, em mútuo contato, lado a lado, acima ou debaixo da outra, ou separadas, mas sempre, entre elas, só existem relações de exterioridade. Quer dizer: em relacionamento que se auto-ignora. Só a presença humana *presencia* a relação espacial entre as coisas mundanas: estas são “presentes” umas às outras — ao contrário, estão ausentes, desconhecem o sítio que ocupam no espaço e a distância que as separa. (PERDIGÃO, 1995. p. 96).

Só o ser do para-si pode, pelo deslocamento que lhe é possível, ter consciência de sua presença no mundo como falta e, mais, dar sentido a esse mesmo mundo ao percebê-lo. Ao compreender a realidade e se lançar num processo de criação permanente a partir de seu projeto existencial, ele se afasta da resignação. Com efeito, responsabilidade e resignação são campos largamente distantes, visto que a responsabilidade é a reivindicação da liberdade que sou enquanto ser dos possíveis. Estruturalmente a liberdade exige responsabilidade, pois o homem escolherá constantemente sua essência. Logo, ao agir trago a mim a radicalidade do que empreendo enquanto humano e, na mesma esteira, também assumo ao fazer algo com outrem o compromisso do que realizo, pois estamos num horizonte estritamente humano. Constatamos que tudo o que há e ocorre mesmo nas situações mais conflitantes, denotam o que é humano. Tentar se esquivar, dizendo que as atrocidades indicam ações inumanas, é um erro. Ao fazê-lo, tentamos retirar de nossas costas o peso da escolha e nos entregar a uma categoria que nos faz escapar da responsabilidade do que somos ou fazemos.

5.2 A indeterminação do homem e seus alcances morais

O homem não se determina por nada dentro ou fora dele mesmo. Ora, e as condições materiais e situacionais? Não seriam elas responsáveis por moldar o sujeito e entregar-lhe o roteiro de como deve ou não agir e se constituir? Com efeito, a situação exige a liberdade enquanto atualizadora, mas ela não engessa homem ou o coloca como Em-si, isto é, capaz apenas de agir mecanicamente ou positivamente. Neste caso, sua existência escorreria por seus dedos, não seria sua, visto que suas atribuições não seriam por ele configuradas. Tudo o que o homem realiza é seu. A guerra, o sistema econômico e moral pertencem a ele mesmo. Cabe-lhe então a escolha que o impulsiona a agir. Esta ação indica seu compromisso total. O homem se engaja, a fim de constituir sentido a sua existência e comprometer-se radicalmente com o que constata ser a melhor forma de ser humano. O engajamento é, a nosso ver, o meio pelo qual a transcendência humana expressa, em alto grau, o valor que constrói. Nesse sentido, engajar-se é assumir sua época, os seus valores e, sobretudo, a humanidade. Assumir e reconfigurar horizontes são aqui sinônimos. Através do engajamento, o homem — a partir de sua escolha que é subjetiva — se lança à universalidade concreta, visto que essa universalidade,

não é dada, e sim permanentemente construída. Edifico esta universalidade ao escolher-me. Eu a construo compreendendo o projeto de qualquer outro homem, de qualquer época que seja. Este caráter absoluto da ação de escolher não suprime a relatividade de cada época. O que o existencialismo pretende mostrar é, principalmente, a relação entre o caráter absoluto do engajamento livre, pelo qual cada homem se realiza ao realizar um tipo de humanidade. (SARTRE, 2010, p. 49-50).

Notamos que desse modo Sartre não suprime ou encerra suas investigações numa constatação da verdade do mundo e, sobretudo do homem, na esfera da subjetividade, ou melhor, no solipsismo. Sartre coloca o homem, resguardando sua transcendência horizontal, frente à universalidade que se firma no projeto existencial que está presente em todos os homens, mesmo que se diferencie sob o prisma das situações. O trânsito entre a solidão e a presença concreta no mundo que abarca a todos através do projeto existencial pode ser expressa a tensão entre o sujeito e a universalidade, visto que esta também denota seu compromisso.

Todos os sujeitos vivem e se inventam em sua situação, no entanto, algo os aproxima. O quê? O fato de que todos eles se fazem a partir de seu projeto. Logo, Ser homem é ser responsável por todos os homens. Nesse sentido, aproximamos a responsabilidade e a ação da moral, uma vez que o homem é largamente responsável pela imagem do humano que constrói e pelo modo que esta afeta a todos os homens de sua época. Moral e realidade são iluminadas pelo homem, ou pelos homens que se compreendem como autores angustiados de todos os seus horizontes.

Não obstante, é impossível esquecer o fato de que o homem é lançado no mundo e sua existência se firma na gratuidade. Logo, ele é responsável por tudo que faz de si mesmo e pelo que afeta ao outro. É importante lembrar que o homem está desamparado no mundo. Aqui surge sua responsabilidade. Este desamparo não é semelhante a um objeto que desliza passivamente sobre uma planície, isto é, não se reduz a recusa de agir ou de escolher responsabilmente, visto que o homem é responsável até pelo desejo de se esquivar dessa responsabilidade. E aqui está o ápice de nossas discussões acerca da responsabilidade: a escolha radical do Para-si, por si mesmo e por todos os outros homens. Ademais, vale ressaltar que essa escolha ocorre de modo concreto, horizontal, pois não há nenhum indício de valor que seja, para Sartre, anterior à existência e o movimento existencial de construção da essência humana.

Escolha e responsabilidade se relacionam profundamente. Aderir a si mesmo indica a facticidade. A escolha se liga à facticidade, pois nela o homem age de modo a

transcendê-la. Somos responsáveis por nós e pelo que decidimos fazer a partir das condições objetivas. Tomamos nossa existência desde o nosso nascimento. Ter responsabilidade, em certo sentido, por nosso nascimento pode soar estranho e, por isso, cabe esclarecer que certamente nosso nascimento bruto nos escapa, isto é, não apreendemos tal fenômeno e, por isso, ele nos é inapreensível. Como podemos ser responsáveis por nosso nascimento se este mesmo nos escapa como fato bruto? Sartre afirma que através da projeção do Para-si tomamos a facticidade e a responsabilidade do nosso nascer, isto é, entendemos nosso lançamento nesta realidade e nos envergonhamos, nos regozijamos ou nos assombramos com essa gratuidade. Fato é que transcendemos aquele fenômeno que se firma na gratuidade da existência rumo à configuração do que podemos ser. Todo o horizonte humano então é construído a partir da escolha do homem e essa escolha se diz até pelo seu nascimento, isto é,

a facticidade está em toda parte, porém inapreensível; jamais encontro senão a minha responsabilidade, daí porque não posso indagar “*por que nasci?*”, maldizer o dia de meu nascimento ou declarar que não pedi para nascer, pois essas diferentes atitudes com relação ao meu nascimento, ou seja, com relação ao *fato* de que realize minha presença no mundo, nada mais são, precisamente, do que maneiras de assumir com plena responsabilidade este nascimento e *fazê-lo meu*; também aqui só encontro comigo e meus projetos, de modo que, em última instância, minha derrelição, ou seja, minha facticidade, consiste simplesmente no fato de que estou condenado a ser integralmente responsável por mim mesmo. Sou o ser que é como ser cujo ser está em questão em seu ser. E este “*é*” de meu ser e como sendo presente e inapreensível. (SARTRE, 2009, p. 681).

Sartre aproxima a derrelição da existência humana. A partir dessa condição torna-se encarregado pelo que empreender de si. Estar jogado no mundo, isto é, ausente de significados prévios entrega o homem radicalmente na tomada de sua vida. Ela é sua. Esse homem, todavia, não está só na facticidade, isto é, ele encontra com os outros que o olham e são, como também sabemos, intermediários dele consigo mesmo. O homem, portanto, é responsável por seu projeto, sua subjetividade que ocorre de modo factual, pela imagem do homem que se realizará em seu tempo e por uma universalidade, que não é abstrata, mas sim concreta. Destarte, a situação se interpõe nessa discussão, uma vez que a existência humana, bem como a moral, será situacional. É através da situação que os homens decidirão e assumirão suas ações. Estar situado, deste modo, é re-figurar os valores através das relações entre existência e história. Logo, notamos a distância presente entre as perspectivas morais sartrianas em relação às considerações éticas de

Kant que, por sua vez, se firmam no modelo do imperativo categórico. Para Sartre, o homem não está à mercê de formalismos éticos como o imperativo kantiano, mas entregue a condição ontológica da liberdade que lhe permite entrever uma moral concreta e aberta, visto que o valor, assim como o homem nunca será totalizado. A universalidade, em Sartre, se vincula ao concreto, como nos mostra Arno Münster, em sua obra *Sartre et la Morale*:

À diferença de outras éticas e morais esboçadas a partir de princípios (abstratos) universalmente válidos (como, por exemplo, a ética kantiana), Sartre insiste bastante sobre o fato que uma mudança da situação histórica e social concreta pode fazer perder todo o sentido desta exigência moral. Só resta uma saída a esse dilema: “desenvolver mais a noção de universal concreto” para que a moral possa ser mais ampla e mais profunda. “É preciso, por assim dizer, criar o universal concreto.”¹⁷

Tudo pertence ao homem: o mundo, a situação e o valor. Sendo assim, ele se angustia, pois é altamente responsável por tudo isso que está à espera que ele ilumine e crie sentido. Ademais, a consciência de sua derrelição faz com que ele transite entre a angústia e a responsabilidade, ao passo que ele é integralmente responsável pelo seu ser que está constantemente em questão. Sartre entende que a ação que se relaciona categoricamente a responsabilidade, pois fazer-se implica engajar-se radicalmente e, mais, não se trata de uma transcendência abstrata, ao contrário, agir implica responsabilidade com uma situação, ou seja, com as condições concretas de existência. Logo, a transcendência é concreta. Não é nosso intuito tratar dos modos de consciência, como fez nosso autor em sua primeira obra de cunho filosófico intitulada *A transcendência do Ego*, mas é preciso apontar como Sartre já ali aponta que ação — que ele denomina *ação concertada* (SARTRE, 2013, p.44) — é uma experiência de transcendência concreta. Essa transcendência fica clara quando nosso autor afirma que,

isso é evidente para ações como “tocar piano”, “conduzir um automóvel”, “escrever”, porque essas ações são “tomadas” no mundo das coisas. Mas as ações puramente psíquicas como duvidar, raciocinar, meditar, fazer uma hipótese, devem, também elas ser concebidas como transcendências. O engano aqui é que a ação não é apenas a unidade noemática de um fluxo da consciência: é também uma realização concreta. (SARTRE, 2013, p.44).

