

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

Valor e ação em Sartre

**Caxias do Sul
2025**

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

Fellipe Corá

Valor e Ação em Sartre

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia à linha de pesquisa em Filosofia Social, Política e do Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul – Mestrado Acadêmico em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André Brayner de Farias.

Agência de Fomento: PROSUC/CAPES.

Caxias do Sul

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

C787v Corá, Fellipe

Valor e ação em Sartre [recurso eletrônico] / Fellipe Corá. – 2025.
Dados eletrônicos.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

Orientação: André Brayner de Farias.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. 2. Valores. 3. Ética. 4. Fenomenologia.
5. Existencialismo. I. Farias, André Brayner, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 1SARTRE

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Márcia Servi Gonçalves - CRB 10/1500



“Valor e ação em Sartre”

Fellipe Corá

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Filosofia Social, Política e do Direito.

Caxias do Sul, 24 de setembro de 2025.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. André Brayner Farias (Orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Felipe Taufer
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Resumo

Este trabalho não busca dizer o que é a teoria moral sartriana, mas apenas apresentar uma possível relação entre os conceitos de valor e ação em uma teoria moral inacabada, do período que abrange a produção sartriana dos anos de 1940. Assim, todo seu valor reside em ser uma tentativa. Para isso, dividimos nosso trabalho em apenas duas partes: a primeira é uma reconstrução da introdução, pois sem ela acreditamos que seria muito difícil compreender onde a questão se localiza, pois é nessa introdução que Sartre nos apresenta sua originalidade em relação às teorias de conhecimento e até mesmo à fenomenologia. Na segunda parte nos detemos propriamente à questão do valor e da ação, nos dedicando, especialmente, à quarta parte de *O ser e o nada* e, por fim, expandindo o horizonte aos *Cahiers pour une morale*.

Abstract

This study does not aim to definitively define Sartrean moral theory, but rather to present a possible relationship between the concepts of value and action within an unfinished moral theory, covering the period of Sartre's production in the 1940s. Thus, its entire value lies in being an attempt. To this end, the work is divided into only two parts: the first is a reconstruction of the introduction, for without it, we believe it would be very difficult to grasp the locus of the issue, as it is in this introduction that Sartre presents his originality regarding theories of knowledge and even phenomenology. In the second part, we focus specifically on the question of value and action, devoting particular attention to Part Four of *Being and Nothingness* and, finally, expanding the scope to the *Notebooks for an Ethics*.

Sumário

Introdução

- 1. Sob a mesma rubrica, duas regiões do Ser: Em-si e Para-Si.**
- 2. O valor e ação: um problema moral.**

Conclusão

Referências

Introdução

A promessa de Sartre não foi cumprida. A obra anunciada ao final de *Ser e Nada* que seria dedicada exclusivamente à responder questões levantadas pelo próprio autor jamais foi escrita. O método escolhido pelo autor, a ontologia fenomenológica, acaba limitando-o no que diz respeito à derivação de imperativos morais. As palavras de Sartre não deixam dúvidas sobre esse ponto: “A ontologia não pode formular de per si prescrições morais. Consagra-se unicamente àquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos”.

Isso não significa, porém, que o autor não tenha se dedicado às questões morais. Podemos verificar ao longo de sua extensa obra, seja àquelas dedicadas à biografias, romance, teatro e tratados filosóficos, inúmeras referências ao tema. Mas, por ser um tema inacabado em sua obra, seja por consequência de método ou por abandono do estudo dedicado à moral, conforme o próprio autor confirmou em entrevista, esse campo de seu pensamento acaba por se revelar uma fonte profícua de estudos, aos quais não poucos autores dedicaram-se a formular ou extrair o máximo de significações possíveis do que seria uma moral sartriana.

Seja em juízo favorável, seja em juízo contrário, as obras deixadas pelo autor para a posterioridade parecem um ponto incontornável da história da filosofia. Por dois motivos, acreditamos que essa afirmação não é um excesso: primeiro, os escritos de Sartre são um marco nos estudos de ontologia fenomenológica porque ele interpreta de maneira muito original os textos de Husserl e Heidegger, marcando seus pontos de concordância e divergência em relação a ambos, denomina-se existencialista. Nesse sentido, contribui para o avanço das discussões teóricas do que podemos chamar de relação entre consciência e mundo, que deságua em uma relação de sentido, ao que pode considerar a realidade, influenciando a obra de autores como Beauvoir, Deleuze, Foucault, Merleau-Ponty, etc... o segundo motivo, consequente do primeiro, se dá em razão do autor envolver-se diretamente na prática política, é um teórico *em situação*, extrai o que pode da relação entre consciência e mundo, formulando juízos, acertando ou errando, e produzindo obras que ajudam a compreender seu tempo.

Mas, como nosso trabalho diz respeito ao campo moral, e vimos que Sartre admite que o método utilizado impossibilita, por um lado, *prescrições* morais, por outro lado ele auxilia na *descrição* de estruturas de conceitos morais, ou, ao menos, nos revela como podem surgir as ideias de valor, má-fé e responsabilidade, absolutamente clássicas nas discussões morais, sob a perspectiva do existencialismo sartriano.

A questão do ser é tomada como referência para o desenvolvimento do nosso trabalho, considerando o deslocamento que Sartre promove, a partir da ontologia fenomenológica, para o campo da existência humana, tornando evidente que responder à essa questão de ser é uma responsabilidade do próprio sujeito, isto é, ter de escolher o ser que o sujeito deseja ser é angustiante. Não obstante, esse drama existencial, acreditamos, parece ultrapassar a barreira da individualidade, sob as afirmações do autor que dizem respeito à escolha de si e de toda a humanidade.

Para deixar claro, não buscamos pôr um ponto final na discussão do que seria uma ética de Sartre, não queremos e não podemos escrever mais do que foi escrito ou daquilo que não foi escrito pelo próprio autor. Nossa intenção, ao fim, é mostrar uma possível relação entre os elementos do pensamento moral sartriano, sendo eles valor e ação, cujas estruturas nos parecem absolutamente semelhantes, e que conduzem nossa visão para um horizonte distante, mas belo, de uma perspectiva prática, entre tantas outras, daquilo constitui o complexo e inacabado pensamento moral de Sartre.

Para alcançar nosso objetivo, estruturamos esse trabalho em apenas dois capítulos. O primeiro capítulo é uma reconstrução da introdução, intitulada “Em busca do ser” e da quinta seção, cujo título é “Origem do nada”, da primeira parte, intitulada “O problema do nada” de *O Ser e o Nada*. Optamos por essa maneira procedimental porque nossa intenção é mostrar como Sartre chega à ideia essencial das duas regiões do Ser, Em-si e Para-si, e como o autor diferencia uma da outra. Isso significa, portanto, que não queremos explorar a ideia de liberdade, característica do pensamento sartriano, mas somente marcar o ponto de partida que fornece a abertura para a possibilidade de resposta à questão do Ser, por parte do Para-si, ou consciência ou sujeito¹, enquanto o ser que é absolutamente responsável pelo ser que deseja ser.

O segundo capítulo do trabalho conta, predominantemente, com um estudo da terceira seção, intitulada “O Para-si e o Ser do Valor”, da segunda parte intitulada “O ser para-si”, e um estudo sobre a primeira seção, cujo título é “A condição primordial da ação é a liberdade”, constituinte da quarta parte, chamada “Ter, Fazer e Ser”, de *O ser e o nada*. Além disso, conta com passagens de *O existencialismo é um humanismo* e com o primeiro apêndice de *Cahiers pour une morale*. Julgamos que a segunda parte do trabalho seja a mais importante, pois é onde tentamos demonstrar, por meio das estruturas do valor, considerada como

¹ Usamos esses termos de maneira equivalente ao longo de todo trabalho, por mais que, dependendo do ponto de vista em que se possa analisar, pode haver algum tipo de embaraço.

subjetiva/objetiva, e da ação, estruturada em móveis/motivos, uma aproximação baseada na criação de valores e concretização dos mesmo a partir do agir no mundo.

