



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FLÁVIO ALEXANDRINO LOIOLA PINTO BARBOSA

**PARA ALÉM DO RESPEITO À LIBERDADE
EM “O SER E O NADA” DE JEAN-PAUL SARTRE**

Recife
2018

FLÁVIO ALEXANDRINO LOIOLA PINTO BARBOSA

**PARA ALÉM DO RESPEITO À LIBERDADE
EM “O SER E O NADA” DE JEAN-PAUL SARTRE**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão

Recife
2018

Catálogo na fonte
Bibliotecária Valdicéa Alves Silva CRB 4 - 1260

B238p Barbosa, Flávio Alexandrino Loiola Pinto.
 Para além do respeito à liberdade em “O ser e o nada” de Jean-Paulo Sartre /
 Flávio Alexandrino Loiola Pinto Barbosa. – 2018.
 142 f. ; 30 cm.

 Orientador: Prof. Dr. Sandro Sayão.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
 Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2018.
 Inclui referências.

 1. Filosofia. 2. Existencialismo. 3. Responsabilidade. 4. Sartre, Jean Paul, 1905-
1980. I. Sayão, Sandro (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-193)

FLÁVIO ALEXANDRINO LOIOLA PINTO BARBOSA

**PARA ALÉM DO RESPEITO À LIBERDADE
EM “O SER E O NADA” DE JEAN-PAUL SARTRE**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Aprovado em 26 / 09 / 2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Tárík de Athayde Prata (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Nélío Vieira de Melo (Examinador interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Para Gleci.

AGRADECIMENTOS

Pelos idos de 2002, dei início à minha formação acadêmica, tempo em que tive a sorte de conhecer o meu primeiro orientador de pesquisa, o Prof. Dr. Nélcio Vieira de Melo, exímio conhecedor da filosofia sartriana, com quem empreendi os primeiros estudos em Jean-Paul Sartre. Eis aqui as minhas projeções sartrianas de agradecimento e de sincero reconhecimento devido à influência que me imprimiu à época no meu *fazer-se* em situação até os dias de hoje.

Com reconhecimento fraternal, sinta-se abraçada, minha irmã Maxwelly, pelo apoio em tempos de obscuridade e luminosidade durante esses últimos dois anos e meio. Beijo-te e abraço, igualmente, minha querida e guerreira mãe, Zilma, pela educação e exemplo, de cujo rigor e austeridade, me forjastes agora em parte do que sou e não deixarei de ser no futuro. A você, com a minha honra e a minha força, deixo a minha homenagem de filho.

Aos colegas, amigos de trabalho e de vida: Oswaldo Pereira, o *Pina*, pelas conversas existencialistas embebidas com *tragos* nietzscheanos pelos bares de Caruaru-PE. Ao amigo Anderson Tavares, pela paciência e camaradagem durante o período de mestrado, um forte abraço. Da mesma maneira, Tales de Macedo, com quem travei diálogos existencialistas, uma amizade construída no mestrado. E também ao *amigo de peso*, Yago Felipe Campelo, o meu abraço.

Aos professores do programa de mestrado em filosofia da UFPE, os quais me apresentaram a novas ideias e outros rumos no pensar filosófico, assim como aos funcionários que integraram esse programa de filosofia.

Por fim, ao meu orientador, Prof. Dr. Sandro Sayão pela oportunidade de trabalhar Sartre, realizando o meu sonho na UFPE. Agradeço-lhe a leveza por intermédio da qual te fizestes nesse período, confiando que eu seria capaz de pesquisar o meu tema e fazer as minhas próprias escolhas sobre os rumos dessa dissertação num momento tão difícil da democracia brasileira.

▪

Quando a vontade intervém, a decisão já está tomada.

(SARTRE, 2002, p. 557)

RESUMO

Em *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*, de Jean-Paul Sartre nós investigaremos o respeito à liberdade em situação. No entanto, essa questão é ambígua, uma vez que se verifica que o respeito à liberdade é uma palavra vã no universo conceitual sartriano. Isso *nos comprometerá* na medida em que nos impusermos, constrangendo o outro a ser mais livre, ou bem o objetificarmos através da indiferença e demais condutas que se engendram e morrem num revezamento que deságua num conflito existencial em que me sinto escorrer para o outro. Por isso, nos foi preciso analisar em que sentido a vanidade se coloca em presença do outro com o objetivo de também desmistificarmos a infernalidade das relações concretas. Pusemos, então, em paralelo à reflexão sartriana, o conceito de amor-prático segundo a *Fundamentação da metafísica dos Costumes* de Immanuel Kant. Isso nos proporcionou distinguir em que sentido Sartre critica a moral universalista kantiana, bem como se reafirma uma continuidade de sentido entre *O ser e o nada* e *O existencialismo é um humanismo*, o que, para György Lukács em *Marxismo ou existencialismo?* - inexistiria, a não ser enquanto inspiração eclética e incapaz de galvanizar um engajamento proposto na Conferência de 1945. Em sendo assim, entrevimos não propriamente aquilo que seria o respeito à liberdade, mas, sobretudo, conforme o leitor verificará, aquilo que ele não é, razão pela qual nos compromete ainda mais fortemente em situação. Sartre não será um kantiano, e o engajamento, bem como o comprometimento, projetar-se-á desde *O ser e o nada* até a *Conferência* de vulgarização.

PALAVRAS-CHAVE: Existencialismo. Responsabilidade. Engajamento. Política.

RÉSUMÉ

Dans *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique* (1943) de Jean-Paul Sartre, nous examinerons le respect de la liberté en situation. Cependant, cette question est ambiguë, car il est vérifié que le respect de la liberté est un vain mot dans l'univers conceptuel sartrien. Cela nous engage dans la mesure où nous imposons, ce qui limite l'autre pour être plus libre, ou bien objectiver par indifférence et d'autres comportements qui engendraient et meurent dans un relais qui se jette dans un conflit existentiel, que je me sens suintant pour l'autre. Par conséquent, nous avons dû analyser en quel sens la vanité est placée en présence de l'autre dans le but de démystifier l'infériorité des relations concrètes. Parallèlement à la réflexion sartrienne, nous plaçons le concept d'amour-pratique selon le *Fondement de la métaphysique des mœurs* (1785) d'Immanuel Kant. Cela nous a donné de distinguer lequel sens Sartre critique la morale kantienne universaliste et réaffirme une continuité de sens entre *L'Être et le néant* et *L'existentialisme est un humanisme* que, pour Lukacs dans le *Marxisme ou l'existentialisme?* - cesseraient d'exister, sauf inspiration éclectique et incapable de galvaniser un engagement proposé dans la Conférence de 1945. Cela étant, nous apercevions pas exactement ce qui serait le respect de la liberté, mais surtout, que le lecteur peut vérifier, ce qu'il n'a pas c'est pour cette raison que cela nous engage encore plus fortement dans la situation. Sartre ne sera pas un Kantien, et l'engagement, ainsi que l'engagement sera-t-il projeté de *L'Être et le néant* à la conférence de vulgarisation.

MOTS CLÉS: Existentialisme. Responsabilité. Engagement. Politique.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
1.1	A NADIFICAÇÃO COMO EXPERIÊNCIA ÉTICA.....	14
1.2	INTENCIONALIDADE E CONSCIÊNCIA EM SARTRE: A ÚNICA AVENTURA POSSÍVEL.....	14
1.3	A NADIFICAÇÃO: UMA ATITUDE COMPROMETEDORA.....	28
1.4	NADIFICAÇÃO, ACONTECIMENTO E FASCÍNIO : O ROSTO DA LIBERDADE.....	35
1.5	O NADA CINTILA NO MUNDO: ANGÚSTIA, JOGO, VERTIGEM E LIBERDADE.....	42
1.6	UM PROJETO PARA NEGAR-SE: O PROBLEMA DA MÁ-FÉ.....	48
1.7	AS CONDUTAS DE MÁ-FÉ: A JOVEM COQUETE, O GARÇOM, O ALUNO E O CAMPEÃO DA SINCERIDADE.....	54
1.7.1	A boa-fé da jovem coquete: uma fé anfibólica.....	54
1.7.2	O garçom que brinca de ser o Em-si do garçom ideal em O ser e o nada....	60
1.7.3	Julgamento e ressurreição: a sinceridade como arma.....	64
1.7.4	O olhar do outro em O ser e o nada: o que significa ser visto.....	68
2	MAIS ALÉM DO RESPEITO.....	79
2.1	A COMIDA DE TÂNTALO: A CONCEPÇÃO DE AMOR EM O SER E O NADA DE JEAN-PAUL SARTRE À MÃO DO CONCEITO DE AMOR- PRÁTICO DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES DE IMMANUEL KANT.....	79
2.2	DO BANQUETE DE TÂNTALO À PAIXÃO-INÚTIL DO PARA-SI.....	93
2.3	O RESPEITO ENTRE O FASCÍNIO E O HORROR DA GENEROSIDADE EM O <i>SER E O NADA</i>	116
2.4	ENTRE A INDIFERENÇA E O RESPEITO À LIBERDADE: CONTRADIÇÃO E ENGAJAMENTO.....	125
3	CONCLUSÃO.....	136
	REFERÊNCIAS.....	139

1 INTRODUÇÃO

O respeito à liberdade do outro em *O ser e o nada* é algo problemático. Projetar-se para o mundo, descobri-lo e, na exata medida dessa *atitude subjetiva*, tanto ser uma *revelação-revelada* dos existentes, quanto propor *um horizonte de sentidos* a partir do qual o mundo se revelará diferentemente onde também o Outro seja mais livre, nos lança numa tessitura conceitual labiríntica que nos exige uma solução dramática: em nome de que (fins) coagiria o Outro a ser *mais* livre?

Esse que é o meu *pecado original*, dirá Sartre, a minha *queda*, aquele através do qual o meu mundo sangra e que me vê como jamais poderei me ver ou coincidir com o que sou *para* ele, provocará um *círculo vicioso* de coisificação recíproca em *O ser e o nada*: enquanto tento objetificar o outro, esse também poderá me objetificar. É por isso que o sentido do *ser-para-outro* em *O ser e o nada* é o conflito.

Esse conflito, aliás, pode ser velado numa situação pretensamente pacificada ou até mesmo por mim mascarado: é quando fujo inutilmente de mim mesmo, uma vez que não poderia ser o enganador e o enganado na unidade de uma mesma consciência (de) si. Não há saída: angustiado frente aos possíveis elegidos que me concernem e mantenho numa existência sempre retomada por mim mesmo, mas que também não me determinam; mentindo-me sobre o fundo de possíveis descartados, os quais *eu* também os mantenho como *não devendo* ser escolhidos, devo, mesmo assim, me escolher em situação em plena angústia diante daquilo que não sou: eu mesmo perante o outro que guarda o segredo de meu ser, ou seja, aquilo que Sartre chamará em *O ser e o nada* de *a parte do diabo*. Na verdade, já nos escolhemos. Segundo Sartre, essa angústia perante mim mesmo, não sendo a mais habitual das condições é mascarada pelo Para-si, ou seja, a *realidade humana* através de uma miríade de condutas de fuga em *vertigem*, embora mimetize a própria queda no abismo, *mentindo-se*, o que é uma contradição em *O ser e o nada*.

Nesse sentido, sou aquele que é não apenas uma nadificação comprometedora do mundo e de mim mesmo enquanto maneira de ser o meu próprio ser como *uma questão* para mim mesmo: sou aquele que também se nega, aquele foge de si mesmo através de desculpas e se busca ver ao modo do *ser-Em-si*. Hei de confessar a minha condição infernal: fujo, mas não posso ignorar que fujo, pois, devo encarar aquilo de que fujo para melhor disso fugir e mascarar que aquilo de que fujo não é outra coisa senão eu mesmo. Estou, portanto, ou bem de má-fé,

ou oportunizando a má-fé no Outro. Sou, então, *culpado* e *cúmplice* dessa má-fé perante os outros, mormente, em face de mim mesmo *no* mundo.

Esse é o cenário em que buscamos propor uma releitura do inferno das relações concretas em *O ser e o nada* que estivesse para além da fórmula: *O inferno são os outros*, da peça *Huis Clos* (1943), a qual, por muito tempo, circunscreveu a análise da condição humana sartriana num pessimismo insuperável. Por isso, esse *Para além* do respeito (o título de nossa dissertação) se inscreve naquele registro conceitual que é próprio do Para-si: a nadificação da situação rumo (ou “para além”) daquilo que ela não é (a situação), mas sendo o seu não-ser como um *ainda não*.

Haverá, portanto, um comprometimento de si de ponta a ponta na medida em que a minha maneira escolhida impõe um projeto não escolhido pelo outro. Igualmente, veremos que o respeito à liberdade do outro nos fratura a neutralidade e *nos engaja* no mundo porque somos para além de nós mesmos e do outro que se tornará o objeto de um respeito à revelia de si mesmo, embora também escolha.

Para compreendermos melhor essa questão, contrapomos a essa concepção sartriana a busca do supremo princípio da moralidade kantiana na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* a fim de aprofundar não só a crítica desferida por Sartre a Kant em *O existencialismo é um humanismo*, sobretudo em que medida poderia haver uma mudança de tom entre supostamente duas concepções de liberdade em Sartre, a primeira, em *O ser e o nada*; a segunda, de vulgarização, na *Conferência* de 1945. Nesse sentido, o filósofo húngaro marxista, Gyorgy Lukács em *Marxismo ou existencialismo?* - discordará veementemente, embora sem razão.

Para Lukács, Sartre dera um salto de fé, e, nos pede assim que admitamos o que para ele é óbvio: a moral proposta na *Conferência* é de clara inspiração kantiana, mas não ousa dizer o seu nome, nada tendo a ver com as análises da ontologia fenomenológica da *Bíblia* sartriana e, não é outra coisa senão uma construção eclética e irracional. Porém, inspiração não significa nada quando a questão, na verdade, passa ao largo de uma semelhança, mas de cisão abismal sob um céu devastado. Em poucas palavras, Lukács caminha sobre uma ponte sartriana. Nesse sentido, veremos que Lukács não se aprofunda no conceito de liberdade sartriano e o detrata, se bem que não se possa acusá-lo de não haver lido a *magnum opus* de Sartre, mas de haver escolhido certas passagens sem lhes dar o tratamento adequado às irradiações conceituais sartrianas. Seguimos nesse sentido.

Por isso, o leitor deve já entrever o que se colocará nesse trabalho: se por um lado, Kant nos oportuniza dissociar o que é o respeito – ou o que ele não é – em *O ser e o nada* de Sartre do tratamento do outro *como um fim*, não como um meio, da *Fundamentação*; a crítica de Lukács à Sartre nos fraqueou a ponte que nos levaria diretamente ao engajamento político proposto na *Conferência* de 1945, essa última não sendo senão a contraparte, ainda que vulgar, da maior obra filosófica sartriana que já enraizara no mundo o engajamento do Para-si enquanto *comprometimento* de ser-no-mundo à luz de um fim projetado que ilumina a situação *para além* dos outros. Isso nos levou a ver, para além de uma inspiração kantiana do respeito em Sartre, um projeto que nos lança sob o peso de uma responsabilidade de Atlas.

Algumas questões se colocaram no decorrer do texto: Haverá dois conceitos de liberdade em contradição com as teses sartrianas? E como Sartre propõe ainda um engajamento se o respeito à liberdade do outro, para Sartre, é uma palavra vã? Que significado e implicações obtém Sartre dessa vanidade do respeito a outrem? Não daríamos razão ao livro incendiário de Lukács?

É preciso ir mais a fundo: o que o pai do existencialismo francês entende por respeito ao outro? Melhor dizendo, contrapondo-se a Kant, o que se delineia negativamente enquanto respeito em *O ser e o nada*? Em que *medida* o conceito de amor-prático da *Fundamentação* guarda semelhanças e diferenças com o amor, segundo Sartre? Seria todo tipo de amor, ou bem aquele que me salva da contingência e me justifica? Apenas uma leitura mais apurada nos responderá, por vezes, sob uma base mítica, embora não menos rigorosa filosoficamente.

Em tempo, todas essas questões se apresentam, portanto, em nosso trabalho, inicialmente, no capítulo dedicado a alteridade, o qual busca cobrir os conceitos de Para-si, em-si, o Nada, a má-fé e o olhar, os quais nos darão sustentação conceitual para que possamos chegar ao conflito das relações concretas (segundo capítulo) munidos da *irradiação conceitual* das teses sartrianas, como nos dirá brilhantemente István Mészáros em *A obra de Sartre*. Cremos estar, então, justificado brevemente o *Para além do respeito ao outro* de nosso trabalho.

O final desse trabalho buscará introduzir a quebra da indiferença em face de outra liberdade, uma vez que o engajamento já se deu, fins já me foram colocados, não por Deus ou meramente por razões sociais que se me imporiam, mas por mim mesmo, o que não significa que entre a concepção e a realização do mesmos não possa haver um fracasso. “O homem”, já disse Sartre, “é uma paixão-inútil”.

A liberdade sartriana não é um mero esfregar de uma lâmpada do gênio em que não há uma nadificação entre o que desejo e a possibilidade do fracasso para o projeto que desejo completar por meus atos em situação. Do contrário, viveríamos no sonho. Mas há quem viva no sonho, ou, ainda que oprimido, não conceba o não-ser da situação presente que o faria agir por outro *estado de coisas*. Cada situação guarda *uma fisionomia singular*. Mas a condenação à liberdade é geral e opressora. E o *peso* é dado pelo Para-si. Isso não parece ser Kant. Que devo fazer, portanto, para respeitar *mais* o outro, principalmente, se esse ainda quiser perder a própria liberdade? Eis o nosso ponto de partida em que devemos nos perder para melhor nos encontrar já e para sempre comprometidos.

1.1 A NADIFICAÇÃO COMO EXPERIÊNCIA ÉTICA

A reflexão posterior aprofundará o conceito de intencionalidade, atrelando-o à ideia de nadificação em *O ser e o nada*. Isso se faz necessário, uma vez que nos oportunizará a redescoberta crítica do sentido do respeito à liberdade do outro para além de um pessimismo estrutural, mas apontando para um comprometimento da tanto da liberdade em situação quanto seu engajamento.

1.2 INTENCIONALIDADE E CONSCIÊNCIA EM SARTRE: A ÚNICA AVENTURA POSSÍVEL

Em seu brilhante artigo “*Uma ideia fundamental na fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*”¹, Jean-Paul Sartre expõe de uma maneira metafórica, mas não menos precisa um conceito de fundamental importância à compreensão de seu pensamento filosófico em *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*². Trata-se da *intencionalidade*, a qual se exprimirá como *uma maneira* que a consciência tem de se direcionar *para* as coisas e descobrir o mundo, não criá-lo³, por isso, diz Sartre, “Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas”⁴.

Contudo, isso nos obriga a uma interpretação, pois, não se trata apenas de um “horror” que se imporia, segundo Sartre, a uma consciência passiva ou substancial, uma vez que essa não se extrairia tampouco de um estado subjetivo enquanto soma impressionável da exterioridade que condicionaria a intencionalidade, pelo contrário, “se amamos uma mulher é porque ela é amável. Eis-nos libertos de Proust! Libertos ao mesmo tempo da <<vida interior>>”⁵.

É preciso entender desde já que a consciência é vista aqui como um movimento em direção ao que ela *não é*; e algo ainda mais importante, agora de um ponto de vista ético de consequências inauditas: *será uma maneira adaptada*, no

¹ SARTRE, Jean-Paul. **Situações I**. Trad. Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Publicações Europa-América. 1968, p. 28-31.

² SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 11. ed. Trad. e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2002A. 765p.

³ Para Paulo Perdigão: “Como Husserl, Sartre, em primeiro lugar, suprimiu todos os conceitos de antemão dados como ‘verdades estabelecidas’ sobre as coisas. É preciso ‘voltar às próprias coisas’, ou seja, descrever os fatos em sua essência [...] daí porque a fenomenologia é chamada de ciência eidética (do grego eidos: ‘essência’). Em outras palavras, em geral só se entende as coisas superficialmente: o ser humano dá como ‘já sabido’ precisamente aquilo que precisa ser elucidado”. PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre**. Prefácio de Gerd Bornheim. Porto Alegre: L&PM Editores, 1995, p. 32.

⁴ SARTRE, 1968, p. 31.

⁵ Ibid., p. 31.

que toca às emoções, por exemplo, de atuação no mundo. Não haveria, portanto, um embate de emoções ou forças contrárias do qual se extrairia o amor à intimidade da consciência, fazendo com que amássemos esse ou aquele, pelo contrário, há um projeto de amar, o qual não se ergue, segundo Sartre, a partir de uma interioridade gástrica da consciência.

Na trilogia *Os caminhos da liberdade*, o professor de filosofia Mathieu Delarue, agastado ante a decisão de *comprometer-se* ou não com Marcelle Duffet, muito embora já se encontre comprometido, bem o sabe que:

Em torno dele as coisas se haviam agrupado, aguardavam sem sinal, sem a menor sugestão. Estava só em meio a um silêncio monstruoso, só e livre, sem auxílio nem desculpa, condenado a decidir-se sem apelo possível, condenado a ser livre para sempre⁶.

Em sendo assim, nossos afetos são projetos *para além* dos Outros e do mundo⁷. Significa dizer que, para Sartre, as minhas “reações subjetivas” se projetariam enquanto *uma maneira escolhida* de meu ser-no-mundo, *um movimento para* o que não se é, rumo a um *ainda-não*, um *não-ser* com o qual se busca a impossível coincidência ontológica projetada como *um fim* idealizado⁸. Melhor dizendo, é esse desejo de ser Deus, o que *parece* denotar um egoísmo, sem bem que “o tão famoso amor-próprio não sendo mais do que um meio escolhido livremente”, diz Sartre, “entre outros para realizar esta paixão”⁹.

Em contrapartida, parece óbvio que se “odiar outrem é ainda uma maneira de estourar para ele”¹⁰, com efeito, amá-lo, não é senão *outra maneira* de descobri-lo¹¹ num estouro da consciência à *distancia* do mundo. Aliás, também daquilo que, por princípio, *sempre não se é* senão enquanto consciência (de) si: e é “esse exceder-se

⁶ SARTRE, Jean-Paul. **A idade da razão**. 9. ed. Trad. Sérgio Milliet. Prefácio de Franklin Leopoldo e Silva. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, p. 285.

⁷ Sobre a relação entre Mathieu Delarue e Marcelle Duffet em *A idade da razão*, aquilo que se poderia, segundo Sartre, não seria bem a questão do aborto, mas a permanência (engajamento) numa relação sobre bases mentirosas *antes* e *depois*: “Mas porque eles sabiam bem que essa relação não era verdadeiramente uma relação a dois [...] na verdade, eles não cessam de se mentir, porque sua relação é falsa e mentirosa”. *Traduzido livremente do francês*: “Mais parce qu’il savait bien que cette liaison n’était pas véritablement une entreprise à deux [...] en réalité, ils ne cessent pas de se mentir, parce que leur rapport est faux et menteur”. CONTAT, Michel; RYBALKO, Michel. **Les écrits de Sartre**. Chronologie, bibliographie commentée. France: Gallimard, 1970, p. 115.

⁸ Essa impossível coincidência a que Sartre chamará de Em-si-Para-si, nós desenvolveremos mais adiante.

⁹ SARTRE, 2002A, p. 763.

¹⁰ SARTRE, 1968, p. 30.

¹¹ A problemática do amante e do amado, esse último buscando ser inultrapassável pela consciência do amante, segundo Sartre, será trabalhada no próximo capítulo desse trabalho. Para o amor em *O ser e o nada*. Cf. SARTRE, 2002A, p. 454-472.

da consciência por ela própria, a que se chama <<intencionalidade>>¹², diz Sartre, um movimento para a exterioridade ao modo do *ter-de-ser* o que não se é propriamente, mesmo uma lei, porque “uma lei é objeto transcendente de conhecimento; pode haver consciência de lei, mas não lei da consciência”¹³. Obviamente, não haverá leis dos afetos, segundo Sartre, que condicionem a consciência e, consequentemente, os atos da liberdade.

Ora, esse conceito de consciência¹⁴ está em perfeita consonância ao seu texto de estreia na filosofia *A transcendência do ego* (1934)¹⁵, o qual nos diz que: “o tipo de existência da consciência é de ser consciente de si. E ela toma consciência de si *enquanto como é consciente de um objeto transcendente*”¹⁶. Com efeito, vemos reafirmada essa translucidez da consciência em que nada lhe há que não seja consciência (de) alguma coisa tanto em *O ser e o nada*: “toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si”¹⁷, com o que também declara o personagem Orestes para sua irmã Electra na tragédia sartriana *As moscas*: “Não é noite: é a aurora de um novo dia”¹⁸. Uma frase literária, decerto, mas que à luz da conotação ético-política de *As moscas*, nos propõe a visão sartriana sobre uma ação não mais turvada pelos conteúdos de consciência ou à mercê do imobilismo que a pudesse perpassar através do olhar dos outros¹⁹. Mas estamos muito longe ainda do conceito de liberdade sartriano e do subsequente contexto histórico em que se insere a peça *As moscas*²⁰.

¹² SARTRE, 1968, p. 30.

¹³ SARTRE, 2002A, p. 27.

¹⁴ Desenvolveremos mais adiante quando falarmos da má-fé.

¹⁵ *A Transcendência do ego* contém em germe a maior parte das posições filosóficas que desenvolverá *L'être et le néant* e termina por aquilo que se poderia chamar de programa de toda obra filosófica por vir até a Crítica da Razão Dialética e a <<Moral>> sempre em curso de elaboração. Traduzido livremente do francês: “La transcendance de l'ego contient en germe la plupart des positions philosophiques que développera L'être et le néant et se termine par ce qu'on pourrait appeler le programme de toute oeuvre philosophique. CONTAT; RYBALKA, 1970, p. 56.

¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do Ego**. 2. ed. Trad. de João Batista Kreusch, Introdução e notas de Sylvie Le Bom, Petrópolis: Editora Vozes, 2015, p. 23.

¹⁷ SARTRE, 2002A, p. 24.

¹⁸ Id. **As moscas**. Trad. Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 82.

¹⁹ Parece que se encontra aí o maior conflito teórico (e prático) da obra de Sartre com respeito à liberdade. Mas é justamente nesse conflito que pode ser encontrado o sentido mais amplo e significativo da liberdade humana: num movimento ascendente, o pensamento de Sartre parte da fenomenologia, vai à ontologia, flerta com a metafísica; em seguida retorna ao cotidiano pela via da dialética marxista. SILVA, Luciano Donizette da. **A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história**. Editora Claraluz, 2010, p. 19.

²⁰ Cf. LIUDVIK, Caio. **Sartre e o pensamento mítico**: revelação arquetípica da liberdade em *As moscas*. Loyola: São Paulo. 2007. 243p.

Admitamos, porém, que a ambiguidade²¹ será a *chaga maior* não só do conceito de consciência (o jogo de espelhos da má-fé)²², mas, conforme nos fala Marcelo S. Norberto em *O drama da ambiguidade: a questão da moral em O ser e o nada*²³, também da condição humana, pois, “*não ser o que é* torna-se o reconhecimento de que a consciência não é nem sustentada pelo ser – como uma essência que suporta uma aparência –, tampouco coincide com o próprio ser – como uma correspondência inequívoca”²⁴. Eis a consciência enquanto um movimento perpétuo entre aquilo que não é absolutamente (a “vida interior”), para aquilo que é, quer dizer, uma ultrapassagem *para* (os objetos sobre *fundo de mundo*), negando em si, ser *o que é* (os objetos) num “projeto” tanto para o não-ser de si (com o qual busca a plena coincidência) quanto da situação presente.

Segundo Daniela Ribeiro Schneider em *Sartre e a psicologia clínica*:

O projeto é constituído pelo homem a partir de sua história de relações. Essa constatação nos faz compreender que, primeiro, o homem existe, surge no mundo, só depois, a partir do seu processo de relações, é que ele define, delinea sua essência, sua personalidade, cujo núcleo fundante é o projeto-de-ser. Isso significa que, na realidade, “a existência precede a essência”, princípio fundamental do existencialismo sartriano, que ressalta a centralidade do processo histórico para o homem e também a noção de personalidade como um processo em construção²⁵.

Com efeito, é nesse distanciamento de um “si” para o qual tende que a consciência se faz uma exterioridade dela própria em direção às coisas, ou seja, aos objetos dos quais se faz consciência, sendo *revelação-revelada* do mundo, um absoluto não-substancial²⁶, mas que também se faz consciência de si ao mesmo

²¹ A questão da *ambiguidade* se recortará, precipuamente, no que toca à temporalidade do Para-si (os três ek-stases temporais) e desembocará na possibilidade humana de *se afetar* de má-fé, buscando ser “o enganador” e “o enganado” na unidade de uma só consciência (uma crítica frontal ao inconsciente freudiano). Ademais, essa atitude, embora guarde uma semelhança à mentira, é destrocada e distinta do conceito de má-fé em *O ser e o nada*. Mais adiante, veremos que o Para-si, segundo Sartre, poderá buscar um “alheamento” da situação (um conceito interessantíssimo), refugiando-se na sua capacidade de transcendência e nadificação da situação. Negará, portanto, ou bem seu próprio corpo, jogando com as funções de seu ser-no-mundo, ou não se aperceberá (não se dará conta) de si como aquele pelo qual as significações e atitudes urgentes reclamadas por uma situação histórica lhes serão de sua inteira e total responsabilidade. Cf. SARTRE, 2002, p. 104 *et seq al.*

²² Cf. SARTRE, 2002A, p. 101-114.

²³ Cf. NORBERTO, S. Marcelo. *O drama da ambiguidade: a questão da moral em O ser e o nada*. São Paulo: Edições Loyola, 2017, 144p.

²⁴ Ibid., p. 79.

²⁵ SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. *Sartre e a psicologia clínica*. 1. ed. 1. Reimpressão. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, p. 95.

²⁶ Por se tratar de absoluto de existência e não de conhecimento, escapa à famosa objeção de que um absoluto conhecido não é mais absoluto, por se tornar relativo ao conhecimento que dele se tem.

tempo em que se faz consciência posicional do objeto, pois, “é da natureza da própria consciência existir ‘em círculo’. O que se pode”, diz Sartre, “expressar assim: toda existência consciente existe como consciência de existir”²⁷.

Haverá, não obstante, imposições gramaticais referentes ao “de”, o qual poderia indicar uma relação de conhecimento da consciência de si para si no ato de perceber um objeto, fazendo com que regredisse a consciência ao infinito. No entanto, Sartre não aceitará um recuo dessa magnitude que se perdesse numa absurdidade regressiva, sem que se colocasse um termo possível.

Por isso, em *O ser e o nada*, nos alerta que:

A redução da consciência ao conhecimento, com efeito, presume introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento. Mas, se aceitamos a lei da díade cognoscente-conhecido, será necessário um terceiro termo para que o cognoscente se torne por sua vez conhecido, e ficaremos frente a este dilema: ou paramos em um termo qualquer da série conhecido – cognoscente conhecido – cognoscente conhecido pelo cognoscente, etc., e então a totalidade do fenômeno cai no desconhecido, quer dizer, esbarramos sempre com uma reflexão não-consciente de si como derradeiro termo – ou então afirmamos a necessidade de regressão ao infinito (*Idea ideae ideae*, etc.), o que é absurdo²⁸.

Não sem razão Gerd Bornheim afirma em seu *Sartre: metafísica e existencialismo*²⁹, que Sartre radicalizara em *O ser e o nada*, municiando-se do arcabouço teórico da intencionalidade husserliana, o conceito de consciência, uma vez que essa já não é mais refém daquilo que lhe antecederia (um *a priori*, um Ego transcendental, uma “vida interior”) ou mesmo daquilo que não é, ainda que consciente (por exemplo, de uma lei):

Se Sartre aceita a fenomenologia é com a intenção de radicalizá-la ontologicamente [...] De fato, a consciência perde o idealismo que lhe atribuía o pai da fenomenologia; ela não é mais, em nenhum sentido, princípio de constituição do objeto. Ao menos, Sartre não pretende que o seja, e o que ele advoga é a tese oposta: “A consciência é consciência de alguma coisa: isto significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência”³⁰.

Realmente, o absoluto aqui não é resultado de construção lógica no terreno do conhecimento, mas sujeito da mais concretas das experiências. E não é *relativo* a tal experiência. É também um absoluto não-substancial. SARTRE, 2002A, p. 28.

²⁷ Ibid., p. 25.

²⁸ SARTRE, 2002A, p. 23.

²⁹ Cf. BORNHEIM, Gerd. **Sartre: metafísica e existencialismo**. 3. ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003, 315p.

³⁰ Ibid., p. 31-32.

Sartre faz da consciência, então, transcendente a si mesma, sem refúgio possível, porque *posicional* do mundo. Eis, então, a sua necessidade existencial: “existir como consciência de outra coisa diferente dela”³¹ - bem como sendo um recuo nadificador dos objetos intencionados. Por um lado, à distância de si mesma, mas para a qual tende com o objetivo de se identificar a si, numa coincidência absoluta consigo, mas separada dos objetos por Nada, ou seja, a consciência é *um projeto* de coesão absoluta, embora fracasse ulteriormente nessa aventura sobre *um fundo de mundo que lhe é indiferente*, mesmo porque, para a consciência: “tudo está fora, tudo, até nós próprios: fora, no mundo, entre os outros”³².

Com efeito, é uma revolução contra aquilo que o filósofo francês chamará de *Espírito-aranha*: “Oh filosofia alimentar!”³³. Em *A filosofia de Sartre: entre a liberdade e a história*, Luciano Donizetti da Silva nos esclarece o teor dessa revolução sartriana:

A renovação do solo filosófico em Sartre tem como princípio a purificação do campo transcendental. Com isso, a consciência é levada à sua pureza primeira: ela poder ser definida como *nada*, já que todas as coisas foram expulsas de seu interior, sejam essas de natureza física ou psíquica; e *é relação* a tudo, uma vez que *é consciência de todas as coisas* [...] essa noção traz para o *meio do mundo* o Eu e tudo o que era entendido como de senso íntimo³⁴.

Nesse sentido, *a intencionalidade* cumprirá um papel de *descarregamento*, ou seja, desprovida de lastro que lhe pese internamente ou passível de se lhe impor de fora³⁵, condicionando-a. Portanto, a consciência é, segundo Sartre, um estouro “a partir dum nada de mundo e de consciência”³⁶, sendo essa última uma extroversão porque “é simplesmente o exterior dela própria, e é essa fuga absoluta de ser substância que a constitui como consciência”³⁷.

Por conseguinte, se purificará, expulsando os supostos conteúdos de consciência, não mais se delineando sob a rubrica da “assimilação”, a qual se nutria

³¹ SARTRE, 1968, p. 30.

³² Ibid., p. 30.

³³ Ibid., p. 28.

³⁴ SILVA, 2010, p. 21-22.

³⁵ Para Schneider: “Sartre supera definitivamente as teorias do conhecimento idealistas, já que essas se sustentam no equívoco metafísico da ‘primazia do conhecimento’, que pressupõe um conhecimento *a priori*, que transforma o real em mero reflexo das ideias e o homem como sendo habitado pelo conhecimento e nunca um ‘sujeito do conhecimento’. Supera, também, as teorias realistas, pois ao colocar o papel da consciência como essencial, faz com que esta deixe de ser uma ‘tabula rasa’, simplesmente moldada pela matéria, o que retiraria do homem, de novo, a sua condição de ‘sujeito do conhecimento’ [...]”. SCHNEIDER, p. 98-99.

³⁶ Ibid., p. 30.

³⁷ Ibid., p. 29.

do mundo, pois, com a leitura sartreana do conceito de intencionalidade tomado de empréstimo a Edmund Husserl, ser consciência de algo não implicará necessariamente conhecer, sendo essa uma “ilusão”, dirá Sartre, “comum ao realismo e ao idealismo”³⁸. Estamos, então, entre as coisas do mundo.

Eis o primeiro passo da filosofia, dirá Sartre: “expulsar as coisas da consciência e estabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo”³⁹. Pode-se dizer, portanto, haver apenas uma lei para a consciência: “Toda consciência é consciência *de* qualquer coisa”⁴⁰. Aliás, conforme nos diz igualmente *O ser e o nada*, será justamente essa a única lei para uma consciência: “Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto”⁴¹.

Segundo André Constantino Yasbek em *Itinerário Cruzados: os caminhos da contemporaneidade francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*:

Tal filosofia concreta receberá mais tarde o nome de existencialismo – e não é à toa que inicialmente o autor de *O ser e o nada* se tome de entusiasmo pelo lema husserliano de um “retorno às coisas mesmas” (“zu den Sachen selbst”) fazendo do próprio método fenomenológico de Husserl a sua principal arma de guerra na luta contra a tradição que o precedeu⁴².

Sob a reflexão sartreana, a radicalização da intencionalidade, revoltar-se-á “contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo”, diz Sartre, “contra todo o <<psicologismo>>”⁴³. Desse modo, já não será mais possível entender a relação da consciência à luz de um *Espírito-Aranha* que apenas conhece e dissolve os objetos numa suposta interioridade gástrica, à qual se “atraía as coisas para a teia, cobri-as com uma baba branca e as deglutia lentamente, [reduzindo-as] à sua própria substância”⁴⁴ (grifo nosso). Doravante, a consciência sartreana se vinculará, numa distancia feita de Nada, às coisas em geral, por exemplo, uma árvore: “à beira do caminho, no meio do pó, só e retorcida pelo calor, a vinte léguas da costa mediterrânea”⁴⁵. Segundo Sartre, a consciência é uma *revelação-revelada* dos existentes, uma vez que explodira para o que não é, não mais flutuando “na

³⁸ SARTRE, 1968, p. 28.

³⁹ SARTRE, 2002A, p. 22.

⁴⁰ SARTRE, op. cit., p. 30.

⁴¹ SARTRE, 2002A, p. 22.

⁴² YASBEK, André Constantino. **Itinerários cruzados**: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2010, p. 31.

⁴³ SARTRE, 1968, p. 29.

⁴⁴ Ibid., p. 28.

⁴⁵ Ibid., p. 29.

salmoura malcheirosa do Espírito”⁴⁶. A propósito, “Ser é estourar no mundo”⁴⁷, diz Sartre, *para* o pó das estradas que me cegam num passeio matutino; entre o tilintar dos talheres de Cafés parisienses; sob os tiros fumegantes de fuzis e canhões cuja mira busca *a fragilidade das coisas* na Segunda Guerra mundial e fumaças de charutos cubanos numa Revolução; à mercê do jazz das caves existencialistas; ao equilíbrio de funâmbulo do Garçom⁴⁸ que ensaia à risca e *brinca com* o seu papel diante de meu olhar. Eis a consciência igualmente lançada aos pedregulhos sobre os quais piso à beira do precipício e frente ao qual tenho medo de mim mesmo – pois nada me impede de atirar-me - quando olho para o fundo, pois, mimetizando a minha queda, angustio-me, porque *rumo* agora às minhas possibilidades, cujos posicionamentos dependem, admito-o, inteiramente de mim⁴⁹. Por isso, percebo quase que diabolicamente a *derrelição* que me cabe *vertiginosamente*: atirar-me ou não abismo abaixo. Vejo-me tomando decisões no próprio ato de *negar-me* e, por isso, comprometendo-me *orgulhosamente*. Devemos justificar a noção de comprometimento do Para-si em situação à luz da Bíblia sartrena.

Em *O ser e o nada*, uma vez que “o Para-si é aquele pelo qual faz com que *haja* um mundo”, a liberdade se associa ao *comprometimento* existencial e potência de nadificação do Para-si em que “as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto; e elas aparecem sob o fundo de comprometimento que eu sou”⁵⁰.

Mas de onde vem esse *comprometimento*? Ora, a *insuportabilidade* de uma situação, segundo Sartre, não pode ser vista (ou pelo menos o seu sentido) enquanto a causa que determinará o seu *suposto* efeito, ou seja, a ação empreendida pelo Para-si. Embora busque *mentir para si mesmo* através de uma racionalidade que entreteça e torne previsível tanto o seu *comportamento*, os dos outros, bem como os *acontecimentos* do mundo, o personagem Mathieu Delarue de *A idade da razão*, por vezes, tem desses vislumbres existencialistas: “O que quer que aconteça é por mim que há de acontecer”⁵¹.

⁴⁶ SARTRE, 1968, p. 31.

⁴⁷ Ibid., p. 30.

⁴⁸ Cf. SARTRE, 2002A, p. 105 *et seq*

⁴⁹ Alusão a uma passagem clássica de *O ser e o nada* que trata, entre outras coisas, do suposto condicionamento exterior em relação à ação do sujeito à beira de um precipício. Cf. SARTRE, 2002A, p. 733 *et seq*.

⁵⁰ Ibid., p. 678.

⁵¹ SARTRE, 2017, p. 285.

Em tempo, se bem que seja cedo adiantar essa problemática antes do problema do Nada, preparemo-nos para o caminho: o Para-si, enquanto ser que “é como ser cujo ser está em questão em seu ser”⁵², faz-se e *ao fazer-se*, erige a sua imagem de mundo que, melhor dizendo, *o reflete* através de seu projeto em situação. Não por acaso, Jacques Delarue, irmão de Thieu, ironiza a situação do irmão filósofo: “Eu imaginava – disse Jacques - que a liberdade consistia em olhar de frente as situações em que a gente se meteu voluntariamente e aceitar todas as responsabilidades”⁵³. O *comprometimento* se dá porque ainda que eu não o queira, a imagem de mundo que construo se me revela por minhas atitudes subjetivas: “sem poder, por mais que tente, livrar-me um instante sequer desta responsabilidade”⁵⁴. Livrar-se de algo, é, justamente, nesse registro sartriano do “acontecimento”, ser consciente daquilo que me pretendo livrar para não mais ser consciente naquilo que já estou *comprometido*. Jacques insiste sobre a situação de Mathieu: “com isso você ganha a comodidade, uma aparência de liberdade”⁵⁵. O conceito de “acontecimento”⁵⁶ que Sartre insere na problemática relação entre liberdade e responsabilidade – sob o olhar inquisidor da ausência de Deus que o acusaria de gratuidade da escolha - não franqueia ao Para-si a possibilidade de descartar a própria imagem que faz do mundo, de si e dos outros em situação.

Em outras palavras, a dureza otimista revelada na *Conferência* de 1945 tem aqui o seu polo de irradiação: o acontecimento existe, porque me faço; e ao fazer-me, me revelo o mundo (*não* o crio), o qual é feito à minha imagem, não podendo me desinteressar daquilo que me simboliza sem que me ache já, por princípio, comprometido nessa imagem que faço de mim mesmo no mundo: “ela é minha por que, apenas pelo fato de surgir em uma situação que eu faço ser e de só poder ser revelada a mim caso eu me comprometa pró ou contra ela”⁵⁷.

Com efeito, vislumbra-se aqui o esboço de uma consequência ético-política para o existencialismo, de cujo exemplo uma passagem de *A república do silêncio* nos autoriza: “por todas as partes, nas paredes, nos jornais, na televisão, topávamos com a imunda e grosseira imagem que nossos opressores queriam nos dar de nós

⁵²SARTRE, 2002A, p. 681.

⁵³ SARTRE, 2017, p. 127.

⁵⁴ SARTRE, op. cit., p. 680.

⁵⁵ SARTRE, 2017, p. 126.

⁵⁶ Cf. SARTRE, 2002A, p. 677-681.

⁵⁷ Ibid., p. 679.

mesmos: por isso tudo éramos livres”⁵⁸. Isso porque ainda que entre o sangue e a opressão, não mais afogada no quietismo indiferente – de cuja conduta me responsabilizo - a consciência se faz em Sartre uma existência que aponta *para* uma *responsabilidade intencional* sobre o mundo: “Se hei de ser para sempre ‘aquele-que-foi-ofendido’, é preciso que eu persevere em meu ser, quer dizer, assumo eu mesma minha existência”⁵⁹. Segue-se que *intencionalidade*, *consciência* e *comprometimento* enquanto “maneira de ser” num movimento para o que não sou se configura num só e mesmo ato intencional, por isso, *o desamparo*⁶⁰ é vertiginoso:

Caso contrário, seria necessário conceber a consciência, na medida em que é efeito, como não consciente (de) si. Seria preciso que, de algum modo, fosse ser sem ser consciente (de) si. Cairíamos na frequente ilusão que faz da consciência um semi-consciente ou passividade. Mas consciência é consciência de ponta a ponta. Só poderia, pois, ser limitada por si mesma⁶¹.

Em suma, “a consciência”, diz Sartre, “e o mundo surgem simultaneamente, o mundo é por essência relativo a ela”⁶². Digamos que o pai do existencialismo francês rasga o estômago de *Cronos*⁶³ em *O ser e o nada*, esmaga o *Espírito-Aranha* da consciência e faz a filosofia *deslizar* à terra dos homens, *situando-a*⁶⁴, assim como ao homem, no mundo: “a consciência purificou-se, é clara como a ventania, já nada há nela, excepto um movimento para fugir, um deslizamento fora de si”⁶⁵.

Com efeito, um deslizamento para o que não se é, essa fuga imorredoura *para fora* de si, esse movimento para além de uma interioridade gástrica e mera

⁵⁸ Traduzido livremente do espanhol: “por todas partes, en las paredes, en los diarios, en la pantalla, nos topábamos con la inmundicia y mustia imagen que nuestros opresores querían dar de nosotros, para nosotros mismos: por todo esto éramos libres”. SARTRE, Jean-Paul. **Escritos políticos 1**. Política francesa. Alianza Universidad. Versión española de: Alberto L. Bixio para <<Situations, III>>, revisada por Miguel Salabert; Josefina Martínez Alinari para << Situations, V>>, revisada por Santiago González Noriega; Eduardo Gudiño Kieffer para “Situations, VIII>>”; revisada por Francisco Díez Del Corral, Editorial Losada, p. 11.

⁵⁹ SARTRE, 2002A, p. 30.

⁶⁰ Assim sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem. SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, 1978, p. 220.

⁶¹ SARTRE, 2002A, p. 27.

⁶² Ibid., p. 29.

⁶³ Na mitologia grega, Cronos engolira os irmãos de Zeus. Esse, por sua vez, fizera com que o pai dos deuses regurgitasse os seus irmãos. Sartre, então, nesse contraponto mítico, logra a filosofia alimentar, explode a interioridade gástrica da consciência para uma busca desse “si-mesmo” que ficará para sempre à distancia da consciência, tornando-a livre e franqueada à má-fé.

⁶⁴ Segundo Paulo perdigão, “Foi Raymond Aron quem alertou Sartre para o método de Husserl, que estudara em Berlim. Os três bebiam em um bar de Paris, em 1931, quando Aron apontou o seu copo. ‘Estás vendo, meu amigo: se tu és fenomenologista, podes falar deste coquetel, e é filosofia’. Lembra Simone: ‘Sartre empalideceu de emoção, ou quase: era exatamente o que ambicionava há anos – falar das coisas tais como as tocava, e que isso fosse filosofia’”. PERDIGÃO, p. 31.

⁶⁵ SARTRE, 1968, p. 29.

conhecedora das coisas do mundo, fornece a Sartre uma imagem imprecisa que poderia representar a consciência: “Excepto, talvez, a imagem rápida e obscura do estouro”⁶⁶. A consciência é um “*éclatement*”. E por ser um estouro, é uma fuga de si, uma ventania em direção as coisas do mundo, às marcas de cerveja ou coquetéis, por exemplo, sobre as mesas dos bares de subsolo; uma transcendência que “se por milagre entrásseis ‘em’ uma consciência sériéis arrastados por um turbilhão e lançados fora, perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem ‘interior’; é simplesmente o exterior dela própria”⁶⁷.