¹⁷À la différence d’autres éthiques et moral esquissées à partir de principes (abstraites) universellement valides (comme par exemple l’éthique kantienne), Sartre insiste beaucoup sur le fait qu’un changement de la situation historique et social et concrète peu fait reperdre tout sens à cette exigence morale. Il ne reste donc qu’une seule issue à ce dilemme: “développer davantage la notion d’universel concret” pour que la morale puisse être plus large et plus profonde. “Il faut, à vrai dire, créer l’universel concret”.

Notemos que tanto as atividades concretas, quanto as psíquicas do homem denotam transcendência, isto é, ocorrem em situação e empreendem, nessa mesma uma alteração dessa realidade. Transcender, portanto, é visto em Sartre, como desprendimento do que é rumo ao que ao é. Aqui está a aproximação com a moral, ou seja, a renúncia a valores que não afirmam o homem, por estarem para além dele mesmo e dispensarem sua subjetividade. O tempo necessário para que essa mudança aconteça expressa a exigência da transcendência como modificadora de uma realidade de constrangimento factual.

5.3 O nada como estrutura de invenção do homem

Em suma, o nada que surge a partir da realidade humana faz com que ela mesma nadifique o que há. Isso denota a recriação empreendida pela realidade humana. Os novos valores, bem como os novos sentidos, florescerão quando o homem se lançar e reconfigurar o mundo. E, sobre isso, Sergio Moravia nos diz:

É inútil perguntar que coisa “determinada” deseja o homem. O objeto de seu desejo enquanto que, por definição, sempre situado para lá do seu ser, é um não-ser. Um não ser que, todavia, no próprio momento em que o deseja, o homem faz ser (...) Destes fundamentos resultará a concepção integralmente laica e mundana da moral (e da axiologia), que constitui uma das linhas condutoras de todo o pensamento sartriano. (MORAVIA, 1985,p.44-45).

Não nos percamos. Ao adentrarmos numa dimensão axiológica, devemos entender que o valor não existe como os objetos, isto é, passivamente. Se o valor possuísse tal existência, estaria no campo do em-si e, como sabemos, é o homem quem ilumina o mundo. Ao iluminá-lo, assume como modo de ser, o ser do para-si. Desta feita, os valores surgem, assim como surge à essência humana, num processo permanente de construção e figuração da situação. Aquilo que está para além do homem e que suprime a sua subjetividade — que se diz pela liberdade —, é rechaçado por Sartre. Destarte, o valor não pode ser *a priori*, ele não pode situar-se num céu inteligível dando a entender que é total e acima dos homens, visto que o mundo, como sabemos, é humano e o homem só pode fazer algo a partir do não-ser, jamais daquilo que é pura positividade. O homem existe no horizonte do possível e só existe possibilidade e valor porque existe homem. A transvaloração ocorre na medida em que os homens assumem

o nada em seu ser que desfaz, a fim de construir novamente, num fluxo humano de existir. Dito de outro modo:

a iluminação do Ser se faz a partir do Não-Ser: eu compreendo o estado da França, de meu partido político, de meu grupo confessional a partir daquilo que eu gostaria que ele fosse, a partir daquilo que eu planejo fazê-lo tornar-se. Em outras palavras, o Não-Ser intervém diretamente como estrutura da verdade ou da iluminação do Ser. (SARTRE, 1990, p. 42).

Para nosso autor, a metafísica clássica, que se firma nas concepções totais de Verdade, de Bem e de plenitude do Ser, está sob a égide do erro, pois tudo o que é humano não se diz, como sabemos, pela positividade, tampouco por existe distante do homem. O horizonte humano está para o nada e, sendo assim, a verdade acontece junto à existência humana iluminadora. Não existe o bem vertical anterior e acima das dos homens. O bem se refere à escolha sobre si mesmo e pelo mundo humano a nossa frente. Esta escolha está impregnada de responsabilidade. Escolher é, pois, um bem. Distanciamos-nos então das concepções totalizadoras do ser que se arrastam ao campo moral, por um motivo óbvio: se o homem se esquivava da angústia que é a consciência de sua liberdade e concomitantemente de sua responsabilidade a partir dessas válvulas de escape que são as perspectivas totalizadoras, ele se envereda no caminho da má fé, ao trazer essas condutas ao universo axiológico. Ele também será pautado nessa enganação que ele próprio se coloca a si mesmo.

Sendo assim, o valor só pode ser entendido através do movimento e da abertura correspondentes à realidade humana. Por este motivo os moralistas, ao se enveredarem pela tentativa de atribuir ao valor a solidez das coisas, nutrem os valores sociais, éticos, políticos e religiosos com a totalidade que lhes escapa. Eles reduzem o valor ao mundo objetivo, do em-si. Ao engessar o valor, as leis e os preceitos nestes elementos o horizonte axiológico se torna dado e finito e, por sua vez, se distancia de sua origem real, ou seja, a existência humana. O valor não pertence a outro ser que não o homem, isto é, se refere a uma suspensão da existência humana rumo à consciência futura. Valores como bem, mal, lealdade só encontram sua eficácia na medida em que se encontram com o aberto, o possível. Ao serem colocados no âmbito da totalidade, estes deixam de ser valores, uma vez que o valor entra no mundo através das potências do para-si e pertencem a um futuro nunca acabado. Aqui está o problema em aderir ou

apoiar-se em valores universais abstratos e totais e necessários como fazem os moralistas, visto que estes valores nos remetem ao espírito de seriedade e aos seus problemas.

Ao afastarmo-nos das condutas totalizantes, voltamo-nos ao campo da responsabilidade, isto é, na ausência, que se apresenta como elã existencial do homem ele mesmo deve inventar-se. A partir da derrelição há a criação. Nosso autor, nos *Cahiers pour une morale*, afirma que o campo moral ocorre “na atmosfera da falha”¹⁸. (SARTRE, 1983, p. 19). Ora, o que Sartre pretendeu fazer ao aproximar falha e moral? Não nos percamos em erros. Falha aqui denota a impossibilidade de uma moral ser calcada em valores absolutos e além da realidade humana. A moralidade é humana e, assim como, o homem está para a possibilidade, pelo que não é pleno. Falha aqui não nos parece ser sinônimo de conduta imoral, mas expressão da abertura que é inerente por definição à moralidade. A existência em seu corpo — a liberdade — está aberta e essa abertura prende o homem à responsabilidade moral. O homem está condenado à liberdade de seu ser, à responsabilidade e a escolher a moral como escolha de si, do outro e das situações.

Ao escolher estes elementos entendemos que a moral não pode ser senão concreta, isto é, a moralidade ocorre objetivamente. Sartre se afasta de universalismos abstratos e se torna um apologeta de uma perspectiva de universalidade concreta. A moral é uma teoria da ação¹⁹ e, como sabemos, uma ação abstrata é inútil quando tratamos da transformação de uma situação concreta. Nesse sentido, o homem é integralmente responsável por sua situação e pela ação que empreenderá. Sartre entende que o elo entre todos os homens, isto é, o traço de universalidade compreensível é o projeto existencial. Este, por sua vez, ocorre de modo situacional e como invenção permanente do homem, ou dos homens que se encontram e se olham. É preciso então que os homens assumam a história e a sua história, a fim de que possam transcendê-la. Há aqui uma tensão entre o particular e o universal.

Esta tensão ocorre, pois, como nós afirmamos há pouco, no projeto humano que universaliza o homem. No entanto, cada homem é uma existência particular. Ante o exposto, declaramos que a ação humana é ambígua. A ação moral é particular, pois é a partir do homem concreto que se dão os sentidos e cada homem compreenderá e agirá

¹⁸ À la vérité, originellement la morale a lieu dans une atmosphère d'échec. (SARTRE, 1983, p. 19).

¹⁹ La morale c'est la théorie de l'action. (SARTRE, 1983, p. 24).

numa situação concreta, como por exemplo, se engajar, junto a outros, para fazer uma greve. Notamos que a ação e a responsabilidade se engrazam numa axiologia sartriana, isto é, o homem se faz, cria sentido e recria o mundo a partir de novos valores. Isso o coloca mundo a sua frente e cabe a este mesmo homem desvelá-lo e dar-lhe sentido, engajar-se de modo radicalmente responsável. Notamos então que a ação e responsabilidade podem ser entendidas como elementos morais presentes no existencialismo de Sartre.

Ao agir cada homem escolherá a todos, o que entendemos como uma adesão universal e concreta pelo humano. Não raro, o engajamento é compreendido, nas perspectivas de Sartre como essa adesão do homem particular ao horizonte maior de compromisso. Se, o engajamento, denota ao mesmo tempo a ação e a responsabilidade como expressão do homem que traz a si sua existência e o mundo que o cerca, devemos nos perguntar: que relação há entre o engajamento e a moral da existência?

5.4 O engajamento: compromisso existencial e moral

O homem escolhe sempre e, ao escolher, ele se torna responsável pelo que faz, e isto porque não há nenhum valor *a priori* que determine ou valide sua adesão. Sartre postula a existência que se abre ao horizonte dos possíveis. Essa escolha por si e pelo mundo é total. O homem pode, todavia, não escolher, mas deve estar ciente de que não escolher já é uma escolha. Ao escolher, este mesmo homem adere um sentido e constrói sua existência a partir dali. Engajar-se, então, pressupõe a responsabilidade com um tipo de humanidade que é larga e profunda. Ele se escolhe e escolhe também a todos os homens de sua época.

A escolha possui um caráter absoluto. Ora, tratar do absoluto nos limites do pensamento de Sartre parece estranho, todavia, é preciso esclarecer que esse absoluto diz respeito ao projeto que, como sabemos, universaliza os homens, uma vez que qualquer homem pode compreender a existência humana e sua realidade em situação. Vale lembrar que esse caráter absoluto da escolha e da ação não suplanta a relatividade das culturas. Isso significa que escolher faz parte do projeto existencial e é por isso que há uma “universalidade de todo projeto” (SARTRE, 2010, p. 48). No entanto, a escolha será uma adesão consciente direcionada a uma realidade situada, com seus problemas e dificuldades a serem transpostas. Sendo assim, a universalidade está para o projeto humano, isto é, ela se maximiza quando encontra a condição humana de criar-se como ser do Para-si e, ao mesmo tempo, é particular, pois este fazer a si mesmo não é

desprendido do mundo, mas se dá de modo situacional e concreto. Logo, universal, moral, ação e responsabilidade permeiam o campo que nós, chamamos aqui, de transcendência horizontal.