Concretizar os valores, compreendemos, seria uma maneira de responder à questão do ser, de dar sentido à existência, baseados na afirmação, sem dúvida alguma moral, de Sartre que considera a escolha do homem como sempre sendo a do bem ao invés do mal, e essa escolha do bem é, conseqüentemente, agir bem, porque “agir é criar uma realidade”. Além disso, quando o homem age e dá sentido ao seu ser, ele acaba criando uma *figura*, conforme mostramos no texto, que serve como exemplo do que o sujeito criador deseja que seja seguido por toda a humanidade.

Com isso, podemos compreender como os conceitos de angústia e responsabilidade se alinham para um sentido que, para além da resposta à questão do ser que por si só já encontra um fundo moral, eles dizem respeito à um projeto que envolve a humanidade inteira.

1. Sob a mesma rubrica, duas regiões do Ser: Em-si e Para-Si.

No início de seu ensaio de ontologia fenomenológica, intitulado “O ser e o nada”, Jean-Paul Sartre considera que o pensamento moderno realizou um progresso ao abandonar uma certa quantidade de dualismos clássicos como interior-exterior, essência-aparência, ato-potência, em troca de uma concepção que reduz o existente à série de aparições que o manifestam (Sartre, p.15). Neste sentido, podemos dizer que já não há necessidade de investigar um “por de trás” dos fenômenos, menos ainda que existe algum tipo de numeno que suporta os fenômenos. Assim, o fenômeno é um relativo-absoluto: relativo, pois pressupõe alguém a quem aparece e absoluto na medida em que não pressupõe uma essência por trás, isto é, aparece absolutamente. Como escreve Sartre: “O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é *absolutamente indicativo de si mesmo*” (Sartre, p.16).

Porém, essa maneira de considerar o fenômeno extingue absolutamente todos os tipos de dualismo, pergunta-se Sartre, e a resposta é a de que ainda resta o do finito-infinito. Sartre explica esse dualismo em uma longa passagem que transcrevemos:

O existente, com efeito, não pode se reduzir a uma série *finita* de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança. Mesmo que um objeto se revelasse através de uma só ‘Abschattung’, somente o fato de tratar-se aqui de um *sujeito* implica a possibilidade de multiplicar os pontos de vista *sobre* esta ‘abschattung’. É o bastante para multiplicar ao infinito a ‘Abschattung’ considerada. Além do que, se a série de aparições fosse finita, as primeiras a aparecer não poderiam *reaparecer*, o que é absurdo, ou então todas as séries seriam dadas de uma só vez, mais absurdo ainda (Sartre, 1997, p.17)

Sendo deste modo, Sartre está consciente de que introduz o infinito no finito, ou seja, a aparição à alguém do objeto indica que há uma série que sustenta esse objeto cujas razões que interligam essa série são independentes do sujeito. Por isso, escreve: “A realidade desta taça consiste em que ela *está aí e não é o que sou*” (Sartre, p.17). O objeto, neste caso, aparece sob um *aspecto*, finito, mas que remete sempre à série, infinita.

Até aqui está marcada a diferença da “teoria dos fenômenos” sartreana em relação às teoria anteriores. Fundamentalmente, a aparição não remete ao numeno, como na teoria kantiana, ao contrário, indica somente a si mesma e a série de suas aparições. Ao mesmo

tempo, essa maneira de compreender o fenômeno indicou a independência em relação ao sujeito, ou seja, o fenômeno é sustentado por um ser que é seu ser. Essa posição parece indicar já um antipsicologismo.

Porém, afirmar que a essência do fenômeno pode ser compreendida por meio da série constitutiva do fenômeno não desobriga o autor de tentar compreender o ser do fenômeno, pois se o fenômeno não é sustentado por uma subjetividade, isso não significa que ele não tenha fundamento algum, afinal de contas, afirma Sartre, o fenômeno tem o seu *ser* próprio. Na tentativa de se afastar do primado metafísico do conhecimento, o autor busca uma compreensão do *ser* a partir do fenômeno de ser. Nesse sentido, Sartre escreve: “O fenômeno é o que se manifesta, e o ser se manifesta a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão” (p.19). Entretanto, resta dúvida se o fenômeno de ser remete, exatamente, ao ser do fenômeno. Posto de outro modo, é possível transcender o vermelho de algum objeto para a essência do vermelho?

As indicações sartrianas sobre o *ser* são muito precisas: “o ser não é nem uma qualidade do objeto captável entre outras, nem um sentido do objeto” (p.19). A maneira clássica de proceder pela busca do *ser*, como bem o sabemos, implica em uma necessidade de apartar do objeto o que é accidental para alcançar o que ele é. O paradigma do conhecimento em que Sartre se insere não é mais aquele do dualismo metafísico, da exclusão do objeto e de suas particularidades, por isso, o autor sustenta uma compreensão do objeto enquanto um “conjunto ordenado de qualidades”, mas o *ser* do objeto, qual seja, “é simplesmente a condição de todo desvelar”. A relação entre fenômeno de ser e ser do fenômeno é estabelecida, nesse sentido, como um apelo ao ser na medida em que o fenômeno exige um fundamento que o transcende, mas que essa transfenomenalidade não seja compreendida como algo escondido atrás ou remetente a algo distinto do fenômeno.

A concepção da transfenomenalidade do ser do fenômeno distancia Sartre da ideia de Berkley de que “ser é ser percebido” porque a ideia de “ser percebido” pressupõe um ser do conhecimento como algo já dado, cujo ser seria um *a priori*, mas sem um fundamento sólido. Por isso, Sartre escreve: “[...] se começarmos a colocar o ser do conhecimento como algo dado, sem a preocupação de fundamentar seu ser [...], a totalidade ‘percepção-percebido’, não sustentada por um ser sólido, desaba no nada” (p.21). Considerar a questão desse modo seria reduzir o todo à parte, ou, “reduzir o ser do conhecimento ao conhecimento”.

Porém, dissemos anteriormente, que o fenômeno sempre pressupõe um alguém a quem aparece e que não se submete às leis do aparecer. Nesse sentido, o percebido remete a um alguém que transcende suas leis. Assim, o caminho é o seguinte: “[...] o *percipi* remeteria

ao *percipiens* - o conhecido ao conhecimento e este ao ser cognoscente enquanto *é*, não enquanto *é* conhecido, quer dizer, à consciência” (p.21). O ser do sujeito escapa à circularidade do conhecido-conhecimento, pois o seu modo de ser é totalmente outro. A explicação sartriana sobre esse modo de ser divergente está apoiada na diferença husserliana de noema e noesis, sendo o primeiro um correlato irreal do segundo, cuja lei é a do ser percebido enquanto o segundo é a própria realidade. Nesse sentido a consciência é um “movimento” como consciência de... e por sua vez, seu ser é ser-consciente.

É bem verdade que Sartre assume o primado husserliano da consciência, ou seja, aquele de que toda a consciência é consciência de algo. Mas, dá um passo além quando afirma que de maneira alguma pode haver “dados neutros” na consciência, como se a consciência fosse uma caixa onde se depositam caracteres ou objetos, aos quais poderíamos afirmar serem conteúdos da consciência, ao contrário, o ser da consciência é ser transparente, posicionamento do mundo e intencionalidade. Assim, Sartre escreve:

Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela se esgota nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento, se transcendem, visam a mesa e nela se absorvem. Nem toda consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo), mas toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto (Sartre, 1997, p.22).