No mundo, portanto, entre os olhares nazistas e raízes retorcidas que rompem o solo úmido, a consciência se distingue dos objetos dos quais se faz consciência “não por sua plenitude”, diz Sartre, “mas pelo seu nada”⁶⁸. Por isso, nasce com uma necessidade de ser reveladora de alguma coisa que não é ela⁶⁹: “Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa é dizer que deve se produzir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela”⁷⁰.

Em contrapartida, se a consciência é uma relação de ser com que ela não é, os objetos (e a materialidade em geral), por outro lado, aquilo de que se faz consciência não se põe para si como outro que não si mesmo: “o ser é si-mesmo”⁷¹. Sem relação alguma com o que não é, pleno de si mesmo, supérfluo, ignorando-se até o bolor, diferentemente da consciência que *tem-de-ser* o que é, aquilo que Sartre chamará de em-si, nos aparece já como: “Incriado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda a eternidade”⁷².

Em *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, Paulo Perdigão nos esclarece que Sartre investiga “o Ser já qualificado, assim como nos aparece, em forma de coisas (‘entes’, na denominação de Heidegger)”⁷³. Com efeito, o Ser me aparece por todos os lados, então, mas poderia não me aparecer. Nesse sentido, é sem razão que o fundamente; essa xícara de café que entorno de um só gole, uma ponta de cigarro que atiro à superfície desse chão enervado por essas raízes que estouram por todos os lados, se entrelaçando confusamente e

⁶⁶ SARTRE, 1968, p. 29.

⁶⁷ SARTRE, 2002A, p. 29.

⁶⁸ Ibid., p. 33.

⁶⁹ “Chamamos isso”, diz Sartre, “de prova ontológica”. Ibid., p. 34.

⁷⁰ Ibid., p. 34.

⁷¹ Ibid., p. 37.

⁷² Ibid., p. 40.

⁷³ PERDIGÃO, p. 35.

mesclando-se a essa pasta telúrica de folhas, gravetos e esterco de animais e insetos pisoteados; ademais, casando-se com o silêncio em que me escoro e dela fujo; esses acasos imprevisíveis da existência e assovios que me ensurdecem da copa de árvores quase centenárias, por demais enegrecidas e tristemente condenadas à frente dessa biblioteca locupletada de rostos desconhecidos, mas que perfazem o luto indistinto daquilo que simplesmente é; sem possibilidade de não sê-lo, ou seja, “todas essas coisas encaradas com normalidade”, diz Paulo Perdigão, “por simples hábito escoram-se, na verdade, no abstrato mundo dos conceitos e das palavras (essa falsa realidade) para nos dissimular o que de fato são: coisas estranhas, opacas, impenetráveis, ininteligíveis”⁷⁴; braços e corpos que se derramam ao meu olhar nesse desfile de seres, quando na verdade não há desfile algum a não ser *por mim mesmo*; e essa flacidez de estalidos, essa protuberância indecente de todos esses seres *sem brecha* alguma que participam dessa sinfonia absurda e mole. Isso tudo me sufoca. Acendo um cigarro, é o décimo quinto e contemplo o pêndulo entediante desses galhos e raízes que arrebatam calçadas, embora não me digam absolutamente nada a menos que os interrogue; e ainda há esse amálgama permanente de seres surdos e plenos de si mesmos que concreta qualquer sentido *que eles mesmos se queiram dar* inutilmente em busca de uma *causa primeira*, uma mucosa universal que os regurgitasse súbito para um cortejo fúnebre; não, há somente essa *experiência* de sufocação impenetrável e aterrorizante: “Contingente no sentido que este Ser – o mundo que existe, e não outro – poderia ser diferente”⁷⁵.

A partir dessa essa “experiência instauradora” supracitada, para usar uma expressão de Gerd Bornheim⁷⁶, nos colocamos de saída uma distinção sartriana entre os demais existentes atolados *no meio do mundo* e aquele que os revela enquanto se faz consciência (de) si ao posicionar os objetos. Ora, não idêntica a si mesma, a realidade humana – Sartre a chamará de Para-si – parece ter sofrido uma descompressão de ser, diferentemente do Em-si que apenas é, isolado em si

⁷⁴ PERDIGÃO, p. 37.

⁷⁵ Ibid., p. 37.

⁷⁶ Para Bornheim, o qual se baseia numa passagem da novela *A náusea* (1938) em que o personagem central, Antoine Roquetin, houvera concluído sobre a gratuidade da existência, escreve que “o que Sartre pretende é nada menos que a instauração de um novo humanismo. E a consequência desse humanismo é, afinal, a única constante que atravessa toda obra sartriana. Suas meditações, entretanto, partem do absurdo radical, e a evolução do seu pensamento pode ser entendida como a subjugação paulatina do absurdo através da conquista de um possível significado do real”. BORNHEIM, p. 22.

mesmo, sem relação alguma com o que não é, pois, além de ser “plena positividade, Desconhece, pois, a alteridade; não se coloca jamais como *outro* a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro”⁷⁷. Não é o caso do Para-si, o qual é *a relação* de si e aos demais existentes, ao passo que sobre o em-si, apenas se pode dizer: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é”⁷⁸.

Tudo se passa, dizíamos, como se o Ser tivesse sofrido uma descompressão no âmago de sua identidade massiva e plenária, uma degeneração, uma fissura interna – uma doença, dirá Sartre - ou seja, *uma aventura possível* passando a não ser somente si mesmo, mas uma busca de si *em presença* daquilo que é si mesmo, quer dizer, naquilo “que não implicava nenhuma negação”⁷⁹. Aliás, para essa significação profunda da doença do Ser, Sartre utilizará a expressão: “uma paixão inútil”, a qual é inversa àquela do Cristo.

É nesse sentido que para Paulo Perdigão:

Sartre usa então a expressão *Em-si* para designar o Ser, compreendendo a realidade material, o mundo inorgânico dos objetos e o organismo humano: é porque o Ser está fechado *em si*, preso a si mesmo. O Em-si designa tudo o que existe, exceto a consciência humana. Sartre chamará a consciência de *Para-si*, pois se trata de uma relação de si *para si*. O Para-si (expressão que define a consciência como distancia ao Ser) sugere o que seria uma degeneração, uma “doença” do Ser: é o Ser que experimenta uma desorganização interna, rompe-se e se descola de si⁸⁰.

No entanto, agora, o Ser que é o que é, degenerando-se internamente, nasce como uma abertura (Para-si), uma aventura possível para o que não é: “o ser do Para-si (Pour-soi)”, diz Sartre, “define-se, ao contrário, como não sendo o que não é e não sendo o que é”⁸¹. Essas considerações são suficientes para que possamos esboçar algumas ponderações sobre o tema geral de nossa dissertação: “O respeito à liberdade do outro”.

Em sendo assim, o para-si é um Nada, pois, sofrera uma fissura interna que o distancia das coisas e de si mesmo. Mas, logo o veremos, embora esteja a uma distancia de si feita de nada, para sempre estará em presença do Outro, o qual capturará esse “si” através do olhar, produzindo uma relação de objetificação recíproca. Deverá o Para-si definir-se à luz dessa descoberta, sacrificar-se ou

⁷⁷ SARTRE, 2002A, p. 39.

⁷⁸ Ibid., p. 40.

⁷⁹ Ibid., p. 39.

⁸⁰ PERDIGÃO, p. 39.

⁸¹ SARTRE, op. cit., p. 38.

querer-se: “E, no caso que em que pudesse querer-se a si mesmo como seu próprio possível e valor determinante, que significaria isso?”⁸². No entanto, essas considerações invadiriam o campo moral, justamente um campo deixado em aberto por Sartre⁸³. Precisamos compreender, primeiramente, o que é esse Para-si em seu Nada de ser a ponto de realizar indagações como essas, conforme o faz Sartre: “Como entender este ser que quer impor respeito, estar à distância de si?”⁸⁴.

Decerto que o conceito de Para-si em *O ser e o nada*, abordado a partir do conceito de intencionalidade, se esboça nessas poucas linhas como uma *indeterminação abissal*, ou seja, fruto de uma fissura contingente que o distanciara das coisas, embora se dirija para elas, permanecendo uma revelação-revelada da materialidade universal ao mesmo tempo em que se revela a si mesmo como um Nada que não é o objeto do qual é consciência. Movimento contingente *para* o mundo, uma intencionalidade que se projetará para as coisas.

Em suma, o Para-si busca, por um lado, uma totalidade inatingível; mas advém de um evento inexplicável que o tornara para si mesmo *uma questão*, diferentemente do em-si, pleno e surdo na vastidão de seres incontáveis. O Para-si já não poderá ser definido como *o que é*, estará *para além* de uma identidade insuperável, nem descrito de modo que se o remeta a uma essência lógica *a priori* que o determinaria no mundo, ainda que enquanto uma paixão inútil numa situação histórica. Indeterminado, contingente, mas *um* movimento para o mundo comprometedor de si e responsavelmente dos outros.

Em *Sartre e o humanismo*, Franklim Leopoldo e Silva, brilhantemente sinaliza um ponto sensível para o nosso desenvolvimento ainda seminal, nos vislumbrando a problemática geral de nosso trabalho:

Ao caráter radicalmente originário da liberdade corresponde uma concepção igualmente radical da responsabilidade, derivada da indeterminação da existência. O sujeito não tem com quem dividir a responsabilidade pelos atos livres porque a escolha sempre emana da indeterminação existencial e da contingência histórica [...] Essa responsabilidade por determinar-se na contingência através de

⁸² SARTRE, 2002, p. 765.

⁸³ O prometido tratado de moral nunca foi concluído. Inicialmente, intitulava-se *L'Homme*. No imediato pós guerra, Sartre chegou a escrever cerca de duas mil páginas, mas abandonou o projeto em 1949. Retomou-o em 1964, já sob luzes marxistas, e novamente deixou-o inacabado para redigir sua obra sobre Flaubert, *L'idiote de la famille*. Postumamente, em 1933, a Gallimard publicou *Cahiers pour une morale*, com 583 páginas de textos escritos entre 1945 e 1948, incluindo textos incompletos. SARTRE, op. cit., p. 765.

⁸⁴ Ibid., p. 765.

escolhas e atos pelos quais o sujeito se constitui é uma tarefa ética singular⁸⁵.

Ora, uma “paixão inútil” inversa àquela do Cristo, um desejo de ser Deus, um suposto egoísmo de um querer-se em detrimento do outro, mas à distância de si, bem como essas indagações sobre o que é o Ser, nos conduzem ao problema do Nada no âmago do Para-si: “uma vastidão de perguntas permanece sem resposta: qual o sentido profundo desses dois tipos de seres?”⁸⁶, de um lado, o Para-si, do outro aquele que, em termos antropomórficos, se dirá que o ser-Em-si “é supérfluo (*de trop*), ou seja, que não se pode derivá-lo de nada, nem de outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária. Incriado, sem razão de ser [...] supérfluo para toda eternidade”⁸⁷.

1.3 A NADIFICAÇÃO: UMA ATITUDE COMPROMETEDORA

As questões precedentes nos levam de imediato ao problema do Nada e à interrogação: “No momento em que pergunto ‘há uma conduta capaz de me revelar a relação do homem com o mundo?’, faço uma interrogação”⁸⁸. Aliás, isso fará com que Sartre busque fundamentar a sua compreensão sobre o ser que comporta o Nada, o qual “fundamenta a negação como ato porque é negação como ser”⁸⁹. A consequência imediata é que esse ser será negação do mundo⁹⁰ porque emergirá no nada que o condiciona: “O nada carrega o ser em seu coração”⁹¹.

Em *O ser e o nada*, o Para-si será aquele que interroga o mundo “sobre” alguma coisa⁹². Nesse sentido, o ser Em-si é incapaz de interrogar, pleno de si mesmo, sem brecha alguma para o que não é, segundo Sartre, a esse se pode designar como a mais poderosa de todas as sínteses: “síntese de si consigo

⁸⁵ SILVA, Franklin Leopoldo. **Sartre e o humanismo**. São Paulo: Editora Barcarolla, Discurso Editorial (Convite à reflexão), 2013, p. 14-15.

⁸⁶ SARTRE, 2002A, p. 40.

⁸⁷ Ibid., p. 40.

⁸⁸ Ibid., p. 44.

⁸⁹ Ibid., p. 60.

⁹⁰ Embora não seja o nosso propósito aprofundar ou julgar a justeza da concepção do Nada em Sartre, o leitor poderá acompanhar a crítica sartreana a Hegel e Heidegger em *O ser e o nada*, a qual resumidamente se dá no seguinte sentido “em ambos os casos é-nos apresentada uma atividade negadora sem a preocupação de fundamentá-la em um ser negativo”.Ibid., p. 61.

⁹¹ Ibid., p. 60.

⁹² Sobre o fundo de uma familiaridade pré-interrogativa com o ser, espero uma revelação de seu ser ou maneira de ser. A resposta será sim ou não. Ibid., p. 45.

mesmo”⁹³. É incapaz de oferecer, portanto, qualquer resposta sobre si mesmo, já que não mantém nenhuma relação consigo, pois, precisaria estar *à distancia de si* e, uma vez que Ihe é impossível, o Em-si naufraga irremediavelmente na indizível clausura noturna de si mesmo:

Imanência que não pode se realizar, afirmação que não pode se afirmar, atividade que não pode agir, por estar pleno de si mesmo. É como se, para libertar a afirmação de *si* no seio do ser, fosse necessário uma descompressão do ser [...] Resumiremos dizendo que *o ser é em si*⁹⁴.

Em contrapartida, o *Para-si* é um movimento, uma relação de ser com aquilo que ele não é (o ser-Em-si). Mas interrogo o ser *sobre* o seu ser ou a sua maneira de ser, diz Sartre⁹⁵. Por isso, ponho-me, dessa maneira, numa *espera pré-interrogativa* com o ser a partir do qual se recortará uma resposta: “admito, *por princípio* a possibilidade de resposta negativa”⁹⁶. E se admito a negatividade da resposta enquanto possibilidade do Para-si, devo confessar que o *em-si* não espera nada⁹⁷. A interrogação e a espera se orientam para o Para-si, o qual “*não sabe* se a resposta será afirmativa ou negativa”⁹⁸.

Desse modo, Sartre descobre em *O ser e o nada*, mediante a análise da interrogação que “o problema do ser remeteu-nos ao da interrogação como *atitude humana*, e o problema da interrogação agora nos leva ao ser da negação”⁹⁹, uma ideia fundamental que permeará (às vezes, implicitamente) de ponta a ponta *O ser e o nada*: “a indeterminação” do Para-si, melhor dizendo, a sua *não-determinação*¹⁰⁰ por algo exterior, bem como a atitude que tomará frente ao Ser: “Eis que uma olhada na própria interrogação, quando supúnhamos alcançar nossa meta, nos revela de repente estarmos rodeados de nada”¹⁰¹.

⁹³ SARTRE, 2002A, p. 39.

⁹⁴ Ibid., p. 38.

⁹⁵ A existência de duas respostas igualmente objetivas e contraditórias distingue por princípio a interrogação da afirmação ou negação. Ibid., p. 45.

⁹⁶ Ibid., p. 45.

⁹⁷ Por meio da interrogação me mantenho de certo modo frente ao ser, e esta relação com o ser é uma relação de ser, da qual o juízo constitui apenas expressão facultativa. Da mesma forma, o que o interrogador questiona no ser não é necessariamente *um homem* [...] Deve-se entender que a interrogação dialogada, ao contrário, é uma espécie particular do gênero “interrogação” e que o ser interrogado não é em primeiro lugar um ser pensante. Ibid., p. 48.

⁹⁸ Ibid., p. 45.

⁹⁹ Ibid., p. 47.

¹⁰⁰ Aquele que interroga, pelo estado mesmo de interrogar, fica em estado de não-determinação. Ibid., p. 45.

¹⁰¹ Ibid., p. 46.

Porque interrogar é construir pontes entre o que não se é propriamente, ou bem se é enquanto falta: “o não-ser do saber, no homem”¹⁰², por exemplo - e, é claro, aquilo *para* o que se tende, ou seja, para “a possibilidade de não-ser, no ser transcendente”¹⁰³, isto é, *uma espera* que concerne ao Para-si: “o não ser surge sempre nos limites de uma espera humana”¹⁰⁴. E na busca da relação de ser do Para-si com o mundo, ao invés de escorar-se no que Sartre chamará de pura ficção¹⁰⁵, se acaso lhe fosse dito que tal conduta não existe: “Não, tal conduta não existe”¹⁰⁶, Sartre argumenta que “destruir a realidade da negação é o mesmo que fazer desvanecer a realidade da resposta”¹⁰⁷.

Com efeito, essa resposta - a verdade que se busca - nos impõe a introdução de um tríplice não-ser que condicionará a interrogação, a saber, não-ser entre o que não se sabe, não-ser no ser interrogado e o não-ser limitador: “Tríplice não-ser que condiciona toda interrogação e, em particular”, diz Sartre, “a interrogação metafísica – que é *nossa* interrogação”¹⁰⁸. A investigação preliminar da interrogação crispa-se enquanto *atitude* daquele que interroga¹⁰⁹, o Para-si, o qual deverá lidar com algo surpreendente, um novo componente do real: “Eis que uma olhada na própria interrogação, quando supúnhamos alcançar nossa meta: “Nosso problema se complica, porque já não temos de tratar só das relações entre ser humano e ser-Em-si, mas também entre ser e não-ser e não-ser humano e não-ser transcendente”¹¹⁰.

Em seguida, Sartre se perguntará se o nada é uma qualidade de um juízo judicativo e, em caso afirmativo, se a negação seria tão simplesmente “uma qualidade do juízo, e a espera do investigador, uma espera do juízo-resposta”¹¹¹. Com efeito, essa hipótese será recusada, mas nos oportuniza uma pausa para uma menção a um problema que posteriormente se relaciona à responsabilidade do Para-si numa situação sobre a qual se faz e, ao fazer-se, ainda que passivamente, faz surgir igualmente à interrogação, a sua consequência imediata, a responsabilidade: “O que fazer?”.

¹⁰² SARTRE, 2002A, p. 45.

¹⁰³ Ibid., p. 45.

¹⁰⁴ Ibid., p. 47.

¹⁰⁵ Chamar essa conduta de pura ficção equivale a mascarar a negação sem suprimi-la. Ibid., p. 45.

¹⁰⁶ Ibid., p. 45.

¹⁰⁷ Ibid., p. 45.

¹⁰⁸ Ibid., p. 45.

¹⁰⁹ Dir-se-ia que: “É porque eu esperava encontrar mil e quinhentos francos que não encontro senão mil e trezentos”. Ibid., p. 47.

¹¹⁰ Ibid., p. 46.

¹¹¹ Ibid., p. 46.

Nesse sentido, Franklin Leopoldo e Silva nos alerta em seu *Sartre e o humanismo* algo que remonta à insustentável leveza de um *fazer-se*:

A responsabilidade é radical porque a liberdade é radical e **a decisão é criação**. A tradição nos mostra que a responsabilidade pelas nossas escolhas se divide entre a decisão pessoal e a tábua de valores a partir da qual escolhemos. Quando decidimos a partir de algo, estamos partilhando a nossa responsabilidade com a tradição, com a sociedade, com o partido, com Deus, enfim, com as fontes de instituição dos critérios de conduta¹¹² (grifo nosso).

O problema é sutil, mas imprescindível à nossa reflexão sobre o respeito à liberdade do outro desde a investigação do nada, pois, a partir da interrogação, o Para-si se desgarrar *enquanto espera* daquilo que supostamente condicionaria irremediavelmente a sua escolha: a situação. Contudo, o conceito de situação é complexo para que o desenvolvamos nesse momento. Entretanto, vale lembrar que o “comprometimento” existencial do Para-si se verifica em *O ser e o nada* de ponta a ponta, desde o problema do Nada, através de seus possíveis ainda não realizados ou “em vias de se realizar”, dirá Sartre, “[os quais] remetem a sentidos que, para serem postos em questão, requerem atos especiais” (grifo nosso)¹¹³.

Esses *atos especiais* me lançam no mundo, *comprometendo-me*, uma vez que “a cada instante somos lançados no mundo e ficamos comprometidos”¹¹⁴. Não é o suficiente para se entender, mas o que Sartre quer realmente dizer é que há uma significação mais profunda do conceito de liberdade que se alia à origem do Nada na exata medida em que a mesma se coloca enquanto “minha liberdade como possível destruidora daquilo que sou, no presente e futuro”¹¹⁵. Mas vejamos melhor.

Se eu sou professor, por exemplo, afundado na apatia e descrença generalizadas pela fragmentação de um sindicato em que pouco me engajo nas assembleias: “Não lutam por mim!”, ponho como um possível imediato esse ato de acomodar-me sobre o fundo de possíveis existente para mim, cujos quais me dariam outro sentido à minha *condição e conduta*, ou seja, *engajar-me*, mas os deixo (os possíveis) subentendidos no ato de acomodação, não os tematizando e tampouco os designo para o meu *despertar*; e, o que é pior, eu os coloco como algo, diz

¹¹² SILVA, p. 30-31.

¹¹³ SARTRE, 2002A, p. 82.

¹¹⁴ Ibid., p. 82.

¹¹⁵ Ibid., p. 81.

Sartre, “que não questiona”¹¹⁶. Eu simplesmente *durmo* na História e busco mentir a mim mesmo de que eu e mais ninguém escolheu submeter-se a uma condição insalubre de salas abafadas, ausência de materiais adequados e assédio moral continuados: “Se eu não for à assembleia, sempre haverá quem vá!”. Eu finjo e busco *alhear-me*¹¹⁷ quando me dizem à cara: “Oxente, há professores que sequer pisam na assembleia, colega, mas querem fazer revolução durante o cafezinho dos professores numa sala abarrotada de *objetos*”.

Não é tão difícil retirar consequências ético-políticas dos exemplos de *O ser e o nada*, onde “tal apreensão me protege contra a angustiante intuição”¹¹⁸ que deixo de *mediatizar* diante de meus olhos: ou bem sou aquele que se autodestrói, ou simplesmente me deixo destruir livremente pela ineficiência, neutralidade dos outros (minha categoria profissional), buscando, ademais, ocupar o meu lugar de destruidor de mim mesmo numa hierarquia submissa, se bem que comprometedora de minha liberdade numa *determinada* situação em que busco mentir-me:

O despertador que toca de manhã remete à possibilidade de ir ao trabalho, *minha* possibilidade. Mas captar o chamado do despertador como chamado é levantar-se. Assim, o ato de levantar da cama é tranquilizador, porque evita a pergunta: “Será que o trabalho é minha possibilidade” – e, em consequência, não me deixa em condições de captar a possibilidade do quietismo, da recusa ao trabalho, da morte e da negação do mundo¹¹⁹.

Aliás, posso interrogar com o olhar, um gesto, no entanto, “me mantenho de certo modo frente ao ser, e esta relação com o ser é uma relação de ser, da qual o juízo constitui apenas expressão facultativa”¹²⁰, o que nos leva ainda mais além, pois, segundo Sartre, é preciso entender que a interrogação não se destina prioritariamente a um homem que pensa, o que se chama de *interrogação-dialogada*, “a qual é uma espécie particular do gênero interrogação”¹²¹. Pelo contrário, o existencialismo se ancora nas manifestações humanas, interrogando

¹¹⁶ SARTRE, 2002A, p. 82.

¹¹⁷ Assim eu dissimularia de mim mesmo o fato de que esses possíveis são *eu mesmo* e as condições imanentes da possibilidade de meu possível. Conservariam apenas suficientes ser para manter em meu possível seu caráter de gratuidade, de livre possibilidade de um ser livre, mas ficariam desarmados de seu caráter ameaçador: não me *interessariam*; o possível elegido apareceria, devido à eleição, como meu único possível concreto, e, em consequência, o nada que dele me separa e lhe confere justamente sua possibilidade seria preenchido. Ibid., p. 87.

¹¹⁸ Ibid., p. 82.

¹¹⁹ Ibid., p. 82.

¹²⁰ Ibid., p. 48.

¹²¹ Ibid., p. 48.

também um carro, por exemplo, “se meu carro sofre uma pane”¹²²; um relógio: “o que o relojoeiro espera das engrenagens do relógio, não é um juízo”¹²³.

Com efeito, o que há de comum em todas essas interrogações é uma compreensão pré-judicativa com o não-ser, onde o juízo é facultativo, não sendo o não-ser qualidade de um juízo ou de uma atividade comparativa entre aquilo que espero e obtenho da investigação: “Quanto ao Nada, teria origem nos juízos negativos, tal como um conceito a estabelecer a unidade transcendente desses juízos, função proposicional do tipo”, diz Sartre, “X não é”¹²⁴ -, o que nos leva a problematizar dois conceitos soterrados, como se fossem minas terrestres no problema da interrogação enquanto atitude humana: a destruição e a fragilidade, ambas à luz da Segunda guerra mundial, compreendendo a responsabilidade presente numa atitude enquanto ser-no-mundo.

O furacão Irma de 2017, bem como uma tempestade, um ciclone ou até mesmo uma rachadura geológica, decerto, movimentará a massa de seres no mundo. Mas o “depois” desses eventos quase cataclísmicos “não destroem diretamente: apenas modificam a distribuição de massa de seres”¹²⁵. Mas é preciso compreender o que Sartre nos coloca além desse truísmo: “o homem é o único ser pelo qual pode realizar-se uma destruição”¹²⁶.

Significa dizer que posso me realizar frente a um amontoado de flamingos mortos à beira de uma praia, indiferentemente, é certo; assim como comprometer-me pesarosamente com a destruição de meus bens arrastados pela tempestade, os quais me demandaram horas de submissão ao trabalho mal remunerado ao invés de ter me devotado à minha família; posso referir-me abstratamente ao número de pessoas mortas por um ciclone – desleixadamente abandonadas por um governo que priorizou outras áreas que não a mobilidade de seus habitantes em caso de eventos naturais catastróficos – bem como impressionar-me, ainda mais, com a força de um tsunami igualmente mortal – sobre o qual ainda se afirma ser obra do Criador - que *destruiu* uma cidade e uma usina nuclear que agora se me revela tão *frágil* e me impossibilita viver nas suas cercanias. Porém, no dia seguinte, a esse

¹²² SARTRE, 2002A, p. 48.

¹²³ Ibid., p. 48.

¹²⁴ Ibid., p. 46.

¹²⁵ Ibid., p. 48.

¹²⁶ Ibid., p. 48.

“depois” desses eventos, diz Sartre, “não há menos que antes: há outra coisa”¹²⁷. Sou, indubitavelmente, a testemunha por meio da qual se revelam a destruição e a fragilidades de seres e homens. Nesse sentido, “o ser considerado é isso e, fora disso, *nada*”¹²⁸. Então, recorto o ser sobre fundo de mundo e, ao excluir a possibilidade de sublevar o ser mediante as minhas atitudes, adotando medidas que o preservem ou aplaquem o poder da destruição que recairá sobre o mesmo do qual sou a testemunha a partir de uma atitude pré-judicativa, resolvo, em contrapartida, oferecer ajudar apenas aos *cidadãos de bem* de meu país: *comprometo-me*.

Ora, a liberdade e o comprometimento se unem num amálgama de conceitos subordinados a ponto de o simples fato de acender um cigarro: “capto minha possibilidade concreta [...] meu desejo de fumar”¹²⁹; “pelo gesto de aproximar de mim este papel [...] capto como minha ação mais imediata a ação de trabalhar neste livro”¹³⁰. Por vezes, poderei fugir, diz Sartre, da possibilidade contrária a que sustento - não fumar, não terminar essa dissertação.

No entanto, para fugir é preciso saber do que fujo: “devo encarar o objeto de minha fuga para evitá-lo”¹³¹. Para evitá-lo, devo ser consciente da fuga para dela fugir; e porque dela fujo, sou consciente daquilo que fujo: “fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo”¹³². Em certo sentido, embora busque fugir de minha fisionomia: “não posso querer não ver certo aspecto de meu ser, com efeito, salvo se estiver precisamente ciente do aspecto que não quero ver”¹³³. E se sou aquele por quem a fragilidade vem ao mundo, aquele “a quem se determina uma meta [e que] aponta um canhão nessa direção, com exclusão de todas as outras (grifo nosso)”¹³⁴ em razão de uma crise política gerada por um programa de nuclearização nacional, por exemplo, hei de confessá-lo que “*um* ser é frágil, e não *todo* ser, sempre para além de toda destruição possível”¹³⁵.

Entende-se o porquê da escolha, segundo Sartre, “de” *O ser e o nada* ao *Existencialismo é um humanismo*, não se duplicar cinicamente¹³⁶, mas envolver a

¹²⁷ SARTRE, 2002A, p. 48.

¹²⁸ Ibid., p. 49.

¹²⁹ Ibid., p. 80.

¹³⁰ Ibid., p. 80.

¹³¹ Ibid., p. 89.

¹³² Ibid., p. 89.

¹³³ Ibid., p. 89.

¹³⁴ Ibid., p. 49.

¹³⁵ Ibid., p. 49.

¹³⁶ Cf. LUKÁCS, Georg. **Existencialismo ou marxismo**. Trad. de José Carlos Bruni. Editora Senzala, São Paulo, 1967, p. 115.

humanidade inteira enquanto, pois, “para haver destrutibilidade, é necessário que o homem se determine diante dessa possibilidade de não-ser, seja positiva ou negativamente”¹³⁷. Eis que o Para-si se determina enquanto *uma maneira de ser* frente à possibilidade do não-ser¹³⁸, e o que é ainda mais *comprometedor*: “uma conduta diante do nada”¹³⁹. O ser será frágil ou destrutível sob a conduta pela qual me determino frente à possibilidade do não-ser, e isso quer dizer, segundo Sartre, que “é preciso que tome medidas para realizá-la (a destruição propriamente dita) ou então, pela negação do não-ser, que a mantenha sempre ao nível de simples possibilidade (medidas de proteção)”¹⁴⁰. Entre o “desleixo” e o “cuidado” frente à possibilidade do não-ser se encontra o Para-si, uma das razões pelas quais Franklim Leopoldo e Silva afirma que a liberdade em Sartre não é nem de fácil ou de neutra realização na concretude histórica em vias do fazer-se do Para-si:

A liberdade difícil (“O homem está condenado à liberdade”) foi algumas vezes confundida com niilismo, porque se tomou a indeterminação, que também é a ausência de valores previamente determinados, como a impossibilidade de todo valor. O humanismo não é um estado que nos qualifique, mesmo de direito, existencial e historicamente; é uma tarefa histórica¹⁴¹.

A invenção se passa concomitantemente à conduta por meio da qual tendo e recorto no ser a fragilidade e destrutibilidade, *comprometendo-me*, ainda que haja a constatação de uma ausência, novamente, que espero enquanto tomo medidas frente à aparição do não-ser: “basta considerar um juízo negativo em si e perguntar se faz aparecer o não-ser no seio do ser ou se limita a afirmar uma descoberta anterior”¹⁴². Precisamos agora investigar: “que deve ser o homem em seu ser para que através dele o nada venha ao ser?”¹⁴³.

1.4 NADIFICAÇÃO, ACONTECIMENTO E FASCÍNIO: O ROSTO DA LIBERDADE

Em *Os demônios*, de Fiódor Dostoiévski¹⁴⁴, o personagem Stiepan Trofímovitch, quando de uma viagem ou ausência repentina de sua “amiga” Varvara

¹³⁷ SARTRE, 2002A, p. 49.

¹³⁸ Sartre não diz coisa diferente na *Conferência*: “Podemos no entanto julgar moralmente, porque, como já disse, é em face dos outros que escolhemos e nos escolhemos a nós”. SARTRE, 1978, 259.

¹³⁹ SARTRE, op. cit. p. 49.

¹⁴⁰ Ibid., p. 49.

¹⁴¹ SILVA, p. 14.

¹⁴² SARTRE, op. cit., p. 50

¹⁴³ Ibid., p. 67.

¹⁴⁴ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os demônios**. Trad. de Paulo Bezerra. Desenhos de Claudio Mubarac. 5. ed. São Paulo: Editora 34, 2013, 704p.

Pietrovna, por quem também nutria uma paixão desenfreada, haja vista a personalidade do ser amado: “Era uma mulher-clássico, uma mulher-mecenas, que agia sob formas exclusivas de razões superiores”¹⁴⁵, punha-se louco, mesmo porque, *o amor o transtornava*, diz uma testemunha dos fatos:

Sei positivamente que Stiepan Trofímovitch várias vezes, e de quando em quando depois dos mais íntimos desabafos olho no olho com Varvara Pietrovna, à saída dela pulava subitamente no sofá e começava a bater com os punhos na parede. Isso acontecia sem a mínima alegoria, e de tal forma que uma vez chegou até a arrancar o reboco da parede. Talvez perguntem: como pude conhecer um detalhe tão sutil? Por que não, se eu mesmo fui testemunha?¹⁴⁶.

Em *O ser e o nada*, a testemunha que nadifica e recorta a *ausência*, embora não movida por paixão, é o Para-si, o qual “espera” por um amigo específico, Pedro, momentaneamente ausente no bar¹⁴⁷. É que para Sartre, o aparecimento do não-ser, se advém do juízo ou de uma descoberta que o precede, problematiza-se numa situação cotidiana que envolve a espera enquanto primeira conduta nadificadora do Para-si: “há uma infinidade de pessoas sem qualquer relação com o bar, `a falta de uma espera real que as constate como ausentes”¹⁴⁸, fazendo-lhe, por isso, uma testemunha situada no mundo. A ideia de *acontecimento* correlata a uma espera, segundo Sartre, envolve o Para-si *responsavelmente* numa experiência que o liga ao bar: “tudo depende da direção de minha atenção”¹⁴⁹.

Com efeito, se Varvara, em Dostoiévski, ausente *para* Stiepan Trofímovitch, faz com que esse arranque os rebocos da parede num acesso de saudade ou ódio por não lhe confessar o seu amor não correspondido, não importa; Pedro, em *O ser e o nada*, na medida em que é esperado *por alguém* fará (através do Para-si que o espera) com que o bar se infeste de nada, é uma forma ausente que “se destaca como nada sobre fundo de nadificação do bar”¹⁵⁰.

Decerto que Trofímovitch desconhece, portanto, onde está Varvara, bem como o Para-si que se encontra à *espera* de Pedro, mas a *presença* desses ausentes nalgum lugar, diria Sartre, é plenitude de ser. Por isso, nos alerta que é preciso notar que, “na percepção, ocorre sempre a constituição de uma forma sobre

¹⁴⁵ DOSTOIÉVSKI, p. 22..

¹⁴⁶ Ibid., p. 22.

¹⁴⁷ Cf. SARTRE, 2002A, p. 50-52.

¹⁴⁸ Ibid., p. 51.

¹⁴⁹ Ibid., p. 50.

¹⁵⁰ Ibid., p. 51.

um fundo”¹⁵¹. Não é que o Para-si ou Trofímovitch tenham tido uma intuição do nada, o nada-Varvara e o nada-Pedro; muito menos que Varvara, à luz do existencialismo sartreano tivesse o poder de causar a destruição do reboco de uma parede, condicionando o pobre Trofimovitch a esmurrá-la infatigavelmente; não poderia haver intuição do nada de ambos.

Mesmo assim, segundo Sartre, a consciência popular não poderia dizer, para o caso de Pedro: “Em seguida, vi que ele não estava”?¹⁵². Infelizmente, para Trofímovitch, o que vale para Pedro, vale para a sua amada, Varvara. Essa não está previamente designada para deslizar sobre fundo de *seu* mundo: “Os dois amigos saíam toda tarde para o jardim e ficavam até a noite no caramanchão, vertendo um para o outro os seus sentimentos e pensamentos. Os minutos chegavam a ser poéticos”¹⁵³. A propósito, é impossível não se reconhecer senão a poeticidade do exemplo de Pedro em *O ser e o nada*, no mínimo, o brilhantismo da descrição sartriana. Com efeito, esse brilhantismo chega às raias da origem do nada, isto é, através da espera do Para-si que o recorta e percebe sobre o fundo de bar, onde “Pedro é dado como ‘devendo aparecer’, diz Sartre, “esta organização do bar em fundo é uma primeira nadificação”¹⁵⁴.

O Para-si, então, vê por acréscimo (o fundo do bar) em que mergulham na indistinção os objetos presentes e faz com que submerjam cadeiras, guitarras, cinzeiros, bebidas e a voz de Juliette Greco numa *equivalência de um fundo* que se constitui como necessária à aparição da forma principal (Pedro) – ou, como dizíamos para a desgraça de Trofímovitch, Varvara:

sou testemunha do sucessivo desvanecimento de todos os objetos que vejo em particular desses rostos que por um instante me retêm (“Será Pedro?”) e que se decompõem de imediato [...] porque “não são” o rosto de Pedro¹⁵⁵.

Em outras palavras, talvez por licença poética, posso pensar na Varvara de Trofímovitch, ou elucubrar quem seria esse Pedro de *O ser e o nada*, assim como devanear a respeito de quem o esperava no bar, formulando juízos, aliás, enquanto escrevo essa dissertação, apenas como um passatempo. Porém, segundo Sartre,

¹⁵¹ SARTRE, 2002A, p. 50.

¹⁵² Ibid., p. 50.

¹⁵³ DOSTOIÉVSKI, p. 26.

¹⁵⁴ SARTRE, op. cit., p. 50.

¹⁵⁵ Ibid., p. 51.

afirmar, por exemplo, “Wellington não está no bar, Paul Valéry tampouco”¹⁵⁶, ou, em nosso caso: “Varvara não está aqui, tampouco Dostoiévski, muito menos Trofímovich”, no fim de contas, é um exercício de abstração: “nestes casos, a relação ‘não está’, é apenas pensada”¹⁵⁷. Portanto, prossigamos.

Nem por comparação entre os mil e trezentos francos e os mil e quinhentos, do qual falávamos, sequer devido à constatação da ausência de *Ser e tempo*, de Heidegger sobre essa mesa: “Ser e tempo, de Heidegger não está aqui”, bem como essas outras “formas” que constituem o fundo indistinto de seres naufragados nessa mesa: o romance de Dostoiévski, o livro do Skinner que estamos lendo por desengano de consciência; a biografia de Fidel Castro; o livrinho sarcástico de Gyorgy Lukács no qual ataca a suposta dupla concepção de liberdade em Sartre; aquele livro de Marx que compramos para nos tornarmos um sartro-marxista e entendermos a crítica sartreana ao marxismo; o violão junto à parede, perto dele, uma mala aberta; o isqueiro e a xícara tornada, para mim, um cinzeiro; uma estátua de um casal apaixonado se beijando languidamente à esquerda da porta, de certa forma, são, para nós, todos eles, o que para Trofimovitch eram os murros na parede, o que o fundo do bar era para quem esperava o *ausente* de *O ser e o nada*: “É Pedro que se destaca como nada sobre o fundo de nadificação do bar”¹⁵⁸.

Somos *responsáveis* sobre o que destacamos do mundo ou mergulhamos na indistinção noturna do Ser. Em *Crítica da razão dialética*, Sartre ainda faz ecoar esse aspecto do Para-si, embora já *sob* luzes marxistas, ao analisar a relação que mantém um observador com dois trabalhadores que não se dão conta que estão sendo vistos do alto de uma janela:

de fato, apreendo-me como um “veranista” diante de um jardineiro e de um cantoneiro; e, fazendo-me o que sou, descubro-os tais como eles se fazem, isto é, tais como seu trabalho os produz; mas na medida em que não posso vê-los como formigas (como faz o esteta) ou como robôs (como faz o neurótico) na medida em que, para diferenciá-los dos meus, devo projetar-me, através deles, para diante de seus fins, realizo-me como membro de uma sociedade definida que decide as possibilidades e objetivos de cada um; para além de sua atividade presente, redescubro sua própria vida, a relação das

¹⁵⁶ SARTRE, 2002A, p. 51.

¹⁵⁷ Ibid., p. 51.

¹⁵⁸ Ibid., p. 51.

necessidades com o salário e, para além de tudo, os dilaceramentos sociais, as lutas de classe¹⁵⁹.

Mas é preciso entender que, em nosso caso, é *L'être et le néant* que ofusca sobre o fundo dessa sala. Parafraseando Sartre, eu poderia dizer: “O ser e o nada está aqui sobre essa mesa”, enquanto que: “Eu esperava encontrar *L'être et le néant* em francês”. Eu esperava encontrar o exemplar da Gallimard, contudo, não encontro senão a tradução de Paulo Perdigão: “Eis, portanto fatos reais e objetivos”, diz Sartre, “fatos psíquicos positivos, juízos afirmativos. Onde teria lugar a negação? Seria a aplicação pura e simples de uma categoria?”¹⁶⁰. Absolutamente, pois, o *não*, para Sartre, não habitará a consciência, mas será “uma livre invenção que nos libere desse muro de positividade que nos encerra”¹⁶¹. Fosse pura positividade¹⁶², não poderia relegar os demais existentes ao Nada, por isso, o Para-si é uma distância de si mesmo e das coisas, uma separação íntima, conforme diz Perdigão: “uma distância feita de *nada*”¹⁶³, o que significa dizer que entre o Em-si e o Para-si se verificou uma degeneração, uma *doença* do Ser, uma *desintegração de continuidade*, implosão inexplicável da identidade, ocorrida no âmago do Para-si, um fenômeno metafísico, um hiato ou recuo nadificador que o separou de si mesmo e do mundo para o qual explode numa aventura, mas sem que doravante prescindia da materialidade:

Convém, no entanto, sublinhar que esse Nada não é, não existe positivamente. Contaminado pelo nada, o Para-si apresenta-se, ao contrário do Em-si, como plena negatividade¹⁶⁴.

Senão, vejamos. Essa biblioteca, as raízes de árvore que reviram o concreto, aquela dúzia de patos que se banham e comem o dia inteiro, as 14 mesas vazias a minha frente que *não esperam* por nenhum leitor, se dão, portanto a mim enquanto fundo, cuja forma principal, *L'être et le néant*, “desliza na superfície de fundo como *nada*”¹⁶⁵. Não devemos esquecer, entretanto, que era Pedro que se tornava *a forma*

¹⁵⁹ SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**. Precedido por *Questões de método*. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaim-Sartre. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. Apresentação da edição brasileira: Gerd Bornheim. DP&A Editora: Rio de Janeiro. 2002B, p. 214-215.

¹⁶⁰ SARTRE, 2002A, p. 52.

¹⁶¹ Ibid., p. 52.

¹⁶² Tudo se passa como se o Ser, perdendo a sua solidez, sofresse uma fissura ou descompressão interna, um desgarramento de si, uma não-coincidência consigo – e, já como consciência, viesse a se pôr à distância, ‘em outro lugar’ que não o seu eterno repouso. PERDIGÃO, p. 38.

¹⁶³ SARTRE, op. cit., p. 40.

¹⁶⁴ Ibid., p. 40.

¹⁶⁵ Ibid., p. 51.

principal, o ausente, através da espera do Para-si em *O ser e o nada*, onde o “bar mantém-se como *fundo*, persiste em oferecer-se como totalidade indiferenciada unicamente à minha atenção marginal”¹⁶⁶. Mas se a minha atenção constataste a ausência de um amigo esperado *nessa* biblioteca, eu “logo ficaria fascinado por seu rosto”¹⁶⁷. No entanto, fascino-me por Sartre, melhor dizendo, por suas ideias do livro principal. Não há nenhuma surpresa, uma vez que não aqui neutralidade possível. Daqui a pouco, poderá ocorrer até que toda a biblioteca desvaneça enquanto percebo a foto de Simone de Beauvoir descalça nas dunas de Nida, Lituânia. É o suficiente: “a condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não-ser seja presença perpétua em nós e fora de nós. É que o nada *infeste* o ser”¹⁶⁸. Eis a *doença do ser* que me compromete em situação.

Para Sartre, o nada é posterior ao ser, quer dizer, o seu contraditório¹⁶⁹, pressupõe o ser para negá-lo, um nada de ser. Com efeito, não me adianta perguntar o que havia “antes” de existir o mundo, diz Sartre, “porque seríamos obrigados a reconhecer que esse ‘antes’, tanto como esse ‘nada’, teria efeito retroativo”¹⁷⁰. Perguntemos, então, o que houve *depois* dos encontros de Trofímovitch com Varvara – e eu bem que poderia dizer: *Nada sei...* não li o restante do romance ainda – “e esse nada comporta o conjunto de fatos sobre os quais foi feita a pergunta”¹⁷¹. Do mesmo modo¹⁷², o *antes* da espera por Pedro, não significa senão que o meu posicionamento atual, os refere, tanto o “antes” da espera por Pedro, quanto o “depois” do encontro de Trofímovitch, com efeito, à tessitura desse texto, cuja totalidade - o “depois” (ou “antes”) de Varvara e a “espera” de Pedro - é correlata à minha consciência que a posiciona, ou seja, “*não há não-ser salvo na superfície do ser*”¹⁷³. Aliás, conforme Perdigão no ensina:

Ao percebermos um objeto, lançamos a negatividade sobre (a) o objeto, (b) os outros objetos ao redor, (c) nós mesmos. Assim, por exemplo, para afirmar que este objeto é um livro, tenho implicitamente de nadificar (a) o objeto (vendo-o como *não sendo*

¹⁶⁶ SARTRE, 2002A, p. 51.

¹⁶⁷ Ibid., p. 51.

¹⁶⁸ Ibid., p. 52.

¹⁶⁹ Todavia, o não-ser não é o contrário do ser: é o seu contraditório. Ibid., p. 56.

¹⁷⁰ Ibid., p. 57.

¹⁷¹ Ibid., p. 57.

¹⁷² Sartre utilizará a frase socrática *Só sei que nada sei* para trabalhar as especificidades do idioma no que diz respeito ao nada, ou seja, “um nada de coisas (‘nada’) e um nada de seres humanos (‘ninguém’) [...] uma coleção particular de objetos: ‘Não toque em nada’ – quer dizer, precisamente, nada desta coleção”. Ibid., p. 57.

¹⁷³ Ibid., p. 58.

eu), (b) os objetos ao redor (vendo esta mesa ou aquela cadeira como *não sendo* este livro), eu mesmo (vendo-me como *não sendo* este livro)¹⁷⁴.

Sou aquele, então, que lança a negatividade no mundo. Nadifico-me em relação ao objeto que, por outro lado, é nadificado sobre o fundo de seres existentes sobre os quais se destaca por meio de minha atitude nadificadora que o coloca como *forma* sobre *um fundo*. Não sou o objeto, esse objeto não é esse outro, aliás, sendo esse um *acontecimento* que, por vezes, buscarei fugir, ou seja, negar-me que é através de mim, ninguém mais que o nada invade o mundo, sustentando-o em meu ser: “o Ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve nadificar o Nada em seu Ser, e, assim mesmo, correndo o risco de estabelecer o Nada em seu ser *a propósito de seu ser*”¹⁷⁵. Com efeito, eu bem que poderia pensar ainda que uma nadificação *pretérita* poderia *influir* numa futura, o que configuraria numa implicação sucessiva, passado-presente-futuro, ou seja, uma espécie de determinismo de nadificações¹⁷⁶. Voltemos por um momento ao reboco de parede arrancado pelos socos de Trofimovitch. A consciência anterior da presença de Varvara não poderia motivar os murros desse personagem, muito menos os solavancos de sua alma talvez pueril. Sartre nos ajuda a entender: “a consciência anterior acha-se sempre *aí* (ainda que com a modificação da ‘preteridade’ [‘passeité’])”¹⁷⁷.