Engajamento e situação são termos que, em Sartre, precisam ser compreendidos num campo intrínseco. O homem escolhe, por meio de sua adesão ou compromisso, e incitado em sua liberdade de ser alterar a realidade que o constrange. Engajar-se, deste modo, é escolher e escolhido é, ao mesmo tempo, criar valor. Notamos que, em Sartre, o homem engajado possui um papel duplo: dar sentido ao mundo e mudá-lo. Devemos lembrar que a realidade humana é, em seu bojo, negatividade, portanto, faz a si mesma num fluxo constante enquanto existência no mundo que se faz e faz o mundo ao nadificar e construir. Tomamos como exemplo desse compromisso, do homem consigo mesmo, com o outro e com o mundo o escritor que, segundo Sartre, “é mediador por excelência, e o seu engajamento é a mediação”. (SARTRE, 1993, p. 62). O escritor engajado é aquele que se torna mediador dos homens com o seu tempo. Ele jamais tratará seus leitores como coisas, ou alienados, mas como liberdades situadas que estão diante de vários coeficientes de adversidades e, mais, estes devem ser superados. O compromisso do escritor engajado é, sobretudo, com a liberdade de seu leitor. O livro — especificamente a prosa, pois esta assume um caráter significativo para Sartre, visto que aqui os signos são signos e não coisas como, por exemplo, na poesia, isto é, a um chamamento imediato a liberdade do leitor — de um escritor engajado não está suspenso à realidade e isso porque ele conta com um dado significativo: a *historicidade*. Notemos, assim, que o compromisso do escritor engajado pressupõe uma consciência temporal da liberdade que, por sua vez, é situada. A liberdade não se situa acima da história, mas nela está inserida.

O escritor engajado se propõe a desvelar o mundo aos seus leitores, se esforça em apelar a liberdade de cada um deles. Ele propõe, assim, uma libertação concreta das alienações particulares. Essas alienações particulares que são denunciadas, a fim de que sejam superadas, são, por exemplo; os costumes, as instituições, certas formas de opressões. De modo pontual os valores e os costumes são vistos, como sabemos, distantes da realidade humana e se firmam nas condutas de totalidade. É nesse mundo marcado pela tentativa de positivação que o escritor engajado impregna sua liberdade concreta, na medida em que aponta estas alienações, a situação, a história e, isso, porque sua liberdade é, ao mesmo tempo, nadificadora e libertadora. Há aqui, um encontro ou

uma reciprocidade, uma vez que escritor e leitor empreendem um trânsito negativo de sentidos que, por sua vez, implicará na alteração da realidade e de seus coeficientes de adversidade.

O escritor engajado é, portanto, o homem que se compromete com o seu tempo. Escolhe ser escritor e isso o universaliza, isto é, sua escolha e seu projeto fazem com que ele encontre a todos os homens, mas sua singularidade está em, através da arte, relevar o mundo aos homens de seu tempo e incitar a liberdade destes mesmos homens a reconfigurar o mesmo mundo. Com efeito, precisamos considerar que o engajamento, a exemplo do escritor que assume este compromisso com seu tempo histórico, lida com três elementos basilares: liberdade, facticidade e situação.

Faz-se mister que nos afastemos das concepções do senso comum contra a liberdade, visto que nessa seara, a realidade humana é vista como impotente. Afirmar, por exemplo, que não compete ao homem, por não ter forças suficientes, alterar a realidade e que ele não é livre para escapar ao destino de ter nascido nessa ou naquela classe social, nação ou família. Nesse caso o homem nasceria fadado a ser fracassado, visto que estaria obrigado a contentar-se em ser feito e não em fazer-se. No entanto, essa realidade que, aparentemente se opõe à liberdade — para sermos radicais, indica a supressão dessa condição do homem—só faz afirmá-la, pois é através dos coeficientes de adversidade que o homem posiciona sua transcendência. Ora, o que isto quer dizer? Sabemos que agir é realizar empreendimentos que, firmados na intencionalidade, visam alterar a realidade. Logo, esses problemas concretos são posicionados por nós como limites a serem ultrapassados, isto é, nossa transcendência horizontal deve transpor e reformular o mundo através do fim proposto. Em suma, instituições, valores, costumes e a moral devem ser colocadas no campo da negação e da reformulação, assim como o é a existência humana, uma vez que todos esses dados são humanos.

O fim é concreto, isto é, ele fomenta a transcendência humana rumo àquilo que ela não é ou onde ela ainda não está. O fim se diz, segundo, o nosso autor, pelo “esboço de uma série de disposições a serem tomadas pelo existente sobre o fundamento de suas relações atuais.” (SARTRE, 2009, p. 595). Vale ressaltar que ser livre, ao contrário do que postula o senso comum, não significa fazer o que se quer, mas determinar-se a ser o que se quer. Podemos dizer que liberdade significa, junto com condição humana, autonomia da escolha e esta se dá nos limites da historicidade, ou seja, escolher é escolher-se e escolher radicalmente o seu tempo, agir sobre ele e reconfigurá-lo.

Parece-nos que o engajamento se refere à adesão do homem pelos problemas de seu tempo, ou melhor, à disposição de transcendê-los através da condição humana que é, em seu miolo, nada. O para-si então se descobre comprometido no e pelo ser e também é ameaçado por ele, mas reconhece igualmente que a situação, outrora posta como fundamento de negação da liberdade, é, ao contrário, terreno no qual ela se afirma. A liberdade é, deste modo, apreensão da facticidade humana, porque através dela o homem é capaz de descobrir o lugar em que está situado e, o mais importante, alterá-lo. A contingência na qual a realidade humana surge faz com que a liberdade também apareça nessa esteira, isto é a nadificação que, por sua vez, acontece através do ser do para-si será situacional e, portanto, não necessária. Logo, existência e liberdade ocorrem no âmbito da derrelição. A liberdade, portanto, ilumina a escolha da própria existência e, mais, ilumina também o mundo no qual ela está lançada. O para-si ilumina, através de sua escolha ou engajamento, o mundo com todos os seus coeficientes de adversidades.

Sendo assim, afirmamos que a liberdade é, em seu bojo, acidental, pois ela é a existência do homem que, por sua vez, surge no mundo de modo gratuito. Todavia, essa gratuidade, quando o homem se reconhece existência no mundo e empreende o processo de construção de seu projeto existencial, dá lugar à angústia e à responsabilidade. O homem assume a si mesmo como projeto e, como sabemos, isso o universaliza. Ademais, ele se engaja com o mundo, isto é, se compromete com o seu tempo, com os valores e costumes. Comprometer-se, no entanto, não se refere à resignação. Notamos que, em Sartre, engajamento designa compromisso radical do homem rumo à reconfiguração da ordem vigente. Tal ordem pode constranger ou incitar nos homens má fé e inautenticidade.

A situação enquanto elemento principal do engajamento da liberdade dos homens não pode ser considerada, em sua contingência, um dado bruto. Se assim, fosse ela seria um mecanismo supressor da liberdade dos homens e, como sabemos, é impossível que se suplante a liberdade, visto que ela é condição elementar da existência humana. Logo, a situação não constrange ou abafa a liberdade, ao contrário, é nela e por ela que o homem transcende. Sua liberdade *ilumina* o mundo dando-lhe sentido (cf. SARTRE, 2009, p. 600). Podemos dizer que a realidade humana age e, ao fazê-lo, estabelece automaticamente um fim, qual seja: posicionar valor ao mundo, como fim da liberdade. Nascer é, sobretudo, ocupar um lugar, ou seja, uma facticidade e cabe ao

para-si nadificá-lo e recriá-lo numa constante. Engajar-se, denota tal compromisso, isto é, assumir a facticidade como se assume a própria vida: criando-a. Devemos, segundo nosso autor, nos declarar profundamente responsáveis por nossa situação. Contudo, só somos livres em situação. Iniciamos este capítulo levantando a seguinte questão: o engajamento denota um aceno à moral da existência? Ao constatarmos que o homem cria sentido e valor, quando se compromete com a realidade que o cerca e, deste modo, empreende transcendentemente sua superação. Os novos valores surgem como rompimento da ordem vigente e opressora afirmando assim a liberdade que é o homem. Deste modo, ação e responsabilidade apontam para o engajamento que, por sua vez, expressa um compromisso moral do homem com seu projeto. Sabemos que, ao assumir-se concretamente, este mesmo homem assume a todos os outros.

Capítulo 6

Ação e responsabilidade como elementos morais

6.1 Liberdade e moralidade

A ação e a responsabilidade no contorno epistemológico do pensamento de Jean-Paul Sartre são os nossos objetivos principais. Buscamos nessa dissertação discutir estes conceitos no contexto da moral. No entanto, reconhecemos a inviabilidade de ser sustentada, a partir dos escritos de Sartre, uma ética nos moldes das de Aristóteles e Kant, por exemplo, que, como sabemos, se apresentam como os dois pilares éticos do Ocidente. Sartre se distancia dos sistemas morais e de suas possíveis delimitações do comportamento humano para não se contradizer. Pensamos que a promessa anunciada no fim de *O ser e o nada*, isto é, quando Sartre aponta que a responsabilidade situada deveria ser discutida sob vias da moralidade e, para isso, dedicaria uma obra²⁰ que tratasse desta querela, permanece em aberto por um motivo claro (cf. SARTRE, 2009, p. 765). Sartre não se propôs a escrever um tratado moral, para que sua filosofia da liberdade não se perdesse em delimitações normativas que servissem como direcionamento das vidas humanas, o que se aproximaria do que nosso autor chama de má fé, ou seja, a recusa da criação do projeto existencial em nome de totalidades encontradas fora de nós.