Conceber a consciência como consciência de... permite Sartre aproximar-se do conhecimento da transfenomenalidade do ser, pois a consciência também é transfenomenal na medida em que não é si. Consciência e ser do objeto parecem se encontrar no mesmo patamar, de acordo com o argumento de Sartre. Contudo, existe uma condição necessária e suficiente para que esse movimento aconteça: necessariamente uma consciência é consciência de si enquanto consciente de seu objeto, senão fosse consciente de si mesma seria necessário assumir uma consciência ignorante ou inconsciente e, suficiente, na medida em que basta ser consciente de um objeto para seja consciente desse objeto. Porém, ressalta Sartre, isso não significa que uma mesa, por exemplo, existe *em si*, mas que existe *para mim* (p.23).

Não devemos confundir essa consciência consciente de si como se a consciência tomasse a si mesma como um objeto, pois se assim fosse, teríamos um grande número de complicações às quais Sartre estava completamente consciente e tenta se livrar do problema

que seria a reintrodução da díade sujeito-objeto e do terceiro termo que, em alguma medida, comprovaria a existência da consciência. Neste sentido, Sartre argumenta que a relação da consciência consigo mesma se trata de uma relação imediata e não uma relação de conhecimento de si, a partir da ideia da consciência não-posicional de si ou, ainda, do cogito pré-reflexivo.

Em um movimento de ser reflexiva-refletida, Sartre indica que a consciência é espontânea e imediata, isto é, está sempre voltada para um objeto que não é si mesma. Isso não significa, absolutamente, que a consciência não seja consciente de si, mas sim que sua relação consigo mesma é não-posicional. Por isso, explica o autor: “[...] a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano” (Sartre, p.24). Podemos dizer que isso significa que não há necessidade de uma *prova de existência*, ou seja, não há necessidade de partir de um argumento metafísico do eu-transcendental, e das demais categorias, que é capaz de comprovar reflexivamente o que reflete. O exemplo de Sartre é esclarecedor: se conto os cigarros da minha carteira, uma propriedade objetiva do mundo se revela: são doze cigarros, e, evidentemente, fui eu quem os contei, porém “não me conheço enquanto contador”, simplesmente contei os cigarros. Pois quem mais poderia contá-los? É evidente que para haver reflexão é preciso haver sujeito. Assim, “toda existência consciente existe como consciência de existir” (Sartre, p.25). Para evitar os embaraços da necessidade de um conhecimento que a expressão *de si* suscita, o autor parte para o uso do *de* entre parênteses, que indica esse caráter da consciência de ser “reveladora-revelada”.

Bem entendido, a consciência já não remete a outro ser que não a si mesma. Sua existência implica sua essência. Não significa que é causa de si, mas que existe por si. Em nota, Sartre explica: “Queremos apenas indicar 1º, que nada é causa da consciência e 2º, que ela é causa de sua própria maneira de ser” (p.27). O primado do conhecimento cai por terra, se aceitarmos essas condições, pois agora se trata de uma questão de viver conscientemente de ponta a ponta.

O avanço sartriano em relação às posições anteriores que reduziram o ser ao conhecimento que dele se tem é notável. Sartre apresentou um ser que transcende o fenômeno e que fundamenta o próprio conhecimento -a consciência-, porém, isso é o suficiente para que se esgotem os questionamentos sobre o fundamento do *percipi*?

Para responder a questão, Sartre se utiliza de uma via negativa², isto é, seu argumento parte da diferenciação entre consciência e objeto, considerando que a “prova ontológica” da consciência é que a maneira de ser da consciência é sempre ser consciência de algo... Assim, escreve Sartre: “Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade de precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer, um ser transcendente” e continua “[...] a consciência implica em seu ser um ser não-consciente e transfenomenal” (p.34).

No entanto, por mais complicada que possa parecer a argumentação sartriana, pois não apresenta de maneira clara o que seria essa “transfenomenalidade” do ser do objeto, ainda assim o autor ressalta: “O ser que a consciência implica é o ser dessa mesa, deste maço de cigarros, desta lâmpada, do mundo em geral. A consciência exige apenas que o ser do que *aparece* não exista só enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe *para a consciência* é, em si mesmo, em si” (p.35).

Assim, podemos compreender que existem duas regiões do ser: uma a consciência, denominada posteriormente de para-si, outra a do objeto ou do mundo, conhecida como em-si. Enquanto fenômeno de ser, porém, Sartre ainda consegue argumentar a favor de um esclarecimento sobre algumas características do *em-si*. Não podemos deixar de notar, contudo, que a análise sartriana sobre o *em-si* é relativamente breve e expressa em poucas páginas³.

Dissemos que há uma certa independência fundamental entre fenômeno e consciência, mas isso não significa que não exista de maneira alguma uma relação entre ambos e Sartre esclarece essa relação da seguinte forma: “Contudo, a consciência sempre pode ultrapassar o existente, não em direção ao seu ser, mas ao *sentido* desse ser. [...] Este sentido tem, por sua vez, um ser que fundamenta aquilo que se manifesta” (p.35). Essa relação de *sentido* é o que permite Sartre apresentar três características do *em-si* que podem ser reduzidas às seguintes proposições: “o ser é, o ser é em si, o ser é o que êle é” (p.40).

As proposições indicam a exclusão das categorias de atividade e passividade porque elas dizem respeito às condutas humanas, em específico, a atividade acontece quando “um ser consciente dispõe de meios com vistas a um fim” (p.37-38) e a passividade se dá nos “objetos sobre os quais nossa atividade se exerce” (p.38). Ao mesmo tempo, Sartre também argumenta que o ser está para além da negação e da afirmação. Assim, Fábio de Caprio afirma: “O ser

² Essa inclusive é a visão de Gerd Bornheim: “Seja como fôr, o argumento de Sartre consegue determinar o ser do fenômeno tão-só de um modo negativo” (p.30).

³ Como bem indica Fabio Caprio Leite de Castro: “Em *O ser e nada* são poucas páginas consagradas ao em-si em comparação com o para-si” (p.65) e também Bornheim: “A análise de Sartre, não obstante a relevância do tema, é decepcionantemente sucinta” (p.33).

não pode ser derivado do *possível* nem elevado ao *necessário*, que são categorias do para-si. O que é (em-si) é por contingência absoluta, ou ‘de mais’ (*de trop*) - como em *A Náusea*” (p.65).

Para dizer que o ser é em-si, precisamos entender primeiramente o que seria esse *si*. O *si* indica precisamente a falta de relação consigo mesmo, isto é, para admitirmos uma relação é preciso aceitar, inicialmente, uma certa distância de algo em relação à, nesse caso, si mesmo. Não é, como podemos imaginar, uma questão de imanência, ao contrário, Sartre escreve: “[...] imanência é, apesar de tudo, *relação* a si, distância mínima que se pode tomar de si a si. Mas o ser não é relação a si - ele é *si*” (p.38). Assim, para dizer que o ser é em-si significa dizer que o *si* está para além de toda afirmação que se pode fazer dele, por isso, escreve Fabio Caprio: “Existe no ser em-si uma identidade de si a si” (p.65). Sem uma distância para a possibilidade de pensar qualquer outra coisa que não seja o *si*, ou ainda, sem uma descompressão do ser porque ele “é este *si* mesmo” (Sartre, p.38).

