



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL
MESTRADO EM FILOSOFIA

LUCAS VIANA SILVA

ÉTICA E LITERATURA EM SARTRE:
entre a subjetividade dos valores e a relação
com o outro

WOL 12
17

Teresina
2017

LUCAS VIANA SILVA

ÉTICA E LITERATURA EM SARTRE: entre a subjetividade dos valores e a relação com o outro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho.

Teresina
2017

LUCAS VIANA SILVA

ÉTICA E LITERATURA EM SARTRE: entre a subjetividade dos valores e a relação com o outro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: / /

BANCA EXAMINADORA

Prof. Aldir Araújo Carvalho Filho (Orientador)
Doutor em Filosofia
PPGFil-UFPI

Prof. Luciano Donizetti da Silva
Doutor em Filosofia
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Luizir de Oliveira
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Piauí

À pequena partícula que, da confluência de forças contingentes, surgiu no universo revolvendo todo o espaço a seu redor:
Vinícius Reis Silva.

AGRADECIMENTOS

Um conjunto difuso de forças foi empregado na realização desta pesquisa – algumas congruentes, outras consequentes, outras, ainda, resultantes, mas todas de uma total gratuidade que é própria da contingência.

Por acaso, encontrei-me com o Prof. Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho há quase sete anos, por ocasião da especialização em Ética e Política no IESMA. Uma consecução de contingências que, talvez uma menor alteração nos ponteiros do relógio, não teria dele me aproximado e, anos depois, sido por ele profundamente instigado a embrenhar-me na realização do mestrado em filosofia da UFPI. Pelo incentivo, o apoio desde a autoria deste projeto, às provocações filosóficas e à preciosa orientação: obrigado!

Não menos contingente foi o fato de estar lecionando no Instituto de Estudos Superiores do Maranhão – Iesma, local pleno de crineias que me embeberam do encanto pela filosofia, Instituição à qual presto meus melhores agradecimentos na pessoa do Magnífico Reitor, Pe. Abraão Marques Colins. Pelo tempo, incentivo e condições materiais não menos necessárias: obrigado!

Absurdo, por ser não menos inexplicável, o vínculo que começara com o fato banal e contingente de ousar-me a escrever um texto por pura contingência dos fatos, iniciado com o sorriso nunca esquecido, refletindo o aceite de bom grado em dar o primeiro passo de uma jornada, cujo fim é incerto, mas que está como o horizonte para a ilusão do olhar. A Maria Celeste Miranda Pinheiro, pelo apoio incondicional, pela disposição de materiais, pela apreciação do texto e pelas preciosas ajudas com o francês: obrigado!

Não fosse uma série de acontecimentos fortuitos e contingentes, não teria me encontrado com aquela que, mais recentemente, impulsionou a jorrar de mim valores e sentimentos que preferia manter ao longe e recônditos, considerando-os nunca erigi-los pelo meu livre projeto, mas que agora são causa de uma profunda alegria. Pela compreensão, companheirismo e paciência com que suportaste minhas ausências: Marina de Jesus Oliveira Reis, muito obrigado!

Não existindo outros quaisquer para colaborar com a partilha de um texto em um curso de especialização, a contingência dos acontecimentos me logrou o encontro com Maria dos Santos Silva Lopes, que muito me instigara para esta feita e não deixou de querer garantir que as melhores condições para sua realização fossem alcançadas, seja em seus aspectos intelectuais, seja em seus aspectos práticos e materiais. Por ela, a gratuidade do encontro com Natália e Rafael, que, tendo recebido de bom grado a companhia de Claudinei – de ex-aluno a

colega de curso – favoreceram bons momentos de encontro em Teresina e no retorno a São Luís. Pelo incentivo, partilha de ideias e desafios, acolhida e livros emprestados: obrigado!

Mesmo sem razões últimas, não antes, mas agora, agora e não depois, também sem razões definitivas, mas de uma coincidência de oportunidades construídas e aproveitadas, a existência do, antes, Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia, agora Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí, propiciou-me a escolha pela continuação na formação acadêmica; pelos esforços de seus coordenadores, consecutivamente, Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho e Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista, e de todo o corpo docente, em particular os que me foram caros nesta formação – Gerson Albuquerque, Wellistony Viana, Luizir Oliveira, Edna Guimarães e, os já mencionados, Aldir Carvalho Filho e Helder Carvalho, bem como pela dedicação assídua, gentileza no trato e competência na consecução dos afazeres de Zélia Guimarães, Secretária do Programa. A todos, os meus sinceros agradecimentos!

Foram estes, mas poderiam ter sido outros; mas sou imensamente grato pela gratuidade e gentileza com que os professores Luciano Donizetti da Silva e Luizir de Oliveira apreciaram e contribuíram com preciosas indicações na banca de qualificação e novamente se dispuseram a colaborar ainda uma vez na defesa final deste projeto; a vocês: obrigado!

Por fim, mas não menos importante, não tendo escolhido onde e em que condições nascer, nasci em uma família cujos laços de sangue são, como a manutenção contínua e sempre nova de um valor já há muito estabelecido, um valor a ser preservado e reconstruído, não só por determinação biológica, mas, sobretudo, pelo sentido da família como valor; primeiro a meus pais, Manoel Pereira Silva e Maria da Paz Viana Silva, que me deram carne e sangue, mas também educação e valor, e a meu primo Aurilan Neres Viana, pela mediação, e meus tios-avôs Dioneto e Francisca Viana, pela acolhida de bom grado durante minhas permanências em Teresina para realização do curso: obrigado!

Acho que estou animado, tão animado que mal posso segurar o lápis na minha mão trêmula. Acho que é a excitação que só um homem livre pode sentir, um homem livre iniciando uma longa jornada cuja conclusão é incerta.

[...]

Espero poder atravessar a fronteira.

Espero ver meu amigo e apertar sua mão.

Espero que o Pacífico seja tão azul quanto nos meus sonhos.

Espero.

Stephen King

RESUMO

Leitura da ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre e suas consequências para a discussão ética, na interface entre filosofia e literatura. Aponta uma leitura da literatura do Sartre, especificamente: *A náusea*, a trilogia romanesca *Os caminhos da liberdade* e a peça *Entre quatro paredes*, em diálogo com *O ser e o nada*, para pensar a relação entre os valores construídos subjetivamente pela escolha que cada um faz de si mesmo, e a intrincada relação com o outro. Toma como ponto de partida a assunção da contingência, como indicada por Sartre em *A náusea*. Indica o valor moral como tendo sua existência a partir da escolha que o indivíduo faz a partir de sua absoluta liberdade, e o conflito que marca a relação com o outro. Discute, ao final, o balanço instável inferido do pensamento sartreano entre a livre escolha que cada um faz de si mesmo e a proposta de engajamento da humanidade inteira nesta escolha, como aparece em *O existencialismo é um humanismo*.

Palavras-chave: Contingência. Liberdade. Subjetividade. Valor. Ética. Literatura. Relação com o outro.

RÉSUMÉ

Lecture de l'ontologie phénoménologique de Jean-Paul Sartre et ses conséquences pour une discussion éthique située dans l'interface entre la philosophie et la littérature. Cela conduit à une lecture des oeuvres de Sartre spécifiquement : de *La Nausée*, de la trilogie romanesque *Les Chemins de la Liberté*, et de la pièce *Huis Clos*, en dialogue avec *L'Être et le Néant*, pour penser la relation entre les valeurs construites subjectivement par le choix que chacun fait de soi-même, et la complexe relation avec l'Autre. Elle a comme point de départ l'acceptation de la contingence comme indiquée par Sartre dans *La Nausée*. Elle indique ainsi que la valeur morale prend son existence à partir du choix que l'individu fait basé sur sa liberté absolue, et le conflit qui marque la relation avec l'Autre. Elle discute, à la fin, sur l'équilibre instable déduit de la pensée sartrienne entre le libre choix que chacun fait de soi-même et la proposition d'engagement de toute l'humanité dans ce choix, tel qu'il apparaît dans *l'Existentialisme est un Humanisme*.

Mots-clés: Contingence. Liberté. Subjectivité. Valeur. Éthique. Littérature. Relation avec l'Autre.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	OS DESCAMINHOS DA LIBERDADE.....	18
2.1	A assunção da contingência e a liberdade individual.....	19
2.2	Liberdade e situação.....	39
2.3	Salvação pelo engajamento?.....	51
2.4	A eternização dos valores ante a finitude da existência.....	70
2.5	Inferno e salvação na relação com o outro.....	91
3	A ÉTICA DE SARTRE NA ENCRUZILHADA ENTRE A LIVRE ESCOLHA DO INDIVÍDUO E A DEFINIÇÃO ENGAJADA DA HUMANIDADE INTEIRA.....	103
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	118
	REFERÊNCIAS.....	122

1 INTRODUÇÃO

Luc Ferry, em seu livro intitulado *Aprendendo a viver: filosofia para os novos tempos*, apresenta um breve, mas bem delineado, panorama da história da filosofia. Nele, o autor sugere ao leitor uma abordagem para apreender os caminhos que o pensamento seguiu desde a Antiguidade até a Contemporaneidade, situando somente uma ou outra das referências ao longo dessa história. Tal abordagem, considerada pelo próprio autor muito simples, mas que fornece uma boa visão da questão que sempre esteve latente em toda a filosofia, se apoia no fato de que

[...] o ser humano, diferentemente de Deus [...], é mortal ou, para falar como os filósofos, é “um ser finito”, limitado no espaço e no tempo. Mas, diferentemente dos animais, é o único que tem consciência de seus limites. Ele sabe que vai morrer e que seus próximos, aqueles a quem ama, também. Ele não pode, portanto, evitar interrogar-se sobre essa situação que, *a priori*, é inquietante, até mesmo absurda e insuportável. (FERRY, 2010, p. 21).

Nesse sentido, ele propõe-se a delimitar o que é a filosofia – tanto para um leitor leigo, quanto para propor uma narrativa para o leitor já não tão leigo – em relação à religião, uma vez que foi esta última que desde muito cedo na história da humanidade ajudou-a a lidar com o tema da finitude e da morte, por meio da salvação.

Para isso, Ferry apresenta como a filosofia foi, aos poucos, substituindo a religião na função de construir uma resposta para o problema da finitude humana. Claro que neste processo, nem sempre a filosofia se contrapôs às ideias religiosas, como no caso da relação entre a filosofia medieval e a teologia cristã¹

Em sua exposição, Ferry distingue três momentos da reflexão filosófica: *teoria*, *prática* e *salvação* ou *sabedoria*, questões estas que também podem ser observadas, por exemplo, nas três grandes questões que motivaram Immanuel Kant: O que posso conhecer? O que devo fazer? O que posso esperar?

¹ Veja-se, por exemplo, o capítulo da obra de Ferry que trata da filosofia medieval tomando como referência Santo Agostinho. Nesse ponto, a resposta filosófica à finitude da existência está diretamente relacionada com a dimensão transcendente e construída a partir da teologia cristã. Para outros autores, vê o pensamento de Blaise Pascal, na Modernidade, para quem razão teórica e fé religiosa constituíram dois campos paradoxais de investigação humana, sintetizada na expressão: “O coração tem suas razões, que a razão não conhece.” (PASCAL, 1999, p. 104), o idealismo alemão, especificamente em Hegel, para quem a religião cristã seria o segundo passo de superação da Ideia no retorno ao Absoluto, precedida da Arte e seguida pela Filosofia; e Sören A. Kierkegaard, que desenvolveu uma filosofia da contingência, colocando a existência particular do sujeito como ponto de partida da reflexão filosófica, mas ao mesmo tempo em que esta existência finita mantém relações com o infinito (KIERKEGAARD, 2010).

A partir daí, Ferry aponta alguns exemplos de como, ao longo da história da filosofia, estes três momentos se interligaram ou se separaram, sempre com a proposta de oferecer à condição humana uma resposta para suas inquietações existenciais que, de um modo ou de outro, estão ligadas àquele problema inicial da finitude humana. Na Modernidade, por exemplo, quando se torna patente na reflexão filosófica a separação entre juízos descritivos, constituintes do campo teórico, e juízos prescritivos, específicos da dimensão prática do agir humano, aliada à crença na racionalidade e ao deslocamento da religiosidade tão centralizada no período anterior, a sabedoria e a salvação são estabelecidas na inteira finitude da existência humana, cabendo à condição humana o desenvolvimento de um progresso – técnico, científico, moral e cultural – que seja para ela a salvação de uma vida relegada estritamente à dimensão natural, por uma ideia de civilidade, produto da subjetividade, caráter primordial do pensamento moderno.

Com isso, a proposta de constituição de uma sociedade laica, que defendia a não imposição, por parte do Estado, de uma instituição religiosa, levantando a bandeira em favor da tolerância e da liberdade de expressão, como base da democracia, as distinções culturais dentro de um mesmo território nacional foram se ampliando cada vez mais. Em decorrência, o estabelecimento da sociedade em uma base valorativa comum a todos os indivíduos se tornou cada vez mais difícil. As questões políticas precisariam lidar com a ideia de um direito comum a todos, ao mesmo tempo em que respeitasse as liberdades individuais.

A crença na racionalidade, que, de maneira mais direta, fez-se verificar no desenvolvimento técnico-científico, tornou-se, no século XX, o principal foco daquele que Ferry utilizara para ilustrar sua história da filosofia: o filósofo alemão Martin Heidegger. Bastante influente na filosofia contemporânea, em diversos aspectos e posições filosóficas distintas, Ferry aponta aí como o filósofo de *Ser e tempo* teria sido genial na construção das premissas que construíram a base teórica da crítica ao mundo da ciência e da técnica, bem como às ideias políticas e humanistas dele derivadas, mas “terrivelmente decepcionante” quanto às conclusões a que chegara na sua dimensão prática².

² Vale lembrar que discípulos e amigos de Heidegger, como Hannah Arendt e Hans Jonas, que, seguindo certas lições do mestre, inclinaram-se para uma filosofia de apontamentos mais ligados à ética e à política, também tiveram esta mesma concepção sobre Heidegger. Jonas teria esperado, sem resultado positivo, por uma retratação pública de seu mestre quanto às posições políticas assumidas durante o governo nazista. Além deles, Herbert Marcuse, em carta a Heidegger data de 28 de agosto de 1947, também mencionou a ideia de uma retratação ou explicação sobre as posições políticas do filósofo entre os anos de 1933-4, mesmo depois de 1945. (Cf. MARCUSE, 2016, paginação irregular). Todavia, o pensamento de Heidegger não deixou de influenciar vários autores da filosofia, como é caso não só de Sartre, como seus conhecidos discípulos e companheiros como Hannah Arendt, Hans Jonas e Hans-Georg Gadamer, nos quais não é difícil perceber as influências do filósofo. O que mostra que, frequentemente, um filósofo não se mede por seus resultados

O resultado desse processo nas sociedades contemporâneas, sobretudo no tocante ao estabelecimento de uma base valorativa comum para a vida em sociedade, foi a geração de constantes conflitos entre posições antagônicas sobre temas como: a legalização do aborto, o reconhecimento legal da união homoafetiva, a comercialização de substâncias alucinógenas, a inclusão de aspectos peculiares e regionais dentro do currículo escolar, padrões culturais relativos à moda, gostos artísticos e crenças religiosas variadas, dentre outros.

Todas essas situações apontam para o fato de a ética não ser um mero apêndice da vida social, especificamente, e da própria condição humana como um todo. Ao contrário, ela é parte constituinte da **formação humana** e fator preponderante para se pensar a vida sobre diferentes aspectos – seja na relação do indivíduo com o outro, seja na relação da humanidade com o planeta como um todo.

A derrocada das metanarrativas e a crise da filosofia especulativa desde fins do século XIX, no entanto, demonstraram a dificuldade de se estabelecer para a ética bases tão sólidas que fossem capazes de estabelecer um *fundamento* inabalável para se pensar a ação humana, sobretudo sua implicação na relação com o outro.

A partir dessa situação, surgiram, ao longo do século XX, diversas propostas éticas que, levando em conta a dimensão histórica da realidade humana, tentaram estabelecer um fundo comum, um horizonte de discussão ou ainda uma fundamentação outra para a ética; seja dialogando com a tradição, percebendo que não se trata aí especificamente de desconsiderar o caráter histórico (Gadamer, Levinas); seja repensando uma justificativa racional a partir de outras bases para o paradigma normativo da Modernidade (Habermas); seja partindo da perspectiva de uma total facticidade (filosofias da existência/Sartre) ou da contingência da realidade e das moralidades humanas (Rorty); ou ainda com um novo olhar sobre pensadores clássicos, como Aristóteles e Tomás de Aquino, que se distanciasse das oposições geradas entre a ética moderna e as éticas chamadas pós-modernas (MacIntyre).

Por isso, partindo da contingência, a questão que se pretende pensar aqui é: o que vincula, o que conecta os indivíduos uns aos outros em uma situação contingente? O que justifica valores, escolhas, projetos, quando o tema a ser pensado é este conflito entre projetos individuais e a relação com o outro?

A perspectiva que se deseja adotar nesta pesquisa é aquela que defende uma facticidade radical da existência humana, o que pressupõe que não se pode pensar uma ética que seja relevante para a situação do homem no mundo levando em conta uma natureza

práticos, mas por sua contribuição teórica; o que não deixa de suscitar questões e divergências no pensamento contemporâneo – veja-se o caso da “literatura engajada” de Sartre e suas disputas com Albert Camus.

humana comum ou uma essência humana transcendente ou, ainda, um ser humano puro, abstrato, que sirva como parâmetro para medir as ações éticas.

É neste contexto que se pretende situar aqui o pensamento do filósofo francês Jean-Paul Sartre (1904-1980), representante, senão o próprio sistematizador e o maior defensor do existencialismo, corrente filosófica que possui como premissa básica a atribuição de uma precedência lógica e ontológica da existência sobre a essência, na condição humana, o que implica diretamente colocar a finitude, a temporalidade e a morte como centrais na atividade filosófica.

A proposta aqui é investigar a obra de Sartre, e mais diretamente *O ser e o nada*, para pensar como a ontologia fenomenológica da condição humana elaborada nesta obra levanta questões que envolvem diretamente a dimensão prática do agir humano, ou seja, a ética. Veja-se que, embora esta, considerada uma obra central no pensamento do autor, não constitui propriamente um tratado de ética, o modo como Sartre apresenta a condição humana conduz diretamente a reflexões sobre o tema.

Por isso, juntamente com a obra filosófica, pretende-se investigar as obras de literatura de Sartre, mais especificamente *A náusea*, a trilogia *Os caminhos da liberdade* e *Entre quatro paredes*, para verificar como, a partir destes gêneros, Sartre expõe questões éticas que estão diretamente ligadas à sua descrição da condição humana. Acredita-se que esta interlocução entre filosofia e literatura é o espaço propício para se discutir como as questões a respeito do valor da ação humana são expostas pelo filósofo existencialista.

O principal objetivo deste trabalho consiste em analisar as bases da filosofia de Sartre que sirvam de ponto de inflexão existencialista para uma “justificação” moral a partir de uma perspectiva da contingência, sobretudo quanto à passagem da valoração subjetiva estabelecida na escolha para suas implicações na relação com o outro.

Sartre teve seu reconhecimento como escritor já com o seu primeiro romance: *A náusea*. Nele, o autor expôs basicamente suas concepções iniciais acerca da contingência. E embora o filósofo francês nunca tenha escrito um tratado moral, toda a sua obra, desde aí, aponta diretamente para as implicações éticas que envolvem os indivíduos, levando em conta a pura gratuidade e contingência da existência. Desde esta obra, a questão da temporalidade, da finitude, isto é, da própria contingência da existência, é frequentemente o horizonte a partir do qual Sartre constrói seus personagens. N’*A náusea*, o protagonista Roquentin propõe-se a escrever a história de um marquês do século XVIII, redigindo sua própria história em forma de diário, marcando os eventos dia a dia. A autodescrição que ele faz à medida que se percebe existindo vai lhe relevando a contingência da própria existência.

Já na obra *Sursis*, segundo volume da trilogia *Os caminhos da liberdade*, toda a trama decorre num intervalo de 8 dias, que definem os capítulos do romance. O aspecto da historicidade se torna emblemático no texto, abordado por Sartre pela mescla entre fatos históricos reais e elementos ficcionais: é a suspensão de um engajamento que não pode se estender ao infinito, dada a finitude da existência.

Em *Com a morte na alma*, o terceiro volume da trilogia, é a situação histórica dos dias que antecederam a ocupação alemã do território francês, no contexto da Segunda Guerra Mundial, que é utilizada para compor as ações dos personagens. Nesta obra, o tema da temporalidade é tão marcante que há uma mudança na forma de composição da narrativa entre a primeira e a segunda parte: enquanto na primeira, em que a expectativa de uma rendição ainda paira no ar, a história é contada seguindo a marcação do tempo, em dias e horas, na segunda, quando os combatentes franceses são feitos prisioneiros pelos alemães, estando numa situação limite, sem liberdade civil, sem comida, sem parentes, leis ou direitos, o tempo deixa de ser narrado, até que os alemães distribuem pão, permitem visita de parentes, e tudo volta a ser como “um grande domingo”.

Mesmo quando o tema seria a eternidade, como no caso de *Entre quatro paredes*, é ainda o drama da finitude da existência que está em jogo. Embora os protagonistas do texto dramático já se encontrem fora da existência, evitam a expressão “morte” e seus correlatos e preferem a denominação de “os ausentes”. A ausência, na definição construída pelo próprio Sartre em *O ser e o nada*, só é possível nos limites extremos da própria existência; é ela também um modo de ser: um existente é sempre ausente para um outro existente. Sem falar da possibilidade de pensar que as escolhas não podem ser estendidas por toda a eternidade, e que os limites que a própria história individual estabelece pela finitude da existência apresentam a impossibilidade de uma expurgação da culpa, ou mesmo uma escusa no juízo final que servisse da garantia para a salvação.

Os personagens de Sartre parecem não ter salvação, tema que se vincula diretamente à teoria e à prática, na descrição de Ferry. Embora Roquentin quisesse garantir sua salvação, quando narra a história do marquês para, presumidamente, perpetuá-la, na verdade é sua própria história que ele quer escrever; ele percebe, a certa altura, que não tinha vivido nenhuma grande aventura, nenhum ato heroico, nenhum feito que lhe garantisse a imortalidade. Eis o porquê do drama quando ele passeia pela galeria da prefeitura da pequena cidade de Bouville, onde havia se isolado, e olha os retratos dos “grandes homens” da cidade, aqueles que “escorregaram suavemente para a eternidade”. Quanto a ele: nada, nenhum feito, nenhuma aventura; sofre com a música que gosta de ouvir, porque ela, nem com o disco

arranhado, deixa de ser sempre ela mesma, e ele, somente a pura e inevitável contingência. Sem filhos... sem livros... sem salvação.

Mathieu, principal personagem da trilogia romanesca, várias vezes parece anunciar uma espécie de “conversão” que o salvaguardaria de viver uma vida de má-fé, buscando uma liberdade pura sem se apegar a nada ou a ninguém. Mas a liberdade é narrada como um caminho, e não como uma meta; e, por isso, uma moral da conversão e da salvação, somente anunciada por Sartre numa nota de rodapé em *O ser e o nada*, continua uma promessa, uma espera, justamente porque, se a existência precede a essência, não é possível uma definição completa e acabada da existência, e o futuro só se anuncia como projeto.

Partir da existência como fizera Sartre é, portanto, assumir a contingência, ao mesmo tempo em que pressupõe trazer a questão da singularidade do indivíduo para o centro da discussão, quando na tradição do cânone Platão/Kant ela sempre esteve “à margem”. Nesse ponto, o pensamento existencialista de Sartre, no século XX, possui um vínculo com – e é grande devedor de – Sören A. Kierkegaard, filósofo dinamarquês do século XIX. Kierkegaard, opondo-se ao, talvez, mais influente sistema filosófico de sua época, o hegelianismo, pretendeu dar à história do indivíduo tanta dignidade, quanto tinha, para Hegel, a história do Estado, afinal, para este a história era sempre história do Estado, enquanto efetivação da ideia de liberdade no Espírito Absoluto. Como se lê em *O conceito de angústia*:

[...] Nenhum indivíduo é indiferente à história do gênero humano, e nem esta é indiferente à história do indivíduo. Enquanto a história do gênero humano progride, o indivíduo principia sempre *da capo*, porque ele é ele mesmo e o gênero humano, e aí de novo a história do gênero humano. (KIERKEGAARD, 2010, p. 31).

Ou seja, para Kierkegaard, o indivíduo não poderia ser visto como uma mera “astúcia da razão” a serviço da “efetivação do ideal de liberdade”, determinada em sua forma acabada no Estado, como pensava Hegel. A história do gênero humano progride, pensava Kierkegaard, a partir da história dos indivíduos. Esta, por seu turno, se realiza a partir da história do gênero humano, uma vez que, embora cada indivíduo principie sua história *da capo*, o indivíduo não inicia a história do gênero desde o princípio. Propondo, então, a história como história do indivíduo, Kierkegaard trouxe ao primeiro plano da reflexão filosófica a situação singular e contingente do indivíduo, contra a essência universal e abstrata presente na tradição filosófica. A partir daí, a contingência da existência particular do indivíduo, em sua finitude, passou a ganhar mais destaque. É nessa esteira que é possível situar o pensamento de Sartre.

Esta dissertação apresenta duas partes: na primeira, será feita uma exposição do pensamento de Sartre. A proposta aqui é expor a descrição feita por Sartre da condição humana em sua ontologia fenomenológica, presente em *O ser e o nada*, em diálogo com uma interpretação das condutas humanas apresentadas na sua obra literária, para se inferir algumas ideias a respeito de uma concepção moral no pensamento sartreano.

O ponto de partida é a assunção da contingência, ponto de vista que se deseja esboçar neste trabalho. Para isso, a referência será a figura de Antoine Roquentin, personagem de estreia de Sartre na publicação oficial, com o romance *A náusea*. Nesta obra, o autor já havia se mostrado com uma compreensão da condição humana a partir de sua contingência. Essa ideia fora elaborada mais tarde, em termos de exposição filosófica, no ensaio de ontologia fenomenológica. Nela, o ser-para-si, modo de ser da condição humana, é apresentado a partir da *facticidade* radical de sua existência, que engloba a ideia de que cada sujeito particular é contingente de ser, ao mesmo em tempo que é contingente que esteja comprometido com a eleição que faz de si mesmo. Esta contingência é expressa a partir de seu modo de ser como para-si, como temporalidade e como corpo.

Sendo contingente, o para-si precisa eleger-se para ser. Esse ato é compreendido como realizável somente porque, não sendo, a princípio, nada, o para-si é absolutamente livre, o que quer dizer, na filosofia de Sartre, que nada que venha de fora pode defini-lo completamente. O para-si é aquilo que projeta ser. E esse projeto, é sempre um projeto de liberdade. Não uma liberdade pura e abstrata, mas uma liberdade situada. O drama da existência que, sendo livre, tem de eleger-se para ser é apresentado por Sartre na trilogia romanesca *Os caminhos da liberdade*, tanto em seu protagonista, Mathieu Delarue, como nas demais personagens.

O itinerário de exposição das principais ideias sartreanas relevantes para uma reflexão moral é indicado pelo decorrer da trilogia. Nela, vê-se pouco a pouco a ideia de liberdade sendo esboçada, evidenciando que todo projeto de liberdade visado por um sujeito só é alcançável pelo engajamento em uma situação. Engajamento esse que, no entanto, não garante a salvação completa do sujeito de sua facticidade. O que quer dizer que, do ponto de vista moral, os valores, que surgem no mundo pela práxis, só podem permanecer enquanto forem trazidos à luz pela ação de sujeito que os sustenta em sua liberdade. Por isso, não se pode pensar em uma eternização dos valores a partir de sujeitos finitos, e que sua permanência depende da permanência de um engajamento constante em tais valores.

A seção será concluída com uma questão que, pouco a pouco, vai surgindo na exposição de Sartre e que deve ser o guia para se pensar uma ética que leve em conta não só a subjetividade dos valores, mas a relação entre a produção de valores por um indivíduo e sua

relação com o outro: justamente a ideia de que a relação com o outro é sempre uma relação conflituosa, muito bem expressa pela conhecida frase da peça *Entre quatro paredes*: “[...] o inferno são os outros.” (SARTRE, 2005a, p. 125).

É justamente este conflito entre a subjetividade dos valores e a relação com o outro que se pretende discutir na segunda parte do trabalho. Isso porque se, ao longo da exposição de Sartre – tanto teórica quanto literária – a moral sempre se mostra como o resultado das escolhas individuais de sujeitos que, sendo contingentes e situados em uma posição no mundo a qual não escolherem, elegem a si mesmos a partir de total e absoluta liberdade, o desafio ético fica evidente na relação conflituosa entre escala de valores distintas, postas no mundo por indivíduos que se escolhem individualmente.

Todavia, toda escolha que o sujeito pode fazer, só pode fazê-la como ser no mundo, em relação com os outros. Em sua exposição teórica, Sartre procurou superar o solipsismo das filosofias antecedentes, que adotavam posição idealista ou realista em relação ao outro, as quais nunca deram conta, de fato, de apreender o outro como algo que não é o eu. Para isso, explicita a categoria do “olhar” como essa forma de aparecimento do outro no mundo e que constitui outro modo de ser do para-si e não simplesmente uma extensão ou uma derivação deste – o que Sartre chama de ser-para-outro.

O desafio é pensar se a descrição desse ser-para-outro dá conta de explicitar a passagem daquilo que é moralmente válido para o sujeito, por meio de quem os valores existem, e aquilo que é normativamente válido para todos. Em outras palavras, o que se pretende é saber se a proposta de universalização de uma condição expressa por Sartre em sua conferência *O existencialismo é um humanismo* mantém de fato sustentada a ideia de contingência e liberdade apontadas por Sartre nas obras anteriores, e até onde esta exposição permanece signatária de uma posição idealista, dificultando a justificação de uma moral a partir de uma perspectiva da contingência.

O que se pretende, ao final desta exposição, é pensar a possibilidade de, a partir da contingência, estabelecer uma reflexão que dê conta, ao menos parcialmente, do desafio da dimensão prática da vida humana que decorre da eleição de valores individuais no campo moral e suas implicações na dimensão partilhada da condição humana, no campo da normatividade ética.

2 OS DESCAMINHOS DA LIBERDADE

Em sua conferência *O existencialismo é um humanismo*, Sartre expôs a ideia de que o que caracteriza o pensamento existencialista é a crença de que, na condição humana, a existência precede a essência. Isso significa que não seria possível conceber uma resposta para a pergunta “o que é o ser humano?” recorrendo a elementos transcendentais fora da existência. Ou seja, é a partir da existência mesma que se deve buscar uma descrição da condição humana.

Esta descrição, Sartre já havia desenvolvido anteriormente em seu ensaio de *ontologia fenomenológica*, intitulado *O ser e o nada*. Mas parece que, em Sartre, um ensaio de ontologia não seria o bastante para descrever a complexidade que seria tratar da condição humana a partir desta precedência, lógica e ontológica da existência sobre a essência. Também parece que não se tratava de formular uma teoria pura da existência, mas de oferecer uma compreensão a partir da análise de suas condutas no mundo.

Por esse motivo, Sartre desenvolveu outras formas de oferecer esta compreensão proposta por ele: através da busca pela identificação do “projeto originário” nas análises biográficas de certas personalidades, bem como pela vasta literatura – contos, romances, peças teatrais. Nesse sentido:

A elaboração dos personagens por Sartre leva em conta essa inter-relação [entre filosofia e literatura] e baseia-se na visão de homem enquanto modo de ser-para-si, isto é, um ser que está eternamente em questão para si mesmo. Tal visão pressupõe que tudo aquilo que é apreendido pela consciência vazia e intencional também seja relativo a ela, e portanto, questionável. Isto não quer dizer que a existência do mundo esteja em dúvida como em Descartes, mas sim, que o mundo tal qual ele existe para a consciência está impregnado pelo sentido e pelo valor. Desta forma, o valor encontra-se na expressão do ato de um sujeito que se escolhe livremente, ele surge concomitantemente com a ação mediada e constituída pela liberdade. (GARCIA; EWALD, 2007, p. 07).

A ideia aqui é que esse diálogo entre a filosofia e a literatura no próprio Sartre possa oferecer elementos relevantes de reflexão para o campo de uma descrição da condição humana que, em si mesmo, já aponta a implicação ética da escolha que o indivíduo faz de si mesmo.

E se “A literatura na perspectiva de nosso autor deve mostrar o problema de uma consciência que a cada momento se confronta com o mundo na sua relação com as outras consciências, com as coisas e consigo mesma.” (GARCIA; EWALD, 2007, p. 08), o trabalho aqui é encontrar, na literatura de Sartre, os traços da descrição da condição humana feita por

ele em sua obra *O ser e o nada*, para que, a partir deste diálogo, se encontrem elementos que sirvam de base para uma reflexão moral a partir da contingência, que tenha que lidar com a eleição de valores pelo indivíduo e sua relação com o outro.

2.1 A assunção da contingência

Éramos um amontoado de entes incômodos, estorvados por nós mesmos, não tínhamos a menor razão de estar ali, nem uns nem outros, cada ente confuso, vagamente inquieto, se sentia demais em relação aos outros. *Demais*: era a única relação que podia estabelecer entre aquelas árvores, aquelas grades, aquelas pedras. [...] E eu – fraco, lânguido, obscuro, digerindo, revolvendo pensamentos –, *também eu era demais*. (SARTRE, 1983, p. 171-2, grifos do autor).

A conhecida descrição de Antoine Roquentin, protagonista do romance *A náusea*, de Sartre, quando no jardim de Bouville, com as raízes do castanheiro a seus pés, sentado em um banco e com a leve compreensão de que seus últimos intentos não lhe tinham rendido a grande aventura da existência que ele esperava, descortina o sentimento que invadiria o personagem e que percorreria a obra de Sartre daí por diante: *tudo era demais*. O banco, o castanheiro, as grades, ele – Roquentin –, tudo se constituía de uma presença que exigia ser, manifestações que infestavam o mundo e nenhuma mais necessária que a outra, sem “a menor razão de estar ali”, invadindo excessivamente a existência. E finalmente Roquentin se dá conta: “O essencial é a contingência.” (SARTRE, 1983, p. 175).

A náusea inaugurou a entrada de Sartre na vida de escritor, seja como literato, dramaturgo, roteirista, seja como filósofo e crítico. A autodescrição que Roquentin faz de si depois de ter fracassado em tudo o que tinha projetado quando abandonara as viagens para se acomodar na provinciana Bouville revela algo com que o autor do romance estaria comprometido daí por diante, em suas diversas formas de escrita: **a pura contingência da existência**. É a partir deste ponto, com o qual se depara o leitor no frontispício da obra sartreana, que serão conduzidas estas reflexões, a partir deste comprometimento com seu tempo, com sua situação – uma vez que para o próprio autor escrever é comprometer-se – e com a assunção da contingência.

E por que a contingência para descrever a condição humana? O caminho para isso foi apresentado por Sartre anos depois da publicação de *A náusea* em sua mais influente obra de filosofia, a saber, *O ser e o nada*. É a partir da descrição da condição humana feita nesta obra,

em uma “vizinhança comunicante”³ com as obras literárias de Sartre que se pretende prosseguir para pensar uma moral que conjugue a construção de valores pelas escolhas subjetivas e a relação com o outro. Nesse sentido, parte-se, aqui, da pura gratuidade da existência, das escolhas para as quais se projeta a existência e do valor nelas implícito.

Como bem descreve o subtítulo de sua obra magna, *ensaio de ontologia fenomenológica*, Sartre buscou, em sua tarefa filosófica, uma descrição da condição humana que, partindo da evidência do *cogito*, como descrito por René Descartes, e guiando-se pela descrição fenomenológica, como proposta por Edmund Husserl, superasse o dualismo que opunha, na condição humana, um puro exterior que se estabelece por si e independentemente do sujeito, por isso, tomados por vezes como inalcançável, e uma realidade interior substancial, substrato último e incognoscível da existência humana. Ou seja, ele pretendeu alcançar a descrição do *modo de ser* da condição humana a partir da análise de suas condutas como estas se manifestam, como fenômenos.

Para tanto, Sartre (2011, p. 19) afirmou na introdução de *O ser e o nada*:

O fenômeno é o que se manifesta, e o ser manifesta-se a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão. Assim, deve haver um *fenômeno de ser*, uma aparição do ser, descritível como tal. O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea, etc., e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário.

Uma ontologia fenomenológica como pretendida por Sartre ensejava apreender as estruturas da existência que se afastasse de uma concepção universalista e essencialista. Na tradição filosófica, sobretudo na filosofia moderna, Immanuel Kant, que consolidou uma tradição epistemológica apoiada em uma análise fenomênica, já havia definido que esta essência universal e substrato comum seria incognoscível, embora não negasse sua existência. Por isso, a ideia central husserliana de consciência como *intencionalidade* foi o caminho seguido por Sartre. Na ideia de consciência intencional está presente a noção de que consciência e mundo coexistem numa relação sintética⁴.

³ Franklin Leopoldo e Silva (2004), ao tratar da relação entre filosofia e literatura em Sartre, explicita que o filósofo mantém uma distinção clara na forma em que trata da condição humana por estas duas vias. Tal distinção, contudo, não implica uma total e absoluta separação entre os gêneros. Ele propõe que deve haver uma forma de passagem de uma à outra que não seja só ilustrativa – a literatura ilustrando por meio de imagens as ideias teorizadas na filosofia –, nem diluição de uma na outra. Por isso, ele usa a expressão “vizinhança comunicante” para dizer que é possível uma espécie de passagem interna entre a filosofia e a literatura de Sartre, como formas distintas de dar conta de expor as questões que envolvem a busca pela compreensão da condição humana.

⁴ A apropriação que Sartre faz do conceito de intencionalidade de Husserl para tratar da análise das condutas humanas como forma de compreender o ser em suas aparições se mostra ainda como proposta de superação do dualismo kantiano fenômeno-nômeno. O idealismo kantiano define que o objeto do conhecimento não é o

Aliando a consciência intencional à descrição de *ser-no-mundo* de Martin Heidegger, a ontologia sartreana deparou-se com a contingência como condição da existência e ponto de partida para um “humanismo”, resultante da nadificação que caracteriza o ser do fenômeno, ou a transfenomenalidade da consciência. Três momentos dessa ontologia fenomenológica ajudam na apreensão da existência como contingência: a ontologia regional – ser-em-si e ser-para-si, compreendendo este último como negação e transcendência; a ontologia da temporalidade, em seus três êxtases, passado, presente e futuro; e a ontologia do corpo – o modo de aparição da consciência como fenômeno.

Iniciando, pois, pela ontologia regional apontada por Sartre em *O ser e o nada*, a contingência aparece como a marca do aparecer de todo fenômeno, bem como do ser do fenômeno, uma vez que, partindo da descrição do fenômeno como ele se dá imediatamente, chega-se à distinção entre *o ser percebido* no fenômeno e *o ser que percebe*. Nesta distinção, Sartre denominou o primeiro como *ser-em-si*, descritível como tal, uma vez que aparece em sua totalidade indivisa no fenômeno, pois que ele *é e é o que é*. Ao segundo, definiu como *ser-para-si*, ou consciência, cuja aparição se dá enquanto aquele que *é o que não é e não é o que é*.

Explicitando o modo de aparecer do fenômeno como descrito na ontologia sartreana, Gerd Bornheim (1971, p. 28) o identificou a partir de um caráter ao mesmo tempo relativo e absoluto:

É relativo no sentido de que o aparecer supõe de um modo essencial a quem o aparecer aparece. Mas o fenômeno em si mesmo deve ser considerado um absoluto, no sentido de que se trata de um aparecer que nada esconde atrás de si, não podendo ser compreendido como manifestação de uma suposta coisa em si que seria, ela, o absoluto.

Ora, justamente por estar vinculada à metafísica moderna, por partir do *cogito* como realidade mais evidente e, por isso, à dualidade subjetivo-objetivo, a descrição realizada por Sartre esbarra na unificação de uma contradição de base da metafísica moderna: o par relativo-absoluto. Como se lê na introdução de *O ser e o nada*, a filosofia moderna afastou o homem de certos dualismos⁵, contudo, enredou-o ainda em tantos outros. Nesse caso em

objeto ele mesmo, “a coisa-em-si”, mas o objeto de “toda experiência possível”, negando toda “realidade” como predicação do ser e afirmando a “idealidade” do que o sujeito conhece. Ao lançar mão da fenomenologia, Sartre pretendia ficar não somente na aparência, mas alcançar o próprio ser, especificamente aquele definido por ele como ser-para-si, tarefa realizada pela análise das condutas humanas. Para mais detalhe sobre uma epistemologia em Sartre, ver: SILVA, Luciano Donizetti da. A epistemologia na filosofia de Sartre. **Cadernos Sartre**, Fortaleza, n. 5, p. 71-86, set. 2012.