Em suma, *Nada* me separa de mim, diz Sartre¹⁷⁸, o que significa simplesmente dizer – e nos valem aqui do exemplo do jogador¹⁷⁹ em *O ser e o nada* que achara haver decidido na véspera, mas de uma vez por todas, não mais jogar: “faço-me como *não sendo mais* esse passado de boas decisões *que sou*”¹⁸⁰.

De fato, sou a minha decisão *ao modo de não sê-lo*. Se a fosse perpetuamente, não poderia já não sê-la, mas *desprendendo-me* dela; não há eficácia ou divórcio resolutivo que me proteja da retomada da decisão contra aquilo que constitui “o charme do momento”¹⁸¹. Pobre Trofimovitch.

¹⁷⁴ PERDIGÃO, p. 41.

¹⁷⁵ SARTRE, 2002A, p. 65.

¹⁷⁶ Cf. SARTRE, 2002, p. 71.

¹⁷⁷ Ibid., p. 71.

¹⁷⁸ E este nada é absolutamente intransponível, justamente por ser nada; porque, em todo obstáculo a transpor, há algo de positivo que deve ser transposto. Ibid., p. 71.

¹⁷⁹ Cf. Ibid., p. 76 *et seq.*

¹⁸⁰ Ibid., p. 77.

¹⁸¹ Analisaremos mais adiante o exemplo da mulher que busca naufragar as atitudes de seu galanteador àquilo que de “respeitoso” os seus atos conferem ao momento *presente*. Cf. Ibid., p. 102 *et seq.*

1.5 O NADA CINTILA NO MUNDO: ANGÚSTIA, JOGO, VERTIGEM E LIBERDADE

As considerações sartrianas sobre o Nada nos levam a admitir a existência de um ser por meio do qual seja possível a negação e que faça “O Nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas”¹⁸². Do contrário, o mundo seria plena positividade, aqueles patos que se fartam, a mesa, o carburador que interrogo, em suma, toda pergunta que ao ser (ou modo de ser) se endereçasse e *espera por* uma resposta permaneceria impossibilitada, por isso, “é necessário que o Nada se dê de alguma maneira”¹⁸³. Deve, então, esse ser que cintila o mundo de Nada, poder *desgarrar-se* do Ser, estar para além de um determinismo universal, empreender um recuo nadificador, sem que a interrogação e o interrogador sejam meramente motivados por algo externo que os determine mecanicamente:

Logo, o homem apresenta-se, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não-ser¹⁸⁴.

Estamos no limiar do conceito de liberdade, mas, como diz Sartre: “aqui, liberdade não passa de simples palavra”¹⁸⁵, mesmo porque, a interrogação, impõe a possibilidade de uma resposta negativa. Cabe-nos, então, perguntar quem é o *interrogador* que opera um recuo nadificador perante o mundo, desgarrando-se das séries causais, bem como se desgarrando do Ser¹⁸⁶ e de si mesmo *enquanto maneira de ser* o seu ser, o que, para Bornheim é fundamental: “o importante para Sartre é que, assim como não se pode verificar relação causal entre o Para-si e o em-si, expulsa-se a noção de causalidade também do próprio seio do para-si”¹⁸⁷. Há, portanto, um nada que não é, mas que me separa de mim, *pondo-me em questão para mim*, fazendo com que uma indeterminação permeie o seio do ser do Para-si: “e essa distancia nula que o ser traz em seu ser é o Nada”¹⁸⁸.

Segundo Sartre, essa dose de negatividade *advém* de um processo do interrogador que nadifica com relação a si o interrogado “e ele próprio nadifica-se

¹⁸² SARTRE, 2002A, p. 66.

¹⁸³ Ibid., p. 64.

¹⁸⁴ Ibid., p. 66.

¹⁸⁵ Ibid., p. 67.

¹⁸⁶ O interrogador nadifica com relação a si o interrogado, colocando-o em estado neutro, entre ser e não-ser, e ele próprio nadifica-se com relação ao interrogado, descolando-se do ser para poder extrair de si a possibilidade de um não-ser. Ibid., p. 66.

¹⁸⁷ BORNHEIM, p. 45.

¹⁸⁸ SARTRE, op. cit., p. 127.

com relação ao interrogado”¹⁸⁹. Saliente-se que, na visão sartreana, ao “interrogado” *não* caberá determinar o interrogador¹⁹⁰, o qual se motivará em seu próprio ser como aquele que fez surgir uma pergunta, o que nos acarreta ver: “o nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas”¹⁹¹. Obviamente, o leitor já deve ter intuído quem se afeta de negatividades e faz surgir o Nada no mundo com a interrogação, uma vez que essa é, “por definição”, diz Sartre, “um processo humano”¹⁹².

Por isso, meu isqueiro *Zippo* que perdi enquanto pilotava a minha moto, meus 28 reais na carteira, os 13 cigarros que restaram do dia, Pedro *ausente* no bar, o sofá sobre o qual pulou Trofímovitch e, Varvara no Caramanchão se dão, com efeito, a um ser que é *uma relação* com aquilo que ele *não* é. Eis a relação, atos do Para-si que se esboçam e vinculam *a realidade humana* ao mundo a partir de *O ser e o nada*, mas com um detalhe especial: “todas assinalam um aspecto do ser na medida em que este aparece ao ser humano que compromete-se no mundo”¹⁹³. Admitamos que desde a problemática do Nada, a noção de comprometimento perpassa o Para-si e o liga à responsabilidade enquanto uma “atitude” e “maneira de ser” o seu ser, no mínimo, interrogativa com relação ao mundo de modo comprometedor.

Nesse sentido, vemos uma relação “originando-se em um ato do ser humano, seja uma espera, seja um projeto”¹⁹⁴ no mundo:

Assim, a aparição do homem no meio do ser que “o investe” faz com que se descubra um mundo. Mas o movimento essencial e primordial dessa aparição é a negação. Alcançamos assim o termo inicial deste estudo: o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo. Mas essa interrogação acarreta outra: que deve ser o homem em seu ser para que através dele o nada venha ao ser?¹⁹⁵.

O Para-si é, portanto, esse recuo para além da positividade do Ser, porque também *desgarramento* de si e do mundo *para* o que não é, uma ruptura ou *desengate* que faz com que, entre a minha *consciência anterior*, por exemplo, da ausência de Pedro, da agonia de Trofímovitch ou da partida de Varvara, vejamos “com evidência que *nada* deslizou entre ela e o estado presente”¹⁹⁶. Deverá, pois, o

¹⁸⁹ SARTRE, 2002A, p. 66.

¹⁹⁰ O interrogador nadifica com relação a si o interrogado, colocando-o em estado *neutro*, entre ser e não-ser. Ibid., p. 66.

¹⁹¹ Ibid., p. 66.

¹⁹² Ibid., p. 66.

¹⁹³ Ibid., p. 66.

¹⁹⁴ Ibid., p. 67.

¹⁹⁵ Ibid., p. 67.

¹⁹⁶ Ibid., p. 71.

Para-si ser consciente desse nada, não padecê-lo, visto que “o nada, como vimos é o fundamento da negação”¹⁹⁷.

Ora, salienta-se aqui a nadificação contínua do passado realizada pelo Para-si, o que acarreta uma suspensão de seu modo de ser em relação a ele, pois, carrega em si “o nada como o que separa seu presente de todo seu passado”¹⁹⁸. Por vezes, é sutil, mas a ideia de que a liberdade *não* será motivada por algo pretérito em *O ser e o nada*, principalmente, na elucidação da origem do nada, se tornará avassaladora para o conceito de angústia: “a sucessão de minhas ‘consciências’ é um perpétuo desengate do efeito com relação à causa”¹⁹⁹.

Em outras palavras, as minhas decisões – e já as vimos rapidamente - tomadas na véspera, assim como prever as minhas reações futuras diante de acontecimentos por vir, poderão provocar, segundo Sartre, “medo de ter medo”²⁰⁰.

Haverá uma distinção: o medo não é angústia, isto é, posso ter medo de uma situação, por exemplo, de escorregar num precipício – é aquilo que Sartre chama de *medo dos seres do mundo*²⁰¹ - e cair num abismo: “a terra friável do caminho pode desabar aos meus pés”²⁰². Contudo, *a vertigem que é angústia*, será não medo “de cair no precipício, mas de me jogar nele”²⁰³. Eu tenho medo de mim mesmo, então, porque: “se *nada* me constrange de salvar minha vida, *nada* me impede de jogar-me no abismo”²⁰⁴. Aliás, essa reflexão sartriana sobre a angústia trata de outra distinção, aquilo que é provável e o que é possível, pois, *sou objeto* do mundo, mas, diferentemente da pedra que não resiste ao meu peso²⁰⁵ e, por isso, desliza, fazendo com que eu me apareça como uma coisa, atingido por *um possível* e “submetido à atração universal [...] Nesse momento, surge o *medo*, que é captação de mim mesmo a partir da situação, como transcendente destrutível”²⁰⁶

¹⁹⁷ SARTRE, 2002A, p. 72.

¹⁹⁸ Ibid., p. 72.

¹⁹⁹ Ibid., p. 72.

²⁰⁰ Ibid., p. 73.

²⁰¹ Cf. SARTRE, 2002A, p.73.

²⁰² Ibid., p. 74.

²⁰³ Ibid., p. 73

²⁰⁴ Ibid., p. 76.

²⁰⁵ Em *Sobre a leveza do humano*, Sandro Cozza Sayão nos oferece uma análise detalhada sobre o *Humanismo* em Husserl, Heidegger e Sartre, sobretudo, da leveza, uma questão que abordaremos à luz do conceito de situação em *O ser e o nada*, bem como à ideia de engajamento que desse primeiro capítulo já se esboça, salientando ainda mais o que Sartre pensou sobre o peso e a leveza da escolha humana em situação. Cf. SAYÃO, Sandro Cozza. **Sobre a leveza do humano**: um diálogo com Heidegger, Sartre e Levinas. 2006. 265 f. Tese (Doutorado em filosofia). Pontifícia Universidade Católica do rio Grande do Sul / PUCRS, Porto Alegre, 2006.

²⁰⁶ SARTRE, op. cit., p. 74.

Segue-se que sou um ser destrutível, a probabilidade me atinge, mas sou aquele que *mantém* as minhas próprias possibilidades, sabendo, além disso, “que ‘seu ser é um ser-mantido’ e que sua ‘possibilidade de ser não é senão um dever-ser-mantido’²⁰⁷. Por isso, recuar, embora seja uma possibilidade que me concerne e na qual *me esforço por mantê-la* se recorta sobre o fundo do conjunto de possíveis *nadificados*, ou seja, sou meus possíveis rejeitados e *os mantenho como fundo*:

O possível que converto em *meu* possível concreto só poder surgir destacando-se sobre o fundo do conjunto dos possíveis lógicos que a situação comporta. Mas estes possíveis recusados, por sua vez, não têm outro ser além de seu “ser-mantido”; sou eu que os mantém no ser e, inversamente, seu não-ser presente é um “não-dever-ser-mantido”. Nenhuma causa exterior os separará²⁰⁸.

Há três noções importantes que aparecem na problemática do Nada: motivo, angústia, possibilidade e (esboço de) conduta possível. Isso porque geralmente se pensa que o motivo é *a causação do ato*, sendo esse último o seu efeito, como se o mesmo encadeasse e, seja por um determinismo psicológico, seja por uma causa que trouxesse o horror à existência, condicionaria a liberdade, tornando-nos refém do abismo que me convidaria de modo irresistível ao salto mortal. Segundo Sartre, não é assim²⁰⁹, pois, as minhas condutas são possíveis na medida exata em que o seu não-ser são relegados por mim ao nada, ou seja, nadificados. Meu possível que é recuar: “sei que estou repelindo com todas as forças a situação ameaçadora e projeto diante de mim certo número de condutas futuras”²¹⁰ se destaca de um conjunto possível *como fundo*, mas – e isso é fundamental para se entender a concepção de liberdade sartriana que começa a ser esboçada – “sou consciente deste horror como *não determinante* de minha conduta”²¹¹. Aliás, essas ideias de horror e vertigem ante o precipício se atrelam ao modo de ser do Para-si, “a essência do ser humano esta em suspenso na liberdade”²¹². A vertigem é a consciência da insuficiência da determinação de minha conduta possível ante o precipício diante de mim mesmo na situação presente “a conduta decisiva emanará de um eu que ainda não sou”²¹³.

²⁰⁷ SARTRE, 2002A, p. 74.

²⁰⁸ Ibid SARTRE, 2002A, p. 74.

²⁰⁹ Significa que, ao constituir certa conduta como *possível*, dou-me conta, precisamente por ela ser meu possível, que nada pode me obrigar a mantê-la. _____, p. 75.

²¹⁰ Ibid., p. 74.

²¹¹ Ibid., p. 75.

²¹² Ibid., p. 68.

²¹³ Ibid., p. 76.

Por isso, estou *en sursis*, ou seja, em presença de mim, como uma ponte entre o que sou e o que não sou de frente ao abismo: “o horror exige conduta prudente”²¹⁴. Mas isso, até certo ponto, numa perspectiva sartreana, seria incorreto. Não há ponte alguma sob os meus pés que pudesse me impulsionar e ligar ao que *ainda* não sou; eis o horror de *um devir indeterminado*: “no miolo dessa relação, deslizou um nada: *não sou* agora o que serei depois”²¹⁵.

Sou uma maneira de ser não determinada pelo passado ou pelo não-ser de mim mesmo que *se esboça* no futuro e perante o qual me angustio, mas “encontre-me decerto já no devir”²¹⁶. O horror que poderia funcionar como *motivo* fazendo com que me atirasse no abismo é nadificado pela possibilidade que sou, tornando-o ineficaz, porque o que sou independe do que serei; da mesma forma, o que serei não me determinará a dar cabo de minha vida: “e a vertigem surge como captação dessa dependência”²¹⁷.

Nesse sentido, o Para-si tem muitos nomes²¹⁸ e jogará nesse trânsito de indeterminação da ação em que uma decisão tomada na véspera é insuficiente para coagir uma atuação presente. Por outro lado, a que se esboça no futuro é igualmente incapaz de sustentar uma decisão presente que advenha do fundo do abismo em que mimetizo a minha queda: “se *nada* me constrange a salvar minha vida, nada me impede de jogar-me no abismo”²¹⁹. Poder-se-ia pensar que se revela aqui certa espécie de *tentação* para o quietismo²²⁰ no ser do Para-si, mas Sartre salienta que essa *indeterminação* do que sou e do que serei, embora não seja determinante do ser livre ou sequer lhe forme a decisão, desgraçadamente, traz à tona o que ele chama de *contra-angústia* face à quietude - a indecisão do que fazer, por exemplo – que não será suficiente diante do abismo, pois, a *contra-angústia*, ao

²¹⁴ SARTRE, 2002A, p. 75.

²¹⁵ Ibid., p. 75.

²¹⁶ Ibid., p. 75.

²¹⁷ Ibid., p. 76.

²¹⁸ Numa perspectiva bíblica, se lhe perguntassem: “Qual é o teu nome?” – o Para-si bem que poderia retorquir, decerto, com a mesma Legião do endemoninhado. Aquele “Porque nós somos muitos”, contudo, serve como fundo daquilo que o Para-si ainda não é. É nesse trânsito que a má-fé se tornará possível, onde a “culpa” (descristianizada, claro, Sartre é ateu) se relacionará, quiçá, àquele *ainda não* rejeitado de nós mesmos.

²¹⁹ SARTRE, op. cit., p. 76.

²²⁰ O quietismo é a atitude das pessoas que dizem: os outros podem fazer aquilo que eu não posso fazer [...] De acordo com isto, podemos compreender porque a nossa doutrina causa horror a um certo número de pessoas. SARTRE, 1978, p. 241.

invés de paralisar o Para-si: “chama a decisão: afasto-me bruscamente da borda do precipício e retomo o caminho”²²¹.

Nesse sentido, o escritor Milan Kundera, em *A insustentável leveza do ser*, nos coloca um ponto interessante que nos servirá de aprofundamento no que tange à liberdade segundo Sartre em *O ser e o nada*:

Não existe meio de verificar qual a decisão acertada, pois não existe termo de comparação. Tudo é vivido pela primeira vez e sem preparação. Como se um ator entrasse em cena sem nunca ter ensaiado. Mas o que pode valer a vida, se o primeiro ensaio da vida já é a própria vida? É isso que leva a vida a parecer um esboço. No entanto, mesmo *esboço* não é a palavra certa, pois um esboço é sempre o projeto de alguma coisa, a preparação de um quadro, ao passo que o esboço que é a vida não é o esboço de nada, é um esboço sem quadro²²².

Em *O ser e o nada*, o Para-si é um esboço de si mesmo para uma totalidade do outro lado do mundo e, por isso, “a partir daí, jogo com meus possíveis”²²³. Jogo e arte²²⁴, então, confluem para a ideia de projeto perante a vida que supera a decisão da véspera e impossibilita uma conduta de não comprometimento no mundo: “o que o jogador capta neste instante é a ruptura permanente do determinismo”²²⁵. Portanto, o Para-si se assemelha ao jogador que “livre e sinceramente decidiu parar de jogar e, ao aproximar-se do ‘tapete verde’, vê ‘naufregarem’ suas decisões”²²⁶.

Com efeito, o narrador de Kundera faz da vida um esboço, mas um esboço de nada em cuja decisão um ator se lança àquilo que, sartreanamente, ainda não é²²⁷; e sua decisão, se de impossível comparação para Kundera, verifica-se não determinante para Sartre em *O ser e o nada*, pois, é “um fantasma sem ossos”²²⁸. Não há o “quadro” para Kundera, como não há o *esqueleto da decisão* para Sartre ao qual se apegue a carne da liberdade – muito menos um local em que o “eu” pudesse repousar, ou seja, a *preparação*: “é preciso que eu a refaça *ex nihilo*”²²⁹.

²²¹ SARTRE, 2002A, p. 76.

²²² KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Trad. de Teresa Bulhões da Fonseca. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2017, p. 14.

²²³ SARTRE, op. cit., p. 76.

²²⁴ O que há de comum entre a arte e a moral, é que, nos dois casos, temos criação e invenção. Não podemos decidir *a priori* o que há a fazer. SARTRE, 1978, p. 257.

²²⁵ SARTRE, op. cit., p. 77.

²²⁶ Ibid., p. 76.

²²⁷ A ideia do Para-si como um ator de si mesmo é analisada por Sartre no capítulo da má-fé. Cf. SARTRE, 2002A, p. 92-118.

²²⁸ Ibid., p. 78.

²²⁹ Ibid., p. 77.

Por isso, faço-me *já uma conduta* preparatória e *explosiva* de mim mesmo para além de uma interioridade gástrica, ou seja, o quadro de Kundera não está no horizonte da liberdade sartreana enquanto determinante da ação. Mas ele nos é a maneira de não-ser, não da vida, mas de mim mesmo. É por isso que sou um esboço rumo a um quadro que não sou ainda, embora o quadro que sou (sartreanamente) no futuro não seja senão o não-ser do *projeto* presente que já me *comprometeu* no mundo. Contudo, o Para-si, segundo Sartre, deve emprestar (à decisão) a sua carne: “E essa angústia *sou eu* [...] faço-me como *não sendo mais* esse passado de boas decisões *que sou*”²³⁰.

Conclui-se que há talvez certa *má-fé* na reflexão de Kundera na medida em que o esboço (para Kundera, a vida), acaba sendo um esboço de nada. Numa visão sartreana, essa reflexão buscaria convencer-me de que esse esboço (um possível) que se recorta sobre um fundo de outros possíveis não é sustentado nem por mim ou pelos demais possíveis que – ao menos, para Kundera - não me concernem e se nadificam pelo meu projeto que sobre eles destaca o possível a partir do qual me comprometo no mundo e me afundam num incontornável jogo de cena que me faço ser. Seria possível cogitar que a análise de Kundera sinaliza para a possibilidade, agora já numa perspectiva sartreana, de *alheamento*²³¹ no que diz respeito à urgente decisão perante a vida, *velando-me* quem eu sou? Precisamos esboçar a *pureza* dessa conduta em *O ser e o nada*.

1.6 UM PROJETO PARA NEGAR-SE: O PROBLEMA DA MÁ-FÉ

No problema do Nada, vimos que Sartre chegava à conclusão de que era através do homem que se revelavam as negatividades no mundo, ou seja, a consciência era um ser para a qual, “em seu próprio ser, [erguia-se] a questão de seu ser enquanto este ser [implicava] outro ser que não si mesmo” (grifo nosso)²³². *Nada* me separaria do objeto e de mim mesmo, o que me colocava como uma possibilidade (angústia) não somente frente àquele precipício, mas de mim mesmo, cuja atitude se recortaria daquele que não sou, meu *não-ser*, um *ainda-não* de mim, se bem que estejamos, diz Sartre, “sempre prontos, ademais, para refugiar-nos na

²³⁰ SARTRE, 2002A, p. 77.

²³¹ Ibid., p. 85 *et seq.*

²³² Ibid., p. 92.

crença no determinismo, caso tal liberdade nos pese ou necessitemos de uma desculpa”²³³.

Aliás, essa conduta de fuga se aprofunda no conceito de má-fé quando a consciência volta contra si própria a negatividade, “em vez de dirigi-la para fora”²³⁴. Com efeito, segundo a reflexão sartreana, isso significaria que eu não sou o que sou, o que provocará um “deslocamento” do princípio de identidade *para fora* da *realidade humana* de amplas e inquietantes consequências éticas:

Ter por ideal o ser das coisas não será confessar ao mesmo tempo que esse ser não pertence à realidade humana e o princípio de identidade, longe de ser o axioma universalmente universal, não passa de princípio sintético que desfruta de universalidade apenas regional?²³⁵.

O problema, contudo, adquiriria outra faceta nas análises sartreanas subsequentes, uma vez que se poderia também afirmar que “A consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, acha-se a consciência do nada de seu ser”²³⁶. Mesmo porque, não lhe havendo (na consciência) conteúdos ou estados a partir dos quais estaria condicionada: “o determinismo psicológico, antes de ser uma concepção teórica, é em primeiro lugar uma conduta de fuga, ou, se preferirmos, o fundamento de todas as condutas de fuga”²³⁷.

Decerto que a consciência nascera voltada para algo que não é ela, ou seja, que lhe é exterior, mas sendo a consciência de algo – ao mesmo tempo em que é consciência (de) si - sobre um fundo de mundo (por exemplo, aquele bar). Não se tomaria como objeto de conhecimento, ademais, para que não houvesse uma relação de preteridade entre a consciência cognoscente-conhecida por outra consciência cognoscente que lhe seria anterior e, por isso, regressivamente, até o infinito “a fazer da consciência de consciência uma *idea ideae* à maneira de Espinosa”²³⁸. Enfim, translúcida para si mesma e voltada *para fora* de si: “a consciência é plenitude de existência”²³⁹.

²³³ SARTRE, 2002A, p. 88.

²³⁴ Ibid., p. 93.

²³⁵ Ibid., p. 105.

²³⁶ Ibid., p. 92.

²³⁷ Ibid., p. 85.

²³⁸ Ibid., p. 23.

²³⁹ Ibid., p. 27.

Mesmo assim, descobre-se em *O ser e o nada* que o homem será dessa vez, não somente aquele que faz o Nada irisar²⁴⁰ o mundo, mas que promove “atitudes de negação com relação si”²⁴¹; e isso muda tudo, pois, no que toca à má-fé, se dá algo ainda mais sutil e profundo a propósito da “intimidade” conceitual da consciência, bem à semelhança do que acontece aproximativamente sobre a *ironia*:

o homem nadifica, na unidade de um só ato, aquilo mesmo que diz; faz crer para não ser acreditado; afirma para negar e nega para afirmar; cria um objeto positivo que, no entanto, não possui outro ser senão seu nada²⁴².

A ironia ainda não é a má-fé, mas é o primeiro aprofundamento íntimo para que Sartre busque acercar-se de um problema maior: “que deve ser o homem em seu ser para que lhe seja possível negar-se?”²⁴³.

Precisamos entender o significado dessa pergunta: ao invés de dirigir essa interrogação para fora de si, se busca uma compreensão íntima da intra-estrutura da consciência a fim de buscar uma resposta à sua atitude de negação de si, quer dizer, negar para si algo do qual se é consciente. Se na ironia, faço-me crer *para não ser* acreditado *para os outros*, na conduta de má-fé, dir-se-ia que afirmo para mim mesmo que não me quero acreditado, mentindo-me e ocultando-me (essa atitude) perante uma verdade: um projeto que busca me cindir em dois numa só consciência. Porém, tudo muda de figura porque agora esse “outro” e esse “eu” é uma só e mesma pessoa (consciência). Por isso, eu deveria ter consciência de que eu me minto para ser desacreditado por mim: “atitude que parece ser a *má-fé*”²⁴⁴.

Em suma, como será possível que o homem busque ser o enganador e o enganado na unidade de uma só consciência? Essa atitude, embora se assemelhe à mentira, é recusada por Sartre: “Aceitemos que má-fé seja mentir a si mesmo, desde que imediatamente se faça a distinção entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir”²⁴⁵. Devemos aceitar que no *meu* projeto de mentira, devo ter consciência da mentira que é direcionada ao outro, pois, valho-me de disfarces, floreios retóricos, cômico da verdade que escondo para outro, onde “o ideal do mentiroso seria,

²⁴⁰ A relação fenomenológica do nada no ser, descrita por Sartre, exige afirmar a presença do nada ao mesmo tempo em que o nada *não é* nem pode modificar o ser [...] Para descrever esse caráter contraditório do nada, que *não é*, mas está presente no mundo, Sartre se serve de chatoyer (irisar). O objetivo é a afirmação de que o nada não é, mas está presente no mundo. SILVA, 2010, p. 28.

²⁴¹ SARTRE, 2002A, p. 93.

²⁴² Ibid SARTRE, 2002A, p. 92.

²⁴³ Ibid., p. 92.

²⁴⁴ Ibid., p. 93.

²⁴⁵ Ibid., p. 92.

portanto, uma consciência cínica que afirmasse em si a verdade, negando-a em suas palavras e negando para si mesma esta negação”²⁴⁶.

Mas se busco mentir *para mim mesmo* e, por exemplo, “finjo” inocência se acaso levo uma caixa de chocolates para minha sogra, apenas com o intuito de *fazer a linha*, quando sei, na verdade, quase com absoluta certeza, que a megera me sabotará e odeia em nome de Deus, dizendo-lhe enquanto futo minha namorada com certa tensão: “Eu estava passando por uma chocolataria e pensei que seria cortês de minha parte lhe presentear com esse humilde presente”, estou de má-fé. Por quê? Para Sartre, “a má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que – e isso muda tudo – na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo”²⁴⁷. Não significa que essa atitude *brincalhona*²⁴⁸ não seja educada, e, de minha parte, denote certa tolerância religiosa, interesses lascivos e mais uma dose de cinismo, mesmo porque, ninguém é obrigado a ser burro na frente da sogra e, no entanto: “quantas precauções são necessárias para aprisionar o homem no que é, como se vivêssemos no eterno temor de que escape, extravase e elida a sua condição”²⁴⁹.

Com efeito, bem sei que *represento* o futuro genro, evado-me e *jogo*, submetendo-me à *exigência de ser* aquilo que ainda não sou, isto é, o namorado querido e educado, um pequeno lobo em pele de cordeiro, um horror à consciência cristã. Ao que parece, segundo Sartre, o problema se dá justamente quando *não me dou conta* de que tudo não passa de uma *representação* de mim a partir de minha condição (com a qual não me identifico plenamente) e acredito que sou o que sou à maneira de *um Em-si de genro idealizado*.

Devo então admitir que eu sabia que conhecer a sogra me exigiria certas *deferências* burguesas, não beber ou fumar antes do encontro, por exemplo, “assear-me” depois do trabalho. Talvez até passar na barbearia e me pentear com zelo, pondo-me um perfume floral diante da possibilidade de um abraço repentino da bendita mulher e, é claro, ser cortês e moderado em temas para discussão à mesa, ou seja, cabia-me *dançar* conforme a música do momento, mas à semelhança do garçom, eu brincava de ser um genro perfeito.

²⁴⁶ SARTRE, 2002A, p. 93.

²⁴⁷ Ibid., p. 95.

²⁴⁸ Alusão ao exemplo do garçom de *O ser e o nada*. Cf. Ibid., p. 105 *et seq.*

²⁴⁹ Ibid., p. 106.

Poder-se-ia supor que, pelo menos, *eu* posso ser o *genro de forma neutralizada*, poupando-me de condutas perante a minha sogra. Para Sartre, é possível ser neutro se por isso entendemos que *não coincido* com o papel que represento. Contudo, se configura má-fé se busco enganar-me ao pensar que *a representação de genro* não me cabe²⁵⁰, ou seja, a maneira de ser *enquanto livre escolha* que imprimo a esse papel²⁵¹ no palco da vida: não há neutralidade.

Mesmo porque, *brinco* de tal maneira que, por representar a mim mesmo, já não sou esse poço de *cerimônia*, uma vez que “a condição é uma ‘representação’ para os outros e para mim, o que significa que só posso sê-la *em representação*”²⁵². Parece claro que há indicativos na análise da má-fé sublinhando que *fingir não se dar conta* de algo, tentar *esquecer-se* de que *se é em representação*, ausentar-se frente à (ou retardar) uma decisão premente é um *divorciar-se* da própria liberdade.

A propósito da *cortesia*, Sartre nos ajuda a entender como nem sempre é fácil conhecer a sogra:

A cortesia exige que se circunscreva à função, assim como o soldado em posição de sentido faz-se coisa-soldado com um olhar direto, mas que nada vê, e não foi feito para ver, pois é o regulamento, e não o interesse do momento, que decide que o ponto que deve fixar (o olhar “fixo a dez passos de distância”)²⁵³.

Há quem ainda vá mais longe, fingindo um desmaio, por exemplo, enquanto certifica-se de esquelha que atrás de si ainda se encontra uma cadeira, havendo tempo de ser amparada quando o seu corpo tombar, mesmo porque, “não se mente sobre o que se ignora”²⁵⁴, então, está de má-fé. Um exemplo concreto: a LDB, em seu artigo 33º, veda o proselitismo religioso em sala de aula. Posso, então, respeitosamente, interrogar uma pessoa sobre a sua prática de incutir nos alunos a crença em Deus sob a égide de uma religião específica. Essa pessoa – é sempre possível - pode ignorar ou *me fingir* cinicamente não saber da lei – e, ademais, reafirmar a sua prática de colonização mental.

²⁵⁰ SARTRE, 2002A, p. 107.

²⁵¹ Embora já tenhamos esboçado a problemática da representação social no sei da condição (situação), mais adiante veremos detalhadamente, através de 4 exemplos clássicos de O ser e o nada, as condutas da má-fé: a jovem coquete, o garçom, o campeão da sinceridade e o aluno atento, tentando tirar as consequências éticas em face de um respeito à liberdade. Cf. SARTRE, op. cit., p. 101-114.

²⁵² Ibid., p. 106.

²⁵³ Ibid., p. 106.

²⁵⁴ Ibid., p. 92.

Mas não poderia ignorar que, ao menos para os alunos, constituiu-se “em sua carne, como nadificação de uma possibilidade que outra realidade humana projeta como *sua* possibilidade”²⁵⁵, ou seja, o respeito à lei e o acesso à diversidade religiosa, inclusiva à descrença. Os alunos, claro, poderão cantar obrigados em uníssono com seu *amo*, o que é comum nos rincões do Brasil, a cada vez que lhes visitarem a sala escravizada: “Bem-vindos à nossa sala, estejamos na paz de Deus”. Aquela pessoa, ainda que indagada sobre a sua prática, pode até mesmo se assustar quando descobre que os pais de um dos filhos de Deus, são adeptos do candomblé: “Eu até me assustei, professor...” – e *fingir ignorar* que já transitou nessa religião. Mas Sartre nos ajuda a entender o problema da má-fé nesse caso especial: “para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável”²⁵⁶.

Dias depois, o indagador pode adentrar a sala e, talvez a propósito de um aviso que necessitasse dar, perceber que os alunos esboçam entoar as boas-vindas, contudo, dessa vez, algo curioso acontece: fazem-na de modo atabalhado sob o olhar vítreo da sentinela evangelizadora: “Existem inclusive homens [...] cuja realidade social é unicamente a do Não e viverão e morrerão sem ter sido outra coisa sobre a terra”²⁵⁷.

Em verdade, a razão do descarrilar-se da oração por parte dos alunos em presença da Sentinela: “Não vou mudar a minha prática”, bem como à do indagador após a pergunta que antes aquela (Você crê em Deus?) lhe fizera à cara: “Sim, sou ateu”, nos lança ao que Sartre nos diz da consciência de *boa-fé*: “Pode-se viver na má-fé, o que não significa que não se tenha bruscos despertares de cinismo ou boa-fé, mas sim implica um estilo de vida constante e particular”²⁵⁸.

No âmago desses exemplos, reside a *mauvaise-foi*, trabalhada por Sartre em *O ser e o nada*, onde se verifica uma compreensão do Para-si como representação de si mesmo numa condição. Significa dizer que o Para-si não é o que é, mas é o que não é; se apenas fosse o que é (o em-si), a *exigência de ser* algo ou a imposição de *circunscrever-se a uma função específica* não se colocaria.

Mas a má-fé é possível justamente porque o Para-si não é o que é:

²⁵⁵ SARTRE, 2002A., p. 92.

²⁵⁶ Ibid., p. 94.

²⁵⁷ Ibid., p. 92.

²⁵⁸ Ibid., p. 95.

é preciso que o princípio de identidade não represente um princípio constitutivo da realidade humana – e que a realidade humana não seja necessariamente o que é, e possa ser o que não é. Que significa isso?²⁵⁹.

1.7 AS CONDUTAS DE MÁ-FÉ: A JOVEM COQUETE, O GARÇOM, O ALUNO E O CAMPEÃO DA SINCERIDADE:

Serão analisados agora três exemplos célebres de *O ser e o nada* a respeito da má-fé.

1.7.1 A *boa-fé* da jovem coquete: uma fé anfibólica

Em *O ser e o nada*, Jean-Paul Sartre inaugura as condutas de má-fé com um exemplo banal de *uma jovem coquete*²⁶⁰ num primeiro “encontro”. Pode parecer caricato que Sartre coloque uma situação de *flerte* num livro de filosofia - e seríamos redundantes se o expuséssemos em toda completude, uma vez que a nossa reflexão sobre a sogra já se inspira nos exemplos analisados por Sartre e suas problemáticas. Contudo, exposto brevemente, *a jovem coquete* pode nos fazer pensar sobre o respeito à liberdade do outro, assim como *o que faz em relação a si mesma*. Não só isso: como pode ela enclausurar *o respeito naquilo que é*, negando o desejo do homem que lhe faz a corte, mas reconhecendo-o “na medida em que se transcende para a admiração, a estima, o respeito, e se absorve inteiramente nas formas mais elevadas que produz”²⁶¹.

Por isso, uma análise mais detida de *O ser e o nada* nos revelará o problema em jogo que distingue a mentira, a má-fé, a boa-fé e a fé da má-fé. Resumidamente, essa jovem que comparece a um encontro *projeta para si* ignorar as verdadeiras intenções do homem “que lhe fala tem a seu respeito”²⁶². *Dançando* conforme o momento, elude a *sua* situação - e certos temas ou, se os constata, os ignora conscientemente – “não a apreende como tentativa de estabelecer os chamados ‘primeiros contatos’, ou seja, não quer ver as possibilidades de desenvolvimento temporal apresentadas por essa conduta”²⁶³.

²⁵⁹ SARTRE, 2002A, p. 105.

²⁶⁰ Ibid., p. 101-105.

²⁶¹ Ibid., p. 101-102.

²⁶² Ibid., p. 101.

²⁶³ Ibid., p. 101.

Com efeito, não é que a jovem fosse obrigada a *conhecer* esse homem, entregando-se a um assédio moral ou às volúpias que lhe pudesse provocar até atingir o topo do prazer. Não se trata disso: “mas o desejo nu e cru a humilharia e lhe causaria horror”²⁶⁴, uma vez que se veria obrigada a tomar uma decisão. Ela circunscreve o desejo do outro ao que é, assim como a conduta desse homem “ao que é no presente, só quer interpretar nas frases que ouve o seu sentido explícito”²⁶⁵. No entanto, uma situação inesperada – embora *previsível* – acontece: o homem repousa a mão sobre a sua, e, com isso, Sartre constata que: “A jovem abandona a mão, mas *não percebe* que a abandona”²⁶⁶, o que é curioso - porque se coloca aqui um problema: a capacidade humana de (projetar) *não se aperceber* do que acontece *para si em situação*. O certo é que começa aqui todo um jogo de negação da situação presente (a urgência de tomar uma decisão: consentir ou não no flerte?) e de negação de si mesma: “a mão repousa inerte entre as mãos cálidas de seu companheiro, nem aceitante, nem resistente – uma coisa”²⁶⁷.

Ora, parece óbvio que atitudes que visem o abandonar-se à passividade, o retardamento de uma decisão (conforme já o prenunciamos) ou fixar “nas” atitudes a objetividade das coisas: “o homem que fala parece sincero e respeitoso, como a mesa é redonda ou quadrada, o revestimento de parede é azul ou cinzento”²⁶⁸ – pode ser alvo de um *julgamento moral* numa visão sartreana se o Para-si busca ser *à maneira da coisa* naquilo que se pode chamar de *puro espírito*, ou seja, desacompanhado totalmente de sua corporeidade:

Sem deixar de sentir profundamente a presença do próprio corpo – talvez a ponto de se abalar – ela se vê como *não sendo* o próprio corpo e o contempla do alto, como objeto passivo, com o qual podem ocorrer certos fatos, mas que é incapaz de provocá-los ou evitá-los, pois seus possíveis todos estão fora²⁶⁹.

Isso nos lembra do homem em *O ser e o nada* à beira do precipício que, no último momento, *mimetizando a sua queda*, emana a sua decisão de um ser que ainda não é, posto que *o que é* não o constrange a realizar *o que não é*, pois, a “sua possibilidade de ser”, já o vimos, “não é senão um dever-ser-mantido”²⁷⁰. Mas a

²⁶⁴ SARTRE, 2002A, p. 101.

²⁶⁵ Ibid., p. 101.

²⁶⁶ Ibid., p. 103.

²⁶⁷ Ibid., p. 103.

²⁶⁸ Ibid., p. 101.

²⁶⁹ Ibid., p. 102.

²⁷⁰ Ibid., p. 74.

jovem coquete, *não quer se dá conta* de que cabe a ela tomar uma decisão, entregou-se ao *charme do momento*, segundo Sartre, realizando “o divórcio entre corpo e alma”²⁷¹. Esse homem poderia muito bem dizer: “Eu te amo muito”, enquanto desliza os olhares dos seus seios aos seus olhos, varrendo-lhe o ser curvilíneo, denotando com isso um desejo sexual latejante e hirto; ainda assim o respeito, para ela, seria *puro respeito* porque ela busca estabelecer seu *ser-no-mundo* de forma:

inerte como objeto passivo entre outros objetos, de modo a aliviar-se de súbito das funções de seu ser-no-mundo – isto é, ser que faz com que haja um mundo ao se projetar para além do mundo, rumo às próprias possibilidades”²⁷².

Segundo *O ser e o nada*, a ideia de *retardamento* de uma decisão, de um *entregar-se* à situação de modo que as coisas se resolvam por si sós, ademais, sem *um comprometimento* de nossa parte ou de *forma natural* a me dissimular essa situação, tornando-nos *passivo*: é má-fé. A propósito, em *A idade da razão*, primeiro romance da trilogia *Caminhos da liberdade* de Sartre, vê-se o ideal do personagem Mathieu Delarue, que, confia-o para a namorada Marcelle: “Escute: eu... eu gostaria de não dever nada senão a mim mesmo”²⁷³. Mas nós o vimos que não é possível essa neutralidade social à luz de *O ser e o nada*.

Em sendo assim, *dançar conforme a música do momento*, então, negando para si mesmo que a situação nos solicita uma decisão através do próprio fato de que dela sou consciência *revelante-revelada* dos existentes, embora finja que não, ainda que não possa ignorar que finjo, para dela fugir e *adiar* a escolha: é má-fé. Contudo, como sou consciência de minha má-fé e *me afeto* com ela, talvez se pudesse dizer que sou de “boa-fé”, já que sou consciente de minha má-fé:

Mas então todo sistema se aniquila. Com efeito, se tento deliberada e cinicamente mentir a mim mesmo, fracasso completamente: a mentira retrocede e desmorona ante o olhar; fica arruinada, *por trás*, pela própria consciência de mentir-me, que se constitui implacavelmente mais aquém de meu projeto como sendo sua condição mesmo”²⁷⁴.

Acusar-se-á talvez a *boa-fé* daquele genro que, instado a comportar-se *em situação* (a qual se revelara a ele como devendo atuar) *para* o papel de genro, agiu

²⁷¹ SARTRE, 2002A, p. 102.

²⁷² Ibid., p. 104.

²⁷³ Ibid., 2017, p. 23.

²⁷⁴ Ibid., p. 95.

de tal modo que pudesse *ser visto* como um genro ideal?²⁷⁵ A menos que tenha tido consciência de que não poderia *coincidir* com o papel desempenhado, nem se entregado (à semelhança da jovem coquete) a ponto de julgar sê-lo *de ponta a ponta*, ou se acreditando (crendo) naquilo mesmo que forjara para si (o projeto de genro ideal), o genro estaria de má-fé ou de boa-fé? Teria sido o genro respeitoso (num sentido kantiano do termo: “deves, logo podes”²⁷⁶) ou *mais* que respeitoso (sartreanamente)?

Ocorre que o problema da *boa-fé* (e esse conceito é anfibológico em *O ser e o nada*) – *aparentemente* colocado entre um juízo de valor que a valora em contraposição à má-fé em dado momento²⁷⁷ da Bíblia sartreana, reside mesmo aqui: “o verdadeiro problema da má-fé decorre, evidentemente, do fato de que a má-fé é fé”²⁷⁸. Com a má-fé, Sartre nos diz que o Para-si se vale de *um método de pensamento* que compreende toda uma atitude ulterior sobre a *Weltanschauung*²⁷⁹, o qual “tem por característica ontológica o fato de que, nele, o ser é o que não é e não é o que é”²⁸⁰. O conceito de boa-fé parece englobar a noção de que pede *demais* ao contrário do conceito de má-fé que “não conserva as normas e critérios da verdade tal como aceitos pelo pensamento crítico de boa-fé”²⁸¹.

Depreende-se de *O ser e o nada* que a *boa-fé* é *crítica* enquanto a má-fé “dá-se por satisfeita quando mal persuadida, força por decisão suas adesões a verdades incertas”²⁸². Estaria a jovem conquista de boa-fé, então, na medida em que a má-fé é

²⁷⁵ O problema do olhar será analisado mais adiante.

²⁷⁶ A menção sartreana a Immanuel Kant em *O ser e o nada* é instigante. Dentre outras passagens em que Sartre se refere ao filósofo alemão, aqui (SARTRE, 2002A, p. 109.) se coloca o problema da identidade em relação ao que se deveria ser, ou seja, “o deves, logo podes”, de Kant, na reflexão sartreana - embora utilizado para pensar a sinceridade - nos entrega à argumentação para a *franqueza* do Para-si de “ser” ao modo da coisa. Vejamos: devo respeitar a liberdade alheia, mas, se “devo” ser respeitoso, quer dizer, que, num primeiro momento, não a respeito – porque não sou respeitoso de ponta a ponta em meu ser; pelo contrário, transcendendo o ser – e apenas *ensaio* respeitá-la (a bendita sogra) sob a égide de *um papel* que me atribuo: o genro ideal. Compreende-se o desassossego do Para-si em se fazer ser o que é: “constatamos que a estrutura original do ‘não ser o que se é’ torna impossível de antemão todo devir rumo ao ser-Em-si, ou o ‘ser o que se é’. E essa impossibilidade não é disfarçada frente à consciência, ao contrário, é o próprio tecido de que se faz a consciência, o desassossego constante que experimentamos, nossa incapacidade de nos reconhecermos e nos constituirmos como sendo o que somos”. SARTRE, 2002A, p. 109.

²⁷⁷ Quando Sartre nos diz no subcapítulo A “*fé* da má-fé” que “a má-fé não conserva as normas e critérios da verdade tal como aceitos pelo pensamento crítico de boa-fé” (SARTRE, op. cit., p. 115.), parece denotar certas diferenças conceituais que distinguem a ocorrência desse termo *nessa* passagem das que virão por vir, conforme o veremos.

²⁷⁸ Ibid., p. 115.

²⁷⁹ Mundividência, cosmovisão. Ibid., p. 115.

²⁸⁰ Ibid., p. 116.

²⁸¹ Ibid., p. 115.

²⁸² Ibid., p. 116.

“uma decisão espontânea de nosso ser”²⁸³? Ou ainda estava *convencido* e se *acreditava* com *fé* aquele genro de ser aquele “genro ideal” perante a sogra?

O problema da má-fé, segundo Sartre, é um problema de crença, um conceito que se liga à definição sartreana que denomina a “crença a adesão do ser ao objeto, quando este não está dado ou é dado indistintamente”²⁸⁴. Mas como poderia a jovem e o nosso genro, bem como nós mesmos – se fosse o caso – “crer de má-fé em conceitos que forjamos para nos persuadir?”²⁸⁵.

Aquele genro, a julgar pelo que diz Sartre em *O ser e o nada*, acha-se “separado da condição tal como o objeto do sujeito – separado *por nada*, mas um nada que dela me isola, impede-me de sê-la, permite-me apenas *julgar* sê-la, ou seja, imaginar que a sou”²⁸⁶. E, no entanto, ele é aquele *genro representado* aos olhos da sogra, mas não é a sua *condição*. Do contrário, poderia muito bem ser o bibliotecário à escrivania²⁸⁷, ou o dono do fiteiro à frente da biblioteca que o olhara de soslaio; quem sabe algum leitor da biblioteca que dribla o cagaço dos pombos do frontispício do prédio, ou ainda o crente que antes de sair de casa para a igreja, crê com *fé* e *firmeza* no bom Deus. Ele *brincou* de ser genro. Com efeito, o *Para-si* “brinca” de crer, o que ocasiona uma consequência imediata, ainda que se creia de *boa-fé* no Senhor: “É o que faz da própria palavra ‘crer’ um termo indiferentemente usado para indicar a inquebrantável firmeza da crença (‘Meu Deus, creio em ti’) e seu caráter inerme e estritamente subjetivo”²⁸⁸.

Afinal de contas, o que Sartre quer dizer? Imaginemo-nos no lugar do genro. Desse modo, poderemos perceber se já não seria má-fé *me predispor a ser* ao modo da coisa, mesmo porque, “a decisão de ser de má-fé não ousa dizer o ser nome, acredita-se e não se acredita de má-fé”²⁸⁹. Suponha-se que eu deveria ter sido sincero, mas, se *deveria*, quer dizer que não o sou *à maneira da coisa*, nem poderia sê-lo plenamente no futuro. *Deveria*, portanto, *fazer-me* (na verdade, *ter-me*

²⁸³ SARTRE, 2002A, p. 116.

²⁸⁴ Ibid SARTRE, 2002A, p. 115.

²⁸⁵ Ibid., p. 115.