A proposição que apresenta o ser como aquele que é o que é, afirma de maneira mais acentuada a identidade do ser. Sartre, contudo, afirma que essa característica “designa uma região singular do ser” (Sartre, p.39). Ou seja, a região do em-si é totalmente diferente daquela humana, pois é opaca porque é plena, sem sofrer alteração alguma em relação ao devir. Bornheim, nesse sentido, escreve: “Sendo ‘plena positividade’ ignora necessariamente a alteridade. O em-si se esgota em ser o que ele é, e isso de modo tão radical que escapa à própria temporalidade” (p.34).

Por último, dizer que o ser em-si é, nada mais é do que indicar que esse ser não pode ser derivado de outro ser e ao mesmo tempo que nada pode derivar dele. A distância que Sartre manteve da região do em-si em relação a do para-si não permite afirmar qualquer derivação de algo enquanto possível ou impossível, ativo ou passivo. Em *A Imaginação*, Sartre caracteriza essa região, a partir de um exemplo da folha em branco, da seguinte maneira:

[...] Elas são *para* mim, não são *eu*. Mas tampouco são *outrem*, isto é, não dependem de nenhuma espontaneidade, nem da minha, nem da de uma outra consciência. Estão presentes e inertes ao mesmo tempo. Essa inércia do conteúdo sensível, tão frequentemente descrita, é a existência *em si*. [...] Essa forma inerte, que está aquém de todas as espontaneidades conscientes, que deve ser observada, aprendida aos poucos, é o que chamamos de uma *coisa* (Sartre, 2022, p.7)

Assim, apresentadas as três características de uma das regiões do ser e compreendendo-a como uma região que pode se reduzir ao princípio sintético da identidade, absolutamente diferente da região humana, podemos partir para a segunda região do ser: a do *para-si*.

Para compreender essa região de uma maneira minimamente satisfatória, precisamos partir da seguinte afirmação: “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo” (Sartre, p.35). Essa interrogação do ser é importante, pois a partir dela poderemos compreender a característica fundamental do para-si: a liberdade.

Na “fenomenologia da interrogação”⁴ Sartre indica que ao interrogar, seja lá o que for que se interogue, há sempre a presunção de uma relação entre o interrogador e o interrogado, e, todo aquele que interroga quer saber algo *sobre* o interrogado. Assim, a interrogação também pressupõe uma *espera*, ou seja, quando alguém questiona, espera sempre uma resposta que, por sua vez, admite a *possibilidade* de uma afirmação ou negação. O interesse sartriano recai sobre a possibilidade negativa. A negação é compreendida como uma indicação da existência do não-ser no mundo: “Portanto, acaba de surgir novo componente do real: o não-ser” (Sartre, p.46).

Para compreendermos o ponto de vista do autor, precisamos entender que o ato de interrogar não se dá necessariamente somente entre dois seres humanos, isso significa que o não-ser não é um o resultado de um simples juízo humano ou da subjetividade. Para elucidar essa questão, Sartre parte do exemplo da *destruição*: quando uma rachadura geológica ou uma tempestade acontecem no mundo, elas não causam destruição alguma, apenas modificam a distribuição de massa de ser, formam outra coisa. O sentido que se atribui à *destruição* é puramente humano. Porém, embora o sentido dessa distribuição de massa do ser seja compreendido como *destruição*, não podemos deixar de admitir a objetividade do fenômeno que independe do pensamento humano, portanto, está inscrita no próprio mundo: “A fragilidade está impressa no ser mesmo desse vaso, e sua destruição seria um fato irreversível e absoluto, que a mim só caberia comprovar” (Sartre, p.49-50). Assim, há também uma transfenomenalidade do não-ser que ultrapassa o simples fenômeno da negação, como há do ser e da consciência, que o torna possível, ou, melhor dito, um Nada como origem e fundamento.

Surge, agora, um outro grande e central problema, fundamental para o desenrolar da obra sartriana e do nosso trabalho em questão: Qual a origem do Nada? Sartre rejeita duas

⁴ Chamamos assim por conta própria.

posições, a primeira seria uma concepção dialética do Nada, cujo autor de referência é Hegel e a segunda uma concepção fenomenológica do Nada, posição heideggeriana da questão.

De acordo com a leitura que Sartre faz do pensamento hegeliano ser puro e não-ser puro são “abstrações cuja reunião estaria na base das realidades concretas” (Sartre, p.53). O problema não se trata pela simples indicação de que ser e não-ser são abstrações, mas sim a maneira que Hegel “faz passar” o Ser ao seu contrário: “Esse Ser puro - escreve Hegel na *Lógica menor*- é a abstração pura e, por conseguinte, a negação absoluta, a qual, tomada também em seu momento imediato, é o não-ser” (Sartre, p.54). No momento imediato, portanto, não há diferença entre ser e nada, exceto que são “uma maneira de pensar”, o que, por conseguinte, faz com que Sartre relembre a afirmação da *Fenomenologia do Espírito*: “não há nada no céu e na terra que não contenha em si o ser e o nada” (Sartre, p.54). Sartre reconhece o pensamento de Hegel como uma dialética de oposição dos termos e acredita que ser e não-ser são contemporâneos lógicos. Contudo, Sartre afirma que não-ser não é o contrário do ser, mas contraditório e isso implica, evidentemente, uma precedência ontológica do ser, bem como uma diferenciação de conteúdo entre ambos. Mas Hegel, segundo Sartre, ainda “faz passar” o ser ao não-ser porque aplica a negação à definição do próprio Ser, sob a ideia de que inserir qualquer tipo de conteúdo ao Ser é não mantê-lo em sua pureza, citando Hegel, Sartre elucida a questão: “O ser é pura indeterminação e vazio. Nele *nada* se pode apreender...” (Sartre, p.56). Apesar de todo edifício argumentativo do filósofo alemão para a manutenção da pureza do ser, ainda assim, para admiti-lo como indeterminado e vazio é preciso tomá-lo, pelo menos enquanto ponto de partida, como algo que *é*. Negar qualquer característica ou conteúdo a um objeto não significa negar sua existência.

O primordial aqui é entender que o ser que *é*, é absoluto e pleno, total positividade, enquanto o não-ser é uma negação que se nega, ou seja, é absolutamente um não-ser. Neste sentido, em termos de ser o vazio só pode ser “vazio de toda a determinação que não seja a da identidade consigo mesmo” (Sartre, p.57), ao passo que o não-ser é vazio de ser. Ironicamente, Sartre escreve: “é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser *é* e o nada *não é*” (Sartre, p.57).

A característica rejeitada por Sartre, na concepção dialética do Ser, é, portanto, aquela que diz respeito à contemporaneidade das noções de ser e não-ser. Nas palavras do autor:

Assim, mesmo quando o ser não fosse suporte de alguma qualidade diferenciada, o nada lhe seria logicamente posterior, já que pressupõe o ser para negá-lo, e porque a qualidade irreduzível do *não* vem se acrescentar a essa massa

indiferenciada de ser para libertá-la. Significa não apenas que temos de recusar colocar *ser* e *não-ser* no mesmo plano, como também que devemos evitar colocar o nada como abismo original de onde surgiria o ser (Sartre, 1997, p.57)

Sendo desse modo, para que seja possível o Nada, é preciso compreendê-lo como uma infestação do ser (Sartre, p.52). As duas noções, portanto, são completamente diferentes, mas interligadas, apesar de não simultâneas. Podemos afirmar que se o Nada não invadissem o Ser, tudo seria uma massa indiferenciada de ser.