⁵ Sartre referia-se especificamente à tradição fenomênica do idealismo alemão que se iniciou com Immanuel Kant que, para superar o problema do como o objeto, exterior e, por natureza, distinto do sujeito, pode ser

particular, a superação proposta por Sartre é de justaposição entre relativo e absoluto. Pense-se, no entanto, que este dualismo, esta justaposição, poderia ser de mais fácil compreensão com a assunção da contingência. Ou seja, dizer que o fenômeno carrega em si o caráter relativo-absoluto é dizer que é contingente.

Destarte, se o aparecer pressupõe sempre aquele para quem aparece, o que aparece, o objeto percebido não tem sua existência por si mesmo, não possui o ser absolutamente e nem é participação do ser, pois que, nesse caso, não pressuporia aquele para quem aparece. Todavia, isso não quer dizer que a essência do objeto está para além de sua aparência; ela é “[...] o sentido do objeto, a razão da série de aparições que o revelam.” (SARTRE, 2011, p. 19). Por isso:

Ele *é*, eis a única maneira de definir seu modo de ser; porque o objeto não mascara o ser, mas tampouco o desvela: não mascara porque seria inútil tentar apartar certas características do existente para encontrar o ser atrás delas, e porque o ser é o ser de todas igualmente; não o desvela, pois seria inútil dirigir-se ao objeto para apreender o seu ser. O existente é fenômeno, quer dizer, designa-se a si mesmo, como conjunto organizado de qualidades. (SARTRE, 2011, p. 19).

Sendo o que *é*, esse modo de ser é definido como *ser-em-si*, pois está fechado em si mesmo, é opaco, não é abertura para algo diferente de si ou ocultado pelo seu aparecer. *Ele é e é o que é*. Mas, por pressupor sempre *aquele que percebe*, o ser-em-si não extrai seu ser de si mesmo. Não possui atividade e nem passividade, condições que dependem de quem o percebe. Tampouco é possível ou necessário, uma vez que, sendo o que *é*, é sempre idêntico a si mesmo e nada lhe é possível, enquanto condição interna⁶, e não estabelece sua absoluta

apreendido por esse, que era compreendido como subjetividade ou como pura interioridade. Com isso, vinha a pergunta sobre a verdade: o que o sujeito diz do objeto é a verdade do objeto ele mesmo, fora do pensamento, ou a verdade da imagem que está no seu intelecto. Para Kant, o objeto do conhecimento nunca seria o objeto “ele mesmo”, a “coisa-em-si”, mas “objeto de toda experiência possível”, abandonando a distinção interior e exterior para a epistemologia moderna. Com isso, abanhou-se também a distinção potência-ato: o objeto a ser conhecido é o fenômeno enquanto aparece; e o fenômeno não é só uma potência em processo de atualização, nem um ato que escondesse por detrás de si uma potência. No entanto, resistiram ainda outros dualismos na descrição do pensamento moderno, seja na epistemologia, seja na antropologia filosófica, tais como: particular-universal, indivíduo-sociedade, natureza-civilidade, necessidade-liberdade, relativo-absoluto.

⁶ Embora a lógica clássica diga das coisas contingentes que elas sejam meramente possíveis, o existencialismo atribui esta definição apenas para a condição humana. Fatone (1973), explicitando o significado de *existir* para o existencialismo, afirma em sua primeira definição que “existir é ser um ser possível”, ou ainda mais especificamente “existir é ser possibilidade”. Isso porque, se para os objetos do mundo, as possibilidades são limitadas (é possível que a semente venha a ser árvore; é possível que a árvore seja cortada e venha ser madeira para a construção) essas possibilidades se realizam por um movimento que não lhes é intrínseco (a semente guarda em si toda a potência necessária para vir a ser árvore, mas ainda depende das condições externas – solo, irrigação, luz solar). No caso da condição humana, a possibilidade é seu próprio modo de ser. Na definição kiekegaardiana de angústia, que inspira o pensamento existencialista do século XX, ela é compreendida como “[...] a realidade da liberdade como puro possível.” (KIERKEGAARD, 2007, p. 51). Por isso, na explicação de Bornheim sobre as regiões do ser em Sartre, o em-si não é possível, ou seja, não é possibilidade, pois,

necessidade de ser. Por isso, como diz Bornheim (2004), *o ser-em-si é a expressão da contingência radical*.

O objeto é um aparecer que pressupõe sempre aquele para quem aparece. É nesse ponto que a noção de intencionalidade de Husserl se destaca na explicitação sartreana. Se o objeto percebido retira seu modo de ser do fenômeno mesmo, ou seja, do ato mesmo perceptivo, pressupõe o outro extremo da relação sintética consciência-mundo.

Com a noção de intencionalidade, afasta-se a possibilidade de se definir a consciência como uma estrutura pura, enquanto estrutura *a priori*, tal como se apresenta no idealismo moderno desde Descartes. “A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é.” (SARTRE, 2011, p. 34). O ser da consciência, como modo de ser transfenomenal do sujeito, foi o que Sartre definiu como ser-para-si, e foi a este, mais diretamente, que ele pretendeu alcançar em toda sua exposição teórica.

Se, portanto, a subjetividade, compreendida como consciência, só existe transcendendo⁷ em direção a um ser que ela não é, aquilo que é não pode ser definido de maneira *a priori* e fora de sua existência. Esta é a razão que consagra a posição do pensamento existencialista: uma precedência, lógica e ontológica, da existência sobre a essência – aquilo que a condição humana é (sua essência) só pode ser definida a partir de sua existência.

Só e somente só porque o sujeito não pode ser definido antes de sua existência é que o ser-para-si é compreendido como contingência. Ou seja, existindo como consciência transcendente, o para-si não encontra nem em si nem fora de si o seu fundamento. Não o encontra em si mesmo porque ele só é transcendendo a si mesmo, indo para fora de si, seja como conhecimento do mundo, seja rumo ao seu *projeto* ou seu *tendo sido*, como se verá na

fenomenologicamente falando, sendo o significado que lhe é atribuído na relação com o sujeito, uma vez seu ser é apreendido como este ou aquele, ele é definido, ao contrário do para-si, que escapa a qualquer definição, e existe sempre como “puro possível”.

⁷ Para Sartre, em *A transcendência do ego*, o recurso feito por Husserl a um *ego* que unificasse a totalidade da consciência, um *ego* transcendental, é completamente dispensável. A unificação da consciência, para Sartre, se daria simplesmente por sua persistência no mundo – eis a importância da definição de *ser no mundo* de Heidegger. Por isso, a consciência é transcendência, porque não existe enquanto estrutura formal, como subjetividade pura, mas só existe em sua relação com o mundo – o que Husserl definiu como intencionalidade. “[...] o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo; é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem.” (SARTRE, 1994, p. 43). Sendo assim, a consciência intencional pressupõe sempre seu correlato, o mundo visado, e o *eu* aparece para a consciência como consciência refletida, a consciência que, sai de si em direção ao mundo, e volta-se sobre si mesma. Por isso, o *eu* não é estrutura transcendental, mas objeto transcendente. Ainda, como explicita José Carlos Aguiar de Souza (2008, p. 14): “Ao conceber a consciência sem nenhum conteúdo e ao fazer do ego um objetivo intencional da consciência, [Sartre] faz da consciência uma atividade negadora. Desse modo, o sujeito (*self*) sartriano é um ser sempre engajado que se transcende, sempre escapando de si mesmo.”

temporalidade, mais à frente. Não encontra seu fundamento fora de si porque também o ser-em-si é contingência radical, uma vez que o fenômeno é o relativo-absoluto do qual se falou anteriormente. Também não encontra seu fundamento antes de si, porque não existe como uma consciência anterior que se põe a pensar os objetos posteriormente, ou que se ponha a si mesmo como sendo esse conhecimento do objeto (o que Sartre chamou de consciência não tética ou irrefletida) antes da relação. Portanto, o para-si:

[...] é, enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma “situação”; é, na medida em que é pura contingência, na medida em que, para ele, como para as coisas do mundo, como para esse muro, esta árvore, este copo, pode-se fazer a pergunta original: “Por que este ser é assim, e não de outro modo?” (SARTRE, 2011, p. 128).

Não sendo, portanto, seu próprio fundamento, tampouco tendo-o *a priori*, o para-si é marcado em sua existência por esta falta constituinte. Diferente do ser em-si, somente o para-si se constitui como falta, pois, sendo consciência, e esta, não existindo senão na transcendência, a própria consciência só existe a partir do ser em direção ao qual transcende, dando-se conta de sua existência como falta. O em-si, por outro lado, é o ser opaco, compacto, ao qual nada falta, pois sua existência reside completamente em seu ser posto. Se o em-si é o sentido do objeto posto pelo sujeito, como dito acima, ele se apresenta todo inteiro no seu aparecer, não lhe restando nenhuma sombra oculta ou substrato incognoscível. Nesse sentido, o para-si é o ser pelo qual o nada, enquanto estrutura ontológica, vem à existência, por ser fundamento de seu próprio nada: um fundamento sem fundamento. Nem mesmo o princípio autofundante, que é o *cogito* cartesiano, seria garantia de um fundamento para o sujeito. Se isso já era assim em Descartes, uma vez que o sujeito pensante encontra seu fundamento fora de si, na ideia de Deus, mais ainda em Sartre, que toma a não existência de Deus como hipótese filosófica⁸ – no sentido de que Sartre não se esforça para provar seu ateísmo –, como ponto de partida.

Existindo não como seu próprio fundamento, mas como fundamento de seu próprio nada, ou seja, um fundamento sem fundamento, o para-si, ainda que descrito a partir do *cogito* como a necessidade do pensamento de se fazer pensando para ser, não seria definido, portanto, como ser necessário, mas possível, como explicita Vicente Fatone em sua *Introducción al existencialismo*:

⁸ Busquei desenvolver esta hipótese num artigo intitulado “Desmistificando o ateísmo de Sartre: a moral da escolha”, publicado nos *Cadernos Sartre*, do Grupo de Estudos em Sartre da Universidade Estadual do Ceará, n. 5, setembro de 2012. Mas, pela diferença de foco, não cabe retornar a ela neste espaço.

[Todo sujeito, enquanto aquele que existe e enquanto existe] será sempre a possibilidade de uma outra coisa, porque **existir é ser um ser possível**. Esta ideia de possibilidade constitui a chave do existencialismo. Coerentemente com a posição segundo a qual não há um reino de essências que logo se concretiza em existência, o existencialismo sustenta que não há um reino de possibilidades que logo se transforma em realidades. As possibilidades são sempre possibilidades de alguém. Não há possíveis que não sejam possíveis de alguém; todo possível é possível de alguém. (FATONE, 1973, p. 16, grifo meu, tradução minha).

Sendo contingência, portanto, a existência se faz como possibilidade. E dizer que o para-si é um ser possível é dizer que ele é o ser para o qual há sempre um “ainda não”, um ser para quem a completude, que é próprio do ser-em-si, permanece sempre irrealizável; é ele o ser que, surgindo no seio do ser-em-si, o faz por negação, como falta de ser, como possibilidade de ser.

Mas dizer que o para-si é um ser possível, como explicita Fatone, não significa dizer que o para-si realiza em si um conjunto de possibilidades que já se ponham diante de si como prováveis. “O homem é o ser pelo qual há possibilidades.” (FATONE, 1973, p. 19, tradução minha). Ou seja, as possibilidades não existem só para ele, mas também por ele. Por isso, o para-si elege suas possibilidades elegendo-se a si mesmo. Uma possibilidade só é possibilidade para e por alguém. E elegendo-se como possível, tal eleição não encerra a tarefa de projetar-se para fora de si. Não é possível fazer de um projeto, de uma eleição, de uma situação, um fato consumado. Se os possíveis existem pelo e para o para-si, a produção que faz de si mesmo pela escolha de seus possíveis necessita de uma retomada contínua de si mesmo para continuar sendo. Quanto a isso explica Sartre (2011, p. 132):

[...] tenho esta cólera porque me produzo como consciência de cólera; suprima esta causa de si que constitui o ser do Para-si e não encontrará mais nada, sequer a “cólera-em-si”, porque a cólera existe por natureza como Para-si. Assim, o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamamos de *facticidade* do Para-si. (grifos do autor).

Existindo como fundamento do seu nada de ser, transcendendo para fora de si rumo aos objetos do mundo ou rumo a seus possíveis, e sem poder ser definido completamente, sem nunca alcançar a totalidade, a plenitude do ser, o para-si existe, portanto como facticidade. Esta facticidade exprime a dupla contingência que caracteriza o para-si como existente:

1) cada existência particular é contingente, tendo que se eleger na gratuidade da escolha; ou seja, nenhum sujeito é absolutamente necessário para nada; seu modo de ser no

mundo é como contingência, e não resulta de um conjunto de leis causais; portanto, está “condenado à liberdade”, sendo aquilo que fizer de si mesmo; por isso, no romance *A náusea*, Roquentin concebe a realidade como absurdo, por não encontrar nenhuma razão para existir, por compreender que sua existência é completamente contingente⁹;

2) escolhendo, é ainda contingente que permaneça engajado, comprometido com quaisquer escalas de valores, o que quer dizer que a condição humana é sempre esse ser aberto, esse ser para quem não há nunca uma definição pronta e acabada; e que o engajamento que faz de si mesmo em um projeto não se torna nunca sólido e definitivo. Por isso, “[...] para que a decisão venha de novo me prestar ajuda, *é preciso que eu a refaça ex nihilo e livremente.*” (SARTRE, 2011, p. 77, grifos do autor).

Precisamente por ser possibilidade, por ser definido como esse ser que se projeta, é que outro aspecto da existência como contingência se dá na temporalidade. Sendo transcendência, o para-si projeta-se para longe de si tanto em direção ao seu passado como ao seu futuro. Ou seja, é o ser que tem seu ser sempre distante de si.

O para-si é o seu passado na forma de em-si. Ou seja, como puro estado, o passado é aquilo que o para-si é *tendo sido*. “O passado que sou tenho-de-sê-lo sem nenhuma possibilidade de não sê-lo.” (SARTRE, 2011, p. 169). Por não poder deixar de sê-lo, é que o passado define-se no para-si como aquilo que ele é; uma totalidade para a qual não há a possibilidade de não ser.

Contudo, o passado é sempre passado de alguém. Se existe como o em-si só o é na condição de posto por uma consciência. O passado, portanto, é passado para uma consciência presente, que o coloca como sendo seu passado, ou o passado de alguém. Nunca é passado de ninguém, como um ser-em-si posto separado da própria história, mas sim, realização da existência do para-si como temporalidade.

“[O passado] é o nexa contingente e gratuito com o mundo e comigo mesmo, na medida em que o vivo continuamente e em total derrelição.” (SARTRE, 2011, p. 197). Para que o passado venha a ser é preciso que eu o viva como meu passado e o retome continuamente. Mesmo como *tendo sido*, o para-si está em questão para si a todo momento. O

⁹ É importante ressaltar que Sartre concebia a existência como absurda, conforme descrito por meio da personagem Roquentin, porque, partindo do *cogito* para alcançar a estrutura da existência humana, ele segue a ideia de racionalidade moderna, ou ao menos o conceito que funda a ideia de racionalidade moderna. Nesta concepção, como elaborado na teoria de Leibniz, por exemplo, tudo o que há, possui uma razão adequada de ser; nesta compreensão, determinar a existência de algo, é determinar a razão suficiente de sua existência. Se se toma a existência particular de um sujeito contingente qualquer, nem uns cem números de razões seria suficiente para justificar sua existência, que passa a ser compreendida como inteiramente gratuita e, por isso, a partir do vocabulário utilizado, absurda.

ser que sou no presente não pode sê-lo senão pondo atrás de si o seu passado como esse “nexo contingente e gratuito”.

Tomando o passado como esse nexo contingente e gratuito que sempre é retomado a partir do presente, Sartre reconhecia que, enquanto contingência, enquanto no passado o para-si apreende-se a si mesmo como seu em-si, o passado nunca perde sua contigencialidade, pois o sentido do passado sempre pode ser revisto à luz do presente. Completa Sartre:

[...] esta decisão acerca do valor, da ordem e da natureza de nosso passado é simplesmente a *escolha histórica* em geral. [...] seria preciso uma história humana *finalizada* para que qualquer acontecimento [...] pudesse receber um sentido definitivo. (SARTRE, 2011, p. 614-5).

Nesse sentido, o passado é sempre retomado a partir do presente como projeção rumo ao futuro que o para-si tem de si mesmo, seja para confirmar o seu passado como puro estado, como má-fé, isto é, o dizer que possuo uma “natureza imutável” que me compele a ser assim, seja para negá-lo, para não se “reconhecer” no ser que foi. Assim é que o futuro é o sentido do para-si:

O futuro é o ponto ideal em que a compreensão súbita e infinita da facticidade (Passado), do Para-si (Presente) e de seu possível (Futuro) faria surgir por fim o *Si* como existência em si do Para-si. E o projeto do Para-si rumo ao futuro que ele *é* é um projeto rumo ao Em-si. Nesse sentido, o Para-si tem de ser seu futuro, porque não pode ser fundamento do que é salvo adiante de si e Para-além de ser: a natureza mesma do Para-si consiste em dever ser “um vazio sempre futuro.” (SARTRE, 2011, p. 182).

Aquilo que o para-si projeta ser, portanto, não é ainda, e sua condição temporal não garante nenhuma necessidade para realização deste projeto. É contingente que o para-si se torne esse projeto. Por seu turno, o para-si só pode ser seu próprio fundamento enquanto projeto futuro, um futuro que ele é enquanto sua possibilidade, pois todo projeto – e o para-si é este ser que existe sempre enquanto projeto, enquanto possibilidade de ser – é um projeto historicamente situado por alguém; todo futuro é futuro de alguém, que funda, a partir de si, um ser que será no futuro, mas que presentemente existe somente como possibilidade. É por isso que somente adiante de si, no futuro, e para além de ser, enquanto possibilidade, o para-si encontra seu “si” na totalidade da estrutura da temporalidade.¹⁰

¹⁰ O que vale aqui para a descrição do indivíduo, vale também para a própria concepção de História, ela mesma. Em sua conferência no Instituto Gramsci, em 1961, quando Sartre dialogou com os marxistas italianos, ele insistia nessa concepção de totalidade destotalizada. Quando tratou da dialética, ele afirmou: “Para mim, dialética é simplesmente isso. Não é totalidade, mas o conjunto das estruturas de uma totalização em marcha [...]” (SARTRE, 2015a, p. 77).

Sendo assim, o para-si não pode ser definido somente pelo ser que ele foi, enquanto existente. Isso só é possível para quem deixou a existência, para quem já não é. Tampouco pode ser limitado ao seu modo de ser no presente, pois este desliza suavemente rumo ao não ser que o espera no futuro. Mas também não pode ser definido exclusivamente como seu futuro, pois, enquanto possibilidade de ser, enquanto aquilo que o para-si projeta ser, a irrealização, a negação do projeto é também possível.

Assim é que o para-si só pode ser definido na totalidade da existência enquanto temporalidade. Ele é a totalidade das estruturas da temporalidade que só existem em conexão umas com as outras, mas sem nexos causais que as determine. E porque nunca realiza completamente o seu si, nunca alcança a profunda identidade do em-si, essa totalidade nunca se totaliza, nunca se fecha: é uma *totalidade destotalizada*.

Por não poder sintetizar num completo si mesmo a totalidade da temporalidade; por não poder

Sentir tudo de todas as maneiras,
 Viver tudo de todos os lados,
 Ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo,
 Realizar em si toda a humanidade de todos os momentos
 Num só momento difuso, profuso, completo e longínquo. (PESSOA, 1977, p. 344),

como pretendia Álvaro de Campos, heterônimo de Fernando Pessoa, é que o para-si não pode ser senão um *ser-aí*, sempre situado, uma totalidade que escapa a si mesma a todo momento. Ser situado, como diria Sartre (2001, p. 391): “É uma necessidade ontológica.”. Necessidade esta sustentada por aquela facticidade que compreende a dupla contingência da existência.

É necessário que eu seja como ser-aí, mas é contingente que eu seja neste momento histórico, nesta situação, nesta raça, nesta classe social, nesta situação econômica e política. E como ser-aí que se projeta e se compromete em uma existência situada, é ainda contingente estar comprometido com este ponto de vista. Tal facticidade é assumida pelo para-si na forma em que *existe seu corpo*¹¹. O corpo é “[...] *a forma contingente que a necessidade de minha contingência assume*.” (SARTRE, 2011, p. 392, grifos do autor).

Sendo assim, o corpo não é algo que o para-si “possui”, como se diria a partir da filosofia cartesiana: sou uma coisa que pensa; essa coisa que pensa possui um corpo. *Existo meu corpo*, diz-se em Sartre. Por isso, *o corpo enquanto para-si* constitui a primeira estrutura

¹¹ Para seguir o raciocínio de Sartre, o verbo *existir* é flexionado como verbo transitivo direto, para coincidir com o uso do verbo *ser*, dando a ideia de que *o para-si é/existe seu corpo* e não *tem um corpo*. Ser corporeidade é o modo de existir do para-si.

ontológica do corpo: “[...] o corpo representa a individualização do meu comprometimento no mundo.” (SARTRE, 2011, 393).

E como não pode haver um conhecimento puro, “[...] só existe o ponto de vista do conhecimento ‘comprometido’.” (SARTRE, 2011, p. 391), o corpo é o *ponto de vista* de onde o para-si vê o mundo e o para-si não pode existir senão em sua corporeidade. Mas como o ponto de vista de onde o para-si olha o mundo reflete a sua contingência originária, a primeira dimensão ontológica do corpo expressa também a contingência mesma do para-si.

O corpo que existe para-si como ser-aí existe, também, para o outro. O outro aparece para mim como corpo, como este centro de gravidade que, ao aparecer no mundo, descentraliza o meu ponto de vista e coloca-se também como o ponto de vista do mundo que eu não sou. Este corpo do outro aparece imediatamente como carne, em toda a sua materialidade:

O corpo do outro como carne é imediatamente dado a mim como centro de referência de uma situação que se organiza sinteticamente à sua volta, e ele é inseparável desta situação; não cabe, pois, indagar como o corpo do outro pode ser primeiramente corpo para mim e só depois entrar em situação: o Outro é-me dado originalmente como *corpo em situação*. (SARTRE, 2011, p. 432).

Como o outro só aparece a mim como corpo situado, seu aparecer expressa também a necessidade de sua contingência, pois só pode aparecer nesse conjunto de órgãos, de sentidos, como um em-si que se desvanece na contingência da situação em que aparece e na remissão que se faz à sua transcendência, ou seja, ao seu modo de ser transfenomenal, que é a consciência:

Mas rosto, órgãos sensíveis, presença, tudo isso não é outra coisa senão a forma contingente da necessidade para o Outro de *existir* como pertencente a uma raça, uma classe, um meio etc., na medida em que esta forma contingente é transcendida por uma transcendência que *não tem-de-existi-la*. (SARTRE, 2011, p. 432, grifos do autor).

Pelo corpo do outro, enquanto carne, reconheço objetivamente sua contingência. Ou bem o para-si apreende o corpo do outro enquanto carne, transcendendo-o e colocando-o como coisa entre coisas no mundo; ou bem reconhece o outro como evidência, transcendendo sua carne e apreendendo-o em ação. Assim, “[...] o corpo é a contingência objetiva da ação do outro.” (SARTRE, 2011, p. 433). Não posso captar o outro senão como totalidade sintética em situação, bem como só posso captá-lo a partir da totalidade de carne e da vida. “[...] o corpo aparece a partir da situação como totalidade sintética da *vida* e da *ação*.” (SARTRE, 2011, p. 435).

Nessa totalidade sintética da vida e da ação, o corpo do outro aparece não só como objeto entre objetos, mas objeto que se mostra como transcendendo a pura objetividade passiva, ou seja, aparece como expressão: “[...] o corpo do outro é *significante*.” (SARTRE, 2011, p. 43, grifo do autor). Sendo assim, apareço para o outro também no conjunto de minha vida e minha ação. E se reconheço o outro nessa totalidade, enquanto existe um corpo, o corpo é também o seu caráter, ao mesmo tempo em que o corpo do outro me devolve a mim:

A consciência não conhece o seu caráter – salvo determinando-se reflexivamente a partir do ponto de vista do Outro; ela existe seu caráter em pura indistinção, não tematicamente e não teticamente, na experiência que faz da própria contingência e na nadificação pela qual reconhece e transcende sua facticidade. (SARTRE, 2011, p. 438).

Portanto, o aparecer do outro enquanto corpo é uma experiência que, tirando o para-si da ilusão do solipsismo, devolve-o a si mesmo como nadificação e contingência. Eis a terceira dimensão ontológica do corpo: *existo para mim como conhecido pelo outro*, enquanto sou o meu caráter como *corpo significante*. Todavia, só posso sê-lo na pura gratuidade que constitui a facticidade da minha existência, a contingência da minha situação concreta e da relação com outro. Enquanto corpo, portanto, o para-si existe em sua pura contingência, tanto como para-si, quanto como para-o-outro.

Sartre (2011, p. 415) completa ainda tratando do para-si enquanto corporeidade:

[...] este corpo inapreensível é precisamente a necessidade de que “haja uma escolha”, ou seja, a necessidade, de que eu não seja “tudo ao mesmo tempo”. Nesse sentido, minha finitude é condição de minha liberdade, pois não há liberdade sem escolha, e, assim como o corpo condiciona a consciência como pura consciência do mundo, minha finitude torna a consciência possível até mesmo em sua própria liberdade.

A corporeidade como estrutura ontológica da existência, ou seja, como modo de ser do para-si, deflagra ao mesmo tempo a contingência da existência particular da subjetividade e sua finitude. É porque existo meu corpo que não posso superar os três êxtases¹² da temporalidade unificando-os em uma mesma realidade – o que implicaria ser eterno e, por isso, fora da temporalidade e da existência –, bem como não posso projetar-me, não posso querer ser para além dos limites que me impõe o corpo como ser que não está em todos os

¹² Aqui se vê uma aproximação direta entre o sentido de êxtase e de existir utilizada pelo existencialismo, em geral, e, nesse caso, particularmente por Sartre: os termos derivam do grego *ekstasis* e do latim *existere*, respectivamente; ambos possuem o *ex-* inicial que significa movimento de saída. Neste sentido, os três *ekstases* da temporalidade – passado, presente e futuro – indicam que o existente, neste caso, especificamente, a condição humana, está sempre fora de si, pois, na definição sartreana, o ser para-si *ex-siste*, ou seja, está sempre fora de si, e nunca “em si”. Por isso, segundo Fatone (1973, p. 20, tradução minha): “Os existencialistas devolvem à palavra existir seu sentido etimológico. Existir quer dizer estar fora, ir para fora.”

lugares e que vive todas as situações ao mesmo tempo – a onipresença é irrealizável na existência. Mas, por ser possível, enquanto modo de ser aquilo que projeta ser na temporalidade, e por ser finito e não realizar “toda a humanidade de todos os momentos num só momento”, é que o para-si é liberdade, como se lê acima. “Não há liberdade sem escolha”. E como o para-si é sempre possibilidade, escolher é sempre escolher o seu *ser*, escolher *ser isto ou aquilo*.

A corporeidade ratifica mais uma vez a concepção de que a existência precede a essência, que nasce da revelação ontológica do ser humano concreto. Por isso, não é possível uma descrição da existência que busque encontrar o seu ser além da existência, alhures, como uma essência que, em algum momento, fosse plasmada na matéria. E se há uma precedência da existência sobre a essência, a descrição da condição humana só é possível a partir da análise de suas condutas como *ser no mundo*.

Sartre elegeu diferentes formas de buscar apreender o ser para-si em sua existência como contingência: pela análise filosófica de determinadas condutas, que revelam, sobretudo, a nadificação¹³ do ser-em-si, convertendo-se em para-si; pelas biografias elaboradas, como tentativa de apreensão do para-si em seu projeto originário; e pela literatura romanesca, como forma totalizada de apreender as diversas condutas do para-si em situação. É neste sentido que a literatura é um instrumento importante de compreensão da condição humana, de suas estruturas como o existente, embora não pelo processo de afirmação, mas enquanto processo de negação, uma vez que a literatura sempre se constrói como produto da imaginação e, por isso, como negação¹⁴ do real para alcançá-lo em sua plena positividade.

¹³ Elaborando uma ontologia fenomenológica, tendo como ponto de partida a evidência do *cogito*, Sartre procurou explicitar as estruturas do ser como ele se manifesta, revelando duas regiões distintas e inconciliáveis – o ser-em-si e o ser-para-si. Para Sartre, Descartes havia errado em pensar as duas substâncias constituintes do ser humano – corpo e alma – separadamente, para depois tratar de unificá-las. Husserl não ajudaria muito reduzindo, na relação consciência-mundo, o fenômeno ao correlato noemático da consciência. Para Sartre, em-si e para-si não seriam duas substâncias distintas que se descobriria separadamente e se teria que pô-las em relação logo em seguida, como a síntese de momentos anteriores. É preciso considerá-los como uma totalidade concreta. “É o homem no mundo, como essa união específica do homem com o mundo que Heidegger, por exemplo, chama ‘ser-no-mundo’.” (SARTRE, 2011, p. 43, aspas do autor). O para-si, nesse caso, é o ser que introduz a negação no seu seio do ser, enquanto ser-em-si. E Sartre, logo na primeira parte de *O ser e o nada*, analisa as condutas que revelam o ser para-si como negação, começando com o próprio ponto de partida, que é a interrogação do para-si frente a si e ao mundo. Toda interrogação guarda em si a possibilidade de resposta pela negação, e já constituiria uma primeira conduta que revela, no seio do ser-em-si, a negação que é o para-si. Seguem-se, depois, outras condutas, como a *destruição*, a *ausência* e a negação como determinação interna do para-si – dizer o que o para-si *não é* é determiná-lo em seu modo de ser enquanto negação, o que seria diferente para o ser-em-si, pois dizer que a mesa não é a cadeira não é determinar nem a mesa e nem a cadeira no seu ser. Esta é a distinção feita por Sartre entre negação interna, no caso do para-si, e negação externa, no caso do em-si. (Cf. SARTRE, 2011, p. 43-91).

¹⁴ Maurice Blanchot, no texto *Os romances de Sartre*, antes de se referir diretamente a eles, faz uma digressão para tratar dos chamados “romances de tese”, aos quais é comumente associada a literatura romanesca de Sartre. Nesse quesito, o texto de Blanchot enfatiza que “[...] não há arte que, direta ou indiretamente, não

Não à toa, Sartre parte exatamente da contingência para narrar o drama da existência humana enquanto este ser que se encontra no mundo como ser possível, que se elege como projeto de si na temporalidade, existindo em sua corporeidade. Em suma, é explicitamente isso que o romance *A náusea* apresenta: a aventura da existência humana como contingência; a descoberta de que todo sentido do existente advém do próprio sujeito, enquanto resultado de suas livres escolhas.

Antes daquela “suprema revelação” de Antoine Roquentin, protagonista de *A náusea*, quando sentado no banco no parque de Bouville, com a raiz do castanheiro a seus pés, ele passa por todo um processo de modificação que vai desde o modo como percebe as coisas à sua volta, seus projetos pessoais, sua vida na cidade de Bouville e o que decorrerá antes dos fatos narrados no romance até o momento de percepção da pura gratuidade da existência. O sentimento de absurdo invade pouco a pouco Roquentin à medida que vai se relevando que não existe nenhum elemento causal que conecte as coisas, as pessoas, o mundo numa teia de relações fixas e pré-definidas. É a partir desta forma de perceber a realidade que surge aquele

queira afirmar ou provar uma verdade.” (BLANCHOT, 2011, p. 201); Destarte, não há porque o significado de um romance só ser dado por acaso ou por sorte. Pressupõe-se que todo escritor, como diz o próprio Sartre em *O que é a literatura?*, tenha algo a dizer e escreva para dizê-lo. Todavia, a forma de dizer as coisas do romance é de uma maneira *sui generis*: “Sua realidade é o deslizamento entre o que é e o que não é, sua verdade, um pacto com a ilusão. [...] É no modo imaginário que encontra o real, é pela ficção que se aproxima da verdade.” (BLANCHOT, 2011, p. 201). Por isso, o romance contém a realidade pela negação, pois, sendo obra do imaginário, nega o real; mas, construindo-se a partir dele, sua negação se constitui em plena positividade – uma realidade imaginada: “A literatura é feita de palavras, essas palavras produzem uma transmutação contínua do real em irreal e do irreal em real: elas aspiram aos acontecimentos, os detalhes, as coisas tangíveis, e os projetam num conjunto imaginário e, ao mesmo tempo, realizam esse imaginário, dando-o como real.” (BLANCHOT, 2011, p. 202-3). É nesse sentido que a literatura é um instrumento importante de compreensão da condição humana: ele dá a conhecê-la não pela afirmação, mas pela negação, e a imaginação criadora se torna a faculdade mais importante nesse “desvelamento” da existência. Por parte do escritor, porque requisita a imaginação na construção do imaginário que se dá como real; por parte do leitor, por criar também ele suas próprias imagens pela reconstrução da obra. Como disse Sartre (2015, p.40), a literatura é uma obra que, para existir, depende de uma ação conjunta entre escritor e leitor, pois ela só se faz obra de arte na escolha livre do leitor de abrir o livro e prosseguir na leitura. E o autor, quando narrou a história de suas personagens “[...] de bom ou de mau grado, ele embarcou na ficção, isto é, no sentido mais banal, na mentira. Sua verdade agora é a mentira.” (BLANCHOT, 2011, p. 202). Sendo assim, a literatura de Sartre não se torna simples ilustração de suas teses filosóficas, podendo, inclusive, às vezes ilustrar mal essas teses, como é o caso do Mathieu em *A idade da razão*. Não é a noção sartreana de liberdade que a personagem busca no início da história. Contudo, apresentando a liberdade como “caminho”, pela reconstrução imaginária de vivências individuais e seus conflitos, os romances da trilogia *Os caminhos da liberdade* vão mostrando os descaminhos em que a liberdade, enquanto estrutura ontológica da existência, se embrenha na ação concreta de suas personagens. Uma verdade afirmada pela negação; um imaginário que se quer real. Pois, ainda de acordo com Sartre (2015, p.28), trabalhando com a palavra, que tem entre uma de suas funções nomear as coisas, o escritor nomeia as condutas humanas, retirando a possibilidade de qualquer inocência sobre toda conduta revelada, seja para o próprio escritor, seja para o leitor. “E se [Sartre] escreveu tanto literatura quanto filosofia é porque pensava dizer de modo diferente com cada uma delas.” (SOUZA, 2008, p. 18). Por fim, sendo produto da imaginação, a literatura não só ilustra a filosofia, mas constitui modo privilegiado de descrever a condição humana, uma vez que esta, sendo ontologicamente liberdade, não está dada; e sendo cada indivíduo particular e contingente, existindo enquanto projeto futuro, a imaginação, fruto desta livre consciência que é o indivíduo, é ainda evocada na construção de suas imagens futuras, ou na reconstrução de suas imagens passadas, para compor seu presente.

profundo atordoamento que é a *náusea*. Sobre isso, comenta Franklin Leopoldo e Silva (2004, p. 81):

Há, portanto, uma relação entre a modificação do sujeito causada pela náusea e a aproximação progressiva do desvelamento da existência como contingência. As manifestações da náusea são, ao mesmo tempo, modificações do sujeito, primeiramente porque implicam mudanças na relação entre o sujeito e as coisas. Tanto é assim que tais modificações são sentidas antes fora do sujeito, nas coisas e nas pessoas com quem ele se relaciona.

Roquentin vai se apropriando da compreensão de suas constantes náuseas nessa transição de dentro para fora, como se houvesse a princípio tais posições definitivas. Por isso descreve a náusea como o sentimento dominante quando segura a pedra com lodo na mão, “como uma náusea nas mãos”; no café Mably, olhando a faca que segura, a camisa do garçom, seus suspensórios, as paredes, como se a náusea estivesse ao seu redor; e finalmente o atordoamento que o invade, o “verniz que petrificava as coisas” que se desfaz, e ele compreende: “[...] a náusea sou eu.” (SARTRE, 1983, p. 169).

Ao passo que Roquentin vai se apercebendo da gratuidade de sua existência, vai se reconhecendo como contingência, os acontecimentos de sua vida vão deixando de ter um sentido pré-definido e caindo no gratuito. Há certo momento em que deseja abandonar o livro sobre o Marquês de Rollebom, fim a que se planejara ao se isolar em Bouville. Ao receber uma carta de Anny, uma velha amante, sente que talvez “retome sua vida”, mas ela só pretende revê-lo para o deixar, definitivamente. Sente que não se tornou um imortal como os grandes homens retratados no salão do museu de Bouville:

[...] nenhum dos que estavam ali representados morreria celibatário, nenhum deles morreria sem filhos e nem intestado, nenhum sem os últimos sacramentos. Quitos com Deus e com o mundo, naquele dia como nos outros, aqueles homens tinham deslizado suavemente para a morte, para ir exigir a parte de vida eterna a que tinham direito.

Pois tinham direito a tudo: à vida, ao trabalho, à riqueza, ao mando, ao respeito e, para terminar, à imortalidade. (SARTRE, 1983, p. 114).

Roquentin não se sentia como aqueles homens e nada do que pudesse dizer, pensar e imaginar sobre eles mudaria quem foram. Eles, no entanto, poderiam modificar Roquentin, como o faziam. Ao direito à salvação deles o protagonista contrapunha sua vida sem salvação e sem justificativas. Eles não existiam. Roquentin existia. Por isso, a certa altura, desejou abandonar o livro sobre a história do Marquês e escrever um romance sobre ele. Convertendo a história do Marquês em uma aventura, “[...] um acontecimento que vai do ordinário ao

extraordinário.” (SARTRE, 1983, p. 55), Roquentin pressupunha converter também sua vida em aventura.

A aventura, como narrada nos livros, ela é um “acontecimento” que tem seu começo, sua duração no tempo e sua morte; é a percepção de um fluxo contínuo de cada instante e sua percepção, ao mesmo tempo. “Cada instante só surge para trazer os que lhe seguem.” (SARTRE, 1983, p. 58). E nada há que impeça que o instante passe, que cada um seja único e insubstituível. Quando o acontecimento se extingue, transmuta-se em aventura, um acontecimento narrado no passado com a linearidade de uma melodia musical e, de repente, “[...] o fim se confunde com o começo.” (SARTRE, 1983, p. 58), vira uma totalidade totalizada, torna-se um em-si.

Um certo sentimento de “eterno retorno”, bem ao modo de Nietzsche, invade Roquentin quando acometido pelo sentimento de aventura: “[...] aceitaria – ainda que tivesse ameaçado de morte, ou tivesse perdido um amigo, uma fortuna – reviver tudo, nas mesmas circunstâncias, de cabo a rabo. Mas uma aventura não começa, nem se prolonga.” (SARTRE, 1983, p. 58).

E o tempo volta novamente à sua languidez. “[...] uma aventura não se deixa prolongar; só tem sentido através de sua morte.” (SARTRE, 1983, p. 58). Roquentin, no entanto, pensava poder transmutar sua vida toda em aventura, em um acontecimento único e irrepetível. Não só na descrição do passado, retomado como um puro em-si, mas na vivência do presente e em sua projeção ao futuro. Mas, de repente, percebe que não viveu nenhuma aventura: “[...] se iludia com palavras, chamava de aventura ouropéis de viagem, amores de prostitutas, brigas, quinquilharias [...]”.(SARTRE, 1983, p. 58). Nem ele, nem ninguém pode viver uma aventura. “Mas por quê? Por quê?” (SARTRE, 1983, p. 58), interroga-se Roquentin ao fim desta reflexão.

Ao assumir a contingência dos acontecimentos, Roquentin dá-se conta de por que não conseguiria transmutar a vida toda em aventura: esperava que uma aventura fosse um conjunto extraordinário de situações que invadissem o indivíduo com espetacular proeza e o conduzisse do passado ao futuro de maneira linear, como num romance em que as cenas se encadeiam sincronicamente sem interrupções fortuitas. A dificuldade dele consistia em não querer deixar fluir os acontecimentos, dos mais cotidianos e banais, até os mais extraordinários, com aquela clareza da sucessividade do tempo, ou da própria existência como temporalidade. Daí a distinção entre narrar e viver: “[...] para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a narrá-lo.” (SARTRE, 1983, p. 59). Por isso, uma aventura só pode ser descrita no passado e nunca se

projetar para o futuro. O indivíduo pode narrar para si seu passado, e nunca seu futuro. Ele existe nas aventuras que viveu, mas não pode garantir que viverá as aventuras que projeta. O futuro como aventura só pode existir como projeto. Neste sentido, a literatura utópica, ao narrar uma aventura futura, pode ser vista como um livre projeto. Não é à toa que Roquentin quis, a certo ponto, abandonar o livro sobre a história do Marquês – pois não queria mais somente narrar sua própria aventura passada, percebendo até que nem mesmo teve “grandes aventuras” –, e escrever um romance sobre ele – projetar uma aventura.