²⁸⁶ Ibid., p. 106.

²⁸⁷ Essa alternância de papéis se dará no exemplo do garçom em *O ser e o nada*, de onde se vê que, pelo menos, é necessário que o genro seja o genro, não um garçom. Em contrapartida, se sou garçom, é necessário que eu o *seja* de alguma *maneira*, quer dizer, “em certo sentido, sou garçom – caso contrário, poderia designar-me diplomata ou jornalista”. Ibid., p. 107.

²⁸⁸ Ibid., p. 117.

²⁸⁹ Ibid., p. 115.

feito à época) francamente *sincero*: mas que bom que tenho esse *coração sujo*²⁹⁰ a contragosto desse ideal de franqueza de minha sogra que, a julgar pelo que diz *O ser e o nada*, “trata-se de constituir a realidade humana como ser que é o que não é e não é o que é”²⁹¹.

Entretanto, sabemos que à luz de *O ser e o nada* é impossível uma “obrigação”, isto é, uma adequação plena *ao que se é*, porque “transcendemos o ser, não rumo a outro ser, mas rumo ao vazio, rumo ao nada”²⁹². Dá-se, então, um problema: se o genro *não é o que é*, muito menos a sogra ao modo da coisa (a sogra ideal), por que criticá-los em nome da sinceridade ou de um respeito sob a fórmula de um imperativo de se ser o que se é? Ora, “Pecado confessado, metade perdoado”²⁹³. Esse *dito popular* enseja a Sartre nos dizer – após já ter trabalhado, primeiro, o exemplo do garçom e a sua *obrigação* de ser garçom em *sua* situação e, em seguida, o exemplo do *Campeão da sinceridade*, o seguinte: “exige-se, portanto, que seja o que é para não mais ser o que é”²⁹⁴.

Mas o que isso significa? Haverá conotações morais? O que estará por detrás daquele que *deixa seus andrajos nas mãos de seu censor* e se coloca num plano infenso à crítica de boa-fé, de forma “a permanecer em perpétua desagregação e tornar possível perpétuo deslizamento do presente naturalista à transcendência e

²⁹⁰ À ideia de um “coração sujo”, contrapomos a de “coração puro” em *O ser e o nada*, o qual não tem estofo somente poético, mas irônico e se relaciona à ilusão do Para-si de ser sincero de si para si, *não ser senão o que é*: uma coisa – o que é impossível. Contudo, o ideal de sinceridade compreende que não se é, pelo menos, no momento e sequer doravante muito menos o será plenamente sincero perante o outro, o qual perfaz a duplicidade da realidade humana num Para-si-para-outro. Nesse sentido, é evidente que a sinceridade é um projeto que busca coisificar o Para-si sob o império do princípio de identidade. É, portando, uma exigência de ser, razão pela qual sendo a antítese da má-fé, diz Sartre, será de fundamental importância esclarecer esse conceito nas linhas que se seguem até nos encontrarmos com a má-fé. Cf. SARTRE, 2002A, p. 105.

²⁹¹ Ibid., p. 105.

²⁹² Ibid., p. 109-110.

²⁹³ Sartre cita essa frase já adiantando o que se pede com o *ideal de sinceridade* – ou plena adequação e *aderência* de si ao que se é – o qual se configura como uma “arma ontológica” na relação eu-outro. Essa binariedade da expressão não é usada por Sartre, mas delineia bem um problema relativo à ética: haverá diferença entre ser de má-fé e boa-fé? Ou tanto faz querer estar de má-fé? Posso ser mais “covarde” que “safado”? Pois se quero ser covarde, não significa que já não o sou? E se quero assim continuar, consciente (de) minha covardia, haveria diferença de grau, fazendo-me ainda *mais* que covarde, ou seja, *um cabra safado*? Há um estado de *mais* coerência existencialista como propugnado na *Conferência* por Sartre? No decorrer de nossa análise, apontaremos para um suposto problema de tradução (na edição brasileira da *Conferência*) no que toca ao termo francês “salaud” (safado) presente na edição francesa de *L’existentialisme est un humanisme*, mas vertido para “asqueroso” no português brasileiro. Para o contexto do termo no original. Cf. _____. **L’existentialisme est un humanisme**. Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre. Gallimard. 2004. 109p

²⁹⁴ SARTRE, op. cit., p. 112.

vice-versa”²⁹⁵, segundo Sartre? Em verdade, esses dois exemplos conferem nuances conceituais não entrevistas à primeira leitura da *obrigação* (distinta de um imperativo kantiano) e a *sinceridade* (identidade ao que se é). Abre-nos, portanto, a uma via de reflexão possível para pensarmos *ambiguamente* a distinção sartreana entre ser um “covarde” e ser um “safado” à luz de *O existencialismo é um humanismo*²⁹⁶, mas amparado nas teses de *O ser e o nada*. É o que veremos a seguir.

1.7.2 o garçom que brinca de ser o *em-si* do garçom *ideal* em *o ser e o nada*:

O garçom de *O ser e o nada* é um exemplo clássico daquilo nos fará pensar sobre o que é a “*realidade humana*”, isto é, o que Sartre entende mais uma vez por Para-si. Essa investigação sartreana (e o nosso problema último sobre o respeito à liberdade do outro) se dá justamente naquilo que o Para-si é em si mesmo, o que configura um problema na medida em que a consciência é uma *extroversão de si* mesma:

Se o homem é o que é, a má-fé será definitivamente impossível e a franqueza deixará de ser seu ideal para tornar-se seu ser. Mas o homem é o que é? E, de modo geral, como se pode ser o que se é, quando se é como consciência de ser? ²⁹⁷.

A consciência (de) si – nós o vimos – se dá enquanto “erupção” para fora, ou seja, um movimento *para* o que não se é, o que engloba tanto o objeto *sob fundo de mundo* do qual se é consciência - e com o qual mantenho uma relação de ser, não apenas de conhecimento - quanto a sua projeção para além de uma situação objetiva e nadificação do não-ser do Para-si. Onde se coloca, então, a ideia de *obrigação* de ser o que se é no que toca ao modo de ser do Para-si?

Se o Para-si é o que é (ao modo do Em-si), não se colocaria a ideia de uma “obrigação”, por exemplo, de *ser* ou *fazer-se*, cujo ideal é fazer-se o que se é adiante, pois, não faria sentido buscar ser algo que já se é, digamos, um homem respeitoso *demais*. Segundo Sartre, o “é preciso ser o que se é”²⁹⁸, estabelece um ideal de *ser*. Porque “propõe como protótipo do ser uma absoluta adequação do ser

²⁹⁵ SARTRE, 2002A, p. 103.

²⁹⁶ SARTRE, 1978, p. 262 *et seq.*

²⁹⁷ SARTRE, op. cit., p. 105.

²⁹⁸ Ibid., p. 105.

consigo mesmo”²⁹⁹. Entretanto, obviamente se devo *fazer-me*, quer dizer, que não o sou *ainda* o que deveria *ser*, seja lá o que desejo ser para mim mesmo ou (fingir sê-lo) aos olhos dos outros, por exemplo, um *genro ideal* para uma sogra, a qual – devemos dizê-lo – deve também *fazer-se* concomitantemente o que se é (ou deveria ser, mas não é): uma sogra digna de coincidir com as minhas *projeções* de amabilidade. Por isso, Sartre se pergunta “o que *somos*, afinal, se temos a obrigação constante de nos fazermos ser o que somos, se nosso modo de ser é dever ser o que somos?”³⁰⁰.

Essa problemática (ou exigência de ser) de um *fazer-se* o que se é *em situação* – um terreno fértil para a má-fé – franqueará à análise sartreana um aprofundamento sobre o modo de ser do Para-si a partir da atividade de um garçom. Esse não esbofeteará uma parede à semelhança dos arroubos *quase* amorosos de Trofímovitch por Varvara em *Os demônios* de Dostoiévski; muito menos, dançará conforme o momento, se ausentado de si à maneira da *jovem coquete*, mas há algo que o aproxima de ambos: “a brincadeira”.

Com efeito, Jean-Paul Sartre nos adverte sobre a impossibilidade de vencer (e o que é) essa *brincadeira de ser* numa situação:

Acontece que, paralelamente, o garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é copo³⁰¹.

A ideia de “obrigação” que contorna o exemplo do garçom não compreende à *primeira vista* um viés ético. Sartre menciona a “obrigação” enquanto conduta empreendida pelo Para-si em determinada situação, ou seja, “encarna” o conceito de Para-si através da *maneira de ser* de um trabalhador comum (o garçom), cuja obrigação que se lhe apresenta:

não difere da que se impõe aos comerciantes: sua condição é toda feita de cerimônia, os clientes exigem que eles a realizem como cerimônia, existe a dança do dono da mercearia, do alfaiate, do leiloeiro, pela qual se empenham em persuadir clientes de que não passam de dono de mercearia, leiloeiro, alfaiate³⁰².

Parece-nos que a relação entre “condições objetivas” e liberdade já se coloca nos exemplos das condutas de má-fé em *O ser e o nada*. A conduta do garçom, por

²⁹⁹ SARTRE, 2002A, p. 105.

³⁰⁰ Ibid SARTRE, 2002A, p. 105.

³⁰¹ Ibid., p. 106.

³⁰² Ibid., p. 106.

exemplo, nos faz perceber que Sartre é cômico do que o trabalho requer do homem: “um vendedor que se alheia em sonhos é ofensivo para os compradores, pois já não é completamente vendedor”³⁰³. Segue-se que o vendedor, tal como o garçom passam a ser vistos como integrantes de *uma peça encenada* no trabalho cujas funções: é circunscrever-se aquilo que *é o que é*, ou seja, a situação impõe um modo de ser. E *mais* ainda, restringir-se ao que *é, completamente*, ou seja, à maneira de ser da coisa, razão pela qual o garçom “empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros”³⁰⁴.

Em contrapartida, Sartre sinaliza para o que será trabalhado com mais afinco em *O ser e o nada*³⁰⁵, a sutil relação entre a *condição* do Para-si e sua própria liberdade (no exemplo em questão, a do garçom):

Conhece os direitos contidos nessa condição: a gorjeta, direitos sindicais, etc. Mas todos esses conceitos e juízos remetem ao transcendente. São possibilidades abstratas, direitos e deveres de um “sujeito de direito”. E é exatamente o sujeito que devo ser que não sou³⁰⁶.

Com efeito, extrai-se a ideia de que o Para-si não é a sua condição numa plena coincidência de si a ponto de ser uma *coisa-garçom*: “não há medida comum entre o ser da condição e o meu”³⁰⁷. Nesse ínterim, se percebe que há uma distinção entre o ser do Para-si que busca realizar-se *em representação* (o ser-Em-si do Garçom de impossível coincidência) e o ser da condição (a função):

Não posso dizer que *sou* quem está aqui nem que não o *sou*, no sentido em que se diz “o que está em cima da mesa é uma caixa de fósforos”: seria confundir meu “ser-no-mundo” com “ser-no-meio-do-mundo”³⁰⁸.

Para Sartre, não se deve confundir aquilo que *me represento* – e represento a mim mesmo *para além* da condição – ou seja, “impregno de nada essa condição”³⁰⁹, com aquilo que a minha condição me exige em presença dos outros: “que cumpra as funções de garçom”³¹⁰. Decorre que *fazendo-me* ser aquele genro feliz, admito agora que não o sou (ou era) ao modo da caixa de chocolates que presenteei a

³⁰³ SARTRE, 2002A, p. 106.

³⁰⁴ Ibid., p. 106.

³⁰⁵ No momento, Sartre nos prepara a compreensão da ambiguidade da realidade humana em não ser aquilo que é sendo o que não é.

³⁰⁶ SARTRE, op. cit., p. 106.

³⁰⁷ Ibid., p. 106.

³⁰⁸ Ibid., p. 107.

³⁰⁹ Ibid., p. 107.

³¹⁰ Ibid., p. 107.

minha sogra. Hei de confessá-lo: “no momento exato que executo cada conduta dessas, que poderia não executá-las”³¹¹. Esse sorriso forçado à lembrança do momento, aquele gestual de cerimônia cínica pelo qual se busca a identificação com o ser-Em-si do *genro ideal*, a alegria *representada* aos olhos dos outros: “Por toda parte, escapo ao ser – e, não obstante, sou”³¹².

No entanto, a matriarca me olha: “sei, sem dúvida que me olha: seus olhos – coisa do mundo: aqui está um fato objetivo que posso dizer que é. Mas é também um fato *do mundo*”³¹³. Segundo Sartre, o *sentido* desse olhar, porém, não mais me concerne, me escapa, está sempre *para além* do mundo: “e isso me desassossega”³¹⁴. Ora, esse “desassossego” em *O ser e o nada* que compreenderá a presença-ausente da consciência do outro, para a qual as minhas condutas *são*, *reconfigura* a minha situação: “como posso sentir em minhas próprias condutas, as quais já não possuem o caráter *operário* que mantêm com relação às coisas – e estas já não são para mim, na medida em que as relaciono a um outro”³¹⁵.

Esse “caráter operário” com relação às coisas, segundo Sartre, conquanto resignificado *para além* de mim: “A consciência do outro é o que não é”³¹⁶ - parece denotar que a ideia de *trabalhar-se*, ou seja, de um *fazer-se* é próprio da consciência; e assim se pode compreender, posto que: “Ela é porque se faz, pois seu ser é consciência de ser”³¹⁷. Com efeito, *Nada*, já sabemos, *separa* o Para-si de sua condição. Decerto que poderá *concentrar-se* nela à exaustão: “o aluno atento que quer ser atento, o olhar preso no professor, todo ouvidos, a tal ponto se esgota em brincar de ser atento que acaba por não ouvir mais nada”³¹⁸. Mas em *O ser e o nada*, as condutas de fuga percorrem um sinuoso caminho conceitual *não-cronológico*: *alheamento* (ausência e fingimento *para si*), *brincadeira* (representação dramática e adequação a um papel funcional), *desassossego* (risco e dever de ser) e *concentração* (como uma via prisional de esgotamento para o “si”).

É o suficiente para que o projeto do Para-si de coincidir com o que é o *que é* se desarme frente aos seus olhos: “Irei formular um juízo sobre meu caráter, minha

³¹¹ SARTRE, 2002A, p. 107.

³¹² Ibid., p. 107.

³¹³ Ibid., p. 108.

³¹⁴ Ibid., p. 108.

³¹⁵ Ibid., p. 109.

³¹⁶ Ibid., p. 109.

³¹⁷ Ibid., p. 109.

³¹⁸ Ibid., p. 107.

natureza?”³¹⁹. Restará ao *Para-si* ainda utilizar-se do outro para cumprir esse papel (de juiz) ou de a ele submeter para, por fim, *reconhecer-se* ser o que é (culpado) *para não mais ser* o que é (um objetivo que poderíamos chamar, se fieis estivermos à análise sartriana, de *ressurreição*): “para depois dessa destruição, um renascer”³²⁰. Trata-se do exemplo do *Campeão da sinceridade e do homossexual*.

1.7.3 Julgamento e ressurreição: a sinceridade como arma

As condutas de má-fé se encerram num exemplo delicado e controverso em *O ser e o nada*, talvez o mais difícil de compreender: a *perseguição ontológica* de um homossexual pelo seu companheiro e, curiosamente, o seu maior censor. Para Sartre, o homem perseguido pelo companheiro tem *atitudes* que se acercam “do cômico, uma vez que, reconhecendo os fatos que lhe imputam, nega-se a admitir a consequência que se impõe”³²¹, a qual é *ser* um homossexual, mas (e esse é o projeto do *Campeão*) *para não ser* homossexual. Admitir *sê-lo* de ponta a ponta e irremediavelmente *para não sê-lo* aos olhos do outro. É isso que deseja o *Campeão*.

Em tempo, estaria Sartre *reproduzindo* um arcabouço teórico *como uma arma* dirigida aos homossexuais a fim de *julgá-los* pelo que *são* em sociedade? Advogaremos que uma resposta afirmativa seria uma interpretação ontológica estapafúrdia que não tem base textual em *O ser e o nada*. Contudo, a questão é *delicada* porque em poucas páginas Sartre sintetiza (retomando-os à sua reflexão) preconceitos culturais enraizados sob uma variedade de ideias corriqueiras desferidas contra os homossexuais, a saber, de “culpa” (pelo que se é sob o olhar do outro, ou de uma *coletividade*), de “censura” (pelos atos praticados *em situação*, como se lhes adviessem de uma natureza ou perversão), de “julgamento” (ao se submeter à ação persecutória de outrem: o *Campeão da sinceridade*), de “destino” (decorrência da submissão anterior a um juízo de valor advindo de outra liberdade), de “morte” (quinhão de haver-se constituído como “coisa”) e, por fim, de “renascimento” (pura idealidade condenada ao fracasso) que visa completar-se após um jogo de confissão: “perpétuo trânsito do ser que é o que é ao ser que não é o

³¹⁹ SARTRE, 2002A, p. 110.

³²⁰ Ibid., p. 112.

³²¹ Ibid., p. 111.

que é”³²². Com efeito, esses referenciais se entretecem de modo a que sutilmente Jean-Paul Sartre sinalize para a incoerência do projeto ontológico *de constituer* o Para-si *como* Em-si (o homossexual como “coisa”).

A propósito, esse empreendimento já se configurava impossível na análise sobre a sinceridade, a qual fracassava na medida em que *fazer-se* para *ser* compreendia a ideia de que não se era enquanto essência, a não ser de forma neutralizada, motivo pelo qual os atos não fluiriam de uma essência do Para-si. Desse modo, o projeto de *ser* sincero de ponta a ponta, ou bem acreditar sê-lo, é fingir que “atos” e “móbeis” não se organizariam senão a partir de *meu* projeto:

Então, como podemos criticar o outro por não ser sincero, ou rejubilar-nos por nossa sinceridade, já que a sinceridade se mostra ao mesmo tempo impossível?³²³

Mesmo assim, poder-se-ia argumentar que Sartre se empenha em demonstrar as *inclinações* homossexuais, o que poderia franquear um objeto de juízo para a consciência do *Campeão da sinceridade*, uma vez que o homossexual agiria por *ser* homossexual e com base em *inclinações* insuperáveis: “sem deixar de admitir sua inclinação homossexual”, diz Sartre, “ou confessar uma a uma as faltas singulares que cometeu, nega-se com todas as forças a se considerar pederasta”³²⁴.

Como, portanto, interpretar a palavra “inclinação” se imputada ao Para-si? Ora, a trajetória desse trabalho já nos demonstrou que seria problemático, segundo Sartre, *constituir* uma natureza ao Para-si, assim como se lhe colocar “inclinações” e/ou “tendências” aderidas ao seu ser, bem como “forças da natureza” que fariam com que escolhesse uma maneira *insuperável* de ser ao modo de não sê-lo: “é o mesmo que postular um determinismo causal que constitui o fluxo de minhas consciências como série de estados físicos”³²⁵. Quiçá esse problema exceda o escopo desse trabalho: o respeito à liberdade do outro³²⁶.

³²² SARTRE, 2002A, p. 113.

³²³ Ibid SARTRE, 2002A, p. 110.

³²⁴ Ibid., p. 110.

³²⁵ Ibid., p. 110.

³²⁶ No entanto, Sartre parece retomar esse ponto em *Saint Genet: ator e mártir*. Interessante notar que, embora seja um livro de extrema complexidade, Sartre utilize a noção de “projeção” que se faz sobre o outro com o intuito de negar aquilo que se colocaria como uma possibilidade do próprio sujeito que detesta: “para aqueles que condenam Genet mais severamente, a homossexualidade é a sua tentação constante e constantemente renegada, objeto de seu ódio mais íntimo; são felizes por detestá-la em outro, porque assim têm a ocasião de desviar seus olhares de si mesmos. E, evidentemente, não quero dizer que essa pederastia constantemente recusada lhes apareça como uma inclinação de sua natureza. Muito pelo contrário. Ela é esparsa, é um ar suspeito que paira sobre as pessoas e as coisas, é um certo aspecto inquietante do mundo, que bem poderia abrir-se

Nesse sentido, oferecemos uma via média: cremos que o problema diz respeito à ideia de reconhecimento pelo outro. Aliás, essa é a “cobiça” do *Campeão da sinceridade*, a saber:

que o culpado se reconheça como culpado, que o homossexual confesse sem rodeios, não importa se humilde ou reivindicativo: “sou pederasta”³²⁷.

A ideia de *reconhecimento* empreendida pelo Para-si e seu projeto de aderência a ser o que se é (homossexual), parece trazer a reboque a noção de *renascimento*, uma vez que não quer o homossexual se vê como coisa: “como esta mesa é mesa ou este homem ruivo é ruivo”³²⁸. Talvez seja possível aventar a possibilidade de que o *Campeão da sinceridade* esteja reproduzindo *uma conduta institucionalizada*, a qual imputa *maneiras de ser* ao homem em situação, tornando-o uma “função”, ou seja, aquilo que é, por exemplo, no trabalho, como o garçom; no bar, à semelhança da jovem coquete refém de um modo de ser; na escola, como o aluno atento, que se esgota em ser atento?

Vemo-nos autorizados a isso, se levarmos em consideração o *peso simbólico* da ideia de “culpa” (e não só por Sartre ser ateu), sobretudo porque “Pecado confessado, metade perdoado”³²⁹. É possível replicar que o peso conferido a esse texto nos cabe, razão pela qual seríamos acusados de *hiperinterpretação*, uma vez que a ele conferimos o seu valor, um argumento plausível. Será realmente assim? Insistimos que embora seja apenas uma citação marginal no texto – as ideias de pecado, confissão e perdão, no entanto, parecem apontar para uma alusão implícita em *O ser e o nada* ao escritor russo Fiódor Dostoiévski (1821-1881): “meu porvir é virgem, tudo me é permitido”³³⁰.

Por isso, devemos pensar se o *Campeão da sinceridade* ainda é tão somente o *companheiro* do homossexual no decorrer do texto, pois, a linguagem utilizada por Sartre - às vezes eivada de conotação *irreligiosa* e econômica - parece preparar a esteira para uma *sublevação* ateia ancorada não só no conceito de consciência: “a crença é um ser que se coloca em questão em seu próprio ser, só pode realizar-se

repentinamente e tornar-se vertiginoso, é um mal-estar íntimo, é a consciência obscura e constante de que não há neles recursos contra si mesmos. Genet lhes é útil: podem odiar nele essa metade de si que recusam”. SARTRE, Jean-Paul. **Saint Genet: ator e mártir**. Trad. de Lucy Magalhães. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 40-41.

³²⁷ SARTRE, 2002A, p. 111.

³²⁸ Ibid., p. 111.

³²⁹ Ibid., p. 112.

³³⁰ Ibid., p. 112.

destruindo-se, só pode manifestar-se a si negando-se”³³¹, mas, uma irreligião contrária ao projeto existencial de se aderir ao que se é (que é o que cobiça e postula o *Campeão* ao homossexual) se bem que “nenhuma crença pode jamais crer o suficiente”³³².

Essa *vassalagem cínica* perante um olhar quase divino se torna um interdito (um pecado, dir-se-ia) ao modo de ser existencialista do Para-si: “é o que o censor exige da vítima: que se constitua enquanto coisa, entregue a sua liberdade como um feudo, para em seguida devolvê-la tal como o soberano faz com seu vassalo”³³³.

Segue-se que estar mal persuadido (a má-fé), evadir-se de uma situação (a jovem coquete), “brincando” de ser, mas a ponto de quase coincidir com o que se é não sendo (garçom), *esgotando-se* numa conduta (o aluno) que se coagula em “função” – assim como no exemplo do garçom - e, mais ainda, *ser, mas para não mais* ser homossexual, nos lança de imediato ao que somos perante o olhar do outro. Dessas questões, decorrerão as análises sartreanas sobre como o outro *me afeta*³³⁴ em meu ser no mundo³³⁵ em que se desintegra a minha situação a respeito da qual, como dirá Sartre, não mais serei o único dono com a presença do outro, pois, “parece que o mundo tem uma espécie de escoadouro no meio de seu ser”³³⁶.

Em *O ser e o nada*, a *conexão fundamental* com o outro não faz desse apenas uma função (um garçom), uma ausência (a jovem coquete), um feudo (o homossexual) ou até mesmo alguém que, devido a uma conexão rigorosa do determinismo natural, faria esmurrar a parede à semelhança de Trofimovicht de *Os demônios*. Com efeito, a fenomenologia do olhar em *O ser e o nada*³³⁷, contrapartida sartreana às concepções que Husserl, Kant, Hegel e Heidegger oferecem sobre o problema do solipsismo, se constrói sob a aparição “concreta” e banal do outro em situação. Aliás, o mais importante: de tal modo que não poderei mais ignorá-lo (o outro), pelo contrário, aquele me descentralizará de meu lugar *no* mundo: “a

³³¹ SARTRE, 2002A, p. 117.

³³² Ibid., p. 117.

³³³ Ibid., p. 112.

³³⁴ Cf. SARTRE, 2002, p. 334 *et seq*

³³⁵ Se o outro-objeto define-se em conexão com o mundo como o objeto que vê o que vejo, minha conexão fundamental com o outro-sujeito deve poder ser reconduzida à minha possibilidade permanente de *ser visto* pelo outro. Ibid., p. 331.

³³⁶ Ibid., p. 330.

³³⁷ Cf. SARTRE, op. cit., p. 326-384.

aparição, entre os objetos de *meu* universo, de um elemento de desintegração deste universo, é o que denomino a aparição de *um homem* no meu universo”³³⁸.

1.7.4 O olhar do outro em *O ser e o nada*: o que significa *ser visto*?

A propósito do *olhar* em *O ser e o nada*, lembremos antes de uma passagem presente em *A Idade da razão*, onde o personagem Mathieu Delarue, professor de filosofia, parece ser um exemplo clássico daquilo que Sartre compreenderá sobre o que é e do que não é tomar uma “decisão” *em situação*³³⁹ com *respeito* ao outro, quando aquele escuta de sua “namorada” que a sua atitude predileta é “olhar-se, julgar-se [...] Quando você se olha, imagina que não é o que está olhando, que você não é nada. No fundo, é o seu ideal: não ser nada”³⁴⁰.

Ora, o problema do olhar à luz de *O ser e o nada* parece estar justamente nesse ponto: aquilo somos *para* o outro, não o somos ao modo do *ter-de-ser*, o que evidenciaria uma possibilidade por mim *projetada*, bem como um *nada* dado de separação que me neutralizaria entre aquilo que *é o que é* e o que não sou *ainda* senão enquanto *maneira de ser* escolhida em situação, conforme já vimos através do exemplo do garçom. Muito pelo contrário, com a possibilidade de *ser visto*, eu tenho *um lado de fora* e me tornarei *vulnerável*:

O que capto subitamente ao ouvir o ranger de galhos atrás de mim não é a presença de alguém, mas o fato de que sou vulnerável, tenho um corpo que pode ser ferido, ocupo um lugar e de modo algum posso escapar ao espaço onde estou sem defesa³⁴¹.

É claro que isso poderia acontecer ainda que fosse através de um simples “roçar de galhos de árvore, de um ruído de passos seguido de silêncio, do entreabrir de uma janela”³⁴², após o que *perceberíamos* que o outro não se encontrava ali onde eu o julgava provavelmente presente. Lembremo-nos de Pedro no bar: um “ausente” *para* quem o esperava em situação. Contudo, a questão do olhar é um pouco diferente do amigo Pedro que *cintilava* no bar, pois, se anteriormente *eu* não me envergonhava diante do que *sou* nem *me sentia* escapar de mim *para* o mundo *de* Pedro enquanto *olhar-olhador*, o qual estava ausente do bar; agora, por outro

³³⁸ SARTRE, 2002A, p. 329.

³³⁹ Voltaremos a isso adiante.

³⁴⁰ SARTRE, 2017, p. 23.

³⁴¹ SARTRE, op. cit. p. 333.

³⁴² Ibid., p. 332.

lado, vivenciar o *ser-visto* me oportuniza a descoberta de que tenho “o meu fundamento fora de mim. Não sou para mim mais do que pura remissão ao outro”³⁴³.

Eis uma das significações profundas do olhar em *O ser e o nada*: eu me sinto escapar de mim mesmo, mas *rumo* àquilo que o outro faz de meu Ser³⁴⁴, ou seja, “o outro, enquanto que tem-de-ser seu ser, tem-de-fazer meu ser-para-ele ser”³⁴⁵. Isso nos vislumbra um pouco da angústia de Mathieu Delarue, porque a experiência da vergonha *de si*, outras vezes do orgulho que tenho de mim ou mesmo do medo, segundo Sartre, mas sempre diante de alguém, “é o reconhecimento de que efetivamente sou este objeto que o outro olha e julga”³⁴⁶. Porém, Mathieu busca desculpar-se ou mentir para si mesmo: “Com 25 anos é que eu deveria ter-me comprometido [...] mas nessa idade não se tem plena consciência do que se faz. Vai-se na onda. Eu não queria ir na onda [...] Sem motivos a decisão teria sido uma burrada”³⁴⁷. No entanto, é uma burrada pensar, conforme já vimos nesse capítulo que o comprometimento não se dá desde o início ancorado na nadificação do *Para si* ao invés daquilo que se entende como determinismo psicológico quando tentamos, diz Sartre em *O ser e o nada*, “suprimir os vazios que nos rodeiam, restabelecer vínculos entre passado e presente, presente e futuro”³⁴⁸. Entretanto, Mathieu busca *julgar-se*, ou seja, ser um outro *para si* mesmo. Talvez assim ele evitasse o remorso diante de Marcelle ou a vergonha *de si* diante dos outros: “Mathieu se sentia nu sob esse tipo de olhar, um grande sujeito nu, feito de miolo de pão. Um desajeitado”³⁴⁹. Mas, para Sartre, o olhar “não está vinculado a qualquer forma determinada”³⁵⁰. É por isso que vivenciar o *ser visto* é uma *hemorragia interna* no mundo de Mathieu³⁵¹:

O quarto parecia ter-se esvaziado repentinamente de sua fumaça rósea; havia grandes vazios entre os objetos [...] Mathieu sacudiu-se, sem conseguir arrancar-se daquele mundo sinistro e ácido³⁵².

³⁴³ SARTRE, 2002A, p. 336.

³⁴⁴ Quando o outro faz uma descrição de meu caráter, não me “reconheço”, e, contudo, sei que sou “eu”. Este estranho que me apresentam, eu o assumo em seguida, sem que deixe de ser um estranho. Ibid., p. 352.

³⁴⁵ Ibid., p. 337.

³⁴⁶ Ibid., p. 336.

³⁴⁷ SARTRE, 2017, p. 65.

³⁴⁸ SARTRE, op. cit., p. 85.

³⁴⁹ SARTRE, 2017, p. 55.

³⁵⁰ SARTRE, op. cit., p. 334.

³⁵¹ Em *A idade da razão*, Marcelle engravidada de Mathieu. Cf. SARTRE, 2017, p. 24.

³⁵² Ibid., p. 25-26.

No entanto, “o olhar”, diz Sartre, “não é uma qualidade entre outras do objeto que funciona como olho”³⁵³. Ao que nos indica *O ser e o nada*, os objetos do mundo, por exemplo, uma casa de fazenda a partir da qual, em plena Segunda Guerra busco evitar pelo *meu* projeto, uma vez que pode guardar o olhar inimigo, mas recorto-a sob o fundo de presença das *coisas-utensílios*, ou seja, “que se recorta contra o céu alto da colina”³⁵⁴, ou bem uma moita, a depender da situação em que me encontro, cuja escuridão interior me convida a me esconder; em suma, esses objetos são percebidos por mim como *suportes* para o olhar. Para o outro, sei que guardam a sua *face secreta*: “Minha possibilidade de me refugiar no canto escuro, torna-se aquilo que o outro pode transcender rumo à sua possibilidade de me desmascarar, me identificar, me prender”³⁵⁵.

Significa dizer que o outro é essa *indeterminação* de uma liberdade livre que se projeta no mundo como também o faz a minha liberdade em situação. Mas o mundo, as *coisas-utensílios* e eu mesmo *somos* para o outro enquanto uma “face secreta” que desconheço e *me desassossega*: “tal ser me é dado como um fardo que carrego sem que jamais possa virar o rosto para conhecê-lo”³⁵⁶. Quiçá sejam palavras duras, mas não devemos esquecer que *A Bíblia sartreana* foi publicada em 1943. À parte a dureza da escrita sartreana, segundo Perdigão nos ensina sobre o saber que me vem do outro:

sem o Outro, meu “Ser vergonhoso” não poderia existir, porque a vergonha é justamente a apreensão de mim, por mim mesmo, através do juízo do Outro³⁵⁷.

Em *O ser e o nada* “aparece um objeto que me roubou o mundo”³⁵⁸, esse objeto é o nada da liberdade do outro para o qual eu *sou* objeto. É bem nesse sentido que Sartre descreverá a aparição do outro como uma *descentralização* de *meu* mundo “que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetua”³⁵⁹. Com efeito, anteriormente, nós vimos que os patos que se fartavam a entrada da biblioteca e *O ser e o nada* sobre a mesa tinham uma distância e “face” que se estendiam de mim até eles, assim como também tinham *para* Trofímovich, a

³⁵³ SARTRE, 2002A, p. 333.

³⁵⁴ Ibid SARTRE, 2002A, p. 332.

³⁵⁵ Ibid., p. 340.

³⁵⁶ Ibid., p. 337.

³⁵⁷ PERDIGÃO, p. 143.

³⁵⁸ SARTRE, op. cit., p. 330.

³⁵⁹ Ibid., p. 330.

ausência de Varvárá que deslizava sobre o caramachão e, aquele Pedro ausente que cintilava sobre o fundo de bar *para* quem o esperava.

Agora, para Mathieu Delarue é o seu próprio *ego* que escorre para o outro: “Aqui, ao contrário, a fuga não tem limites, perde-se no exterior, o mundo escoia pra fora do mundo e eu escoo para fora de mim”³⁶⁰. Com o olhar do outro, diz Sartre: “Este ser que sou conserva certa indeterminação, certa imprevisibilidade”³⁶¹. Mas nós já o havíamos dito. É por isso que, nesse sentido, seria justo dizer que as palavras de Marcelle *já fazem* de Mathieu um *Em-si*, a coisa sobre a qual o professor de filosofia não mais terá acesso, uma vez que *imprevisível* e *indeterminada*, uma das razões pelas quais o professor ansiará pela *necessidade* diante da liberdade de sua companheira: “Escute: eu... eu gostaria de não dever nada senão a mim mesmo”³⁶². Mas não será possível.

Em tempo, devemos retornar e refletir mais uma vez sobre uma das significações possíveis dessa passagem de *A idade da razão* em paralelo a essa outra de *O ser e o nada* a propósito da ideia de meu *ego-sendo-visto*:

tal ser me é dado como um fardo que carrego sem que jamais possa virar o rosto para conhecê-lo [...] trata-se de uma sombra que se projetaria sobre uma matéria móvel e imprevisível”³⁶³.

Essa face de mim mesmo (digamos, de Mathieu) *para* o outro (Marcelle), uma sombra livre e alienada (pelo outro) *de* mim, mas “projetada” e maleável *para* o outro, o qual me delineia sobre essa matéria móvel e imprevisível de que fala Sartre em *O ser e o nada*, não é senão o *projeto imposto* sobre mim (Mathieu) através do olhar da liberdade de outro (em *A idade da razão*, Marcelle). Essa liberdade (Marcelle) o faz *Ser* (Mathieu): “para-além de meu ser nesse mundo, no meio de um mundo que é, ao mesmo tempo *este* mundo e *para-além* deste mundo”³⁶⁴. Por isso, nós já podemos concluir que o mundo de Mathieu, com a presença de Marcelle (o olhar) no *seu* mundo *para-além* de seu próprio mundo, na verdade, fá-lo-á ter uma *face* que o nosso professor não mais terá conhecimento, mas a reconhecerá como *sua* através do que é em face da liberdade do outro: “era sempre aquele remorso, aquele remorso absurdo que o perseguia quando se achava ao lado dela”³⁶⁵. Mathieu Delarue sente remorso. Mas remorso diante *de* alguém por um ato cometido (ainda que não o cometa) ou pelo que é aos olhos de Marcelle. Então, parece que avançamos

³⁶⁰ SARTRE, 2002A, p. 337.

³⁶¹ Ibid., p. 337.

³⁶² SARTRE, 2017, p. 23.

³⁶³ SARTRE, op. cit., p. 337.

³⁶⁴ Ibid., p. 337.

³⁶⁵ SARTRE, 2017, p. 23.

naquilo que queríamos entender: remorso *de* si, vergonha *de* si ou orgulho *de* si, pouco importa, mas perante o outro, dirá Sartre: “revelam-me o olhar do outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem *viver*, não *conhecer*, a situação do ser-visto”³⁶⁶.

É claro que o Mathieu busca resolver “o problema” com Marcelle³⁶⁷, sem saber, é claro, que, segundo *O ser e o nada*, “cada uma de minhas livres condutas engaja-me em um novo meio, no qual a própria matéria de meu ser é a imprevisível liberdade de um outro”³⁶⁸. Não esqueçamos que, anteriormente, sozinho eu não era objeto *de* um olhar que estendia as suas próprias distâncias, *espacializações* e *localizações* de um mundo que se organizava *para* uma liberdade que não era a minha.

No entanto, com a aparição do outro, “parece que o mundo tem uma espécie de escoadouro no meio de seu ser e escorre perpetuamente através desse orifício”³⁶⁹. Com efeito, o outro passa a se dar agora em meu mundo enquanto fuga invisível de mim mesmo e de meu próprio mundo e daquilo que *sou* ao modo do *Em-si*, mas *para* o mundo de outra liberdade. No entanto, aquilo que *sou* “para” o outro, permanecerá para sempre um “risco” e uma “indeterminação” para mim:

Eu sou, para-além de todo conhecimento que posso ter, esse eu que o outro conhece. E esse eu que sou, eu o sou em um mundo que o outro me alienou porque o olhar do outro abraça meu ser e, correlativamente, as paredes, a porta, a fechadura³⁷⁰.

Interessante notar que essa *indeterminação de ser* que sou *para* o outro é *vivenciada* por mim como uma *inflamação* de minha realidade. Na verdade, os termos referentes à aparição do outro em *O ser e o nada* se alternam desde a “desagregação” e “escoamento” de minha realidade, bem como ao “reagrupamento” das coisas-utensílios (as quais terão uma nova e ignorada “face” de mim e de meu mundo para o outro), as quais percebo *sobre* fundo de mundo até uma “hemorragia interna” de minha realidade e de *mim mesmo* que sinto escoar rumo ao mundo do

³⁶⁶ SARTRE, 2002A, p. 336.

³⁶⁷ Um dos focos centrais de *A idade da razão* é a busca por um aborto de Marcelle, o que causara certo desconforto, um escândalo no mundo das Letras francesas. Sartre argumenta que dada à perseguição ao aborto, não havia por que fechar os olhos. Isso se atrela também às supostas fraquezas ou covardias dos personagens, os quais, diz Sartre, chocam muito mais devido à lucidez pela qual se escolhem que por qualquer outra coisa. Cf. CONTAT; RYBALKÁ; p. 115.

³⁶⁸ SARTRE, op. cit., p. 337.

³⁶⁹ Ibid., p. 330.

³⁷⁰ Ibid., p. 336.

outro: “vivo uma alienação sutil de todas as minhas possibilidades, que se arrumam longe de mim, no meio do mundo, com os objetos do mundo”³⁷¹.

Por isso, a estrada que me separa de alguém, por exemplo, há muitos anos que não vejo, mas percebida sobre o fundo da pessoa que pretendo ver dentro de instantes, se estende de mim e *por mim* até o ser amado³⁷². Mas essa distancia a partir da qual *me localizo* a 130 quilômetros do ponto de encontro *escolhido*, eu a estendo de mim até a porta da casa dela, uma vez que “sou aquele pelo qual *há* um mundo”³⁷³. Contudo, segundo Sartre, o outro com quem logo me encontrarei não me vê (ou me verá) como uma xícara de café, um maço de cigarros ou uma jaqueta de couro, porque “é o sujeito que a mim se revela nesta fuga de mim mesmo rumo à objetivação”³⁷⁴. Aliás, entre esse objeto-outro e mim mesmo, novas distâncias serão estendidas, não mais importando a que distância me localizo entre a cidade em que trabalho e o ponto de encontro para o qual rumo, pois, tudo será “atravessado por uma fuga invisível e fixa rumo a um objeto novo”³⁷⁵. E, no entanto, finalmente chego à porta da casa dela. Estaciono a minha moto (mas poderia ser um carro, uma bicicleta ou um cavalo). De maneira curiosa, inclino-me sobre a grade *com o objetivo* de vê-la pelo vão das barras de ferro e cobogós mais adiante.

Em *O ser e o nada*, essa grade se transforma no exemplo clássico da fechadura, mas, para Sartre, a fechadura é apenas um meio para *uma cena a ser vista* por mim, assim como a grade vazada que rodeia o muro não se apresenta como *um meio* senão *aos meus próprios fins* estabelecidos por minha liberdade de amante que deseja ser amado:

A porta, a fechadura, são ao mesmo tempo instrumentos e obstáculos: mostram-se como “para manusear com cuidado”; a fechadura revela-se como “para olhar de perto e meio de viés”³⁷⁶.

E, de súbito, o meu *olhar* fitam os seus olhos, o canto de sua boca e o modo como traga o cigarro ou arruma o seu cabelo. Lembro-me daquele bar, daquela rua em que lhe estendi a mão, daquele trevo a partir do qual *eu distava* entre duas cidades e *me manifestavam*, através de minha liberdade situada e *sitiada* pelo outro,

³⁷¹ SARTRE, 2002A, p. 341.

³⁷² O conceito de amor, segundo *O ser e o nada*, será trabalhado por nós com maior profundidade no segundo capítulo desse trabalho.

³⁷³ SARTRE, op. cit., p. 331.

³⁷⁴ Ibid., p. 332.

³⁷⁵ Ibid., p. 330.

³⁷⁶ Ibid., p. 334.

durante meses e anos o seu olhar que *inflamava* a minha realidade humana. Mas, sejamos francos, como fazer com que as minhas ações *respeitem* o outro de modo que o meu olhar ou o *meu projeto de ser amado* não objetifiquem a sua liberdade, tornando-a objeto daquilo que a faço *Ser para* mim? Ainda mais quando dessa pessoa “me dou conta pelo *mal-estar*, através dele estou perpetuamente em perigo em um mundo que é esse mundo e que, no entanto, só posso pressentir”³⁷⁷? Enquanto sou *para* ela ainda que sempre *para* mim ela não estivesse a cada curva da estrada, nas mesas dos bares ou nos parques públicos aos domingos? Mas eu quero estar-lhe presente, digamos, ainda que me seja o outro uma *indeterminação livre* em que seu olhar “aparece sobre fundo de destruição do objeto que o manifesta”³⁷⁸. Talvez resida aí, no *risco* pelo qual me assumo às cegas perante a liberdade do outro, aquilo que podemos entender por respeito possível ao outro numa perspectiva sartreana, ainda que “em um medo que vive todas as minhas possibilidades como ambivalentes”³⁷⁹. Mas, para Sartre, “todo olhar endereçado a mim manifesta-se em conexão com a aparição de uma forma sensível em nosso campo perceptivo”, e o que é mais essencial, “ao contrário do que se possa crer”, de fato, “não está vinculado a qualquer forma determinada”³⁸⁰. Mas assumir-se às cegas? Não é tão sartreano assim se o que se busca é a *noite da identidade* do outro, quer dizer, no *risco maior* de buscar-lhe uma natureza humana universal.

Ora, não se trata apenas dos globos oculares que se voltavam para mim, “o olhar não é uma qualidade entre outras do objeto”, nós o vimos, “que funciona como olho”³⁸¹. Mas o bar, o trevo e a estrada podem ser igualmente o “suporte” para o olhar. Nesse sentido, quando Sartre diz que “Há alguém nesse quarto” em *O ser e o nada* e se coloca a questão: se posso duvidar da existência do outro e se não poderia ter havido uma experiência de falsa *vergonha frente a alguém*³⁸², ademais, pelo fato de eu achar que o outro estava *aí* (agora em nosso exemplo), atrás das grades vazadas, logo após a rua à esquerda, ou no quarto ao lado, quando, na verdade, não estava; devemos entender que *o quarto do outro é o mundo inteiro*:

³⁷⁷ SARTRE, 2002A, p. 353.

³⁷⁸ Ibid., p. 354.

³⁷⁹ Ibid., p. 340.

³⁸⁰ Ibid., p. 332.

³⁸¹ Ibid., p. 333.

³⁸² Assim, o duvidoso não é o outro em si mesmo, mas o ser aí do outro, ou seja, este acontecimento histórico e concreto que podemos exprimir pelas palavras: “Há alguém neste quarto”. Ibid., p. 356.

Pelo olhar do outro, eu vivo fixado no meio do mundo, em perigo, como irremediável. Mas não sei *qual* meu ser, nem qual meu sítio no mundo, nem *qual* a face que esse mundo onde sou se volta para o outro³⁸³.

Em suma, quando experimento o meu *ser-visto* pelo outro, *vivencio* essa presença inflamadora de meu mundo através de seu olhar. Sartre pesa no tom: “o ser-visto constitui-me como um ser sem defesa para uma liberdade que não é a minha liberdade”³⁸⁴. Estou em perigo porque não sei o que o outro faz ou fará de meu Ser ou de meu projeto de ser amado. Eu viajava à noite, atento às curvas da estrada que se recortavam por mim sob o fundo da paisagem acidentada; o calor do motor reacendia a minha atenção de que a prudência me fazia necessária se o *fim* por mim projetado deveria ser *reassumido* livremente. E, no entanto, agora que ela se vira e me olha: “estou em perigo. E esse perigo não é um acidente, mas a estrutura permanente de meu ser-Para-Outro”³⁸⁵. Inclusive, as minhas lembranças que *deslizavam* sobre o fundo daquela serra sinuosa, também os sentimentos de outrora aos quais *valorava* durante o percurso até a sua casa, conferindo-lhes livremente o *peso* que me impulsionava ao encontro; decerto que também o meu nervosismo com o qual encarava a situação em presença do outro – uma resposta adaptada de vivenciá-la – enfim, quando sou visto, diria Sartre, me vejo despojado de mim *em direção* ao que o outro me faz Ser, mas ignoro: “eis-me a quinze passos da porta, a seis metros da janela. Mas o outro vem buscar-me para me constituir a seis metros dele”³⁸⁶. Se eu não lograr o meu projeto de *me fazer*³⁸⁷ amado, o que farei de sua *ausência*? E o que o outro fará de meu projeto de saudade, o qual possivelmente pode simplesmente ignorar? O que farei de sua *ausência-presente* quando buscar respeitá-la através de minha *presença-ausente*?

Sartre não o diz explicitamente, mas em *O ser e o nada*, as noções de “ausência” e “presença”³⁸⁸ parecem indicar (ao menos em nossa interpretação) uma via de reflexão para *nos comprometermos*³⁸⁹ ainda que seja pela saudade do outro em meu mundo, mesmo que esse mesmo mundo sofra uma desagregação *para-além* dele próprio em direção do outro. Poderíamos, então, afirmar que a saudade

³⁸³ SARTRE, 2002A, p. 345.

³⁸⁴ Ibid SARTRE, 2002A, p. 344.

³⁸⁵ Ibid., p. 344.

³⁸⁶ Ibid., p. 346.

³⁸⁷ É um dos temas do próximo capítulo.