Completamente outro é o entendimento de ser e não-ser quando se trata da concepção fenomenológica do nada, onde Heidegger é o autor tomado como referência. Segundo Sartre, aqui, *ser* e *não-ser* são entendidos como “forças recíprocas de expulsão [...] o real sendo, de certo modo, a tensão resultante dessas forças antagônicas” (Sartre, p.58).

De acordo com o filósofo francês, o texto heideggeriano traz a ideia de uma “compreensão pré-ontológica” tanto de ser quanto de não-ser, isso significa que a questão não diz respeito ao entendimento⁵. Antes, essa “compreensão pré-ontológica” reverbera nos atos humanos. A angústia, por exemplo, é um caso de captação concreta do Nada. Mas Heidegger não assume a posição hegeliana que faz passar ser ao não-ser e não-ser ao ser, para o filósofo alemão, segundo Sartre: “O nada não é, o Nada se *nadifica*” (p.59). Esse *nadificar-se* indica um movimento de transcendência. Se é verdade que a realidade humana é “ser-no-mundo” e o mundo é um complexo sintético de realidades-utensílios por meio dos quais o homem vai desvelando o próprio mundo e a si mesmo, então é verdade que o movimento de desvelar a si e o mundo é um movimento de transcendência que indica uma tomada de posição do homem em relação à si. Neste sentido, o homem nunca é si mesmo, mas “se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é o ‘ser das lonjuras’” (Sartre, p.59). Esse movimento de anunciar a si mesmo para além do mundo é uma emergência da realidade humana no nada, pois o movimento do próprio transcender só pode acontecer em direção à algo que não é, do contrário seria somente uma relação de si a si.

Percebemos, portanto, de que modo acontece a tensão de ser e não-ser no pensamento heideggeriano. Mas o Nada adquire aqui um papel extremamente importante, pois é a partir dele que o mundo ganha seus contornos porque enquanto o homem se anuncia a si, nega, ao mesmo tempo, o que não é.

Sartre está de acordo com grande parte das afirmações heideggeriana, mas acredita que falta ao pensamento do alemão a fundamentação da atividade negadora em um ser

⁵ Sartre também adota esse viés, conforme tentamos demonstrar nas linhas iniciais do trabalho

negativo porque o Nada é assumido como estrutura original da transcendência. De qualquer modo, soa estranha a necessidade de um movimento ao Nada extramundano para anunciar aquilo que não é. Não é o que Sartre acredita, pois existem coisas que *experimentamos* cuja infraestrutura é “habitada pela negação como condição necessária de sua existência” (Sartre, p.63).

Deste modo, fica claro que a concepção fenomenológica do nada não dá conta de lidar com os seres que *experimentamos* sem necessariamente transcender ao nada para depois retornar para compreendê-los. O Nada exerce uma função real, dá os contornos aos objetos do mundo e tem uma eficácia que deve ser explicada nos limites do real. Portanto, em sua relação com o ser. Porque “O nada não pode se nadificar a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme” (Sartre, p.64).

Bem entendido, a questão sobre a origem do Nada ainda fica em aberto nas duas concepções apresentadas e, compreender a posição sartriana sobre essa origem é importante para alcançarmos nosso objetivo primário que é caracterizar o *para-si*. Assim, passaremos para a análise do subcapítulo “Origem do Nada”.

Dissemos anteriormente que ser e não-ser só podem vir ao mundo sobre um fundo de Ser, porém, ao apresentarmos as características do ser demonstramos que é o ser completo e sua existência é plena. Assim, seria impossível afirmar que um ser que guarda esse modo de ser possa, de algum modo, derivar de si um ser completamente diferente de si, ou seja, um não-ser. Por outro lado, Sartre também admite que o Nada, por não-ser, não é capaz de, por si mesmo, “nadificar-se”. Lembremos, porém, que Sartre rejeita a tese que faz do ser e não-ser algo semelhante e também a tese de que o não-ser está fora do Ser. Neste contexto surge a pergunta pela origem do Nada.

Para que algo seja “nadificado” é preciso, primeiramente, admitir a existência desse algo, ou seja, dizer que ele é, contudo, não podemos assumir que o Nada é alguma coisa, “Ora, o Nada *não é*”, escreve Sartre. Não obstante, ainda assim muita coisa foi escrita sobre o Nada até aqui e isso só foi possível porque Sartre assume que “deve existir um Ser -que não poderia ser o Ser-em-si- com a propriedade de nadificar o Nada, sustentá-lo com seu próprio ser, escorá-lo perpetuamente em sua própria existência, *um ser pelo qual o nada venha às coisas*” (Sartre, p.65). Esse ser capaz de fazer com que o nada venha às coisas não é um ser que cria o Nada ou o recebe de uma maneira passiva. É preciso, isso sim, que esse Ser que suporta o Nada deve ser tão fundamentado quanto esse próprio Nada, melhor dizendo, um Ser que não tenha um fundamento e que seja capaz de pôr em questão o seu Nada de Ser.

O breve exame da “fenomenologia da interrogação” feito anteriormente se desdobra em um novo momento de investigação. Dissemos que a *espera* por uma resposta sempre faz com que seja possível uma negação cujo fundamento é o Nada. Mas, Sartre revela uma outra característica do ato de interrogar que é chamado de “recuo nadificador”. Esse recuo, por sua vez, é entendido como a possibilidade de que o autor da interrogação tome uma posição fora da série do ser que é questionado. Sob esse ponto de vista, Sartre parece entender que o ser que é objeto questionado está envolvido em uma relação de causa e efeito consigo mesmo, numa série de determinação, ao passo que o interrogador está absolutamente fora dessa série e, por não fazer parte dessa série, pode operar o “recuo nadificador” escapando dessa ordem causal e se desgarrando do Ser.

Em um movimento de “dupla nadificação” o interrogador opera uma nadificação com relação a si e o objeto, assumindo que o objeto é algo totalmente diferente de si, portanto, colocando-o em uma posição neutra e a segunda nadificação é em relação a si mesmo, indicando a possibilidade de um não-ser.

O segundo movimento de nadificação é importante para Sartre, pois ao desgarrar-se do ser, enquanto aquele que questiona e está fora da ordem causal de um objeto, o homem faz surgir o Nada no mundo a partir da atitude de interrogar, por isso, o autor escreve:

Assim, com a interrogação, certa dose de negatividade é introduzida no mundo: vemos o Nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas. Mas, ao mesmo tempo, a interrogação emana de um interrogador que se motiva em seu ser como aquele que pergunta, desgarrando-se do ser. A interrogação é, portanto, por definição um processo humano. Logo, o homem se apresenta, 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-ser (Sartre, 1997, p.66)

A relação entre homem e mundo se apresenta, portanto, de uma maneira negativa. A partir dos atos humanos *no* mundo um limite parece ser demarcado, onde a negação indica absolutamente o não-ser do homem em contraposição ao ser do mundo. Essa é a maneira com que o homem descobre o mundo e a negação é algo como “uma rubrica categorial que preside a ordenação e repartição das grandes massas de seres em forma de coisas” (p.67). Fica evidente que o nada vem ao mundo pelo homem.

A figura que, até aqui, captamos apenas em um horizonte distante agora se faz absolutamente presente: o homem. A capacidade humana de colocar-se *fora do ser*, por contudo que é absolutamente sua, e passar imune às ações do ser, só é possível porque Sartre compreende o homem como um ser absolutamente livre.

Ser homem e ser-livre é a mesma coisa. Mas não devemos entender essa liberdade como uma característica da *natureza humana* ou *essência humana*. Quando o homem existe ele existe livremente. Por isso: “A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade” (p.68). Nas palavras de Fabio Caprio, podemos compreender que “A liberdade é um modo de ser do para-si em relação ao em-si, um *ser-livre* do qual o para-si não pode escapar porque ele é esse ser. Em outras palavras, o homem é livre e não pode deixar de sê-lo” (p.68). Assim fica evidente a famosa tese de que o homem está condenado a ser livre.