É o caminhar para o “fim da história que os atrai” que transforma um acontecimento supérfluo em uma aventura. Por isso, na perspectiva da contingência, para a qual não há um “fim da história” para aonde tudo se encaminha, e com o que, em seu itinerário, Roquentin estava prestes a se deparar, ninguém pode viver uma aventura, ninguém pode viver seus dias pelo fim a que se conduzem, pois o *ainda não* está diluído na projeção que o indivíduo faz de si mesmo rumo ao seu ser, no futuro, sem saber o que lhe aguarda.

Eis porque Roquentin se enganara: “eram só palavras”. Pensava poder narrar sua vida como num romance e converter todos os acontecimentos banais e contingentes em aventuras. Aventuras essas que justificariam tudo o que, a partir delas, procedesse à sua vida, que encadeasse os fatos futuros a partir do passado. Eis o problema que ele encontra em querer conduzir a vida como uma narrativa romanesca: “Esquecemos que o futuro ainda não estava ali [...]” (SARTRE, 1983, p. 61). E conclui: “Quis que os momentos de minha vida tivessem uma sequência e uma ordem como o de uma vida que recordamos. O mesmo, ou quase, que tentar capturar o tempo.” (SARTRE, 1983, p. 61).

Converter a vida inteira em uma aventura, nesse sentido, seria o mesmo que torná-la um puro ser-em-si. Por isso uma aventura só se conta no passado. Uma aventura nunca inclui o futuro. Se na narrativa é possível a transposição do tempo rumo ao futuro, é possível “capturar o tempo”, na vida isso não acontece. Por isso, mais uma vez, que a narrativa prosaica só detém a vida como negação, como aquilo que ela não é: um encadeamento de fatos em um enredo, a possibilidade de transpor o tempo e narrar os acontecimentos no futuro, a transmutação de uma existência, da particularidade e gratuidade de sua existência em um puro em-si. Se no romance é possível uma totalidade totalizada, na existência, só “[...] de vez em quando se procede a um total parcial [...]” (SARTRE, 1983, p. 60).

Essa aproximação entre vivência e narração constitui um núcleo estruturante na obra de Sartre e o caminho mais direto para estabelecer a relação entre filosofia e literatura. Segundo Franklin Silva (2004, p. 46):

[...] para Sartre a ficção pode articular de forma mais completa – “totalizadora” – aquilo que a experiência ético-histórica fornece em fragmentos e lacunas, que afetam obrigatoriamente os fatos, razão pela qual a facticidade em si mesma não poderia ser, no âmbito da vivência imediata e no plano de sua elucidação analítica, objeto de “exploração totalizadora”.

Por esse motivo, a própria construção da obra *A náusea* possui essa estrutura em que vida e narração se encontram: indo para Bouville para contar a história de um marquês do século XVIII, Roquentin narra sua própria vida, anotando os acontecimentos como num diário. E é no ato de narrar a si suas vivências que Roquentin vai se dando conta de sua existência, ao mesmo tempo em que expressa aquele “sentimento da consciência que se sente existir”.

Roquentin transita, então, entre escrever a história do Marquês e narrar sua própria história, para escrever um romance sobre Rollebom e converter sua vida completamente em uma aventura, um acontecimento narrado. O romance, na medida em que narra a existência numa perspectiva mais totalizadora que a história, que só pode narrar o passado e fazer prospectivas futuras, aproxima subjetividade e narratividade, indivíduo e história, situando as vivências particulares de indivíduos contingentes. Desta forma, também o romance pode propor a ação humana como histórica. Quanto a isso, explica Franklin Silva (2004, p. 16):

A ação humana é histórica no sentido de que ela é medida e constituída pela liberdade. O fato histórico é contingente não tanto porque a contingência lhe seja intrínseca enquanto *fato*, mas principalmente porque a *ação* humana é contingente enquanto livre. É essa relação entre ação histórica e liberdade que constitui o núcleo ético da existência.

Se toda literatura se faz pela liberdade e para a liberdade, como expressa Sartre em *O que é a literatura?*, ela possui um constituinte ético de base; não por se tratar de um manual de boas maneiras, mas por suscitar, por conclamar a liberdade tanto do autor quanto do leitor, pondo estas duas liberdades em relação uma com a outra. Todo ação de escrever, enquanto ação livre, exige seu correlato, igualmente livre, da leitura, para fazer surgir a obra literária. Sendo assim, toda literatura pressupõe uma relação intersubjetiva, ainda que implícita. E se toda ação livre pressupõe a construção de um valor, a narrativa de Roquentin – ao expressar a assunção da existência como contingência, juntamente com a necessidade da escolha de si enquanto liberdade e, por isso, enquanto produtor de valores – apresenta um componente ético imprescindível.

À contingência da existência particular do sujeito e seu engajamento em um projeto, no campo da descrição ontológico-fenomenológica, corresponde, no campo da moral, a contingência dos valores. Sendo a condição humana definida como aquilo a que se projeta a

partir de sua condição *ek-stática*, ao mesmo tempo em que é esta *totalidade destotalizada*, a eleição que faz de si mesmo deflagra diretamente o valor, como aquilo a que se projeta; “[...] e o valor nada mais é que esse sentido escolhido.” (SARTRE, 1987a, p. 21).

Portanto, a implicação moral imediata que se extrai ao assumir a existência como contingência é de que a moral, os valores, os compromissos éticos que engajam indivíduos em uma teia comum de relações e normas válidas para a vida em sociedade são diretamente contingentes. Se não existe uma humanidade a ser alcançada, se não há um *dever ser* definível *a priori*, também não há um reino de valores que preexistam ao indivíduo e que venham a preencher sua ação.

Todavia, isso não alivia o peso da eleição de valores para a existência. “Escolher ser isto ou aquilo é escolher concomitantemente, o valor do que se está escolhendo.” (SARTRE, 1987a, p. 6). E se angústia é justamente esse “[...] modo de ser da liberdade enquanto consciência de ser [...]” (SARTRE, 2011, p. 72), todo desejo de projetar-se, todo engajamento a si tende a denunciar o valor, o sentido de humanidade que se constrói. Foi o que Sartre chamou de **angústia ética**:

Há angústia ética quando me considero em minha relação original com os valores. Estes, com efeito, são exigências que reclamam um fundamento. Mas fundamento que não poderia ser de modo algum o *ser*, pois todo valor que fundamentasse sua natureza ideal sobre o seu próprio ser deixaria por isso de ser valor e realizaria a heteronomia de minha vontade. O valor extrai o seu ser de sua exigência, não sua exigência do seu ser. Portanto, não se entrega a uma intuição contemplativa que o apreenderia como *sendo* valor e, por isso mesmo, suprimisse seus direitos sobre minha liberdade. Ao contrário: o valor só pode se revelar a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. Daí que minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção desta ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores. Além disso, porque os valores, por se revelarem por essência a uma liberdade, não podem fazê-lo sem deixar de ser “postos em questão”, já que a possibilidade de inverter a escala de valores aparece, plenamente, como *minha* possibilidade. (SARTRE, 2011, p. 82-3, grifos do autor).

Portanto, se a existência precede a essência, cada escolha de si feita pelo indivíduo não pode encontrar nem antes nem diante de si um reino de valores que fundamentem suas escolhas. Escolher ser isto ou aquilo não implica resultar de uma causa eficiente que o conduza a uma causa final; um *ser* antes que denuncia um *dever ser* depois. Ao contrário, os valores só aparecem em ação; ele são trazidos à existência pela ação. Assim como Sartre propôs a inversão dos termos entre existência e essência, na descrição da condição humana,

ele o fez também entre ação e valor, no campo moral. O que ele definiu, então, como angústia ética é a percepção dessa relação originária com o valor, o sentimento de que sou responsável pelos valores que faço surgir no mundo, porque o faço em minha completa liberdade.

Por isso, a possibilidade de inverter a escala de valores aparece como possibilidade do existente. Isso implica, mais uma vez, a distinção entre o ser-em-si e o ser-para-si. Se a mudança na escala de valores aparece como possibilidade do para-si, como seu modo de ser enquanto possível, então há para o para-si a possibilidade de sempre mudar seu projeto de ser, justamente porque ele não é aquela pura identidade que é característica do em-si. O para-si existe sempre distante de si; nunca se identifica a si de maneira completa, nunca se constitui como uma totalidade totalizada. Daí que os valores que faz surgir no mundo e que julga como sendo as “justificativas” de sua ação, porque se originam na ação mesma enquanto livre, guardam sempre em si a possibilidade de não ser, ou de serem *nada*.

Dar-se conta dessa condição é acometer-se de angústia ética. É o que sente Roquentin no final de *A náusea*, quando esse atordoamento que o romance descreve fica suspenso por um tempo, e ele se apercebe como tendo novamente que se reeleger, se escolher, fazer surgir outra escala de valores que “justificasse sua existência”.

Ao ver, então, todos os seus projetos definirem – o livro sobre o Marquês, o reencontro com Anny, sua vida sem importância nenhuma para a pequena cidade de Bouville e o nada que seria seu retorno a Paris –, Roquentin sofre a angústia: “Tudo o que resta de real em mim é a consciência que se sente existir.” (SARTRE, 1983, p. 224). Ouve uma última vez no Rendes-vous de Chaminots o jazz *Some of these days*, cujas notas pareciam lhe dizer: “É preciso fazer como nós: sofrer em compasso.” (SARTRE, 1983, p. 229).

Roquentin pensa no compositor da música, quem ele era, o que ele fazia, quais os dramas dele; e por que aconteceu de ele compor esta música; e à negra, cantá-la. Quem diria que numa cidadezinha da França alguém estaria pensando neles? E reflete: “Então pode-se justificar a existência? Só um pouquinho?” (SARTRE, 1983, p. 233). A situação puramente contingente que levava à composição da música e à sua gravação teria garantido a perpetuação da existência do judeu que a compôs e da negra que a cantou? “Eis dois que se salvaram: o judeu e a negra.” (SARTRE, 1983, p. 233). Mas é possível mesmo salvar-se da existência, da pura contingência da existência?

Roquentin pensava, ao final, poder também ele salvar sua existência, mas não com um livro sobre a história do Marquês de Rollebom:

Outro tipo de livro. Não sei bem qual, mas seria preciso que se adivinhasse, por trás das palavras impressas, por trás das páginas, algo que não existisse, que estaria acima da existência. Uma história, por exemplo, como as que não podem acontecer, uma aventura. Seria preciso que fosse bela e dura como o aço e que fizesse com que as pessoas se envergonhassem de sua existência. (SARTRE, 1983, p. 233-4).

Mas o que resta para Roquentin é sua existência contingente, sem livros, sem filhos, sem salvação. Por isso, Roquentin é o personagem que melhor encarna a assunção da contingência como gratuidade da existência na obra de Sartre. O resultado de uma tal assunção é a compreensão de que o fundamento da existência do sujeito é uma total ausência de fundamento que coloca a existência como predecessora e definidora da essência. Aquela ausência de ser que, em seu fundo ontológico, é a liberdade. “Sou livre: já não me resta nenhuma razão para viver, todas as que tentei cederam e já não posso imaginar outras.” (SARTRE, 1983, p. 207).

Assumir a existência como contingência é assumir a total e absoluta liberdade que, sendo o fundamento ontológico da existência, um fundamento sem fundamento, seja também aquilo que permite ao indivíduo, não sendo definido por nada fora de si e de forma *a priori*, eleger-se, definir-se como projeto, escolher ser isto ou aquilo. A contingência é a própria marca da finitude da condição humana, de sua existência enquanto projeto em ação e em relação com o outro. **É preciso escolher e só não é possível não escolher**, como Sartre (1987a, p. 17) deixa explícito em sua conferência *O existencialismo é um humanismo*.

Essa liberdade, enquanto *nada* de fundamento da existência, além de sua ampla tematização na ontologia fenomenológica elaborada por Sartre em *O ser e o nada*, foi também exposta em drama na sua trilogia *Os caminhos da liberdade*, para aonde se conduz agora esta reflexão.

2.2 Liberdade e situação

Se Antoine Roquentin é o personagem que encarna, na literatura de Sartre, o drama da existência como contingência, Mathieu Delarue encarna a figura do indivíduo que, percebendo sua existência como pura contingência, e como responsável pelo seu ser, por ser liberdade, deseja viver essa liberdade pura, abstrata, sem se apegar a nada. É o modo de aparecer para si da consciência enquanto liberdade e sua relação com os outros e com os valores que é narrado ao longo da trilogia *Os caminhos da liberdade*. Caminho percorrido,

sobretudo, por Mathieu, desde seu desejo de uma liberdade pura até o engajamento na causa mesma da liberdade.

O título da trilogia romanesca de Sartre já apresenta a noção de liberdade elaborada por ele em sua descrição ontológico-fenomenológica da existência humana: falar de *caminhos da liberdade* pressupõe que a liberdade não seja um ponto de chegada, um ancoradouro onde, uma vez posta a existência, esta encerraria em si o seu fim. Ao contrário, a liberdade é *caminho* e não *ponto de chegada*; é a consequência mais direta da existência do para-si como contingência. É por não ser o que é, ao modo do ser-em-si, que o para-si é liberdade; não a possui, não a perde ou a restitui; não é somente livre; *é sua própria liberdade*.

Por não possuir ainda o seu ser, como pura identidade, mas existindo fora de si, como transcendência, o para-si é o ser pelo qual o *nada* infesta o ser, por ser o fundamento de seu próprio nada. “[...] a liberdade coincide em seu fundo com o nada que está no âmago do homem...” (SARTRE, 2011, p. 544). Ou seja, o para-si *não é*; ou melhor, *é* tendo sido ou tendo de vir a ser, como expressa a condição da temporalidade; *é* transcendendo para o outro ser que não si mesmo, sendo ele consciência.

É porque o para-si existe como nadificação que Sartre (2011, p. 544) dizia: “A realidade humana é livre porque *não é o bastante*, porque está perpetuamente desprendida de si mesma, e porque aquilo que foi está desprendido por um nada daquilo que era e daquilo que será.” É, pois, sua existência como liberdade que define o para-si como tendo que fazer-se em vez de simplesmente ser. Porque é livre, nada do que venha de fora o define completamente como sendo deste ou daquele jeito, este ou aquele sujeito específico; sua existência se dá nesse processo de *ter de ser* aquilo que não é. “O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que *é tendo sido* no âmago do homem e obriga a realidade humana a *fazer-se* em vez de ser.” (SARTRE, 2011, p. 545, grifo do autor). Portanto, a realidade humana é livre na medida exata em que tem de ser seu próprio nada como temporalização, como consciência de algo e de si mesma e como transcendência.

Destarte, um ser que já encerrasse em si a totalidade de sua existência não poderia ser livre. A liberdade como concebida por Sartre não poderia ser um atributo nem das coisas inanimadas, nem dos seres vivos que encerram seu modo de ser no mundo determinados por sua própria natureza, nem mesmo de Deus, pois a nenhum desses seres é possível a existência fora de si. A liberdade é sempre a condição de um ser que existe como suas possibilidades:

Porque o para-si habita em sua raiz o nada, não pode ser e permanece condenado a *se fazer*; totalmente abandonado, a realidade humana deve *escolher-se*. Dizer que o ser do homem reside na liberdade, equivale a afirmar que ele só se apoia em seu nada de ser. Assim, ou o homem é absolutamente livre ou não é. A alternativa não poderia ser mais radical; ou determinismo absoluto ou liberdade absoluta; ou a plenitude do em-si ou o nada no coração do para-si. Todos os meus atos são “modos de ser do meu próprio nada” (EN, p. 521). Portanto, a liberdade revela um sentido original e ontológico; como o para-si, resolve-se na contingência absoluta e na gratuidade fundamental. (BORNHEIM, 1971, p. 112, grifos do autor).

Como explica o trecho acima de Bornheim, a liberdade, a partir de Sartre, só pode ser concebida como absoluta. Mas como esta liberdade não é nem uma propriedade que se venha acrescentar à condição humana, nem uma estrutura transcendental que determine *a priori* sua existência, ela só pode ser concebida a partir da pura contingência da existência. Ou seja, é absoluta não porque nada existe fora dela, mas porque tudo que existe para o para-si, só existe a partir dela, como aquilo a que o para-si se projeta em sua liberdade e em situação.

Por isso Sartre afirmou que: “[...] o fato de não poder não ser livre é a *facticidade* da liberdade, e o fato de não poder não existir é sua *contingência*.” (SARTRE, 2011, p. 599). A facticidade da liberdade reside no fato de a liberdade não poder ser livre para deixar de ser livre. Em outras palavras, a liberdade não é seu próprio fundamento, pois, se o fosse, poderia escolher não ser livre. Por isso a afirmação de que “[...] estou condenado a ser livre.” (SARTRE, 2011, p. 543).

Porque a liberdade não é seu próprio fundamento, o para-si sendo sua própria liberdade, não teria, por isso, uma definição *a priori*, pois:

A liberdade não me define (não basta dizer: eu sou a minha liberdade); ela me expõe às diferentes definições que posso assumir para mim mesmo, pois, em cada ato e em cada escolha, defino-me sem poder fazê-lo definitivamente, pois não há ninguém, nem mesmo eu, para corroborar minhas escolhas. A lucidez é sempre a lucidez possível em cada ato que projeta meu desejo de ser. (SILVA, F. L., 2004, p. 146).

O que o para-si encontra na liberdade como seu modo de existir não é um fundamento em que possa ancorar seguramente ou mesmo justificar suas escolhas. Por ser liberdade, suas escolhas, ou seja, a eleição que faz de si mesmo, o faz em liberdade e sem justificativas. É o que em Sartre significa dizer que “o ser humano está só e sem desculpas”.

A liberdade, no entanto, não se realiza somente nas escolhas que se poderiam dizer como sendo realizadas por um princípio voluntário, ou seja, um ato deliberado do indivíduo. O argumento a favor do determinismo muitas vezes põe as ações como determinadas pelas paixões e, por isso, escolhidas involuntariamente. Para Sartre, no entanto, seja a ação

deliberada voluntariamente, seja aquela dita passional, só são possíveis pela liberdade que constitui o fundo ontológico da existência humana. Pois, sendo a liberdade absoluta definida em sua facticidade, não pode haver liberdade senão em sua forma contingente na existência. O que quer dizer que não se trata de uma liberdade abstrata, mas de uma liberdade situada. Toda liberdade só o é *em situação*.

Os *motivos* estabelecem o fim da ação a partir de uma situação objetivamente estruturada por meios para alcance de fins; situações em que o ato voluntário, enquanto autônomo, racional, justifica o engajamento em determinado projeto. Os *móviles* estabelecem o fim da ação por uma situação subjetivamente estabelecida pelas paixões, constituindo uma resposta passional, dir-se-ia, irracional, por não brotar necessariamente de uma ação deliberada voluntariamente, em relação à situação. O que vale ressaltar é justamente como tratar de situações em que motivos e móviles atuam conjuntamente na consecução da ação, constituindo o fundo livre a partir do qual o para-si se projeta. “[...] motivo, móbil e fim são os três termos indissolúveis do brotar de uma consciência viva e livre que se projeta rumo às suas possibilidades e se define por essas possibilidades.” (SARTRE, 2011, p. 555).

Por isso, para Sartre, nenhum dos elementos que poderiam constranger a liberdade, como o lugar, o corpo, o passado ou a posição do indivíduo, o fazem definitivamente. Pois o para-si só existe em situação. Como já fora dito, seu corpo é seu ponto de vista sobre o mundo, o que o situa em um lugar e uma posição. Estas só existem, portanto, para uma consciência, e não absolutamente. Mesmo o passado, que o indivíduo não pode deixar de sê-lo, só pode ser retomado presentemente, como assumido pelo para-si:

É porque a liberdade está condenada a ser livre, ou seja, não pode escolher-se como liberdade, que existem coisas, ou seja, uma plenitude de contingência no âmago do qual ela mesma é contingência; é pela assunção desta contingência e pelo seu transcender que pode haver ao mesmo tempo uma *escolha* e uma organização das coisas em *situação*, e é a contingência da liberdade e a contingência do Em-si que se expressa em *situação* pela imprevisibilidade e a adversidade dos arredores. Assim, sou absolutamente livre e responsável por minha situação. Mas também, jamais sou livre *a não ser em situação*. (SARTRE, 2011, p. 625-6, grifos do autor).

Sartre excluiu, portando, qualquer possibilidade de determinismo em sua descrição da condição humana. Por isso, rejeitou também todo o determinismo psicológico. Ainda que tenha tomado partido de uma certa psicanálise existencial¹⁵, Sartre deixou claro que essa

¹⁵ Sartre desenvolveu no segundo capítulo da quarta parte de *O ser e o nada* os termos do que ele chamou de *psicanálise existencial*. Aí se lê: “Assim, devemos nos inspirar no método da psicanálise, ou seja, devemos tentar extrair as significações de um ato partindo do princípio de que toda ação, por mais significativa que seja, não é simples efeito de estado psíquico anterior nem resultado de um determinismo linear, mas, ao contrário,

aproximação com o pensamento freudiano só seria possível abandonando o determinismo que vincula a ação do indivíduo sempre às suas experiências passadas, alterando-a para a compreensão de sua ação a partir de seus projetos futuros. Ou seja, uma análise das estruturas da existência humana a partir de suas condutas, levando em conta a historicidade do sujeito, como faz a psicanálise, contudo, levando em conta a liberdade como esse fundo ontológico que permite à condição humana se definir também pelos seus possíveis.

Nesse mesmo sentido, Sartre rebateu frequentemente as críticas dos marxistas, para quem as formas de produção da sociedade capitalista constituiriam uma restrição à liberdade humana, por meio da alienação, seja no trabalho, seja no lazer. Para o filósofo, contudo, não seria possível ao indivíduo o exercício de libertação se ele já não fosse, em seu próprio âmago, liberdade. Por isso, explica Thana Mara de Souza:

Dizer que se é absolutamente livre não é negar as situações de opressão, mas é garantir que, diante delas, o homem possa reagir, possa significá-la seja por meio da revolta, da resignação ou por qualquer outra atitude. Apenas porque não nos identificamos com o Em-si, porque somos movimento em direção a ele, é que podemos significar o dado e agir sobre ele. O exercício concreto de libertação só pode existir, para Sartre, porque originalmente somos essa liberdade ontológica, essa relação necessária com o mundo, sem que nos identifiquemos com ele. (SOUZA, 2010, p. 21-2).

Ora, se a liberdade não encerra a subjetividade em uma determinação acabada, fechada, não lhe dá um fundamento de ser, ela, no entanto, existe na contingência do próprio para-si como possibilidade, como realização, como exercício de ser. Isso expressa a própria definição da existência como para-si, ou seja, a liberdade constitui esse movimento constante do ser rumo ao seu si mesmo; um *si* nunca alcançável completamente. E se, como explica Souza acima, a liberdade é a condição de o para-si significar a si sua própria situação, por não identificar-se com o em-si, a liberdade aqui não é um princípio transcendental, como condição

integra-se como estrutura secundária em estruturas globais e, finalmente, na totalidade que sou eu.” (SARTRE, 2011, p. 566). Sartre negava a psicologia positiva como forma de compreensão dos atos humanos porque entendia que os estados psíquicos poderiam ser descritos deterministicamente como encadeamento causal de outros estados psíquicos provocados como reações a estímulos externos. Ou seja, ele recusava tanto a causalidade psíquica como o determinismo linear como forma de compreensão das significações que os atos humanos encerram. Por outro lado, vendo na psicanálise de Freud a superação desse determinismo horizontal e deste causalismo psíquico, ao compreender *historicamente* o ato como *simbólico*, Sartre afirmou que a psicanálise recusava um dos “êxtases temporais” da condição humana. Isso porque buscava a compreensão simbólica do desejo vivido no presente remetendo ao passado. A projeção de um fim rumo a um *ainda não* por realizar-se não entra na descrição psicanalítica. O que, segundo Sartre, acabaria resultando em um determinismo vertical. Por isso, ele concordou que: “[...] se aceitarmos o método da psicanálise [...] devemos aplicá-lo *no sentido inverso*. [...] em lugar de compreender o fenômeno considerado a partir do passado, concebemos o ato compreensivo como um retorno do futuro rumo ao presente.” (SARTRE, 2011, p. 566). Nesse sentido, a psicanálise existencial é uma forma de compreensão das condutas humanas, considerando a historicidade do sujeito, substituindo a busca pelos complexos pela descoberta do *projeto original* do sujeito.

de possibilidade de todo agir moral; ela é um princípio existencial, condição mesma da existência de todo valor.

Com isso, quer-se dizer que a liberdade não é uma estrutura *a priori* que condicione de maneira universal e necessária toda escolha individual, fundando o valor de forma prévia a toda ação. A liberdade, enquanto estrutura ontológica de um ser cuja essência só pode ser descrita a partir de sua existência, é a condição mesma da existência de todo valor porque este é compreendido como sentido da ação. Nesse sentido, o valor não estaria fundado em um princípio que já fosse em si universal e necessário, mas brotaria da própria contingência da existência particular dos sujeitos, resultando em tantas escalas de valores quantos projetos existirem, cada uma tão contingente quanto o sujeito que a traz ao mundo em sua liberdade. Sendo o valor justamente o sentido escolhido pelo para-si, ele resulta da liberdade do para-si enquanto aquilo que projeta ser, uma *liberdade situada* e não uma liberdade que paira sobre a condição humana.

Nesse sentido, toda moral brota justamente da existência humana como liberdade. Se a contingência da existência implica também a contingência de todo valor moral, como já fora dito, essa contingência do valor reside no fato de que ele existe para a condição humana como a própria liberdade: não como um estado de coisas, mas como um exercício de realização. “É no escape de si para o futuro que tem de ser que o para-si institui o valor que orienta a escolha das possibilidades na direção das quais se projeta.” (SILVA, F. L., 2004, p. 138). Por isso, não existe liberdade senão situada, como também não existe valor senão posto por uma liberdade em situação.

A trilogia *Os caminhos da liberdade* pode ser vista, sob essa perspectiva, como a exposição sartreana da liberdade enquanto se realiza em ação e não como um estado em que determinado indivíduo se encontra. Mas se a literatura possui a realidade como negação, como diria Sartre, o primeiro livro da trilogia, *A idade da razão*, expõe justamente a liberdade em sua forma negativa. Seu protagonista, Mathieu Delarue, descobrindo-se como um ser livre, pretende viver essa liberdade de forma pura, sem se apegar a nada. Entende, pois, a liberdade de forma abstrata e fora de *situação*. E pela análise das condutas na narrativa apreendemos a liberdade como a condição mesma do para-si enquanto aquilo a que se projeta.

Em *A idade da razão*, primeiro volume da trilogia, vê-se Mathieu que, diante da tentativa de viver uma liberdade pura, depara-se com uma série de situações indesejadas que parecem, de toda forma, constranger sua liberdade. O fio condutor da trama é a gravidez não esperada de Marcelle, com quem o protagonista vive um relacionamento há sete anos, o que parece romper com aquela leveza com que conduziam seu relacionamento “sem se apegar”. A

decisão quase imediata por parte de ambos de realizar o aborto conduz Mathieu a um itinerário íntimo de reflexões e a uma série de acontecimentos que vai desde a dificuldade de garantir os meios seguros de realização do aborto até a desistência do ato por parte de Marcelle. Isso leva Mathieu a sentir-se constrangido ante o fato de ter que tomar uma posição que coloca em risco seu projeto de liberdade, projeto de “viver sem nada dever senão a si mesmo”, como explica ele a sua amante logo no início da trama.

Toda a vida de Mathieu descrita em *A idade da razão* constitui uma exposição do caminho da liberdade. Em suas reflexões pessoais, quando tentava buscar os meios para realizar o aborto, algo que ameaçava, de alguma forma, aniquilar seu projeto de liberdade, recorda-se como se havia feito este propósito. A liberdade era como “seu jardim secreto”, que ele cultivava desde a infância. Lembra-se, então, de um episódio que vivera, quando era criança, estando na casa de seu tio, em que pegara um vaso de três mil anos em suas mãos e o soltara, fazendo-o estilhaçar ao chão:

Isso lhe aconteceu sem mais aquela e logo depois ele se sentira leve, diáfano. Olhava os cacos de porcelana, maravilhado. Algo acabara de ocorrer com aquele vaso de três mil anos entre os quinquagenários, na luminosidade do verão, algo totalmente irreverente que se assemelhava a uma manhã. Pensava: “Eu fiz isso”, e se sentia orgulhoso, livre, sem peias; sem família, sem origem, um pequeno broto obstinado que rompera a crosta da terra. (SARTRE, 1981, p. 64).

Ao quebrar o vaso de três mil anos, era como se Mathieu quebrasse todos os laços que atavam aquele jovem broto de humanidade a toda uma velharia de mais de três mil anos que era a humanidade inteira. Acabara com a tradição, com o fio que o ligava à humanidade passada. Era livre! Como uma manhã que, para surgir, precisar ver definhar a noite; uma linda manhã de verão.

Mathieu recorda-se ainda de quando, aos dezesseis anos, estava na praia e disse a si mesmo: “Serei livre.” (SARTRE, 1981, p. 64). E depois, aos 21, lendo Spinoza, numa terça-feira de carnaval, pensara, com toda a ênfase filosófica que lhe era familiar, na promessa que se fizera: “Eu me salvarei.” (SARTRE, 1981, p. 64). Ele era aquela promessa: “Ser livre. Ser a causa de si próprio, poder dizer: sou porque quero; ser o próprio começo.” (SARTRE, 1981, p. 65).

Eis, pois, a liberdade cultivada como seu jardim seu secreto, seu projeto: ser livre de forma pura e abstrata, sem nunca se apegar a nada. Promessa que parecia definhar com a possibilidade de Marcelle ter um filho dele: deveria agora ceder à humanidade e assumir a

posição de pai, de marido? Deveria casar-se? Não, para Mathieu, eram atitudes pequenas demais para romper com seu projeto de liberdade.

O encontro com Brunet, um velho amigo, na casa de Sarah, também inquieta Mathieu em seu projeto de liberdade. Brunet, diferente de Mathieu, compreende a tarefa de liberdade como tendo que se efetivar para além das realizações subjetivas. Dissolve a ação subjetiva numa ação em nome de um “nós”, embora essa generalização também possa parecer tão abstrata e irrealizável como a de uma liberdade pura.

Brunet é um dos líderes do Partido Comunista Francês. Sob seu olhar, Mathieu vê-se como o intelectual burguês que não se apega a nada e nem a ninguém. Em um encontro com Mathieu, Brunet o interroga: “Mas para que te serve a liberdade, senão para tomar posição? [e conclui em seguida:] És um abstrato, um ausente.” (SARTRE, 1981, p. 144). Isso porque, para Brunet, fazer parte do PC, combater à guerra, morrer, se fosse o caso, constituíam os desdobramentos de sua liberdade. “É um risco assumido. Agora nada mais pode tirar o sentido de minha vida, nada pode impedi-la de ser um destino.” (SARTRE, 1981, p. 146), ele afirma.

Havia um destino, ou melhor, uma destinação para a vida de Brunet; uma destinação, no entanto, que ele considerava dada por si mesmo. Ainda que morresse na guerra, essa fatalidade era assumida por ele. Diferente de Mathieu, que, se chegasse a ser atingido durante a guerra na situação em que se encontrava, morreria por nada. Diz Brunet: “Você foi um funcionário abstrato, será um herói irrisório e tombará sem compreender [...]” (SARTRE, 1981, p. 145). E por um momento Mathieu pensava que o amigo era mais livre do que ele.

Mathieu estava ali, nu ante o olhar de Brunet, que conclamava a resposta da liberdade do amigo. Aquilo a que se projetara desde a infância, e assumira já na adolescência, reaparece na reflexão do protagonista: “Pronto. Era preciso responder. Sim ou não. Entrar para o Partido, dar um sentido à vida, escolher ser um homem, agir, acreditar. Seria a salvação.” (SARTRE, 1981, p. 147). Ou seja, é ainda sua salvação que Mathieu buscava; a salvação para sua liberdade. Embora Brunet recorde que a responsabilidade da ação deve ser ainda tomada por ele; não deve ser fruto de uma revelação interna, como se diria em uma experiência religiosa profunda. Não pode ser outro a dar um sentido para a ação de Mathieu. “Você não é obrigado a pensar como eu.” (SARTRE, 1981, p. 147), diz Brunet ao final. Mathieu tinha que ser, ele mesmo, sua salvação. Mas ainda se recusava a todo custo a abandonar a abstração que era sua noção de ser livre.

O incisivo diálogo de Mathieu com seu irmão, Jacques Delarue, é um ponto marcante da trama. Mesmo todos os personagens estando ligados de uma forma ou de outra a Mathieu,

criando para si uma imagem dele – às vezes, inclusive, exigindo que estas imagens coincidisse, mesmo sendo tão divergentes – e o próprio Mathieu olhando-se pelo olhar dos outros, é, sem dúvida, a conversa com Jacques que promove sua “maior revelação”. Mathieu tinha se dirigido ao irmão na tentativa de conseguir o dinheiro que precisava, explicando que Marcelle estava grávida. Em tom irônico, Jacques pergunta quando será o casamento, propondo mesmo entregar ao irmão dez mil francos se ele aceitasse se casar; ideia prontamente rejeitada por Mathieu: “O que quero apenas... – acabou a frase entre os dentes – é conservar minha liberdade.” (SARTRE, 1981, p. 130). Ao que Jacques retruca:

– Eu imaginava – disse Jacques – que a liberdade consistia em olhar de frente as situações em que a gente se meteu voluntariamente e aceitar as responsabilidades. Não é por certo tua opinião: condenas a sociedade capitalista e, entretanto, és funcionário nesta sociedade. Proclamas uma simpatia de princípios pelos comunistas, mas tens o cuidado em não te comprometeres. Nunca votaste. Desprezas a classe burguesa e, no entanto, és um burguês, filho e irmão de burgueses, e vives como um burguês.

[...]

– Estás, no entanto, na idade da razão, meu caro Mathieu – disse com uma piedade ralhadora. – Mas isso você também o esconde, quer fazer-se de mais moço. Aliás... talvez seja injusto. Talvez não tenhas ainda a idade da razão, é uma idade moral a que cheguei antes de ti. (SARTRE, 1981, p. 130-1).

Aqui se vê como uma análise das condutas humanas, da forma como é apresentada por meio da narrativa, pode ser elemento importante na compreensão da própria condição humana. Embora Mathieu sentisse uma ira profunda da postura do irmão, que quase pretendia que fosse ele também resignado a seguir os modelos de vida já oferecidos pela sociedade burguesa, não sai batendo a porta como tem vontade, porque, no fundo, gosta de ouvir a imagem que o irmão tem dele. Justamente porque a condição humana se faz na liberdade, não é possível uma definição; e aquilo que o indivíduo é, o é a partir da existência, e não antes disso. Por isso, só é possível ao indivíduo compreender-se a partir de suas condutas, como estas aparecem para o outro, e como aparecem para si pelo outro (como dito acima na ontologia do corpo).

O que Jacques oferece, portanto, não é uma descrição perfeita de quem é Mathieu, mas um prisma, a partir do qual ele pode se olhar a partir de uma imagem multifacetada. Por isso, apesar de pressupor a resposta de Jacques, mesmo rejeitando sua proposta de casar-se com Marcelle junto com a entrega do dinheiro, Mathieu recebe o reflexo de si pelo olhar do irmão.

Afinal, tudo que Mathieu pretendia era permanecer fiel a seus princípios, ou seja, pretendia ser idêntico a si mesmo. Queria a liberdade do para-si, mas no modo de um em-si. Por isso, perturba-lhe a ideia de que Marcelle possa ter mudado de ideia quanto ao aborto,

pois já havia tratado disso há alguns anos atrás. “Quando se diz isso, não se tem o direito de mudar de opinião sem mais nem menos, seria um abuso de confiança.” (SARTRE, 1981, p. 135). E o romance de Sartre acaba por revelar a fragilidade das relações humanas, sobretudo no que diz respeito a valores: se eles são contingentes e só existem como postos por uma liberdade que não é nunca idêntica a si mesmo, eles correm o sério risco de ruir a cada momento. E isso era tudo o que Mathieu não esperava de Marcelle naquele instante.

Mathieu já havia adiado o engajamento no PC como propunha Brunet, mesmo sendo lembrado pelo amigo: “Amanhã serás velho demais, terás teus pequenos hábitos, serás escravo de tua liberdade.” (SARTRE, 1981, p. 145), o que remete à existência como finitude, tornando-se impossível suspender nossos projetos até o infinito. Estava prestes também a adiar o projeto de permanecer com a leveza do relacionamento com Marcelle, sem o peso do casamento, de filhos. Sobretudo, depois que seu amigo Daniel, que também lhe rejeitara o empréstimo, só para ver até onde ia a liberdade do herói sartreano, persuadira Marcelle a levar a gravidez adiante.

Mathieu fracassa ainda em duas outras tentativas de conseguir dinheiro para o aborto: uma com Lola, que o tinha guardado em casa, mas se opusera a emprestar a Boris, seu amante de bem menos idade e aluno de Mathieu, por quem o discípulo tem grande apreço. Boris havia deixado Lola em seu apartamento como morta, depois de um uso exagerado de drogas. Encontra-se com Mathieu e diz que precisava tirar umas cartas que ele tinha escrito para Lola em que citava o uso de drogas pela amante, ao que o mestre se põe à disposição para fazê-lo. Mathieu tem, então, a oportunidade de roubar o dinheiro de Lola, mas ao cabo, não consegue, e percebe que Lola não havia de fato morrido.

A última cartada de Mathieu seria tomar emprestado em uma instituição financeira. O projeto malogra, no entanto, pela demora que seria sua execução, ao que o médico que havia conseguido para realizar o aborto só estaria disponível dentro de dois dias. É nesse ponto que Mathieu, que até então acompanhava as situações meio que de sobrevoo, percebe: “Não, não é cara ou coroa. O que quer que aconteça, é através de mim que há de acontecer.” (SARTRE, 1981, p. 297). Ou seja, todos aqueles acontecimentos: a gravidez de Marcelle, a tentativa de encontrar alguém seguro para realizar o aborto, a consecução do dinheiro, nada tinha vindo de fora para constranger a liberdade de Mathieu; ao contrário, tudo existia não só para ele, como também por meio dele. E, então, algo surge como uma revelação a ele:

Ainda que se deixasse levar, desesperado, mesmo que se deixasse transportar como um saco, teria escolhido a sua perdição. Era livre, livre, inteiramente, com a liberdade de ser um animal ou uma máquina, de aceitar, de recusar, de tergiversar, casar, dar o fora, arrastar-se durante anos com aquela cadeia aos pés. Podia fazer o que quisesse, ninguém tinha o direito de aconselhá-lo. Só haveria para ele Bem e Mal se os inventasse. Em torno dele, as coisas se haviam agrupado, aguardavam sem um sinal, sem a menor sugestão. Estava só em meio a um silêncio monstruoso, só e livre, sem auxílio nem desculpas, condenado a decidir-se sem apelo possível, condenado à liberdade para sempre. (SARTRE, 1981, p. 297).

E mesmo Mathieu conseguindo, depois, roubar o dinheiro de Lola, não sabia ele os projetos que Marcelle tinha em mente, depois de estimulada por Daniel a manter a gravidez. A cena descrita depois de apontada a série de insucessos de Mathieu não poderia ser diferente: a caminho da casa de Marcelle depois de seu projeto de salvação malograr, ao descer do ônibus, cai ao chão em uma poça de lama, suja-se, fere-se, tem vontade de chorar. Foi a leveza de sua liberdade que caiu com todo o seu peso sobre Mathieu. E ao propor o dinheiro do roubo, tudo para não ter que se comprometer, Marcelle se sente profundamente indignada com Mathieu, expulsando-o de sua casa, sobretudo porque Mathieu pareceu ter esquecido que, engajando-se no projeto do aborto, não poderia engajar também Marcelle, a quem isso mais dizia respeito, sem o seu consentimento.

Mathieu procura, ao final, uma justificção para seus atos. Pensa que talvez pudesse fazê-lo por causa de Ivich, irmã de Boris e aluna dele com quem mantinha um relacionamento. “‘Será por ela que fiz isso?’ [indaga-se Mathieu] Gostaria de verificar que a queria para que seu ato tivesse uma justificção.” (SARTRE, 1981, p. 341).