Nosso filósofo então promulga sua filosofia existencial alicerçada na liberdade do sujeito e em sua abertura às ações possíveis que ocorrem ininterruptamente. Estas, como sabemos, constroem o próprio homem, bem como todo o universo humano que o circunda. Nós não ousamos trazer a obra de Sartre algo que não lhe pertence, no entanto, compreendemos que a ação e a responsabilidade aparecem no arcabouço teórico verificado em Sartre como elementos nitidamente morais. Desta feita,

²⁰É sabido que este tratado moral nunca foi concluído por Sartre. Ela, inicialmente, teve por título *L'homme*. No pós-guerra Sartre se dedicou a escrever aproximadamente duas mil páginas, mas abortou o projeto em 1949. Em 1964, influenciado por questões marxistas, retoma a escrita, no entanto, abandona esta obra e se dedica a outra, mas esta dedicada a Flaubert (*L'idiot de la famille*). Após a morte de Sartre, a Gallimard publicou os *Cahiers pour une morale* (1983), texto contendo 583 páginas escritas entre 1945 e 1948. Nos *Cahiers* encontramos textos incompletos.

colocamos em relevo a seguinte questão: há uma moral existencialista, ao tratarmos dessa doutrina de pensamento na modalidade de Sartre?

Somos impelidos, pela ausência de um tratado moral sistêmico e normativo nos moldes dos grandes filósofos morais, a responder que não. No entanto, não podemos desconsiderar o aceno ético que permeia as reflexões de nosso autor. Sabemos que no fim de seu *Ensaio de ontologia fenomenológica*, Sartre chama a atenção ao fato de que o estudo do ser não pode prescrever leis morais. No entanto, ao tratar do ser do homem — isto é, do ser do para-si —, a liberdade se evidencia como estrutura desse modo de ser, apontando para um horizonte moral. O homem inteiramente responsável por sua existência, dado o nada que define sua liberdade de ser, traz a si o compromisso total de realizar-se. Há aqui a responsabilidade em face de sua realidade que é em situação. Através da ontologia não podemos estabelecer leis morais, todavia, nela é possível entrever que a ação e a responsabilidade podem ser considerados, no pensamento de Jean-Paul Sartre, fundamentos de uma perspectiva moral.

Há aqui, portanto, uma relação entre ontologia e ética. Esta relação é ambivalente, isto é, por um lado, “a ontologia não pode formular *de per se* prescrições morais” (SARTRE, 2009, p. 763), pois se preocupa com a descrição dos seres e, como sabemos, ao descrever os seres e suas atribuições, não orienta suas ações. Ao colocar em cena o ser do para-si e a recusa de vinculações essencialistas que, de antemão, deixariam previstas suas ações e direcionamentos, admitimos que um horizonte ético e estritamente humano está em relevo através do compromisso que esse ser possui com a existência, isto é, a responsabilidade que ele terá. Sobre essa relação lembramos Franklin Leopoldo que diz,

A descrição ontológica se dá de tal maneira que ela se associa necessariamente a uma ética da responsabilidade, devido à reciprocidade que se constata entre a descrição da liberdade e a assunção da responsabilidade. Talvez por isso, a descrição da realidade humana em *situação* apresenta, desde a sua primeira versão no *Diário de uma guerra estranha*, implicações éticas relativas às formas com que o sujeito assume a situação que deve viver em termos de conduta, isto é, segundo suas escolhas de ação. (LEOPOLDO, 2006, p.151).

Notamos que a derrelição do homem se desdobra em ação, ou seja, a gratuidade de sua existência clama a construção de si mesmo e do mundo que ocorre através de sua ação. Não há nada que dê sentido ou mantenha os valores acima do homem. Logo, não

há valor antes da existência, bem como não há essência de homem que o anteceda existencialmente. Outrossim, encontram-se nessa discussão pressupostos ontológicos e morais, embora daquele campo não se retire normas de conduta que, são como sabemos, pressupostos desse último terreno. A liberdade é condição humana e, ao mesmo tempo, fator indispensável para que o homem aja moralmente, exercendo essa mesma liberdade absolutamente situada e transvalorando seu tempo e as condições materiais nas quais ele está inserido.

Para lançar-se “ao” mundo enquanto *ego* conscientemente e iluminador há que se ter consciência de que a liberdade é a estrutura elementar da condição humana. O mundo é humano, porque foi criado e recriado por homens que o escolhem e se escolhem dentro dele. Deste modo, o homem não pode escapar de suas escolhas. Escolha, ação e responsabilidade são pressupostos imbricados na realidade humana. As escolhas indicam a realização existencial que se dá, em curso. Até a guerra se apresenta, para nosso autor, como um campo de posse do homem. A guerra que vivemos é tão nossa, quanto nosso projeto existencial. Eis o motivo:

Trata-se de uma imundice que deve ser rejeitada. Mas atenção: rejeitá-la *quando se está em paz* (fazer tudo para evitá-la) e não quando se está em guerra. Depois de ter sido declarada, convém mergulhar nela porque permite viver à maneira existencial. Ela é um modo de realização existencial. Abjeção do homem, libertação da consciência transcendental, ruptura com a “vida”, presença da morte, anonimidade do indivíduo e do lugar. Vivê-la deste modo é vivê-la como um anti-herói. Mas, além de conhecê-la, trata-se de fazê-la e fazer-se em guerra, fazer-se para ela. Naturalmente, para mim, é uma experiência. (SARTRE, 2005, p. 134).

Sartre indica, em seu *Diário de uma guerra estranha*, que a situação é o lugar no qual o homem realizará seu projeto e também o lugar que será atualizado pelo homem. Na guerra, por exemplo, de nada adianta o desejo de que ela seja evitada, uma vez que ela já eclodiu. Desta feita, cabe ao homem tomar para si o lugar, as condições e fazer-se ali. A guerra aqui é vista como a situação na qual o homem está, pertence ao ser do para-si e ele é, como nadificador, responsável por sua facticidade. Sendo assim, descobrir os perigos do mundo, os obstáculos que ele mesmo oferece, faz com que o para-si posicione e ilumine a sua existência lançada no mundo e, mais, dê, através de sua liberdade, sentido ao que o cerca.

6.2 Ação, responsabilidade e a transcendência do homem

Nesse âmbito a situação é ao mesmo tempo responsabilidade do homem e necessita de sua ação. Responsabilidade, uma vez que o homem criará novas condições, valores e sentidos, ao tomar para si inteiramente o encargo sobre o seu tempo. Noutra ponta, a situação deixa entrever a ação, pois a situação está para a transcendência do homem que empreenderá uma transformação, pautando-se em sua liberdade absolutamente situada, das condições nas quais ele se encontra.

Como sabemos, o existencialismo é devedor da filosofia do século XIX, sobretudo do pensamento de Kierkegaard que se pautou na análise do sujeito. O existencialismo de Sartre afirma a realidade do indivíduo e essa realidade como existência num processo contínuo, ou um devir que ocorre em situação. Podemos, portanto, compreender a realidade humana através de dois pólos: o primeiro, em detrimento de seu caráter não substancial, ou seja, não há natureza, tampouco essência humana que seja anterior à existência. Noutra ponta, a necessidade que está para a derrelição, ou seja, somos lançados no mundo e, por isso, precisamos nos criar e definir nossa identidade.

Para nos definirmos, é preciso reconhecer o processo que caracteriza o projeto que somos e, mais, entender que este processo desenha aquilo que o homem pode ser. Não há identidade humana prévia, e aqui está a recusa de Sartre à metafísica. Nós nos construímos a partir de um processo horizontal, livre e absolutamente situado. Se nos afastamos da Metafísica, nos distanciamos também das perspectivas nas quais a liberdade é considerada um atributo a ser exercido como o entendimento e a vontade, por exemplo. Entendimento e vontade neste terreno seriam atributos dados ao homem. Logo, consideramos, orientados por Sartre, que antes da construção de nossa essência pela liberdade que somos, não há nada. Existência se contrapõe à essência. Aquela indica que partimos do nada e, através, desse nada estrutural da realidade humana, nos construímos. Aqui há algo interessante: quando nos referimos ao nada como fundamento da realidade do homem, tratamos de condição humana e não de natureza humana. A radicalidade da liberdade existe, porque ela indica a condição do homem, que é um vir-a-ser. A condição humana é um processo.

Este processo é inconclusivo. Se somos de fato a liberdade, nossa existência, por definição, nunca é acabada. Antes da existência humana não há nenhum critério, ou tábua de valores que sirvam de parâmetro para orientar as ações do homem. Liberdade

radical é ação de criar-se como homem, inventar-se. Cada ato, em sua intencionalidade, deixa entrever um valor que o homem cria. A intencionalidade é o critério que faz com que o homem escolha este, e não aquele fim. Não há fundamentos substancialistas para a condição humana, isto é, sua existência é definida, num processo ininterrupto, através da ação e, por conseguinte, da responsabilidade imbricada nessa mesma ação. A ação humana, para Sartre, não se pauta em horizontes metafísicos, como, por exemplo, alcançar a felicidade, ou a bem-aventurança, mas única e exclusivamente no ato de assumir o seu tempo e a transvaloração dos valores e das condições nas quais este mesmo homem habita.

Em cada ação o homem inventa seu ser humano. Essa invenção constante é correlata ao exercício da liberdade. Todavia devemos nos perguntar: Esse exercício é espontâneo? De antemão, respondemos que não. Ora, por quê? Se assim fosse, não haveria angústia como um mal-estar desta condição radicalmente livre do sujeito. Ser radicalmente livre gera, no cerne do ser do homem, um mal-estar. Em primeira instância, pela ausência de valores e critérios, o que nos impele a inventar tudo. Logo, essa angústia surge através do peso de existir. A liberdade é absoluta, originária e ilimitada.

Os coeficientes de adversidade na pós-modernidade corroboram para que esse mal-estar, ou seja, a angústia existencial, se intensifique. Notamos que o desejo de se esquivar da responsabilidade para com a própria existência e, mais, de se determinar pelo que é externo como os outros, a história e o passado são marcas evidentes hodiernamente. Fatores como a história, os outros e o passado seriam, deste modo, fatores pelos quais não assumiríamos a responsabilidade de nossa existência, pois nos turvaríamos dela mesma. A globalização, que é o ápice da modernidade, trouxe consigo uma imposição de valores e de modos de vida. Assim é desejo do homem moderno preencher o “vazio” existencial através da massificação e pelo que nos é oferecido pelas condições materiais. A angústia que emerge como o mal-estar oriundo da liberdade também se expande ao campo moral. Ora, como isso é possível? Se pensarmos que o sujeito se esquivar de sua responsabilidade existencial através de condutas de má fé ou aderindo viver sob o jugo do Espírito de Seriedade, este mesmo homem escolhe ser inautêntico. Ele vive a liberdade, pois o homem não pode deixar de ser livre, no entanto, escolhe não escolher. Estamos diante de um problema moral, pois a moralidade diz

respeito à lei que o homem dá a si mesmo, como livre e consciente e responsável pelo que faz.