Contudo, essa liberdade não deve ser entendida de uma maneira ingênua. Em *O Existencialismo é um humanismo* Sartre nos alerta que não se trata simplesmente de ser livre para fazer o que se quer. E nas páginas de *O ser e o nada* fica evidente que a liberdade é angustiante porque “é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é um modo de ser da liberdade como consciência de ser, é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (p.72).

A angústia, convém explicar, desdobra-se no presente em relação aos outros três ek-stases temporais: passado, presente e futuro. Absolutamente diferente do medo, a angústia só é angústia diante de si mesmo, quando o homem pergunta a si mesmo o que deve fazer e o que pode fazer? Diante de uma *situação* e suas inúmeras *possibilidades*. Para compreendermos o desenvolvimento sartreano do desdobramento temporal da angústia no passado, no presente e no futuro⁶, acompanhamos o exemplo que o autor fornece:

Um homem está à beira de um precipício enquanto escala uma montanha. O precipício é algo a *evitar*. Muitas coisas podem acontecer nessa caminhada e o perigo se tornar perigo real: o homem pode escorregar, a terra pode desabar sob os pés do homem. Tudo isso que independe da atitude humana não passa de uma probabilidade. Não são os possíveis desse homem, nessa situação. Sartre argumenta que o *medo* pode tomar conta desse homem e por meio disso ele toma consciência de si como objeto transcendente destrutível, aquele que pode morrer caso aconteça, entre outros transcendentos, cuja origem de um futuro desaparecimento

⁶ Angela Kremer destaca a importância da temporalidade no pensamento sartriano: “Le pour-soi s'élève vers la transcendance de ses possibles à travers le dépassement temporel. La temporalité est une de ses caractéristiques essentielles. Elle se présente comme une structure organisée dont les trois éléments, le passé, le présent et l'avenir, ne sont pas de simples data mais des moments structurés” (p.33).

não está em si mesmo. Contudo, Sartre acredita que o homem pode ter uma reação reflexiva em relação à *situação*: prestar atenção e andar o mais distante possível da beira do abismo.

Podemos perceber que o argumento do autor transita da mera probabilidade, que diz respeito às coisas do mundo, para as possibilidades do homem em *situação*. Na medida em que o homem compreende que pode responder às situações, como àquele que não está sob o domínio de uma causa natural ou dentro de uma série definida de probabilidades, mas que pode *transcender* o mero dado *no* mundo e assumir como sua as possíveis condutas da situação. Por isso, Sartre escreve: “Escapo ao medo exatamente por me situar em um plano onde *minhas possibilidades* próprias substituem probabilidades transcendentais, nas quais a atividade humana não tem lugar” (SN, p.74). No campo das possibilidades, todo tipo de conduta pode ser cogitada, desde as contrárias até as contraditórias. Mas, é bem verdade, não se trata de assumir que o homem possa sobrevoar o abismo, Sartre não escreve ficção, e os possíveis só são possíveis lógicos que a situação comporta: um homem pode prestar atenção ao caminhar na beira do abismo ou pode pular em direção ao abismo.

Cabe ao homem manter seus possíveis e, ao mesmo tempo, os possíveis não são *determinantes* das condutas. A angústia está aí, o homem é livre para manter todos os possíveis, mas nenhum deles garante algo para o homem. O que fazer? Uma decisão tem que ser tomada. Qual, dentre todos os possíveis, o homem vai assumir como seu possível? O desenvolvimento dessa escolha indica uma posição do homem presente com o homem do futuro. De qualquer forma, Sartre indica que existe uma relação entre o homem do presente e o homem do futuro, mas que nessa relação “deslizou um *nada*” porque o homem do presente, diante do abismo, ainda não-é o homem do futuro. Isso em três sentidos: 1) temporal, pois ainda não sou o que serei, 2) fundamental, porque o homem não é fundamento do que será e, 3) determinante, porque nenhum existente atual pode determinar o que o homem há de ser.

Por isso, Sartre argumenta que a característica fundamental do homem -ou da consciência- é um modo de ser contraditório: “sou o que serei à maneira de não sê-lo” (SN, p.75). Aquele que resolve passar pelo abismo *ainda não-é*: “o eu que sou depende em si mesmo do eu que ainda não sou, na medida exata em que o eu que ainda não sou independe do eu que sou” (SN, p.76). O que o medo, causado por uma *situação*, portanto, algo externo, provoca, somente com muita angústia pode ser superado, na medida que a superação, nesse caso, indica uma transcendência ao ser que o homem ainda *não-é*.

Por outro lado, Sartre apresenta angústia em relação ao passado. Essa angústia, exemplifica o autor, é aquela do jogador de futebol que decide parar de jogar, porém, ao se aproximar de um campo de futebol, “vê sua decisão ‘naufragar’”. Aqui o homem já passou

pela angústia de decidir em relação ao futuro. Mas sua próxima decisão entra em conflito com uma decisão anterior. Primeiramente, Sartre explica que não se trata de um debate interior, como “a famosa ‘luta da razão contra a paixão’ dos moralistas”, que pesa motivos e móbeis antes de se decidir. Para o autor, a decisão de não jogar está aí... o homem mantém sua decisão de não jogar e acredita nela, por isso a sustenta. Pode continuar dizendo que não quer mais jogar, porém, a angústia revela essa decisão de não jogar como absolutamente ineficaz. À medida que o homem é consciente de sua decisão, ela existe como passado, *para* a consciência e dela o homem pode se libertar, assim, como no caso do futuro, no passado o homem também é essa decisão à maneira de não sê-la. Essa escolha não determina o homem porque o homem está sempre se faz no presente. Nada há de determinante, mesmo no caso de decisões do passado. O homem pode simplesmente calçar a chuteira e jogar futebol, ou, manter essa decisão, mas, percebe-se que manter essa decisão não é um determinante. Nas palavras de Sartre, uma decisão do passado nada mais é do que “a recordação de uma ideia, lembrança de um sentimento” e continua, explicando da sua sustentação: “para que aquela decisão venha de novo me prestar ajuda, é *preciso* que eu a refaça *ex nihilo e livremente*; é apenas um de meus possíveis, assim como o fato de jogar é outro, nem mais nem menos” (SN. p.77).

Trata-se, portanto, de compreender que o problema do *para si* diz respeito ao termo *si*. Por não estar sob a égide do princípio da identidade, a relação da consciência e do *si* se dá a partir de uma distância ideal, onde a coincidência consigo mesmo inexistente, por isso, a existência da consciência é como *presença a si*, no nível pré-reflexivo, que indica um “desgarramento do ser”. Por isso, Sartre escreve:

O *si* representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si*. A lei do ser do *Para-si*, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si. (Sartre, 1997, p.125).

Essa maneira de existir enquanto *presença a si* que pressupõe uma distância entre o sujeito e uma identidade, e ao mesmo tempo reforça a capacidade de nadificar de um ser que é

o seu Nada de fundamento porque *nada* separa o sujeito de si mesmo, indica uma *fissura* no ser. Antes de apresentar um modo *funcional* da consciência, Sartre está preocupado com o *modo de ser* da consciência. Ou seja, “O para si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo”. (SN, p.127).