Também o protagonista procurava um álibi ao saber que Daniel se encontrava esporadicamente com Marcelle. E mais do que isso, resolvera casar-se com ela e assumir o filho. Na visita que Daniel faz a Mathieu ao fim do romance, este sente que o amigo parecia inquieto e desejava contar-lhe alguma coisa. Mathieu esperava ansiosamente que Daniel dissesse ser amante de Marcelle, para que sua consciência o deixasse tranquilo por tê-la abandonado naquelas circunstâncias. Daniel, no entanto, revela a Mathieu ser homossexual¹⁶ e que fazia aquilo somente por Marcelle e finaliza: “Não, meu caro, nem essa desculpa terás.” (SARTRE, 1981, p. 357).

¹⁶ A expressão utilizada por Sartre no romance é pederasta, que aqui substitui por homossexual, por considerar aquela expressão mais um juízo de valor do que uma descrição de fato. O texto de Sartre revela uma tendência que surgiu desde o final do século XIX, que identifica homossexualidade com pederastia, que, no sentido etimológico do termo, significa relação de um adulto com uma criança; e este não é exatamente o caso do personagem Daniel. A utilização do termo por Sartre é, no mínimo, curiosa, vinda de alguém que ainda causava certo espanto quanto a concepções acerca da sexualidade que manifestava em sua própria vida.

O que Mathieu parecia o tempo todo querer afastar de seu pensamento é que, se ele era absolutamente livre, essa liberdade não seria, necessariamente uma liberdade abstrata, como explica Souza (2010, p. 21): “Ser absoluto não implica ser abstrato, pelo contrário, implica ser necessariamente concreto, implica não poder ser pensado fora do real, para além da historicidade que somos.” Ou, nas palavras de Sartre, não é possível ser livre senão em situação:

A liberdade do Para-si, portanto, aparece como sendo o seu *ser*. Mas, como esta liberdade não é um dado, nem uma propriedade, ela só pode ser escolhendo-se. A liberdade do Para-si é sempre *comprometida*; não se trata de uma liberdade que fosse poder indeterminado e preexistente a sua escolha. Jamais podemos nos captar exceto enquanto escolha no ato de se fazer. Mas a liberdade é simplesmente o fato de que tal escolha é sempre incondicionada. (SARTRE, 2011, p. 590, grifo do autor).

Portanto, seria tentativa inútil de Mathieu procurar atrás de si um fato que pudesse justificar as situações em que se havia metido. Na busca de viver seu projeto de liberdade, uma vez sendo liberdade absoluta, o que Mathieu esquecera foi de que essa liberdade não poderia ser liberdade para nada, senão liberdade para fazer-se, ou seja, liberdade em exercício de libertação, liberdade em situação.

Um aspecto que se mostra evidente na narrativa apresentada é que essa liberdade em situação encontra-se sempre com um contraponto outro que também parece querer constrangê-la: a relação com o outro¹⁷. Pense-se, por exemplo, o fato de Mathieu nunca interrogar Marcelle sobre seu ponto de vista acerca da realização do aborto. Contudo, o outro também não é um limite à liberdade do sujeito. A grande tarefa ética se dá justamente quando a liberdade absoluta do indivíduo se encontra com a liberdade absoluta do outro.

Na análise elaborada por Sartre em *O ser e o nada*, o ser-para-outro aparece como um modo de ser do ser-para-si. Ainda assim, destacou: “Essas considerações não excluem a possibilidade de uma moral da libertação e da salvação. Mas esta deve ser alcançada ao termo de uma conversão radical [...]” (SARTRE, 2011, p. 509, nota 52), ao que Sartre retrucou não poder ser desenvolvida na ontologia fenomenológica que pretendia naquela obra.

Mathieu, no final de *A idade da razão*, parece experimentar esse profundo sentimento de *conversão*, ao dizer para si mesmo: “Não tem dúvida, não tem dúvida, estou na idade da razão.” (SARTRE, 1981, p. 365). Ou seja, vê metamorfosear-se diante de si seu projeto originário, como ser absolutamente livre, sem se apegar a nada. Tudo parecia apontar para um

¹⁷ Em seu artigo *A liberdade na literatura de Sartre*, Maria Celeste Miranda Pinheiro explicita a noção de liberdade sartreana em *A idade da razão* justamente a partir de duas noções: como as personagens se veem em relação à temporalidade e como elas são descritas pelo olhar do outro.

desmoronamento de seu projeto originário: a gravidez de Marcelle e seu consequente abandono, o relacionamento com Ivich, a conclamação de Brunet à vinculação ao PC, aquele incisivo diálogo com Jacques. Todas essas vivências tentam transcender a sua transcendência e fazê-lo percebê-las “objetivamente”, conclamando-o a assumir sua liberdade não como um absoluto em-si, fazendo dela um dado de fato, uma petrificação, um estado; mas, uma liberdade situada, ante seu relacionamento com Marcelle e Ivich, ante a iminência da guerra, ante a vida social, profissional e familiar.

Todos esses acontecimentos exigem de Mathieu um posicionamento, ainda que de má-fé. Em Sartre, dir-se-ia: é necessário um engajamento. E se o projeto de salvar-se livremente e absolutamente, de viver sem nada dever a ninguém, parece malograr quando Mathieu se vê tendo que se assumir diante de sua liberdade, de coincidir com sua imagem e com as imagens dos outros sobre si, toda ação parecia esforço assaz exasperante. Mathieu vê-se enredado em sua própria liberdade, só, sem desculpas e sem justificativas. Mas haveria possibilidade de salvação pelo engajamento? Uma moral da libertação e da conversão se resolveria na liberdade conscientemente engajada? Essa reflexão se coloca no caminho do próximo passo a ser dado.

2.3 Salvação pelo engajamento?

A análise da condição humana a partir da ontologia fenomenológica de Sartre conduziu, primeiro, à compreensão da gratuidade da existência, o que implica dizer que o para-si é contingente e não há nada que possa justificar ou dar razões à existência de um ente em particular. Existindo, o para-si existe como liberdade, como ausência de qualquer coisa que o possa definir de maneira completa e apriorística. A liberdade, contudo, não é um puro dado de fato. Sendo o para-si sustentado por uma dupla e perpétua contingência, o que Sartre definiu como sua *facticidade*, e, por isso, tendo que escolher(-se) para existir, só é possível falar da liberdade em situação.

Sendo assim, o para-si escapa de qualquer definição cabal. E se a ontologia sartreana revela a liberdade como seu modo de ser, também a liberdade não é passível de uma definição completa, a não ser, compreendendo-a como a possibilidade mesma do para-si. “[...] a liberdade é *escolha* de seu ser, e não *fundamento* de seu ser.” (SARTRE, 2011, p. 90, grifos do autor).

Se a liberdade é assim compreendida, o desafio se torna realizar a passagem desta definição ontológica da condição humana, para uma compreensão antropológica dessa

liberdade na ação, resultando em uma implicação ética da condição humana assim descrita. O que ocorre, então, é que se não há uma humanidade pré-concebida e preestabelecida, toda ação de cada indivíduo revela uma humanidade, e junto a ela, o valor do que se escolhe. Por isso, os valores caem na pura gratuidade e contingência que são próprias da condição humana. Nesse sentido, o valor *não é*, o valor *é valorado*, é escolhido.

Esse trânsito da descrição ontológica da condição humana e a implicação moral que dela decorre se revela no conjunto da obra de Sartre, não só explicitamente na exposição teórica, mas pela análise de personalidades como Baudelaire, Flaubert e Jean Genet, bem como pela leitura de sua produção literária. Em *Roquentin*, vê-se como a assunção da contingência modifica a compreensão do indivíduo sobre si mesmo e sobre o mundo à sua volta. Esta assunção leva o indivíduo a reconhecer que suas escolhas são a manifestação de seu modo de ser como liberdade; e se a teia da necessidade que ligava as coisas e as pessoas, como pensava o personagem, se dissolve na pura gratuidade da existência como contingência, existindo como liberdade, compete ao indivíduo (re)inventar-se a cada nova escolha ou em cada manutenção das escolhas já feitas.

Já em *A idade da razão*, encontram-se personagens que, de maneiras distintas, buscam um sentido para sua liberdade. É justamente o sentido que dão para sua ação que revela o valor que lhe impregna. O protagonista Mathieu, por exemplo, imaginava que ser livre era não se apegar a nada; o que importava, para ele, o que tinha valor, era viver essa liberdade sem comprometimentos. Renuncia ao filho que Marcelle esperava, por renunciar ao casamento; renuncia à filiação ao PC, porque não quer se comprometer; renuncia à condição de burguês porque isso o tornaria um intelectual que fala em nome de uma classe, de um grupo, e não a partir de si mesmo. Pouco a pouco, no entanto, vai percebendo que a liberdade não é uma abstração que o coloca de sobrevoos sobre as coisas, sobre o mundo e as outras pessoas. A liberdade é esse movimento que o impulsiona a todo instante a *fazer-se*, em vez de simplesmente *ser*.

E se Mathieu vê como constrangimento de sua tão sonhada liberdade pura estas situações comuns, cotidianas em que ele mesmo se meteu – a amizade com Brunet, o filho com Marcelle, o relacionamento com Ivich – no segundo volume da trilogia *Os caminhos da liberdade*, intitulado *Sursis*, Sartre expõe personagens que, de maneiras distintas, dão sentido a uma situação comum que não é fruto de uma deliberação particular de qualquer um seus agentes em particular: a guerra.

Portanto, a questão agora é: se o indivíduo está só e sem desculpas, pois sendo contingente – e seu modo de ser como liberdade exigindo um movimento de realização, de

escolha de si, ao passo que esta escolha se concretiza no mundo com os outros – haveria uma possibilidade de redenção para este indivíduo, algo que o salvasse desta situação de inconstância, de instabilidade e incerteza que é esta *totalidade destotalizada*? Haveria uma salvação como resultado da assunção de sua contingência e do reconhecimento da liberdade como seu modo ser?

Discutir isso é o que se pretende a partir da descrição da condição humana feita por Sartre, juntamente com a narrativa ficcional que apresenta a liberdade como esta possibilidade de significar a situação e escolher-se a partir dela como apontado em *Sursis*.

Em *Sursis*, Sartre constrói uma trama ficcional a partir de um acontecimento histórico verídico, misturando as personagens do drama a personalidades de destaque na história do século XX. A situação refere-se aos dias que antecederam o Acordo de Munique, assinado entre Alemanha, Itália, França e Reino Unido, que concordava com a anexação dos Sudetos, região da Tchecoslováquia, à Alemanha Nazista. O romance é narrado entre os dias 23 e 30 de setembro de 1938. Aparecem aí personagens como os primeiros-ministros britânico e francês, Neville Chamberlain e Édouard Daladier, respectivamente, bem como os ditadores Adolf Hitler e Benito Mussolini.

A trama é construída com o intuito de mostrar como uma situação histórica coloca em movimento conjunto diferentes personagens, ao mesmo tempo em que vai revelando como cada personagem vê e se posiciona em relação a esta situação que parece “comprometer” a todos – no caso, a ameaça de uma segunda guerra mundial. Isso fica evidente na forma como Sartre escreveu o romance: os capítulos são descritos em dias, que narram o que acontece com os personagens e como ações são deflagradas a partir da iminência da guerra; por vezes, passa-se de um personagem a outro, de uma cena a outra dentro de um mesmo parágrafo; a situação de um, torna-se a situação de outro. Por isso, também não há um narrador onisciente, como que querendo representar o próprio movimento da história, não há um alguém que seja capaz de se por de sobrevoos para observar ou descrever os acontecimentos; ao contrário, aquele que narra está comprometido diretamente no fato, vive-o; o narrador tampouco é um só dos personagens, mas personagens diferentes assumem em momentos diferentes esse papel.

A forma de composição do romance parece atestar uma questão bastante discutida entre os comentadores de Sartre no que diz respeito à sua posição filosófica quanto à compreensão histórica. Enquanto Gerd Bornheim (2007), por exemplo, aponta para uma distinção entre uma abordagem mais metafísica e menos historicista em *O ser e o nada* e uma mais fincada em um materialismo histórico em *Crítica da razão dialética*, Franklin Leopoldo e Silva (2016) e Thana Mara Souza (2010) indicam que não há uma mudança de perspectiva

ou uma evolução em Sartre, e que a concepção historicista já aparece também em *O ser e o nada*.

O certo é que, enquanto em *A idade da razão* os personagens têm de lidar, como diz Jacques a Mathieu, com situações em que cada um se meteu por conta própria, ou seja, o que está em jogo é o drama das liberdades individuais e o como cada um decide viver essa sua liberdade, em *Sursis*, é com uma situação na qual eles não decidiram se meter – a guerra – que terão que decidir como viver sua liberdade e o que fazer dela.

O certo é que o próprio Sartre atesta que ter vivido a experiência que ele mesmo utiliza para compor seu romance foi algo que marcou profundamente não apenas o seu senso de história, mas o de todos de sua geração de escritores franceses. Em *Que é a literatura*, na seção intitulada *Situação do escritor em 1947*, lê-se:

Foi nessa época que a maioria dos franceses descobriu, com estupor, sua historicidade. É verdade que tenham aprendido na escola que o homem joga, ganha ou perde, no seio da história universal, mas não tinham aplicado esse princípio a seu próprio caso: pensavam obscuramente que era bom para os mortos serem históricos. (SARTRE, 2015b, p. 170).

Isso fez com que se perdesse aquela noção idealista de história, que guardava a compreensão de um movimento contínuo de progresso da história, que conduzia o destino das existências singulares de cada indivíduo. A imagem de que seria possível uma visão de sobrevoo desaparece, sobretudo para a noção de literatura defendida por Sartre. Aqui, no caso da situação histórica, Sartre aceita a mesma noção que ele mesmo já havia confirmado na perspectiva epistemológica sobre a verdade quando, em *O ser e o nada*, assume a posição da microfísica, para quem o investigador não é neutro, mas faz parte da própria pesquisa, age e interfere diretamente no meio pesquisado e não pode ser colocado de fora. Como a própria imagem do narrador de *Sursis*, que é personagem do romance, e não apenas um só deles. Nesse caso, ninguém é neutro em relação à história, não é possível posicionar-se de fora dela. Seja como for, existindo como liberdade, o indivíduo confere sentido a sua situação; ela não só lhe acontece, mas também acontece por meio dele.

Daí decorre Sartre ter afirmado: “A historicidade influiu sobre nós; em tudo que tocávamos, no ar que respirávamos, na página que líamos, naquela que escrevíamos, no próprio amor, descobríamos algo como um gosto de história, isto é, uma mistura amarga e ambígua de absoluto e transitório.” (SARTRE, 2015b, p. 173). Um sentimento absoluto porque não é possível fugir à historicidade, pôr-se fora da história; é nela e a partir dela que o indivíduo se elege e escolhe; mas, ao mesmo tempo, o sentimento da gratuidade, da não

necessidade dos fatos, do transitório e, porque não dizer, da contingência da situação. Afinal, é claro na noção de escolha de Sartre que: “Não se trata de escolher nossa época, mas de escolher nela.” (SARTRE, 2015b, p. 191).

Cléa Góis Silva (2016, paginação irregular) confirma ainda essa compreensão historicista do existencialismo e sua implicação para uma compreensão da condição humana, afirmando que:

A época do existencialismo é época de crise: a crise daquele otimismo romântico que, durante todo o século XIX e a primeira década do século XX, garantia o sentido da história em nome da Razão, do Absoluto, da Idéia ou da Humanidade, [que] fundamentava valores estáveis e assegurava um progresso certo e incontível. O idealismo, o positivismo e o marxismo são todas filosofias otimistas, que presumem ter captado o princípio da realidade e o sentido progressivo absoluto da história. O existencialismo, porém, considera o homem como ser finito, lançado no mundo e continuamente dilacerado por situações problemáticas ou absurdas. E é precisamente pelo homem, o homem em sua singularidade, que o existencialismo se interessa. O homem do existencialismo não é o objeto que exemplifica uma teoria, um membro de uma classe ou um exemplar de gênero substituível por outro exemplar qualquer do mesmo gênero. Da mesma forma, o homem considerado pela filosofia da existência também não é simples momento do processo de uma Razão oniabrangente ou uma dedução do Sistema.

É nesse sentido que a literatura ocupa papel importante no pensamento de Sartre, pois, por ser impossível realizar uma teoria completa da condição humana, que dê conta de sua totalidade¹⁸, ela só pode ser compreendida na análise das condutas individuais, ou seja, a partir da ação dos indivíduos no mundo. A literatura, desta forma, é esta ferramenta que permite “nomear a conduta dos indivíduos”, como se lê em *Que é a literatura*. E se “falar é agir” (SARTRE, 2015b, p. 28), ao nomear a conduta, tanto quem escreve como lê, têm sua ação modificada pela palavra, pois não se pode permanecer na ignorância ante algo que fora nomeado e que se sabe que fora nomeado. E Sartre realizou esse empenho de nomear as condutas dos indivíduos em sua obra romanesca, sobretudo no que diz respeito a pensar seu modo de ser no mundo como liberdade.

É precisamente essa compreensão de liberdade situada, constituinte do modo de ser do para-si – que, não podendo não escolher, e não podendo não ser livre, *dá um sentido* para sua

¹⁸ O termo *totalidade*, diretamente ligada à concepção dialética, desde Hegel e Marx, aparece frequentemente na obra de Sartre, desde *O ser e o nada*, e tem função importante nos textos que dialogam com o marxismo, como *Questão de método*, *Crítica da razão dialética* e o texto da conferência no Instituto Gramsci, na Itália, após a Segunda Guerra Mundial, intitulada *O que é a subjetividade?*. Nesta obra, Sartre aponta para a ideia de que se a história constitui uma totalidade, é uma totalidade que não é nunca completa, mas que está sempre por realizar-se, diretamente ligada à concepção de condição humana apresentada em *O ser e o nada* como *totalidade destotalizada*.

situação – o ponto de partida para a composição das personagens de *Sursis*. Como já fora dito, é justamente este “sentido” que deflagra o valor que o para-si faz surgir a partir de sua ação.

Foi, portanto, esta situação histórica real e bem complexa, os acontecimentos de setembro de 1938 que antecederam a Segunda Guerra Mundial, que Sartre escolheu para compor o enredo do romance. Isso para dizer que nem mesmo uma situação como essa pode ser tomada como algo que venha de fora a constranger completamente a liberdade subjetiva. Viver a iminência de uma guerra pode não ser uma escolha que um indivíduo qualquer faça, mas o modo como se vive essa iminência de guerra é uma experiência de cada um. Ser pacifista, desertor, colaboracionista ou mesmo simplesmente resignar-se e dizer que não se podia fazer nada, são o resultado de como o indivíduo se escolhe em sua historicidade; até mesmo esta última é, para Sartre, uma escolha, é eleger-se, ainda que como resignado. Em *Sursis* vê-se descrito como cada um vive a guerra: “[...] temida por Pierre, aceita por Boris, desejada por Daniel [...]” (SARTRE, [1986?], p. 68).

Mathieu, que no final de *A idade da razão*, parecia aderir a uma moral da conversão e da salvação, e de quem se esperava abandonar a busca de uma liberdade pura e abstrata para compreender que ele só seria livre em situação, em *Sursis*, coloca a seguinte questão: “Por que é que vou, afinal?” (SARTRE, [1986?], p. 234). Vê em um muro o comunicado de convocação para todo o grupo que possuía o tipo de carteira reservista que ele possuía e simplesmente decide partir para se apresentar para a guerra iminente. Por isso, quando interpolado por Jacques, que diz dele que parecia seguir como “uma ovelha que se conduz ao matadouro”, por não apresentar a menor resistência àquela convocação, sua resposta é: “Não é minha culpa [...] Jamais consegui ter uma opinião formada a respeito dessas questões.” (SARTRE, [1986?], p. 99), e agora que ela se apresenta, deveria tomar uma decisão, e a única coisa que consegue dizer para si mesmo é:

A guerra é uma doença, pensou; cabe-me suportá-la como uma doença. Por nada. Serei um doente corajoso, eis tudo. Por que fazê-la? Não a aprovo. Por que não a fazer? Minha pele não vale a tentativa de salvá-la. Eis tudo, pensou, eis tudo: sou conduzido! Um funcionário. E o que eles lhe deixaram era o estoicismo triste dos funcionários, que tudo suportam, a pobreza, as doenças e a guerra, por respeito a si mesmos. (SARTRE, [1986?], p. 235).

Ou seja, Mathieu decide simplesmente resignar-se. Queria que lhe fosse dada uma justificação última, uma razão maior para fazer ou não a guerra, mas não a encontrava. Tampouco queria construir por si mesmo uma razão, uma justificativa. Tomava a guerra não como se fosse sua escolha, mas como uma doença da qual o indivíduo só padece. Nessas circunstâncias, ele prefere permanecer com aquela liberdade pura e abstrata, que, por não ser

concreta, não se liga à vida de maneira ativa; é uma pura passividade. Mas, se para Sartre não há uma tal liberdade, pois toda liberdade, ontologicamente determinante do modo de ser da subjetividade, implica um processo de realização, de libertação, não é possível assumir essa passividade ante a situação. O que, de início, Mathieu faz com sua liberdade é escolher resignar-se. Nunca havia pensado na guerra, nunca precisara se decidir o que fazer nesta situação, nunca a vivera antes; por isso também, não quer inventar uma resposta para si: “Vou por que fui convocado”, eis tudo. Mas como alguém que sofre de uma doença pode decidir o modo como a sofre – alguém poderia dar um sentido cristão ao seu sofrimento e vivê-lo com alegria, por exemplo – no fundo, é ainda Mathieu, que é liberdade, quem decide padecer essa escolha.

Quanto a Philippe, filho de uma dama da sociedade parisiense com um general reformado, pequeno burguês, aspirante a poeta, pretendo pacifista, a guerra levava a outra questão: “Por que partem? Bastar-lhe-ia dizer não.” (SARTRE, [1986?], p. 234). Queria aliar-se à causa do proletariado, ser seu defensor, seu mentor, ou ainda mais, queria ser não só o seu “si mesmo”, não só realizar sua liberdade, mas ser ele mesmo a voz de todo indivíduo que não seguiria resignado para aquela guerra, como se vê numa cena em que começa a dirigir-se a uma multidão na rua:

Um mártir, precisam de um mártir, pensou Philippe. Flutuava, banhava-se numa fadiga, não era desagradável, mas fora necessário entregar-se, abandonar-se; [...] A multidão cercava-o, gente saía de todo lado, crianças corriam-lhe entre as pernas, rostos piscando de sol deslizavam-lhe acima e abaixo da cabeça, sempre a mesma face jogada de um lado para o outro, inclinando-se de trás para adiante, sim-sim-sim. Sim, aceitaremos esses salários de miséria, sim iremos à guerra, sim, deixaremos nossos maridos partirem, sim, faremos fila diante das padarias, com nossos filhos nos braços. [...] Olhava aquelas fisionomias mortas, media sua impotência: não podemos dizer-lhes nada, é de um mártir que precisam. Alguém que se erga de repente na ponta dos pés e diga: “NÃO”. [...] Sou esse mártir, pensou. Uma alegria de supliciado invadiu-o, uma alegria demasiado forte; inclinou a cabeça, largou a maleta, caiu de joelhos, tragado pelo assentimento universal. (SARTRE, [1986?], p. 235).

Philippe é o oposto de Mathieu. Enquanto este resolve apenas padecer sua situação, escondendo para si mesmo que ainda assim é ele quem escolhe simplesmente padecer, Philippe quer assumir para si a responsabilidade de todos aqueles que resolvem fazer como Mathieu, partirem resignados para a guerra. Quer ser o mártir dos resignados. O que Philippe ignora, no entanto, é que se ele resolve entregar-se, desertar, fugir para a Suíça para escrever um jornal pacifista, não pode fazê-lo por todos os outros. O que ele queria era ainda uma desculpa: sofrer por todos, para justificar suas escolhas.

Mas querer sofrer por todos, assumir a consciência de todos, é um engodo, dentro da perspectiva sartreana. Ninguém pode escolher por ninguém. Isso fica claro na cena em que Philippe ouve Maurice e Zézette, um casal ligado aos comunistas franceses que decidiram fazer a guerra em nome da liberdade do proletariado, conversarem em um quarto de hotel. Philippe, ouvindo pelas paredes do quarto onde estava, percebe o sofrimento deles quando Zézette tem de assumir que o marido vai lutar na guerra. Philippe deseja solidarizar-se com seu sofrimento; vai até o quarto do casal, mas não conseguia dizer uma palavra: “Ele se via com os olhos deles, era insuportável.” (SARTRE, [1986?], p. 174). É enxotado de lá por Maurice, que o vê apenas com um pivete metido, pequeno burguês, incapaz de compreender a guerra que ele desejava fazer. Ao final, Philippe não pode encontrar no “ser solidário com os outros” as justificativas para sua ação. Ele não pode se escolher mártir do povo, sem saber se o povo deseja este mártir. Maurice, por exemplo, queria fazer aquela guerra. Ao final, não consegue realizar seu plano de fugir para Suíça para fundar um jornal pacifista, e tenta, ele mesmo, encontrar uma resposta, uma justificativa para não ter partido, assumindo para si que deveria ser um sinal.

Coisa mais importante para fazer. A multidão na Bastilha, lá é que é preciso fazer. *In loco*. Fazer-se estilhaçar se necessário. Orfeu. *Abaixo a guerra!* Quem poderá dizer que sou um covarde? Verterei meu sangue por todos eles, por Maurice e Zézette, por Pitteaux, pelo general, por todos esses homens cujas unhas vão dilacerar-me. (SARTRE, [1986?], p. 258).

O que falta, no entanto, para Philippe, é perceber que seja qual for sua decisão – se partir para Suíça, se ficar e ser martirizado como um desertor da pátria – era ele quem decidia. Não era por uma revelação vinda do alto, como pareceu imaginar por não ter fugido para a Suíça, nem em nome de quem quer que seja. Era a ele e só a ele que caberia dar um sentido para sua ação. Mas ele não chega a essa clareza de ideia. Ao final acaba sendo pego como baderneiro; o tratado de Munique suspende a guerra, e nem ser desertor e nem covarde ele conseguiu ser, pois sem guerra não há deserção. A causa maior que ele pretendia como razão de suas escolhas se desfizera.

As posições de Mathieu e Philippe, nesse ponto, mostram como mesmo ambos não tendo escolhido viver em um período de ameaça de guerra, nem terem escolhido nascer numa família francesa abastada, cabe a eles o sentido que darão para sua condição. Essa escolha de si, que só se torna possível porque cada indivíduo é a sua liberdade, constitui o que Sartre definiu como seu projeto. Destarte,

[...] o homem é, antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro, e que tem consciência de estar se projetando no futuro. De início, o homem é um projeto que se vive a si mesmo subjetivamente ao invés de musgo, podridão ou couve-flor; nada existe antes desse projeto; não há nenhuma inteligibilidade no céu, e o homem será apenas o que ele projetou ser. Não o que ele quis ser, pois entendemos vulgarmente o querer como uma decisão consciente que, para quase todos nós, é posterior àquilo que fizemos de nós mesmos. (SARTRE, 1987a, p. 6).

Nesse sentido, convém distinguir a existência como projeto da compreensão comum de querer do indivíduo. Alguém que pensa as forças determinantes da estrutura social como mais importantes na definição do sujeito do que a própria subjetividade poderia dizer que não adianta nada alguém que está subjugado a um trabalho forçado “querer” isto ou aquilo que não está a seu alcance; no fundo, o indivíduo não escolhe o que quer – o que quer comer, o que quer vestir, que filme quer assistir, que música quer ouvir, que trabalho quer ter –, ele simplesmente escolhe a partir daquilo que lhe é oferecido; e existem forças bem maiores do que ele, o mercado, por exemplo, que é quem decide o que vai comer, vestir, assistir ou ouvir.

Isso, no entanto, não pode se confundir com a ideia de projeto que Sartre desenvolveu; por isso, ele seria anterior até mesmo ao querer. Talvez o indivíduo tenha que limitar o seu querer àquilo que é possivelmente quisto, dentro das condições que lhe são dadas. Contudo, há a possibilidade de uma escolha originária, que diz respeito a como se vive a relação com o mundo que é dado. Não é possível que o indivíduo se projete num mundo imaginário¹⁹. O projeto resulta das relações objetivas no mundo, ao mesmo tempo em que as constitui, como Sartre definiu em *Questão de método*:

Afirmamos a especificidade do humano, que atravessa o meio social conservando-lhe as determinações, e que transforma o mundo sobre a base de condições dadas. Para nós, o homem caracteriza-se antes de tudo pela superação de uma situação, pelo que ele chega a fazer daquilo que se fez dele, mesmo que ele não se reconheça jamais em sua objetivação. Esta superação, encontramos-na na raiz do humano e de início na carência [...]: sob sua forma mais nua, ela exprime uma situação na sociedade e contém já um esforço para superá-la; a conduta mais rudimentar deve ser determinada ao mesmo tempo em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a certo objeto a vir que ela tenta fazer nascer. É o que denominamos o *projeto* (SARTRE, 1987b, p. 151-2, grifo do autor).

Nesse sentido, o projeto deve ser entendido como o elemento de mediação entre uma situação objetivamente dada e sua subjetivação, ou seja, o modo como é vivido pelo sujeito. O

¹⁹ Não que se despreze a faculdade imaginativa. Já foi falado desse aspecto na obra de Sartre (ver nota 13). O próprio Sartre dedicou duas obras tratando do tema sob a influência da fenomenologia de Husserl: *A imaginação* (1936) e *O imaginário* (1940). Mas, como explicita Jeanson (1965?, p. 95): “[...] o imaginário não deve ser concebido como modelo de ser, senão como uma razão de atuar: não como a possibilidade de uma evasão, senão como o tema de uma ação.”

futuro para o qual o sujeito se lança, a partir daí, também só pode ser vivido pelo processo de objetivação desse projeto. A questão é que Sartre negaria que até mesmo a alienação, denunciada desde Marx como resultante das relações de produção nas sociedades capitalistas, transformaria o sujeito em uma coisa, negando sua liberdade originária. Qualquer desejo de superação de uma situação só se torna possível por uma situação vivida subjetivamente. E é o modo como se vive essa realidade subjetivamente que conduz o sujeito àquele vir a ser que está na situação futura:

Para se tornarem condições reais da *práxis*, as condições materiais que governam as relações humanas devem ser vividas na particularidade das situações particulares [...]. Assim, o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e que supera em direção de uma objetividade nova; e esta nova objetividade, na sua qualidade de *objetivação*, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada. O que quer dizer *ao mesmo tempo* que o vivo enquanto tal encontra seu lugar no resultado e que o sentido projetado na ação aparece na realidade do mundo para assumir sua verdade no processo de totalização. (SARTRE, 1987b, p. 154, grifos do autor).

Na perspectiva apontada por Sartre, não há um projeto universal humano que sirva como baliza para medir e guiar as ações particulares. Pois, como se falava acima a respeito das personagens de *Sursis*, cada um vive a realidade objetiva de maneira particular; no caso do romance, cada um assume para si o modo como vive a guerra por vir. É o modo como cada um vive, sente isso, que o projeta rumo às ações que deseja implementar; e são essas ações que revelam, ao fundo, o projeto originário de cada sujeito.

É por isso que, como Bornheim (1971) afirmou, se uma dicção ontológica em Sartre é impossível – dado que em relação ao em-si se cairia numa tautologia, e no para-si numa contradição (contra-dicção), tendo que construir uma ontologia do ser e do nada ao mesmo tempo – a passagem da análise fenomenológica para uma dicção ontológica resulta em uma psicanálise existencial, ou seja, uma análise da estrutura psíquica do existente, como apresentada na última parte de *O ser e o nada*. Isso porque essa passagem – da fenomenologia à ontologia – resultou no encontro da liberdade absoluta, uma condenação à liberdade, da qual o para-si não pode se furtar. Essa liberdade absoluta é a marca do que Sartre definiu como “projeto originário”, que, na psicanálise existencial desenvolvida por Sartre, substitui os complexos buscados pela psicanálise empírica.

A tentativa de descrição desse “projeto originário”, que seria a busca pela compreensão da conduta humana e, a partir dela, da própria condição humana, foi realizada por Sartre em seus escritos, tanto biográficos como literários. Neste âmbito, ao responder à questão sobre o que escrever, em *Que é a literatura?*, Sartre assumiu esta posição ao dizer

que a literatura nomeia as condutas humanas ao descrevê-las; e as condutas assim nomeadas relevam, para o autor e para o leitor, a própria condição humana que, uma vez nomeada, uma vez a conduta tornada objetiva, modifica o sujeito em sua própria compreensão.

O que a literatura faz, contudo, não é revelar a natureza da essência humana, mas a relação do sujeito com o mundo, e sobretudo, aquilo que se busca aqui, com o mundo dos valores. Descrever as condutas humanas a partir da identificação com seu projeto originário é revelar também o mundo dos valores, constituído na *práxis* dos indivíduos a partir de suas escolhas. E,

[...] na medida em que se fundamenta sobre a *falta de ser*, concebida como caráter fundamental do ser, tal escolha recebe legitimação *como escolha*, e sabemos que não precisamos ir mais longe. Cada resultado, portanto, será plenamente contingente e, ao mesmo tempo, legitimamente irreduzível. Mais ainda: permanecerá sendo *singular*, ou seja, não iremos alcançar como objetivo derradeiro de investigação e fundamento de todos os comportamentos um termo abstrato e genérico, como a libido, por exemplo, que seria diferenciado e concretizado em complexos e depois em condutas detalhadas por ação de fatos exteriores e da história do sujeito, mas, pelo contrário, alcançaremos uma escolha que permanece única e que, desde a origem, é concretude absoluta: as condutas detalhadas podem exprimir ou “particularizar” essa escolha, mas não poderiam concretizá-la mais do que já é. (SARTRE, 2011, p. 699-700).

Sartre concordaria, portanto, com os termos da psicanálise como forma de compreensão da condição humana, na medida em que “[...] considera o ser humano como uma historicização perpétua [...]” (SARTRE, 2011, p. 697). Mas, discordaria dela por buscar compreender esta historicização somente em relação às experiências passadas. A psicanálise existencial buscaria compreender o ser humano, também, em relação a esta escolha originária que oriente seu projeto rumo ao futuro.

E, como já se disse antes, porque esse projeto não se constitui apenas subjetivamente, mas a partir das formas objetivas de vida de cada pessoa, essa escolha originária é já uma escolha concreta. Por isso a *falta* é o que identifica também as duas psicanálises – a de Freud e a de Sartre. Enquanto a psicanálise empírica (como Sartre identifica a psicanálise de Freud e seus seguidores) compreende a falta como ausência do objeto de desejo que ocasiona os traumas, a psicanálise existencial compreenderia essa falta, também, como ausência de totalidade, ou como processo de totalização constante, não só pelas experiências passadas, como também em relação àquilo que o para-si projeta ser no futuro e que, por isso, ainda não é.

Nesse sentido:

[...] o homem é aquilo que faz na sua contingente situação presente. Temporalidade e liberdade cruzam-se no presente vivo quando, projetando meu futuro, decido sobre o sentido do meu passado. Daí o privilégio do presente situado, ou que o homem se divide, em que o homem se divide entre o seu poder e o seu destino, entre sua liberdade absoluta e a contingência de sua condição histórica. (PRADO JR., 2005, p. 15).

Se uma compreensão da condição humana só se torna possível pela compreensão das diferentes condutas, então, não é possível uma ontologia do ser humano desvinculada de sua situação, pois é em situação que as condutas são reveladas, como o personagem Pierre, que toma um barco rumo a Marselha, para evitar a convocação para a guerra; o mesmo barco em que se encontra uma amante sua, de quem não conseguiu esconder sua covardia. Até o próprio Pierre só se descobriu covarde ante o fato de ter que se apresentar para a guerra, como se lê:

“Covarde. Não teria nunca imaginado.” Covarde ao último grau. Bastara um dia para que descobrisse sua verdadeira natureza, sem as ameaças da guerra nunca soubera. Se tivesse nascido em 1860, por exemplo. Teria passado pela vida numa segurança tranquila; teria condenado severamente a covardia dos outros e nada, absolutamente nada lhe teria revelado a sua própria covardia. Os automóveis, os trens, os navios lavraram a noite clara e sonora, Convergiam todos para Paris, levando jovens como ele, que não dormiam, que se debruçavam no tombadilho ou colocavam o nariz às vidraças sombrias. Não é justo, pensou. Há milhares de pessoas, milhões talvez, que viveram em épocas felizes e não conheceram jamais suas limitações: tiveram o benefício da dúvida. Alfred de Vigny talvez tenha sido um covarde. E Musset? E Saint-Beuve? E Baudelaire? Tiveram sorte. “ao passo que eu!” murmurou batendo o pé. “Ela [Maud] não o teria sabido nunca, teria continuado a olhar-me com adoração, não teria durado mais do que as outras, eu a abandonaria ao fim de três meses. Mas agora ela sabe. Ela sabe. É dona de mim agora.” (SARTRE, [1986?], p. 149-150).

Revelar a condição humana pela escrita é, concomitantemente, revelar o mundo; toda conduta humana nomeada, nomeia também com ela o mundo. É isso que se quer dizer ao afirmar que a consciência intencional, o modo de ser transfenomenal do sujeito, é transcendência: “[...] já aí podemos ler que a ideia de intencionalidade remete imediatamente à compreensão do Ser como ser-no-mundo, com o que desde o início Sartre subscreve a interpretação heideggeriana da fenomenologia.” (PRADO JR., 2005, p. 15). Por isso, compreender o projeto originário é compreender a escolha que o sujeito faz de si no mundo.

O que parece depreender-se da compreensão de Sartre sobre esse projeto originário, todavia, é a ideia de que a escolha que o indivíduo faz de si mesmo a partir de sua facticidade é feita sempre de maneira lúcida e consciente. Pois, para Sartre, simplesmente responder involuntariamente ao que lhe ocorre, sem querer ressignificar o passado ou reconhecer como fonte de modificação de seu projeto futuro, é, no fundo, escolha: é escolher resignar-se,

simplesmente. Como Mathieu, por exemplo, que queria simplesmente viver sua liberdade pura sem se apegar a nada, e não imaginava que Marcelle pudesse engravidar, que Ivich poderia não querer levar muito a sério seu relacionamento, que todos a quem recorresse – Jacques e Daniel, por exemplo – poderiam se recusar a ajudá-lo a manter seus planos e, ao final, que poderia ser convocado para uma guerra. Por isso, quanto a esta última, ele simplesmente resolve padecer. O que, para Sartre, seria escolher padecer.

Uma diferença sobre o modo como cada um responde a esta condição inalienável de ter de eleger-se a si mesmo a partir de sua liberdade, enquanto estrutura ontológica, seria possível se se compreendesse que, para alguns, existe um modo privilegiado, ou deliberadamente estabelecido de constituir seu projeto existencial e reconhecer-se nesta escolha, o que Sartre definiu com o nome de **engajamento**.

Embora o termo tenha sido utilizado por Sartre mais explicitamente em sua obra *Que é a literatura?*, ele também pode servir para compreender essa resposta voluntária, deliberada, certa de toda liberdade e toda contingência que a envolve, no campo do projeto originário. Nesta obra, fala-se de uma literatura engajada, expressão que seu autor tentou simplificá-la e melhor elucidá-la, para que não se pensasse que confundia literatura com panfleto político.

Por certo, para Sartre (2015b, p. 29): “O escritor ‘engajado’ sabe que palavra é ação.” E não ignora o que o ato de escrever, por que escreve ou para quem o faz. Mas, ao fazer isso, o escritor não pode contar que as ações dadas às personagens por sua imaginação criativa sejam aquelas mesmas esperadas do leitor. O escritor engajado não exige nada do leitor, senão a contrapartida de fazer surgir a obra de arte pela leitura. Pois, “[...] o objeto literário é um estranho pião, que só existe em movimento. Para fazê-lo surgir é necessário um ato concreto que se chama leitura, e esta só dura enquanto a leitura durar.” (SARTRE, 2015b, p. 40).

Uma vez que o escritor não é alguém que se coloca de fora da situação para compor seu romance, ele também não escreve para uma liberdade abstrata, para o homem universal, porque este não existe; o leitor não “[...] paira acima da história: está engajado nela.” (SARTRE, 2015b, p. 62). Isso reflete o comprometimento que Sartre adotava para a ação de escrever; disse ele: “[...] sempre considerei o projeto de escrever como a livre superação de uma dada situação humana e *total*. No que, aliás, tal projeto não difere de outros empreendimentos.” (SARTRE, 2015b, p. 65-66, grifo do autor).