³⁸⁸ Cf. SARTRE, op. cit. p. 356 *et seq*

³⁸⁹ Nessa interpretação.

do outro é uma hemorragia no interior desse quarto *incomum*, o meu mundo, onde a saudade “parece” *me dessangrar*³⁹⁰, mas que *me sinto* escoar para o outro mesmo quando *localizo* a sua ausência na *minha* situação-no-mundo:

Estar ausente, para Pedro com relação a Teresa, é um modo particular de estar-lhe presente. A ausência, com efeito, só tem significação se todas as relações entre Pedro e Teresa são preservadas: ele a ama, é seu marido, assegura sua subsistência etc. Em particular, a ausência pressupõe a conservação da existência concreta de Pedro: a morte não é uma ausência. Por esse fato, a distância de Pedro a Teresa em nada modifica o fato fundamental de sua presença recíproca³⁹¹.

A ideia central³⁹² é que *me sinto* existir para o outro. Por isso, se o faço vir ao ser, faço-a sem distancia *para* mim (a saudade que se preserva pelos laços retomados) e, se ao mesmo tempo ela me fizer para si mesma como sujeito-outro:

Em nenhum caso, por conseguinte, o afastamento poderia modificar essas relações essenciais³⁹³.

Portanto, não importa a *distância*, parece dizer Sartre, sequer a *localização* que o outro Para-si deveria se determinar a estar se não há *uma conexão fundamental* entre realidades humanas: “o que me aparece e acerca do qual posso me enganar não é o Outro nem o nexo real e concreto entre o Outro e eu, mas um *isto* que pode representar um homem objeto ou não representá-lo”³⁹⁴.

No fim de contas, significa dizer que Pedro e Teresa poderiam até estar frente a frente numa mesa de bar, mas Pedro pareceria se encontrar em Paris, ao passo que Teresa numa ilha deserta³⁹⁵. Em suma, por um lado, a depender da situação, digamos que enquanto me sinto *visto* inclinado sobre o muro que cerca a casa do Outro, ela pode não se querer amada por mim, o que poderá me lançar numa escuridão indistinta:

o fato fundamental, meu ser-objeto para um sujeito, é uma evidência do mesmo tipo da evidência reflexiva, mas não é o fato de que, nesse momento preciso e para um outro singular, eu me destaque como “isto” sobre fundo de mundo em vez de ficar mergulhado na indistinção de um fundo³⁹⁶.

³⁹⁰ Cf. SARTRE, 2002A, p. 336 *et seq*

³⁹¹ Ibid., p. 357.

³⁹² Cf. SARTRE, 2002A, p. 356-357.

³⁹³ Ibid., p. 357.

³⁹⁴ Ibid., p. 359.

³⁹⁵ A ideia de indiferença em *O ser e o nada* será trabalhada no próximo capítulo dessa dissertação.

³⁹⁶ SARTRE, op. cit., p. 359.

E que amante se contentaria em ser qualquer “isto” escolhido, destacado e igualmente intercambiável sobre o fundo indistinto dos seres contingentes do mundo? Talvez devesse ser ainda mais franco ou sincero ao Outro. Então, devia confessar-lhe à cara o meu amor, independentemente da *situação* por que passa? Quiçá propor-lhe um “contrato” em que estaríamos *submetidos* um ao outro para que fôssemos ainda *mais* livres. Desse modo, talvez o Outro encontrasse no interior dele mesmo *uma interdição* de me nadificar, ou seja, um pacto de amor sobre o *ninho das águias*³⁹⁷.

Em tempo, a filósofa francesa Simone de Beauvoir (1908-1986) nos traz uma passagem interessante em *A força da idade* que aponta para a prudência no que toca à ideia de sinceridade proposta entre casais. Não só isso, agastada sobre a perseguição que sofrera a propósito de seu “relacionamento” com Sartre, Castor, como era chamada nos fala que um imperativo que se imponha de fora à realidade humana não seria senão uma violência, no mínimo, em certos casos:

nenhuma máxima intemporal impõe a todos os casais uma perfeita lucidez: cabe aos interessados decidirem que gênero de acordo desejam atingir; não têm direitos nem deveres *a priori*³⁹⁸.

Sem deveres *a priori*, porém, *comprometidos* - a julgar pelo que nos diz Castor³⁹⁹ - e isso, ainda que nos propuséssemos a pensar na esteira kantiana, tratando o outro como um fim e não como um meio. Quem sabe devêssemos pensar *menos* em nós mesmos e *mais* no Outro, nos acomodando ao *ninho das águias*.

Deveríamos, então, calar-nos e esquecer que essa pureza se aninha ainda mais fortemente nas intenções *comprometidas*, segundo Sartre, pois, “é o fim a alcançar que organiza todos os momentos que o precedem; o fim justifica os meios, e os meios não existem por si mesmos e desvinculados do fim”⁴⁰⁰.

E, no entanto, segundo Sartre, *me sinto* escorrer para o Outro que descentraliza o *meu* mundo, estendendo as suas próprias distâncias e me causando

³⁹⁷ A expressão *ninho das águias* se refere a uma passagem do romance *A idade da razão* em que o personagem Jacques Delarue, irmão de Thieu, busca se colocar numa posição de juiz sobre as condutas dos outros, no caso, o seu irmão Mathieu Delarue a quem acusa ironicamente de ser um *homem de princípios* aos quais, porém, não submete a própria vida. Cf. SARTRE, 2017, p. 122-123.

³⁹⁸ BEAUVOIR, Simone de. **A força da idade**. 6. ed. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira, 2018, p. 30.

³⁹⁹ Sartre debateu muitas vezes comigo essa questão e abordou-a também em *A idade da razão*. No primeiro capítulo, Mathieu e Marcelle, fingindo “dizer tudo”, evitam falar o que quer que seja. A palavra representa às vezes apenas uma maneira, mais hábil que o silêncio, de calar-se. Ibid., p. 30.

⁴⁰⁰ SARTRE, 2002A, p. 334.

essa hemorragia interna através de meu ser-visto que reconheço através da vergonha que *sinto* diante de *mim* para o Outro.

No entanto, *projeto* respeitá-lo, ou *realizar-lhe* a tolerância à força, ou bem a indiferença ao derredor de si mesmo, ainda que o meu próprio *Eu* se lhe torne objeto no mundo, onde capto “o olhar do outro no próprio cerne de meu *ato*, como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades”⁴⁰¹ para além de meu próprio mundo. Em *A idade da razão*, o personagem Mathieu Delarue sente o *peso* da liberdade:

Em cima da mesa havia um peso em forma de caranguejo. Mathieu pegou-o pelo dorso como se fosse vivo. “Meu peso. Para quê? Para quê?” Deixou cair o caranguejo sobre a mesa e sentenciou: “Estou fodido”⁴⁰².

Já fomos longe demais. Devemos agora retomar esses temas no próximo capítulo sob o horizonte de um respeito à liberdade: o que significará respeitar o outro à luz de *O ser e o nada*? Devo fazê-lo às cegas? Mas a decisão de respeitá-lo numa situação histórica nos lançará de imediato ao problema da recuperação daquilo que *sou* para o outro, pois, “o outro detém um segredo: o segredo do que sou”⁴⁰³. E assim retornamos ao problema fundamental, isto é, daquilo que “sou” *para* o outro, do que o outro “é” *para* mim e das atitudes que serão tomadas com o objetivo de levar a cabo aquela *recuperação de si* que reconheci anteriormente através da vergonha.

Estamos num “círculo vicioso”. Mas é preciso escolher: o que poderemos *entrevier* de respeito à liberdade – ou daquilo que se esconde através do respeito à liberdade do outro - no contexto de *O ser e o nada* em que jamais poderemos sair desse círculo vicioso? Faremos essa tentativa no próximo capítulo.

⁴⁰¹ SARTRE, 2002A, p. 338.

⁴⁰² SARTRE, 2017, p. 147.

⁴⁰³ SARTRE, op. cit., p. 454.

3 MAIS ALÉM DO RESPEITO À LIBERDADE

Agora nos encontramos preparados após haver alicerçado a reflexão sobre o respeito à liberdade nas bases do conceito de intencionalidade, de nadificação, da má-fé e o olhar. Nosso próximo passo será complementá-lo à luz da contraposição entre o amor-prático em Immanuel Kant e a concepção de amor em Sartre.

2 A COMIDA DE TÂNALO: A CONCEPÇÃO DE AMOR EM O SER E O NADA DE JEAN-PAUL SARTRE À MÃO DO CONCEITO DE AMOR-PRÁTICO DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES DE IMMANUEL KANT

A referência ao herói da mitologia grega Tântalo⁴⁰⁴ entremeada à concepção de amor em *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique* (1943)⁴⁰⁵, obra magna de Jean-Paul Sartre é não apenas curiosa, mas nos será oportuna à compreensão e aprofundamento do conceito de Para-si à luz de um respeito à liberdade em situação. Para isso, o mito supracitado nos fornecerá um aprofundamento das atitudes de objetificação de si e do outro (sobretudo através da conduta amorosa) na afamada *Bíblia* existencialista sartreana⁴⁰⁶, bem como de uma *resignificação* do conflito presente nas relações concretas em *O ser e o nada*⁴⁰⁷ que esteja *para além* de um pessimismo ontológico estrutural⁴⁰⁸ no âmago do Para-si que condicionaria as suas atitudes sob a égide de uma antinomia que parece não apontar para uma saída respeitosa perante o outro: “O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro”⁴⁰⁹. Contudo, devemos estar atentos não apenas para o que é o

⁴⁰⁴ Jean-Paul Sartre menciona o mito de Tântalo no decorrer de sua análise sobre o amor em *O ser e o nada*. Para o mito de Tântalo. Cf. BRANDÃO, Junito. **Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega**. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, Vol. II, 2000, p. 400-401.

⁴⁰⁵ SARTRE, Jean-Paul. **L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique**. 51. ed. Paris: Gallimard, 1957. 722p.

⁴⁰⁶ A alcunha de “Bíblia existencialista” atribuída ao *O ser e o nada* lhe foi dada por François Bott, jornalista e escritor francês, que assim se expressou: “Quando a realidade se mostrava obscura, consultávamos avidamente a nossa Bíblia, para vencer nossas incertezas e dissipar as nossas dúvidas, por sorte, Sartre sempre nos tirava das trevas”. PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre**. Prefácio de Gerd Bornheim. Porto Alegre: L&PM Editores, 1995, p. 21.

⁴⁰⁷ SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Trad. e notas de Paulo Perdigão. 11. ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2002A. 765p.

⁴⁰⁸ Para Sartre, numa entrevista ao jornal *Combat* em 1949: “Ao fazer a escolha de minha liberdade, a liberdade dos outros é valorizada. Quando, porém, me encontro no plano da ação, sou compelido a tratar o outro como meio e não como fim. Evidentemente, estamos aqui diante de uma antinomia, mas é exatamente essa antinomia que constitui o problema moral. Estudarei essa antinomia em minha *Morale*”. SARTRE *apud* MÉSZÁROS, István. István. **A obra de Sartre: busca da liberdade e desafios da história**. Trad. de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo. 2012, 2002, p. 55.

⁴⁰⁹ SARTRE, op. cit., p. 454.

respeito ao outro, *mas* para aquilo que *lhe subjaz eticamente* para o nosso *comprometimento* em situação. Você, leitor, não deve esquecer-se disto.

Eis o escopo geral desse capítulo: uma tentativa de *desmistificação* das atitudes infernais frente ao outro, ainda que não as neguemos, mas que delimite outro horizonte de sentidos possível para um respeito à liberdade do outro em *O ser e o nada*. Mesmo porque, se é certo que “jamais podemos sair do círculo vicioso”⁴¹⁰ de objetificação do outro, conforme nos diz Sartre, buscaremos *entrever*, mesmo assim, *indícios éticos* dentro daquele *círculo de horizontes* possível, sobre os quais Sartre nos autoriza uma busca: “essas considerações não excluem a possibilidade de uma moral da libertação”⁴¹¹. Não se trata, porém, de apenas isso⁴¹²: o contraponto mítico-simbólico a partir de Tântalo⁴¹³ nos trará à superfície contornos éticos interpretativos. Para esse objetivo, paralelamente à concepção de amor em *O ser e o nada*, esboçaremos os principais elementos que formam o conceito de *amor-prático* na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*⁴¹⁴, de Immanuel Kant (1724-1804), de cujos meandros e desdobramentos conceituais ecoaremos uma interpretação que permeie as outras atitudes de objetificação (*quando nos convierem*)⁴¹⁵ analisadas por Sartre, se bem que *dissociando-a* da reflexão kantiana.

Convém, portanto, que o leitor não esqueça daquilo que é essencial: a *Fundamentação* nos oportunizará elementos para responder em que medida Jean-Paul Sartre se movimenta ao redor da reflexão moral kantiana, sobretudo, o *respeito à liberdade do outro* como um fim em si mesmo, bem como a crítica a essa realizada por Sartre a ponto de construir, a sua própria perspectiva (ou denúncia) não prescritiva existencialista em *O ser e o nada* que afirmará a *vanidade* do respeito à liberdade frente a uma ética imperativa.

⁴¹⁰ SARTRE, 2002A, p. 545.

⁴¹¹ Ibid., p. 511.

⁴¹² Aliás, em seu livro *O drama da ambiguidade: a questão moral em O ser e o nada*, Marcelo S. Norberto, já nos alerta que: “A moral floresce no pensamento sartriano como clamor antes mesmo de ser uma promessa não cumprida. Não é preciso que Sartre produza um tratado sobre o tema para que a ética ocupe um lugar central no seu pensamento. Cada consciência que se constitui neste mundo, não importando sua ideologia ou sua intenção, traz a este mundo uma dimensão ética”. NORBERTO, S. Marcelo. **O drama da ambiguidade: a questão da moral em O ser e o nada**. São Paulo: Edições Loyola, 2017, 144.

⁴¹³ Conta-se que, por duas vezes, o herói traía a amizade e a confiança dos imortais: numa delas revelara aos homens os segredos divinos e em outra oportunidade roubou o néctar e a ambrosia no Olimpo para oferecê-los a seus amigos mortais. Cf. BRANDÃO, VOL. II, p.400.

⁴¹⁴ Cf. KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. e Notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarola. 2009. 501p.

⁴¹⁵ Para que não ficasse cansativo ao leitor, algumas das atitudes do Para-si foram trabalhadas em conjunto aos conceitos de *má-fé* e *olhar* no primeiro capítulo desse trabalho.

Com efeito, esse é o nosso problema central: embora busquemos compreender o respeito à liberdade do outro em *O ser e o nada*, assim como fazer a passagem do ontológico para uma dimensão política: “sou responsável por mim e por todos”⁴¹⁶ - uma declaração sartreana se verifica imprescindível para pensarmos de que modo o Outro, segundo Sartre, não será respeitado (pelo menos, à maneira kantiana), ou seja, como *um fim*, uma atitude que o livraria de tornar-se *um meio* (um “isto”) *entre outros*, principalmente, quando se sabe que, para Sartre, em *O ser e o nada*: “o respeito à liberdade do outro é uma palavra vã”⁴¹⁷. Ora, pode-se argumentar que se o próprio Sartre nos diz da *vanidade* do respeito, em que sentido mais devemos entendê-lo? Em *Que é a literatura*, diz Sartre que “O fato é que se lê mal, afoitamente, e se julga antes de compreender”⁴¹⁸.

Por isso, a contraposição mais acima (do mito de Tântalo, passando pelo *amor-prático* da *Fundamentação* à luz do amor da *Bíblia sartreana*), nos fará ver o que Sartre tinha em mente com essa declaração supostamente desrespeitosa na medida em que colhermos as suas significações advindas do contexto em que a mesma surgira em seu *opus magnum*, é claro, adjunta a nossa interpretação que põe em paralelo o *que há de velado* e se relaciona a uma crítica a uma moral universalista presente em *O ser e o nada*.

Nesse sentido, o desvelamento do sentido desta “vanidade” nos fará ver o *que é o respeito à liberdade do outro* (ou o que ele não é; devemos ter isso em mente) numa visão existencialista sartreana, bem como se Sartre escapa com isso à objetificação recíproca presente nas relações concretas (e se é esse o objetivo). Ademais, se também o respeito à liberdade, segundo Sartre, não incorreria a contragosto do filósofo francês (e dando razão à Kant), por um lado, nos mesmos moldes exemplificados em *O ser e o nada*, refém de um círculo vicioso que se dá inapelavelmente: “enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar”⁴¹⁹, o que impediria relações, no mínimo, não-conflituais, mas nada kantianas⁴²⁰. Portanto, a nossa hipótese julga ser possível obter *insights* que extrapolem uma leitura restrita tanto à coisificação do outro em *O ser e o nada*,

⁴¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, 1978, p. 220.

⁴¹⁷ SARTRE, 2002A, p. 508.

⁴¹⁸ Id. **Que é a literatura?** Trad. Carlos Felipe Moisés. Rio de Janeiro: Vozes, 2015, 248p.

⁴¹⁹ SARTRE, 2002A, p. 454.

⁴²⁰ O filósofo húngaro Gyorgy Lukács acusará Sartre de inspirar-se na moral kantiana, o que não significa muita coisa. Cf. Lukacs, Georges. **Existencialismo ou marxismo?** Trad. du hongrois par E. Kelemen. Paris: Éditions Nagel, 1948, 310p.

quanto à infernalidade de *Entre quatro paredes*⁴²¹, assim como intentaria desvelar o que Sartre compreendia mais profundamente por respeito (a ambiguidade e o reverso desse conceito em *O ser e o nada*) de uma liberdade perante o outro.

Em sendo assim, problematizando Sartre sobre os passos de Kant, a fórmula “O inferno são os outros”⁴²², colocada de saída numa suposta impossibilidade de nos relacionarmos eticamente a partir do pensamento sartreano, nos deixará realmente entrever *um viés translúcido* para pensarmos não só o conflito, mas o respeito à liberdade do outro sartreanamente, o que já nos levou àquele primeiro entrave interpretativo, onde a liberdade do Para-si se vê envolvida num problema insolúvel em *O ser e o nada* quando *em presença* do outro: “Transcender a transcendência do outro, ou, ao contrário, incorporar em mim esta transcendência – estas, as duas atitudes primitivas que adoto com relação ao outro”⁴²³.

Advogamos que essa assertiva não nos desautoriza o *fim* de nossa interpretação, pois, qualquer que seja a minha posição *em presença* do outro, escolho-me como atitude, não importando a maneira pela qual me escolho, encontro-me comprometido, pois, trata-se de uma atitude, sendo vedada uma neutralidade ou passividade enquanto presença no mundo perante o outro: “O Para-si é fundamento de toda negatividade e toda relação; *ele é a relação*”⁴²⁴.

Com efeito, se o Para-si se inscreve para além de toda passividade que se lhe tente atribuir de modo extrínseco⁴²⁵, é uma relação com o que não é, não sendo o que é, ou seja, o Para-si é uma escolha permanentemente *em questão de seu próprio ser* no mundo *em presença* do outro.

⁴²¹ Originalmente, Huis Clos. Para a edição brasileira. Cf. SARTRE, Jean-Paul. **Entre quatro paredes**. Trad. Alcione Araújo e Pedro Hussak. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro. 2005. 127p.

⁴²² Ibid., p. 125.

⁴²³ SARTRE, 2002A, p. 453.

⁴²⁴ Ibid., p. 452.

⁴²⁵ André Comte-Sponville nos dá alguns esclarecimentos sobre essa questão: “Há qualquer coisa em mim (O <<caractere inteligível>> em Kant, a consciência em Sartre) que excede toda determinação extrínseca ou ainda, é o mais difícil de aceitar, intrínseca. Eis por que Sartre pensou a liberdade como Nada: ser livre é não ser nada, porque é escolher, a cada instante, aquilo que se tem de ser. A existência precede a essência: o homem não é aquilo que é (uma vez que ele não é inicialmente nada) mas aquilo que ele escolhe, em tal ou qual situação, tornar-se”. *Traduzido livremente do francês*: “Il y a quelque chose en moi (Le <<caractere intelligible>> chez Kant, la conscience chez Sartre) qui excède toute détermination extrinsèque ou même, c’est le plus difficile à concevoir, intrinsèque. C’est pourquoi Sartre a pensé la liberté comme néant: être libre, c’est n’être rien, puisque c’est choisir, à chaque instant, ce qu’on a à être. L’existence précède l’essence: l’homme n’est pas ce qu’il est (puisque il n’est d’abord rien) mais ce qu’il choisit, dans telle ou telle situation, de devenir”. MORANA, Cyril; OUDIN, Éric. **La liberté**: D’Épicure à Sartre. Préface d’André Comte-Sponville. Paris: Éditions Eyrolles, 2010, p. 9-10.

Vejamos o que nos diz Sartre na introdução de *O ser e o nada* sobre a noção de passividade:

Mas que é a passividade? Sou passivo quando recebo uma modificação da qual não sou a origem – quer dizer, não sou nem o fundamento nem o criador. Assim, meu ser sustenta uma maneira de ser da qual não é a fonte. Só que, para sustentá-la, é necessário que eu exista e, por isso, minha existência se situa para além de toda passividade. “Suportar passivamente”, por exemplo, é uma conduta que *tenho* e compromete minha liberdade tanto quanto o “rejeitar resolutamente”⁴²⁶.

Segue-se que o Para-si não pode isentar-se de uma atitude, ainda que se pretendesse uma passividade *escolhida*. Quando passivo, sou escolha daquilo que me impõem, e, em certo sentido, de uma maneira de ser já escolhida quando resolvi permanecer nessa passividade que me angustia, porque sempre renovada. Comprometo a mim mesmo, bem como ao outro em sua atividade (ou passividade sempre retomada) ainda que me tenha oportunizado convenientemente me objetificar: “todo ato feito contra o outro pode, por princípio, ser para o outro um instrumento que lhe servirá contra mim”⁴²⁷. Por outro lado, posso escolher reagir, afrontando o outro – embora já tenha me escolhido a partir de uma atitude – e buscar afetar o outro que me aprisiona na passividade da qual eu me tornara voluntariamente *cúmplice*. Não há saída; e é por isso que “sou na própria na raiz de meu ser, projeto de objetivação ou de assimilação do outro”⁴²⁸. É o que Sartre chama de “círculo vicioso” em *O ser e o nada*, onde o fracasso de uma atitude acarretará a adoção da outra⁴²⁹.

No entanto, essa ambiguidade presente nas atitudes reciprocamente tomadas na relação Para-si-para-outro é extremamente valiosa para repensarmos não só o respeito à liberdade, mas quiçá uma possível crítica à moral kantiana, uma vez que da passividade com que me escolho⁴³⁰ enquanto alvo de uma ação moral que me vê

⁴²⁶ SARTRE, 2002A, p. 30.

⁴²⁷ Ibid., p. 340.

⁴²⁸ Ibid., p. 453.

⁴²⁹ Cf. SARTRE, 2002A, p. 451-454.

⁴³⁰ É claro que se poderia colocar que, segundo Kant, respeito o outro por esse ser mais um partícipe do *reino dos fins* enquanto sujeito racional, por isso, digno de respeito, o qual não se recortaria sobre uma noção prévia de passividade. Aparentemente, é a saída que em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre critica em Kant, na medida em que esse último fez de um *homúnculo racional*, uma essência presente em toda a humanidade, isto é, a razão enquanto uma essência presente em todos os homens: “No século XVIII, para o ateísmo dos filósofos, suprima-se a noção de Deus mas não a ideia de que a essência precede a existência. Tal ideia encontramos-la nós um pouco em todo o lado: encontramos-la em Diderot em Voltaire e até mesmo num Kant. O homem possui uma natureza humana; esta natureza, que é o conceito humano, encontram-se em todos os homens, o que significa

como um fim em si mesmo (Kant) em direção ao afrontamento do qual parto para retomar aquela visada do outro, constringendo-o por meu olhar (Sartre), pois, “a aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo”⁴³¹, ainda que projete *a priori* me respeitar por respeito à lei moral (kantiana), no âmbito do registro reflexivo de *O ser e o nada*, sabemos muito bem que, segundo Sartre, fracasso numa *dupla morte*:

essas duas tentativas que sou são opostas entre si. Cada uma delas é a morte da outra [...] no próprio cerne de uma, a outra permanece sempre presente, precisamente porque nenhuma das duas pode ser sustentada sem contradição⁴³².

De fato, Sartre não vê precedência de uma atitude⁴³³ em relação à outra, uma vez que essa ou aquela guardam em si mesmas, não só a sua morte e o seu fracasso, mas o renascimento de qualquer atitude posterior (de submissão ou, poder-se-ia dizer, de respeito perante os outros) que se retroalimenta dentro daquele círculo vicioso, o qual não guarda neutralidade (e se poderia dizer: nem respeito ao outro como um fim)⁴³⁴: “Tudo que vale para mim vale para o outro”⁴³⁵.

Por isso, uma vez que se configura em *O ser e o nada* arbitrário começar por uma atitude em vez de outra, mas é necessário escolher, Sartre examinará aquelas que, momentaneamente, escolheu como primeiras: “as condutas pelas quais o Para-si tenta assimilar a liberdade do outro”⁴³⁶. A primeira atitude⁴³⁷, portanto, do Para-si *em presença* do outro, analisada por Sartre, comporta o amor, em seguida, a linguagem e o masoquismo; na segunda, descreve a indiferença, o desejo, o ódio e o sadismo. Porém, a propósito daquela que deveria ser a segunda atitude (sempre de afrontamento) do Para-si perante a liberdade do outro (ou até de si mesmo frente

que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal – o homem; para Kant resulta de tal universalidade que o homem da selva, o homem primitivo, como o burguês, estão adstritos à mesma definição e possuem as mesmas qualidades de base. Assim pois, ainda aí, a essência do homem precede essa existência histórica que encontramos na natureza”. SARTRE, 1978, p. 215.

⁴³¹ SARTRE, 2002A, p. 330.

⁴³² Ibid., p. 454.

⁴³³ Sartre localizará, na primeira atitude (SARTRE, 2002, p. 454), o amor, a linguagem e o masoquismo; na segunda (SARTRE, 2002A, p.472), a indiferença, o ódio e o sadismo.

⁴³⁴ Ao que parece, na perspectiva kantiana, esse reino dos fins, do qual participo enquanto sujeito racional se impõe racionalmente a mim e aos outros. O homem, para Kant, então, através da razão se livraria de tratar o outro como um meio.

⁴³⁵ SARTRE, op. cit., p. 454.

⁴³⁶ Ibid., p. 454.

⁴³⁷ Ibid., p. 454.

ao outro), Sartre também nos alertará que nenhuma das atitudes por ele analisadas é realmente primeira (ou primordial)⁴³⁸ em relação às demais:

Cada uma é uma reação fundamental ao ser-Para-outro como situação originária. Portanto, pode acontecer que, pela própria impossibilidade de identificar-me com a consciência do outro por intermédio de minha objetividade para ele, eu seja levado a me voltar deliberadamente para o outro e “olhá-lo”⁴³⁹.

Por que essa insistência em nos alertar? Porque desse alerta decorre que nenhuma das atitudes analisadas por Sartre em *O ser e o nada* detém uma prevalência *a priori* sobre as demais a ponto de determinar o Para-si frente ao outro (orientando-lhe uma conduta, por exemplo) de modo invencível. Cabe antes ao projeto do Para-si, escolhê-la livremente – ou a maneira de ser o seu ser ao modo do ter-de-ser⁴⁴⁰ - ao invés de outra, por exemplo, um respeito *a priori* que se conjugue entre um reino dos fins, de um lado, um sujeito racional, do outro.

Aliás, referindo-se a uma suposta prevalência *a priori* de atitudes no Para-si, Sartre é claro: “não devemos concebê-lo [o Para-si] como um existente dotado de tendências; assim como esse copo é dotado de certas qualidades particulares” (grifo nosso)⁴⁴¹. Mas as análises ontológicas d’*O ser e o nada*⁴⁴² levam a reflexão sartreana às relações concretas na medida em que, diz Sartre, “sabemos que nossa tarefa é mais complexa: há a relação entre o Para-si e o em-si *em presença* do outro”⁴⁴³.

Com efeito, embora o Para-si - “um ser para o qual está em questão o seu próprio ser enquanto esse ser implica um outro que não ele”⁴⁴⁴ – seja fruto de um *cisma ontológico* fundamental no interior do *em-si* (o mundo das coisas) que teria tido como a sua única *aventura* possível, irromper-se em Para-si - a consciência (de) si - após o que assumiria *dramática* e continuamente um papel a fim de buscar (eis a

⁴³⁸ A tradução brasileira de *L’être et le néant* verte o termo “première” (SARTRE, 1957, p. 448) para “primordial (Cf. SARTRE, 2002, p. 472.).

⁴³⁹ SARTRE, 2002A, p. 472-473.

⁴⁴⁰ Nadificação do dado rumos aos próprios possíveis, o Para-si é uma fuga para aquilo que não é. No entanto, a própria fuga do Para-si em sua relação com o em-si que desejaria sê-lo, não é algo que se acrescente ao Para-si. Para Sartre, “cercado por todos os lados pelo Em-si, o Para-si não pode escapar-lhe, posto que é *nada* e porque nada o separa do Em-si”. Ibid., p. 452.

⁴⁴¹ Ibid., p. 452.

⁴⁴² O leitor deve lembrar-se que no primeiro capítulo, comentamos sobre a impossibilidade de nadificações que se determinariam no fluxo temporal da consciência: “Se considerarmos a consciência anterior como motivação, vemos com evidência que nada deslizou entre ela e o estado presente”. Ibid., p. 70-71.

⁴⁴³ Ibid., p. 451.

⁴⁴⁴ Traduzido livremente do francês: “un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui”. SARTRE, 1957, p. 85.

sua “paixão inútil” e inversa àquela do Cristo) a identidade para consigo mesmo, ou seja, o *em-si-para-si* (o *Deus das religiões*); uma vez que o em-si é a morada do *princípio de identidade* elevado ao absoluto, ao contrário do Para-si que do em-si foge para *ter-de-sê-lo*, sendo o Para-si regido pelo nada que o habita, pois, “se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme”⁴⁴⁵; por outro lado, é preciso compreender que nessa fuga de uma identidade rumo a si mesmo para completar-se, assumindo papéis que, em contínua tensão, flertarão com a má-fé⁴⁴⁶ - se tomamos por base a problemática do olhar em *O ser e o nada*⁴⁴⁷ - a presença do outro faz com que o Para-si experiencie a *vergonha*⁴⁴⁸ do *ser-visto* e tenha *um lado de fora* para o Outro⁴⁴⁹. Eis a razão pela qual o Para-si empreenderá, por isso, o desarmamento da liberdade alheia com o intuito de obter *a parte do diabo*⁴⁵⁰ e, desse modo, completar-se de uma vez por todas, o que “supostamente” o tranquilizaria com a pretensa constituição de um “rosto ético” dissociado da sua inevitável escolha sob os olhares da humanidade inteira – uma “humanidade” que curiosamente parece ter sido colocada como um valor absoluto (ou espécie de máxima à sartreana) em *O existencialismo é um humanismo*⁴⁵¹: “terei eu seguramente o direito de agir de tal modo que a humanidade se regule pelos meus atos?”⁴⁵² (um problema que deveremos analisar mais tarde)⁴⁵³ - ainda que o outro

⁴⁴⁵ SARTRE, 2002A, p. 64.

⁴⁴⁶ A propósito da má-fé, o exemplo do Garçom em *O ser e o nada* é extremamente didático. Cf. SARTRE, 2002A, p. 105.

⁴⁴⁷ Para a fenomenologia do olhar. Cf. SARTRE, 2002A, p. 326-384.

⁴⁴⁸ A partir de agora, como diria Francis Jeanson, “Eu sou forçado, por outro que não eu, de me ver tal como eu era – sob a forma de um objeto que eu sou *para ele*, mas que me é necessário reconhecer de qualquer forma que o sou efetivamente”. *Traduzido livremente do francês*: “J’ai été forcé, par un autre que moi, voir tel que j’étais – sous la forme de cet objet que je suis *pour lui*, mais dont il me faut bien reconnaître qu’en quelque façon je le *suis* effectivement”. JEANSON, Francis. **Le problème moral et la pensée de Sartre**. Lettre-Préface de Jean-Paul Sartre. Suivi de un quidan nommé Sartre. Paris: Éditions du Seuil, 1965. p. 212.

⁴⁴⁹ Cf. SARTRE, op. cit., p. 338.

⁴⁵⁰ Expressão que Sartre toma de empréstimo ao escritor André Gide ao se referir à imagem, o modo como o outro me vê, tornando-me objeto, fixando-me *uma essência* para ele através do seu olhar. Cf. SARTRE, op. cit., p. 341.

⁴⁵¹ SARTRE, **O existencialismo é um humanismo**. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, 1978. 307p.

⁴⁵² Ibid., p. 223.

⁴⁵³ Para Contat e Rybalka em *Les écrits de Sartre*, a conferência de 28 de outubro de 1945, *L’existentialisme est un humanisme*, “constitui uma má introdução à filosofia de Sartre, sobretudo para um público leigo”. CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. **Les écrits de Sartre**. Chronologie, bibliographie commentée. Gallimard, 1970, p. 131-132. Traduzido livremente do francês: “Il est bon rappeler que l’ouvrage constitue une assez mauvaise foi introduction à la philosophie de Sartre, surtout pour un public non averti”.

esteja, como nos diz Sartre em *O ser e o nada*, “presente a mim onde quer que seja”⁴⁵⁴.

Ora, esse Outro em Sartre recaptura o Para-si da fuga que ele é, ou seja, “o surgimento do outro alcança o Para-si em pleno âmago. Por e para outro, a fuga perseguidora é coagulada em Em-si”⁴⁵⁵. Com efeito, essa presença do outro mudará o mundo do Para-si inapelavelmente, pois, para o outro, o Para-si será coagulado em “fuga prevista e contemplada, fuga dada”⁴⁵⁶. Através do outro, o que sou estará lá fora para o outro, e isso se tornará uma alienação daquilo que sou e que não posso ter acesso. Eis a origem de minhas relações concretas com o outro segundo *O ser e o nada*, as quais se orientarão diante do objeto que me tornei *para* o outro:

Quero estender a mão para apoderar-me deste ser que é-me apresentado como *meu ser*, mas à distância, como **a comida de Tântalo**, e fundamentá-lo por minha própria liberdade⁴⁵⁷ (grifo nosso).

Entrevejamos aqui a razão de fundo daquele ponto de partida mítico⁴⁵⁸ a partir do qual a concepção de amor em *O ser e o nada* será desdobrada e contraposta à mão do conceito de amor-prático presente na *Fundamentação*. Vê-se algo mais *na bandeja*: se para o Kant da *Fundamentação* o amor já não poderá mais ter verdadeira dignidade moral *se me permito agir por inclinação* para obter um fim qualquer – e aquilo que “se relaciona com as inclinações e necessidades humanas”, para Immanuel Kant, “em geral tem um *preço de mercado*”⁴⁵⁹ – ou seja, devo, pelo contrário, agir por respeito à lei moral, submissa à qual (e de modo autônomo) uma boa vontade, “em si, e, considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação”⁴⁶⁰ - em contrapartida, o amor em Sartre se identificará com um projeto de se fazer amado: “Assim, parece que amar, em sua essência, é o projeto de fazer-se amar”⁴⁶¹. Parece não haver pureza de corações.

⁴⁵⁴ SARTRE, 2002A, p. 358.

⁴⁵⁵ IbidSARTRE, 2002A, p. 452.

⁴⁵⁶ Ibid., p. 452.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 455.

⁴⁵⁸ Referimo-nos ao mito de Tântalo, em cujo empreendimento, o herói mítico fracassa sob o olhar dos deuses após oferecer o filho Pélops, já esquartejado, como um simulacro de banquete com o objetivo de saber se os deuses olímpicos eram oniscientes.

⁴⁵⁹ KANT, p. 265.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 105.

⁴⁶¹ SARTRE, op. cit., p. 467.

Contudo, devemos ter cautela, pois, a essência do amor em Sartre apenas *parece* se reduzir ao projeto de se fazer amar “à exclusion de toute autre”⁴⁶², pois, o que parece estar em jogo nesse projeto do Para-si – muito além de uma defesa da liberação sexual pura e simples⁴⁶³ – é uma descrição do fracasso ontológico de submeter-se ao outro enquanto limite objetivo (e a priori) para salvaguardar “respeitosamente” a liberdade de ambos.

Eis que o *nosso* Tântalo de *O ser e o nada* foi agora redescoberto:

Isso permite-nos captar a fundo o que o amante exige do amado: não quer *agir* sobre a liberdade do Outro, mas existir *a priori* como limite objetivo dessa liberdade, ou seja, surgir ao mesmo tempo com ela e no seu próprio surgimento como o limite que ela deve aceitar para ser livre⁴⁶⁴.

Pisaremos novamente em solo moral se atentarmos para os rastros do conceito de amor-prático da *Fundamentação*, onde Kant nos afirmará o seguinte sobre o princípio regulador da moralidade: “não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do homem, mas, sim, *a priori*”⁴⁶⁵. É o que o distinguirá de Sartre, pois, se não há dúvida de que em *O existencialismo é uma humanismo*, Sartre não fundaria a razão da obrigação moral senão após o abandono⁴⁶⁶ que caracteriza a escolha moral: “nada há num céu inteligível”⁴⁶⁷, bem como naquele delineamento em que *escolha* e *humanidade* se confundem problemáticamente: “pretendo ser o representante de todos, e por conseguinte a minha decisão ligou a si a humanidade inteira”⁴⁶⁸; mas isso não significaria, por outro lado, que para Sartre a

⁴⁶² SARTRE, 2002A, p. 443.

⁴⁶³ Era o que se poderia depreender do fracasso de escolher o outro como meta inultrapassável e a priori da liberdade dentre todos os “istos” do mundo. Cf. SARTRE, 2002, p. 460-461.

⁴⁶⁴ SARTRE, op. cit., p. 459.

⁴⁶⁵ KANT, p. 71.

⁴⁶⁶ Com efeito, em *La liberté: D'Épicure à Sartre*, André Comte-Sponville nos esclarece esse ponto: “É aquilo que se chama o problema do livre arbítrio, que seria uma vontade absolutamente livre – capaz não somente de querer aquilo que ela quer, mas também, paradoxalmente, de não querer aquilo que se quer, ou de querer outra coisa (livre arbítrio). É a liberdade de Descartes ou Rousseau, de Kant ou Sartre” Cf. MORANA, Cyril; OUDIN, Éric. *La Liberté: d'Épicure à Sartre*. Préface d'André Comte-Sponville, Paris: Éditions Eyrolles, Petites philosophies des grandes idées. 2010. 186p. Traduzido livremente do francês: “C'est ce qu'on appelle le problème du libre arbitre, qui serait une volonté absolument libre – capable non seulement de vouloir ce qu'elle veut (spontanéité du vouloir), mais aussi, paradoxalement, de ne pas vouloir ce qu'elle veut ou de vouloir autre chose (libre arbitre). C'est la liberté de Descartes ou Rousseau, Kant ou Sartre”. MORANA, p. 8.

⁴⁶⁷ SARTRE, 1978, p. 217.

⁴⁶⁸ Ibid., p. 220.

escolha se destacasse de uma necessidade absoluta que se impusesse ao Para-si em *O ser e o nada*, por mais respeito que se tenha amorosamente à liberdade⁴⁶⁹.

Com efeito, o leitor deve ter intuído que, nessa interpretação, se a razão da obrigação kantiana se busca a priori; o amante, segundo Sartre, para evitar ser transcendido, relativo e contingente, busca localizá-la no outro:

o que o amante exige é que a liberdade do outro seja enviscada e empastada por si própria: este limite de estrutura, com efeito, é *algo dado*, e a única aparição do dado como limite da liberdade significa que a liberdade *faz-se existir a si mesmo* no interior do dado como sendo sua própria proibição de transcendê-lo⁴⁷⁰.

Em verdade, quando Kant funda a certeza do princípio da moralidade num a priori, Sartre o criticará naquilo que recusa do sistema moral kantiano: “Kant declara que a liberdade se quer a si e à liberdade dos outros. De acordo, mas ele julga que o formal e o universal são suficientes para se constituir uma moral”⁴⁷¹. Ora, o projeto de querer ser amado, num certo sentido, em Sartre se faz sobre a bandeja na qual fora servido Pélops, ou seja, é uma atitude que esconde o projeto de querer submeter os outros, pois, “eu quero me assimilar o outro e esse projeto de assimilação comporta um reconhecimento acrimonioso de meu ser-olhado”⁴⁷². Quando a moral kantiana julga descobrir o respeito à Pélops, o apóstolo do ateísmo Sartre faz lembrar que o banquete já foi devorado por todos.

Eis o que realmente quero e será o ideal do amor: “agir sobre a negação interna pela qual o outro transcende minha transcendência e faz-me existir Para-outro, ou seja, *agir sobre a liberdade do outro*”⁴⁷³, o que provocaria a destruição da alteridade. Entenda-se, portanto, nesse sentido a nossa menção à Pélops: quero ser o outro – o olhar dos deuses⁴⁷⁴ – para mim mesmo, permanecendo eu mesmo, mas sem que o outro me assimile como objeto, e eu deixe de ser o outro enquanto liberdade que o outro poderá objetificar; ao passo que também não quero objetificar o outro e o perder enquanto liberdade sob o meu olhar que o torna objeto rumo às

⁴⁶⁹ A realidade humana não poderia receber seus fins [...] nem de fora nem de uma pretensa natureza interior. Ela os escolhe e, por essa mesma escolha, confere-lhes uma existência transcendente como limite externo de seus projetos. SARTRE, 2002A, p. 573.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 459.

⁴⁷¹ SARTRE, 1978, p. 263.

⁴⁷² Traduzido livremente do francês: “je veux m’assimiler l’autre et ce projet d’assimilation comporte une reconnaissance accrue de mon être-regardé”. SARTRE, 1957, p. 432.

⁴⁷³ SARTRE, op. cit., p. 456.

⁴⁷⁴ Mesmo Tântalo, usará o próprio filho, não a si mesmo, como objeto a fim de obter uma resposta, não sobre quem são os outros, mas do que podem: a onisciência.

minhas possibilidades que o outro ignora. Instaura-se, novamente, o círculo vicioso e Sartre parece nos oferecer uma crítica poderosa:

Significa que meu ser-Para-outro é infestado pela indicação de um ser-absoluto que seria si mesmo enquanto outro e outro enquanto si mesmo, e que, livremente dando a si o seu ser-si-mesmo como outro e seu ser-outro como si-mesmo, seria o próprio ser da prova ontológica, ou seja, Deus⁴⁷⁵.

Senão, vejamos. Se Tântalo buscara uma ampliação sobre o seu conhecimento dos deuses⁴⁷⁶, o Para-si se valerá de seu *ser-objeto* de modo que lhe sirva “de instrumento para operar a assimilação a mim da outra liberdade”⁴⁷⁷. Para o Sartre de *O ser e o nada* o amor é um projeto de querer ser amado, o qual se confundirá, primeiramente, com a própria fuga da contingência do Para-si: “meu projeto de recuperação de mim é fundamentalmente projeto de reabsorção do outro”⁴⁷⁸. Contudo, esse projeto do amante de se fazer amado, segundo Sartre, não se reduzirá tão somente a isso, ou seja, a uma aparência ignóbil de tornar o amado um objeto sobre o qual se impõe um projeto de amor.

O amante deseja algo que extrapola a análise da condição humana como transcendência-transcendida por outras transcendências: “O que exige, com efeito, é que o outro, sem buscar originariamente fazer-se amar, tenha uma intuição ao mesmo tempo contemplativa e afetiva de seu amado como limite objetivo de sua liberdade, como fundamento inelutável e escolhido de sua transcendência”⁴⁷⁹.

Em outras palavras, o amante quer salvar-se da contingência, fazendo de si mesmo não apenas *uma segunda facticidade* escolhida livremente pela liberdade do outro, *mas* que *o justificaria*: “É a título de meta já escolhida que o amante quer ser escolhido como meta”⁴⁸⁰. Um cenário tão obscuro e não muito auspicioso para o respeito, porém, *parece* realmente consolidar umas das críticas de Lukacs, uma das quais se refere à impossível inspiração da moral sartreana em *O existencialismo é um humanismo* de oferecer ao menos um espectro de decisão ao homem: “a moral tal qual foi formulada nesta obra de popularização, nada mais é do que uma

⁴⁷⁵ SARTRE, 2002A, p. 456.

⁴⁷⁶ O mito de Tântalo será trabalhado mais detalhadamente adiante.

⁴⁷⁷ SARTRE, op. cit., p. 456.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 455.

⁴⁷⁹ Ibid., p. 467.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 459.

construção eclética”⁴⁸¹. Nós lidaremos com declarações mais acerbadas de Lukacs um pouco mais adiante, mas o tom dessemelhante entre *O ser e o nada* e a *Conferência* de 1945 é percebido por Nélvio Vieira de Melo em seu *A escolha de si como escolha do outro: liberdade e alteridade em Sartre*, que nos fala do seguinte modo:

Dessa análise, a impressão que fica é que reciprocidade é um fato negativo [...] Isso lembra o mito do olhar de Medusa. O outro é sempre uma entidade estranha, inapreensível. Toda e qualquer relação resulta no fracasso. Não parece, pelo menos à primeira vista, que a concepção de relação de EH seja tão negativa, como na análise que é feita em EN [...] a necessidade da presença do outro nas escolhas do homem, ganha um tom mais positivo: o compromisso, o engajamento⁴⁸².

Essa proposta à outra liberdade, recusada por Lukacs, paralela àquela exigência (em verdade, uma *heteronomia*) feita à liberdade do outro através do projeto de querer ser amado se tornará problemática (quando à luz do amor-prático kantiano), pois, nos lança de súbito (embora implicitamente) ao terreno da escolha moral. Numa perspectiva sartreana das relações humanas, dá-nos a ocasião para adiantarmos em linhas gerais a crítica de Jean-Paul Sartre à ética kantiana do dever, sobre a qual Arno Munster nos lembra em *Sartre et la morale*⁴⁸³ que:

Se a liberdade do sujeito tem um sentido verdadeiro, ela não pode existir senão sob a forma de uma liberdade individual *autônoma* propondo a si mesma seus objetivos levando em conta a situação. E essa situação é sempre histórica e existencial. Por isso, para Sartre, a liberdade não é redutível exclusivamente, como na filosofia kantiana, à faculdade do sujeito cognoscente de agir livremente segundo princípios racionais universalmente⁴⁸⁴.

Semelhantemente, embora o amor em Sartre não seja uma tirania, a orientação de uma ação por princípios *a priori* que a própria (kantiana) vontade se impusesse a si mesma, em certo sentido, equivaleria em Sartre, ao que parece, a um limite igualmente *a priori* “para” outra liberdade:

⁴⁸¹ LUKACS, Georg. **Existencialismo ou marxismo**. Trad. José Carlos Bruni, São Paulo, Editora Senzala, 1967, p. 119.

⁴⁸² MELO, Nélvio Vieira de. **A escolha de si como escolha do outro: liberdade e alteridade em Sartre**. INSAF: Recife. 2003, P. 88-89.

⁴⁸³ Cf. MÜNSTER, Arno. **Sartre et la morale**. France: L'Harmattan, 2007, p. 24. Ouverture philosophique. Collection dirigée par Dominique Chateau, Agnès Lontrade et Bruno Péquiot. 170p.