6.3 Escolha e responsabilidade radicais do homem

É comum entre os existencialistas, desde Kierkegaard, tratar do mal-estar que acompanha a existência e que, por sua vez, acompanha a ação e a deliberação. Sabemos que o desespero e o temor em Kierkegaard foram as bases para que Heidegger tratasse da *Angust* e Sartre desenvolvesse, a seu modo, uma teoria acerca da angústia. O que aproxima as perspectivas existenciais de Kierkegaard e Sartre? Compreendemos que, entre outros fatores, esta confluência está na escolha individual e no ato de autodeterminação. Dito de outro modo, tal proximidade está na ação e na escolha do sujeito, isto é, a ação e a escolha deixam entrever para estes dois filósofos existenciais uma responsabilidade total do sujeito não só consigo mesmo, mas com o outro e, sobretudo, com a situação na qual ele mesmo está imerso. Isso fica claro quando Kierkegaard suspende a questão de deixar ou não sua noiva ou quando Sartre nos dá o exemplo do militar que questiona se deveria ou não ficar com sua mãe e recusar o campo de batalha.

Notamos a densidade dessas escolhas que são, ao mesmo tempo, absolutamente subjetivas e amplamente contextualizadas, o que não suprime a responsabilidade, ao contrário, maximiza a importância que o sujeito tem em assumir o seu tempo e as questões que o circundam. A decisão do homem reflete amplamente no seu tempo e isso nos afasta da inautenticidade tão difundida na contemporaneidade, em detrimento da massificação. O apelo ético que fica obliterado na teoria sartriana se vincula ao chamamento dos homens para assumirem não só o seu tempo, mas a si mesmos nesse tempo. Tal conduta humana autêntica tem como pressuposto último a inessencialidade da realidade humana que compreendemos como a liberdade, ou seja,

Não somos somente livres, mas como Sartre expressa várias vezes, estamos “condenados a ser livres”. Isso pode parecer um pouco contraditório, considerando que ele sustenta que é a existência humana que introduz valor no mundo, mas tudo que Sartre quer dizer é que não podemos renunciar a essa liberdade mesmo se quisermos. Dada essa declaração de nossa liberdade radical, necessitamos destacar que Sartre não está ignorando o fato de nascermos em situação, com certas disposições físicas e sociais. Poderíamos ser pobres, oprimidos pelo regime nazista escravizados pelo colonialismo, ou qualquer outra situação que você possa imaginar. Contudo, para Sartre, isso é o que ele chama de nossa “facticidade”— a soma dos fatos sobre nós,

incluindo nossa situação social e circunstâncias físicas — e isso de modo algum subverte a nossa liberdade. (REYNOLDS, 2013, p. 87).

A situação não suplanta a liberdade, pois não há liberdade sem contexto isso é, sempre temos opções abertas nesse mesmo contexto para nos rebelarmos, criarmos e recriarmos a ordem vigente. O homem, para nosso autor, não está à margem da história, ele se determina como sujeito transcendente que escapa às exigências materiais. Sua transcendência é horizontal, comprometida e engajada. Há aqui uma aproximação entre liberdade e situação, uma vez que é na situação, sob as condições de adversidade, que o homem se faz. Isso significa que o campo de constrangimento factual não subverte a liberdade, ao contrário, faz com que ela seja ratificada enquanto nada do ser que se constrói. Isso impede que o homem seja visto como a soma de fatos que estão presentes nele, mas como personagem principal do horizonte a ser configurado.

Sartre indica que o nada, como estrutura elementar da realidade humana, faz com que o homem transcenda a situação. Transcender imprime à realidade humana a responsabilidade em negar ou niilificar os fatos e as circunstâncias. Qual seria o motivo em negar a facticidade e suas atribuições? Encerraríamos o homem aqui num horizonte de desespero e ausência absoluta de sentidos? Qualquer leitor apressado acreditaria que sim, no entanto, o que Sartre pretende demonstrar está na força da realidade humana em assumir seu próprio projeto e, mais, em lançar-se para além dos fatos como eles são, em reagir às pretensões de determinação, visto que a condição humana, segundo o autor em questão, não pode ser vista sob a égide das determinações. Ser livre é, na mesma medida, ser responsável por si mesmo e pela facticidade a ser superada. Qualquer resquício de determinismo material ou psíquico escapa à realidade humana em seu bojo: a liberdade.

Devemos ressaltar que as escolhas e as ações surgem na solidão e, por sua vez, estão aproximadas do desamparo e da angústia. Todavia, estes não se apresentam, pelo menos em Sartre, como fatores de resignação, ao contrário, indicam que o homem é livre e nessa condição deve fazer-se. Outro aceno que também é explícito nos fatores há pouco citados está no estatuto de universalidade. Como não há predeterminação, a escolha humana está destituída de valor. Isso significa que o homem, ao escolher, introduz em sua deliberação o critério que o lança a uma realização que se maximiza universalmente. A cada vez que o homem escolhe, visto a ausência de valor aqui encontrada, realiza uma escolha como se fosse para todos os homens. Sua liberdade se

encontra com a sua responsabilidade e tanto uma quanto outra são radicais. Comprendemos que a liberdade, além de denotar a invenção da realidade humana também implica na invenção de valor. Sendo assim, o valor último é a própria realidade humana, logo, enquanto nos inventamos como homem, inventamos também o homem.

Ao considerarmos a liberdade e o projeto humano como marcas reconhecíveis em todos os homens, compreendemos assim que há em Sartre uma superação do subjetivismo do qual fora acusado. Isso fica claro quando Sartre esclarece — após ter sido questionado, nas últimas partes da conferência intitulada *O existencialismo é um humanismo* — sobre a presença marcante de temas como *desespero* e *desamparo* em textos existencialistas. Sobre isso, nosso autor afirma que,

Eu não quero dizer que, ao fazer uma escolha entre mil-folhas e uma bomba de chocolate, eu escolho com angústia. A angústia é constantemente no sentido de que minha escolha original é uma coisa constante. De fato, para mim, a angústia é a ausência total de qualquer justificação e, aomesmo tempo, a responsabilidade em relação a todos. (SARTRE, 2010, p. 63-64).

6.4 A universalidade do projeto humano

A realidade humana é universal, isto é, todos os homens são a sua liberdade embora cada um exerça sua condição de acordo com a sua singularidade. Nesse sentido, Sartre rompe com as vinculações que poderiam reduzi-lo a um subjetivismo que inviabilizasse a responsabilidade com todos os homens. Ele declara a existência de dois modos de subjetivismo: o primeiro se firma na escolha do sujeito por ele mesmo, ou seja, a recusa do sujeito em identificar o que há de externo a si como uma verdade presumida e, nesse caso, toda a verificação de verdade está relacionada ao esforço do *cogito*. O segundo é pautado na impossibilidade de o ser humano ultrapassar o fardo de sua condição, visto que ser homem consiste em empreender um projeto constante e que nunca termina. Ao contrabalançarmos os significados do termo subjetivismo, entendemos que o existencialismo de Sartre se aproxima do segundo, uma vez que a escolha do homem por si universaliza esse ato de escolher e, logo, ele escolhe a todos os homens. Assim, constatamos que a responsabilidade do homem é muito maior que podemos supor, porque abarca a humanidade inteira. Aqui é evidente que a responsabilidade se apresenta, ao existencialismo sartriano, como um compromisso moral.

Ao tratarmos de moral, temos que lembrar que Sartre ataca duas bases morais e as chama de insuficientes. Ora, por que as considera inviáveis? Trazemos novamente a nossa discussão o exemplo do militar que deveria escolher entre ficar com sua mãe ou ir ao campo de batalha. A moral cristã advoga em favor da escolha ao próximo, pois este é visto como um irmão. Mas quem escolher? Como decidir? Não seria a mãe e os compatriotas próximos? Ainda na esteira das críticas, Sartre entende que a moral kantiana se apresenta como ineficaz, visto que os imperativos morais, nesse caso, se firmariam em estatutos *a priori* e, como compreendemos, não há como resolver uma situação considerando conjuntos de valores e normas universais que antecedam a facticidade. Ela está aqui, concretamente. Em outras palavras, o nível de abstração que subjaz à moral apriorística incomoda nosso autor de modo claro. O que nos resta então? Ora, devemos considerar a escolha e a construção atreladas à situação na qual estamos. O aceno moral indicado por Sartre se firma na ação e na responsabilidade que, ao mesmo tempo, designam a construção do homem enquanto homem. Essa autoconstrução, bem como dos valores, ocorre situacionalmente. Percebemos que há uma preocupação de nosso autor em tratar da responsabilidade pela situação como algo denso e próprio da realidade humana e nós nos apropriamos desse conceito ao relacioná-lo com a ética, ou como entende Arno Münster,

Na conclusão de *O ser e o nada* (1943), Sartre anunciou que iria dedicar um trabalho futuro para o problema moral. Ele anunciou desde já o tom e a perspectiva filosófica de seu próximo livro ao afirmar que “a ontologia não se propõe a formular prescrições morais. Ela se ocupa unicamente do que *é* e não é possível retirar imperativos dos seus indicativos. Ela permite entrever, no entanto, o que será uma *ética* que toma suas responsabilidades em face de uma realidade humana em situação.” (MÜNSTER, 2007, p. 9).²¹

Notamos que responsabilidade e moralidade se encontram na medida em que a realidade humana é em situação. Logo, o homem deve se assumir como responsável pelo seu tempo e, mais, por si mesmo nesse tempo. Não há como negar que a responsabilidade humana denota, em Sartre, um aceno moral visto que o que o homem fará para si mesmo e ao transvalorar seu tempo, afetará aos outros. O homem deve

²¹ Dans la conclusion de *L'être et le néant* (1943), Sartre annonce qu'il consacrerait un futur ouvrage au problème moral. Et il annonce déjà la couleur et la perspective philosophique de ce prochain livre en affirmant que “ l'ontologie ne saurait formuler elle-même les prescriptions morales. Elles'occupe uniquement de ce qui *est* et il n'est pas possible de tirer des impératives de ses indicatifs. Elle laisse entre voir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilité sen face d'une réalité humaine en situation.” (MÜNSTER, 2007, p. 10).

compreender que seu ser é, além de Para-si — visto que consegue colocar a questão ao seu ser e, desse modo, trazer o Nada ao mundo — é também “ser-para-além”(SARTRE, 2009, p. 673). Isso significa que o homem deve transcender o seu ser-aí. Dito de outro modo, o homem deve buscar, comprometidamente, lançar-se num projeto constante de re-moldura do mundo. A liberdade pressupõe em Sartre ação, isto é, movimento do homem em transformar a ordem vigente em detrimento de um horizonte humano e sem opressões. Por não ser a liberdade uma disposição interior, cabe ao homem posicionar a facticidade e resolver seus problemas.