Se, portanto, o escritor engajado é aquele que compreende a literatura como uma forma de agir sobre o mundo para transformá-lo; que não procura uma literatura das realidades últimas, mas escreve para falar de si, do seu tempo, ainda que remontando ao passado, ou ultrapassando o presente rumo ao futuro; que não se pretende um “transmissor de

revelações divinas”, mas da realidade humana; então, engajar-se é assumir um projeto, e nesse sentido, como dito acima, não difere de outro projeto qualquer. Engajar-se é, portanto, assumir conscientemente um projeto, e dar razões para tal, ainda que se reconheça plenamente como autor dessas razões. O sujeito não é alguém que tem sempre razões prontas para justificar suas ações, mas tem de ser, ele mesmo, suas razões, a partir desse nada que é sua liberdade.

Nessa obra, parece mesmo que Sartre reconhece que nem toda resposta à liberdade acontece de forma tão lúcida e clara. Sim, ele reconhece que a condição humana possui, em sua estrutura ontológica, a liberdade a partir da qual brota todo e qualquer projeto ante sua facticidade, ou para usar uma expressão de Sartre – explicitando para um interlocutor de que não há nada de extraordinário no engajamento – “todos embarcam” na aventura da existência. Porém:

Se todos os homens embarcam, isso não quer dizer que tenham plena consciência do fato; a maioria passa o tempo dissimulando seu engajamento. [...] a tudo isso podem recorrer escritores, tal como as outras pessoas. Alguns há, senão a maioria, que fornecem todo um arsenal de ardis ao leitor que quer dormir tranquilo. Eu diria que um escritor é engajado quando trata de tomar a mais lúcida e integral consciência de ter embarcado, isto é, quando faz o engajamento passar, para si e para os outros, da espontaneidade imediata ao plano reflexivo. (SARTRE, 2015b, p. 67).

Isto está presente na própria ideia de má fé desenvolvida por Sartre. Rodear-se de excusas e dissimular que todo engajamento é feito pela liberdade que é o indivíduo, é procurar um álibi para a existência. Não é possível não engajar-se, ou, como Sartre afirmou em *O existencialismo é um humanismo*, não é possível não escolher. Pensar o contrário é buscar a má fé. Sendo assim, mesmo que alguns “embarquem” de maneira não deliberada, isso não anula a ideia primeira de que o ser humano é um projeto que se vive subjetivamente.

Uma literatura engajada para Sartre, seria, então, aquela que livra tanto o escritor quanto o leitor de todo voluntarismo, de toda aceitação cega da história como movimento absoluto que arrasta todas as pessoas em seu vagar contínuo, sem possibilidade de embarcar com velas e leme em punho. Que a história aconteça independente de deliberações particulares, isso é fato; mas tomar tudo de maneira determinista, como criticara Sartre a respeito dos romances naturalistas, não seria outra coisa senão aceitar-se como resignado, e ainda assim, fruto de uma escolha, uma liberdade que aceita qualquer coisa voluntariamente. Ninguém escolhe nascer, como não escolhe a família, a classe, a situação econômica, as disposições e aspectos físicos, o tempo histórico; mas é neles que o sujeito realiza sua liberdade, ou melhor, vive como liberdade, reconhece-se, assume-se, rejeita-se.

É isso que se observa mais claramente na passagem de *A idade da razão* para *Sursis*: no primeiro, cada um tem de lidar com as circunstâncias em que se meteram deliberadamente a partir de suas escolhas; no segundo, precisam decidir a partir de algo que não escolheram – a guerra. E: “Cada qual tem a guerra que merece.” (SARTRE, 2011, p. 680).

Mas o engajamento não constitui uma “salvação” para a liberdade do sujeito, uma salvação da situação em que se encontra. Pelo engajamento, o indivíduo não consegue salvar-se nem de si mesmo, pois, existindo a partir da facticidade, não encontra razões fora ou antes de si para sua existência, o que define o caráter absurdo da existência. Esta facticidade reflete-se no nada que é a condição humana, um nada como expressão mesma de sua liberdade como indeterminação.

O para-si, no entanto, não pode viver em constante *sursis*, isso quer dizer que a decorrência de sua liberdade em sua facticidade é ser esse ponto a partir do qual toda justificação é construída. Por isso, o para-si precisa inventar a todo momento a resposta que será. É neste sentido que Sartre havia dito que o homem é uma questão para si mesmo, e uma questão contínua, nunca respondida completamente. Mesmo que diga que sinais são lhe dados para sua ação, como quisera justificar Philippe por sua não partida para Suíça, é ainda ele mesmo quem decide sobre esses sinais e o sentido que eles terão para si mesmo, e agirá conforme o sentido dado a esses sinais.

É por isso que o para-si, sendo liberdade absoluta, é também responsabilidade absoluta, pois, não tendo uma causa fora de si que sustente seu projeto, ele tem de assumir que é ele mesmo a origem de toda resposta dada, seja qual for o projeto a que se engajou, seja qual for a resposta que tenha dado. Afinal, na perspectiva sartreana, permanecer calado é decidir sua resposta; não fazer nada é já ação; não escolher é escolher isso mesmo²⁰. Se, destarte, o para-si é liberdade enquanto movimento rumo a que se projeta, ele é sempre ação e nunca pura passividade ante a existência. “Não há vítimas inocentes” (SARTRE, 2011, p. 680) quando se trata da própria existência, de dar um sentido ou mesmo viver aquilo de que se padece²¹.

²⁰ A má fé seria justamente a tentativa de o sujeito encontrar fora de si razões que justificassem suas escolhas, como se fosse coagido por algo. Por isso que, para Sartre, até mesmo o determinismo psicológico constituiria “um jogo permanente de *desculpas*.” (SARTRE, 2011, p. 85, grifo do autor). Sartre afirmou ainda, em *O existencialismo é um humanismo*, que mesmo que alguém queira agir de má fé, ou seja, justifique suas ações sempre por algo fora de sua estrita liberdade, a atitude mais coerente seria aceitar a má fé.

²¹ Aqui, mais uma vez, se encontra a dificuldade de uma passagem do plano ontológico para o plano antropológico: se o ser humano é liberdade absoluta é, também, responsabilidade absoluta por seu ser, por isso, ninguém pode permanecer completamente “inocente” ante sua existência. Contudo, poder-se-ia alegar que a passagem para o campo de uma descrição antropológica da existência, levando em conta, de forma mais decisiva, a situação cultural, seria possível alegar que alguém que vive uma situação de tolhimento de sua liberdade pode não constituir um projeto de emancipação simplesmente por desconhecer a possibilidade de a

A perspectiva moral possível de ser pensada a partir da concepção sartreana seria, então, uma moral muito mais da *práxis* do que da *exis*. “*Exis*, para Sartre, se opõe à *práxis*, na medida em que constitui uma ação determinada não pela adesão consciente, mas pela recorrência de uma ideia feita, formada fora do sujeito, que apenas a repete.” (MOISÉS, 2015, p. 11). Por isso, é preciso que se admita que essa escolha originária, fundada sob a liberdade enquanto condição ontológica do sujeito, pode ser vivida de maneira deliberada e consciente, sob a espécie de um engajamento em um projeto, bem como simplesmente reagindo às circunstâncias que o envolve. O que não se pode negar é que, sendo liberdade e escolhendo a partir da contingência, há sempre a possibilidade, para o sujeito, de ser diferente. Dizer que alguém agiu por paixão, involuntariamente, seria o mesmo que dizer que não encontrou em si razões suficientes para não fazê-lo. Mas também seria perfeitamente aceitável dizer que, enquanto alguns buscam constantemente justificar suas ações a partir de si mesmos – aquela profunda afirmação do “assim eu quis”, outros não estão inteiramente preocupados em justificar, nem para si, nem para os outros, suas ações, ou simplesmente nem pensam nisso. Em nenhum caso, contudo, anular-se-ia sua condição de liberdade, como possibilidade de responder diferente do que tem feito até então; o que, conseqüentemente, também não anularia sua responsabilidade.

A escolha que o sujeito faz de si mesmo, seu projeto, é a resposta que dá para sua liberdade, para a facticidade de sua existência, e ele é inteiramente responsável por isso. A responsabilidade é esta “[...] consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto.” (SARTRE, 2011, p. 678). E o acontecimento pelo qual cada indivíduo é absolutamente responsável não é a situação, gratuita e contingente, em que ele está inserido, seu momento histórico, sua raça ou sexo, mas o que ele faz de si a partir de sua facticidade. Se o ser do para-si é um constante fazer-se, recai sobre o indivíduo a inteira responsabilidade sobre o que ele faz de si mesmo, ainda que sua escolha seja deixar-se conduzir voluntariamente pelas circunstâncias.

Voltando à trilogia romanesca de Sartre, nos dois volumes já aqui citados, o que se vê é Mathieu indo de um polo a outro no processo de significação de sua liberdade: em *A idade*

vida ser diferente. Se as formas de vida que identifica, as imagens de mundo que conhece, estão circunscritas às suas experiências, às formas de vida que tenha aprendido e herdado, se não consegue transpor sua existência atual, sua forma objetiva de vida, rumo a uma nova objetivação, num projeto futuro, como reconhecer uma pessoa nestas circunstâncias como um projeto que se vive livremente? Assim, o que ela é, não é totalmente fruto do que escolheu ser, ou simplesmente suas escolhas estão limitas por um conjunto muito restrito de suas imagens de mundo e não se poderia simplesmente alegar má fé. Contudo, se a condição ontológica determina a condição antropológica do ser humano, a dificuldade seria pensar como passar do campo ontológico para o campo antropológico, de modo que uma tal pessoa pudesse reconhecer-se como inteiramente responsável. Por isso, há um desafio diretamente ético e político na assunção de uma tal concepção.

da razão, pensava transpor para a dimensão antropológica sua condição ontológica de liberdade vivendo-a de forma pura, mantendo-a inteiramente para si mesmo como uma espécie de relação solipsista; o encontro com o outro nas relações, aos poucos, deflagra sua liberdade como movimento de saída, de objetivação da subjetividade, pois foi esse desejo de viver uma liberdade pura que o colocou em circunstância que mostrava inviável sua concepção de viver a liberdade como se pudesse significá-la fora do mundo. Em *Sursis*, depois de perceber que só poderia ser livre como ser no mundo, ser situado, é arrastado peremptoriamente para uma guerra que não escolheu fazer, mas também não escolheu resistir; pensava não ser uma decisão sua, mas uma situação padecia sem nada poder fazer, e se deixar conduzir; como que aceita voluntariamente que as circunstâncias o definam desde fora. Uma moral da conversão exigiria, talvez, a ideia de um comprometimento profundo com os valores que o sujeito faz surgir em ação. O que também faltou a Mathieu em *Sursis*, como se vê:

Não parecia muito complicado, no entanto não era nada simples. No que lhe dizia pessoalmente respeito, era simples, límpido: jogara e perdera, sua vida ficara para trás, fracassada. Não deixo nada, não lamento nada, nem mesmo Odette, nem mesmo Ivich, não sou ninguém. Restava o próprio acontecimento. [...] tudo o que o atingira até então estava em seu alcance, dentro de sua medida de homem, os pequenos aborrecimentos e as catástrofes, ele os vira chegar, olhara-os de frente. Quando fora buscar o dinheiro de Lola, vira as notas, tocara-as, respirava o perfume do cômodo, e, quando abandonara Marcelle, olhava-a nos olhos enquanto lhe falava, podia pensar: tive razão, errei; podia julgar-se. Agora, tornara-se impossível [...]. Pensou: parto para a guerra e isso não significa nada. Alguma coisa que o ultrapassava acontecera. A guerra ultrapassava-o. não é bem isso, é que não existe. Onde ela está? Por toda parte: nasce de todos os lados, o trem corre dentro da guerra, Gomez aterra na guerra, esses turistas de branco passeiam na guerra, não há consciência que não esteja tomada por ela. E no entanto ela é como a voz de Hitler, que enche este trem e eu não posso ouvir [...]; de vez em quando a gente pensa que vai tocá-la em qualquer coisa, no molho de um filé, a gente estende a mão, já não está mais ali: resta apenas um pedaço de carne no molho. Ah!, pensou, seria preciso estar ao mesmo tempo em toda parte (SARTRE, [1986?], p. 291).

Esta longa reflexão de Mathieu o conduz à ideia de que não se pode viver a liberdade fugindo da situação. Esta, por seu turno, não é algo que seja possível tocar, controlar, conduzi-la como queira, mas é sempre dentro dela que a liberdade é efetivamente liberdade. Por isso, a liberdade no pensamento de Sartre não é uma liberdade de Deus, que cria tudo a partir do nada; é uma liberdade que faz brotar do seu nada a partir do mundo um mundo de significado. Esse seria de fato o sentido de uma moral: trazer ao mundo o valor, como mundo humano. A situação a partir da qual o sujeito faz surgir a partir do seu nada o valor é como esta guerra descrita por Mathieu, está em tudo e em nenhum lugar em particular. Se

pretendesse apanhá-la no molho do filé, já não restaria nada senão o pedaço de carne no molho.

Mas a guerra é suspensa, ao menos temporariamente, e todo o significado que cada personagem dava, seja em nome da guerra ou paz, seja para fazê-la ou renunciá-la, precisava ser retomado, ao menos por enquanto. E o presente é este ponto de onde se olha o passado para se projetar para o futuro.

Mathieu volta para Paris, o seu apartamento, sente todo o seu passado ali, o que lhe dá asco. Vai até a janela donde tinha visto Daniel partir da última vez que se haviam encontrado e donde havia experimentando aquela conversão, aquela lucidez de que não podia mais se enganar: havia chegado à idade da razão.

Voltou-se bruscamente e lançou um olhar ao escritório, uma sensação de alegria seca. Estavam todos ali, encerrados, mortos, Marcelle, Ivich, Brunet, Boris, Daniel. Tinham vindo e ficado presos, continuariam ali. As cóleras de Ivich, as censuras de Brunet, Mathieu as recordava com a mesma imparcialidade com que evocava a morte de Luís XVI. Pertenciam ao passado do mundo, não ao seu; ele não tinha mais passado. (SARTRE, [1986?], p. 307).

Mathieu se desvencilhava de tudo e se negava a olhar o passado como seu passado. Seu projeto de uma liberdade pura permanecia, pois não queria se comprometer nem mesmo com o seu passado. Se em Sartre haveria uma possibilidade de salvação pelo engajamento, certamente esta não chegara para Mathieu, ainda hesitava em tomar uma posição, em assumir um projeto, em se engajar no reconhecimento de seu passado. Reconheceu seu fracasso e não desejava que ele determinasse seu presente, ou seu projeto futuro.

Ao menos, ao final, reconhece que sua liberdade não consistia nem em viver a situação de sobrevoo, nem em se sujeitar completamente a ela: “[...] essa liberdade, procurei-a bem longe; estava tão próxima que não a podia ver, não a podia tocar, era apenas eu. Eu sou a minha liberdade.” (SARTRE, [1986?], p. 326). É como se Mathieu percebesse que qualquer sentido que desse para seu projeto, seja de não se apegar, seja de aceitar resignado, reconhecia ser ele mesmo a origem desse projeto. Enfim, percebia que ele não constitui uma consciência pura que se trataria, depois, de pôr-se em relação com o mundo depois, mas só poderia existir como ser-no-mundo: “[...] a liberdade é o exílio e estou condenado a ser livre.” (SARTRE, [1986?], p. 327).

A liberdade existe sempre fora porque ela não constitui uma espécie de relação interna do sujeito consigo mesmo, uma atividade da consciência reflexiva, autoevidente. Se a filosofia de Sartre parte do *cogito* cartesiano, e esse princípio da consciência que põe a si

mesmo como sendo é o fundo de todo o idealismo moderno consequente, valendo-se da concepção husserliana de intencionalidade, Sartre concebeu a liberdade, caráter próprio da consciência como modo de ser do para-si, como só existindo fora do si, no ser em situação.

Uma coisa é certa: esta conversão deve acontecer por si mesma, deve ser o sujeito, sua liberdade, o ponto de onde surge a resposta para o modo como ele vive seu mundo, como Mathieu, afinal, reconheceu: “Nem um sinal do céu ou da terra [...]” (SARTRE, [1986?], p. 327). E qualquer que fosse a ação que realizasse, precisaria reconhecer que ele seria a origem dessa ação: “Partir, ficar, fugir: atos que não poriam em jogo sua liberdade. E, no entanto, era preciso arriscá-la.” (SARTRE, [1986?], p. 327).

Engajar-se, portanto, não é a salvação para a condição humana, ao menos não uma salvação completa, é apenas o resultado de uma conversão, uma moral da conversão, que consistiria em perguntar-se como Mathieu: “E que é que vou fazer desta liberdade toda? Que é que vou fazer de mim mesmo?” (SARTRE, [1986?], p. 327). Qualquer resposta que venha a ser construída, deve ser reconhecida como originária dessa liberdade absoluta que é o para-si. Mathieu caminha pela ponte sob o Sena, por exemplo, e pensa em se lançar às águas: “Por que não? Não tinha razão particular para se afogar, mas não tinha nenhuma tampouco para não fazê-lo. E o ato ali estava, à sua frente, sobre a água escura, desenhava-lhe o futuro.” (SARTRE, [1986?], p. 327). E este único e incomparável ato desenharia-lhe: “Toda uma lei, toda uma escolha, toda uma moral.” (SARTRE, [1986?], p. 327), como todo e qualquer outro ato humano que se realize.

O final do romance dá um tom geral de como a condição humana, sendo livre, está constantemente enredada em uma situação, há a exigência constante de um engajamento em uma escolha. Tendo se reunido em Munique, Mussolini, Hitler, Daladier e Chamberlain, para decidir sobre a anexação dos Sudetos à Alemanha, o tratado assinado não põe fim, mas ao menos adia a guerra iminente. Mas não há que se enganar: *suspender* a guerra é o mesmo que livrar as consciências individuais de suas responsabilidades, de seus comprometimentos em um projeto, de ter que dar um sentido para a situação histórica em que vivem. Se o romance não representa para seus personagens a salvação para suas liberdades, também não é uma condenação, mas apenas um *sursis*, uma suspensão da pena. Pois, se não foi na guerra que tiveram de se engajar agora, seja lá como fosse, ainda assim, a existência continua a exigir uma resposta para suas liberdades. Não adianta querer transformar a vida em um completo *sursis*, pois ninguém que vive é inocente da existência. Ninguém que é inocente sabe que é inocente. E da existência ninguém é completamente inocente. E para aqueles que desejariam suspender completamente suas penas e conduzir a vida num contínuo *álibi*, só resta a última

palavra do primeiro ministro Daladier, ao chegar ao aeroporto e ver esperando por ele uma multidão de franceses congratulantes: “Cretinos!”.

2.4 A eternização dos valores ante a finitude da existência

A análise da condição humana como liberdade a partir de sua contingência numa situação concreta revelou o engajamento num projeto como forma de o para-si viver sua liberdade com responsabilidade, ou seja, reconhecendo-se como a causa de onde brota uma escolha originária como resposta à sua contingência. Todavia, a escolha originária não garante um fundamento último para sua condição como existente, mas apenas sua forma de ser enquanto aquilo que o para-si projeta ser. Isso é assim porque, assumindo a perspectiva da contingência, o para-si nunca se torna idêntico a si mesmo e nunca é o seu “si mesmo”. O seu ser, o que ele é, reside naquela condição temporalizante enquanto totalidade destotalizada de que se falou acima. Ou seja, existe como seu passado retomado a partir do presente e rumo àquilo que projeta ser no futuro. E se o passado presentificado nunca está fechado, pois sempre pode ser reinterpretado, também o futuro nunca está fechado porque, existindo como possibilidade, guarda sempre a possibilidade de não ser. O que resulta em que o para-si nunca seja idêntico a si. Por isso, nem mesmo o engajamento pode ser compreendido como “a salvação” para a situação do para-si como ser no mundo. E se há um motivo para dizer que não há salvação para o indivíduo, é porque, na perspectiva de Sartre:

Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o Em-si que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa a Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil. (SARTRE, 2011, p. 750).

Claro que esta atitude só pode ser entendida dentro do que Sartre chamou de má fé. Somente não aceitando a contingência e buscando a identidade daquilo que *é e não pode ser diferente* é que se pode compreender a realidade humana como este padecimento. É nesse sentido, pois, que se deve compreender a realidade humana como paixão inútil. Querer escapar da contingência rumo a um ser que seja seu próprio fundamento é padecer uma ação, é paixão, é entregar-se à situação para “sofrê-la”. Isso porque, para Sartre, ao desejo de posse corresponde, no para-si, o desejo de possuir, pelas coisas, o mundo. E se digo que algo existe não só para mim, mas também existe por mim, reconheço-me como seu fundamento, ou seja,

pretendo retirar a contingência do em-si para reconhecer-me como aquele por quem ele existe. Isso resultaria no modo de ser, por si mesmo contraditório, que seria o ser *em-si e para-si*.

Sendo assim, nem de uma forma nem de outra haveria salvação para a condição humana. Ou seja, engajando-se ou não; embarcando consciente e declaradamente em um projeto ou buscando a identidade de si consigo mesmo ou com uma identidade herdada de outrem (a identidade do grupo, da classe, da forma religiosa, da humanidade), o indivíduo não consegue salvar-se de si mesmo, não pode ser redimido de sua situação; está condenado a ser livre, a viver sua liberdade na contingência de sua existência

Se se mantiver a perspectiva da contingência adotada por Sartre desde *A náusea*, uma moral da conversão e da salvação, como ele disse ser possível a partir de sua ontologia existencial elaborada em *O ser e o nada*, só seria realizável pela aceitação radical da contingência de si e do mundo. Daí, a ideia de uma moral que seja a adesão individual a valores que são tão contingentes e finitos quanto a existência singular de um sujeito qualquer. O agente moral assim pensado não é aquele que age conforme determinados valores já estabelecidos num céu inteligível, mas “[...] *o ser pelo qual os valores existem*. É então que sua liberdade tomará consciência de si mesmo e se descobrirá, na angústia, como a única fonte do valor, e como o nada pelo qual o *mundo* existe.” (SARTRE, 2011, p. 764, grifos do autor).

É preciso que o indivíduo seja, ele mesmo, o devoto, o santo de intercessão e o ponto de onde emana todo valor. E nesta perspectiva da contingência, é preciso que a condição humana seja a salvação para si mesma, e seja ela mesma a partir de cada indivíduo em sua singularidade. Uma moral da conversão e da salvação a partir da contingência deveria considerar cada situação como única e cada valor existindo enquanto posto no mundo pela ação. Portanto, uma moral fundada pela *práxis* e não pela *exis*; uma moral que seria o resultado do engajamento do indivíduo, disposto a estabelecer por si mesmo as razões de se fazerem “valer” no mundo determinadas ações, determinados valores, reconhecendo que não pode esperar que se tornem uma *exis* atemporal, um costume para todas as ações futuras, suas e dos outros. Mesmo para o indivíduo que projeta determinados valores no mundo, é contingente que esteja comprometido, no futuro, com esses mesmos valores. A permanência deles dependerá do engajamento contínuo, de uma conversão a eles de modo tal que os queira fazer surgir sempre em sua ação.

Mas, como já se disse antes, não se pode querer tornar a vida completa em uma aventura total, pois, se para que um fato qualquer se torne uma aventura basta pôr-se a narrá-lo, cada indivíduo só pode narrar o seu passado, e não o seu futuro. O futuro, ele só pode vivê-

lo como projeto e, por isso, como possibilidade. E “[...] ao constituir certa conduta como possível, dou-me conta, precisamente por ela ser *meu* possível, que nada pode me obrigar a mantê-la.” (SARTRE, 2011, p. 75, grifo do autor).

Nesse caso, contra uma moral que se queira fundar na eternização dos valores, aparece uma moral que, na perspectiva sartreana, é o resultado da *práxis* individual de sujeitos que assumem sua contingência como ser no mundo, ser em situação, por meio de quem os valores vêm ao mundo, sujeitos que vivem com a morte na alma. Isso coloca esta reflexão na esteira do terceiro volume de *Os caminhos da liberdade*. Uma proposta possível de ser identificada em *Com a morte na alma* diz respeito ao reconhecimento da finitude da existência, ao mesmo em que não se abandona a ideia de uma moral. Ainda que o sujeito reconheça a finitude da sua existência e sua relação direta com o valor, é preciso engajar-se, dar um sentido para a existência, fazer brotar uma moral, ainda que se venha a morrer. Uma moral da finitude.

Neste sentido, uma moral tem muito mais a ver com o valor que se dá à existência, o sentido que se dá à vida, do que com a consecução de ações pelo simples cumprimento de normas. Como a experiência de Sarah no início do romance, que se coloca em marcha junto aos outros franceses que se expatriam durante a guerra para garantir um pouco mais de vida para si: “[...] durante um instante foi uma morta. Mas o ruído diminuiu, viu girinos deslizarem na água do céu, gente sair da valeta; era preciso recomeçar a viver, recomeçar a andar.” (SARTRE, 2012, p. 30). A moral consiste naquilo que faz o indivíduo responder à pergunta que, talvez, aqueles franceses que tentavam escapar à guerra se faziam: Por que andar quando a esperança morreu? Para que viver?

Se no final de *O ser e o nada*, ensaio de ontologia, Sartre deixara dito que:

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*. (SARTRE, 2011, p. 763, grifos do autor).

Uma ética que assume suas responsabilidades, nesse caso, seria uma ética que abandonaria a ideia de uma *causa final*, juntamente com a ideia de uma *causa primeira*, de um ser que fosse *causa de si*, para reconhecer na própria condição humana a possibilidade de erigi-la. Afinal, se o *ser* da condição humana é um *fazer-se*, a ética também não constitui um *dever ser*, mas um *dever fazer-se*, no sentido de que não seja possível a ninguém não se fazer deste ou daquele jeito, independente do que faça, e ainda que nada faça. Como já se disse antes, para Sartre, não escolher é escolher.

Não se pode inferir um *dever* porque a condição humana também *não é*, expressões que aparecem grifadas a respeito que Gomez, que abandonara a guerra na Espanha e exilara-se em Nova York, logo no início de *Com a morte na alma*, quando a personagem transpirava no calor daquela cidade: “[...] as pastilhas de sal *deviam* impedir de suar. Se não agiam sobre Gomez era porque Gomez *não era* como todo mundo.” (SARTRE, 2012, p. 12). Se ninguém é como todo mundo, como inferir um valor para a humanidade inteira? Como inferir uma norma de conduta igualmente justa para todos? Como inferir um *dever ser* eticamente válido para todos? Eis o desafio a que se é lançado.

O que fica evidente no romance é justamente esta variação do valor a partir de cada situação, a partir de cada vivência particular, sobretudo a partir da ambientação construída pelo autor: uma situação de indivíduos que aos poucos se percebem mais profundamente com a morte na alma. Em continuação aos momentos anteriores na trilogia, este terceiro volume traz, em sua primeira parte, o contexto da França tomada pela Alemanha durante a guerra. Mais uma vez, Sartre mistura eventos históricos com a ficção, tomando por referência o Armistício assinado entre os dois países durante a Segunda Guerra Mundial. As lideranças, pouco a pouco abandonam seus postos; alguns combatentes já não sabem o que fazer; alguns fogem, outros ficam como e onde estão, outros ainda preferem lutar até quando puderem. Na segunda parte, já com os alemães tendo feito prisioneiros de guerra e mantendo-os sob seu controle, as ações dos indivíduos naquela situação fazem brotar concepções éticas distintas, valores distintos a partir do modo como se vive e se assume tal situação.

Pode-se dizer, já aqui, que uma compreensão passível de ser extraída do romance consiste em saber que o verdadeiro sentido moral das ações humanas é deflagrado quando elas precisam ser vistas implicando outra pessoa. É aí que o valor se torna mais claramente manifesto, pois ultrapassa completamente os limites da subjetividade do agente e se torna mais evidente no que ela pode causar aos outros. Nisto reside o conflito ético mais iminente.

Tomando a ética como o campo de investigação das condutas humanas²², na medida em que esta conduta seja correta, justa ou boa, ou seja, na medida em que esta conduta revele um valor ao mundo, ela é mais claramente refletida e, ao mesmo tempo, mais abertamente desafiada, quando se trata de compreender as consequências de minhas condutas ante o outro. A questão é que, da perspectiva pensada aqui, a conduta não se funda no valor, ela funda o valor.

²² Uma definição ampla extraída da leitura de VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução a ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 2009. 483 p. (Filosofia, 47), e que serve bem aos propósitos aqui tratados.

É o que se pode ver, por exemplo, quando Boris é interpolado por Francillon, personagem que aparece na história fazendo parte do grupamento a que Boris havia se juntado na guerra, e informado de que ele e os companheiros planejavam fugir para a Inglaterra quando souberam da invasão alemã e da assinatura do Armistício. Boris afirma não poder partir antes da opinião de uma garota. Era Lola, a quem ele não havia perguntado nada quando decidira partir de Paris para juntar-se aos combatentes. Quando Francillon diz que esta decisão não competia a uma mulher, Boris pensa: “Mas eram jovens demais, não sabiam o que era o amor. O que gostaria que me dissessem, pensa Boris, não é o que é o amor; sou pago para saber. É o que o amor vale?” (SARTRE, 2012, p. 66).

O que vale o amor? Lutar uma guerra? Renunciá-la e ser tomado por covarde ou desertor? Permanecer... partir... fugir? Ora, Boris compreendia que não seria a definição de amor que fundamentaria sua decisão, mas sua decisão que decidiria, afinal, o que valia o amor, o que valia seu amor por Lola, e por isso fica dividido entre partir sem lhe dizer nada ou esperar e ter de decidir por ficar para não fazê-la sofrer. O valor do amor seria decidido naquela hora, quando agisse. E angustiava-se ao pensar: “[...] não posso causar-lhe essa dor. Se ela não chegasse até o dia 18 [quando planejavam fugir]? Seria preciso resolver sozinho?” (SARTRE, 2012, p. 66).

Entretanto, de qualquer forma, era ele que precisava decidir sozinho, ainda que decidindo esperar por ela. Se ele ficasse e Lola chegasse depois de os outros terem partido, ela poderia tê-lo deixado partir. Ou então, ela poderia vir só um dia depois da partida e se suicidar. “Boris esperava que a tempestade passasse sozinha; mas bem via agora que se enganara e que era preciso enfrentá-la corajosamente.” (SARTRE, 2012, p. 74). Assim é com os valores, e com as condutas que envolvem outras pessoas: não se pode simplesmente esperar que a tempestade passe, pois, embora ela possa dar uma trégua, os ventos que a enxotam para longe, podem soprá-la novamente em retrocesso. E afirmar o valor que tem alguma coisa, é dançar na chuva, é ver as cores num dia nublado, é enfrentar a tempestade corajosamente. Pois, como acontece com Boris na narrativa, o seu amor por Lola é expresso no desejo de não fazê-la sofrer novamente. Nesse, como em qualquer outro caso, o valor do amor só pode ser erigido em sua ação, como a genialidade de um artista só pode ser inferido do conjunto de suas obras, para citar um exemplo de Sartre em *O existencialismo é um humanismo*.²³

²³ Cf. SARTRE, 1987a, p. 13.

Uma implicação direta desta compreensão ética consiste na ideia de que, do ponto de vista do valor, trata-se, por parte do indivíduo, de ser ele mesmo as razões da ação que constrói o valor, ou seja, de constituir ele mesmo tais razões, do que de descobri-las como já postas no mundo. Essas razões, como no caso de Boris, não podem nem ser atribuídas aos outros, ainda que a decisão tomada implique o outro, mas é o sujeito quem decide, e nem podem ser decididas por outro. Por isso, Boris fica chocado quando, ao encontrar-se com Lola, e dizer-lhe que havia aderido à proposta de Ivich, de ficarem os três juntos, de se casar com ela e tornar-se professor, Lola diz que prefere vê-lo partir sozinho que ficar e fazer algo que não queria só por causa dela, ao que Boris retruca: “Não parece aborrecida demais com minha partida. Isso me choca.” (SARTRE, 2012, p. 224). Na perspectiva da contingência, onde se reconhece que cada indivíduo é absolutamente livre, cada indivíduo é liberdade, não se pode esperar uma ética que seja simplesmente a adesão do outro àquilo a que eu me projeto. É o que diz esta situação.

A composição construída por Sartre a partir deste fato histórico real é bem adequada para se pensar numa perspectiva da contingência a respeito da moral. E a narrativa está cheia de composições bem adequadas, afinal, adotar essa perspectiva consiste, a partir da leitura aqui realizada, em reconhecer que o sujeito está só e sem desculpas, sem alibis, e ainda assim precisa ser ele mesmo o criador dos valores. Como na cena em que o grupamento a que Mathieu havia se aliado está na praça de uma cidadezinha do interior da França após a notícia do Armistício, e quando se viram abandonados, este e outros grupamentos, pelos seus líderes. Estavam sentados em meio às árvores da praça, tendo à frente a igreja e a prefeitura à direita. Ambas abandonadas por aqueles que as deviam chefiar. Quanto a eles, sem presbíteros, governantes ou capitães: “[...] não sabiam o que fazer da liberdade.” (SARTRE, 2012, p. 120).

A guerra suspendera tudo. Não tinham mais oficiais que lhes dessem ordens. Sozinhos, em estado de guerra, com a morte se anunciando com a investida dos alemães, aqueles civis que decidiram viver sua guerra tinham ainda de viver seus últimos dias. Sem fé, sem Estado, sem os superiores, precisavam ser eles mesmos a resposta para suas ações: alguns bebiam até às forras, abandonado todo traço de civilidade ou bom senso; outros preferiam o silêncio da noite; Mathieu e Pinette foram procurar fuzis para combaterem junto com aqueles que ainda resistiam.

Quem estava mais certo? Quais deles estavam engajados ou resignados? Os que combatiam se engajavam numa guerra perdida ou estavam resignados a morrer lutando? Os que farreavam, estavam engajados em viver os últimos momentos se refestelando ou

resignados com a total ausência de leis, de moral, de fé, de ordem? Se a situação, as escolhas e os próprios indivíduos são absolutamente contingentes; como decidir qual a maneira *correta* de viver aquela guerra? Sem lei e sem fé, como julgar? Estavam sós, como antes mesmo da guerra. E ainda assim, precisavam, ainda que com a morte na alma, dar um sentido para suas vidas, engajando-se ou resignando-se, precisavam agir de boa fé e reconhecer que a resposta que cada um desse, seria a sua resposta.

Certamente estas questões fervilham na mente de Mathieu. Sobretudo quando se tratava de pensar não só sua liberdade individual, mas sua relação com aqueles que ali se encontravam. Todos estavam lançados na mesma situação, mas cada um a vivia diferentemente. E Mathieu pretende, ao menos por um instante, abandonar sua liberdade de sobrevoo que parecia querer olhar a situação sempre do alto, sem se ligar a nada nem a ninguém, para tornar-se um deles; procura um “nós” a que se pudesse ligar.

Tenta fazer isso se juntando àqueles que bebiam largadamente, abandonando os traços de civilidade e “[...] a mais francesa das virtudes, o bom senso.” (SARTRE, 1981, p. 89), sem levar em conta intimidade, privacidade, higiene. Mathieu rende-se ao suplício, enfia a mão na vasilha cheia de vinho e de sujeira, apanha de dentro uma tigela cheia daquele “horror” e a toma; uma, duas, três vezes, e sente que não pode se embriagar como aqueles. Ao que é denunciado: “Não é uma bebedeira – disse [um deles] –, é um suicídio.” (SARTRE, 2012, p. 139).

De fato, aquele era o suicídio de Mathieu. Matava em si todo o bom senso de cidadão francês, todo comportamento burguês, todo gesto de humanidade límpida e graciosa. Rendera-se à imundície para sentir-se um deles, para abandonar seu solipsismo e integrar-se ao “nós”. Não era só o vinho que Mathieu consumia, ele mesmo confessara: “[...] estou me embebedando de sacanagem.” (SARTRE, 2012, p. 140). Contudo, Longin continua a acusá-lo de ser alguém distante deles: “Você não faz nada como todo mundo. – Continuou Longin [a respeito de Mathieu]. – Mesmo quando se embriaga, não é como todo mundo.” (SARTRE, 2012, p. 140).

Fazer como todo mundo para não ser como ninguém – frase que talvez ainda soasse na cabeça de Mathieu quando a ouvira de Jacques, na ocasião em que lhe fora pedir dinheiro para o aborto de Marcelle – revela-se, pouco a pouco, como uma atitude de má fé; uma atitude de não se querer reconhecer como autor de seus valores, como escolha originária de seu projeto, para justificá-lo a partir dos outros, da época, da classe, da raça. E como os outros, Mathieu não conseguia se embriagar. Não; estava lúcido demais para isso. Em outros tempos, talvez,

pudesse levar sua vida com a leveza e a alegria de um bêbado; mas já não podia mais. Havia mergulhado até a alma em si mesmo; não podia mais abandonar-se. Era culpado. Era lúcido.

Mas sua lucidez também era um alibi; afinal, Mathieu ainda não conseguira de fato experimentar uma moral da conversão e da salvação. Ainda pensava que a liberdade consistia em olhar a situação sempre de fora. E reflete:

É de mim que tenho raiva, pensou. Mas censurava-se por isso porque era uma forma de se colocar acima dos outros. Indulgente com todos, severo consigo: mais uma armadilha do orgulho. Inocente e culpado, severo demais e demasiado indulgente, imponente e responsável, solidário com todos e rejeitado por cada um, perfeitamente lúcido e totalmente iludido, escravo e senhor: sou como todo mundo afinal. (SARTRE, 2012, p. 182).

Se Longin havia dito de Mathieu que ele não era como os outros, e o mesmo confessa não conseguir embriagar-se, sua lucidez o faz ver que, afinal, ele é como todo mundo porque, para ele, como para qualquer outro, está sozinho e sem desculpas e precisa dar uma resposta. E se Mathieu se reconhece como todo mundo é porque, talvez agora, ele começava a experimentar uma moral da conversão e da salvação; uma moral em que se reconheça que a ideia do outro é indispensável. Afinal, um mundo em que cada indivíduo vivesse isolado em uma bolha com tudo o que fosse preciso para sobreviver, sem se comprometer com o outro em nada, talvez fosse, ao menos do ponto de vista psicológico, tranquilizador. Entretanto, diz-se aqui mais uma vez, o desafio ético se impõe quando é preciso perceber o outro; e que os valores que brotam de suas escolhas têm, ao mesmo tempo, tanta legitimidade quanto os que brotam da ação de cada indivíduo em particular. E que uma moral da conversão e da salvação é uma moral que não ignora o outro, ao menos como pode ser pensada no conjunto da obra de Sartre.

Por um lado, Longin afirma que Mathieu não é como todo mundo; por outro, Mathieu se reconhece como todo mundo. “Totalmente lúcido e totalmente iludido”. Reconhece-se na sua relação originária com o valor, mas queria assumir de boa fé sua má fé.

Ao final da primeira parte de *Com a morte na alma*, Mathieu tenta superar o solipsismo de suas ações com a busca por um “nós”. E se não consegue fazê-lo embriagando-se com outros, tenta alcançá-lo juntando-se a Pinette, que ao ver alguns últimos soldados chegando àquela cidadezinha ainda disposto a lutar contra os alemães até a morte, vai com ele à busca de fuzis para viverem a guerra que eles assumiram, nem que isso lhes custasse a própria vida. Nesse momento, narra-se uma das reflexões mais incisivas de Mathieu a respeito da experiência do outro ao longo de toda a trilogia:

Pinette estava fora de alcance; caminhava como um cego dentro de sua última noite; caminhava mas não avançava; já chegara; sua morte e seu nascimento se haviam encontrado, alcançado, ele caminhava ao luar e o sol ainda por surgir já lhe anunciava os ferimentos. Deixara de correr atrás de si mesmo, todo Pinette ao mesmo tempo, denso e fechado. Mathieu suspirou e tomou-lhe o braço silenciosamente, o braço de um jovem operário de metrô, nobre, bom, corajoso e sentimental que fora morto a 18 de junho de 1940. Sorriu-lhe. Do fundo do passado, Pinette sorriu-lhe; Mathieu viu o sorriso e sentiu-se totalmente só. Para quebrar essa carapaça que o separava de mim, seria preciso não querer outro futuro senão o dele; nem outro sol senão o que ele verá amanhã pela última vez; para viver ao mesmo tempo os mesmos minutos, seria preciso querer morrer da mesma morte. (SARTRE, 2012, p. 189).

Nesse trânsito de Mathieu entre uma compreensão solipsista que pretendia assumir sua liberdade sem se apegar a nada nem a ninguém, à tentativa de viver os mesmos minutos e a mesma morte do outro para romper a carapaça que separa o eu do outro, vê-se o desafio de uma ética fundada a partir da contingência, no que diz respeito a pensar a construção de valores subjetivamente e a relação com o outro. Ao tentar se embriagar com os outros, é denunciado de que não é como ninguém. Ao sentir raiva de si mesmo por parecer mais lúcido do que todos, percebe-se como sendo como todo mundo. Ao embarcar com Pinette em uma missão quase suicida, queria ser totalmente como o outro.