⁴⁸⁴ Traduzido livremente do francês: “si la liberté du sujet a un vrai sens, elle ne peut qu'exister que sous la forme d'une liberté individuelle *autonome* proposant à soi-même ses buts en tenant compte de la *situation*. Et cette situation est toujours historique e *existentielle*. En conséquence, pour Sartre, la liberté n'est pas exclusivement réductible, comme dans la philosophie kantienne, à la faculté du sujet connaissant d'agir librement selon des principes rationnels universellement valides”. _____, p. 24.

Este limite de estrutura, com efeito, é *algo dado*, e a única aparição do dado como limite da liberdade significa que a liberdade *faz-se existir a si mesmo* no interior do dado como sendo sua própria proibição de transcendê-lo.⁴⁸⁵

Contudo, essa exigência reconfortante do amante (na leitura sartreana) de impor um limite ao amado, se aproxima (e ao mesmo tempo, se afasta) do amor-prático kantiano, esse que apenas se tornará digno, conforme o veremos, quando se *impuser* às inclinações, ou seja, *resisti-las*, mas por *respeito à lei moral*, ao passo que, no caso amoroso, segundo Sartre, o limite *ideal* construído no amante, diante do qual para o amado (seria o “isto” inultrapassável de ambos)⁴⁸⁶ deve se orientar no seguinte sentido: “Deve poder ser livremente consentida porque deve identificar-se com o surgimento de uma liberdade que elege-se como liberdade”⁴⁸⁷.

Ora, esse paralelo entre Kant e Sartre, ficará ainda mais claro se nos explicarmos melhor: aquilo que me deixaria em paz, moralmente, segundo Kant, seria não tratar o outro com um meio, mas como um fim, onde “o princípio da ação é livre de todas as razões contingentes <<para agir>>, que só a experiência pode fornecer”⁴⁸⁸. É o que deseja o amante em Sartre – na medida em que o seu projeto se faz enquanto correlato àquele *a priori* kantiano - não quer ser o amante mais um fim em meio a tantos outros fins intercambiáveis que poderiam ser transcendidos rumo às possibilidades do projeto do amado (quando esse se tornar projeto de ser amado). Infatigavelmente, não quer mesclar-se à contingência indistinta e muda do ser-Em-si, quer dizer, um “isto” em meio a outros “istos”, um alvo contingente de uma ação igualmente contingente: “o motivo de minha inquietação e minha vergonha é o fato de que me apreendo e me experimento em meu ser-Para-outro como aquele que pode sempre ser transcendido rumo a outra coisa, aquele que é puro objeto de juízo de valor, puro meio, pura ferramenta”⁴⁸⁹.

No fim de contas, a nosso ver, o problema colocado por Sartre – que se alinha a esse paralelo entre uma possível moral sartreana⁴⁹⁰ e a sua crítica à ideia

⁴⁸⁵ SARTRE, 2002A, p. 459.

⁴⁸⁶ Et comme l'autre est fondement de mon être-objet, j'exige de lui que le libre surgissement de son être ait pour fin unique et absolue son choix de *moi*, c'est-à-dire qu'il ait choisi d'être pour fonder mon objectité et ma facticité. SARTRE, 1957, p. 438.

⁴⁸⁷ SARTRE, op. cit., p. 459.

⁴⁸⁸ KANT, p. 233.

⁴⁸⁹ SARTRE, 1957, p. 436.

⁴⁹⁰ Referente à famosa nota de rodapé que anunciara a moral: “Ces considerations n'excluent pás la possibilite d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici”. Ibid., p. 484.

de um imperativo categórico tal como o pensara Kant - é a dimensão existencial concreta, conforme localiza o problema Münster:

A finalidade da crítica sartreana segue, portanto, claramente no sentido de objetar ao filósofo de Koenisberg não haver suficientemente fundado sua moral enquanto filosofia prática (com sua dimensão existencial e situacional), mas a partir de postulados e exigências éticas cuja universalidade é justificada pela razão e a necessidade de respeitar a lei⁴⁹¹.

2.2 DO BANQUETE DE TÂNTALO À PAIXÃO-INÚTIL DO PARA-SI

Devemos retornar ao banquete de Tântalo. Segundo a mitologia grega, esse herói fora punido por oferecer aos deuses olímpicos um simulacro de jantar - o qual, na verdade, se tratava de seu próprio filho, Pélops, utilizado como “*um meio*” – com a *intenção* de descobrir se os deuses olímpicos eram de fato ou não oniscientes. Se descobrissem a trama, então, a onisciência dos imortais estaria comprovada.

No entanto, embora apenas Deméter, aturdida pelo rapto de Core⁴⁹² tenha sido enganada e, inadvertidamente, comido uma escápula de Pélops, os outros deuses não caíram no horripilante logro, descobrindo a tempo o que lhes fora oferecido como banquete, após o que Zeus, pai de Tântalo, condenaria o herói ao suplício eterno da sede e da fome nas trevas do Tártaro.

Seguiu-se, então, a condenação do *herói*: mergulhado até o pescoço em água limpa e fresca, o imprevidente e agora desgraçado Tântalo dela não conseguiria mais sorver nenhum gole sequer, pois, a mesma baixaria rapidamente se lhe escoando por entre os dedos a cada vez que lhe buscasse beber, bem como também recuaria tudo aquilo a que o herói estendesse as mãos, frustrando a sua *posse das coisas*⁴⁹³.

⁴⁹¹ Traduzido livremente do francês: “La finalité de la critique sartriene va donc clairement dans le sens de reprocher au philosophe de Koenisberg de ne pas avoir assez fondé sa morale en tant que philosophie pratique (avec sa dimension existentielle et situationnelle) mais sur des postulats et exigences éthiques dont l’universalité est justifiée par la raison et la nécessité de respecter la loi”. MÜNSTER, p. 23.

⁴⁹² Core, filha de Deméter, havia sido raptada por Hades (ou Plutão). Cf. BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. Vol I, A-I. p. 271-275.

⁴⁹³ Não era à toa que o pai do existencialismo francês recorria aos mitos gregos em suas obras. Bombardeado de críticas desde o início de sua carreira literária e filosófica, Jean-Paul Sartre, frequentemente, foi mal compreendido, mormente sobre as personagens de seus contos, romances e peças tetrais, as quais reúnem frases lapidares que ajudaram a propagar a sua filosofia. Sobre isso, François Noudelmann, nos esclarece sobre esses personagens sartreanos e a concepção teatral de Sartre que: “les personnages ne sont pas de personnifications d’idées, mais de consciences au sein desquelles se jouent des conflits, qui trouvent des issues, qui perdent ou gagnent selon le jugement qu’on porte sur leurs actions. Em cela, Sartre reprend la réflexion hegelienne dans L’Éstétique sur la

Nesse sentido, para que o leitor compreenda a comparação supracitada, bem à semelhança do mito de Tântalo (figurativamente), o Para-si está condenado a fome e a sede eternas em busca daquele (si) que lhe falta⁴⁹⁴, mas do qual é separado por nada, o que fará com que empreenda, ainda mais quando se dá a *prova do olhar*: “se me olham, tenho consciência de ser objeto”⁴⁹⁵ – atitudes objetificadoras que se inscreverão sob a égide de um conflito insolúvel, do qual buscamos aqui propor, como já dissemos, uma reinterpretação que leve em consideração a plurivocidade de sentidos que permeia o conflito em *O ser e o nada*⁴⁹⁶. Se por um lado Tântalo buscava alcançar a comida e a água que dele sempre recuavam - algo que se tornara impossível após a condenação de Zeus - o Para-si, igualmente, a julgar pelo conceito de consciência (de) si, projetará contínua e infatigavelmente essa assimilação fracassada de si mesmo, *tendendo-a-ser* o seu não-ser, enquanto projeto para aquilo que não é *ainda*, embora, mantendo-se, angustiosamente, sempre à distancia desse “si” que o completaria e do qual está separado por nada. Eis a sua paixão inútil e inversa àquela de Cristo: “o homem se faz homem para ser Deus”⁴⁹⁷.

Segundo Paulo Perdigão em *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, talvez a mais clara exposição introdutória ao pensamento sartreano em língua portuguesa:

O Para-Si vive tentando preencher esse vazio interior, essa distância feita de Nada que o separa de seu Ser pleno e acabado. Podemos sentir esse inacabamento em um exemplo simples: os nossos desejos. A sede, desejo de beber, não poderia ser o efeito de uma necessidade fisiológica, porque a carência de água no organismo

passion tragique: la tragédie antique propose des conflits de droits, dans leur radicalité et leur légitimité”. NOUDELMANN, François. **Huis Clos et Les mouches de Jean-Paul Sartre**: essai et Dossier réalisé par François Noudelmann. (Foliothèque: collection dirigée par Bruno Vercier). Paris: Éditions Gallimard, 1993. p. 40.

⁴⁹⁴ A parte faltante ao Para-si, esse “si”, fará do mesmo um ser livre, habitado por um nada que lhe separa de si e do mundo para o qual se projeta enquanto “maneira de ser” a partir da consciência (de) si, posicionando fins em relação aos quais se liga a situação objetiva. Essa adquire um sentido pelo projeto escolhido pelo Para-si, mas dele se separando (fins e situação objetiva). Por ser um nada de ser, o Para-si não é o que é e é o que não é, ou seja, relaciona-se com possibilidades enquanto se lança no mundo em presença do Outro. No entanto, com a existência do outro, as suas possibilidades se tornarão objeto de novas possibilidades projetadas por uma outra liberdade. As condutas que tomarei em relação ao outro, se inscrevem nessa rede conceitual atravessada por uma miríade de sentidos.

⁴⁹⁵ SARTRE, 2002A, p. 348.

⁴⁹⁶ O próprio Sartre nos autoriza a isso em *O ser e o nada* quando ao final do livro enuncia – numa seção intitulada “Perspectivas morais” - que “a ontologia não pode formular per si prescrições morais. Consagra-se unicamente aquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos. Deixa entrever, todavia, o que seria uma ética em situação”. Ibid., p. 763.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 763.

(fenômeno positivo) só pode gerar efeitos físicos, como a coagulação sanguínea (fenômeno igualmente positivo) [...] Para sentir sede, tenho de ser “consciência de beber”. Isto é: tenho de ultrapassar-me para uma totalidade que me falta (a sede já saciada) e então retroceder para determinar a minha consciência atual como “desejo por água”⁴⁹⁸.

Envolve-se na problemática acima, a passagem do particular ao universal (ou seja, o percurso que vai da escolha individual em Sartre perante outras liberdades sob a figura da Humanidade na concretude histórica), assim como da aproximação crítica sartreana com o marxismo e sua afirmação de que a filosofia é filha do tempo histórico que a engendrou⁴⁹⁹. Nesse sentido, Silvio Luiz de Almeida questiona primorosamente em *Sartre: direito e política*⁵⁰⁰:

se a subjetividade é o ponto de partida de todo o conhecimento possível, o que conduz ao universal? Essa indagação é primordial na filosofia moderna, pois o que está em jogo é a possibilidade de um saber universal e de estabelecimento de uma sociabilidade. O esforço da filosofia política moderna será construir uma proposta de sociabilidade, apesar do isolamento da subjetividade. De que maneira reconhecer como legítima uma organização político-social? Como determinar regras de convivência comuns a todos os indivíduos? O que chamar de justiça?⁵⁰¹.

Ora, a constituição desse conceito denominado “rosto ético”: “a situação é *minha* por ser a imagem de minha livre escolha de mim mesmo”⁵⁰²; ou fisionomia singular: “que o mundo nos oferece, como nossa oportunidade única e pessoal”⁵⁰³, é, também, aludido por Sartre (que o compara a uma atitude artística da liberdade) em *O existencialismo é um humanismo*: “O que há de comum entre a arte e a moral, é que, nos dois casos, temos criação e invenção. Não podemos decidir *a priori* o que há a fazer”⁵⁰⁴. Com efeito, não parece haver um tom tão pessimista assim que remonte ao inferno da relação dual em *Huis Clos*, uma vez que, dada a situação

⁴⁹⁸ PERDIGÃO, p. 44-45.

⁴⁹⁹ As épocas de criação filosófica são raras. Entre os séculos XVII e XX, vejo três que designarei por nomes célebres: existe o “momento” de Descartes e de Locke, o de Kant e de Hegel e, por fim, o de Marx. SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da Razão Dialética** precedido por *Questões de Método*. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira, Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaim-Sartre. Apresentação da edição brasileira Gerd Bornheim. São Paulo: DP&A, 2002B, p. 21.

⁵⁰⁰ ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Sartre: direito e política: ontologia, liberdade e revolução**. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial. 2016. 223p.

⁵⁰¹ _____, p. 82.

⁵⁰² SARTRE, 2002, p. 678.

⁵⁰³ Ibid., p. 674.

⁵⁰⁴ SARTRE, 1978, p. 257.

mítica da peça, faz muito sentido o inferno de *se ver e sentir conhecido para o outro*: “Nus até o osso, e eu te conheço até seu último fio de cabelo”⁵⁰⁵.

A propósito, isso no faz retornar aqui a seção intitulada *Perspectivas morais* de *O ser e o nada*, mais agudamente, a uma passagem (que discorria sobre o “espírito de seriedade”) bastante polêmica, pois, sublinhava uma equivalência na atitude de um bêbado solitário face à vã agitação do líder de povos, pois, se ambos sacrificam o homem para fazer surgir *a causa de si*, configurar-se-ia para ambos uma condenação ao desespero:

Se uma dessas atividades leva vantagem sobre a outra, não o será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que possui de seu objetivo ideal; e, nesse caso, acontecerá que o quietismo do bêbado solitário prevalecerá sobre a vã agitação do líder dos povos⁵⁰⁶.

Podemos, então, supor que um bêbado, a depender do *grau de consciência* daquilo que Sartre chama de “objetivo ideal” – e não equiparamos *ainda* aqui o embriagado à significação do mito de Tântalo como via de compreensão do Para-si – estaria moralmente num patamar acima do líder de povos? Mas o que depreender por objetivo “real” e “ideal”? E como desvencilhar, valorando-o, o *quietismo* da passagem supracitada – sobre o qual Sartre faz alusão na Conferência de 1945 ao dizer que “o existencialismo é um optimismo, uma doutrina da ação”⁵⁰⁷ - *em detrimento* de uma agitação “real” do líder? Principalmente, segundo diz o próprio Sartre, “se todas as atividades humanas são equivalentes”⁵⁰⁸?

Com efeito, se nos ativermos ainda às *perspectivas morais* de *O ser e o nada*, talvez nos aproximemos da significação de fundo que faz sobrepor à atitude do líder aquela do embriagado na medida em que a atitude desse último, *alhures*, apontaria para uma atitude livre se escolhesse, “portanto, não *o recuperar-se*, mas o fugir de si, não o coincidir consigo mesmo, mas o estar sempre à distância de si”⁵⁰⁹. Entretanto, para que não sejamos acusados de interpolações a serviço de nossa interpretação, retomemos: se num grau de consciência elevado, firmemente projetando-se na angústia e reivindicando ainda mais a sua responsabilidade “a título de existente pelo qual o mundo advém ao ser?”⁵¹⁰, o embriagado poderia

⁵⁰⁵ SARTRE, 2005, p. 93.

⁵⁰⁶ SARTRE, 2002A, 764.

⁵⁰⁷ SARTRE, 1978, p. 270.

⁵⁰⁸ SARTRE, 2002A, 764.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 765.

⁵¹⁰ Ibid., p. 765.

realmente localizar-se para além da má-fé? Sartre não responde se isso se trataria de má-fé ou de outra atitude fundamental: “Todas essas questões [...] só podem encontrar sua resposta no terreno da moral”⁵¹¹ - permanecendo incomodativo, no entanto, pensarmos que um militante político, por exemplo, após uma marcha contra um governo ilegítimo se refresque numa bebida e, mesmo assim, obtenha sobre seus atos um valor que o *sobrepô-lo-ia* à vã agitação de um líder usurpador. Mas seria tão incomodativo assim se o militante não fosse sartreano, e o líder de povos, apenas um mero golpista e entreguista da nação. Urge, portanto, aquela diferenciação valorativa entre o real e o ideal, os quais nos pede uma hipótese explicativa mais aprofundada.

Segundo Pierre Verstraeten, em seu livro *Violence e éthique: Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*⁵¹², no qual busca uma análise que conflua a problemática moral no teatro sartreano, fazendo dela surgir a sua essência – além de considerar a teoria sartreana do teatro, da ação dramática e da História - ou seja, um método de análise que “consistirá [...] em reunir as reflexões esparsas através dos escritos de Sartre concernentes ao problema geral sublinhado por seu teatro e dele induzir uma síntese aproximativa pelo simples fato de sua aproximação (tradução nossa)”⁵¹³; em suma, contar-nos-á que Orestes, por exemplo, personagem de *As moscas*⁵¹⁴, se situa num plano em que uma visão dialética da realidade tem por missão ultrapassar aquilo que Verstraeten chama de “<<vision réaliste>> (ou technique)”⁵¹⁵, sendo essa uma atitude que consiste em considerar o Bem e o Mal como uma expressão de forças naturais que privam a consciência de possuir “o critério de seu ato, ou seja, que o julgado seja ao mesmo tempo o julgador”⁵¹⁶. Com efeito, um critério que verá em Immanuel Kant, como nos afirma Verstraeten, “a expressão mais radical da atitude moral”⁵¹⁷ contraposta àquela “vision réaliste” (ou technique), frontalmente criticada em *O ser e o nada* a

⁵¹¹ SARTRE, 2002, p. 765.

⁵¹² VERSTRAETEN, PIERRE. **Violence et éthique**: Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre. Paris: Gallimard, 1972, p. 7-11.

⁵¹³ Traduzido livremente do francês: Consistira [...] à rassembler les réflexions éparses à travers les écrits de Sartre concernant le problème general soulevé par son théâtre et à induire une synthèse approximative par le simple fait de leur rapprochement. _____, p. 8.

⁵¹⁴ SARTRE, Jean-Paul. **As moscas**. Trad. de Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2005. 111p.

⁵¹⁵ VERSTRAETEN, p.17.

⁵¹⁶ Traduzido livremente do francês: “Il faut précisément que la conscience possède le critère de son acte, bref, que le *jugé* soit em même temps le *Juge*”. _____, p. 18.

⁵¹⁷ _____, p. 17. L'expression la plus radical de l'attitude morale.

propósito do *espírito de seriedade*, de cujas atitudes, ou colocará o valor como algo transcendente, independente da subjetividade humana, ou bem fará “com que a idiossincrasia empírica das coisas beba, como um mata-borrão, os valores simbólicos destas”⁵¹⁸.

Eis por que o mito de Tântalo se ergue aqui num justo acesso mítico-filosófico à concepção de amor em Sartre, bem como a totalidade de sua visão das relações concretas em *O ser e o nada*, por meio das quais pretendemos fazer um “pomo da discórdia”⁵¹⁹ aos que veem na visão das relações humanas sartreana o cúmulo do pessimismo, embora até o presente momento aquilo que sou não seja outra coisa senão a comida de Tântalo à distancia de mim, cujo guardião é o outro.

Explicuemo-nos, resumidamente: aquelas três condutas, analisadas por Sartre, se darão do seguinte modo: 1º) fazer com que o outro me ame – porque o amor, segundo Sartre, é um projeto de ser amado - fazendo de mim (o amado) o objeto a priori livremente escolhido por ele (o amante), mas inultrapassável de sua liberdade, isto é, um ponto de referência absoluto; 2º) oferecer-me ao outro, para que ele me absorva (masoquismo), fascinando-me pelo objeto em-si que sou *para* o olhar do outro, na verdade, amando-me na vertigem que se dá perante o nada que busco ser à subjetividade abismal do Outro; 3º) ou me submeter ao outro, servindo-lhe de ocasião para me fazer objeto (sadismo)⁵²⁰, momento em que me tornarei, segundo Sartre, duplamente “culpado”: uma vez, por me perder em sua subjetividade; em seguida, porque me faço a ocasião na qual o outro possa perder a própria liberdade, haja vista que me bastará ser alvo do olhar do outro para que eu malogre em minha atitude masoquista, transmutando a do outro numa atitude sádica perante o ser-objeto que me tornei à sua liberdade. Essa circularidade em que buscarei me perder (ou bem fazer com que o outro perca a sua liberdade) manterá as minhas condutas – ou a significação superficial das mesmas - num círculo de conflito insuperável: “somos arremessados indefinidamente do Outro-objeto ao Outro-sujeito e vice-versa”⁵²¹.

Eis novamente justificada a razão de colocarmos as condutas do amor, do masoquismo e do sadismo em paralelo a uma exposição *paulatina* do conceito de

⁵¹⁸ SARTRE, 2002A, 763.

⁵¹⁹ Alusão ao mito grego de Éris, a deusa da discórdia. Cf. BRANDÃO, 2000, Vol. II, p. 355.

⁵²⁰ O sadismo pertence à segunda atitude. Porém, escolhemos inseri-lo na primeira uma vez que Sartre já o esboça ao final da reflexão sobre o masoquismo. Em razão disso, deixaremos a linguagem de lado momentaneamente.

⁵²¹ SARTRE, op. cit., p. 506.

“amor-prático” kantiano, mas com o intuito de chegarmos à sua ideia fundamental de *imperativo categórico*, segundo o qual não deveremos mais tomar nas relações com os outros “por fundamento como condição qualquer outra intenção a se alcançar por um certo comportamento, [pois] comanda imediatamente esse comportamento”(grifo nosso)⁵²². Aos poucos, começamos a entender o *porquê de e em que sentido* - para o Sartre de *O ser e o nada*: “o respeito à liberdade do outro é uma palavra vã”⁵²³. Mas, logicamente, se seguirmos atentos o *fio de Ariadne*⁵²⁴ comparativo a fim de evitar, por um lado, tratar o outro com um meio e, se possível, submeter-nos às exigências éticas universais que, segundo Kant, se nos deve impor a priori à vontade, das quais retiráramos a obrigação de considerar o outro como um fim digno de respeito (na visão kantista), é claro, considerando se realmente consigo me afastar de minha natureza e da influência do mundo sobre a minha vontade em vez de me alternar desgraçadamente entre a liberdade e o determinismo físico ou psicológico, bem como o livre-arbítrio.

O trajeto acima nos fará ver as críticas sartreanas à posição kantista, e como a essa se contrapôs Jean-Paul Sartre no que diz respeito à escolha moral segundo *O ser e o nada* nos revelando insuspeitáveis intuições éticas no decorrer do caminho no que toca ao pessimismo moral sartreano. A partir desse aprofundamento, a saber, da significação mais larga do conflito sartreano, bem como do respeito à liberdade – através das condutas que tomo em relação ao Outro e a mim mesmo – movimentaremos a malha conceitual de *O ser e o nada*, assim como a de outras obras de Sartre, sempre que julgarmos necessário a fim de não incorreremos no erro de tentar encontrar um conceito subordinado que não existe no corpus filosófico total sartreano, seja desvirtuando-lhe o sentido, ou a ele subordinando, dessa vez, imprevidentemente, aquela busca de um princípio supremo da moralidade propugnado por Immanuel Kant na *Fundamentação*.

Devemos impor ao filósofo de Königsberg aquilo que seria uma crítica possível existencialista sartreana sobre uma moral universalista. A propósito, Sartre faz menção ao problema moral no prefácio extremamente elogioso ao livro de Francis Jeanson, intitulado *Le problème moral et la pensée de Sartre*, onde o filósofo

⁵²² KANT, p. 197.

⁵²³ Cf. SARTRE, 2002A, p. 508.

⁵²⁴ Alusão ao mito do Minotauro, morto pelo herói Teseu, o qual saíra do labirinto de Dédalo após haver, pelo intrincado covil, desenrolado o novelo de fios que lhe fora dado pela princesa Ariadne, donzela que também lhe forneceu uma coroa luminosa para orientar-se nas trevas. Cf. BRANDÃO, VOL. II, 128-129.

existencialista francês congratula-o por haver trabalhado uma parte da doutrina existencialista (a moral) que, se ainda não verdadeiramente aprofundada à época, buscou-lhe o sentido e a orientação profunda em sua filosofia a ponto de haver chegado com isso, diz Sartre, no seguinte patamar:

Se houver como demonstrar a excelência de vosso método, assim como de vossa rigorosa honestidade, eu daria esta prova: vós haveis tão perfeitamente esposado o desenvolvimento de meu pensamento que dele viestes a ultrapassar a posição que eu havia tomado em meus livros no momento que eu a ultrapassava e a vos colocar [...] as questões que eu me punha a mim mesmo, ao mesmo tempo⁵²⁵.

Subliminarmente nos vemos já perante uma miríade de temáticas essenciais e correlatas a nossa busca – *presença, distanciamento, distinção conceitual e independência* frente a outro pensador – que em *Kant: uma leitura das três “Críticas”*⁵²⁶, o filósofo francês Luc Ferry, por exemplo, sempre tão generoso e arguto em suas exposições teóricas parece ter se equivocado quanto à verdadeira distância, guardadas entre Sartre e Kant em face do conceito de ação moral, bem como às suas “especificidades” ao falar da suposta inconsciência sartreana frente a Kant, de quem seria um mero caudatário. Não é para tanto.

Por isso, aquela malha conceitual será movida ao derredor do *amor-prático* em Kant, conceito escolhido por nós inicialmente como via de aprofundamento. Justificamos, portanto, essa abordagem por meio de Istvan Mészáros quando em seu poderoso *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*, nos fala sobre a intrincada rede conceitual sartreana a propósito do conceito de “reinvenção” ancorado à concepção de homem⁵²⁷:

Pois a profundidade de qualquer conceito específico, bem como o seu campo de irradiação, é determinada pela totalidade de

⁵²⁵ Traduzido livremente do francês: “S’il fallait démontrer l’excellence de votre méthode ainsi que votre rigoureuse honnêteté, je donnerais cette preuve-ici: vous avez si parfaitement épousé le développement de ma pensée que vous en êtes venu à dépasser la position que j’avais prise dans mes livres au moment que je la dépassais moi-même et à vous poser [...] les questions que je me posais moi-même, dans le même temps”. JEANSON, Francis. **Le problème moral et la pensée de Sartre**. Lettre-Préface de Jean-Paul Sartre. Suivi de un quidan nommé Sartre. Éditions du Seuil: Paris. 1965. p. 12.

⁵²⁶ Se sou livre, eu tenho a faculdade de me afastar das exigências de minha natureza, de resistir mesmo que minimamente a ela, então, nesse próprio afastamento e por eu me distanciar, por assim dizer, de mim mesmo, posso me aproximar dos outros para entrar em comunicação com eles e, por que não, levar em conta, suas próprias exigências. Pois esta última supõe uma distância entre si e si, um “não-ser” em nós, como ainda dirá Sartre, sempre tão inconsciente que retoma as ideias de Kant e de Rousseau justamente em que acredita distanciar-se ainda mais deles! FERRY, Luc. **Kant: uma leitura das três “Críticas”**. 2. ed. Trad. de Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, p. 104.

⁵²⁷ Para o texto original, *Des Rats et des hommes*, do qual Francis Jeanson extrai o exemplo. Cf. SARTRE, Jean-Paul. **Situations, IV: portraits**. Paris: Gallimard. 1993, p. 38-81.

interconexões que o conceito pode evocar toda vez que aparece sozinho. A diferença entre um pensador profundo e um pensador superficial é que aquele sempre trabalha com toda uma malha de conceitos organicamente integrados, enquanto este se satisfaz com expressões isoladas e definições unilaterais [...] o segundo deixa escapar até mesmo as conexões mais óbvias, ao sacrificar a complexidade à precisão analítica e à clareza unívoca da supersimplificação, em lugar da sobredeterminação⁵²⁸.

E será dentro dessas quatro paredes⁵²⁹ interpretativas, a saber, “profundidade”, “especificidade”, “interconexões” e “sobredeterminação” que pretendemos fazer ecoar o amor a partir de *O ser e o nada*, pelos meandros do amor-prático kantiano da *Fundamentação*, de cujas reverberações obteremos as distinções conceituais e interconexões de sentido que precisamos para além de uma supersimplificação. Eis o nosso norte regulador: se falamos de amor em Sartre, poderíamos simplesmente circunscrever e finalizar a discussão a partir da fórmula da peça *Huis Clos*: “O inferno são os outros”⁵³⁰, a qual supostamente *encerraria* em definitivo a reflexão sartreana sobre o outro – mormente, “o respeito” - naquele “círculo” inescapável do *Para-si-para-outro* de *O ser e o nada*: “sou, na própria raiz de meu ser, projeto de objetivação ou de assimilação do outro”⁵³¹. Contudo, trata-se de um argumento contestável (uma supersimplificação), uma vez que faz do gênero teatral um mero hospedeiro de exposições filosóficas, as quais submeteriam a primeira ao rigor desta última.

Ora, conforme nos ensina François Noudelmann em *Huis Clos et Les mouches de Jean-Paul Sartre*: “a escolha de um estilo participa de uma concepção mais vasta das relações do real e do imaginário”⁵³², ou seja, uma leitura reducionista desprezaria o contexto histórico a que se liga a peça (numa profundidade que vai além de uma obra reservada aos filósofos, envolvendo o público *sui generis* a quem é encenada à medida do tempo e, realizando-se igualmente dentro de um contexto político). Esse é o caso, por exemplo, também de uma peça sartreana, sobre a qual Caio Liudvik em *Sartre e o pensamento mítico: revelação arquetípica da liberdade em As moscas* nos fornece a orientação compreensiva àquela ênfase de Mészáros, pois, a peça *As moscas*:

⁵²⁸ MÉSZÁROS, p. 59.

⁵²⁹ Alusão à peça sartreana *Huis Clos*, traduzida no Brasil por *Entre quatro paredes*. Cf. SARTRE, 2005, 127p.

⁵³⁰ Ibid., p. 125.

⁵³¹ SARTRE, 2002, p. 453.

⁵³² NOUDEMANN, p. 36. Le choix d'un style participe d'une conception plus vaste des rapports du réel et de l'imaginaire.

faz [...] uma contundente afirmação – a um só tempo *política* e *filosófica* – da liberdade. Política na medida em que expressa a repulsa de Sartre ao governo nacional sediado na cidade de Vichy, durante a ocupação (1940-44), e uma adesão mais – como na tessitura ontológico-fenomenológica de *O ser e o nada* – ou menos – é o caso de *As moscas* velada à Resistência⁵³³.

Com efeito, Liudvik tem razão sobre essa relação político-filosófica entre *As moscas* e *O ser e o nada*. Quando Orestes, personagem central de *As moscas*, toma de uma espada, golpeia e mata o usurpador da cidade de Argos, o Rei Egisto, declarando à sua irmã Electra que: “A Justiça é um assunto entre homens, e não preciso de um Deus para me ensiná-la”⁵³⁴, não faz senão declarar que o homem se manterá “nos limites de uma liberdade incondicionada – no sentido de que *nada* faz existir o valor, salvo esta liberdade que simultaneamente faz com que eu mesmo exista”⁵³⁵, o que transpassará a moral de um relativismo que é, segundo Sartre, “ao mesmo tempo, uma livre e absoluta necessidade”⁵³⁶. De fato, é justamente essa absoluta necessidade da escolha que ilumina o caminho do ato moral de Orestes – sendo *a coroa de Ariadne*, a condenação à liberdade.

Por isso, conforme nos diz Noudelmann: “o ato de Orestes está para além do bem e do mal, sem desculpa ou legitimidade *a priori*”⁵³⁷. Inegavelmente se vê aqui, de modo ainda preliminar, as consequências desdobradas a partir do tratamento do *sentido* da infernalidade do outro presente em *Huis Clos* – quando situamos a fórmula “o inferno são os outros” à luz de *O ser e o nada* - para além de uma supersimplificação, sobretudo, de sua forma e da distinção conceitual em que se expõe (especificidade) a partir de seus personagens, posto que estão ligados a uma concepção de teatro e dentro da qual se movem (sobredeterminação).

Por consequência, nos pusemos de frente às interconexões de sentido que podem ser descartadas nas trevas quando não extraídas dos *ecos da obra total* em permanente movimento, no caso, a de Jean-Paul Sartre, avessa que é a uma interpretação reducionista em que a violência seria o único bastião que nos restaria pensar em *O ser e o nada* frente às exigências kantistas da *Fundamentação*. Não é apenas isso: a ideia de uma legitimação da ação, da qual se recorta a personagem

⁵³³ LIUDVIK, Caio. **Sartre e o pensamento mítico**: revelação arquetípica da liberdade em *As moscas*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 9.

⁵³⁴ SARTRE, 2005, p. 79.

⁵³⁵ SARTRE, 2002, p. 145.

⁵³⁶ Ibid., p. 145.

⁵³⁷ NOUDELMAANN, p. 25.

Orestes: “preciso do lastro de um crime bem pensado, que me empurre até o fundo de Argos [...] abrirei o ventre dessas casas beatas”⁵³⁸, nos joga perante a explicação de nosso título que vincula, em última instância, o amor sartreano *para além* do amor-prático kantiano, ou seja, à distancia das morais de regras universais desconectadas da concretude histórica através de procedimentos prioritariamente lógicos. Em tempo, sobre essa distância das concepções éticas guardadas entre Kant e Sartre, Gérard Wormser em seu *Sartre: violence e éthique*⁵³⁹ - buscará pensar o poder de desvelamento social que o conceito de violência descrito em *Cahiers pour une morale*⁵⁴⁰ pode proporcionar, um livro onde Jean-Paul Sartre ensaiará compreender: “como a violência aparece no mundo como pura possibilidade a partir de que o homem surja”⁵⁴¹, para pensar uma ética soterrada sob uma violência pacificada (*As moscas*, por exemplo) que nos impede à generosidade:

A pacificação aparente das relações reflete a impossibilidade para cada um de solucionar a questão da conversão em relações generosas submetidas a mentiras e aos cálculos perversos. Sartre expõe inicialmente o grau zero da relação com o outro, a violência como comportamento que nega a alteridade e mesmo a existência do outro⁵⁴².

Em sendo assim, aquele amor que localiza no outro (porque já uma interdição em mim), um limite a priori que deveria ser escolhido pelo outro, sendo esse o meu desejo: é inevitavelmente uma violência, uma *invenção* do Para-si para salvar-se da contingência através da *limitação* do outro. Sartre é realmente duro. E o amor é uma invenção em Sartre, na verdade, esse amor por ele descrito em *O ser e o nada*. Porque é fruto de um interdito impossível ou lei que, ainda que autoproduzida pela consciência do outro, ou escolhida pela vontade (kantiana) é um ardil, uma exigência que se encontra presa a uma lógica *sui generis* que se faz enquanto um projeto de ser amado pelo outro, por isso, fonte de conflito, condenado que é ao fracasso ontológico, sendo esse *o sentido originário* de minhas relações *d'être-pour-autrui* na visão sartreana: a objetificação recíproca, localizada inicialmente no conceito de

⁵³⁸ SARTRE, 2005, p. 62.

⁵³⁹ Cf. WORMSER, Gérard. **Sartre: violence et éthique**. Sous la direction de Gérard Wormser. Lyon: Sens Public. 2005. 169p.

⁵⁴⁰ Cf. SARTRE, 1983, 600p.

⁵⁴¹ Ibid., p. 224. “comment la violence apparaît dans le monde comme pure possibilité dès que l'homme surgit”.

⁵⁴² Traduzido livremente do francês: “La pacification apparente des relations reflète l'impossibilité pour chacun de résoudre la question de la conversion à des relations généreuses soustraites aux mensonges et aux calculs pervers. Sartre présente d'abord le degré zéro du rapport à l'autre, la violence comme comportement qui nie l'altérité et même l'existence de l'autre”. WORMSER, p. 17.

consciência⁵⁴³ e na experiência da vergonha de *ser-visto*, após a qual serei comandado “por minhas atitudes perante o objeto que sou para o outro”⁵⁴⁴.

Para Sartre, o amor é um projeto de fracasso porque “O amor deseja capturar a <<consciência>>”⁵⁴⁵, algo impossível se nos ligarmos à noção de consciência, aos esboços sobre a moral e ao conceito de liberdade desenvolvidos por Sartre desde o *Diário de uma Guerra estranha*⁵⁴⁶, passando por *A Transcendência do Ego* (1936)⁵⁴⁷ até culminar com o fabuloso *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (1943)⁵⁴⁸, após o que receberá o choque da história em *Crítica da Razão Dialética* (1960)⁵⁴⁹. Ora, não há dúvida de que o amor e o outro estão no mundo; e se nos ativermos às consequências dos indicativos ético-epistemológicos, alertados por Fábio Castro, sobretudo a partir do conceito de consciência sartreano, aprofundaremos algo mais sobre a conduta amorosa presente em *O ser e o nada*, uma vez que naquele artigo nos é dito que “Être, c’est éclater dans le monde”⁵⁵⁰; e ainda mais: “Voilà que, tout d’un coup, ces fameuses réactions <<subjectives>>, haine, amour, crainte, sympathie, qui flottaient dans la saumure malodorante de L’Esprit, s’en arrachent; **elles ne sont que des manières de découvrir le monde** (destaque nosso)”⁵⁵¹. Eis o ponto crucial: *arrancar-se a si* para descobrir o mundo enquanto “maneira de ser” intencional, nadificadora de si, do mundo e dos valores.

Para Sartre, nada influenciará a consciência numa tomada de decisão ou no modo pelo qual a liberdade se escolherá no mundo *enquanto maneira de ser*, visto que ela é um projeto nadificador da situação objetiva, distância a si e rumo a fins por ela posicionados: “a realidade-humana não poderia receber seus fins, nem de

⁵⁴³ Em tempo, será a partir dessa problemática da consciência no mundo em Jean-Paul Sartre que, em seu livro *A ética de Sartre*, Fábio Caprio de Leite Castro nos alertará o seguinte sobre a construção de uma moral que forneceria indicativos às relações com os outros numa perspectiva sartreana: “Se a descoberta de si mesmo passa pela mediação do mundo, não podemos recorrer a nenhum conceito *a priori* e a nenhuma noção ou valor abstratos. A teoria do conhecimento e a moral não podem ignorar os dados imediatos e primeiros da intencionalidade. O homem se descobre no mundo, na relação com outrem. A ética não poderia ter outro ponto de partida fora da relação concreta e imediata da consciência com o mundo”. CASTRO, Fábio Caprio de Leite. **A ética de Sartre**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 35.

⁵⁴⁴ SARTRE, 2002A, p. 453.

⁵⁴⁵ Ibid., p. 456.

⁵⁴⁶ Cf. SARTRE, Jean-Paul. **Diário de uma guerra estranha**: A “drôle de guerre” Novembro de 1939 – Março de 1940. Trad. de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1983. 432p.

⁵⁴⁷ Cf. Id. **A Transcendência do Ego** seguido de consciência de si e conhecimento de si. Trad. e Introdução de Pedro M. S. Alves. Edições Colibri, UNIVERSALIA. 1994. 129p.

⁵⁴⁸ Cf. SARTRE, 1957, p. 16-30.

⁵⁴⁹ Cf. Id. 2002B. 900p.

⁵⁵⁰ Ser, é estourar no mundo. SARTRE, Jean-Paul. **Situations I**. Paris: Gallimard, Collection Tel, 1998, p. 11.

⁵⁵¹ SARTRE, 1998, p. 11.

dentro, nem de uma pretendida <<natureza>> interior”⁵⁵². Mas isso nos oportuniza aqui levantar um problema ético.

Em *O ser e o nada*, Sartre aponta claramente (na 4ª Parte: Ter, Fazer e Ser), a possibilidade de que o Para-si permaneça de tal modo imerso numa situação histórica (de opressão) que sequer projetará – ou poderá (nadificar) a situação de violência, sem ajuda externa – por meio da concepção de *outra* (situação), o não-ser da situação opressiva, considerada ideal (pelo *Projeto*) que possa ser contraposta à vivida por ele no tempo presente. Mas isso não acontece por comodismo, muito menos por hábito contumaz, “mas por lhe faltarem cultura e reflexão necessárias a fazê-lo conceber um estado social em que tais sofrimentos não existam”⁵⁵³. Curioso porque se evidencia nesse caso uma atitude *urgente* perante a liberdade do outro.

Dentre as atitudes descritas por Sartre: deveria amá-lo ou ser-lhe indiferente? A resposta talvez se destaque de uma análise que retome não só a má-fé, mas o próprio conceito daquilo que seria uma atitude *coerente* ou *autêntica* que envolva a responsabilidade pela liberdade de si e, talvez, uma coação do outro que desmascare a sua situação de violência pacificada e dissipe a sua cegueira existencial: porque a passividade seria uma atitude retomada frente aos outros, a inação uma cumplicidade sadomasoquista.

Num certo sentido, já há coação do outro – no mínimo, objetificação pelo olhar, ainda mais quando “O Outro é, por princípio, o inapreensível: fuge de mim, quando o busco e me possui quando dele fujo”⁵⁵⁴ – enquanto projeto de absorção de si através das condutas descritas em *O ser e o nada*. Contudo, ainda é cedo para que ofereçamos uma resposta mais robusta num nível ético, principalmente, perante um Para-si ao qual faltaria momentaneamente um dos três *ek-stases* da temporalidade (o futuro). Mas como não haverá neutralidade no pensamento sartreano, uma atitude que se pretendesse indiferente, por si só, já me tornaria cúmplice da opressão⁵⁵⁵. Posso agir aos moldes da máxima moral kantiana ou repensar aquilo que de radical nos propõe Sartre num embate, ao que parece,

⁵⁵² SARTRE, 1957, p. 519.

⁵⁵³ SARTRE, 2002A, p. 538.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 507.

⁵⁵⁵ Na esteira dessa dificuldade, Christine Daigle argumenta em *Le nihilisme est-il un humanisme: étude sur Nietzsche et Sartre*, que: “il est impossible de décrire un idéal de vertu. L'idéal éthique sartrien se rapportera donc à son principe fondamental de liberté”. DAIGLE, Christine. **Le nihilisme est-il un humanisme?: Étude sur Nietzsche et Sartre**. Québec: Les Presses de l'Université Laval. (Inter-Sophia Collection dirigée par Bjarne Melkeevik), 2005, p. 225.

implícito com Immanuel Kant: “eu só poderia agir em seu benefício utilizando o Outro-objeto como instrumento para realizar esta liberdade”⁵⁵⁶.

O argumento sartreano é simples: colocar o outro com um fim é impor-lhe um horizonte no qual o mesmo estaria à distancia respeitosa de mim (se bem que face às luzes desse horizonte por minha liberdade projetado *para* o outro), o que significa dizer que as luzes projetivas desse horizonte futuro, constituído por mim, iluminariam forçosamente a liberdade do outro - bem como a sua situação objetiva⁵⁵⁷. Tudo isso à revelia de sua *escolha original*, ou seja, “esta liberdade iria converte-se em transcendência-transcendida pelo simples fato de ter sido por mim constituída como fim”⁵⁵⁸. Estaria *privada* de sua liberdade na medida em que fora submetida a um projeto de outro – o que não a isentaria de sua responsabilidade nessa submissão escolhida livremente. Impossível negar que não se entreveja aqui, não as prescrições morais deduzidas da ontologia sartreana, muito menos uma interpretação que deturpe o pensamento sartreano, mas aquilo que dela se possa *entrever*, justamente porque é o próprio Sartre quem o diz, ainda mais quando uma crítica à moral kantiana se faz em linhas tão vivas: “faça o que fizer pela liberdade do outro, como vimos, meus esforços se reduzem a tratar o outro como instrumento”⁵⁵⁹.

Em contrapartida, as menções encontradas sobre o *amor-prático* na *Fundamentação* – o único digno de valor moral para Kant – porque situado e comandado pela vontade, se relaciona agora com o *princípio do querer racional*, o qual deve estar aquém das “inclinações”, pois, “o amor enquanto inclinação não se pode mandar”⁵⁶⁰. Amar *por respeito* à lei moral, não por inclinação, não por amor ao Santo Evangelho, mas submetido à razão, diria Immanuel Kant, já que é a razão que projeta a ideia de perfeição moral, segundo a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “*a priori* e vincula inseparavelmente ao conceito de uma vontade livre”⁵⁶¹.

Mas devo, *felizmente*, fracassar porque o ideal do amor é contraditório, faria ecoar de *O ser e o nada*, o existencialista Jean-Paul Sartre: “pois o amado só pode

⁵⁵⁶ SARTRE, 2002A, p. 507.

⁵⁵⁷ Não se trata mais da frágil ambição de que toda ação esteja atrelado a um fim obtido, a uma eficiência, mas sim à compreensão de que a ação reclama a projeção de um futuro como norteador, ou seja, uma ideia de suficiência [...] Dessa feita, é introjetada na reflexão filosófica a preocupação com a ficção, com o drama. Toda ação deflagra na sua realização um componente ficcional: há de se imaginar um futuro desejável, porém, ainda não realizado, para que se constitua uma ação humana. NORBERTO, p. 20-21.

⁵⁵⁸ SARTRE, op. cit., p. 507.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 508.

⁵⁶⁰ KANT, p. 125.

⁵⁶¹ _____, p. 169.

fundamentar o ser do amante transcendendo-o por princípio rumo a outros objetos do mundo”⁵⁶². Portanto, teremos de desenredar a nossa reflexão comparativa desse emaranhado conceitual naquilo que lhe reside de implícito e mais significativo para podermos seguir adiante sobre as *nuances conceituais* desses dois filósofos, principalmente, no que toca ao valor moral atribuído a uma ação.

Com efeito, no âmbito da reflexão sobre a existência de uma possível lei moral válida a todos os seres racionais, segundo Kant, mesmo o mais puro amor romântico, não tem verdadeira dignidade, “quando se trata do que deve ser moralmente bom”⁵⁶³, a não ser que aconteça *por causa* da lei moral, a qual é o “fio condutor e norma suprema de ajuizamento”⁵⁶⁴, ou seja, bem diferente de um amor romântico que nos servisse de *bússola moral*, mesmo porque, o valor do caráter de um homem, para Kant, não se edificará a partir daquilo que se quer obter mediante uma ação, ainda que motivada por uma torrente amorosa avassaladora e invencível.

Ao contrário, obterá dignidade se de sua parte houver resistência sobre as inclinações e, apesar dos reveses da vida, incluindo aqui as suas misérias, o desventurado “se arrancasse, no entanto, a essa insensibilidade mortal, unicamente por dever, então só agora ela [a sua ação] tem seu genuíno valor moral (grifo nosso)”⁵⁶⁵. Portanto, Kant não tergiversa da reflexão moral e confere valor às desculpas que legitimariam as nossas ações, pois, ainda que inexperientes no curso do mundo, não há lugar para fraqueza se nos queremos elevar, segundo Kant, à dignidade moral, pois, o que fazer estará diante de nossos olhos e vencerá todas as inclinações, diz ele, fazendo preponderar o nosso “poder de ajuizamento”, se a priori submetemos a vontade à “legalidade universal das ações que sirva sozinha de princípio à vontade”⁵⁶⁶. E como o amor é uma inclinação, deve estar submetido a uma legislação universal através da qual a minha máxima me fará ver se devo ou não querer, através de minha máxima, levar a cabo a ação pretendida no mundo.

Trata-se também do caso, *em parte*, daquele que quer ser amado, segundo Sartre, que não aceitará uma motivação determinista para um ato, nem muito menos que nos pautemos a partir de um sentimento para nos lançarmos à ação, no seguinte sentido: o amante (na visão sartreana) não deseja que o amor se transmute

⁵⁶² SARTRE, 2002A, p. 468.

⁵⁶³ KANT, p. 75.

⁵⁶⁴ Ibid., p. 75.