Não raro, liberdade, responsabilidade e ação emergem, em nossa dissertação, como terreno constituinte de uma perspectiva moral. Isto ocorre, porque o homem, ao se arriscar e empreender seu projeto absolutamente livre e situado, escolhe intencionalmente seus fins que, afetarão concretamente, a todos, mesmo que cada pessoa só realize “uma situação: a sua” (SARTRE, 2009, p. 674). Colocamos em relevo que a situação e a transcendência do homem ocorrem de modo concreto. A concretude da situação se diz, restritamente, pelo fato de que o Para-si não buscará jamais fundamentos universais e abstratos. Devemos esclarecer que há uma universalidade em Sartre, mas esta é concreta. Há, então, uma tensão entre o particular e o universal que se fundamenta pela escolha, mas todo esse trâmite acontece concretamente.

Situação e temporalização indicam terrenos de trânsito do para-si. Lá ele transcende e aqui ele se faz. A situação e as condições de adversidade apontam o campo no qual se realiza a superação que o homem deve empreender comprometidamente. Noutra ponta, a temporalização informa o ser do para-si e diz que este é o ser que não é. De qualquer modo tratamos aqui das condições materiais e do homem que se colocara além dessas condições. Aqui estão explícitas a ação e a responsabilidade, visto que o homem, ao transcender, age e o faz radicalmente engajado. A situação é o lugar no qual o homem se faz enquanto homem. Este homem se faz enquanto homem, na medida em que transcende, de modo horizontal, sua própria realidade, isto é, seu ser-para-além. Isso só é possível através da temporalização. Vale lembrar que nesse jogo existencial o Para-si não é fundamento de seu ser, nem do ser dos outros, tampouco dos em-sis que preenchem o mundo, mas é impelido a determinar o sentido dos seres, “nele e por toda parte fora dele.” (SARTRE, 2009, p. 681).

Constatamos uma tensão em Sartre entre o subjetivo e o universal. Cabe-nos verificar esses pólos, primeiro separadamente e, logo em seguida, aproximando-os de modo a verificar como a ação desse homem particular, que se faz constantemente,

implica numa responsabilidade que, a nosso ver, apresenta indicativos morais. O homem é o ser que coloca a questão do seu ser, porque seu ser se dá enquanto projeto. Ser homem implica a possibilidade. Esta indica o valor que será construído como sua essência. Logo, valor e possível denotam o ser do para-si. Ele escolhe e pode fazê-lo, pois seu ser é falta e a liberdade que é o seu próprio ser se identifica com a falta. O homem é “o ser concreto da falta de ser” (SARTRE, 2009, p. 691). Ele é o ser pelo qual o valor emerge e surge de modo a atualizar a realidade vigente. O valor não é vertical, isto é, ele não paira de modo absoluto sobre as cabeças dos homens.

Ao contrário, o valor acontece na medida em que o homem determina seu projeto. Se a realidade humana se aproxima do projeto e, ao mesmo tempo, é dita pela liberdade que designa a falta de ser, entendemos, orientados por Sartre, que o homem é desejo de ser. Este desejo que nosso autor compreende como fundamento do homem aponta para uma descrição do ser do Para-si, isto é, ser da falta e, ao mesmo tempo, dos possíveis. O para-si deseja encontrar sua totalidade, isto é, ele deseja encontrar-se como em-si. Todavia esse desejo jamais se concretiza, pois ele nunca será pleno em si mesmo. Daí a conclusão de *O ser e o nada*: “O homem é uma paixão inútil.” (SARTRE, 2009, p. 750). Ora, inútil no que se refere ao desejo de tornar-se pleno, mas isso não minimiza a importância da escolha por si e, mais, pela construção de si que ocorre em situação. Sendo assim, o valor, que é criação humana, não tem por fundamento a totalidade ou o absoluto que paira sobre os homens, visto que ele surgirá enquanto houver a realidade humana em situação.

Não podemos desconsiderar a importância da situação no que diz respeito à construção do projeto humano. Lembramos que o projeto é um traço que universaliza os homens, embora cada um deles seja vivido singularmente. Cada fator histórico pode ser considerado como fator de evolução do indivíduo. Sendo assim, consideramos que os empecilhos devem ser superados pelo homem. Desse modo, esse mesmo homem terá sempre e cada vez mais a existência em suas mãos. Aqui estão radicalmente dispostos termos como autenticidade e responsabilidade. A escolha pelo mundo pertence ao sujeito e ele é altamente responsável pelo complexo lógico que delimita enquanto escolha original. Sendo assim, o homem ilumina a si mesmo e posiciona o mundo, dando-lhe significado e valor. A responsabilidade do homem é abrangente. Reconhecemos que ela é, a partir do olhar de Mészáros, interpretada como os “modos de produzir mudanças radicais no mundo.” (MÉSZÁROS, 2012, p. 119). Para esse autor, o homem deve identificar e utilizar as contradições, forças e instituições historicamente dadas e

adequar-se a exigência de sua ação que, por sua vez, designará a alteração de uma realidade sufocante. Notamos aqui um traço moral, na medida em que o homem assume um compromisso consigo mesmo, com o seu tempo e sua realidade. Nesse sentido,

O pensamento de Sartre reflete a preocupação, dita “existencial”, de que o homem, posto no mundo pela sociedade, pela política, pela família, pela educação ou por hábitos adquiridos, está sempre, não num corredor estreito ou num curral, mas numa encruzilhada de múltiplos caminhos, deve revestir-se da responsabilidade de uma opção atuante, participante, por mais que isso possa parecer inquietante e incômodo. (GÓIS, 2008, p. 66).

A nós importa a constatação de que a ação é traço fundamental para essa preocupação existencial, visto que o homem será o ser que construirá sua essência a partir de sua existência. A responsabilidade se interpõe a esta construção, uma vez que não há nada — nenhum valor ou sentido prévio — que sustente a vida humana. Em outras palavras, para Sartre há o esforço em analisar o homem em situação, enquanto responsável por aquilo que se torna não só no âmbito individual, mas também coletivamente. Se quisermos existir, se, de fato, nossa existência precede a essência, ao construir nossa imagem, esta mesma imagem será “válida” e compreensível para todos os homens: ao escolher a nós mesmos, escolheremos assim a humanidade. Percebemos aqui um humanismo que, podemos aproximar, sem restrições das discussões morais. Esse humanismo promulgado por Sartre também possui suas bases na ação e na responsabilidade.

Destarte, o homem surge no mundo como nada e, a partir desse estar-no-mundo, pode se definir. Dito de outro modo, ele não é nada além do que se tornar. Sendo assim, afastamo-nos da concepção de natureza humana, pois não há um Deus para concebê-la e nos aproximamos da condição humana, qual seja, a condição de o homem ser aquilo que se faz.

O fazer-se ao qual nos referimos ocorre a partir da realização do *projeto fundamental*. O homem é, antes de tudo, Nada, pois não há natureza humana atribuída por Deus. Ele está sem escusas, ou seja, não está sob a égide de nenhum estatuto fora ou dentro de si que legitime e oriente seu *movimento de ser*. O que nos coloca frente a uma questão: pode o homem agir de modo arbitrário, isto é, escolher-se de qualquer modo, a esmo? Respondemos que a liberdade não designa escolhas aleatórias, mas ela é e ocorre concomitantemente com a realidade humana que vislumbra o tornar-se. Nesse sentido, fazer-se denota *uma eleição originária de si*. O projeto é a tomada de consciência do

homem daquilo que ele pode ser e se efetiva pelas ações empreendidas para tal realização.

Encontramos nesse projeto o caráter de indeterminado, pois se realiza a partir do nada de ser, da existência humana que se abre aos possíveis. Assim concluímos que, a realidade humana se confunde com a liberdade, uma vez que o homem está “condenado a ser livre” (SARTRE, 2010, p. 33). Condenado, por não ter criado a si mesmo. Livre, pois se inventa e assume inteira responsabilidade por tudo que faz. O homem para Sartre “é a sua liberdade” (SARTRE, 2010, p. 33) e essa deve ser vivida na radicalidade da responsabilidade, pois não havendo valores *a priori*, firmados na existência de Deus, cabe ao homem agir e criar um horizonte humano que contemple a si mesmo e a outrem. Esta criação só se dá em nível de escolha como elemento fundamental do ser humano.

Escolher, para o autor francês, pressupõe a responsabilidade da qual falamos há pouco. O homem é plenamente responsável pelo que é, mas esse encargo sobre a existência não se encerra num individualismo, pois o homem deve levar em consideração a si mesmo e a todos os homens. Ao escolher por si, cada homem escolhe por todos os homens, isto é, criamos a partir de nossas escolhas a imagem de homem que vale para nossa época inteira. Se escolhermos, por exemplo, como operários aderir ao partido cristão ratificamos nossa resignação frente à realidade e apresentamos uma adesão a perspectiva de que o reino do homem não se dá nesta terra.

Frisamos que o importante está na compreensão de que o homem é largamente responsável pelo que faz subjetivamente e coletivamente. Seu engajamento é firmado nos pressupostos da ação, pois ele será motivado a agir de acordo com seus móveis e responsável pelo compromisso que adere frente à realidade. Sartre considera que o homem não deve se abandonar ao quietismo, isto é, fundamentar sua realidade existencial numa fórmula antiga “Não é preciso esperar para começar” (SARTRE, 2010, p. 41). Isso significa que o homem deve fazer o que puder, fazer tudo que estiver ao seu alcance — aqui está a aproximação com o concreto e a recusa do abstrato — para a transformação da realidade que o cerca. O engajamento é, sobretudo, em Sartre, a escolha do homem pelo seu tempo e, mais, a adesão transformadora de uma situação de constrangimento factual.