Contudo, essa adesão é complicada, porque não se pode abandonar o si mesmo; e mesmo que Mathieu embarque na ideia de Pinette, duvidava ainda se as razões que o animavam eram de fato razões para se morrer. Mathieu pretendia, ao fundo, tornar-se um herói, realizar um ato grandioso. Casar, ter filhos, viver aquela vida burguesa de funcionário, matar um *fritz* com a guerra já perdida num vilarejo abandonado, sem plateia... Não! Nada disso parecia suficiente para Mathieu. Tudo isso era ainda insuficiente para empregar a sua total e absoluta liberdade. E, ao final, ele nunca percebera que a liberdade se fazia ali, nas escolhas cotidianas, nas escolhas de si mesmo. Não era uma experiência de um deus que tudo vê, a tudo apreende e a tudo daria um conjunto de razões suficientes para que as coisas fossem assim, e não de outro modo. É preciso compreender a liberdade como a escolha que se faz de si mesmo a partir de sua própria contingência. E as razões são sempre razões de alguém, e sempre implicam o comprometimento de uma liberdade.

O comprometimento que se faz livremente, em uma situação contingente, sobretudo os comprometimentos morais, os valores que se fazem surgir a partir da ação, têm esse mesmo aspecto contingente que os originam. Não se pode esperar que a liberdade seja o engajamento com tão fortes razões, que se julgariam eternas, uma vez que a condição humana, ainda que não esteja sob os horrores de uma guerra, está constantemente “com a morte na alma”. Uma

moral da contingência não é aquela que descobre as relações necessárias entre fatos no mundo, mas que é capaz de oferecer razões suficientes para se querer isto ou aquilo, ainda que se reconheça que nada há nestes elementos da escolha que os faça preferir superiormente acima de quaisquer outros a não ser os valores que fazem surgir, as razões que o próprio sujeito estabelece em situação, e com os quais poderá não estar comprometido no futuro. Ou ainda poderá estar.

E Mathieu parece, ao final, tentar uma conciliação, uma experiência de conversão que se mostra mais efetiva do que aquela que se parecia anunciar ao final de *A idade da razão*. Com os outros soldados, à espera do exército alemão, no alto do campanário da igreja: “Aos pés dele havia a confiança e a esperança.” (SARTRE, 2012, p. 212). Mathieu dá-se conta que “vivera para nada” e concluiu: “‘Chega de remorso, de escrúpulo, de restrições; ninguém é juiz de meus atos, ninguém pensa em mim, ninguém se lembrará de mim, ninguém pode decidir por mim.’ Decidiu sem remorso, com pleno conhecimento de causa.” (SARTRE, 2012, p. 215).

Fora preciso, então, uma experiência extrema para levar Mathieu a assumir definitivamente a responsabilidade por seu projeto e o reconhecimento de si como origem de todo valor que escolhesse para si. Naquela situação de uma guerra vencida, em que lutava sem público, abandonado pela fé e pela lei, reconhecia que talvez precisasse abandonar a ideia de uma liberdade abstrata, fora do mundo, para uma liberdade engajada, seja em que fosse. O protagonista sartreano lança-se, por fim, numa tentativa última desesperada de reparar todos os seus alibis, levando-o a crê que ele não padecia simplesmente as situações vividas, mas elas se organizavam também a partir dele:

Aproximou-se do parapeito e pôs-se a atirar de pé. Era um enorme revide: cada tiro vingava-o de um antigo escrúpulo. Um tiro em Lola, que não ousei roubar, um tiro em Marcelle, que deveria ter largado, um tiro em Odette, que não quis comer. Este para os livros que não ousei escrever, este para as viagens que recusei; estes para todos os sujeitos, em conjunto, que tinha vontade de detestar e procurei compreender. Atirava, e as leis voavam para o ar, amarás o teu próximo como a ti mesmo, pam! nesse safado, não matarás, pam! nesse hipócrita aí da frente. Atirava no homem, na Virtude, no Mundo: a Liberdade é o Terror; [...]; atirou sobre o belo oficial, em toda a Beleza da Terra, na rua, nas flores, nos jardins, em tudo o que amava. A beleza deu um mergulho obscuro e Mathieu atirou de novo. Atirou: era puro, todopoderoso, livre. (SARTRE, 2012, p. 328).

Finalmente, desde o início da trilogia, vê-se Mathieu disposto a agir “sem remorsos e com pleno conhecimento de causa”. Ainda que sem líder, sem fé e sem lei, sem público, toma das armas e enfrenta o exército alemão, luta uma batalha perdida desde a véspera. Mas isto

significa que viver é lutar uma guerra que não se vence? Isto retifica a ideia de paixão inútil como afirmação de que não vale nada ao indivíduo lutar? Certamente que não. Isso significa que não é possível esperar que a vida seja um roteiro de filme que é dado à humanidade, cabendo a ela só cumpri-lo, como esperava, por exemplo, a personagem Anne de *A náusea*, esperando que todos os seus atos fossem vividos como uma espécie de momentos perfeitos, a cena que vai ao palco depois de muito ensaiada. Para a existência, não há ensaios e nem roteiros prontos.

Se Mathieu parece engajar-se numa causa já perdida, não é para dizer que é inútil lutar, ou querer razões para lutar, mas para dizer que, do ponto de vista antropológico, aquela liberdade que define a condição humana em seu ser, só pode ser vivida como uma experiência existencial limite. Ou seja, a liberdade só pode ser compreendida a partir das situações em que ela mesma se determina como tal; pois, dizer que a liberdade é total e infinita “[...] não significa que não *tenha limites*, mas sim que *jamais os encontra*. Os únicos limites com os quais a liberdade colide a cada instante são aqueles que ela impõe a si mesma [...]” (SARTRE, 2011, p. 651).

Portanto, se Mathieu se pôs naquela situação em que lutar parece inútil e a morte parece inadiável para ele, foi em seu livre projeto que decidiu que, naquele último instante, valia mais ainda acreditar na luta, valia mais resistir ainda que por “quinze minutos”, do que simplesmente esperar resignado que os vitoriosos viessem colher os destroços que sobraram dos vencidos. Vê-lo assumindo corajosamente sua situação e se engajando em um projeto de maneira lúcida, ainda que nestas circunstâncias, lembra que, para a condição humana como descrita por Sartre, a busca por uma total identidade do sujeito consigo mesmo não é possível, pois o sujeito é só possível, é possibilidade, e nunca, realização total e completa.

Com nos diz Thana Mara Souza (2009b, p. 241):

Assim como a moral anunciada no final de *O ser e o nada* como necessária nunca foi concluída, assim como a autenticidade como fuga radical da má-fé nunca passou de uma nota de rodapé, de algo que era possível mas cuja descrição não cabia naquele momento – a narração de um homem exercendo plenamente a liberdade construtiva e concreta não é concluída²⁴. E nem poderia ser. Concluir uma moral, descrever uma atitude que seja totalmente autêntica, narrar o exercício pleno da liberdade é incluir um conteúdo normativo em algo que se define justamente por ser constituído a cada momento, a cada ato, a cada palavra e silêncio. A teorização de uma moral e

²⁴ Vale lembrar que a primeira parte de *Com a morte na alma* se encerra com a cena de Mathieu atirando sobre os alemães como na citação feita acima. E como ele não aparece na segunda parte, o leitor permanece sem saber o que acontece com ele, se de fato foi morto ou feito prisioneiro, ou outra coisa qualquer. O destino final de Mathieu seria completado no quarto volume que faria parte de *Os caminhos da liberdade* que, todavia, não chegou a ser escrito completamente por Sartre.

a narração de uma autenticidade e liberdade plenas poderia determinar um momento no qual elas seriam “congeladas”, determinadas... e isso seria a negação mesma da moral e da liberdade.

Aceitar uma moral a partir da perspectiva da contingência e da compreensão da condição humana como condenada a ser livre, a partir de Sartre, é reconhecer que se “o homem é sempre uma questão para si mesmo”, a moral, enquanto conjunto de valores que traz ao mundo, também está sempre em questão. Sendo assim, “[...] a vida determina seu próprio sentido, porque está sempre em suspenso e possui, por essência um poder de autocrítica e autometamorfose que faz com que se defina como um ‘ainda não’, ou, se preferirmos, como mudança daquilo que é.” (SARTRE, 2011, p. 665).

Por isso também, uma moral que se pretenda erigir a partir desta compreensão não se pode querer eterna e nem em projeto de eternização. Querer a permanência de um valor é estar disposto a torná-lo sempre uma questão para si mesmo, pois escolher isto ou aquilo, ser isto ou ser aquilo, hoje, não implica sua eternização.

Esta oposição entre a eternização dos valores e a finitude da existência pode ser objeto de reflexão a partir da segunda parte de *Com a morte na alma*. Aí, Mathieu já não mais aparece como protagonista da cena, dando lugar a seu velho amigo Brunet que é feito prisioneiro pelos alemães junto com um grande grupo de franceses combatentes. Durante o cativeiro, a forma como as personagens encaram aquela situação revela sua relação com os valores: numa situação de aprisionamento, de esquecimento, de abandono, de ausência de formas de sociabilidade estáveis, buscar um sentido para continuar vivendo revela diretamente a tentativa de reconstrução de uma moral.

A princípio, tudo parece estar desordenado, um caos, um mundo inumano, sem toda regulação, toda razão, todo bom senso e civilidade que são próprios do humano. Até que um soldado alemão aparece em um dos mirantes daquela prisão improvisada. Parecia ser esperado com confiança pelos franceses. “Todo mundo parece aliviado: eis que ressurge o mundo dos homens, com suas leis, suas certezas e suas proibições; eis que ressurge a ordem humana.” (SARTRE, 2012, p. 262). Eram capazes de qualquer “ordem” para manter o mundo humano, ainda que fosse a ordem do dominante contra os dominados.

Neste contexto, três situações podem ser destacadas como ponto de reflexão sobre o sentido dado à existência: Brunet, que busca estabelecer bases comunistas de organização no cativeiro; o discurso de um padre, que estabelece o valor da vida em princípios considerados eternos; e Schneider, que se junta ao grupo do qual Brunet faz parte, mas que duvida das bases nas quais ele pretende estabelecer sua ação e seus valores.

O padre discursa para um grupo, que o ouve atentamente, e busca justificar os acontecimentos históricos por princípios não históricos. Em sua tese, se se aceita que qualquer engenho humano pode ser destruído por forças cegas que estão além do homem – como a destruição de Sodoma por precipitações atmosféricas, ou a derrota da França, que em outras vezes já havia conhecido a vitória:

Para que construir? Para que plantar? Para que fundar um lar? [...] tudo isso seria sem objetivo? Não teria outra origem senão o jogo de forças mecânicas? Se isso fosse verdade, meus irmãos, sou eu quem o diz: nós devemos nos entregar ao desespero, porque não há nada mais desesperador nem mais injusto do que sofrer por nada.

Aceitar o movimento do mundo por forças cegas, e não sendo possível à condição humana o domínio sobre estas forças, conforme o discurso do padre, seria lutar por nada, uma vez que todo engenho humano poderia a qualquer momento ruir. Ser livre para isso seria – o que é justamente a ideia de Sartre, testemunhada por Mathieu no final da primeira parte do romance – ser livre para nada. E a expressão utilizada pelo padre é mesmo a expressão do pensamento sartreano: sem esperanças de que as coisas ocorram por algum desígnio, resta ao ser humano o desespero.

O padre chega a aceitar que se os franceses perderam a guerra foi porque não estavam suficientemente preparados para isso, mesmo do ponto de vista material. Mas completa que se não estavam preparados foi por causa da forma de vida que adotaram desde há muito tempo: “Porque estávamos divididos por querelas intestinas. [...] Porque um materialismo sórdido se espalhara pelo país como uma epidemia.” (SARTRE, 2012, p. 291). E aos que assumem esta posição, responde ele: “[...] vocês têm razão, irmãos; perdemos a guerra porque não tínhamos bastante material. Mas só têm razão em parte, porque sua resposta é materialista e é porque são *materialistas* que vocês foram derrotados.” (SARTRE, 2012, p. 291, grifo do autor).

Sob a ótica do padre, a saída do desespero só seria possível quando aqueles homens fossem capazes de encontrar as causas que os levaram à derrota. Estas causas não seriam somente o conjunto de forças mecânicas, nem se dariam por uma justificação estritamente materialista. “Foi a França, filha mais velha da Igreja, que inscreveu na história a deslumbrante sucessão de vitórias; é a França sem Deus que conhece a derrota em 1940.” (SARTRE, 2012, p. 291-2). Portanto, o abandono da fé, o esquecimento de Deus seria a verdadeira causa da derrota. Ainda que se atente para a justificação materialista: não havia armas suficientes, porque não foram produzidas suficientemente; e não foram produzidas suficientemente porque estavam ocupadas em querelas intestinas; e estas querelas surgiram

porque, ao final, perderam a fé, abandonaram Deus, deixaram de reconhecê-lo como verdadeiro bem e abandonaram seus ensinamentos.

Reconhecer a causa da derrota no abandono da fé e de Deus é dar um sentido para o sofrimento, é sair do desespero provocado pelo “sofrimento por nada” em busca de uma significação, ainda que recorrendo a princípios transcendentais e eternos:

Nosso Senhor, que sofreu por todos os homens, que assumiu a responsabilidade por todos os nossos erros, que sofreu e ainda sofre para expiá-los, Nosso Senhor escolheu vocês. Sim, vocês todos, operários, camponeses, burgueses, que não são certamente nem inteiramente inocentes nem os mais culpados, escolheu-os para um destino incomparável: para que seus sofrimentos, a exemplo dos Dele, pague os pecados e erros da França inteira que Deus não deixou de amar e que puniu a contragosto. Meus irmãos, agora é que é preciso optar; ou gemer e arrancar os cabelos dizendo: porque a mim [...] e não ao meu vizinho que era um mau rico? [...] Ou então vocês dirão a si mesmo: não éramos nada e eis que somos os eleitos do sofrimento, os oblatos, os mártires. (SARTRE, 2012, p. 292-3).

Reconhecer o sofrimento padecido, ainda que não se tenha fé, como forma de oblação é aliá-lo ao sofrimento de próprio Jesus que, sendo o mais inocente de todos, fez-se o mais sofrido de todos para também libertar a todos. Aliar os seus sofrimentos aos sofrimentos de Cristo, é dar um sentido de expiação. Ainda assim, cabe ao indivíduo escolher: ou sofrer e desesperar, ou aceitar que o sofrimento é uma entrega e dar um sentido para ele.

No discurso do padre, portanto, é o recurso à transcendência que torna possível a saída do desespero, uma vez que, transcendendo o sofrimento imediato e despropositado rumo à compreensão do sofrimento como martírio é dar-lhe um sentido que permite aceitá-lo com resignação. É, ainda assim, um motivo para viver, ao mesmo tempo em que constitui a ereção de uma escala de valores: nesse caso, sofrimento torna-se um valor quando é tomado como martírio, como expiação, como participação no próprio sofrimento de Cristo.

Para isso, é preciso que se reconheçam, antes de tudo, os valores já estabelecidos por princípios além do conjunto de elementos que torna a ação humana possível, tomando-os como fundados fora da situação. O sentido para o sofrimento proposto pelo padre consiste em compreender toda a situação como tendo sua causa fora dela, em Deus. Isso não torna as coisas diferentes, não propõe uma nova ordem, apenas uma maneira resignada de aceitar a situação e dar um sentido fora dela, em Deus, que, no final das contas, depende estritamente da fé.

Brunet admira a atitude e poder de persuasão do padre em organizar aqueles homens de modo que possam afastar seu sofrimento de um desespero vão e sem propósito, embora não aceite seus argumentos. Por isso, tenta também juntar aqueles homens em um propósito

comum, ainda que com outra ordem, uma “ordem comunista”. Isso fica evidente desde os primeiros momentos no cativeiro, quando Brunet tenta encontrar rostos familiares, companheiros de partido e pessoas com quem possa contar para organizar um movimento.

E logo, um grupo se forma em torno dele ao que ele se apressa em estabelecer princípios comunistas, como na cena em que o sargento pergunta se alguém daquele pequeno grupo tinha cigarro para lhe arranjar. Brunet “[...] não gosta das generosidades individuais.” (SARTRE, 2012, p. 280), e propõe que, em vez de alguém dar um cigarro para o sargento, e satisfazer momentaneamente aquela vontade que, certamente passaria e retornaria, todos partilhem seus cigarros de maneira comum. Lambert nega a juntar os seus: “Estou disposto a dar um para o sargento, se ele não tem, mas isso de coisa em comum, posso não querer, não é?” (SARTRE, 2012, p. 280).

Todavia, para a compreensão de Brunet, ou se partilha o que se tem em comum e se vive em um grupo, ou não se aceita nenhuma forma de participação, afinal era de Lambert a lona que eles utilizavam para se deitar à noite. E para Brunet, ou ele aceitava partilhar os cigarros, ou poderia ir embora com sua lona. Lambert entrega os cigarros a contragosto, juntando aos outros que também já os haviam entregues. Brunet divide-os igualmente entre todos, com a ordem, no entanto, de que ele guardaria todos, e entregaria paulatinamente o que seria de direito de cada um, para que não ocorresse de que alguém fumasse os seus de uma só vez e depois desejasse os dos outros.

Este acontecimento simples e um tanto sem muita importância grandiosa, a partilha e distribuição de cigarros naquele pequeno grupo, expõe de maneira clara uma questão política que envolve a discussão entre as concepções liberal e comunista: “como lidar com o bem público?”. Aquilo que é de direito de todos, deve ser administrado pelo poder de um só, que “sabe” o que é melhor para todos e faz com que um só não consuma todos os seus bens de uma só vez, vindo a ter carência futura, ou compete a cada um decidir sobre seus bens particulares e sobre aquilo que lhe é de direito? A distribuição igualitária proposta por Brunet não seria também um cerceamento da liberdade individual? E quem escolhera Brunet para ser a consciência de todos?

Esse debate não é à toa na própria vida pessoal de Sartre e que guarda ressonâncias diretas em seu engajamento político, feito também por meio da escrita. Em *Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra*, Ronald Aronson enfatiza as questões políticas que acirraram a discussão entre os dois amigos e que, de certa forma, marcava o mundo no pós-guerra. Afinal, inclusive autores do lado marxista, como fora o caso de Marx Horkheimer, passaram a considerar o comunismo do leste europeu tão tirano e ditatorial quanto o próprio

nazismo. “Durante os anos da RDR²⁵, enquanto reivindica o comprometimento político, ele [Sartre] não pode fazer totalmente a sua vontade, ou melhor, sonhos de um ‘nem..., nem’: nem com os Estados Unidos, nem com a União Soviética.” (SIMONT, 2016, p. 16, tradução minha).

Embora Sartre tenha abertamente declarado sua adesão às ideias comunistas, nesta obra não se deixa de vislumbrar algumas limitações de tais ideais, como na cena em que, tendo se formado aquele grupo do qual Brunet fazia parte e a partir de onde começava a estabelecer sua proposta de organização, se preparavam para dividir uma lona e lençóis para poderem se agasalhar à noite:

Um rosto sai da sombra, tímido e sorridente. “se me deixarem dormir na lona, reparto a coberta.” Lourinho e Lambert encararam friamente o intruso: “Não tem mais lugar para você.”, diz Lourinho. Moûlu acrescenta mais amavelmente: “Você compreende, estamos entre amigos.” O sorriso desapareceu, engolido pela escuridão. Pronto: um grupo formou-se no meio da multidão, um grupo ocasional, sem amizade nem solidariedade verdadeira, mas que já se fechava para os outros; Brunet estava entre eles. (SARTRE, 2012, p. 264).

Sartre fez questão de enfatizar a presença de Brunet, “o comunista”, naquele grupo. A cena parece querer dizer que mesmo que uma pessoa ou um grupo partilhe de ideias comunistas, a inclusão do outro, indispensável a toda reflexão ética, torna-se um problema quando não há o processo de inclusão de fato. Aquele grupo decidira se unir e partilhar o que tinha. Mas, ao mesmo tempo, havia se fechado como grupo. Um *nós* que se opõe a um *outro*. Como se a formação de todo grupo tendesse a ignorar o outro que não lhe fosse comum.

Mesmo se diferenciando da proposta do padre, a ordem comunista proposta por Brunet se estabelecia a partir de valores que, tendo sido fundados a partir de uma ordem humana, pretendiam-se eternos. É o que denuncia Schneider a respeito das ideias de Brunet. Este queria estabelecer um plano de ação naquelas circunstâncias fundado completamente nos ideais do Partido Comunista e da URSS. Como diz ele, quando interpolado por Schneider sobre o que ele esperava:

Não espero nada; nunca esperei nada, não quero saber de esperança, eu sei. [...] Eu sei que a URSS mais cedo ou mais tarde entrará na dança, [...] sei que ela espera a sua hora e quero que os nossos rapazes estejam preparados. [...] eu tinha o meu trabalho e o fazia. Quanto ao resto, confiava no Comitê Central e na URSS; não é agora que vou mudar. (SARTRE, 2012, p. 322).

²⁵ Sigla para *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*, movimento de resistência do qual Sartre foi um fundador, que pretendia uma espécie de revolução emancipada da dominação comunista, mas que não chegou a oferecer os resultados esperados.

Schneider chama a atenção de Brunet para o fato de que o que havia para ele era tão somente esperança. Esperava que o Partido Comunista ainda mantivesse suas linhas de ação, suas mesmas bases e mesmo ideais, o que Brunet, naquela situação, não podia de fato saber. “Os camaradas sem dúvida, em Paris, mas não *você* que trabalha *aqui...*” (SARTRE, 2012, p. 298, grifos do autor), diz-lhe Schneider. Ou seja, era Brunet naquela situação que precisaria encontrar uma forma de agir, ou inventar ele mesmo uma moral que lhe serviria naquela situação. Ou então, seu discurso e o do padre se igualariam por se fundarem em valores que se pretendiam fundados em um céu inteligível, eterno e imutável que deveriam servir à esperança. Ele realmente acreditava que os valores comunistas movimentariam o Partido, a URSS e todos os camaradas para a libertação de todos; acreditava nisso como quem acredita numa lei natural que explica a regularidade dos fenômenos, como ele mesmo confessa:

Em outras palavras, sei que há leis históricas e que, em virtude dessas leis, o país dos trabalhadores [a URSS] e o proletariado europeu têm interesses idênticos. Não penso com frequência nisso, como você pensa nos alicerces de sua casa: é o chão a meus pés, é o teto sobre minha cabeça, é uma certeza que me sustenta e me abriga e me permite lutar pelos objetivos concretos que o Partido me indica. (SARTRE, 2012, p. 322).

Aqui, é como se a personagem tomasse a ética, esse campo de investigação dos valores, no sentido etimológico do termo, enquanto *ethos*, escrito com inicial grega *eta* (η), que significaria, conforme explica H. L. Vaz (2009, p. 12-13), morada do homem. E toma para isso a morada no sentido literal do termo. Da mesma forma que se vive em uma casa sem se estar o tempo todo pensando em seus fundamentos, apenas se confia que a casa não vá cair, Brunet confiava nos valores e ideais comunistas sem que se precisasse pensar o tempo todo sobre eles; era “o chão a seus pés”; era esta casa que ele habitava e que o permitia viver seguro, fazer planos, escolher e projetar um futuro. Por isso que, mesmo que os valores que ele buscava manifestar não fossem concebidos como estabelecidos num céu eterno, pretendia que eles fossem eternizados, que fossem tão sólidos e firmes como as estruturas de uma casa em que seus habitantes sempre se sentem protegidos. Ele acreditava numa eternização dos valores estabelecidos por indivíduos que têm “a morte na alma”.

Mas se em Sartre, a condição humana é marcada pela facticidade, os valores por ela criados têm esta mesma marca, e não seria possível pensá-los como eternos, pensá-los como esta “casa comum” que protege a todos que sob ela se mantêm abrigados. “Isso quer dizer, enfim, que a realidade humana nunca estará realmente em casa, e quando pensa que está, incide em má-fé. O homem se habita perpetuamente como um estranho.” (BORNHEIM, 1971, p. 126). E se Brunet pretendia estabelecer um projeto de liberdade naquelas

circunstâncias, ele precisaria compreender que “[...] todo projeto de liberdade é projeto em aberto, e não projeto fechado.” (SARTRE, 2011, p. 623), e mesmo que quisesse realizar seu projeto de emancipação, de si e dos outros, a partir dos ideais comunistas, seria ele, naquela situação, que deveria dar um sentido para o que seria ser comunista, que valores “valeriam” naquela situação, e seria a partir dela que ele deveria fazê-los surgir.

Brunet já havia construído a sua casa, já a habitava, não pensava mais sobre ela como ele mesmo confessa: “*E você, e você, por que entrou? Ora, faz tanto tempo, não tem mais importância, eu sou comunista, eis tudo.*” (SARTRE, 2012, p. 352). A atitude de Brunet pode ser interpretada como má fé porque ele já havia transformado um estado, um escolha, em um em-si. “Sou comunista”, aceita. Fechara-se tanto para a possibilidade de ser outra coisa, ou mesmo para a possibilidade de se assumir comunista diferentemente dos ideais do partido, que aquela se tornara sua morada. “Suas palavras pertencem ao Partido. Foi o partido que lhes deu um sentido; dentro do Partido, Brunet pode amar, persuadir, consolar.” (SARTRE, 2012, p. 357). Como se vê desde *A idade da razão*, ele buscava realizar seu projeto de liberdade dissolvendo o seu eu em um “nós” que havia assumido definitivamente e que relutava em abandonar, apesar da pressão das circunstâncias.

Por isso Schneider dizer que aquilo que ele tem são esperanças: espera que o Partido mantenha sua palavra, espera que os alicerces de sua “casa” mantenham-se firme, espera que a URSS “entre na dança”, espera que o proletariado europeu se engaje como um todo, espera que aqueles homens queiram construir com ele os ideais e valores de uma sociedade comunista. No fundo, a base para a construção desses valores é a mesma do padre: a esperança; um mantém a concepção da eternidade dos valores, o outro queria a eternização dos valores.

A diferença entre eles, como também o deve ser para toda compreensão moral, é em que sustentar suas esperanças. Afinal, se toda práxis produz um valor no mundo, a única coisa que se pode ter para pensar a permanência desse valor no mundo é a esperança, pois, se todo projeto de liberdade é projeto em aberto, cada indivíduo só pode *esperar* que tais e tais valores continuem a existir num futuro. E nada, nem mesmo o fato de os ter escolhido hoje, garante sua continuação amanhã.

Por isso, a personagem de pretensões mais modestas naquele contexto de aprisionamento e de cerceamento da esperança era Schneider: “[...] se conseguirmos infundir um pouco de coragem nos companheiros, impedi-los de se desesperar, se lhes dermos uma razão para viver, ainda que ilusória, já valerá a pena tentar.” (SARTRE, 2012, p. 299). Não à toa, é ele quem chama a atenção de Brunet para que ele repense em que base pretendia

fundamentar seu plano de ação. Diz-lhe: “É fácil assumir atitudes superiores quando se tem um partido por trás, quando se tem uma cultura política e o hábito de enfrentar a adversidade, é fácil desprezar os pobres-diabos que estão na merda.” (SARTRE, 2012, p. 323-4). E faz com que Brunet compreenda que mesmo que ele assumisse os valores defendidos pelo PC, seria preciso compreender que seria ele, Brunet, naquela situação, com as próprias resistências que ela apresentava, que deveria fazer surgir um projeto de liberdade e reconhecer que não se pode esperar que valores criados por seres finitos se tornem eternos. A permanência de um valor depende sempre da permanência da ação que o faz surgir no mundo; e toda ação é estabelecida por um sujeito contingente, dentro de uma situação contingente. E conclui:

Afim, estamos todos na merda, você como os outros, é a sua desculpa. Naturalmente, você continua a se apegar ao processo histórico, mas o entusiasmo morreu. O P.C. reconstituiu-se sem você, sobre bases que você ignora. Você poderia fugir e não ousa, porque tem medo do que encontrará. Você também tem a morte na alma. (SARTRE, 2012, p. 325-6).

Schneider, aqui, parece ser a voz que reconhece a contingência de todo valor. O padre defende a esperança em um céu inteligível; Brunet esperava que os valores comunistas permanecessem inalteráveis e sólidos. Schneider, não sendo crente nem comunista, age juntamente com Brunet. Por quê? Interroga Brunet. “Para não ficar só. [...] É preciso fazer alguma coisa, não é? Qualquer coisa. Pode-se não estar de acordo em certos pontos...” (SARTRE, 2012, p. 326). É o reconhecimento de que, para se estabelecer princípios que valham para si e para os outros, não é preciso que estejam completamente de acordo.

O comunista insistia em não reconhecer isso. Quando fala com o tipógrafo, que o havia reconhecido como membro do PC, Brunet se sente um tanto decepcionado porque, além de querer ser membro do partido, ela pensa em sua mulher, em constituir família, nos pobres que sofriam em seu bairro, ao que Brunet retruca: “Quando se entra no Partido, só o partido conta [...]” (SARTRE, 2012, p. 350-1). O tipógrafo afirma que não recusa o trabalho e as ideias do PC. Ao contrário, diz ter cumprido seu papel e estava disposto a trabalhar com Brunet naquelas circunstâncias, contudo, afirma ele: “Só digo que, quando faço amor, o Partido não vai ficar segurando vela.” (SARTRE, 2012, p. 351).

O tipógrafo não pretendia que seus valores pessoais e os valores do Partido coincidissem em tudo, mas não pretendia abandonar nem um e nem outro, o que Brunet não parecia aceitar em hipótese nenhuma. Por isso, Schneider aparece com uma espécie de voz da contingência que soa na mente de Brunet, e o faz sentir, desde o começo, quando o ouve e “[...] cala-se, desorientado; sente-se **demais**.” (SARTRE, 2012, p. 301, grifo meu). Demais: a

mesma expressão sentida por Roquentin, sentado no banco da praça de Bouville, e tem o sentimento de que ele como tudo era demais, era contingente.

É curioso como Schneider desaparece da narrativa da mesma forma repentina e inesperada com que havia aparecido. Como outros personagens desde *Sursis*, Schneider aparece na trama sem ser anunciado, sem apresentações ou história pregressa. Mas nenhum outro tem tanta participação direta na história como ele. Aceita trabalhar com Brunet, mas não é comunista; o protagonista da cena quer saber sobre ele, investigá-lo, lança sobre ele, às vezes, questões a revidar, mas não tem a resposta esperada. “*Quem é Schneider? Um intelectual burguês? Um anarquista de direita? Um fascista ilustrado?*” (SARTRE, 2012, p. 326, grifo do autor), inquieta-se o comunista. E a forma como ele deixa a cena acaba indicando que ele serviu como uma espécie de *daimon* para Brunet, uma espécie de voz interior que o colocava frequentemente cara a cara com seus próprios valores e sua própria consciência.

Na cena elaborada por Sartre, os franceses que estavam naquele cárcere improvisado pelos alemães são retirados de lá em trem. O tipógrafo joga-se do vagão que andava um pouco lento, para fugir. Os alemães atiram em direção a ele. O tipógrafo corre em direção ao trem e tenta entrar novamente no vagão, mas os tiros o acertam antes disso. O trem para; fecham a porta do vagão, que fica profundamente escuro. Brunet segura a mão de Schneider. “Ele sente a respiração de Schneider nos ouvidos. Bruscamente Schneider retira a mão. Brunet quer segurá-la, mas Schneider se desvencilha com uma sacudidela e desaparece na escuridão.” (SARTRE, 2012, p. 359). Não encontrando mais a mão que o segurava na escuridão, a respiração que soava a seus ouvidos, o aliado que não estava absolutamente de acordo, Brunet sente-se que como desamparado:

Ele está de pé sobre uma perna só, a outra acha-se presa num amontoado de pernas e botinas. Não tenta retirá-la, tem necessidade de ficar provisório; ele está de passagem, seu pensamento está de passagem, o trem está de passagem pela França, as ideias jorram, indistintas e caem sobre a via, atrás dele, antes que ele as tenha podido reconhecer; ele se afasta, ele se afasta; é nessa velocidade que a vida é suportável. (SARTRE, 2012, p. 359).

Desvencilhar-se da mão de Schneider que se perde na escuridão, para Brunet, fora como perder a segurança que o mantinha sempre em questão consigo mesmo, ao mesmo tempo, ele permanecera “equilibrado em uma perna só”. Antes era Schneider que o deixava nesta posição de desequilíbrio; indagava sobre seus valores, sobre os valores e bases do PC, sobre como *ele* iria inventar uma resposta para aquela situação; *ele*, não a esperança na URSS ou no proletariado europeu. Schneider tirava seu chão, colocava-o para fora de “casa”, e

agora, sua mão havia se perdido na escuridão e Brunet se sentia desequilibrado, sozinho e entre os outros, seu ponto de instabilidade donde não pretende sair. Sente que é “de passagem” que a vida é suportável.

É como se a saída de Schneider fosse a conversão para Brunet; o sacrifício do tipógrafo sua “salvação”; os outros em meio dos quais seu pé se mantinha sem sustentação era o desafio a encarar; e sua única perna, o ponto de apoio que ele tinha. Os grandes ideais de eternização dos valores haviam ficado para trás. O PC, as certezas de Brunet haviam se jogado do trem com o tipógrafo. Seu corpo ficara para trás e não sabe o que fizeram dele. Mas sabe que: “Amanhã virão os pássaros negros.” (SARTRE, 2012, p. 359).

Por certo, Sartre, em *Os caminhos da liberdade*, não ilustra com imagens sua teorização filosófica sobre a condição humana feita em *O ser e o nada*, mas narra os desafios de assumir esta descrição da condição humana. E se a existência precede a essência, como o existencialismo defende, uma descrição completa e totalizada da condição humana é inalcançável, e o esforço por realizá-la, compreendendo-a como processo de totalização, só se torna possível por uma descrição das condutas humanas. Nesse sentido, a literatura não ilustra, mas sim, completa as teses filosóficas, uma vez que é a exposição destas condutas, ao mesmo tempo que uma análise das mesmas.

Sendo, pois, a literatura um apelo à liberdade do leitor, *Os caminhos da liberdade* não poderia ser um manual de bons costumes e nem um catecismo para a doutrinação comunista – apesar de Sartre ter sido adepto do comunismo e o tema ser marcante no enredo. Diversamente, a trilogia é a narrativa dos descaminhos em que a liberdade, entendida como modo de ser da condição humana, compreendida a partir de uma perspectiva da contingência, se enreda do cotidiano da existência dos indivíduos, a partir de seus dramas particulares. Por isso, em boa parte, ela oferece pistas de reflexão filosófica, e não propriamente uma teoria moral completa e contundente. Como explicita Thana Mara Souza (2009b, p. 242):

Uma moral que se define como construção contínua não pode ser teorizada, transformada em um edifício já totalmente construído. E uma liberdade que se define como exercício de libertação não pode ser narrada como conquistada, como plenamente vivida. A teorização da moral e a narração da autenticidade conquistada poderiam levar à negação delas, à má-fé, a vê-las como definidas definitivamente. Por isso talvez só seja possível narrar o caminho de libertação e nunca a liberdade conquistada.

E um elemento que foi se mostrando evidente ao longo desta exposição, desde a descoberta e assunção da contingência, por Roquentin, até a construção de um “nós” que erigisse valores comuns é que *a construção de valores pela ação subjetiva sempre se depara,*

no mundo, nas vivências cotidianas, com a relação com o outro. O desafio de viver esta relação juntamente com os valores que cada indivíduo faz surgir no mundo torna-se, sem dúvida, um dos grandes desafios do pensamento ético que brota da compreensão da condição humana a partir da obra de Sartre. O que coloca este exercício no passo da última subseção desta exposição, a partir da leitura da peça teatral *Entre quatro paredes*.

2.5 Inferno e salvação na relação com o outro

“O inferno são os outros.” À primeira vista, a expressão empregada por Garcin, um dos protagonistas do texto dramático *Entre quatro paredes*, de Sartre (2005a, p. 125), parece indicar qualquer impossibilidade de uma discussão ética a partir do autor. A declaração enuncia o reconhecimento de que a existência pacífica com os outros é, de pronto, irrealizável. Mas não se deve esquecer que a frase só pode ser compreendida a partir do contexto geral em que ela aparece; nesse caso particular, numa obra de literatura, e não em um texto de teoria filosófica estritamente falando.

O que se tem visto, no entanto, é que a obra de Sartre apresenta um fundo ético indispensável à compreensão da condição humana. Em *O ser e o nada*, toda a terceira parte da obra é dedicada à formulação de uma ontologia fenomenológica que contemple o outro de forma a superar todo o solipsismo da tradição filosófica. Esta é uma questão que se encontra ao longo da história da filosofia, sobremaneira nos pensamentos ligados ao referencial paradigmático do idealismo ou, em sua forma moderna, da consciência – ponto, inclusive, de onde parte o autor em questão.

Ora, se o esforço da filosofia fora o de encontrar o ponto unívoco, a unidade de pensamento racional (*lógos*) que fundamentasse a multiplicidade de coisas existentes no mundo, não é de se admirar que reconhecer a existência de um “outro” seria, na menor das hipóteses, tratar daquilo que não é o “uno”; ou seja, seria buscar o “não ser”, o que seria irrealizável. Em outras palavras, não há espaço para o outro em uma filosofia que busca o fundamento de tudo no ser unívoco e indivisível.

Não à toa, uma das grandes dificuldades ao se pensar, no âmbito da filosofia, os campos do saber teórico e da ação prática, é como partir de um pensamento que busca sempre a unidade, para tratar de uma ação que implica a multiplicidade e a alteridade. Em outras palavras, como pensar o outro de modo que ele não seja um *outro eu*, mas seja o reconhecimento de fato que existe um “outro” que nem seja o “eu”, nem seja posto pelo “eu”?

Como já foi dito, *O ser e o nada* é um ensaio de ontologia, não um tratado de ética. Mas, por suas ressonâncias nesta última, não seria de se estranhar que nele Sartre reservasse boa parte para pensar uma ontologia do outro que superasse o solipsismo, tanto teórico quanto prático, sobretudo àquele a que está ligado seu pensamento, uma vez que ele parte do *cogito*.

Nesse caso, a existência do outro é tão absurda quanto a existência de um “eu” em particular. Pois, não há qualquer razão que justifique a existência com os outros e com estes outros específicos com quem se vive. Seria preciso uma mente que fosse um pressuposto *a priori* para tais existências para se oferecer razões suficientes que justificassem viver com “estes” outros. Isso põe um grande desafio para se discutir questões éticas, sobretudo, depois que o pensamento filosófico, desde a Modernidade, abandonou a ideia de que o ser humano seja *por natureza* um animal político/social. Freud foi ainda mais além, afirmando que o ser humano – considerado individualmente – não só não seria social e sociável por natureza, como também seria hostil à vida à civilização. O que retira a reflexão sobre a relação com o outro de um princípio transcendente – destino, vontade divina, ordem natural das coisas – para orientá-lo para o campo existencial: “[...] a existência do outro tem a natureza de um fato contingente e irreduzível.” (SARTRE, 2011, p. 323).

Mais uma vez, o princípio lógico – princípio de razão suficiente – não serve aqui para demonstrar a existência do outro. A lógica não é pressuposto para uma ontologia da existência nem de um eu particular, nem para desvelar a existência do outro. E a premissa basilar do existencialismo vale também para este caso: uma precedência lógica e ontológica da existência sobre a essência. Portanto:

[...] é ao Para-si que precisamos pedir que nos entregue o Para-outro; é à imanência absoluta que precisamos pedir que nos arremesse à transcendência absoluta: no mais profundo de mim mesmo devo encontrar, não razões para crer no outro, mas o próprio outro enquanto aquele que eu não sou. (SARTRE, 2011, p. 325).

Nesse sentido, em sua exposição teórica, Sartre desenvolveu uma ontologia que fosse não uma teoria pura do ser – uno e absoluto, mas uma ontologia fenomenológica, que ao apontar a condição humana como ser para-si (subjetividade, liberdade, transcendência), ao mesmo tempo o apresentasse como ser para-outro. Um “outro” que não fosse nem posto objetivamente como sendo pela infinita atividade de “eu” (idealismo), nem posto como existindo independentemente do “eu” e, por isso, impossível de estabelecer alguma espécie de vínculo mais profundo que unificasse um e outro em uma relação necessária.

Para isso, segundo Sartre (2011, p. 302):

As filosofias dos séculos XIX e XX compreendem que não se poderia evitar o solipsismo se começamos por encarar o eu e o Outro como duas substâncias separadas: toda união dessas substâncias, com efeito, deve ser considerada impossível.

Sartre destacou, sobremaneira, as contribuições de Hegel, Husserl e Heidegger na formulação de uma filosofia da alteridade, mas que estas seriam ainda insuficientes para que o outro fosse dado por si mesmo, ou seja, como uma forma de existir da própria condição humana. E como, para o desenvolvimento de uma ontologia fenomenológica, o ponto de partida fora o *cogito*, deveria partir-se também dele para uma teoria do outro.