⁵⁶⁵ Ibid., p. 123.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 133.

em paixão transbordante e mecânica com relação a si mesmo, uma vez que se tornaria indigno para o amado, conforme veremos adiante, se a esse lhe fosse dito à face que é alvo de *um amor automático*: “o amante sente-se só, caso o amado tenha se transformado em automático”⁵⁶⁷; ao passo que apenas de modo *semelhante* na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, um ato decorrente de um amor patológico não seria capaz de obter dignidade moral *ainda* que se dirigisse aos inimigos⁵⁶⁸. Temos então o seguinte cenário: enquanto que para a reflexão sartreana, um amor mecânico é uma desonra não só para o amado, sobretudo um escândalo para a liberdade, pois, “ces’t la liberté de l’autre en tant que telle que nous voulons emparer”⁵⁶⁹, deixando de ser amor; para a *Fundamentação*, torna-se indigno, já que não é amor-prático, ou seja, baseado “na ideia de uma razão determinando *a priori* a vontade mediante razões”⁵⁷⁰.

Não é de se admirar “certa” verossimilhança entre Sartre e Kant a propósito do amor, porém, o valor moral de um ato em Kant se dá quando fazemos “o bem, não por inclinação, mas por dever”⁵⁷¹. Mas o existencialista Jean-Paul Sartre jamais admitiria que o valor de um sentimento se desse por uma *motivação* irrefreável *a priori* sobre a liberdade de si ou dos outros, como nos demonstra em *O existencialismo é um humanismo*, numa clara alusão à moral kantiana⁵⁷²: “o que quer dizer que não posso nem procurar em mim o estado autêntico que me obrigará a agir nem pedir a uma moral os conceitos que me autorizem a agir”⁵⁷³.

Portanto, verossimilhança, não identidade conceitual entre os dois filósofos aqui apresentados, principalmente, no que diz respeito a uma reflexão que se arvore a expor em Kant o amor-prático e a buscar os indicativos éticos sobre o amor sartreano (como via reflexiva ao respeito à liberdade) em *O ser e o nada*:

mesmo que eu quisesse agir segundo os preceitos da moral kantiana, tomando como fim incondicional a liberdade do Outro, esta liberdade iria converter-se em transcendência-transcendida pelo simples fato de ter sido por mim constituída como fim; e, por outro lado, eu só poderia agir em seu benefício utilizando o Outro-objeto como instrumento para realizar esta liberdade⁵⁷⁴.

⁵⁶⁷ SARTRE, 2002, p. 458

⁵⁶⁸ Cf. KANT, p. 125.

⁵⁶⁹ SARTRE, 1957, p. 434.

⁵⁷⁰ KANT, p. 167.

⁵⁷¹ Ibid., p. 121.

⁵⁷² Cf. SARTRE, 1978, p. 232.

⁵⁷³ SARTRE, 1978, p. 273-304

⁵⁷⁴ SARTRE, 2002, p. 507.

O outro se torna então um instrumento de meu projeto porque a concepção de amor descrita por Sartre em *O ser e o nada* é justamente aquela que me faz, por assim dizer, também descer ao Tártaro, bem à semelhança de Tântalo segundo a mitologia grega⁵⁷⁵. Em linhas gerais, Sartre enfatiza que esse amor (segundo *O ser e o nada*), ao qual chamaremos de “amor romântico”⁵⁷⁶, busca reservar para si (o amante): como “fonte absoluta de todos os valores”⁵⁷⁷. O amante, portanto, projeta ser o valor absoluto, “o centro de referência” a partir do qual, segundo Sartre, todos os outros valores obterão um fundamento, ou seja, porque o amante existe, então, o mundo inteiro se *revelaria* para o amado:

Devo ser aquele cuja função é fazer existir as árvores e a água, as cidades e os campos, os outros homens, para dá-los em seguida ao outro, que os dispõe em mundo, da mesma forma como a mãe, nas sociedades matrilineares, recebe os títulos nominativos e o nome de família, não para guardá-los, mas para transmiti-los imediatamente aos filhos. Em certo sentido, se devo ser amado, sou o objeto por intermédio do qual o mundo existirá para o outro; e, em outro sentido, sou o mundo”⁵⁷⁸.

No amor, segundo Sartre, queremos ser amados não apenas como o fim a partir do qual todos os outros fins se legitimariam, mas desejamos ser o reino inteiro de todos os fins, “em torno do qual se ordenam, como puros *meios*, todas as coisas-utensílios do mundo”⁵⁷⁹. Mas a presença do outro faz com que os meus atos obtenham *um lado de fora* que ignoro, embora eu o seja irremediavelmente *para o outro*. Se sem o outro, eu não tenho: “Nada, portanto, a que possa relacionar meus atos a fim de qualificá-los”⁵⁸⁰ – e *minha consciência cola* em meus atos, os quais se orientam pelos meus próprios fins; com a presença do outro, já não sou mais o *mestre da situação*: “Não que, propriamente, eu sinta perder minha liberdade para converter-me em coisa, mas minha natureza está aí, fora de minha liberdade vivida [...] Capto o olhar do outro no próprio cerne de meu ato”⁵⁸¹, pois, o meu surgimento no mundo *em presença* do outro, torna o meu mundo pouco seguro, me aliena de mim mesmo enquanto “vivo uma alienação sutil de todas as minhas possibilidades que são arrumadas longe de mim, no meio do mundo, com os objetos do mundo”⁵⁸².

⁵⁷⁵ BRANDÃO, 2000A, p. 400-401.

⁵⁷⁶ Devido às variadas alusões sartreanas ao longo d’*O ser e o nada* a respeito dos lugares comuns das conversações entre amantes. Cf. SARTRE, 1957, p.431- 440.

⁵⁷⁷ SARTRE, 2002A, p. 460.

⁵⁷⁸ Ibid., p. 461.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 460.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 334.

⁵⁸¹ Ibid., p. 338.

⁵⁸² Ibid., p. 341.

Não importa se pela vergonha, pela raiva ou pelo medo, *eu assumo* esse “lado de fora” que tenho de mim mesmo *para* o outro experimentado através de seu olhar. Em suma, o meu mundo adquire, de súbito, um aspecto inusitado, sofrendo *uma metamorfose total* não prevista por mim e que se dá totalmente à liberdade do outro. Por isso, “je suis en danger”⁵⁸³. Passo a depender do outro que *me qualifica* de fora e me deixa em perigo, uma vez que “nega minhas distâncias aos objetos e estende suas próprias distâncias”⁵⁸⁴.

Tomando de empréstimo a André Gide⁵⁸⁵ uma expressão para dar sentido a esse novo mundo do qual nenhuma gota de sangue escapará do olhar dos outros, Sartre afirma ser figurativamente esse aspecto novo “la part du diable”⁵⁸⁶. Seguem-se a essa experiência, inevitavelmente, as duas “atitudes primitivas” que se fazem engendrando a morte uma da outra, a saber, por um lado, objetificar o outro, transcendendo a sua transcendência; em seguida, fazer com que o outro se assimile a mim, embora sem lhe privar de sua característica de transcendência⁵⁸⁷: “Como tais atitudes se produzem e destroem-se em círculo, é tão arbitrário começar por uma como pela outra”⁵⁸⁸.

É o caso do amor, por exemplo, onde o amante não quer uma liberdade que encene o amor à maneira de um determinismo passional ou de um autômato – fato este que lhe tiraria todo o valor, humilhando-o (o amado), segundo Sartre, pois, “quem iria contentar-se com um amor que se desse como pura fidelidade juramentada?”⁵⁸⁹ – mas o amor deve se localizar para além de uma *promessa circunstancial* que visa a obtenção de algo, porque o amado “quer possuir uma liberdade enquanto liberdade”⁵⁹⁰.

Na verdade, o que Sartre faz em *O ser e o nada* é uma crítica devastadora ao ideal de amor romântico. O amado não quer apenas ser um objeto dentre tantos objetos contingentes do mundo, mas “o amante quer ser ‘o mundo inteiro’ para o amado: significa que se coloca do lado do mundo; é ele que resume e simboliza o mundo, é um *isto* que encerra todos os outros ‘istos’; é e aceita ser objeto”⁵⁹¹.

⁵⁸³ SARTRE, 1957, p. 326.

⁵⁸⁴ SARTRE, 2002A, p. 328.

⁵⁸⁵ André Paul Guillaume Gide (1869-1951), escritor francês, prêmio Nobel de literatura em 1947.

⁵⁸⁶ SARTRE, 1957, p. 324.

⁵⁸⁷ SARTRE, 2002A, p. 430.

⁵⁸⁸ Ibid., p. 454.

⁵⁸⁹ Ibid., p. 458.

⁵⁹⁰ Ibid., p. 458.

⁵⁹¹ Ibid., p. 458.

Ser amado como um limite *a priori* e inultrapassável, dirá Sartre, do contrário, “o amante sentir-se-á desvalorizado em seu amor e em seu ser”⁵⁹². Por isso, é *como fim já escolhido*, equidistante dos encontros contingentes: “Então, se eu não tivesse vindo a essa cidade, se não houvesse frequentado a casa de fulano, você não me teria conhecido, não me teria amado?”⁵⁹³ - existindo *a priori* que o amante deseja ser escolhido pelo amado, contanto que de modo *livremente consentido*, como se a escolha partisse de uma segunda facticidade, “como o limite que ela deve aceitar para ser livre”⁵⁹⁴.

Em *O ser e o nada*, portanto, a reflexão sobre o amor se dá como uma “interdição” (proposta ou projeto do amado sobre o amante) de tratar o outro como *mais um objeto contingente* no meio do mundo (mas o amado e o amante, em certo sentido, são a mesma pessoa). Enfim, tornar-se um absoluto, eis o ideal romântico que busca permanecer seguro na consciência do outro.

Mas o olhar do outro *me possui* para além de mim mesmo e, *esculpindo-me*, faz nascer meu corpo pelo seu olhar, produzindo-o como é *para* ele e me vendo como não me verei jamais. É claro que sempre podemos recorrer a artifícios para mascarar a objetificação, mas o amor, na visão sartreana é um projeto, “Meu projeto de recuperar meu ser só pode realizar-se caso me apodere desta liberdade e a reduza a ser liberdade submetida a minha”⁵⁹⁵.

Esse *projeto*, segundo Sartre, provoca um conflito⁵⁹⁶, pois, “l’amant est *regard*”⁵⁹⁷. Immanuel Kant, por outro lado, parece preceder Sartre nessa questão, haja vista que, ao menos para o Kant da *Fundamentação*, agir *por inclinação amorosa* pura e simples em relação ao outro, por exemplo, não teria verdadeiro valor moral, já que essa inclinação não é *mandada*, antes fazendo parte de uma *solidariedade sentimental*⁵⁹⁸, salvo, é claro, se fizéssemos a “abstração de todos os objetos da faculdade apetitiva”⁵⁹⁹.

⁵⁹² SARTRE, 2002A, p. 458.

⁵⁹³ Ibid., p. 462.

⁵⁹⁴ Ibid., p. 459.

⁵⁹⁵ Ibid., p. 457.

⁵⁹⁶ Cf. SARTRE, 2002A, p. 439.

⁵⁹⁷ Ibid., p. 439.

⁵⁹⁸ Para Kant, “fazer o bem por querer, [...] é amor prático e não patológico, que está situado na vontade e não no pendor da sensação, em princípios da ação e não numa solidariedade sentimental”. KANT, p. 125.

⁵⁹⁹ SARTRE, 1957, p. 125.

Ora, acrescenta-se a isso que - e não é o ateu Sartre quem o diz, e sim - o “pietista” Kant que nos assevera que ainda que tenhamos *uma inclinação universal à felicidade* a qual devemos promovê-la por dever⁶⁰⁰ – e o amor parece fazer parte daquilo que se reúne ou acrescenta ao conceito de felicidade, segundo Kant - “todos os homens já têm por si mesmos a mais poderosa e íntima inclinação à felicidade”⁶⁰¹ – também essa última, quando submissa ao *amor enquanto inclinação*, é fonte de conflito porque buscamos nela reunir (no conceito de felicidade) a soma das inclinações que acabam por nos distanciar do dever, segundo Kant, para com os outros – os quais, e aqui Sartre acompanharia Kant: queremos fazer destes o mundo inteiro, um empreendimento (a priori, para Kant), mas de natureza conflitual (para Sartre) que leva ao fracasso, embora segundo *O ser e o nada*: “esse projeto deve provocar um conflito”⁶⁰². Mas em Sartre um sentimento não se manda, se cumpre, isto é, *realiza-se* através de um ato que o confirme, até porque “um sentimento que se finge e um sentimento que se vive são duas coisas quase indiscerníveis”⁶⁰³.

É claro que Kant se defenderia aludindo às Escrituras – e assim a interpretando em sua busca de uma razão da obrigação moral - não devo amar os outros por deleite⁶⁰⁴, ser caridoso por vaidade cínica⁶⁰⁵ ou ainda mais espalhar a alegria *porque* fruto de obra *minha* talvez sequiosa pelo regozijo da multidão, pois, ainda que amáveis tais condutas, contudo, “quando não somos impelidos a isso por nenhuma inclinação e até mesmo quando a isso resiste uma aversão natural e invencível [aí, sim], é amor *prático* e não *patológico*” (grifo nosso)⁶⁰⁶.

Ora, se Sartre chega a dizer em *O existencialismo é um humanismo* que a sua doutrina é duramente otimista, a concepção de “amor prático” em Kant é o *diamante da santidade*. Do contrário, ou bem Sartre é um evangelista ateu, ou um kantiano rigoroso que não faz derrogação ética a uma ação que tenha sido produzida por paixão. Em verdade, essa proposta kantiana na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a saber, a busca especulativa de uma razão da obrigação para com os outros, isto é, o *princípio supremo da moralidade*⁶⁰⁷ se localiza aquém de razões empíricas, por exemplo, do “amor romântico” – sobre o qual Sartre faz

⁶⁰⁰ Cf. KANT, p.123.

⁶⁰¹ Ibid., p. 123.

⁶⁰² SARTRE, 2002, p. 463.

⁶⁰³ SARTRE, 1978, 233-234.

⁶⁰⁴ Cf. KANT, p. 119.

⁶⁰⁵ Cf. Ibid., p. 119.

⁶⁰⁶ Ibid., p. 125.

⁶⁰⁷ Cf. KANT, p. 85.

uma crítica devastadora em *O ser e o nada* - se erigindo, ao invés disso, sobre a investigação de uma lei que contenha necessidade absoluta⁶⁰⁸, motivo por que Kant passará a “investigar a ideia e os princípios de uma possível vontade *pura* e não as ações e condições do querer humano”⁶⁰⁹ tão propensos que são ao amor egoísta de si mesmo em detrimento do “respeito” aos outros.

Mas que respeito? Ora, o respeito em Kant não é um sentimento recebido por influência, adstrito às inclinações, mas *autoproduzido* através de um conceito da razão pura⁶¹⁰:

O que reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com respeito, o qual significa meramente a consciência da *subordinação* de minha vontade a uma lei, sem mediação de outras influências sobre o meu sentido⁶¹¹.

Segue-se que não devo respeito a esse ou aquele outro *em específico*, com as suas singularidades corporais, intelectuais ou estéticas; haja vista que se não regidas por uma “boa vontade”, tornar-se-iam, conseqüentemente, todas essas qualidades armas poderosíssimas nas mãos de um assassino⁶¹² em série.

Sobretudo porque a prodigalidade das ações realizadas *supostamente* por amor se disfarça, no mais das vezes - e é Kant quem o diz: “se olhamos mais de perto aquilo que se está cogitando e se cuidando nelas, topamos por toda a parte com o bem-amado eu”⁶¹³. Por isso, devo agir por *dever*, defende Kant, visto que “uma ação por dever tem o seu valor moral não no intuito a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida”⁶¹⁴.

Com efeito, isso se relaciona à ideia kantiana que devo respeito *enquanto ser racional* também a todos os outros seres racionais, posto que todos *enquanto seres racionais* e partícipes de um *mundus intelligibilis*, fazem parte de um reino dos fins.

No entanto, embora Kant busque, amiúde, preservar o conceito de *autonomia da vontade*, posto que “é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional”⁶¹⁵, o filósofo alemão salienta por demais – talvez devido a sua honestidade intelectual - a influência que motivos externos à ação poderiam não só

⁶⁰⁸ Cf. SARTRE, 2002, p.. 71.

⁶⁰⁹ KANT, p. 79.

⁶¹⁰ Ibid., p. 131.

⁶¹¹ Ibid., p. 131.

⁶¹² Cf. KANT, p.101-103.

⁶¹³ Ibid., p. 165.

⁶¹⁴ Ibid., p. 125.

⁶¹⁵ Ibid., p. 269.

haver detido sobre a mesma, mas que poderiam ter sido quiçá as verdadeiras causas de um ato, pois, “não é à toda que gostamos de nos lisonjear atribuindo-nos falsamente um motivo mais nobre”⁶¹⁶.

Jean-Paul Sartre, por sua vez, sempre tão duramente otimista e alérgico em *O ser e o nada* contra tudo que advogue determinar a ação, pensa o contrário: “não houve coerção alguma, pois coerção não poderia ter qualquer domínio sobre uma liberdade; não tenho desculpa alguma”⁶¹⁷.

Novamente, é cedo, porém, adiantarmos o que Sartre pensa sobre a influência dos sentimentos nos atos da liberdade, bem como de sua concepção de “móbeis” e “motivos” de uma ação, totalmente dessemelhantes da concepção kantiana, se levamos em consideração o que nos diz *O ser e o nada*, justo porque aquele “eu”, em Sartre, um objeto, aliás, que *sou para o outro*, sem possibilidade de não sê-lo: “j’ai honte de moi devant autrui”⁶¹⁸, advém de uma “hemorragia interna” sofrida pelo meu mundo, onde tudo aquilo que a ele pertencia outrora *até a chegada do outro*, agora sangra e como que desliza em direção a esse último.

Melhor dizendo, ao seu olhar que estende por sua vez as suas próprias distâncias, não apenas sobre as coisas, mas sobre *aquilo que eu mesmo sou para ele*, sendo essa experiência quase mítica do olhar perante o outro, magistralmente descrita em *O ser e o nada*⁶¹⁹, como dirá Sartre: “ma chute originelle c’est l’existence de l’autre”⁶²⁰, a minha κατάβασις, de κατα- (baixo) e βαίvw (andar), o que dá em “descer” ou “ir para baixo”. Estamos novamente no inferno de *Huis Clos* e talvez Garcin nos pudesse dizer: “Tenha compostura. Eu não pedi para você vir aqui”⁶²¹.

Pode parecer o cúmulo do pessimismo a descrição sartreana das relações concretas, porém, Yvan Salzmänn em *Sartre et l’authenticité: Vers une éthique de la bienveillance réciproque*⁶²², salienta que embora o sentido do conflito e consequente fracasso das atitudes de objetificação seja inerente às descrições sartreanas da relação do Para-si-Para-Outro, segundo Salzmänn, não deveríamos supor que todo

⁶¹⁶ SARTRE, 2002A, p. 163

⁶¹⁷ Ibid., p. 679.

⁶¹⁸ SARTRE, 1957, p. 331.

⁶¹⁹ Cf. SARTRE, 2002A, p. 310-364.

⁶²⁰ Ibid., p. 321.

⁶²¹ SARTRE, 2005, p. 116.

⁶²² SALZMANN, Yvan. *Sartre et l’authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque*. Labor e et Fides. France, 2000, 346p. Le champ éthique. Collection dirigée par Eric Fuchs, avec la collaboration de Olivier Abel, François Dermange, Mark Hunyadi, Alex Mauron, Denis Muller, William Ossipow, Jean-Marie Thévoz.

o conjunto de atitudes restante das relações humanas se inscreveria sob o mesmo círculo vicioso atestado em *O ser e o nada*, porque apontariam para um projeto ainda maior do filósofo francês:

Todas as relações concretas com o outro aparecem desse modo viciadas por dentro uma vez que permanecem aprisionadas ao quadro do projeto fundamental de um Para-si que busca inutilmente ultrapassar sua contingência para fundamentar sua presença. Diante desse fato, o conjunto de atitudes corporais do homem não se pode interpretar senão a partir de considerações gerais de uma ontologia da qual uma das funções principais [...] é preparar o terreno de uma reflexão moral⁶²³.

Pensamos que é problemático que qualquer outra atitude aludida por Salzmann⁶²⁴ se submetida às análises sartreanas não se inscreveriam igualmente a partir do círculo vicioso de nadificação recíproca do Para-si-Para-Outro presente em *O ser e o nada*, ainda mais quando é o próprio Sartre que apela ao leitor a verificar o que atitudes como “a piedade, a admiração, o desgosto, a inveja, a gratidão etc., podem conter de amor e desejo”⁶²⁵. Isso não impediria, quem sabe, propriamente outras atitudes que busquem superar o conflito, mas, o que é mais importante naquele apontamento de Salzmann, *ressignificá-lo* por dentro mesmo da relação *viciada* em situação, às vezes, tida por apaziguada, quando, na verdade, o *jugo* pode ser ainda mais infernal, por exemplo, sob a aparência de uma neutralidade descompromissadamente democrática ou supostamente libertadora do outro em conflito a quem desejo levar à liberdade através de minha liberdade.

Isso porque para Sartre há um interligamento entre as condutas gerais, as quais têm por base a atitude sexual (desejo-amor, masoquismo-sadismo), porque são fundamentais e as demais condutas “não passam de enriquecimento dessas duas atitudes originárias (e de uma terceira, o ódio, que descreveremos em breve)”⁶²⁶. Em sendo assim, tomemos uma atitude não tão desdobrada em *O ser e o*

⁶²³ Traduzido livremente do francês: “Toutes relations concrètes avec autrui apparaissent ainsi comme viciées à la base parce qu’elles restent prises dans le cadre du projet fondamental d’un pour-soi qui tente vainement de dépasser sa contingence pour essayer de fonder sa présence. De ce fait, l’ensemble des attitudes corporelles de l’homme n’a pu être interprété qu’à partir des considérations générales d’une ontologie dont l’une des fonctions principales [...] est de préparer le terrain à une réflexion morale”. SALZMANN, p. 69.

⁶²⁴ Não devemos admitir que todas as relações interpessoais devem ser interpessoais devem ser interpretadas de forma irrefutável em termo de conflito. Traduzido livremente do francês: “Nous ne devons pas certainement pas admettre pour autant que l’ensemble des relations interpersonnelles doive être irrémédiablement interprété en termes de conflit”. _____, p. 69.

⁶²⁵ SARTRE, 2002A, p. 505.

⁶²⁶ Ibid., p. 504.

nada, por exemplo, a generosidade, cujo correlato é a gratidão, a qual flerta com o ódio, um risco que pretende a desapareição do Outro no mundo.

2.3 O RESPEITO ENTRE O FASCÍNIO E O HORROR DA GENEROSIDADE EM O SER E O NADA

O final das análises sartreanas do Para-si-Para-Outro⁶²⁷ em *O ser e o nada* nos revela uma reflexão surpreendente ao descrever a coisificação recíproca no ato de generosidade. Nessa passagem, Jean-Paul Sartre argumentará que se sou generoso com o Outro, ainda que busque uma neutralidade nessa posição, pretensamente isenta, conforme diria Kant, de interesses insuspeitáveis, não devo negar que eu era, por assim dizer, igualmente livre de *não ser* generoso – o contrário, provocaria uma heteronomia, privando o ato de todo valor - momento em que se inscreve aqui a radicalidade da concepção sartreana de liberdade.

O Outro não me fora a causa de meu ato, bem como esse sequer regulado por um *móbil* e *motivo* incontornáveis⁶²⁸ que constrangessem a liberdade, pois, “o Outro é, por princípio, o inapreensível: foge de mim quando o busco e me possui quando dele fujo”⁶²⁹. Verifica-se que se sou realmente sem desculpas, segundo Sartre, o certo é que eu o elegi, o Outro, como o alvo de minha generosidade luminosa, tornado *um meio* (o Outro) pelo qual serei generoso, o que parece inegável. Mesmo porque, ainda que o sentido do conflito sartreano não se paute necessariamente sob o signo da violência, “nem por isso deixa de regular as relações entre os homens”⁶³⁰.

Essa regulação se construirá, portanto, violentamente à revelia das boas intenções e *corações puros*, por exemplo, através do ambíguo ato de generosidade: pode ter sido por amizade, quem sabe por amor, mas tratou-se de uma escolha incondicionada em presença do Outro numa dada situação⁶³¹, sobre a qual,

⁶²⁷ Cf. SARTRE, 2002A, p. 506-511.

⁶²⁸ A concepção de motivo-intenção-ato-fim em *O ser e o nada* é amiúde esquecida por alguns intérpretes da obra sartreana. Essa problemática foi colocada quando tratamos da má-fé – o exemplo do flerte – à qual acrescentamos a indiferença e a sedução. Cf. SARTRE, 2002A, p. 540 *et seq.*

⁶²⁹ SARTRE, op. cit., p. 507.

⁶³⁰ Ibid., p. 507.

⁶³¹ Se a situação não é subjetiva nem objetiva, é porque não constitui um *conhecimento* nem sequer uma compreensão afetiva do estado do mundo por um sujeito; mas sim uma *relação de ser* entre um Para-si e o Em-si por ele nadificado [...] é o sujeito iluminando as coisas pelo seu próprio transcender, ou são as coisas remetendo sua imagem ao sujeito [...] – e é minha liberdade sem limites enquanto aquilo que faz com que haja para mim uma facticidade. Ibid., p. 672.

conforme nos diz Sartre: “não poderia ser subjetiva, pois não é a soma nem a unidade das *impressões* que as coisas nos causam”⁶³².

Nesse sentido, *usei-o*, devo admitir, como um meio de exercer a minha atitude generosa, ou seja, *fazendo-lhe* grato através da *encenação* de meu ser generoso que lhe projetei como um presente à sua aflição, porque “se ofereço consolo e tranquilidade, é para livrar a liberdade do Outro dos temores e pesares”⁶³³, os quais se⁶³⁴ presentificam à sua liberdade em aflição.

Ora, admitamos mais uma vez⁶³⁵: se sou responsável, portanto, por essa atitude, essa “maneira de ser” perante outra liberdade *em* situação a partir da qual me faço responsável (ou *culpado*)⁶³⁶, então, ainda que busque torná-la objetiva “no sentido de que seria algo puramente dado que o sujeito constatasse sem estar comprometido de modo algum no sistema constituído”⁶³⁷ – mesmo assim, *eu* a ilumino (a situação) através da ação generosa *para* outra liberdade:

A situação [...] é minha liberdade sem limites enquanto aquilo que faz com que haja para mim uma facticidade [...] é minha derrelição no meio dessas populações hostis, com esta fadiga de meu corpo que irá me impedir talvez de alcançar a meta a que me propus⁶³⁸.

Ora, se a meta é *me fazer* generoso para outra liberdade, essa última *padecerá*, se bem que por sua *livre assunção* (de minha atitude) agora de gratidão, *se o quiser*. Talvez houvesse uma saída: eu bem que poderia intervir sobre as suas condições materiais para forçá-lo a ser livre: “e meu único poder será o de modificar a situação com relação ao Outro e o Outro com relação à situação”⁶³⁹, quiçá porque o amo de todo o coração, dir-se-ia; ou arremessá-lo, a contragosto - porque prezo os velhos tempos de nossa amizade pretérita - num horizonte de sentido⁶⁴⁰ que, de súbito, iluminaria *retroativamente* a sua situação exasperante *a fim de fazê-lo* mudar

⁶³² SARTRE, 2002A, p. 672.

⁶³³ Ibid., p. 507.

⁶³⁴ A realidade humana é, com efeito, *o ser que é sempre para-além de seu ser-aí*. Ibid., p. 672.

⁶³⁵ Antes de mais, ergue-se aqui um tema da ambiguidade tão caro ao existencialismo à luz do conceito de situação em que se dá efetivamente a liberdade. Para além das impressões que as coisas nos causam, “meu surgimento no mundo como pura nadificação de ser não traz outro resultado senão fazer com que haja coisas, e eu nada acrescento”. Ibid., p.672.

⁶³⁶ Mais adiante, tentaremos interpretar a ideia de culpa em *O ser e o nada*.

⁶³⁷ SARTRE, 2002A, p. 672.

⁶³⁸ Ibid., p. 673.

⁶³⁹ Ibid., p. 507.

⁶⁴⁰ Um ledão engano posto que, “com efeito, o fim só ilumina o dado por ser escolhido como transcender *desse* dado. O Para-si não surge com um fim *totalmente* dado. Mas, ao ‘fazer’ a situação, ele ‘se faz’, e inversamente”. Ibid., p. 675.

ou salvá-lo de si mesmo, do mundo e dos outros, *coagindo-o* a ser livre por meio de minha generosidade oportunista.

Contudo, seria o *meu* horizonte, o meu projeto, a minha intencionalidade, o meu *respeito* generoso sobre o outro. Por isso, angustiosamente, hei de confessá-lo: elegi-me a pessoa ideal para fazê-lo. A *Bíblia sartreana* ecoa em seu *manifesto*: “quem pode provar que sou eu o indicado a impor a minha concepção de homem e a minha escolha à humanidade?”⁶⁴¹.

Por isso, devo admitir: escolhendo-me como um amante ou amigo, não importa, produzi um futuro de bem aventura e lhe presenteei com o meu ato. Eu acreditava que talvez assim, generosamente, esvaziaria o mundo dos fins projetados por mim, escaparia do *comprometimento* da atitude escolhida para fazer o outro *ainda mais* livre sob a *minha* exigência de um valor assumido livremente *pelo* outro: a generosidade que liberta. É nesse sentido que para Norberto a ética se mescla ao agir humano na concepção sartreana:

Primeiro, no recurso ficcional: ao projetar um futuro desejável e ainda não realizado, o homem cria um futuro possível que será, de forma livre, o liame de seu projeto, a força de sua ação. Desse modo, não se age egoisticamente, ou, se preferir, mesmo um projeto egoísta é um projeto de mundo [...] Sua responsabilidade traz em si, por sua natureza criadora, um traço inequívoco moral: ajo por mim, mas “por mim” devo entender todo um mundo de expectativas e frustrações instauradas pelo meu projeto de ser⁶⁴².

Porém, ainda que o fizesse lateralmente, quer dizer, impusesse o meu projeto através de suas condições materiais, essa atitude generosa *intervencionista* não me livraria de “culpa” e “responsabilidade” por minhas ações diante da liberdade do Outro: “pelo simples fato”, diz Sartre, “de ter sido por mim constituída como fim; e, por outro lado, eu só poderia agir em seu benefício utilizando o Outro-objeto como instrumento para realizar esta liberdade”⁶⁴³.

Temos, portanto, *as mãos sujas*⁶⁴⁴ e as consequências disso são imediatas: tratei o outro como um meio (ou um alvo) com o objetivo de me realizar sobre a *sua* situação, buscando atingi-lo em seu ser, ademais, tornando-me *a ocasião* em que

⁶⁴¹ SARTRE, 1978, p. 223.

⁶⁴² NORBERTO, p. 22.

⁶⁴³ SARTRE, 2002A, p. 507.

⁶⁴⁴ Cf. SARTRE, Jean-Paul. **Las manos sucias**. Trad. Aurora Bernádez. Revisión para la edición española: Miguel Salabert, Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1996. 227p.

claramente “os meus esforços se reduzem a tratá-lo como instrumento e estabelecer a liberdade como transcendência-transcendida”⁶⁴⁵. Sou, mais uma vez, *culpado* de objetificação. Entretanto, cumpre-nos não deixar passar despercebida a menção sartreana à política liberal quase ao final do capítulo reservado às relações concretas, bem como aquilo que poderia decorrer de suas teses, por exemplo, uma paralisia do Para-si perante o outro, encerrando-o numa atitude quietista, muito embora o que Sartre escreva, admitamos de bom grado, tenha um peso ético inegável, onde até mesmo o argumento tranquilizador *cinde* a liberdade, o qual faz do Outro-objeto um meio sobre o qual busco “agir” sobre a sua livre vontade:

a consolação, tal como o argumento tranquilizador, é a organização de um sistema de meios para um fim destinado a *agir* sobre o Outro e, em consequência, integrá-lo por sua vez no sistema como coisa-utensílio⁶⁴⁶.

Antes de mais, as linhas precedentes nos pedem, no mínimo, uma delimitação e conceitualização da política liberal que sirva de pano de fundo à menção sartreana. Nesse sentido, Pierre Dardot e Christian Laval em seu livro *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*⁶⁴⁷, nos alerta que aquilo que se costuma entender por “primeiro liberalismo” se tornará problemático no decorrer do século XIX entre o dogmatismo do *laissez-faire* e certo reformismo social:

O “primeiro liberalismo”, aquele que toma corpo no século XVIII, caracteriza-se pela elaboração da questão dos *limites* do governo. O governo liberal é enquadrado por “leis”, mais ou menos conjugadas: leis naturais que fazem do homem o que ele é “naturalmente” e devem servir de marco para a ação pública; leis econômicas, igualmente “naturais”, que devem circunscrever e regular a decisão política⁶⁴⁸.

Ocorre que no universo conceitual de *O ser e o nada*, vê-se uma lógica implacável a partir da qual Sartre destrói o *mito da neutralidade* na relação Para-si-Para-Outro, desvelando, à maneira kantiana, aquilo que *nos mentimos*, isto é, os interesses em jogo (sartreanamente: a nadificação da situação e escolha dos fins da ação) por mais generosos e dignos de respeito que possam aparentar à primeira

⁶⁴⁵ SARTRE, 2002A, p. 508.

⁶⁴⁶ Ibid., p. 507.

⁶⁴⁷ DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Trad. de Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016. 413p. Coleção: *Estado de sítio*.

⁶⁴⁸ Ibid., p. 33.

vista: “uma vez que existo, estabeleço um limite de fato à liberdade do Outro, *sou* este limite, e cada um de meus projetos delinea este limite à volta do Outro”⁶⁴⁹.

Nesse sentido, a quem serve a minha ausência respeitosa perante os outros? Seria absurdo, no entanto, se pensar que o Outro deva ser sartreanamente abandonado às próprias circunstâncias em nome de leis metafísicas sem que nos comprometêssemos com a sua sorte⁶⁵⁰. Pelo contrário, são os preceitos da moral kantiana, a nosso ver, que mais uma vez estão em xeque nessa análise, pois, se por um lado, Sartre compreende a generosidade enquanto mais uma atitude que se arrisca na objetificação em *O ser e o nada*, comprometendo o Para-si em presença do outro que padece de uma gratidão (escolhida), *embora reafirmada por seu ser ao modo de não sê-la*; por outra parte, assinalaria uma saída bifurcada que compreende, de um lado: a *proteção benevolente e generosidade altruísta*⁶⁵¹ numa atitude direta com o Outro, mas, sob o risco do fracasso sempre possível – se nos ativermos à letra de *O ser e o nada* - em respeitar *mais* a liberdade alheia: “Assim, sou levado a esse paradoxo que constitui o risco de toda política liberal e que Rousseau definiu com uma palavra: devo ‘obrigar’ o outro a ser livre”⁶⁵².

O círculo vicioso será reinstaurado e a *instabilidade* sobre como o outro significará a atitude da qual fora alvo permanecerá em suspenso numa liberdade que não sou, mas que reconheço pelo próprio ato de generosidade cometido. Entretanto, como não há passividade do Para-si, sim escolha de uma “maneira de ser” à luz de um futuro porvir, conclui-se que o Para-si que se escolhe como grato, retoma essa escolha e se coloca em débito do ato de generosidade em fazer padecer na humilhação a sua liberdade, e isso voluntariamente: “é por esse motivo”, diz Sartre, “que a gratidão está tão próxima da ira”⁶⁵³.

⁶⁴⁹ SARTRE, 2002A, p. 507.

⁶⁵⁰ Embora Sartre diga que “não há situação privilegiada; entendemos com isso que não há situação em que o *dado* sufocasse sob o seu peso a liberdade que o constitui como tal – nem, reciprocamente, situação na qual o Para-si fosse *mais livre* que em outras” (SARTRE, 2002A, p. 672.), a questão faz sentido, uma vez que o sentido é atribuído pela liberdade, assim como, sendo as situações incomparáveis, cada uma delas, através do livre projeto individual, adquire *uma fisionomia singular* que lhe é própria num terreno em que o *coeficiente de adversidade* se constitui pelo Para-si. A questão de fundo é se perguntar até que ponto a *fisionomia* daquilo que me é refletido pelo projeto poderia ser alterado por uma outra liberdade a fim de que não se tornasse culpada por *omissão ativa*. Em outras palavras, há fisionomias monstruosas *desconhecidas* à liberdade. E se bem que o qualificativo de “monstruoso” seja dado livremente, bem como aquele “peso”, outrossim aquela “ambiguidade”, caber-nos-á oferecer “um sentido a esta obscura coerção” (SARTRE, 2002A, p. 673).

⁶⁵¹ A ideia de *generosidade altruísta e protecteur bienveillant d’une existence* é desenvolvida por Yvan Salzmann. Cf. SALZMANN, p. 134- 149.

⁶⁵² SARTRE, op. cit., p. 507.

⁶⁵³ Ibid., p. 510.

Então, enfureço-me, primeiro, porque descubro que o Outro era completamente livre ao agir generosamente comigo: “Quanto a mim, não fui mais que o pretexto, a matéria sobre a qual foi exercida a ação do outro”⁶⁵⁴. Lembra o amado que se descobre contingente em face da atitude amorosa. Configura-se, então, a *encenação* de uma ingratidão?

No cenário de *Crítica da Razão Dialética* em que Jean-Paul Sartre analisa rapidamente o ato ambíguo do dom (o *Potlach*, em sociedades primitivas), motivo por que também alude a Marcel Mauss⁶⁵⁵ e Lévi Strauss, pois, inicialmente como demonstração de não-hostilidade, mas também de submissão do Outro, o ato do *dom* assinala:

o caráter ambíguo do *potlach* que é, ao mesmo tempo, um ato de amizade e uma agressão. De fato, sob sua forma mais simples, o ato do dom é um sacrifício material, cujo objeto consiste em transformar o Outro absoluto em devedor⁶⁵⁶.

Isso nos faz pensar que a persistência numa atitude generosa, assim como numa atitude de gratidão se faz *pela* liberdade, o que significa dizer que “podemos nos manter mais tempo ou menos tempo na atitude adotada, conforme nossa má-fé ou as circunstâncias particulares de nossa história”⁶⁵⁷.

Admita-se, então, que isso compreende a ingratidão, se essa me for cômoda para aprisionar o outro, o qual se me tornará um devedor, ao passo que me colocarei numa posição de cumplicidade sádica. Surge-nos, com isso, uma hipótese: seria, então, a libertação da instabilidade de uma possível coisificação recíproca, uma *questão do peso* exacerbado da ação por mim adotada? E se assim o for, de onde vem o peso atribuído ao ato senão da própria liberdade?⁶⁵⁸ E como neutralizar a instabilidade própria do *ser-visto* pelo Outro sem que o privemos da liberdade, e a mim, do risco de seduzir-me pelo olhar do outro e saber o que pensa de mim, fazendo-lhe o meu amante?⁶⁵⁹.

⁶⁵⁴ SARTRE, 2002A, p. 510.

⁶⁵⁵ Não é o caso aqui de fazermos uma exposição detalhada dessa questão. As linhas de interseção possíveis vão além dos limites desse trabalho. Para que o leitor consulte as nuances do *dom*. Cf. MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Precedido de uma Introdução à obra de Mauss por Lévi-Strauss. Textos de Georges Gurvitch e Henri Lévy-Bruhl. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 211-264.

⁶⁵⁶ SARTRE, op. cit., p. 220.

⁶⁵⁷ Ibid., p. 506.

⁶⁵⁸ Desenvolveremos mais à frente a reflexão sartreana sobre o peso dos atos da liberdade.

⁶⁵⁹ “Eu precisaria ler o pensamento do outro”, diz Sartre, “o que, por princípio, é inconcebível”. Ibid., p. 466.

Quiçá talvez a fúria ocasionada por minha ação advenha da *frequência* com que me faço generoso ao olhar do Outro, porque vinculada à ocasião inapropriada do ato? Em sendo assim, quem pode decidir a ocasião senão a própria liberdade que da frequência se fez responsável e cúmplice? Ou seria ainda do que lhe havia de politicamente espalhafatoso, isto é, daquilo que para o Outro lhe pareceu de insuportável no ato de generosidade de que fora somente o pretexto e, desse modo, um mero meio e objeto de minha ação *culpada* por me fazer generosamente (para a minha liberdade), mais uma ocasião responsabilizada pela retribuição viciada do peso da gratidão? Sartre nos coloca o risco: “A partir desse reconhecimento, o Para-si pode projetar o amor ou a ira ao seu gosto: já não pode mais ignorar o outro”⁶⁶⁰.

Segundo Peter Royle em *L’Homme et le néant chez Jean-Paul Sartre*⁶⁶¹, ainda que eu seja culpado de minha própria *objetidade* perante à liberdade do Outro, e fazer desse responsável por sua *objetidade* quando o olho, o problema da objetificação pode ser colocado como uma *question de mesure*, ou seja, “Eu devo fazer o meu melhor para não dominar o outro e não me deixar dominar por ele [...] eu sou culpado se me afirmo demais ou não me afirmo o bastante”⁶⁶².

Peter Royle propõe essa saída, mas acreditamos que se torna frágil principalmente a partir desse conceito de *medida*⁶⁶³. Compreendemos facilmente a ideia de que ao Para-si buscar o melhor possível (em certo sentido) é uma obrigação, porque já uma condenação, na medida em que lhe caberá assumir a responsabilidade total pelo desleixo produzido que valorou a situação e, por conseguinte, lhe delineou a *imagem de homem* a ser seguida por toda a humanidade com frouxidão. Ora, isso é um pouco Kant, mas não deixa de ser igual e *distintamente* Sartre: “A única coisa conta é saber se a invenção que se faz, fazemo-la em nome da liberdade”⁶⁶⁴. Se devo contar com o que depende de mim, onde nem mesmo Deus pode vir em meu auxílio, então, aquilo que virá depois de meu ato, seja de recusa ou assunção, não mais importará se dependerá da coragem ou covardia dos outros assumir a responsabilidade. Devo sujar as mãos.

⁶⁶⁰ SARTRE, 2002A, p. 510.

⁶⁶¹ Traduzido livremente do francês: “je dois faire de mon mieux pour ne pas dominer l’autre et ne pas me laisser dominer par lui [...] je suis coupable en affirmant trop et en ne m’affirmant pas assez”. ROYLE, Peter. *L’Homme et le néant chez Jean-Paul Sartre*. Les Presses de L’Université Laval, 2005, p. 45-57. Collection Zétêsis Série <<Textes et essais>>.

⁶⁶² ROYLE, p. 54.

⁶⁶³ Retomaremos o problema adiante.

⁶⁶⁴ SARTRE, 1978, p. 264-265.

Estou, num certo sentido, *engajado* na situação de modo indesculpável: “fazer-me passivo no mundo, recusar a agir sobre as coisas e sobre os Outros, é também escolher-me”⁶⁶⁵. Cabe-me, portanto, escolher entre ser-lhe indiferente ou resistir para libertá-lo; e o fato é que: “vir ao mundo como liberdade frente aos outros é vir ao mundo como alienável”⁶⁶⁶.

A ambiguidade das atitudes levadas a cabo pelo Para-si mereceram uma nota explicativa de Sartre no que tange a construção de uma moral nessas condições⁶⁶⁷, e conforme Yvan Salzmänn nos esclarece, a necessidade de uma ética se torna patente na reflexão sartreana em *O ser e o nada*:

É necessário compreender que Sartre, com efeito, não entreviu os comportamentos humanos senão à luz de uma descrição limitada do concreto em que procurava essencialmente fazer revelar a inautenticidade fundamental das relações humanas com o objetivo de fazer aparecer a necessidade de uma ética⁶⁶⁸.

Com efeito, as considerações sartreanas nos fazem repensar um debate que pretende se consolidar como *Escola sem partido*, uma incoerência risível quando avaliada sob o arcabouço teórico do conceito sartreano de liberdade. Porque a educação numa perspectiva existencialista se torna problemática: “Tratar a criança por persuasão e candura não significa coagi-la menos”⁶⁶⁹. São atitudes que me comprometem, limitam o Outro em nome de valores que presidiram a minha ação à volta do outro que pretendemos respeitar.

Haveria, então, uma doutrinação (coisificação) reversa, ou seja, em nome de algo que ingenuamente se chamaria de neutralidade do educador sobre temas considerados politicamente proibidos de opinar no ato mesmo de privá-los do que denominam ser a doutrinação. Porém, essa última não seria a palavra correta, porque faz do outro um mero repositório de ideias, uma passividade aberta às opiniões violentas do professor doutrinador, ao passo que aquele que busca respeitar a liberdade faz dessa uma esponja à candura cínica e passiva da não partidarização dos outros docentes.

⁶⁶⁵ SARTRE, 2002A, p. 680.

⁶⁶⁶ Ibid., p. 645.

⁶⁶⁷ Essas considerações não excluem a possibilidade de uma moral da libertação e da salvação. Mas esta deve ser alcançada ao termo de uma conversão radical, que não podemos abordar aqui. Ibid., p. 511.

⁶⁶⁸ Traduzido livremente do francês: “Il faut bien comprendre que Sartre n’a en fait envisagé les comportements humains qu’à l’aide d’une description limitée du concret qui cherchait essentiellement à faire ressortir l’inauthenticité fondamentale des rapports humains dans le but de faire apparaître la nécessité d’une éthique”. SALZMANN, p. 69.

⁶⁶⁹ SARTRE, op. cit., p. 508.

Segue-se que a esterilização política do ambiente escolar, nesse sentido, passa ao largo de uma atitude consoladora que cinde a liberdade do educando em dois, a saber, aquartelada pelas atitudes supostamente protetoras do *Escola sem partido* em vez de suscetíveis de doutrinação política, quando essa mesma objetificação já se deu por princípio, fazendo da *Escola sem partido* culpada por privar o educando da afirmação de si mesmo perante o que se julga uma doutrinação ideológica que não ousa dizer o seu nome⁶⁷⁰. Não há consolo para a *Escola sem partido*, portanto, é supérflua com relação ao outro⁶⁷¹. Busca, na verdade, um ser destituído de uma situação sob a aparência de uma neutralidade viciada na base do *partido* que, como diria Sartre, já foi tomado de antemão⁶⁷².

Em tempo, sobre o consolo, dirá Sartre: “quem consola opera uma distinção arbitrária entre liberdade que ele identifica entre o uso da Razão e à busca do Bem, e aflição, que parece-lhe resultado de um determinismo psíquico”⁶⁷³. O político adepto do *Escola sem partido* busca ignorar os valores que presidiram a sua ação, os quais podem estar ligados à cartilha do partido de que faz parte - ao qual, ele também, se submetera escolhendo as “suas” razões para não se desfiliar nas próximas eleições; diz agir em nome da liberdade por respeito à educação quando visita as escolas, mas vocifera o ódio através da linguagem e de seu corpo contra os professores que julgou respeitarem menos a liberdade do Outro. Cabe-lhe, portanto, essa interpretação sartreana inaudita sobre a consolação, visto que esse político se tornou flagrantemente incapaz: “no terreno em que se coloca, [de] captar essa verdade: é a própria liberdade que se faz aflição”⁶⁷⁴. O político se aflige perante o doutrinador à luz de um valor que não ousa dizer o seu nome, mas que se inscreve no mesmo círculo vicioso que provocará um conflito entre o que julga ser melhor, mas coage igualmente os alunos, dando-lhes a ocasião do aprisionamento em respeito a uma liberdade política privada do dissenso e da diversidade de ideias

⁶⁷⁰ Cf. SARTRE, 2002A, p. 508.