Entendemos que o existencialismo é contrário ao quietismo e possui, em alto grau, os elementos morais da responsabilidade e da ação. É contrário ao quietismo, pois exige do homem ação, visto que “só existe realidade na ação” (SARTRE, 2010, p. 42).

O homem só realiza sua existência quando age. Ele pode ser considerado o conjunto de seus atos, ou seja, a recusa de premissas como: “As circunstâncias não me foram favoráveis” ou “deixarei que os outros façam aquilo que não posso.” O existencialismo de Sartre declara que a ação é fator imprescindível para que haja homem e, mais, que esse mesmo homem se construa e impreterivelmente seja responsável pelo que faz de si mesmo e com os outros. Se o homem é sua vida e se sua vida é o conjunto de atos responsáveis que empreende, constatamos que estes termos possuem em Sartre traços de uma moral existencial, visto que o homem mesmo terá em suas mãos o peso de escolher — o que já é um bem — a melhor maneira de ser homem concretamente.

Os traços morais que trouxemos a esta dissertação — ação e responsabilidade — indicam que há uma exigência em Sartre por manter as discussões existenciais na horizontalidade, ou seja, no terreno do concreto. Ao tratar da ação e da responsabilidade como pressupostos morais em nosso autor, identificamos que o objetivo de uma proposta moral visa, sobretudo, uma mudança social que parte, antes de tudo, das ações humanas pautadas em valores também humanos. O homem nadifica, transcende, age e cria um horizonte no qual ele é radicalmente o legislador. A liberdade que é seu ser afeta e transforma a individualidade e a coletividade. Sartre declara que “toda ação é criação. Criação do mundo, de mim mesmo e do homem.” (SARTRE, 1983, p.129)²² nós identificamos indícios de uma moralidade a partir da radicalidade inerente aos conceitos explorados nessa dissertação. Por fim, acreditamos que há uma possibilidade de discutir acenos a uma moral em Sartre a partir desses caminhos, ou seja, do compromisso total do homem — ao agir — consigo mesmo, com o mundo e com a própria humanidade.

²²Toute action est création. Création, du monde, de moi-même et de l’homme. (SARTRE, 1983, p. 129).

CONCLUSÃO

Percorremos um caminho norteado pela seguinte questão: há alguma possibilidade de se levantar uma discussão moral a partir do pensamento de Jean-Paul Sartre? A fim de esclarecer esta questão, decidimos traçar uma trajetória que acompanhou o mesmo itinerário empreendido por nosso autor numa de suas grandes obras filosóficas: *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (1943). A fim de complementar tal análise, trouxemos ao horizonte de argumentação a obra *O existencialismo é um humanismo* (1946). Nesta obra nosso autor esclarece questões bastante pertinentes à nossa dissertação. Sartre deixa entrever em *O ser e o nada* um desdobramento em suas intenções, isto é, elas partem das investigações ontológicas rumo às morais.

Nós sabemos que da ontologia não se pode estabelecer preceitos morais, uma vez que ela se limita a explicar o ser tal como ele é. Todavia, ao analisar o ser do homem, isto é, o ser do para-si, identificamos que ele está para o campo da moralidade através de dois atributos: ação e responsabilidade. Nosso objetivo principal foi, através de uma verificação acerca da realidade humana sob a ótica de Sartre, compreender estes dois elementos como acenos para uma moral existencialista que, para nós, está em suspensão.

Inicialmente nos concentramos na classificação dos modos de ser apresentados no campo da ontologia sartriana. Colocamos em discussão pressupostos como consciência, fenômeno e os modos de ser. Com efeito, a consciência é vista, em nosso autor, como a “revelação-revelada dos existentes”, isto é, por meio dela é atribuído sentido ao que existe. O fenômeno então seria, *grosso modo*, o movimento de iluminação empreendido pela consciência rumo “a”. Há aqui a possibilidade de posicionar o próprio mundo. Os seres se manifestam para a consciência e esta é capaz de lhes atribuir valor, sentido e justificação. A consciência não detém a existência do ser nele mesmo, isto é, ele não habita, tal como é, na consciência. O que o ocorre é que a consciência ultrapassa o existente rumo a configurar seu sentido. Aqui está o que em Sartre é percebido como ser ôntico-ontológico, na medida em que essa transcendência se refere ao salto do ôntico ao ontológico.

Acenamos a dois modos de ser apresentados por nosso autor. O primeiro se diz pela capacidade de transcendência, isto é, de se lançar para fora de si e dar sentido a si

mesmo e ao mundo. Sendo assim, tratamos de um ser que se diz pela falta: o para-si. Este ser não pode ser entendido a partir do princípio da identidade, visto que ele mesmo se diz pela possibilidade aberta ao nadificar tudo, ao transcender rumo “a”. O nada então surge no mundo a partir do ser do para-si. Ele é o ser que se firma no nada de ser e, ao mesmo tempo, faz com que o nada surja no mundo. Há nesse modo de ser uma degeneração do ser. Dito de outro modo, o ser se desprende de si rumo a criar-se.

A possibilidade que se abre frente a este ser possibilita que ele compreenda sua presença a si. Esta presença, em tempo algum, pode ser compreendida sob a égide de uma totalidade, mas como abertura do ser em tornar-se aquilo que puder ser. Noutra ponta, está o ser que é maciço, isto é, que não deixa entrever nenhuma abertura. Neste não há um fora ou um dentro, pois ele é completo e idêntico a si mesmo. Referimo-nos aqui ao modo de ser em-si. Enquanto aquele diz respeito à realidade humana como passível de modificações e transformações de sentidos e valores, isto é, da configuração de sua própria essência o em-si se refere à realidade material, ao mundo inorgânico, preso e fechado em si mesmo. Ele designa tudo o que existe, exceto a realidade humana. Colocada em relevo a diferença entre estes modos, constatamos que o ser que nos serviria em nosso objetivo de imersão no campo moral seria o para-si, pois este se confunde com a realidade humana e, como sabemos, a moralidade está para o homem.

A nadificação implica num movimento do ser para-si rumo a totalizar-se. No entanto, esta busca é frustrada, pois sua realidade se dá em movimento. O que Sartre compreende como *totalização-em-curso*. O homem, então, deve criar sua essência a partir de sua existência, uma vez que o valor de sua própria existência é o nada. Ao compreender que o ser do para-si está em consonância com a falta e, mais, que ele se dá num fluxo constante de invenção de si mesmo, não podemos nos furtar de perceber a relação intrínseca entre para-si e liberdade. Enquanto o homem existe e, por sua vez, posiciona o mundo e transcende a si mesmo num movimento horizontal de criação de sentido, ele instaura o valor. Ele, o valor, corresponde àquilo que falta, isto é, àquilo que é desejado a quem falta. Colocamo-nos frente à espinha dorsal do pensamento de Sartre: a liberdade. Entendemos que ela possibilita a verificação dos modos de ser e de suas distinções, bem como aponta ao horizonte moral que foi, em última instância, nosso objetivo. Ao afirmar que o homem é a liberdade, Sartre aponta para o abandono do homem no mundo. Nós estamos desamparados e sem escusas, isto é, não há nada que nos determine enquanto homens antes de nossa derrelição. Nosso autor se vincula à doutrina existencialista em seu matiz humanista, ou seja, se afasta das concepções que

promulgam a precedência da essência em relação à existência. Ao se esquivar das concepções determinantes do homem, Sartre aposta numa filosofia otimista, mas não destituída de angústia. Otimista, porque entrega ao homem o encargo de se inventar e angustiante pelo peso que é deixar de ser homem para se tornar Deus, se tornar o único legislador para si mesmo e para aquilo que fizer para outrem. Nós, afirmamos, junto a Sartre, que o homem é liberdade, isto é, não há nada que o determine antes de sua existência, não há natureza humana, mas sim condição humana.

Notamos que esse otimismo existencialista consiste numa autonomia do homem. Com efeito, este homem compreende a si mesmo, na medida em que coloca a questão a respeito de si mesmo. Mas tamanha responsabilidade gera angústia. Isso nos levou à outra análise. O mal-estar que surge em detrimento da responsabilidade radical de ser homem faz com que o próprio homem busque meios de se esquivar de seu projeto. Essa negação do projeto fundamental que, ao mesmo tempo, implica na fuga da configuração de si mesmo, é o que Sartre chama de má fé. Ela aponta dois problemas: o primeiro, de ordem lógica; o segundo — e para nós de grande valia —, de ordem moral.

Ora, se o homem é o ser que se cria e se faz a partir de seu ser que está lançado no mundo, fugir dessa realidade e dessa invenção de si é um problema lógico. Por estar *condenado a ser livre* o homem pode escolher não escolher, mas não escolher já é uma escolha. A má fé pode ser compreendida também como um problema moral, pois ao escolher tal conduta o homem se abstém da responsabilidade total que tem para consigo mesmo e, ao mesmo tempo, que tem para com todos os homens. Ele se encerra no campo da inautenticidade de ter que ser homem. A má fé, em primeira instância, corresponde a uma mentira do homem para consigo mesmo, ou seja, homem tem consciência de si, mas assume sobre si mesmo uma postura cínica. Na mesma esteira, essa mentira macula também a transcendência horizontal do homem, na medida em que busca incessantemente fundamentos externos para legitimar seus atos e intenções. Podemos dizer que a má fé se apresenta em todos os homens, pois todos nós constatamos a angústia que emerge da responsabilidade radical. No entanto, a autenticidade está mais próxima do que nosso autor identifica como boa fé. Desse modo, entendemos que a má fé é uma ameaça constante a todo projeto do ser humano e que esse risco assombra todo instante a consciência do sujeito. Contudo, ao assumir a si mesmo e ao outro, inventando um horizonte de sentidos, o homem estabelece uma

tensão entre má fé e a boa fé, partindo do nada como estrutura ontológica que possibilita um salto na configuração de um horizonte moral.