Assim, por meio da angústia e da impossibilidade de uma identificação do sujeito consigo mesmo, podemos expressar o drama primordial do existencialismo: o homem deve fazer-se a si mesmo. Isso significa que o homem *não-é* absolutamente nada. Com isso, é possível compreender a distinção entre as duas regiões do Ser mais precisamente. Enquanto o em-si é “o ser é, o ser é em si, o ser é o que êle é”, o para-si caracteriza-se pelas seguintes expressões: “a consciência não é, a consciência é para si e o para-si não é o que ele é e é o que ele não é”⁷.

⁷ As características, conforme expostas aqui, são formuladas por Fabio Caprio (p.66, 67, 68).

2. O valor em questão: um problema moral.

Na esteira da ideia que Sartre promove uma mudança de paradigma no eixo filosófico da ontologia ao alinhar a mesma com a fenomenologia e, para além disso, transportar a questão fundamental dessa ontologia fenomenológica para a existência, o autor reflete sobre a questão do *valor* enquanto uma estrutura imediata do *Para-si*.

Em um primeiro momento, Sartre não apresenta a questão do *valor* diretamente ligada à moral, mas como uma maneira de esclarecer as estruturas do ser que é o que não é e não é o que é. Assim, pretendemos entender como o autor desenvolve essa ideia de valor a partir da “trindade”: existente, faltante e faltado, para, posteriormente, tentarmos compreender as implicações morais implícitas desse primeiro movimento.

Como assinalamos anteriormente, o Para-si é compreendido como um ser ao qual falta um ser, isto é, um fundamento sólido, como o àquele do Em-si. Por ser um ser ao qual *falta* um ser, Sartre apresenta o Para-si como aquele que pode *nadificar-se*, em outras palavras, um ser que não é Em-si, independentemente de um ser exterior, por isso, “o próprio Para-si é que se determina perpetuamente a *não ser* Em-si” (Sartre, p.135). Essa não determinação indica a impossibilidade de alcançar a totalidade do Para-si, tornando-se um ser Para-si-Em-si.

Sartre nos explica que há inúmeras maneiras de não ser. A maneira mais banal de não ser é aquela de quando sabemos e estabelecemos uma relação a partir de uma negação externa entre um pássaro e um tinteiro, por exemplo, pois sabemos que um pássaro não é um tinteiro e um tinteiro não é um pássaro. Por outro lado, e ao mesmo tempo mais complexa, existe uma maneira de não ser na qual se estabelece um tipo de negação interna entre o que se nega e o negado. Essa, explica o autor, é a que penetra mais profundamente no ser e o constitui, por isso, chama ela de *falta de* e só aparece no mundo a partir da realidade humana.

Para compreender o que é essa *falta de*, Sartre recorre a já mencionada trindade, e a expõe da seguinte maneira: “Uma falta pressupõe uma trindade: aquilo que falta, ou o faltante; aquilo ao qual falta aquilo que falta, ou o existente; e uma totalidade que foi desagregada pela falta e seria restaurada pela síntese entre o faltante e o existente: o faltado” (Sartre, p.136). O exemplo que Sartre utiliza para ilustrar essa trindade é o da lua cheia. A partir da ideia de que algo que se dá para a intuição nunca está pleno e, portanto, sempre se dá como *falta de*. É a partir da intuição da lua crescente que posso formular o juízo de que a lua não está cheia e lhe falta um quarto para a totalidade.

Há um movimento temporal implícito no que diz respeito à trindade da falta. A formulação do juízo sobre a lua só é possível porque existe um ser que não é e por meio de

um *projeto* pôde transcender as condições atuais do que fora oferecido à intuição do presente rumo à totalidade ainda em falta. Isso significa que “o *faltante* será posicionado como aquilo cuja adição sintética ao existente reconstituirá a totalidade sintética do faltado” (Sartre, p.136). Em outras palavras, o quarto de volta, enquanto faltante, é adicionado à lua crescente, existente, em uma tentativa de constituir a lua cheia, enquanto totalidade do faltado. Porém, como vimos no primeiro capítulo, um ser Em-si não é capaz de promover uma síntese porque ele já é. Nesse sentido, cabe compreendermos que o ser capaz de promover essa síntese é o ser Para-si, pois é um ser ao qual falta um ser e que não é. Assim, o Para-si é capaz de conferir sentido à algo ou, ainda, promover sínteses. É o que nos explica Sartre:

A realidade humana, pela qual a falta aparece no mundo, deve ser ela própria uma falta. Porque a falta só pode vir ao ser pela falta: o Em-si não pode ser motivo de falta no Em-si. Em outros termos, para que o ser seja faltante ou faltado, é necessário que um ser se fale sua própria falta; somente um ser falto pode transcender o ser rumo ao faltado (Sartre, 1997, p.137)

Contudo, será isso suficiente para aceitarmos que a realidade humana seja sempre uma *falta de...*? Sartre parece estar consciente de que isso não é suficiente e, portanto, fornece uma explicação detalhada da ideia de que a realidade humana é *falta de...* a partir da descrição fenomenológica do desejo. Primeiramente, Sartre rejeita a ideia de que o desejo é um simples *estado psíquico*. O autor compreende um estado psíquico como algo que é o que é, completo, e sem um “recurso a” e sem relação com qualquer outra coisa. Assim, o desejo não poderia ser o desejo de algo. Por outro lado, um estado psíquico também não deve ser entendido como um *conatus* “concebido como força física”, segundo Sartre, onde haveria uma correspondência entre mental e físico, pois forçosamente teríamos que assumir uma identidade ontológica entre ambos e, por sua vez, será necessária uma testemunha-transcendente do estado psíquico, qual seja. O professor Castro nos fornece um panorama geral da tese sartreana de maneira clara e objetiva nas seguintes palavras: “Nos dois casos (estado psicológico e conatus) encontramos a ideia de falta objeto, uma falta suportada e criada pela ultrapassagem que o para-si não é” (p.269).

O desejo mantém a mesma estrutura de transcendência mencionada anteriormente, sempre em direção ao desejado. Nas palavras de Sartre:

Dito de outro modo: é necessário que seja uma falta, mas não uma falta objeto, uma falta padecida, criada por um

transcender alheio: é preciso que seja falta de... O desejo é falta de ser, acha-se impregnado de em seu ser mais íntimo pelo ser que deseja. Assim, revela a existência da falta no ser da realidade humana (Sartre, 1997, p.138)

Os termos da tríade se ajustam da seguinte maneira: O existente deseja o faltante rumo ao faltado. Nesse sentido, podemos dizer que a tese sartriana não é propriamente uma inovação. Contudo, o autor busca compreender melhor a relação entre o existente e o faltante. A hipótese de Sartre é a de que há uma espécie de ligação entre o que falta, pois em sua ausência mesmo, o faltante, estaria no âmago do próprio existente e, assim, ambos “são captados e transcendidos na unidade de uma totalidade” (Sartre, p.138). A falta, portanto, só pode aparecer sob o fundo de uma totalidade e ser captada por algo que também é falta, ou, ainda, por aquele ao qual a falta é falta, pois, escreve Sartre: “Todo faltante sempre falta *a... para...*” (Sartre, p.138).

Assim, Sartre apresenta um ponto chave para o argumento, pois está evidente que o movimento de transcendência, como dissemos anteriormente, é próprio de um ser que não é o que é e é o que não é, em direção sempre ao que falta, visando, ao final das contas, a totalidade. Podemos compreender melhor agora o ponto em que Sartre ancora a questão da existência e o porquê dessa mesma questão causar a angústia, quando o autor escreve no capítulo “Origem do Nada”: “Convém sublinhar aqui que a liberdade manifestada pela angústia se caracteriza por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o *Eu* que designa o ser livre” (Sartre, p.79). Aquilo que falta ao *Para-si* é, sem dúvidas, o *Em-si*, pois ao apresentar o lado da negatividade da existência, esse *Em-si* que seria um fundamento sólido, e em certo sentido apaziguador, é nadificado. Por isso, escreve o autor: “a relação negada na definição do Para-si -e que, como tal, deve ser posicionada primeiro- é uma relação dada como perpetuamente ausente entre o Para si e si mesmo, à maneira da identidade” (Sartre, p.139). Se o homem fosse o mero resultado de forças mecânicas tudo estaria resolvido. Porém, ao abrir mão das belas teorias sobre o homem e deixá-lo sem um solo ao qual se firmar, Sartre escancara a fragilidade de uma existência angustiada pela responsabilidade de sua própria e fracassada construção.