⁶⁷¹ Sartre nos esclarece: “Isso transparece mais ainda se levarmos em conta o problema da educação: uma educação severa trata a criança como instrumento, pois tenta submetê-la pela força a valores que ela não aceitou; mas uma educação liberal, mesmo utilizando outros procedimentos, também não deixa de fazer uma escolha *a priori* de princípios e valores, em nome dos quais a criança será tratada”. Ibid., p. 508.

⁶⁷² A ocasião que solicita a ira é simplesmente o ato do outro que me colocou em estado de *padecer* sua liberdade. Ibid., p. 510.

⁶⁷³ Ibid., p. 507.

⁶⁷⁴ Ibid., p. 507.

dentro da sala de aula. Mas “cobardes ou safados”, diz Sartre, “não podem ser julgados senão no plano da estrita autenticidade”⁶⁷⁵.

2.4 ENTRE A INDIFERENÇA E O RESPEITO À LIBERDADE: CONTRADIÇÃO E ENGAJAMENTO

Poderíamos nos apressar e concluir que uma atitude de indiferença, numa perspectiva sartreana, seria uma saída da mais óbvia leveza em relação aos aflitos e que um *nihilismo* crasso nos serviria como uma luva, protegendo-nos de *sujar as mãos* perante o desmoronar da subjetividade do Outro na sociedade⁶⁷⁶.

Aliás, é justamente “essa atitude”, diz Sartre, “que denominaremos indiferença para com o outro”⁶⁷⁷. Mas há um problema, se *me faço* cego perante os outros, coloco-me ao mesmo tempo, “no último grau da objetividade”, segundo Sartre, “no momento mesmo em que posso me crer uma subjetividade absoluta e única, posto que sou visto sem sequer poder experimentar o fato de que sou visto e sem poder me defender”⁶⁷⁸. Mas uma indiferença possível *em relação* aos outros e a si mesmo, bem como ao mundo em que se está situado e do qual sou consciência (de) mim, é possível? Aliás, uma indiferença a mim mesmo, por exemplo, não seria, pelo contrário, antípoda do respeito? Não me negaria como projeto de nadificação e olhar-olhado, mentindo a mim mesmo, isto é, elidindo a consciência (de) si que tenho do próprio ato de me fazer indiferente, perante não só a mim mesmo, mas do que quer que seja sobre fundo de mundo em que sou visto pelo outro?⁶⁷⁹.

Em suma, poderia eu desleixar-me, furtar-me ao cultivo de *supostos* dons naturais, por exemplo, enferrujando-me até o bolor e mentir a mim mesmo - não apenas sobre aquilo que posso obter dessa ação, a qual visaria o gozo dos sentidos,

⁶⁷⁵ SARTRE, 1978, p. 263.

⁶⁷⁶ A ideia de que uma dimensão social estaria ausente em *O ser e o nada* é defendida por Gyorgy Lukács em *Existencialismo ou Marxismo* com um tom acerbo, irônico e satírico. Para Lukács, é contraditório que Sartre promova uma preocupação com a liberdade do outro em *O existencialismo é uma humanismo*, quando, na verdade, *O ser e o nada*, não o autorizaria a uma tal passagem que primasse pela responsabilidade do individual ao coletivo. Nesse sentido, Lukács defende que haveria duas concepções de liberdade em Sartre, o que, para o filósofo húngaro, não faz sentido, principalmente, no que diz respeito à questão moral: “A inconsequência de Sartre e o ecletismo de suas suas novas posições manifestam-se, antes de tudo, pelo fato de que o seu novo conceito de liberdade está muito longe de coincidir com aquele formulado na sua obra principal”. LUKACS, p. 115.

⁶⁷⁷ SARTRE, 2002A, p. 474.

⁶⁷⁸ Ibid., p. 475.

⁶⁷⁹ Essas indagações a respeito da indiferença nos permitem repensar logo mais, à luz do existencialismo sartreano e bem a propósito da má-fé, aquilo que também, segundo Kant, me será moralmente interditado face ao *dever*.

da ociosidade, entregando-me por fim a mera procriação animal, como diz Kant na *Fundamentação* - mas, sobretudo, valendo-me, à frente, de uma *misologia* cínica (um ódio à razão), tirada à experiência mundana e, como se dispusesse de uma carta na manga - algo ainda mais racionalmente incoerente numa perspectiva kantiana: fazer um simulacro de promessa a mim, por exemplo, com a clara intenção de não cumpri-la?⁶⁸⁰ Ou quem sabe me fosse possível dizer sartreanamente a mim mesmo, negando o outro: “não estou *lá fora*, não me sinto alienado”⁶⁸¹, já com a clara intenção de não me fazer acreditar, se bem que consciente de minha vergonha do que sou para o outro?⁶⁸² Inês: “Não, você não é mau. Você é outra coisa”⁶⁸³.

Na análise da má-fé em *O ser e o nada*, Jean-Paul Sartre nos coloca um problema que se torna explícito e frutífero àquele contraponto inicial à Kant: a boa-fé do mentiroso, pois, a atitude daquele que mente, embora busque um ideal cínico, qual seja, afirmar em si a verdade, ainda que a negue para si quanto em suas próprias palavras, igualmente a própria negação; essa atitude, dirá Sartre, “fica arruinada por trás, pela própria consciência de mentir-me”⁶⁸⁴.

Para Sartre, a condição daquele que mente a si mesmo se verificará impossível (se bem que seja um projeto da consciência)⁶⁸⁵, aliás, perpetuamente oscilante, meta-estável e evanescente entre “mascarar uma verdade agradável ou apresentar como verdade um erro agradável”⁶⁸⁶. Na *Conferência*, Sartre é mais direto: “aos que a si próprios esconderem, por espírito de seriedade ou com desculpas deterministas, a sua liberdade total, apelidá-los-ei de cobardes”⁶⁸⁷.

Na *Fundamentação*, aos olhos kantianos, essa tentação mentirosa se resolveria num querer racional, isto é, naquele esforço de desenvolver, por exemplo,

⁶⁸⁰ Para Kant: “Assim, logo me darei conta de que posso, é verdade, querer a mentira, mas de modo algum uma lei universal de mentir; pois, segundo semelhante lei, não haveria propriamente promessa alguma, porque seria vão alegar minha vontade com respeito a minhas ações futuras a outros que não dão crédito a essa alegação ou que, se fizessem, me pagariam com certeza na mesma moeda, <e> por conseguinte, <porque> a minha máxima se destruiria a si mesma tão logo se tornasse uma lei universal”. KANT, p. 137.

⁶⁸¹ SARTRE, 2002A, p. 474.

⁶⁸² A resposta kantiana, nós sabemos, é negativa. Já a sartreana se recortará a partir daquela pergunta fundamental que abre *as condutas da má-fé*: “Que há de ser o homem em seu ser para poder ser de má-fé?”. Ibid., p. 101.

⁶⁸³ SARTRE, 2005, p. 82.

⁶⁸⁴ SARTRE, 2002A, p. 95.

⁶⁸⁵ São necessários uma intenção primordial e um projeto de má-fé; [...] aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que é-me disfarçada enquanto enganado. Ibid., p. 94.

⁶⁸⁶ Ibid., p. 94.

⁶⁸⁷ SARTRE, 1978, p. 262.

as próprias habilidades e dons a despeito de uma indiferença cômoda a si que faria com que o homem entregasse aos céus⁶⁸⁸ a sorte e o cuidado com os outros. Trata-se da reflexão sobre se posso ou não, digamos assim, *alhear-me* - bem como, obviamente, se isso é uma atitude louvável. Essa reflexão se construirá sobre aquele registro kantiano que busca saber se posso elevar o desleixo à categoria de lei universal, de cujo exemplo Kant nos oferecerá o seu desacordo na *Fundamentação* quando fala de *um homem de talento*⁶⁸⁹ que deliberaria se pode entregar-se ao deleite “do que se empenhar na ampliação e aperfeiçoamento de suas venturosas predisposições naturais”⁶⁹⁰. O certo é que esse tecido racional kantiano se tinga de um “respeito” que, para Kant, é um sentimento *autoproduzido* pela razão, conformando-se a vontade em respeitar a lei universal, ademais, *subordinando-se* a ela *conscientemente*, onde “a determinação imediata da vontade pela lei e a consciência da mesma chama-se respeito”⁶⁹¹. Logicamente, para evitar controvérsias, Kant salienta que o respeito é efeito da lei e não causa que age sobre o sujeito, pois, se fosse de outro modo, faria com que a vontade fosse determinada por outra coisa que não conscientemente por aquela, sendo por isso que “o objeto do respeito é, portanto, unicamente a lei e, na verdade, aquela que impomos a nós mesmos e, no entanto, como necessária em si”⁶⁹².

Mas esse construto racional kantiano se ergue sobre a ideia de que, ao menos racionalmente, o sujeito *se afeta* através da constatação de que há um imperativo – um caminho moral - a partir do qual a sua transgressão ou desvio sequer poderia ser pensada “sem contradição a sua máxima como lei universal da natureza, quanto mais ainda *querer* que ela *devesse* se tornar tal coisa”⁶⁹³.

Mas a dimensão da consciência, decisão e vontade, numa perspectiva sartreana é diametralmente oposta para fazer com que a nadificação se limite a

⁶⁸⁸ Hipoteticamente, Kant faz com que diga um homem para exemplificar o seu exemplo: “Que me importa? Cada qual seja tão feliz quanto queiram os céus ou quanto possa se fazer a si mesmo; não tomarei nada dele; na verdade, não vou sequer invejá-lo. Só que não tenho vontade alguma de contribuir para o seu bem-estar ou para ampará-lo na adversidade!”. KANT, p. 223.

⁶⁸⁹ Trata-se do terceiro exemplo de uma série de quatro que compreende: um desgostoso da vida (KANT, p.217), alguém que pede dinheiro emprestado sabendo que dará o calote para fugir de um apuro (KANT, p. 219), o do homem talentoso (KANT, p. 221) e, por último, aquele que pouco se importa com os outros (KANT, 223), o que faz curiosamente Kant aventar a possibilidade de um ganho futuro por parte do egoísta ao ponderar que: “podem se dar muitos casos em que ele precisa do amor e da solidariedade e nos quais ele, por semelhante lei da natureza originada de sua própria vontade, roubaria de si mesmo toda esperança do auxílio que deseja para si” (KANT, p. 223).

⁶⁹⁰ KANT, p. 221.

⁶⁹¹ Ibid., p. 131.

⁶⁹² Ibid., p. 131.

⁶⁹³ Ibid., p. 225.

respeitar uma universalização, apaziguando a angústia ontológica frente aos possíveis, razão pela qual uma dada *vertigem ética* se percebe das considerações sartreanas, o que significa dizer que, “ao constituir certa conduta como *possível*, dou-me conta, precisamente por ela ser meu possível, que nada pode me obrigar a mantê-la”⁶⁹⁴.

Segundo Marcelo S. Norberto, valendo-se daquela metáfora da explosão da consciência sartreana, o papel da angústia em Sartre se liga àquela indeterminação dos motivos e móbeis sobre a consciência, inclusive a qualquer determinismo lógico que precedesse a liberdade como se lhe dispusesse à mão um imperativo infranqueável, pois, *a força* apenas ganha “vigência por ser sustentado pela consciência como *meu* motivo”⁶⁹⁵. É o que faz do homem um ser dramático por excelência entre aquilo que não é o que é e é o que não é:

Diferentemente dos objetos, a consciência é inapta a ser passiva em relação ao seu projeto, a menos que se faça enquanto projeto de passividade, o que, em última instância, já pressupõe uma atividade na passividade⁶⁹⁶.

É, portanto, justo dizer que esse papel de extroversão e, sobretudo nadificador da consciência, ou bem dinamitará a vontade kantiana, ou lhe causará um ferimento insuperável naquele tecido racional, ainda que o respeito seja, segundo Kant, “a representação de um valor que faz derrogação ao amor-de-mim-mesmo”⁶⁹⁷. O problema, no entanto, que não faz de Sartre um kantiano ou meramente um filósofo que se inspire em Kant empreendendo um salto miraculoso de um conceito de liberdade para outro ainda mais eclético, pretendendo um impulso ético ainda maior, conforme nos diz Lukacs⁶⁹⁸, reside justamente na distinção sartreana do conceito de vontade, pois, segundo Sartre, “a vontade não tem outro valor senão o de anunciadora”⁶⁹⁹. Mas de quê?

Para Sartre, de uma maneira de ser: “longe de ser uma manifestação única ou pelo menos privilegiada da liberdade, pressupõe, ao contrário, como todo acontecimento do Para-si, o fundamento de uma liberdade originária para poder

⁶⁹⁴ SARTRE, 2002A, p. 75.

⁶⁹⁵ NORBERTO, 44.

⁶⁹⁶ Ibid., p. 78.

⁶⁹⁷ KANT, p. 131.

⁶⁹⁸ Sartre deve atirar o seu impulso bem mais longe do que o fizera Kant, tanto mais que pretende ir mais longe, A reivindicação da liberdade para todos, vi, efetivamente, mais longe que a simples interdição de considerar o homem como um meio. LUKACS, p. 134.

⁶⁹⁹ SARTRE, op. cit., p. 557.

constituir-se como vontade⁷⁰⁰. Poder-se-ia dizer que, se Kant faz da vontade algo que deve ser boa em si mesma, portanto, refletir se a máxima moral está em contradição com a lei, a qual deve subordinar-se; para Sartre, a vontade, segundo *O ser e o nada*, perdeu a mão de Tântalo: “a vontade determina-se na moldura de móveis e fins já posicionados”⁷⁰¹. Por isso, escolher também a indiferença como atitude é já ter posicionado fins a partir dos quais me comprometi na exata medida em que me é impossível ignorá-los: “sou minha própria cegueira diante dos outros, e esta cegueira encerra uma compreensão implícita do ser-Para-outro, ou seja, da transcendência do outro como olhar”⁷⁰².

Nesse sentido, embora Sartre nos dê uma belíssima descrição da indiferença em *O ser e o nada*⁷⁰³, onde o indiferente age confortavelmente como se quase “estivesse sozinho no mundo; toco de leve pessoas como toco de leve paredes”⁷⁰⁴, escolhemos o exemplo quase estoico *próximo* da filantropia presente na *Fundamentação*, de Immanuel Kant⁷⁰⁵ para nos colocar questões éticas abissais à *Bíblia existencialista*, não só dissociando Jean-Paul Sartre da reflexão moral de Immanuel Kant no que se refere aos conceitos de respeito e vontade, outrossim, retomando-os (respeito e vontade) sob *luzes* já sartreanas para o tema da *indiferença* numa perspectiva existencialista.

Por isso, vejamos mais uma vez o que nos diz Kant sobre o *quase* filantropo da *Fundamentação*:

Se a natureza tivesse posto pouquíssima simpatia no coração deste ou daquele; se ele (de resto, um homem honrado) fosse por temperamento frio e indiferente aos sofrimentos dos outros, talvez porque, provido ele próprio do dom de uma particular paciência e força para suportar, também pressuponha ou até mesmo exija o mesmo em todos os outros; se a natureza tivesse formado esse homem (o qual não seria na verdade seu pior produto) não propriamente para <ser um> filantropo; não encontraria ele então dentro de si uma fonte de onde se dar um valor de longe muito mais alto que possa ser o de um temperamento bondoso?⁷⁰⁶.

Haveria ética mais austera que a kantiana? Advogamos que o rigor daqueles *indícios éticos*, ainda que apenas *entrevistos* na ontologia de *O ser e o nada* é ainda

⁷⁰⁰ SARTRE, 2002A, p. 548.

⁷⁰¹ Ibid., p. 549.

⁷⁰² Ibid., p. 474.

⁷⁰³ Cf. SARTRE, 2002A, p. 472-479.

⁷⁰⁴ Ibid., p. 474.

⁷⁰⁵ O exemplo do filantropo da *Fundamentação* levanta questões éticas importantes.

⁷⁰⁶ KANT, p. 121.

mais descomunal, pois, para Sartre, o cenário da ação *não* me arranca do sofrimento ou constrói a frieza de temperamento (caráter) de que padeceria, por sua vez, a minha liberdade, me ligando aos outros (ou deles me separando): “jamais o dado poderia ser motivo para uma ação se não fosse apreciado”⁷⁰⁷.

Para Sartre de *O ser e o nada*, o motivo de uma ação se configura sob “o peso” de uma responsabilidade opressiva e “intencional” da liberdade que me impede de abster-me numa situação. Segue-se que o peso de um ato – e aqui não o compreendamos com um fardo físico, psíquico ou fisiológico – constitui-se pela liberdade. O leitor nos recordará: “o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro”⁷⁰⁸. Mas, segundo Sartre, esse mundo tem o peso que atribuímos às circunstâncias, e logo saberemos o porquê de também o ato dito inumano também o ser, contrariamente ao que pensa o senso comum, *demasiadamente humano*⁷⁰⁹.

Porque a conduta de se considerar um ato para além do humano, privando-lhe de sua humanidade opressiva e livremente assumida é mais uma maneira de assumi-lo como possível, escolhendo-me em face dele enquanto uma “maneira de ser” no mundo à luz de meu comprometimento que o revela na minha *situação*. “De qualquer modo”, diz Sartre, “trata-se de uma escolha”⁷¹⁰; e acrescente-se a isso que tanto da maneira com que me realize quanto do peso do mundo inteiro que carrego nos ombros. O peso da situação objetiva, assim como a própria constituição da situação apreendida como “motivo” de um ato em vista de um fim – ao menos, em *O ser e o nada* - o qual é atribuído (o peso e o fim) pela liberdade, não incide sobre essa, determinando-lhe à maneira de uma causa que busca o efeito-causa que a tivesse precedido⁷¹¹.

Isso significa dizer que, para Sartre, o motivo da ação não se sobrepõe à liberdade, determinando-a, ainda que se considere “comumente como *motivo* a razão de um ato, ou seja, o conjunto das considerações racionais que o

⁷⁰⁷ SARTRE, 2002A, p. 589.

⁷⁰⁸ Ibid., p. 678.

⁷⁰⁹ É somente pelo medo, pela fuga e pelo recurso a condutas mágicas que irei determinar o inumano, mas esta decisão é humana e tenho de assumir total responsabilidade por ela. Ibid., p. 678.

⁷¹⁰ Ibid., p. 679.

⁷¹¹ Mas a liberdade é simplesmente o fato de que tal escolha é sempre incondicionada. 7º) Uma escolha dessa natureza, feita sem ponto de apoio e que dita a si mesmo seus motivos, pode parecer *absurda*, e, com efeito, o é. Isso porque a liberdade é escolha de seu ser, mas não *fundamento* de seu ser. Ibid., p. 590.

justificam”⁷¹². Em contrapartida, para o filantropo de Kant, o motivo que o determina com verdadeira dignidade moral por respeito à lei moral, ainda que a amargura lhe toldasse o seu espírito e apagasse “toda a solidariedade com o destino dos demais”⁷¹³ se *distancia* da amargura e comoção que o faria agir sobre a miséria alheia por subordinação que não aquela da vontade à máxima moral: “uma ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade”⁷¹⁴. O valor de um ato moral, segundo Kant, se associa à autonomia da vontade que se subordina *por respeito*⁷¹⁵ à lei moral, onde a nenhuma natureza bastarda ou restrição social me é permitido recorrer para me justificar a ação em vias de acontecer no mundo material.

Para Jean-Paul Sartre, o problema se ergue de maneira diametralmente oposto, ainda que as considerações kantianas sobre a independência da vontade sejam, em parte, retomadas por Sartre na exata medida em delas se distancia o filósofo francês sob a rubrica de uma nadificação contínua: “Se há de ser liberdade, a vontade é necessariamente negatividade e potência de nadificação”⁷¹⁶.

Portanto, o constrangimento da vontade (kantiana) por respeito *consciente* à lei moral: “enquanto imposta a nós por nós mesmos ela é, no entanto, uma consequência de nossa vontade”⁷¹⁷ - para Sartre, ao que parece, seria concebê-la (a autonomia) da vontade como um “fato” psíquico inerte, um em-si, descurando o nada de ser da liberdade humana enquanto um fazer-se e projeção de fins sobre a situação objetiva em face da qual a consciência angustiada empreenderia um recuo nadificador. A propósito, o conceito de *paixão* em *O existencialismo é um humanismo* se alinha aqui harmonicamente ao que já disse *O ser e o nada*:

A paixão não é, antes de tudo, projeto e empreendimento? E não está obrigada por isso mesmo a tomar distância com relação a esse estado e nadificá-lo, isolando-o e considerando-o à luz de um fim, ou seja, de um não-ser?”⁷¹⁸.

⁷¹² SARTRE, 2002A, p. 551.

⁷¹³ KANT, p. 121.

⁷¹⁴ Ibid., p. 129.

⁷¹⁵ Nem por influencia do medo ou de um sentimento correlato, o respeito, para Kant, é autoproduzido por meio de um conceito da razão, onde a consciência da subordinação de minha vontade à lei chama-se respeito: “O objeto do respeito é, portanto, unicamente a lei e, na verdade, aquela que impomos a nós mesmos e, no entanto, como necessária em si. Enquanto lei, estamos submetidos a ela sem consultar o amor de si; enquanto imposta a nós por nós mesmos ela é, no entanto, uma consequência de nossa vontade e tem, do primeiro ponto de vista, analogia com o medo, do segundo, com a inclinação”. KANT, p. 131.

⁷¹⁶ SARTRE, op. cit., 547.

⁷¹⁷ KANT, 131.

⁷¹⁸ SARTRE, op. cit., p. 547.

Não é o que se dá, contudo, aos olhos do filósofo húngaro Georg Lukács que em *Existencialismo ou marxismo* traça o roteiro das causas de ascensão e sucesso do existencialismo à época de seu aparecimento: “o nobre desprezo das considerações sociais e da vida pública”⁷¹⁹. Para Lukács, o conceito de liberdade sartreana é mitificado, principalmente, quando associado à responsabilidade abissal que dela decorreria, por isso, beirando tão somente à frivolidade, o irracionalismo, o esnobismo, chegando, por fim ao descaso para com os condicionamentos de uma situação histórica, haja vista a suposta imagem da liberdade sartreana, que, segundo Lukács, se encontra dissociada de sua dimensão social, porque seria “uma liberdade abstrata, isenta de toda diferenciação”⁷²⁰. Não é verdade.

Devemos sopesar o texto claramente combativo de Lukács – assim como a miríade de adjetivações depreciativas dirigidas à filosofia existencialista sartreana, se bem que ironicamente saborosas⁷²¹ num cotejo posterior à obra de Sartre – ainda que passem ao largo de um aprofundamento⁷²² crítico com *O ser e o nada*, mesmo assim, a acusação desse filósofo húngaro a respeito da contradição lógico-formal de *continuidade* que vai de *O ser e o nada* até *O existencialismo é um humanismo* a respeito da noção de responsabilidade, certamente, merece a nossa atenção: “Essa moral inspirada em Kant faz parte orgânica do existencialismo?”⁷²³. Lendo todo *O ser e o nada*, temos a certeza que sim.

Resumidamente, a *vanidade* do respeito à liberdade do outro, ambigualmente expressa em *O ser e o nada*: “Não se deve supor, porém, que uma moral da ‘permissividade’ e da tolerância iria respeitar mais a liberdade do outro”⁷²⁴, bem como a violência da tolerância *deflagrada* à volta do outro: “é fazer com que este seja arremessado à força em um mundo tolerante”⁷²⁵, impediriam logicamente uma declaração daquele “querer racional” sartreano, tal como o presente em *O existencialismo é um humanismo*: “mas uma vez que existe a ligação de um

⁷¹⁹ LUKACS, p. 99.

⁷²⁰ Ibid., p. 90.

⁷²¹ E Sartre, com a coragem nas mãos e o nome de Kierkegaard nos lábios, saltou. Saltou de um conceito de liberdade bem determinado para um outro completamente oposto... Ibid., p. 118.

⁷²² É evidente que não pretendemos ter reproduzido fielmente a marcha do raciocínio existencialista. Seria necessário, com efeito, um estudo volumoso para citar as demonstrações, às vezes simplesmente erradas e às vezes manifestamente sofisticadas, que apóiam Sartre na teoria fenomenológica da interrogação e do juízo negativo, sobre a qual repousa a construção ontológica do Nada. Ibid., p. 82.

⁷²³ Ibid., p. 115.

⁷²⁴ SARTRE, 2002A, p. 507.

⁷²⁵ Ibid., p. 507.

compromisso, sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros”⁷²⁶. Já nos perguntamos de onde Sartre extrai esse compromisso a ponto de fazer Lukács:

protestar, quando J.-P Sartre e seus discípulos afirmam que sua filosofia, de que já identificamos a base em heideggeriana, enquanto niilista e reacionária, representa uma ideologia progressista e democrática. Indicamos então uma contradição entre os fundamentos filosóficos e os postulados éticos dessa doutrina⁷²⁷.

No entanto, é curioso que Lukács critique Sartre por essa *suposta* contradição lógica que une a liberdade sartreana⁷²⁸ à responsabilidade que dela decorre *inegavelmente* - ambos os conceitos desaguando naquele referencial último que é o engajamento político - argumentando que os conceitos morais, principalmente, supostamente rígidos como os sartreanos⁷²⁹, perdem, por isso mesmo, o significado e “equivale à irresponsabilidade total do ponto de vista de acção prática”⁷³⁰.

Na verdade, o que, de fato, Lukács quer nos dizer? Se levarmos a sério a sua argumentação, não apenas Sartre seria acusado de cinismo – ao passo que Lukács, um defensor da frouxidão dos conceitos morais – mas de ser ainda, pasmem, um kantiano disfarçado, embora o filósofo do *mito do nada*, como nos diz Lukács⁷³¹, rechace o abstracionismo do filósofo de Königsberg na *Conferência* de vulgarização:

Kant declara que a liberdade se quer a si e à liberdade dos outros. De acordo; mas ele julga que o formal e o universal são suficientes para se constituir uma moral. nós pensamos, pelo contrário, que os princípios demasiado abstratos falham, se se quer definir uma acção⁷³².

Em tempo, a semelhança que liga essa controvérsia em *Realismo e existencialismo* (de um Sartre à kantiana, haurida talvez da leitura *respeitosa* de Lukács às passagens específicas de *O existencialismo é um humanismo*) concerne

⁷²⁶ SARTRE, 1978, p. 263.

⁷²⁷ LUKACS, p. 115.

⁷²⁸ A noção sartreana de liberdade torna-se assim inteiramente irracional, arbitrária e incontável. Ibid., p. 93.

⁷²⁹ E, no entanto, Lukacs, cita Dostoiévski: “esse mestre inigualado da psicologia, demonstrou várias vezes que os preceitos morais hipertensos não exercem nenhuma influência sobre as ações dos seus autores e que em consequência os homens que os professam são moralmente muitos mais oscilantes do que aqueles que não têm princípios rígidos”. Ibid., p. 98.

⁷³⁰ Ibid., p. 98.

⁷³¹ Eis em que constitui toda a atração do mito do nada aos olhos esnobes. O que pode haver de mais atraente, com efeito, do que esse estranho casamento de um extremismo completamente verbal dos princípios com o niilismo absoluto da moral? LUKACS, p. 99.

⁷³² SARTRE, op. cit., p. 263.

à rigidez dos princípios morais (e à crítica a Kant, realizada por Sartre, de um lado; assim como a de Luckacs sobre Sartre, de outro) é patente para ser puro acaso.

Contudo, a verossimilhança certamente seria atribuída por Lukacs à vizinhança da loucura niilista empreendida por Sartre que forçara a lógica de seus princípios num flagrante ato mágico, valendo-se da generalização de uma ideia que flutuaria como a indefinibilidade do conceito de liberdade sartreano, cujo “processo é comum”, segundo Lúckacs, “a todas as escolas do irracionalismo moderno”⁷³³, ou bem ao *ecletismo* do autor de *O ser e o nada*. Isso que culminaria numa sempre presente “ortodoxia do existencialismo sartreano”⁷³⁴ que ele (Luckacs) não pretende controlar⁷³⁵. É o suficiente para que Sartre em *Questões de método*, num tom ainda mais elegante, verifique uma comicidade no distanciamento de Lukács em relação ao existencialismo:

É cômico que [...] Lukács tenha julgado distinguir-se de nós lembrando esta definição marxista do materialismo: “a primazia da existência sobre a consciência”, enquanto o existencialismo – seu nome o indica suficientemente – faz dessa primazia o objeto de uma afirmação de princípio⁷³⁶.

Ao que parece, segundo Luckacs, o homem seria *mais* responsável com base em morais frouxas de princípios flexíveis, uma vez que princípios morais tensos “não exercem nenhuma influência sobre as ações de seus autores”⁷³⁷. Segundo Lukacs, “isto certamente muito bem, mas nada mais é para Sartre do que um compromisso eclético com os princípios da moral kantiana que precedentemente rejeitou”⁷³⁸. Curiosamente, Lukacs ataca o existencialismo naquilo que Sartre, por sua vez, rejeita de Kant, muito embora o marxista Lukacs não veja contradição, quando fala em inspiração (quase kantiana) ao relembrar o aluno que pedira um conselho a Sartre durante a Segunda Guerra mundial:

Ora, se Sartre tomasse verdadeiramente a sério o seu novo conceito de liberdade, esforçar-se-ia por deduzir desta definição geral (ligação da minha liberdade à de todos) uma linha de conduta moral suscetível de inspirar uma decisão a esse jovem⁷³⁹.

⁷³³ LUKACS, p. 96.

⁷³⁴ Cf. LUKACS, p. 95.

⁷³⁵ Cf. LUKACS, p. 106.

⁷³⁶ SARTRE, 2002B, p. 37.

⁷³⁷ LUKACS, p. 98.

⁷³⁸ Ibid., p. 94.

⁷³⁹ Ibid., p. 119.

Mas será que Lukács não estaria fazendo de Sartre mais um kantiano? Embora Lukacs pretenda recusar uma dimensão social ao existencialismo, o exemplo do aluno da *Conferência* não nos parece abstrato ou desprovido do contexto social, e Lukacs talvez se furte a oferecer essa conduta moral porque talvez a priori, não haveria como, pois, é assim que nos faz pensar *O ser e o nada*: “Quem pode decidir senão eu?”⁷⁴⁰. Isso deve ficar mais claro se lembrarmos aquela ligação com o outro através da ideia de *engajamento*, o qual, nós a vislumbramos desde a ideia de intencionalidade da consciência, passando pela nadificação, o olhar e a má-fé que nos comprometia (e *nos engajava*) em situação.

No primeiro volume de *Os Caminhos da liberdade: A idade da razão*, Mathieu Delarue, professor de filosofia que se furta a assumir as consequências de sua indecisão ou comodismo à situação que projeta com Marcelle Duffet, nos faz pensar através do narrador que, ainda que não o quisesse:

Era livre, livre, inteiramente livre, com 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 [...] Estava só em meio a um silêncio monstruoso, só e livre, sem auxílio nem desculpa, condenado a decidir sem apelo possível, condenado a ser livre para sempre⁷⁴¹.

Fizemos um longo percurso até aqui conduzidos pela ideia central de intencionalidade da consciência, nadificação e comprometimento. O respeito à liberdade, segundo Sartre, embora nos seja dito ser vão em situação, não se situa numa mera indiferença ou irracionalidade infértil e descomprometida da situação história. Estamos atolados e *engajados* em situação.

Nesse sentido, já podemos passar à conclusão de todas as ideias e nuances conceituais entretecidas no decorrer desse trabalho, mormente, à luz de *O ser e o nada*, para talvez não o que é o respeito, mas justamente *àquilo que ele não é em situação* quando pensávamos haver respeitado *mais* a liberdade os outros e a nós mesmos naquela encenação tão problemática e insolúvel que envolve o Nada, a angústia, a má-fé, o desespero, o desamparo e a condenação à liberdade do Para-si que somos ao modo de *não-sê-lo*, mas sempre, de modo comprometedor no mundo que é, como vimos, a nossa própria *imagem* projetada por nossa liberdade.

⁷⁴⁰ SARTRE, 2002A, p. 549.

⁷⁴¹ Id. *A idade da razão*. 9. Ed. Trad. Sérgio Milliet. Prefácio de Franklin Leopoldo e Silva. 9. ed. Rio de Janeiro: Editora nova Fronteira, 2017, p. 285.

3 CONCLUSÃO

O respeito à liberdade em *O ser e o nada* é uma palavra vã. Mas nós vimos em sentido essa *vanidade* se recorta no pensamento sartreano e delinea uma *fisionomia singular* de nós mesmos e do mundo *para* os outros. Mostra-nos as escolhas que fazemos e as situações que negamos ou aceitamos. Condenado à liberdade em situação, o Para-si, se descobre uma *revelação-revelada* dos existentes à luz de *um fim* projetado pela própria liberdade que ele é ao modo de não sê-lo, sem se identificar plenamente com *a função* que exerce na sociedade nem se deixando afetar incontornavelmente pelo mundo das coisas.

Nesse sentido, não temos desculpas. Porque a liberdade é desde o início uma irrupção em direção às coisas e uma perseguição-perseguida de si mesma. Portanto, *nadificação* da situação presente rumo àquilo que ela *não é*, um *ainda-não* enquanto *situação ideal*, sendo *uma questão* sempre retomada de si mesma em que está já comprometida perante o abismo que nos solicita uma *decisão*. Estamos, por isso, já *engajados* com e para os outros até os ossos.

Somos *respeitosos demais*, porém, *comprometidos* a partir de um abandono original em que – para além de um kantismo rigoroso – nos impomos uma imagem de homem através de nossas escolhas e pintamos o nosso *quadro ético* angustiosa e desesperadamente porque tudo depende de nós mesmos: o Nada nos corrói a fuga como um verme em nossos corações, enraizando-nos no mundo naquela insustentável leveza de um fazer-se apaixonadamente inútil *para além* do mundo.

A questão da *intencionalidade* nos demonstra que, muito mais que cumprir um papel fundamental em *O ser e o nada*, se nos apresenta enquanto um comprometimento abissal num mundo, o nosso mundo, com a nossa *face e imagem*, cujo *coeficiente de adversidade* se produz através de um *Projeto*, mediante uma escolha que requer não apenas um *fazer-se*, mas um *preferir-se* sempre em direção do futuro. Nós somos, então, uma *nadificação* da neutralidade num e *para* um *horizonte de sentidos* que nos ilumina a situação que julgamos ser respeitosa até demais, mas na exata medida em que nos compromete e engaja em cada ato banal.

Por isso, somos sempre *uma maneira* de realizar-nos, onde a passividade, diria Sartre, nos entrega às vísceras daquela lucidez em que nos descobrimos, como Mathieu Delarue *fodidos* num quarto rosa, numa poltrona verde ou num

caramachão, mas atores comprometidos e desempenhando papéis em sociedade, a qual se nos impõe condutas *pré-definidas* à luz de objetivos que buscam fazer com que não nos apercebamos dos *fins* escusos implícitos àquilo que nos solicitam as demandas sociais que nos objetificam no trabalho.

Por vezes, somos *garçons existencialistas*, ou seja, autômatos em nossas casas e trabalho. Sartre nos alerta para a responsabilidade em jogo. Porque nos puseram as mãos sobre as nossas mãos, mas nós já temos *as mãos sujas* porque já estamos comprometidos em presença dos outros. Somos outros que não nós mesmos e a nossa *parte diabólica* – *para além* do que fizeram de nós – talvez busque *uma resistência*, sobretudo, naquilo que buscamos ignorar.

Mas isso é má-fé. Não podemos nos ausentar daquilo que a vida nos coloca, muito menos fingir que a *decisão* numa situação não nos comprometeu a conduta, *irisando* aquela decisão que esperamos ou refugiando-nos num *coquetismo social* em que se afirma o *status quo* porque a vida ou o sistema é dessa ou daquela forma para homens e mulheres. O existencialismo sartreano nos liberta. Do contrário, seríamos para além de *covardes*, igualmente *cabras safados*.

Segundo Sartre, nós já tomamos parte na situação, já criamos a nossa fisionomia monstruosa ou paradisíaca de mundo, ainda que nos neguemos a isso: as nossas raízes nadificadoras esgarçaram o tecido racional em que nos aprisionamos e justificamos quando *surfamos na onda* dos acontecimentos de uma *idade da razão*. Acordamos atordoados para o trabalho, engarrafados pela desesperança sem percebermos que é a nossa *oportunidade*, o nosso quinhão de realizar-nos numa *paixão inútil* através da liberdade sob o peso opressor de *uma coerção obscura* perante a qual nos engajamos ou nos atolamos ainda mais.

Para além de uma paisagem confortadora, a nossa reflexão a propósito do respeito à liberdade em *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* de Jean-Paul Sartre nos convidou a um périplo pela investigação moral kantiana em busca de um princípio supremo da moralidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nesse momento, Sartre *pareceu* se inspirar em Kant, mas pensamos haver deixado mais luminoso aquilo que se podia entrever sobre as dessemelhanças entre o pensamento kantiano e a maior figura do existencialismo através do expediente do amor, uma armadilha, onde a ponte em que Lukacs buscara dinamitar, a qual se estendia desde *O ser e o nada* à conferência *O existencialismo é um humanismo*, apenas nos demonstrou que György Lukács já andava sobre ela

num terreno existencialista. *O respeito à liberdade do outro*, segundo Sartre, é a nossa máscara arrancada a fórceps, mas, posta à distância de nós mesmos, nos refletindo um projeto que busca ser, por vezes, a dominação ou auto-submissão.

Em tempo, o leitor poderá ter percebido que o aprofundamento crítico entre Sartre e Kant, ulteriormente, também aliado à suposição de Lukács, nos aproximou (de relance) da localização do existencialismo numa questão ainda maior: o marxismo. No entanto, a complexa localização do existencialismo no marxismo como filosofia insuperável de nossa época, tal como Sartre nos fala em *Questões de método* e *Crítica da razão dialética*, assim como a forma como Sartre lê e se utiliza do arcabouço teórico de Marx, porém, sem abandonar o existencialismo, extrapolaria até o bolor, por questões de espaço e temporais, o objetivo desse trabalho. Mesmo assim, após haveremos forçado o quanto podíamos dentro daquele *coeficiente de adversidade* da situação, cremos haver deixado em estágio germinal, talvez algumas possíveis ideias para investigações futuras entre o pensamento sartreano, em primeiro lugar, é lógico, mas futuramente à luz de *O Capital*, de Marx; ou bem às outras obras do pensante kantiano. Estamos construindo ainda a nossa compreensão, pois, muito ainda há que se ler, refletir e trabalhar como um *Castor*. Mas talvez Sartre dissesse que já escolhemos o próximo filósofo ou filósofa a ser estudado, caso queira a janela de onde vislumbramos o social num possível doutorado. *Les jeux sont faits!*

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Sartre: direito e política: ontologia, liberdade e revolução**. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016. 223p.
- BEAUVOIR, Simone de. *et al.* **Por uma moral da ambigüidade**. Trad. de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. 206 p.
- BORNHEIM, Gerd. **Sartre: Metafísica e Existencialismo**. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. 315 p.
- BEAUVOIR, Simone de. **A força da idade**. 6. ed. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira, 2018. 573p.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. Vol I, A-I. 701p.
- BRANDÃO, Junito. **Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega**. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, Vol. II, 2000. 599p.
- CASTRO, Fábio Caprio de Leite. **A ética de Sartre**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. 309p.
- CÉSAR, Constança Marcondes; BULCÃO, Marly. **Sartre e seus contemporâneos: ética, racionalidade e Imaginário**. São Paulo: Aparecida, Ideias&Letras, 2008, 207p.
- DAIGLE, Christine. **Le nihilisme est-il un humanisme?: Étude sur Nietzsche et Sartre**. Québec: Les Presses de l'Université Laval. (Inter-Sophia Collection dirigée par Bjarne Melkeevik), 2005. 256p.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Trad. de Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016. 413p. Coleção: *Estado de sítio*.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os demônios**. Trad. de Paulo Bezerra. Desenhos de Claudio Mubarac. 5. ed. São Paulo: Editora 34, 2013, 704p.
- FERRY, Luc. **Kant: uma leitura das três "Críticas"**. 2. ed. Trad. de Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010. 335p.
- JEANSON, Francis. **Le problème moral et la pensée de Sartre**. Lettre-Préface de Jean-Paul Sartre. Suivi de un quidan nommé Sartre. Éditions du Seuil: Paris. 1965. 348p.
- JEANSON, Francis. **Sartre por ele próprio**. Trad. de Vergílio Ferreira, Portugal: Portugalíia Editora, 186p.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. e Notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarola, 2009. 501p.
- KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. Trad. de Teresa Bulhões da Fonseca. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2017
- LIUDVIK, Caio. **Sartre e o pensamento mítico: revelação arquetípica da liberdade em As moscas**. Loyola: São Paulo. 2007, 243p.

LUKACS, Georges. **Existentialisme ou marxisme?** Trad. du hongrois par E. Kelemen. Paris: Éditions Nagel, 1948, 310p.

LUKACS, Georg. , **Existencialismo ou marximos.** Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Senzala, 1967, 252p.

MAUS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** Precedido de uma Introdução à obra de Mauss por Lévi-Strauss. Textos de Georges Gurvitch e Henri Lévy-Bruhl. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Cosac Naify, 2003. 535p.

MELO, Nélvio Vieira de. **A escolha de si como escolha do outro:** liberdade e alteridade em Sartre. INSAF: Recife. 2003. 131p.

MÉSZÁROS, István. **A obra de Sartre:** busca da liberdade e desafios da história. Trad. de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012. 330 p.

MORANA, Cyril; OUDIN, Éric. **La liberté:** D'Épicure à Sartre. Préface d'André Comte-Sponville. Paris: Éditions Eyrolles, 2010. 186p.

MOURA, Carlos Eduardo de. **Consciência e liberdade em Sartre:** por uma perspectiva ética. São Carlos: EDUFSCAR, 2012. 233 p.

MÜNSTER, Arno. **Sartre et la praxis:** ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre. L'Harmattan. 2005. 294p.

MÜNSTER, Arno. **Sartre et la morale.** L'Harmattan: France. 2007. 161p.

NORBERTO, S. Marcelo. **O drama da ambiguidade:** a questão da moral em *O ser e o nada*. São Paulo: Edições Loyola, 2017, 144p.

NOUDELMANN, François. **Huis Clos et Les mouches de Jean-Paul Sartre:** essai et Dossier réalisé par François Noudelmann. (Foliothèque: collection dirigée par Bruno Vercier). Paris: Éditions Gallimard, 1993. 223p.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre.** Prefácio de Gerd Bornheim. L&PM Editores, Porto Alegre: Rio Grande do Sul, 1995. 294p.

CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. **Les écrits de Sartre.** Chronologie, bibliographie commentée. Gallimard, 1970, 784p.

SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'authenticité:** vers une éthique de la bienveillance réciproque. Labor e et Fides. France, 2000, 346p. Le champ éthique. Collection dirigée par Eric Fuchs, avec la collaboration de Olivier Abel, François Dermange, Mark Hunyadi, Alex Mauron, Denis Muller, William OSSIPow, Jean-Marie Thévoz

SAYÃO, Sandro Cozza. **Sobre a leveza do humano:** um diálogo com Heidegger, Sartre e Levinas. 2006. 265 f. Tese (Doutorado em filosofia). Pontifícia Universidade Católica do rio Grande do Sul / PUCRS, Porto Alegre, 2006.

SILVA, Luciano Donizette da. **A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história.** Editora Claraluz, 2010. 341p.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. **Sartre e a psicologia clínica.** 1. ed. 1. Reimpressão. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. 289p.

VERSTRAETEN, PIERRE. **Violence et éthique:** Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre. Paris: Gallimard, 1972. 169p.

WORMSER, Gérard. **Sartre: violence et éthique**. Sous la direction de Gérard Wormser. Lyon: Sens Public. 2005. 169p.

YASBEK, André Constantino. **Os caminhos da contemporaneidade francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault**. São Paulo, EDUC/FAPESP, 2010, 391p.

ROYLE, Peter. **L'Homme et le néant chez Jean-Paul Sartre**. Les Presses de L'Université Laval, 2005, p. 45-57. Collection Zêtêsis Série <<Textes et essais>>.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 11 ed. Trad. de Paulo Perdigão. Vozes: Petrópolis. 2002. 781p.

_____. **Crítica da razão dialética**. Precedido por *Questões de método*. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaïm-Sartre. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. Apresentação da edição brasileira: Gerd Bornheim. DP&A Editora: Rio de Janeiro. 2002B. 900p.

_____. **L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique**. 51. ed. Paris: Gallimard, 1957. 722p. Bibliothèque des idées.

_____. **Situações I**. Trad. Rui Mário Gonçalves. Publicações Europa-América. 1968. 301p.

_____. **A idade da razão**. 9. ed. Trad. Sérgio Milliet. Prefácio de Franklin Leopoldo e Silva. Rio de Janeiro: Editora nova Fronteira, 2017. 351p.

_____. **Las manos sucias**. Trad. Aurora Bernádez. Revision para la edición española: Miguel Salabert, Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1996. 227p.

_____. **Escritos políticos 1**. Política francesa. Alianza Universidad. Versión española de: Alberto L. bixio para <<Situations, III>>, revisada por Miguel Salabert; Josefina Martínez Alinari para << Situations, V>>, revisada por Santiago González Noriega; Eduardo Gudiño Kieffer para "Situations, VIII>>; revisada por Francisco Díez Del Corral, Editorial Losada, p. 11.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, 1978. 307p.

_____. **Saint Genet: ator e mártir**. Trad. de Lucy Magalhães. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. 583.

_____. **Situations, IV: portraits**. Paris: Gallimard. 1993. 472p.

_____. **L'existentialisme est un humanisme**. Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre. Gallimard. 2004. 109p.

_____. **A Transcendência do Ego**, seguido de consciência de si e conhecimento de si, Tradução e Introdução de Pedro M. S. Alves. Edições Colibri, UNIVERSALIA. 1994. 129p .

_____. **A Transcendência do Ego**. Trad. de João Batista Kreusch, Introdução e notas de Sylvie Le Bom, 2 ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2015, p. 23.

_____. **Un théâtre de situations**. Textes rassemblés, établis, présentés et annotés par Michel Contat et Michel Rybalka. Gallimard: Paris. 2005. 440p.

_____. **Entre quatro paredes**. Trad. Alcione Araújo e Pedro Hussak. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro. 2005. 127p.

_____. **Diário de uma guerra estranha.** Trad. de Aulyde Soares Rodrigues. Editora: Nova Fronteira. 1983. 432p.

SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e Literatura em Sartre:** ensaios introdutórios. Unesp: São Paulo. Dir. Marilena Chauí; Org. Floriano Jonas César. 2004. 260p.

SOLAL, Annie-Cohen. **Sartre: uma biografia.** Trad. Milton Persson. 2. ed. Porto Alegre: L&PM. 2008. 615p.

WORMSER, Gérard. **Sartre:** violence et éthique. Sous la direction de Gérard Wormser. Lyon, Sens Public, Lyon. 2006. 169p.

WORMSER, Gérard. **Sartre: du mythe à l'histoire.** sous la direction de Gerard Wormser, Sens Public, Lyon, 2006, 168 p.