A grande dificuldade seria, justamente, partir do *cogito* sem que a relação eu-outro se tornasse uma relação sujeito-objeto, inevitável a toda filosofia que parte do paradigma da consciência. Ou seja, o outro não pode ser um objeto, mas enquanto interessa nas circunstâncias empíricas da facticidade. O “outro” é um outro que é sujeito – consciência e liberdade – ao mesmo tempo que aparece como “não sendo” eu.

O caminho desenvolvido por Sartre foi o de investigar as condutas humanas que explicitassem que o ser para-outro é outro modo de ser do para-si. As condutas de vergonha e orgulho, por exemplo, são momentos que explicitam esse ser para-outro. Nas duas atitudes, é a sensação de “ser olhado” que produz no para-si os sentimentos de orgulho ou vergonha. Ou seja, é no modo de ser do para-si como para-outro que ele próprio se vê orgulhoso ou envergonhado.

O para-outro, portanto, é o modo de ser do para-si que se apreende como “olhado” por outro. Se alguém se percebe envergonhado ou orgulhoso, é porque se percebe sendo visto por alguém em uma atitude de reprovação ou aprovação; o para-si só põe a si mesmo como consciência reflexiva em alguma dessas atitudes se se capta como sendo olhado. Se eu pratico uma ação na qual ninguém me olha, não há porque me sentir envergonhado ou orgulhoso.

O olhar aqui não é definido necessariamente como uma presença física perceptível como tal. Pratico uma ação no isolamento do meu quarto, onde sei que não há câmeras de vigilância, mas de repente me percebo em uma daquelas duas atitudes. Isso ocorre porque é como se eu me visse sendo visto. Nesse sentido, o para-si existe como ser para-outro, pondo-se a si mesmo como objeto refletido por sua própria consciência reflexiva a partir do olhar do outro.

Mas, porque o para-si é liberdade, aquilo que apreende de si pelo olhar do outro só aparece como um modo de ser definido e definível, e não como a totalidade absoluta da liberdade. Daí que o sujeito pode “encarnar o personagem” que se capta como sendo olhado pelo outro, o que corresponde a uma atitude de má fé, pela tentativa de negar a liberdade e

reconhecer-se idêntico a si mesmo, como um em-si; ou, então, esforça-se por agir de tal modo que sua ação seja reversa do modo como se apreende pelo olhar do outro, assumindo um conjunto de atitudes que neguem a imagem refletida no olhar do outro.

Justamente pelo fato de o para-outro ser outro modo de ser do para-si pelo olhar do outro, sendo ainda a liberdade que é, que o olhar não pode ser visto como um momento de apreensão, nem de mim, nem do outro, como um objeto posicionado pela consciência reflexiva, como um puro ser em-si. Há uma distinção, nesta concepção, entre consciência (de) si – que Sartre definiu como consciência não tética – e conhecimento de si. A consciência não tética, que caracteriza a subjetividade, não é transcendência porque não se trata da relação da consciência com uma coisa que não é ela mesma – objeto/mundo. Este tipo de relação, própria da consciência tética, pressupõe a velha relação epistemológica entre sujeito e objeto²⁶. Por isso, o que a consciência tem de si mesma não é um conhecimento. Como nos casos citados da vergonha e do orgulho eles “[...] me revelam o olhar do Outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem *viver*, não *conhecer*, a situação do servisto.”²⁷ (SARTRE, 2011, p. 236, grifos do autor).

Quando a subjetividade apreende-se de forma objetiva, quando tem um conhecimento de si, quando se nomeia, ela se apreende como tal e isso opera uma transformação sobre si mesma. Quando o indivíduo se nomeia como determinada “coisa”, apreende-se como objeto; e isso com o qual se identifica: “[...] torna-se compromisso, conduta objetiva, objeto de juízo de valor, relação com toda a comunidade, hipótese para o futuro [...]” (SARTRE, 2015a, p. 38). Ou seja, reconhecer-se como tal é adotar uma série de posturas objetivas em relação a isso; assumi-las ou negá-las.

²⁶ Convém ressaltar que não se pode pensar numa relação exterior e interior quando se trata do modo como Sartre se apropria do *cogito* como referencial para sua filosofia; ele pretendeu, justamente, superar esta dualidade pelo conceito de intencionalidade de Husserl, pela ampliação que elaborou do *cogito*. Portanto, consciência (de) si não seria a consciência ocupada com seu interior (consciência pura), enquanto o conhecimento fosse o interior saindo de si rumo ao exterior (consciência tética – intencional). “A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela. É que Husserl vê na consciência um fato irreduzível, que nenhuma imagem física pode exprimir. A não ser, talvez, a imagem rápida e obscura de uma explosão. Conhecer é ‘explodir em direção a’, desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, ao longe, para além de si mesma, em direção ao que não é si mesma [...]” (SARTRE, 2005b, p. 56).

²⁷ Sartre descreve o conhecimento como uma forma de apreensão do objeto pelo sujeito, uma vez que a consciência, enquanto intencionalidade, só existe neste salto para o sujeito. Na relação com o outro, não posso apreender o outro como uma liberdade, porque, como tal, ele é sempre um “ser aberto”. Apreendo as condutas de alguém em uma situação específica, mas querer defini-lo como tal seria negar sua transcendência. Da mesma maneira, quando me apreendo desta ou daquela forma pelo olhar do outro, como me apreendo, por exemplo, envergonhado ou orgulhoso, encerro minha transcendência em um em-si, mas que nunca pode me oferecer a mim na *totalidade destotalizada* que identifica o para-si. Por isso, *vivo* esse modo de ser para-outro que me apreendo pelo olhar do outro, não o *conheço*, ou seja, não me aproprio de mim nem do outro em uma forma definida e com um sentido acabado.

Portanto, mesmo partindo do *cogito*, a relação com o outro não é nem um conhecimento que tenho do outro, nem um conhecimento que tenho de mim pelo outro. O ser para-outro é outro modo de ser do para-si, como já fora dito. É pela categoria do *olhar* que Sartre trata deste tema. O olhar do outro me entrega a mim como este ser que tenho de ser, ou como este ser que nego ser. “[...] o olhar é um intermediário que remete de mim a mim mesmo.” (SARTRE, 2011, p. 334). De uma forma ou de outra, o para-si, enquanto para-outro, é o que não é e não é o que é.

O ser-para-outro não pertence à estrutura ontológica do ser-para-si; não podemos derivar um do outro, à maneira que se tira a consequência de um princípio. Simplesmente o olhar pertence ao *cogito* como uma necessidade de fato; o indubitável é que o ser-para-si é também para-outro. (BORNHEIM, 1971, p. 90).

Quando olho que o outro me olha, ponho-me como objeto de minha consciência reflexiva, mas sob o olhar do outro. Há, nesse processo, o que se poderia chamar de um *juízo moral* que posso fazer de mim mesmo. Mas este *juízo moral* só se torna possível mediante o olhar do outro. Ou seja, o *juízo moral* enquanto atividade reflexiva só pode ser dado na determinação do para-si como para-outro, pois ele não pode se por em atitude reflexiva de sua própria consciência senão pelo olhar do outro.

Significa que, de súbito, tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não enquanto sendo fundamento do meu próprio nada, mas enquanto tendo meu fundamento fora de mim. Não sou para mim mais do que pura remissão ao Outro. (SARTRE, 2011, p. 326).

Buscando, pois, uma alternativa para a descrição da estrutura do outro, escapando das armadilhas do realismo e do idealismo, e que, por seu turno, conduzisse a reflexão filosófica para longe do solipsismo, Sartre apontou também o caminho para pensar uma moral não solipsista, que não tenha de ser fundada em uma essência transcendente à condição humana, mas, ao contrário, partisse da pura facticidade da contingência.

A reflexão sobre o outro em Sartre aparece, conforme explicita Bornheim, pela radicalização da própria metafísica. Essa radicalização se dá pela afirmação do outro do ser, ou seja, o nada. Isso teria levado a metafísica a seu termo, tornando possível a afirmação da alteridade. “De fato, sem a crise metafísica do fundamento, Sartre seria ininteligível.” (BORNHEIM, 1971, p. 161-2), como explicita o comentador.

Contudo, se Sartre se dá conta da alteridade no campo da metafísica, do lado da ética, ou das relações concretas com o outro, o problema parece insolúvel. Não à toa, as páginas finais de *O ser e o nada* apontam para a exigência de uma ética. Essa insolubilidade resulta

justamente do fato de que, tendo partido do *cogito*, as relações concretas com o outro não podem ser pensadas como relação sujeito-objeto, mas uma relação entre liberdades.

Aqui se encontra presente a ambiguidade própria da descrição efetuada por Sartre, indicada por Francis Jeanson em sua obra *Le problème moral et la pensée de Sartre*: se a nível ontológico não há problema no ser para-outro, como definindo um modo de ser do para-si, na relação concreta com o outro, em que o para-si aparece para além do *cogito* que ele é, e se põe no trânsito contínuo entre aquele que é olhado e aquele que olha, a relação eu-outro no campo de construção de uma ética parece inconclusa em *O ser e o nada*.

Nesse âmbito, só há, segundo Sartre, duas possibilidades de relação concreta com o outro: 1) olho o outro como uma transcendência que me transcende, para apreendê-lo em sua liberdade, vendo-me como objeto para uma consciência; ou 2) olho o outro como uma transcendência transcendida por mim, constringendo em minha liberdade a liberdade do outro. Mas como o para-si, seja eu, seja o outro, não pode ter sua liberdade petrificada em um modo de ser, a tentativa de apreensão da liberdade do outro pela minha liberdade transmuta de uma conduta a outra, sem nunca chegar a um termo final. Por isso, como deixou claro Sartre (2011, p. 531): “A essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*²⁸, mas o conflito.”²⁹.

O conflito se estabelece porque *minha liberdade não termina onde começa a do outro*, como diz o ditado popular. Ao contrário, minha liberdade conflita com a liberdade do outro. Nesse sentido, nem posso renunciar à minha liberdade para ser objeto para-outro, nem posso restringir a liberdade do outro como objeto para mim. Também não sou nem a profunda identidade reconhecida pelo olhar do outro, nem a identidade de minha consciência ela mesma, como um em-si. Se a liberdade é o próprio modo de ser do para-si, o que o para-si se torna em sua liberdade nem pode ser negado como projeto livre, nem pode ser uma identidade absoluta consigo mesmo. Sartre definiria ambas as atitudes – assumir objetivamente uma identidade posta pelo outro ou a busca de uma identidade profunda consigo mesmo – como má fé, uma tentativa de fuga da liberdade que é o para-si e o condena a ter que escolher-se continuamente. Assumir objetivamente uma identidade posta por outro seria assumir uma posição determinista, completamente renunciada por Sartre em qualquer sentido.

²⁸ Referência ao *ser com* de Heidegger.

²⁹ Não tratarei aqui de expor as formas concretas de relação com o outro a partir destas duas atitudes explicitadas por Sartre. Para mais detalhes sobre isso, ver: SILVA, Carlos Henrique Carvalho. As atitudes primárias e secundárias na relação com o outro segundo Sartre. *Cadernos Sartre*, Fortaleza, n. 5, p. 119-134, set. 2012. Ou ainda, na relação com a obra *Entre quatro paredes*: HILGERT, Luiza Helena. Olhares e espelhos: *O ser e o nada* e *Entre Quatro Paredes*. *Sofia*, Vitória, vol. 4, n. 2, p. 317-332, ago/dez 2015. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/11498/8125>>. Acesso em 04 nov. 2016.

Por isso a ambiguidade própria da condição humana, enfatizada por Jeanson ao tratar do pensamento sartreano:

[...] a noção de ato livre é ela mesma ambígua; não há ações que não sejam livres, mas há poucos seres que chegam a se fazer livres na ação, ou seja, que chegam a retomar sua liberdade de fato em uma liberdade autêntica. Esta não é jamais *dada*, mas ela não está nunca ausente porque indica e reclama sua metamorfose para o outro. (JEANSON, [1965?], p. 249-250).

Por esse motivo, o contrário da má fé, que é a busca por escusas que neguem o livre engajamento em um projeto, não é exatamente a autenticidade, no sentido de uma identificação consigo mesmo. Mas a assunção da própria ambiguidade humana que “[...] não está entre a liberdade e aquilo a que se opõe, senão no coração mesmo da liberdade, entre seu impulso e a repetição desse impulso por si mesmo em uma reflexão purificante sobre seus próprios fins.” (JEANSON, [1965?], p. 252).

Recusar a liberdade do projeto originário, procurando, a todo instante, justificativas fora de si para aquilo que se escolhe ser, é má fé. Por outro lado, querer coincidir sempre consigo mesmo, afirmando algo como “eu sou mesmo assim”, seria também uma fuga para o em-si; seria a petrificação da liberdade em um estado. No entanto, o sujeito que se projeta traz ao mundo os valores implicados em suas escolhas e que o identificam como sendo autor desses valores. É justamente ante o olhar do outro que aparece a exigência de coincidência entre os valores que julgo ter e aqueles vêm ao mundo por minha ação. “[...] ser visto é captar-se como objeto desconhecido de apreciações cognoscíveis, em particular apreciações de valor.” (SARTRE, 2011, p. 344).

O aparecimento do outro coloca, irresolutamente, essa possibilidade do juízo; o que, mais uma vez, estabelece o balanço instável entre os valores que o sujeito faz irromper no mundo por seu livre projeto e como o olhar do outro o revela, tanto para o outro quanto para si mesmo. Veja-se, por exemplo, as diferentes formas pelas quais Mathieu era visto pelos companheiros de *A idade da razão*: cada um tinha sua imagem e fazia um juízo diferente de Mathieu e, às vezes, exigiam que estas imagens coincidissem.

“Um juízo é o ato transcendental de um ser livre. Assim, o ser-visto me constitui como um ser sem defesas para uma liberdade que não é a minha liberdade.” (SARTRE, 2011, p. 344). Eis porque a ambiguidade inerente à condição humana entre a má fé – a recusa da liberdade e a busca por álibis – e a autenticidade – o coincidir-se sempre consigo mesmo, com imagem que os outros têm de um sujeito, ou com a imagem que tem de si mesmo pelo olhar dos outros.

Isso não relega o sujeito a uma passividade. Como bem explicita Reimão (2006, p. 17), a autenticidade

É a qualidade do existencialismo consequente. Ser autêntico é assumir para si mesmo a condição humana na sua ambiguidade constitutiva. É, através de uma reflexão cúmplice, encontrar a escolha original que se é, aceitar assumir as exigências e responsabilidades.

Certamente, *Entre quatro paredes* é, das obras da literatura de Sartre, a que deixa entrever de forma mais clara as (in)conveniências das relações intersubjetivas. Por ela, vê-se que os caminhos da liberdade não são uma estrada reta, ascendente e progressiva, mas perpassa por descaminhos e encruzilhadas, graças ao aparecimento do outro como “uma pedra no meio do caminho”. Nela, as liberdades se veem enredadas a se resolverem umas com as outras e na necessidade, inexorável, do estabelecimento de uma ética.

Sartre utilizou o cenário talvez mais improvável para propor uma reflexão sobre o ser moral: *o inferno*; um grupo de condenados para tratar de uma *moral da conversão e da salvação*. O ponto fulcral é, pois, saber que, apesar de os valores serem estabelecidos na eleição particular que cada um faz de si mesmo, uma ética nunca pode ser solipsista. Embora todo valor exista pelo para-si e é, por isso, produto de uma subjetividade, o para-outro é o próprio modo de ser do para-si como sujeito moral. A categoria pensada por Sartre – o olhar – é bem propícia para definir esta situação. O olhar, ao mesmo tempo em que instaura o aparecimento do outro, ou do para-si como para-outro, é símbolo do próprio sentido da moralidade subjetivamente estabelecida – a ideia de uma vigilância constante; ideia que, a propósito, perpassa de ponta a ponta a peça *Entre quatro paredes*.

Nesse sentido, não há uma justificação pura o suficiente que garanta ao sujeito a salvação eterna de toda culpa, quando se trata de julgar os valores implicados na ação. Como explicita Sass (2009, p. 221):

Sempre há autoria para a perspectiva sartreana da moral. Cada homem é seu próprio autor. Nesse sentido, a reflexão é impura porque tenta descobrir todos os aspectos desta existência ativa e livre. Ela é impura porque é uma reflexão permeada de *justificativas*, de excusas, de referências a tudo que diz respeito ao que não é a autonomia do sujeito.

Pode-se acrescentar também que a reflexão moral é impura porque ela é sempre realizada nesse modo de ser do para-si que se determina, a partir da liberdade do outro, como ser para-outro, que Sartre explicita pela categoria do olhar tão presente em sua citada obra dramática.

Na obra, três personagens – Garcin, Inês e Estelle – morrem e são condenados ao inferno. O criado, personagem secundário da peça, os conduz a um quarto – decoração estilo Segundo Império, uma lareira, cheiro de enxofre no ar, três canapés – onde ficarão trancafiados por toda a eternidade. No quarto não há camas. “A gente não dorme nunca, é isso?” (SARTRE, 2005a, p. 33), pergunta Garcin ao chegar. Lá é sempre dia, com lâmpadas sempre acesas e sem interruptores. O castigo que lhes é imposto: “[...] a vida sem interrupções. Sem pálpebras... sem piscar... sem interrupções.” (p. 34). Não há também espelhos no quarto, de modo que a única forma de cada qual ver a si mesmo é pelo olhar do outro.

A primeira tentativa quando os três protagonistas entram em cena é buscar razões de por que estão ali e por que com estes outros. Acaso? Engano? Engenho de uma mente que havia planejado tudo? O fato é, contudo, inteiramente absurdo, no sentido que se falou acima: não há razões para estarem ali cada um exatamente com aqueles outros, mas é um fato absoluto e irredutível que terão que se ver com eles. Inês propõe que cada um conte sua história para tentar entender porque mereceu o inferno, condenação considera infundada tanto por Garcin, quanto por Estelle.

Todavia, o que levou aquelas personagens ao inferno foi, sem dúvidas, o pecado da má fé. Mas que ato de má fé eles teriam cometido? Quiseram eles justificar suas ações pelos valores que julgavam ter. Isso significa buscar uma justificação para os valores que não a liberdade do para-si. É a ação que funda o valor e não o contrário. O que justifica a ação, do ponto de vista sartreano, não é o valor, mas saber se a escolha que se faz, faz-se em nome da liberdade; essa mesma liberdade que é o próprio sujeito e que eles pretendiam negar ao buscar escusas para sua culpa.

Estelle queria que sua autoimagem coincidisse sempre com a imagem que lhe era refletida, como ela mesma explica: “Quando eu falava, eu me posicionava de um jeito que eu poderia ficar sempre me olhando [em um espelho]. Eu falava e me via falando. Eu me via como as pessoas me viam, isso me mantinha acordada.” (SARTRE, 2005a, p. 67). É a busca pela autenticidade do espelho. “E se o espelho começasse a mentir, heim?” (SARTRE, 2005a, p. 72), problematiza Inês. É um impasse estabelecido pela construção da autoimagem por si mesmo e pelos diferentes olhares dos outros. Buscar uma conciliação dessa imagem e, mais do que isso, querer usá-la como justificação para ações, é negar que o que o indivíduo é em sua ação é resultado daquilo que ele projeta ser, e não simplesmente a correspondência a uma imagem refletida nele pelo olhar do outro. Mesmo quando o sujeito se esforça por coincidir

com a imagem que tem de si pelos outros, é ele quem aceita, em sua liberdade, assumir essa imagem, quando poderia também negá-la.

Garcin, por sua vez, escrevia panfletos pacifistas, mas quando foi pego em fuga, buscou justificá-la pelos ideais que julgava defender, negando que seu ato teria sido covardia. E mais uma vez, Inês é o olhar inquisidor ante o qual o álibi se mostra insuficiente:

G – Desertar, partir; chamem como vocês quiserem.

E – Você tinha mesmo que fugir. De outro modo, eles teriam botado a mão em você.

G – É claro. (*Pausa*). Estelle, eu sou um covarde?

E – Eu não sei nada disso, meu amor. Eu não estou na sua pele. Você é quem tem que decidir.

G – (*Com um gesto de cansaço*). Eu não consigo decidir nada.

E – Afinal, você deve lembrar. Devia ter razões para agir como agiu.

G – É.

E – E...

G – Será que estes são os verdadeiros motivos?

[...]

I – Ah! Esse é o problema. Será que estes são os verdadeiros motivos? Você pensava muito, não queria se engajar superficialmente. Mas o medo, o ódio e todo o lado sujo que a gente esconde também são motivos. Vamos, procure, se pergunte. (SARTRE, 2005a, p. 107-109).

Garcin procurava por legítimas razões para ter agido como agiu e esperava que os outros lhe dessem essas razões. Ele renunciava a resolver isso. E fica entre o olhar lascivo de Estelle e o olhar judicativo de Inês. Nesse caso, não importa que se diga se as ações foram resultados de uma ação racionalmente deliberada, ou se foi o medo, o ódio ou outra paixão qualquer que se queira esconder ou que alguém possa querer utilizar como “desculpa” para dizer: “agi sem pensar, fui movido por paixão”. Dizer que agiu por paixão, sem pensar, é o mesmo que dizer: “não encontrei razões suficientes para não fazer”. E Garcin relutava em aceitar que qualquer razão que ele encontrasse, ela teria se originado nele e faria surgir o valor no mundo; pacifismo ou covardia dependiam dele para existir.

Inês, por sua vez, aceita a pura resignação de ser lésbica e por isso, merecer a condenação, tomando a culpa como algo que lhe acometesse por uma condição que não seria ela mesma a ter escolhido. “Bem, eu era o que eles chamam no lado de lá de uma mulher condenada. *Já* condenada, né? Então, não há grandes surpresas.” (SARTRE, 2005a, p. 79, grifo do autor), explica ela a seus convivas. Ou seja, toma o ser *já* condenada como um carma sofrido, e não como uma condição assumida, o que constitui também atitude de fuga, de má fé. Essa aceitação cega aparece também quando ela afirma que o que acontecia com eles naquele inferno já estava tudo planejado.

Todos eles buscavam, pois, uma justificação fora do livre engajamento para serem condenados. “Um universo onde todas as defesas são ordenadamente suprimidas é o inferno apresentado por Sartre.” (HILGERT, 2015, p. 319). Por isso, tentar justificar a ação pelo valor é buscar um alibi para a ação. Os valores não existem de forma *a priori* como condição de possibilidade para ação, num reino transcendental que venha a se tornar uma práxis, como conteúdo da ação humana. Os valores aparecem como caráter existencial, na transcendência, compreendendo com isso que o valor é o sentido que cada sujeito assume em sua situação. Por isso, o valor só pode ser tomado como tal por sua objetivação, que só se faz no mundo e com os outros.

Aquilo que, de início, foi uma intuição e adquiriu o caráter de certeza intelectual, converte-se num movimento de decisão; porque estamos imersos no inferno da convivência humana, a única possibilidade que nos resta é activar a nossa capacidade de ser livres. A análise ontológica manifesta a existência do conflito intersubjetivo; Sartre apresenta-o como um dilema que tem que ser assumido no plano ético, onde a própria dinâmica da contingência alcançará uma dimensão de superação, na linha possível da esperança. (REIMÃO, 2006, p. 21).

Por isso, a frase emblemática de Garcin: “[...] o inferno são os Outros.” (SARTRE, 2005a, p. 125). O outro é sempre esse ante o qual o valor aparece na ação. O outro é esse que olha o tempo todo; este olhar ante o qual estou sempre sob juízo. Não à toa, o inferno em que foram lançados os coloca sob a condição de nunca dormirem, ou seja, estarem o tempo todo sob o julgamento do outro. O que implica também estarem eternamente se vendo pelo olhar do outro, o que corrobora a explicitação de Jeanson ([1965?], p. 279) de que: “*Existir é ser um problema para si mesmo.*” (grifos do autor).

Nessa perspectiva, é possível dizer que a ética é esse empreendimento humano que nunca pode ser feito a partir de um total solipsismo. A ética, enquanto campo de juízo dos valores morais, é sempre este empreendimento ante o qual a presença do outro nunca pode ser negada. Sartre deixa entrever que uma moral da salvação e da conversão perpassa necessariamente pelo encontro com o outro. “[O sentido da conversão moral] consiste – qualquer que seja a eleição que possa intervir – em aceder a um plano onde a liberdade cessa de ser prossecução livre de um fim prefixado para libertar-se também deste fim, pondo-o, por sua vez, em questão.” (JEANSON, [1965?], p. 272).

Como os três personagens que partilham aquele inferno, se não se pode apelar a uma natureza humana comum para a constituição de uma ética que estabeleça alguma forma de vínculo entre os indivíduos, é ao menos a uma *situação partilhada* que se deve recorrer.

Como diz Garcin: “Inês, eles embolaram os fios. O menor gesto seu, se você levanta a mão para se abanar, tanto eu como Estelle sentimos a vibração.” (SARTRE, 2005a, p. 90).

Justamente por isso, Hilgert (2015) afirma que *Entre quatro paredes*, de certa forma, superaria o irresoluto conflito que emana da explicitação das relações concretas com o outro em *O ser e o nada*. Há na peça sartreana um apelo a um acordo comum, falhada as tentativas de assumir uma relação com os outros pelas condutas apresentadas por Sartre em seu ensaio de ontologia – amor, linguagem e masoquismo ou indiferença, desejo, ódio e sadismo:

O insucesso no relacionamento entre os três personagens pode ser entendido como um sintoma da necessidade de outras estratégias na relação intersubjetiva, em que a chave seja a conversão moral e o apelo à ajuda. Talvez seja o reflexo da percepção sartriana de que compreender a relação com o outro exclusivamente pelo conflito não é suficiente, no sentido de que não dá conta da totalidade e de todas as possibilidades das relações intersubjetivas, além de demonstrar a necessidade da conversão moral. (HILGERT, 2015, p. 330).

Entre quatro paredes propõe, portanto, que, se não há o recurso a uma natureza humana comum a que se possa apelar; se a existência particular de um sujeito em uma situação particular é absurda, tanto quanto a existência dos outros com os quais sua ação está implicada, ou, em outras palavras, existir e existir com estes outros é de uma contingência irrecusável, a única coisa a que se possa apelar para escapar do conflito que é a relação entre consciência é o apelo a uma *situação partilhada*.

Quando se partilha de uma mesma situação, como os personagens em questão, ignorar completamente o outro se torna algo quase que improvável, além de desaconselhável. A presença do outro nem pode passar despercebida, como observara Garcin, nem tampouco o outro tem de sofrer o espetáculo do meu medo, como salienta Inês. E se não há respostas dadas fora da existência, elas precisam ser inventadas, como se a humanidade fosse recriada a cada invenção que faço de mim mesmo.

Uma ética em Sartre, a partir das obras que aqui se pretendeu estudar, seria estabelecida, portanto, neste balanço instável entre a livre escolha do indivíduo e o engajamento da humanidade inteira.

3 A ÉTICA EM SARTRE NA ENCRUZILHADA ENTRE A LIVRE ESCOLHA DO INDIVÍDUO E O ENGAJAMENTO DA HUMANIDADE INTEIRA

Não é raro encontrar a distinção feita na obra de Sartre entre o que se poderia chamar de um período centrado na ontologia (de cunho mais idealista), marcado diretamente por *O ser e o nada*, e outro período centrado na História (de cunho mais realista e materialista), que teria como marco a *Crítica da razão dialética*. Mas, como cita Jeanson (2005, p. 557-8): “[...] não creio que devemos nos apressar [...] em falar de ruptura, e até de negação, ou, de um modo menos passional, de ‘corte epistemológico’.”³⁰ (aspas do autor, tradução nossa).

Por outro lado, é comumente apontada uma ênfase maior no aspecto historicista, na ideia de grupo e, talvez, até numa concepção mais normativa no que diz respeito à ética nesse possível “segundo momento” do pensamento sartreano. Não querendo entrar no mérito dessa discussão, e não chegando a discutir as questões propostas por Sartre em sua *Crítica da razão dialética*, a tarefa aqui é retirar certas consequências, do ponto de vista de uma ética que, tomando como ponto de partida a “necessidade da contingência”, a construção de valores pela livre escolha do indivíduo, implique o “engajamento da humanidade inteira” pela concepção de universalização do projeto, encontrada no seminário ministrado em 1945 e publicado em 1946 sob o título *O existencialismo é um humanismo*.

Como já amplamente explicitado, a descrição ontológica da condição humana elaborada por Sartre guarda implícita uma consequência ética imediata, como ele mesmo reconhece: “Já que... o existente é para mim ‘um ser que tem que existir seu ser’, é obvio que a ontologia não saberia se distinguir da ética, não faço diferença entre a atitude moral que o homem escolhe e aquilo que os alemães chamam sua ‘visão de mundo’ [Weltanschauung].” (SARTRE apud JEANSON, [1965?], p. 10, aspas do autor).

O esforço aqui é, justamente, investigar a ontologia fenomenológica realizada por Sartre em *O ser e o nada*, para ver se, a partir daí, é possível inferir elementos para se pensar uma moral que assuma a contingência como necessidade mais iminente. Por isso, também, o diálogo direto com sua obra literária³¹. Pois, se Sartre esboçou uma teoria ética em sua ontologia, na literatura, ele apresenta os valores nos quais se engajou. É, ainda, na literatura que se vislumbra mais diretamente o embate entre a eleição de valores pelo sujeito – que,

³⁰ Em mesmo artigo, Jeanson cita o próprio Sartre: “eu tenho mudado como todo mundo: no interior de uma permanência.” (SARTRE apud JEANSON, 2005, p. 558).

³¹ Pela extensão devida a este trabalho, não se explora aqui a vasta obra literária de Sartre, mas uma chave de leitura que se inicia com a *A náusea*, perpassa *Os caminhos da liberdade*, e alcança a peça *Entre quatro paredes*, exposta na seção anterior.

constituindo-se a partir da contingência, constitui também uma moral da escolha – e a relação com o outro – que, por seu turno, elege também outros valores e, daí, outra humanidade a partir de si mesmo. De onde surge o embate, pensado a partir de seu seminário, entre a eleição subjetiva de um projeto livre, juntamente com a universalização deste projeto como projeto de “humanidade” por engajar também outros.

O ponto de partida para construir esta seção é uma análise da vinculação de Sartre à metafísica moderna, que acabou por expressar-se num desejo premente de instaurar um novo “humanismo”, uma vez que via no humanismo moderno a expressão cabal do mundo da técnica, que afastou o homem da tarefa originária da filosofia, resultando numa *coisificação* do próprio ser humano. A nova expressão desse humanismo, Sartre deixou claro em *O existencialismo é um humanismo*. “E a consecução desse humanismo é, afinal, a única constante que atravessa toda a obra de Sartre.” (BORNHEIM, 2007, p. 22).

Se Heidegger rejeitou a alcunha de existencialista, como bem fazem questão de enfatizar seus mais assíduos leitores, pelo fato de o existencialismo ainda estar ligado ao mesmo problema filosófico da tradição que ele criticara, foi justamente a isso que Sartre pretendeu se ligar – ao humanismo; não só para continuá-lo, mas, sobretudo, para superá-lo, sobretudo, rumo a um humanismo que tivesse como consequência mais imediata para o campo ético a superação do solipsismo. “[...] o homem será o tema principal da obra sartriana.” (BORNHEIM, 2007, p. 25).

Sendo assim,

Se o primeiro passo do existencialismo é o de colocar todo homem diante de sua verdade para que assuma a sua responsabilidade ante a sua liberdade originária, o “dever” que comporta tal filosofia diz respeito muito mais a engajar-se num compromisso tão lúcido e sincero que não lhe possa desejar outra coisa diferente como modelo para a humanidade. (HILGERT, 2012, p. 153).

Ao mesmo tempo em que “o desejo de elevar minha escolha como modelo para toda a humanidade” expõe uma profunda herança kantiana de universalização da máxima que tenha validade para “toda a humanidade”, em Sartre, isso soa ainda mais problemático que pensá-la a partir do autor moderno. Se, para o filósofo de Königsberg, havia a crença na possibilidade de a razão pura prática conduzir o indivíduo a uma ação que seria facilmente diluída no universal do gênero humano, realizando sua natureza, uma vez que o princípio que rege a ação (imperativo categórico da razão) é transcendental a ela – ou seja, condição de possibilidade de toda ação moral e ditador da regra universal da boa ação –, na perspectiva da contingência adotada por Sartre, não há qualquer menor sinal de que esse engajamento a que

se pretende, ao mesmo tempo, engajar toda a humanidade, é mesmo “o melhor” que se possa fazer.

Eis a questão relevante a ser colocada: como conciliar a assunção da contingência e de uma liberdade irrestritas na construção de uma moral que se faz a partir das escolhas individuais, com a defesa que o próprio Sartre faz do existencialismo como uma nova forma de humanismo, assumindo que:

Ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens. De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem de homem tal como julgamos que ele deva ser. [...] Portanto, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira. (Sartre, 1987a, p. 6-7).

O trecho citado coloca a reflexão acerca do pensamento moral em Sartre nesta encruzilhada entre a livre escolha do indivíduo, compreensão depreendida de sua exposição feita em obras anteriores, e o engajamento da humanidade inteira, exposto nesta defesa do existencialismo e, sobretudo, das consequências morais que dele se pretendia extrair.³²

Segundo Carvalho Filho (2013, p. 42), no entanto:

[...] Sartre não parecia ter extraído todas as consequências de seu próprio existencialismo. E por quê? Porque Sartre ainda carregaria (de forma compreensivelmente coerente) uma compreensão particular de homem que desejaria ampliar até o ponto de poder ser capaz de incluir nela todos os homens. Que compreensão particular seria esta? A de que “todo homem tem, necessariamente, uma obrigação moral com ‘todos os outros homens’ (em qualquer tempo e lugar) inscrita em sua ‘liberdade existencial’”. (aspas do autor).

Carvalho Filho identifica, com isso, uma espécie de resíduo kantiano presente nas consequências morais extraídas pelo próprio Sartre de seu pensamento existencialista, talvez ainda signatário de um vocabulário da filosofia moderna presente em sua obra.

Esse possível vínculo com o pensamento moral de Kant vai bem mais além da universalização proposta no trecho supracitado. Amigo e companheiro de trabalho de Sartre, Raymond Aron tratou em suas *Memoirs* da leitura feita por eles de *A religião nos limites da simples razão* de Kant, juntamente com a reflexão sobre a liberdade e escolha original que cada um faz de si mesmo; ao passo que Juliette Simont, em seu artigo intitulado *This Is a*

³² É bem essa uma das funções a que se presta *O existencialismo é um humanismo*: extrair as consequências morais da posição filosófica assumida por Sartre, na réplica que ele fez às críticas de cristãos e marxistas de que seu pensamento seria niilista, conformista e, até certo ponto, de um fundo moral irrealizável. Vale lembrar que esta reflexão não pretendeu avançar para a obra póstuma de Sartre intitulada *Cahiers pour une morale*, reunindo fragmentos voltados exclusivamente para o tema da moralidade.

Farce' Sartrean Ethics in History, 1938–1948 – From Kantian Universalism to Derision, a partir desta leitura, afirma: “A indicação de Aron, que tinha escrito sua dissertação sobre *L'intemporel dans la philosophie de Kant*, equivale, penso eu, a um tipo de testemunho que leva a pensar que as relações de Sartre com Kant, no nível da ética de Sartre, não é algo arbitrário e ideia acadêmica maluca.” (SIMONT, 2016, p. 4, tradução minha).

Além de o próprio Sartre, em *O ser e o nada*, ter concedido os méritos a Kant por ter elaborado um pensamento moral que fora “[...] o primeira grande sistema ético que substituiu o ser pelo fazer como valor supremo da ação.” (SARTRE, 2011, p. 535), Simont (2016) aponta ainda ao menos três elementos presentes em *O existencialismo é um humanismo* que ligariam as ideias morais de Sartre à moral kantiana; quais sejam: 1) o reconhecimento da ação moral fundada na liberdade como totalmente incondicionada, seja por qualquer princípio terreno ou celeste – visto na obra sartreana pela defesa que faz contra os ataques de cristãos e marxistas; 2) a universalização do valor da ação, como já exposto acima a partir de Carvalho Filho (2013) – incluindo também as considerações acerca da mentira (caras à moral kantiana), que em Sartre pode ser identificada como atitude de má fé; 3) a relação entre ação moral livre e uma pedagogia para a liberdade, irrealizável em ambos os autores – se a ação moral é livre (puramente incondicionada), ninguém pode ensinar ninguém a ser ético – o que levanta a questão sobre qual seria a tarefa do filósofo.

Por esse motivo, se se quer extrair as consequências morais do pensamento de Sartre, não se pode nem partir do texto do seminário, nem se fixar completamente nele, com o forte risco de se incorrer em uma má leitura ou devotar essa pretensa moral simplesmente como signatária do pensamento kantiano.

Se for o caso de pensar uma mudança de enfoque realizado por Sartre ao longo de sua trajetória filosófica, seria relevante pensar que posição este seminário ocuparia: mais do lado de uma filosofia enquanto ontologia (uma vez que parte do pressuposto básico que funda a própria noção de existencialismo – precedência da existência sobre a essência, explicada no começo do texto), ou mais do lado de uma filosofia da História (ao propor que somente a própria História é capaz de oferecer os meios necessários para fazer o indivíduo decidir dentro de um dilema ético – como no caso do estudante que vai perguntar ao mestre se ele deveria ir à guerra e honrar a morte do irmão e dos outros que lutam pela liberdade de todos, ou permanecer com a mãe, para quem ele se tornou a única referência). Ou talvez como um pensamento em processo de amadurecimento, onde se pretenda extrair as consequências éticas da descrição da condição humana a partir da absoluta liberdade individual e radical contingência, ante as críticas apresentadas pelos adversários, como se lê:

Com efeito, nesse texto muito breve, Sartre só se fixou na tarefa de responder às críticas de ordem moral. Daí a obrigação para ele de colocar brutalmente o acento sobre um existencialismo que não se adaptou e não desenvolveu mais do que o aspecto essencialista. E como é natural, todos aqueles, então, que se atêm a este único texto se sentirão inclinados a censurar-lhe uma pseudomoral perfeitamente vazia. E tal é, por certo, a opinião de Sartre, que considera a este respeito, sua própria conferência como um “erro”. Assim, pois, ela se limita a abstrair, a grandes rasgos e de maneira muito agressiva, o aspecto mais revolucionário do que poderia ser posteriormente uma moral sartreana, ainda não elaborada. (JEANSON, [1965?], p. 34, tradução minha).

A questão que permanece após esta radicalização das consequências éticas do pensamento em questão é que, compreendendo o indivíduo como destituído de qualquer essência ou natureza *a priori* e de qualquer sentido último por realizar, fica em suspenso a clara certeza de que este engajamento, esta ação, este valor é, de fato, o melhor, o sumamente bom, o mais correto a se fazer, de modo que qualquer outra coisa incorreria em erro ou, para usar o vocabulário moral, o contrário ou diferente da eleição que se faz seria mau ou incorreto.

Neste sentido, o assentimento moral não pode ser dado sem o outro. O indivíduo, sozinho, não pode decidir pela humanidade inteira, embora não haja dúvida de que, a cada escolha, o indivíduo escolhe uma humanidade, *uma*, não *a* humanidade, ou ao menos um *a* não determinado, mas que desliza inevitavelmente para o nada que a fundou.

A ideia básica é que o julgamento de uma moral que se tem de inventar só pode ser dado, destarte, pelo próprio engajamento. “A única coisa que importa é saber se a invenção que se faz se faz em nome da liberdade.” (SARTRE, 1987a, p. 20). Em Sartre, a moral encontra seu “fundamento” na gratuidade da situação, da contingência de sujeitos cujas existências se sustentam sobre o nada – essa não determinação que é a liberdade. Uma moral da contingência, portanto, pois não se funda em nenhum princípio universal e necessário, mas na gratuidade da escolha. Mas, se tudo é permitido, como toma emprestado Sartre de Dostoiévski³³, se eu escolho a humanidade que eu quero ser, o que de fato levar em conta quando minha ação implica diretamente o entrelaçamento inevitável com outra contingência, com outra existência, e, certamente, com outra humanidade?

Em outras palavras, como aceitar que “[...] não há qualquer ponto de vista absoluto que se possa adotar para comparar situações diferentes; [e que] cada pessoa só realiza uma situação: a sua.” (SARTRE, 2011, p. 674), ao mesmo tempo em que se aceita a proposição de

³³ A frase que aparece em *O existencialismo é um humanismo* é retirada da obra *Os irmãos Karamázov*, de Fiódor Dostoiévski, pronunciada por Ivan, o filósofo ateu: “Se não há imortalidade da alma, então não há virtude, o que quer dizer que tudo é permitido.” (DOSTOIÉVSKI, 1995, p. 67).

que: “[...] escolhendo-se, ele [o sujeito] escolhe todos os homens.” (SARTRE, 1987a, p. 6), e ainda mais que: “[...] nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira.” (SARTRE, 1987a, p. 7)?