Ao consideramos o para-si como o ser das aberturas, apontamos a ausência total de estatutos ou valores que antecedam à realidade humana. Logo, inferimos, em Sartre, a existência de duas categorias ontológicas fundamentais: ser e nada. A partir da inadequação e da ausência — que indica seu ser — o homem se inventa enquanto tal. A liberdade, que se confunde com sua própria existência, lança o homem na aventura de transcender horizontalmente a si mesmo e o mundo. Ele escolhe a si mesmo e a humanidade inteira quando decide assumir sua existência. Ao afirmar que o homem escolhe e, sobretudo, altera a realidade ao nadificar e reconfigurar o mundo, nós enxergamos o compromisso moral sustentado nos termos ação e responsabilidade.

O existencialista declara que o homem é aquilo que faz de si mesmo, isto é, ninguém nasce herói ou covarde, pois este mesmo homem, consciente de seu projeto, constrói sua essência de modo integralmente compromissado. Não há aqui uma verticalização do homem, isto é, não há nada acima de nós que nos defina ou determine. Na ausência de um sentido anterior à nossa existência, nós somos radicalmente responsáveis pelo que fizermos de nós e por como afetamos os outros. A responsabilidade é, em Sartre, uma adesão universalizada. Queremos dizer que, ao escolher a mim mesmo, essa escolha é compreendida por todos, porque toda a realidade humana ocorre através da realização contínua de um projeto. Quando me escolho comunista, cristão ou monogâmico, atesto uma imagem de homem — ou como compreendo ser a melhor forma de ser homem — para todos. Ora, qual a importância da ação?

A situação é um dado importante para Sartre. Com efeito, o homem se responsabiliza inteiramente pelo seu ser num tempo histórico com valores e repleto de adversidades que devem ser transpostas por ele. Ao agir, o homem supera a facticidade. A ação está plena de responsabilidade, visto que o homem se inventa enquanto homem e, mais, assume, ao fazer algo com outrem, o compromisso pelo que faz. Tudo pertence ao homem, isto é, todas as situações apontam para o que é humano.

Aproximamos homem e situação e constatamos que a liberdade se apresenta como uma exigência da situação. A situação exige a liberdade enquanto atualizadora, pois o homem, ao se engajar, transcende a realidade e constrói valor. Compreendemos que engajamento pressupõe assumir sua época, os valores da mesma e, sobretudo, a

humanidade. Assumir e não só, mas se propor a reconfigurar os horizontes ali encontrados. O homem escolhe ser homem, assumindo um compromisso radical consigo mesmo e com o seu tempo.

Não podemos nos esquivar do desamparo do homem no mundo. Aqui surge a responsabilidade, ou seja, na escolha radical do para-si por si mesmo e por todos os outros homens. Ademais, vale ressaltar que essa escolha ocorre de modo concreto, horizontal.

Há, para nosso autor, uma relação profunda entre escolha e responsabilidade, visto que aderir a si mesmo indica, ao mesmo tempo, aderir à facticidade. A escolha liga o homem à facticidade, pois ela está para o homem que tem o encargo de transcendê-la. Somos responsáveis por nós e por nossas ações que ocorrem num campo de condições objetivas. Desse modo, podemos dizer que a existência humana, bem como a moral, será situacional. Com efeito, é através da situação que os homens decidirão e assumirão suas ações. Estar situado, deste modo, é reconfigurar os valores através das relações entre existência e história. Notamos assim a distância presente entre os indícios de uma moralidade no pensamento de Sartre em relação às considerações éticas de Kant que, por sua vez, se firmam no modelo do imperativo categórico. Nosso autor apresenta o homem distante dos formalismos éticos — como o imperativo kantiano — mas entregue à condição ontológica da liberdade que lhe permite inventar uma moral concreta e aberta. Nela o valor, assim como o homem, nunca será totalizado.

Em suma, afirmamos que os traços morais que trouxemos a esta dissertação — ação e responsabilidade — indicam que há uma exigência em Sartre por manter as discussões existenciais na horizontalidade. Valor, moral e transcendência não estão para nosso autor no campo da verticalidade. Tratamos da ação e da responsabilidade como pressupostos morais em nosso autor, ao identificar que o objetivo de uma proposta moral visa, sobretudo, uma mudança social. Essa transformação deve partir das ações humanas firmadas em valores reconhecíveis pelos homens, ou seja, valores criados por eles, passíveis de alteração e, mais, que não sejam independentes de sua existência. Ao agir, nadificar e transcender, o homem inventa um horizonte no qual ele é o legislador. Sua liberdade afeta e transforma a si mesmo e a coletividade. A radicalidade presente na ação e na responsabilidade, numa perspectiva sartriana, fomenta, pois, uma discussão moral.

BIBLIOGRAFIA

Primária

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. 18.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

Secundária

ALVES, Igor S.; JACOBELIS, Paola G.; BELO Renato; SOUZA, Thana de Souza. *O Drama da Existência: Estudos sobre o pensamento de Sartre*. São Paulo: Humanitas, 2003.

ANDRADE, Abrahão Costa. Militante da Liberdade. As comemorações do centenário de nascimento de Jean Paul Sartre reavivam o interesse pelo pai do existencialismo ateu. *Discutindo Filosofia*, São Paulo, ano. 1, nº 1. p. 32-37.2005.

BARBOSA, Elyana. Jean-Paul Sartre, o Filósofo da Esperança. In: CESAR, Marcondes Constança; BULCÃO, Marly (Org.). *Sartre e seus contemporâneos: Ética, racionalidade e imaginário*. São Paulo: Idéias& Letras, 2008, p.9-16.

BEUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BENNY, Lévy. *O Testamento de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

BOLLONOW, Otto Fiedrich. *Filosofia Existencial*. Coimbra: Arménio Amado, 1946.

BORNHEIM, Gerd Alberto. *Debates de Filosofia: Sartre, Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

CARDOSO, Delmar. A liberdade em *L'être et le néant*: Descrição e problemas. *Síntese - Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, n.103, 2005, p. 203-218.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

COLETTE, Jaques. *Existencialismo*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *O Eterno Marido*. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. Porto Alegre: L&PM, 2012.

ETCHEVERY, Auguste. *O conflito atual dos humanismos*. Porto: Tavares Martins, 1946.

- FIGURELLI, Roberto. Sartre e a literatura engajada. *Revista Letras*, Curitiba, n.36, 1987, p.89-111.
- GÓIS, Cléa. Sartre: da consciência do Ser e o Nada ao Existencialismo é um humanismo. In: CESAR, Marcondes Constança; BULCÃO, Marly (Org.). *Sartre e seus contemporâneos. Ética, racionalidade e imaginário*. São Paulo: Idéias& Letras, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 2v. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Problema do Ser: o caminho do campo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.
- JEANSON, Francis. *Le problème morale et le pensée de Sartre*. Paris: Seuil, 1965.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).
- KIERKEGARD, Soren. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado original*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- LANDSBERG, Paul-Louis. *O sentido da ação*. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. O Imperativo Ético de Sartre. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 151-160.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *O conhecimento de si*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra: São Paulo: Casa do Saber, 2011.
- MARCONDES, Constança Cesar; BULCÃO, Marly (Org). *Sartre e seus contemporâneos. Ética, racionalidade e imaginário*. São Paulo: Idéias & Letras, 1998.
- MENDONÇA, Cristina Diniz. *O Mito da Resistência*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2001.
- MESZAROS, Istvan. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. São Paulo: Ensaio, 1991.
- MORAVIA, Sérgio. Sartre. Tradução de José Eduardo Rodil. São Paulo: Martins Fontes.
- MOUTINHO, Luiz Damon. *Sartre: Existencialismo e Liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.
- MÜLLER, Marcos. A má-fé e a teoria da negação em Sartre. *Manuscrito*. V.V, n.2, Campinas, 1982.
- MÜNSTER, Arno. *Sartre et la Morale*. Paris: L'Harmattan, 2007.

- NOUDELDMANN, F.; PHILIPPE, G. *Dictionnaire Sartre*. Paris: Champion, 2004.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência & Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- PFIEL, Claudio Luis. Moral em Sartre: uma porta para o possível. In: CESAR, Marcondes Constança; BULCÃO, Marly (Org.). *Sartre e seus contemporâneos. Ética, racionalidade e imaginário*. São Paulo: Idéias& Letras, 2008. p.147-161.
- POVOAS, Jorge Freire. A Má-fé na Analítica Existencial Sartriana. In: CESAR, Marcondes Constança; BULCÃO, Marly (Org.). *Sartre e seus contemporâneos. Ética, racionalidade e imaginário*. São Paulo: Idéias& Letras, 2008.p. 161-199.
- REYNOLDS, Jack. *Existencialismo*. Tradução: Cesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2013.
- RIZK, Hadi. *Comprender Sartre*. Paris: Armand Colin, 2011.
- SANTOS, Magda Guadalupe dos. Alteridade, Facticidade e igualdade: leituras de Sartre, Beauvoir e Levinas no processo de radicalização da Metafísica no século XX. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; SANTOS, Magda Guadalupe dos (Org.). *Tempos da Metafísica*. Belo Horizonte: Tessitura, 2011, p. 53-93.
- SARTRE, Jean-Paul. *A Imaginação*. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- SARTRE, Jean-Paul. *Anarquia e Moral*. Entrevista de Jean-Paul Sartre concedida a R. Fornet-Betancourt, M. Casañas e A. Gomes. *Concordia*, Espanha, nº1, p. 75-77. 1982.
- SARTRE, Jean-Paul. A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica. Tradução de João Batista Kreuck. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética: precedido por Questões de Método*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SARTRE, Jean-Paul. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. *Esboço de uma Teoria das Emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul; MALRAUX, André. *Malraux e Sartre falam de*. Tradução Antônio José de Almeida. 1.ed. Lisboa: Moraes, 1976.
- SARTRE, Jean-Paul ; PIERRE, Victor ; PHILIPPE, Gavi. *Porquê a Revolta?* Lisboa: Sá da Costa, 1974.
- SARTRE, Jean-Paul. *Que é a Literatura?* 2.ed. São Paulo: Ática, 1993.
- SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.

SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil- A conferência de Araraquara: filosofia marxista e ideologia existencialista*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Paz e Terra: UNESP, 1986.

SARTRE, Jean-Paul. *Verdade e existência*. Tradução Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações I*. Lisboa: Europa-America, 1968.

SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Tradução Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 1994.

SIRINELLI, Jean-François. Jean-Paul Sartre, um intelectual engajado. In NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.161-169.

SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a literatura engajada*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

TROGO, Sebastião. *O impasse da má-fé na moral de J. P. Sartre*. Belo Horizonte: Ciência Jurídica, 2011.