A afirmação de que, ao escolher, o sujeito escolhe a si mesmo e toda a humanidade, pode conduzir a uma dupla reflexão:

1. de um lado, se ao escolher, o indivíduo escolhe toda a humanidade, entenda-se, elege “o que é a condição humana”, já que esta não está definida *a priori*, haveria a possibilidade de o próprio indivíduo não alcançar esse “toda a humanidade” ou ancorar a humanidade em uma forma de vida escolhida por ele que é, em si mesmo, extremamente contingente. Isso torna a atividade ética uma atividade exasperante. Como fundar e sustentar na escolha individual toda a humanidade?

2. por outro lado, se o indivíduo consegue, ao eleger-se, eleger a humanidade, deve existir um certo “modelo exemplar” de vida que ele impõe e que deve ser, então, seguido, por toda a humanidade; mas isto negaria a própria contingência histórica da humanidade, resultando em uma ética deontológica; ou seja, haveria um *dever ser* realizável na condição humana que seria, em si, alcançável. Isso negaria uma das premissas básicas do existencialismo que Sartre defendeu – a de que “existir é ser um ser aberto”.

Deve-se repensar, portanto, o sentido ético desta “responsabilidade por toda a humanidade”. Nessa linha, é preciso que não se tome a ideia de responsabilidade, descrita por Sartre na quarta parte de *O ser e o nada* como um princípio ético. Como é propósito daquela obra, a responsabilidade constitui uma categoria ontológica; ela define o para-si em seu modo de ser. Ora, se a liberdade, como descrita na ontologia fenomenológica de Sartre, obriga o para-si a “fazer-se em vez de ser”, não é estranho que se diga que ele seja, desta forma, responsável pelo que faz de si mesmo. “[...] minha derrelição, ou seja, minha facticidade, consiste simplesmente no fato de que estou condenado a ser integralmente responsável por mim mesmo.” (SARTRE, 2011, p. 681).

Mas como a liberdade é a condição mesma de todo valor, o sujeito que elege o valor, elegendo seu ser, torna-se responsável pelos valores que veem ao mundo por seu fazer(-se), por sua ação. Nesse sentido, é responsável também pela humanidade que faz surgir a partir de si mesmo, como subjetividade. Mas responsável no sentido de que ninguém é absolutamente inocente da existência; é responsável porque, não havendo uma humanidade de pronto, nem valores, nem nada que o determine de fora, cada um é inteiramente responsável pela humanidade, pelo sentido da ação humana, ou seja, pelo valor sustentado no mundo humano pelo seu próprio ser.

Mas ainda reside uma ambiguidade para o ponto de vista moral. Se eu digo que alguém é responsável pela humanidade que faz surgir por seu “livre projeto”, espero que esse alguém coincida sempre com ele mesmo, ou seja, seja idêntico a si, transmutando-se em um em-si. Exijo um projeto de má-fé, como Mathieu em relação a Marcelle, em *A idade da razão*: Mathieu não admitia que Marcelle pudesse ter mudado de ideia sobre o tipo de humanidade com o qual eles haviam acordado, uma humanidade que estabelece relações amorosas que não admitem a criação de um filho. A mudança de posição de Marcelle reflete justamente o fato de que todo projeto, por ser projeto de alguém, por ser apenas possível, guarda consigo a possibilidade de não ser.

Ainda assim, a responsabilidade descrita desta forma não livra o pensamento sartreano de uma vinculação ao idealismo moderno, como explicita Bornheim (1971, p. 127):

Quando Sartre afirma que “nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela engaja a humanidade inteira” (EH, p. 26), enuncia, sem dúvida, uma grande ideia; no entanto, no contexto do existencialismo, ela só pode ser justificada numa perspectiva idealista, ou seja, na medida em que, em algum sentido, eu for “autor” dessa humanidade. Com efeito, nesse particular não deixa margem a dúvidas: “sou responsável por mim mesmo e por todos, e crio uma certa imagem do homem que eu escolho; escolhendo a mim mesmo, escolho o homem” (EH, p. 27). Trata-se, afinal, de uma criação de imagens, e dizer que o homem é responsável por todos é o mesmo que dizer que só é responsável por si próprio.

Pode-se assumir, então, a ideia de uma escolha que engaja em si a humanidade inteira como a ideia de uma humanidade em processo de totalização e eleição de uma imagem que se pretende criar. Agora, daí, partindo para a reflexão específica do campo ético, querer que minha escolha se torne regra geral, princípio de ação, norma de conduta a ser realizada por todos seria, no mínimo, trair os ideais difundidos anteriormente e negar a liberdade como espontaneidade do sujeito.

Por isso, em relação à posição que o texto do seminário poderia ocupar nas obras de Sartre, *O existencialismo é um humanismo* pode ser visto como o texto de transição, que aponta para o amadurecimento e o necessário direcionamento da ontologia para as consequências éticas da assunção do humanismo como descrito por ela. Se seguirmos o itinerário pela obra literária proposto na seção anterior – iniciando pela assunção da contingência, passando pelo reconhecimento da liberdade absoluta, à noção de engajamento, até chegar à clara convicção da existência do outro –, e se o texto de Sartre em questão mais aponta problemas que indica soluções, ao menos se deve ver aí a necessidade que de uma ontologia do ser para-si como absolutamente livre e responsável por si, por sua situação, e que

se determina, pelo olhar, como ser para-outro, só se pode extrair consequências morais abandonando o total solipsismo da consciência e indo ao encontro de outras consciências, justamente no confronto entre imagens gerais de humanidade que cada um pode criar com seu livre projeto.

De um Roquentin que se percebe contingente, passa-se a um Mathieu que não quer prender sua liberdade a nada, seguido por um Mathieu que só se resigna a atuar conforme o fluxo da maré, chegando depois a decidir empregar sua liberdade por nada – nenhum propósito superior se não a pura gratuidade da ação; até, finalmente, um Garcin, ou uma Inês, ou uma Estelle, que, sem saber porque – talvez por puro acaso – precisam partilhar de uma mesma situação com cada um dos outros, tendo que decidir com eles, sem eles e apesar deles, mas nunca ignorá-los.

E o que se vê na obra posterior de Sartre é cada vez mais uma mudança no foco sobre em que de fato se deve engajar esta liberdade que só existe no seu salto para fora de si:

Mas, é claro que o propósito de seu período marxista não exige da liberdade sartreana o mesmo nível de engajamento que durante o período precedente: uma *prática de si*, orientada para uma conversão pessoal para a autenticidade, é substituída por uma *práxis coletiva*, visando a humanização dos homens. Passagem que Sartre apresenta para si mesmo como um abandono de seu “idealismo” em proveito de uma realidade social cuja complexidade havia ignorado anteriormente. (JEANSON, 2005, p. 559, grifos do autor, tradução nossa).

Se uma proposta ética em Sartre a partir da *Crítica da razão dialética*, como apontam Jeanson (2005) e Reimão (2006), se encaminha para uma noção de grupo, para um engajamento político em ideais coletivos e para alguma espécie de normatividade ética, não se pode crer, no entanto, que isso venha acompanhado de um abandono de algumas das ideias centrais do primeiro momento de sua reflexão filosófica, como a ideia de contingência radical, da liberdade absoluta e da intransponível relação com o outro. Isso fica evidente na conferência ministrada por Sartre em 1961, no Instituto Gramsci, dialogando com os marxistas italianos, editada sob o título *O que é a subjetividade?*

Nesta conferência, Sartre expôs sua tentativa de introduzir a ideia de subjetividade, presente desde *O ser e o nada*, no seio mesmo do marxismo, como explicitam os prefaciadores da obra:

O marxismo pode delinear um horizonte intransponível se for visto como ocasião para propor a questão do materialismo, a qual, como Sartre nos adverte, só dará todos os seus frutos se for inspirada por uma opção antinaturalista intransigente. Não basta enxertar a subjetividade no organismo marxista, sempre capaz de provocar rejeição; é preciso refundar o

materialismo a partir de uma concepção antinaturalista da subjetividade a fim de que a filosofia materialista permaneça fiel à sua vocação, a de filosofia da liberdade.

Isso reforça a afirmação de Jeanson no início desta seção, de que não se pode falar necessariamente de ruptura ou de negação dentro do pensamento sartreano. Mas também não seria possível negar uma mudança de foco ou a tentativa de melhorar certas respostas. Talvez contradição maior fosse se o próprio Sartre tivesse permanecido idêntico a si mesmo, tendo passado por situações tão divergentes ao longo de sua vida. E o que se espera de uma filosofia que adota o ponto de vista historicista é que ela não se proponha a resolver problemas relativos ao eterno e ao imutável, ao que não teria mesmo nada que responder.

Por isso, o texto do seminário de 1946 pode muito bem ser visto como uma tentativa, embora falha, de responder aos problemas éticos deixados pelas obras anteriores de Sartre, especificamente em *O ser e o nada*. Afinal, o que se torna mais patente superar é o inevitável conflito que se estabelece quando se trata de relacionar duas consciências como relação entre duas liberdades; se o outro para a minha consciência não é o que é para si mesmo a consciência, mas também não se resume a um puro objeto, um ser em-si, as tentativas frustradas apontadas por Sartre de reconhecer o outro como transcendência, sem abandonar minha situação também como transcendência, precisam ter uma resposta no campo ético. O que implica dizer que a relação com o outro deve ser, definitivamente, o ponto fulcral da reflexão moral:

Se a subjetividade for considerada onde ela ocorre, isto é, sob a forma de interiorização do exterior, de transformação de um sistema de exteriorização em um sistema de interiorização, ela é deformada, torna-se para mim um objeto exterior, eu a mantenho a distância. Mas o ponto em que melhor reconheço a subjetividade é nos resultados do trabalho e da práxis, em resposta a uma situação. Se posso descobrir a subjetividade será por uma diferença existente entre o que situação costuma exigir e a resposta que lhe dou. (SARTRE, 2015a, p. 40).

É, pois, na ação que a subjetividade é posta em evidência. No plano ético, ou do juízo de valores, isso corresponde a um conflito direto entre a maneira como o sujeito se “projeta” como um existente, a resposta que ele dá à situação, e como ele é “visto” pelo outro. Uma lição aprendida através de *Entre quatro paredes*, onde o fato de os personagens terem de partilhar de uma mesma situação implica que a resposta de cada um, quer queira, quer não, liga-se ao outro, ainda que não o afete diretamente, como Inês diz a Garcin: “Você não está sozinho e não tem o direito de me impor o espetáculo de seu medo.” (SARTRE, 2005b, p. 44).

Isso leva a pensar porque Sartre teria se aproximado cada vez mais de uma reflexão acerca de como os seres humanos em conjunto poderiam construir determinadas respostas para a situação que partilham em comum, ainda que seja pelos simples fato de partilharem “o mesmo inferno”, como o que acontece no texto dramático citado. E a ênfase dada na subjetividade na conferência de 1961 revela que a assunção de uma coletividade não pode se dar ao preço do aniquilamento daquela ou, pra ser mais específico, da própria individualidade.

Como afirma Jeanson (2005, p. 561):

Na concretude das histórias particulares (“a necessidade da História, é isso que o universal somente realiza sob a forma da singularidade”), o problema ético se encontra do mesmo modo particularizado. O caminho para “o homem integral”, para a satisfação das necessidades, para uma sociedade tal que cada homem seja “todo o homem para todos os homens” somente pode se efetuar ao preço de lutas, onde cada um implique um compromisso da práxis com o prático-inerte, no mesmo esforço para dissolvê-lo (recurso às instituições, produção de sistemas alienantes). (tradução nossa).

A condição de um sujeito que se apreende a si mesmo como seu projeto continua sendo, pois, o ponto de partida para qualquer moral que adote seja o ponto de vista de uma ética normativa, seja a perspectiva histórica como condição intransponível de todo agir humano. Como explicitou Sartre ainda na conferência de 1961: “[...] no desenrolar da luta, o momento subjetivo, como maneira de ser no interior do momento objetivo, é absolutamente indispensável ao desenvolvimento dialético da vida social e do processo histórico.” (SARTRE, 2015a, p. 54).

Mais uma vez, a resposta pela literatura aponta situações que não só esclarecem, mas talvez até vão além de determinadas explicitações teóricas. No mesmo artigo em que Simont aponta para um resíduo kantiano no pensamento moral de Sartre, ela apresenta também

[...] uma espécie de liberdade pura e incondicional [que] recupera o seu esforço e se estende para além da história e da ética. Esta liberdade anda de mãos dadas com algum tipo de absurdo e contingência irreduzíveis. Este movimento não é ao todo kantiano, mas efetivamente específico para o tempo de Sartre e sua própria filosofia.

Ela se refere especificamente ao desenlace construído por Sartre em três textos literários: *O muro*, *Mortos sem sepulturas* e *As mãos sujas*. Nos três, o clímax da obra encerra com um riso, um tanto sarcástico, um tanto zombeteiro e até um tanto infantil (no melhor sentido do termo), diante de uma situação extrema em que as circunstâncias parecem completamente casuísticas ou completamente sem sentido.

Em *O muro*, prestes a ser fuzilado, um prisioneiro mente sobre a posição do líder do movimento; mas sua mentira acaba revelando o esconderijo para onde o líder se havia mudado, livrando-o da morte. Em *Mortos sem sepulturas*, outra mentira montada por um grupo de prisioneiros de uma guerra já decidida não funciona, quando um dos algozes simplesmente desobedece as ordens e os fuzila, mesmo depois de aparentemente terem cooperado. Em *Com as mãos sujas*, um membro novo de um partido é convocado a assassinar seu líder, cujas ideias seguem rumo diferente do restante do partido, e de quem o possível assassino acaba por se tornar muito próximo; a ação é realizada não graças aos ideais do partido, mas a um fato banal e equivocado. Ibbieta, no primeiro, Clochet, no segundo, e Hugo, no terceiro texto, encerram a história com uma gargalhada. “Seu riso expressa o absurdo onde a História e suas apostas aniquilam a si mesmas. Ela expressa a liberdade que zomba da ética tanto como da força das circunstâncias.” (SIMONT, 2016, p. 14).

O que se pode pensar a partir da leitura de Simont é justamente que nem uma normatividade ética – a fidelidade aos ideais do partido de Ibbieta, a obediência à hierarquia militar de Clochet, o assassinato realizado por Hugo por um motivo banal e equivocado –, nem a pressão das circunstâncias – Ibbieta condenado à morte, Clochet do lado dos que já venceram a guerra, Hugo obliterando um crime banal como se tivesse sido digno de glória – são suficientes para a manutenção de uma ação subjetiva como princípio moral irrevogável. Ibbieta pensava ter mentido, mas levou o líder do partido à morte, livrando sua pele; Clochet, não tendo mais motivos para assassinatos o faz sem motivo; Hugo, matando por puro e equivocado ciúme, é perdoado como tendo feito o ato em nome de ideais superiores.

O desenlace de cada uma das três tramas acontece em forma de um ato mais ou menos absurdo (*aberrant*) expresso em um clímax hilário. O capricho, a teimosia, a evasão de razões históricas e sua valorização ética: a mentira final de Ibbieta, a desobediência de Clochet, a afirmação obstinada de Hugo para o significado de um ato que pare ele podia não fazer sentido quando ele cometeu. Tudo isso acontece *para nada*. Como se os personagens, para além da dialética da História e da ética, além das empresas laboriosas que eles realizaram como esses seres “*par qui les valeurs existent*” [“por quem existem valores”], acabassem nos limites da condição humana – todos os personagens estão à beira da morte – conduzindo à retomada da famosa formulação de *L'Être et le Néant*, “*L'homme est une passion inutile*” [“O homem é uma paixão inútil”]. (SIMONET, 2016, p. 15, grifos do autor, tradução minha).

Essa leitura leva a crer que Sartre, em nenhum momento, apelaria à normatividade ética como posta *per se*, nem a uma determinação histórica como pressão das circunstâncias para se agir moralmente. A subjetividade ainda se afirma como o centro de onde emana todo

valor. Por isso, talvez, só o apelo à *partilha da mesma situação*, como fazem constantemente as personagens de *Entre quatro paredes*, pode decidir sobre uma ética que tenha valor de conduta para todos. “É aqui que Sartre introduz a noção de ‘esperança’, onde ele afirma que não tem tido dificuldade no uso, e onde eu creio ver a indispensável intervenção do relativo no seio do absoluto. A exigência é absoluta; a sua aplicação na realidade é necessariamente relativa.” (JEANSON, 2005, p. 567).

Como já se disse, “a pressão das circunstâncias é tanta que não é possível não escolher uma moral”. Isso porque qualquer que seja a tomada de posição, o sentido produzido, o fim estabelecido pelo indivíduo, sempre revela o valor da ação e em ação. Que cada ação construa uma imagem geral de humanidade que se queira ser, isso é válido. Mas daí a querer que isso se torne norma de conduta para todos os outros, isso seria exigir um pouco demais. E é possível acreditar que o próprio Sartre parecia reconhecer que nenhuma instituição, seja religiosa, seja política ou de outro tipo, pode construir uma ética se o próprio sujeito, antes, não tomar suas normas de condutas como valor para si, como explica Jeanson a respeito da atitude religiosa:

A eleição do crente não é suscetível de autenticidade senão a partir do momento em que o crente cessa de conceber sua própria fé como polarizada por um Deus de evidência para apreendê-la por sua conta e assumi-la como uma “aposta”, na qual se compromete sem reservas a todo o momento. (JEANSON, [1965?], p. 271, aspas do autor, tradução nossa).

Eis a dificuldade de toda ética pré-formada: conceber que os valores nela implicados estão inscritos em algum céu inteligível, ainda que se conceba este céu como uma espécie de movimento inevitável da História inscrito em leis intransponíveis. A angústia ética se daria justamente no reconhecimento da idealidade de todo valor, ou seja, reconhecer que seus valores, o sentido que cada um dá à sua vida, os ideais, não possuem nenhum sustentáculo profundo senão a própria contingência comportada pelo sujeito da ação.

Daí Sartre levar a uma situação limite a ação daqueles sujeitos que riem da ética e da História apontados na leitura de Simont: nos três textos os envolvidos estão à beira da morte. Porque, afinal, essa é a realidade da condição humana: existir é ser um ser finito, e todo ser humano vive *com a morte na alma*. O que quer dizer que os propósitos, os valores, os ideais humanitários correm o sério risco de ruírem a cada momento. E tudo que resta é o apelo e a esperança. E não uma esperança fundada sobre a ideia de uma natureza humana comum – todos são humanos – porque Sartre parte da ideia de que não existe esta natureza humana comum. O apelo não poderia ser, senão, para o fato de se estar partilhando o mesmo espaço

comum (*Entre quatro paredes*) e que a *situação* dos indivíduos nas mais diversas circunstâncias em que possam se encontrar se mistura a tantas outras inevitavelmente (*Sursis*).

A esperança, evocada por Jeanson na citação acima, também aparece em *Com a morte na alma*. Como já foi dito anteriormente³⁴, Schneider, que parece ser a voz da contingência contra as certezas em um reino transcendente (padre) ou em uma lei imutável da História (Brunet), contrapõe-se às certezas de Brunet e afirma que tudo o que ele tem é “esperança”. Schneider é o personagem que confunde Brunet por nem ser um adepto convicto do P.C., mas ainda assim aceitar trabalhar com ele, pelo simples fato de que “é preciso fazer alguma coisa”. Ele, que impede Brunet de escarrar toda a sua moral de comunista, pré-fabricada antes da guerra e da rendição, sobre seus companheiros, como na cena em que o grupo do qual faziam parte descobre que um deles escapou disfarçado de civil quando os prisioneiros de guerra receberam visitas, ao que Gassou informa que, se o tivesse visto, teria gritado aos *fritz* para detê-lo. Quando Brunet preparou a voz, Schneider deu-lhe uma olhadela e disse: “Gassou, você é ignóbil.” (SARTRE, 2012, p. 334). Ao que Brunet pensa, amargamente: “Ele se apressou em injuriá-lo para me impedir de julgá-lo.” (SARTRE, 2012, p. 334). Este é o problema quando já se tem uma moral pronta: sempre se está pronto para julgar o outro.

Por isso, há de se concordar com Carvalho Filho (2015, p. 45), que diz: “Se levarmos a contingência a sério, o máximo que podemos esperar é que, com sorte, alguns homens consigam combinar, fortuitamente, a dimensão do reconhecimento da própria contingência e a necessidade de preservar a sociabilidade, a ética e o respeito.” Bem como pareceria desejar a personagem Schneider do romance sartreano; e também como pareciam querer insistir em algo desse tipo os protagonistas de *Entre quatro paredes*, com a finalização em aberto: “Pois bem, continuemos.” (SARTRE, 2005a, p. 127).

Pois bem, ou se vê a ideia de “engajamento da humanidade inteira” como uma criação de imagens, como totalidades destotalizadas, que, na melhor das hipóteses, para um compromisso ético, só se pode por em comparação com as diferentes outras imagens de humanidade, sem um referencial pré-fixado para decidir; questão a ser inevitavelmente posta por indivíduos que partilham uma mesma situação. Ou simplesmente se abandona a ideia que o texto do seminário de Sartre tenha alguma coisa a dizer para uma ética que adote a perspectiva da contingência, e se aceita simplesmente o conflito como marca própria da relação com o outro a partir de *O ser e o nada*, sem uma proposta mais efetiva para o campo ético.

³⁴ Subseção 2.4 deste trabalho.

Se se acata a resolução inicial:

A primeira consequência dessas observações é que toda solução é, por sua vez, provisional, individual e prática; isso significa que seu autor não pode repousar sobre a eleição que ele fez, que não deve exigi-la a outro, e que, enfim, ele não obterá sua consistência senão do desenvolvimento de suas consequências sobre o mundo. (JEANSON, [1965?], p. 285).

E nesse caso, uma moral da conversão e da salvação anunciada por Sartre em uma rápida nota em sua obra de ontologia fenomenológica pode nos ser mais bem anunciada por sua literatura, que constantemente descreve como as condutas humanas, em diferentes situações, se enredam com esta tarefa de eleger valores a partir de si mesmas, ao mesmo tempo em que têm que se resolver com outras imagens de humanidade.

Concordando com (CARVALHO FILHO, 2015, p. 40, grifos do autor): “Na literatura, a redenção só pode ser alcançada pelo contato com *a maior variedade possível de seres humanos*, e não pelo contato com a identidade profunda e estrutural entre todos os homens de todos os tempos.” Nesse caso, o que importa é pensar como esse papel desempenhado pela literatura – sobretudo enquanto esse campo em que, na reflexão sobre as obras de Sartre aqui estudadas, de fato a liberdade do eu se relaciona com a liberdade do outro sem objetivação de nenhuma delas – pode contribuir para compreensão da relação entre a subjetividade dos valores e aquilo que é normativamente válido também para o outro.

É como Jeanson finaliza suas reflexões a respeito das mudanças de perspectivas de Sartre:

Que o papel atribuído à violência seja desde então reexaminado, que Sartre tenha se interessado pela noção de “messianismo” (na medida em que ele vê uma espécie de opção moral sobre o futuro humano, que o “sentido da história” marxista não pode ignorar), e que as últimas entrevistas são desenvolvidas a algumas semanas de sua morte, eu não vejo nada dentro de tudo isso que possa nos fazer ignorar que *ao mesmo tempo infiel e fiel à sua reivindicação primeira* ele estava progressivamente concebendo a ética como nosso permanente diálogo entre o absoluto (o desejo, a exigência de sentido?) do qual nós somos portadores e o relativo (os outros, as resistências do real?) onde nós temos que viver. (JEANSON, 2005, p. 570)

Mais uma vez, o absoluto não é um referencial transcendente que sirva de base para uma moral da contingência. Absoluta é a exigência de uma moral; são as eleições que se tem que fazer; é a própria “necessidade da contingência”. Relativa é a resposta, o engajamento que se faz e a humanidade que se cria. Relativo também porque, qualquer imagem de humanidade que se estabeleça, ela é sempre relativa a um projeto de humanidade que se vive subjetivamente, ou seja, a um projeto originário feito por um indivíduo, ante a exigência

absoluta de ter de ser o seu próprio ser. E se não há um referencial absoluto que sirva de base, o máximo que se pode fazer é comparar diferentes imagens de humanidade. Mas nenhuma que crie um “nós” para além ou aquém das individualidades. É preciso que, antes de tudo, esse “nós” seja a assunção individual desta ou daquela humanidade. Não é crível que a relação com o outro esbarre necessariamente no conflito; enquanto há existência, há o apelo e a esperança, bem como a convocação de Garcin no final de *Entre quatro paredes*: “Pois bem, continuemos.” (SARTRE, 2005a, p.127).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a construção de algumas indicações finais acerca da proposta de pensar uma moral a partir de Sartre, é interessante voltar ao ponto de partida. Na leitura proposta por Ferry, para quem a filosofia, em seu itinerário histórico, procurou problematizar e oferecer respostas para o fato de o ser humano ser sabedor de sua própria finitude, o pensamento filosófico teria se articulado a partir de três dimensões: a teoria, a prática e a salvação ou sabedoria.

Jean-Paul Sartre calha muito bem na leitura proposta por Ferry, uma vez que a própria finitude da existência é o ponto de partida da filosofia que ele defendera. O que aqui se esboçou aponta, justamente, para uma ligação entre aquelas três dimensões na condição humana, pois se *O ser e o nada* é um ensaio de ontologia, evidencia a exigência de uma ética que, não podendo ser pensada em total solipsismo, encontra a salvação de seu conflito na relação com outro, tão amplamente indicado por Sartre em sua obra literária.

Por isso, seguindo a indicação de Hilgert (2005), uma ética em Sartre pode ser definida como uma ontologia porque o próprio ser da condição humana é já um fazer(-se). Isso está dito desde a proposição básica de que a existência precede a essência, que o ser se faz na escolha, na ação, elegendo-se. Ora, se a ética trata da dimensão prática do agir humano, toda ação implica a construção de uma humanidade e com ela, do valor nela intrínseco. É a percepção de que o valor possui este vínculo ontológico com o próprio fazer-se que cada um assume por si mesmo que estabelece o que Sartre definiu como angústia ética.

Existe angústia ante o medo, por exemplo, que se pode ter diante de determinadas situações porque não se sabe ao certo como se vai agir. É possível projetar, planejar, arquitetar cada passo; mas não controlar as circunstâncias. Na hora H, não é possível saber ao certo como se irá (re)agir. E quando Sartre transpõe isso para a literatura ele não estabelece uma receita de ação para ser aplicada no cotidiano. Ao contrário, é apelar à mesma faculdade imaginativa que foi requisitada quando da elaboração da obra. Por isso “a liberdade do autor reivindica a liberdade do escritor”; porque é este último que vai precisar inventar uma solução em sua ação. A literatura não oferece uma receita pronta. É um apelo! E o valor será construído em ação.

Disto, é possível dizer que a angústia que acompanha o medo de certas situações tem também uma implicação moral porque a ação deflagrará o valor que se está sustentando. No fundo, os valores se encontram sustentados por esse “nada” que é a liberdade.

Vale lembrar que essa liberdade, por mais que seja tomada por Sartre como absoluta, ela não está separada da situação do indivíduo. Ela está justamente ali, na única circunstância que não depende exclusivamente da escolha do indivíduo: na iminência da guerra, na situação de aprisionamento de uma nação derrotada, no inferno em que se é lançado, no parque, sentado ao banco, com as raízes da castanheira a seus pés; “tudo excessivamente demais”.

Destarte, Sartre oferece uma boa reflexão para se pensar a finitude da existência tanto em suas implicações teóricas, quanto em suas implicações práticas. Certamente que o leitor pode se deparar com algumas dificuldades e desafios deixados por ele no conjunto de sua obra, sobretudo no que diz respeito à moral. Dificuldades, talvez, pelo próprio modo de tentar rearticular o pensamento e a ação no exercício filosófico – depois de a Modernidade ter consagrado a proposição de que de juízos descritivos não se pode inferir juízos prescritivos – ao mesmo tempo em que dialoga com esta tradição filosófica. Ainda mais, tomando não mais uma essência ou natureza humana dada *a priori*, mas partindo do próprio caráter finito da existência humana.

Sartre procurou, a partir do próprio vocabulário da tradição filosófica, particularmente a moderna, uma ruptura com esta tradição para por em evidência a ambiguidade que é a condição humana, ou, em outras palavras, a pura gratuidade da contingência da existência particular de um indivíduo e a “necessidade” desta contingência. Mas, se o necessário é a contingência, essa inversão pretendeu dar conta do necessário dessa reflexão. Eis porque a obra magna de Sartre é um ensaio de ontologia, mas que é amplamente enriquecida por seu trabalho literário: para dar conta da necessidade de assumir a contingência, o que é, antes de tudo, o compromisso ético.

Parece que, em Sartre, a única maneira de estabelecer uma relação com o outro sem cair nas inconveniências da relação sujeito-objeto seria pela literatura, uma vez que ali as liberdades – ou mesmo as consciências – do escritor e do leitor são reivindicadas igualmente. A linguagem literária, por ser um apelo à imaginação e não uma norma de ação, ou o estabelecimento de uma regra, garante a aceitação por parte do escritor da liberdade do leitor e vice-versa.

Por isso, quando Sartre escreveu literatura não estava ele estabelecendo um valor moral objetivamente dado como pronto, mas engajando-se em um valor e conclamando o leitor a também ele engajar-se. Outrossim, permanecem aí respeitadas a contingência e a individualidade do leitor. A literatura é uma maneira de criar imagens e se comprometer com elas. Em Sartre, essas imagens podem ser vistas também como criação de valores.

Nesse caso, uma consciência ética mais ampla poderia nos ser oferecida pela literatura, mas não por uma obra só. Explorar os diferentes modos como a literatura expõe as diversas circunstâncias em que a liberdade humana se mostra enredada em diferentes situações e como lida com esses conflitos não serviriam como uma bula a ser seguida, mas como um apelo imaginativo, na tentativa de conclamar também a liberdade do leitor ao engajamento em sua situação. Ou então, oferecer ao leitor por diversos meios a concepção de que não é possível se alhear de si mesmo enquanto esta presença no mundo. Por isso, Sartre insistia numa literatura que ele definiu como “engajada”. A literatura proporciona essa “vivência totalizante” mais facilmente do que a análise teórica de uma situação concreta no mundo, sempre indicada na contingência da existência como “totalidade destotalizada”.

Como, no entanto, a partir da perspectiva da contingência, toda vivência se constitui em uma situação única e inacabada, na qual não seria possível tomar a petrificação em si de uma situação passada e o valor a ela relativo como causa absoluta do presente, a análise puramente formal da situação estaria mais distante de uma perspectiva totalizante do que quando vista em uma narração, ainda que ficcional.

Essa é a razão de Sartre querer se comunicar, do ponto de vista de uma ética, por meio da literatura. Esta não apela em nada para o outro senão à sua própria liberdade. Afinal, a literatura, produto da imaginação criativa do autor, não apela senão à imaginação criativa do leitor. Se não fosse assim, nenhuma literatura teria sentido. Um brasileiro do século XXI não sofreu a guerra como um francês do século XX; a situação é outra. Mas nem por isso os romances de Sartre deixam de dizer algo a este brasileiro.

A relação com o outro pela literatura é uma relação entre liberdades; talvez, por isso, seja a melhor forma de comunicação de uma ética que parte da compreensão do indivíduo como liberdade, para se contrapor ao conflito característico da relação entre duas transcendências, apontado por Sartre em *O ser e o nada*.

Embora em Sartre não apareça uma clara certeza do estabelecimento de um critério normativo para uma ética da contingência, a investigação aqui desenvolvida conduz à concepção de que, abandonando a concepção de que alguém tenha qualquer prioridade na existência, dada a total falta de justificação da existência de quem quer que seja, a partilha de um espaço comum pode servir como apelo e exigência de uma ética que leve em conta o total reconhecimento do outro, tão injustificável e contingente quanto o eu. Uma ética que não recorra nem ao fato de todo ser humano ter sido feito “à mesma imagem e semelhança”, nem que seja determinado por leis históricas universais acima e além de qualquer sujeito particular. Mas, uma ética que guarda a viva esperança de que, por estarem lançados em um

mesmo “inferno”, os indivíduos sejam capazes de partilhar valores comuns, que não sejam submissão profunda e irrestrita a uma norma geral, mas que conserva a certeza de que mesmo os valores de um “nós” terão sua existência dependendo da manutenção desse valor pelas escolhas individuais que cada um faz em seu “livre projeto” de “ser humano”.

A incompletude de suas obras; a dúvida sobre a morte de Mathieu; uma ética prometida, esboçada, mas nunca finalizada levam a crer que, se Sartre não aprontou a afirmação profunda de uma ética, ao menos legou o desafio de uma ética sempre por fazer, uma ética para os “vivos” e não para os “mortos” – os ausentes ou eternos; uma ética que guarda a marca da própria finitude da existência; um problema sem solução definitiva a ser constantemente renovado e repensado.

REFERÊNCIAS

- ARONSON, Ronald. **Camus e Sartre**: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra. Tradução Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- BLANCHOT, Maurice. Os romances de Sartre. In.: _____. **A parte do fogo**. Tradução Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011. p. 200-216.
- BORNHEIM, Gerd. **Sartre**: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor P. **Os irmãos Karamázov**. Tradução Natália Nunes e Oscar Mendes. São Paulo: Abril Cultural, 1995.
- FANTONE, Vicente. **Introducción al existencialismo**. 6. ed. Buenos Aires: Columbia, 1973. (Colección esquemas, 4).
- FERRY, Luc. **Aprendendo a viver**: filosofia para os novos tempos. Tradução Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- GARCIA, Fernanda Alt Fróes; EWALD, Ariane P. Sartre e a fenomenologia da experiência ética: literatura como expressão. In. Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, 3; Congresso Luso-brasileiro de Fenomenologia, 1, 2007. **Anais...** Lisboa: [s. n.], 2007. p. 130-139. 1 CD-ROM.
- GONÇALVES, Aline Ibaldo. O encontro com o outro em Jean-Paul Sartre. **Griot**, Bahia, v. 8, n. 2, dez. 2013. Disponível em: <<http://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol8-n2/5.pdf>>. Acesso em: 04 fev. 2016.
- HILGERT, Luíza Helena. Olhares e espelhos: *O ser e o nada e Entre Quatro Paredes*. **Sofia**, Vitória, v. 4, n. 2, ago/dez 2015. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/11498/8125>>. Acesso em: 04 nov. 2016.
- _____. Uma introdução ao conceito de ontologia moral em Sartre. **Cadernos Sartre**, Fortaleza, n. 5, p. 135-156, set. 2012.
- JAMESON, Fredric. Posfácio – a atualidade de Sartre. In.: SARTRE, Jean-Paul. **O que é a subjetividade?** Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2015
- JEANSON, Francis. De l'aliénation morale à l'exigence éthique. **Les temps modernes**. Gallimard, n. 632-633-634, abr. 2005, p. 557-560. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2005-4-page-557.htm>>. Acesso em: 31 out. 2016.
- _____. **Le problème moral et la pensée de Sartre**. Paris : Éditions du Seuil, [1965?].
- KAIL, Michel; KIRCHMAYER, Raoul. Prefácio – consciência e subjetividade. In.: SARTRE, Jean-Paul. **O que é a subjetividade?** Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KIERKEGAARD, Sören A. **O conceito de angústia**. Tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.

MARCUSE, Herbert. **Dos cartas a Martin Heidegger**. Disponível em: <<http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/Herbert%20Marcuse-Cartas%20a%20Heidegger.pdf>>. Acesso em: 27 jul 2016.

MOISÉS, Calos Felipe. Notas para a tradução portuguesa. In.: SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** Petrópolis: Vozes, 2015. (Coleção Textos filosóficos).

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).

PINHEIRO, Maria Celeste Miranda. A liberdade na literatura de Sartre. In.: **Ecos do IESMA**. São Luís, v. 3, n. 2, jul/dez 2005, p. 44-54.

PRADO JR, Bento. Sartre e o destino histórico do ensaio. In.: SARTRE, Jean-Paul. **Situações I: crítica literária**. São Paulo: Cosac naify, 2005. p. 7-26.

RUFINONI, Priscila Rossinetti. Liberdade dramática: ética e literatura na escrita de Sartre. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 117, p. 201-218, jun. 2008.

REIMÃO, Casiano. Experiência da contingência e ética, em J.-P. Sartre. In.: Colóquio do centenário de nascimento de Jean-Paul Sartre, 2005. **Sartre: um filósofo na literatura**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006. p. 11-25. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6649.pdf>>. Acesso em: 31 maio 2016.

SARTRE, Jean-Paul. **A idade da razão**. 1981. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural. (Os caminhos da liberdade, 1).

_____. **A náusea**. 1983. Tradução Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

_____. **Sursis**. [1986?]. Tradução Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Os caminhos da liberdade, 2). (Coleção Grandes romances).

_____. **O existencialismo é um humanismo**. 1987a. Tradução Rita Correia Guedes. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural. (Os pensadores).

_____. **Questão de método**. 1987b. Tradução Bento Prado Junior. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural. (Os pensadores).

_____. **Entre quatro paredes**. 2005a. Tradução Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. 2005b. In.: _____. **Situações I: crítica literária**. Tradução Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify. p. 55-57.

_____. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 2011. Tradução Paulo 20. ed. Perdigão. Petrópolis: Vozes.

_____. **Com a morte na alma**. 2012. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Saraiva. (Os caminhos da liberdade, 3).

_____. **O que é a subjetividade?** 2015a. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

_____. **Que é a literatura?** 2015b. Tradução Carlos Felipe Moisés. Petrópolis: Vozes. (Coleção Textos filosóficos).

SILVA, Carlos Henrique Carvalho. As atitudes primárias e secundárias na relação com o outro segundo Sartre. **Cadernos Sartre**, Fortaleza, n. 5, p. 119-134, set. 2012.

SILVA, Cléa Góis e. Jean-Paul Sartre: da liberdade à consciência. In.: **Jornal Existencial online**. Disponível em: <<http://www.existencialismo.org.br/jornalexistencial/jadircleasartre.htm>>. Acesso em: 22 jun. 2016.

_____. Sartre: consciência e liberdade. **Cadernos Sartre**, Fortaleza, n. 5, p. 11-24, set. 2012.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004. (Biblioteca de Filosofia).

_____. Sartre e a ética. **Bioethikos**. São Paulo, v. 4, n. 3, p. 269-273, jul./set. 2010. Disponível em: <<http://www.saocamillo-sp.br/pdf/bioethikos/78/Art02.pdf>>. Acesso em: 01 fev. 2016.

SILVA, Luciano Donizetti da. A epistemologia na filosofia de Sartre. **Cadernos Sartre**, Fortaleza, n. 5, p. 71-86, set. 2012.

_____. Sono, loucura e mundo real – Sartre e o problema da intersubjetividade. In.: CANEIRO, Marcelo Carbone; GENTIL, Hélio Salles (orgs.). **Filosofia francesa contemporânea**. São Paulo: Cultura acadêmica, 2009. p. 258-371.

SIMONT, Juliette. *This is a farce*: Sartrean Ethics in History, 1938-1948 – From Kantian Universalism to Derision. *Sartre Studies International*, Londres, Chicago, v. 22, iss. 1, mar. 2016, p. 2-20. Disponível em: <<http://www.berghahnjournals.com/view/journals/sartre-studies/22/1/ssi220102.xml?result=1&rskey=AWkiIu&pdfVersion=true>>. Acesso em: 31 out. 2016.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. Constituição da consciência sartriana e transcendência do ego. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 6, n. 12, jun 2008, p. 13-18.

SOUZA, Thana Mara de. **Sartre e a literatura engajada**. São Paulo: EdUSP, 2008. (Ensaio de cultura, 86).

_____. Em busca da autenticidade prometida: uma leitura de *Cadernos para uma moral*. In: CANEIRO, Marcelo Carbone; GENTIL, Hélio Salles (orgs.). **Filosofia francesa contemporânea**. São Paulo: Cultura acadêmica, 2009a. p. 348-357.

_____. Os descaminhos da liberdade – Sartre e o impossível romance da autenticidade. In.: PINTO, Débora Morato; et. al. (org.). **Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea**. São Paulo: Alameda, 2009b. p. 229-243.

_____. Liberdade e determinação na filosofia sartriana. **Kínesis**, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 13-27, abr. 2010. Disponível em:
<http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/2_ThanaMaradeSouza.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2016.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: introdução a ética filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 2009. 483 p. (Filosofia, 47).