A impossibilidade de uma síntese entre o Para-si e o Em-si faltado, o qual seria a finalmente a confirmação de um ser que seria seu próprio fundamento e, portanto, o fim da distância que o prefixo “Para” indica do sufixo “si” enquanto sua identidade, indica que essa relação só pode se dar de maneira evanescente. Nesse sentido, o Para-si é sempre infeliz, como as palavras do próprio autor elucidam:

A realidade humana é sofredora em seu ser, porque surge no ser como perpetuamente impregnada por uma totalidade que ela é sem poder sê-la, já que, precisamente não poderia alcançar o Em-si sem perder-se como Para-si. A realidade humana, por natureza, é consciência infeliz, sem poder superar o estado de infelicidade (Sartre, 1997, p.141)

Essa relação irrealizável e conturbada ilumina as contradições que a existência está imbuída. O Em-si povoa a consciência ainda nos limites de uma consciência não-tética de si e, ao mesmo tempo, não haveria possibilidade de existir se não fosse como consciência desse ser que é enquanto *falta*. Nas palavras sartrianas:

Com relação a este ser, a consciência se mantém no modo de *ser* este ser, porque ele é a própria consciência, mas enquanto ser que ela não pode ser. É consciência, no âmago da própria consciência e fora de seu alcance, como uma ausência, um irrealizável, e sua natureza consiste em encerrar em si sua própria contradição; sua relação com o Para-si é uma imanência total que culmina em total transcendência (Sartre, 1997, p.142).

Porém, antes de compreender esse Em-si que povoa a consciência como se fosse um caractere impresso ao qual sugere uma essência, entrando em contradição com a leitura sartriana do movimento da consciência na fenomenologia, Sartre indica que a consciência concreta surge em situação, na realidade, portanto, sempre em movimento a... ao invés de pensar que há uma certo tipo de “composto ‘de conteúdos da consciência’”⁸.

Essa ideia da intencionalidade extraída da fenomenologia husserliana é fundamental, pois o problema do “si” levantado pelo autor enquanto questionamento de identidade, respinga diretamente na relação do Para-si com os valores.

Toda experiência de um sujeito como consciência concreta de uma determinada situação conta em certa medida com a presença do si. Um sentimento, por exemplo, escreve Sartre, nunca é sofrimento o bastante, mas sempre é sofrimento em relação à uma norma, ou ao si. É um presente-ausente “compacto e objetivo [...] excede a consciência que temos dele; está aí, no meio do mundo [...] enfim, é o que é” (Sartre, p.142). Podemos reconhecer um

⁸ Idéia exposta no texto “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”: “De um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem "dentro" de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem "interior"; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência.”

valor pelos traços característicos que o constituem, como um franzir de sobrelhas e lágrimas, contudo, como encontra-se sempre para além, enquanto norma, não podemos dizer que essas características o criam. Sendo assim, o reconhecimento de um valor é sempre enquanto um possível, em uma determinada situação, dentre tantos outros possíveis que uma situação está carregada.

Sartre escreve que o valor tem o duplo caráter de ser incondicionalmente e não ser. Essa contradição intrínseca que constitui o valor é evidente quando compreendemos que o autor afirma a objetividade do valor quando podemos reconhecer seus traços constitutivos e, por outro lado, a subjetividade envolvida no reconhecimento desse valor, a final, Sartre pontua: “[...] porque o sofrimento só é na medida exata em que o experimento. [...] Não posso observá-lo como observo o sofrimento da estátua porque eu o constituo e o conheço. [...] é preciso que eu o traga à existência em minha livre espontaneidade” (Sartre, p.143). Parece que certa pureza do valor é “corrompida” no momento em que o sujeito se torna consciente desse valor porque ele deixa de ser um si, ou, no caso do exemplo, um sofrimento e passa a ser consciência (de) sofrimento.

As implicações diretas por essa contradição constitutiva do valor são acentuadas pelo pensador francês. Na realidade o valor é um existente normativo, porém, não tem um ser, porque “seu ser é ser valor”, ao passo que ser valor significa ser o ser daquilo que não tem ser. Assim, o ser do valor parece incaptável. Por um lado, explica Sartre, se tentarmos compreendê-lo como ser, corremos o risco de esquecer sua irrealidade e convertê-lo como um fato. Por outro lado, se compreendermos o valor como algo ideal seu ser será suprimido e eles desmoronam.

Dissemos que o valor surge no mundo pela realidade humana, mas se é incaptável, como devemos compreender a questão? Na tríade do existente, faltante e faltado, o valor pode ser compreendido como o faltado, uma unidade rumo à qual homem transcende. Sartre escreve: “desse modo, o valor, captado em sua origem, ou valor-supremo, é o mais-além e o *para* da transcendência” (Sartre, p.144), na medida em que o sujeito deseja ser algo.

A relação, portanto, do Para-si e do valor tem um caráter especial. Ainda em “Origem do Nada” há uma passagem importante, por isso, transcrevemos essa passagem integralmente: “O valor extrai seu ser de sua exigência, não sua exigência de seu ser. Portanto, não se entrega a uma intuição contemplativa que o apreenderia como *sendo* valor, e por isso mesmo, suprimisse seus direitos sobre minha liberdade. Ao contrário: o valor só pode se revelar a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. Daí que

minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. (Sartre, 1997, p.82-83).

Essa passagem evidencia a contingência do ser do valor, assim como a total contingência do Para-si. Nesse sentido, o contingente do valor recai sobre a moralidade tornando-a “relativa - e ao mesmo tempo, uma livre e absoluta necessidade” (Sartre, p.145), porque nada está definido neste âmbito e cabe ao homem escolher e ser responsável pela escala de valores que orbitam sua existência enquanto o ser que tem de ser, mas ainda não é.

Outro ponto importante da passagem supracitada se refere ao embaraço interpretativo do que poderia se dizer sobre a questão do reconhecimento do valor. Embora o próprio autor afirma a existência objetiva dos valores, baseado na tese de Scheler, precisamos entender melhor o que significa essa objetividade do valor.

Uma primeira hipótese pode se referir a um certo apelo racional, isto é, podemos dizer que os valores estão inscritos de alguma forma na realidade humana e cabe ao ser racional simplesmente interpretá-los e organizá-los logicamente sob uma estrutura a qual pode sempre recorrer, independente da situação, para tomar uma decisão. Contudo, a passagem já denuncia que não é exatamente isso que Sartre pensa: “[...] Portanto, não se entrega a uma intuição contemplativa que o apreenderia como *sendo* valor”, por isso, uma tese de cunho puramente racionalista sobre o valor parece insuficiente para o que o autor pretende.

A segunda hipótese seria aquela que diz respeito ao psicologismo, ou subjetivismo exagerado. Os valores seriam frutos da pura subjetividade, independentemente da situação. De alguma maneira podemos ser levados a interpretar a questão valorativa por esse viés, dado que a passagem nos informa “Daí que minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores”, mas isso seria ignorar toda a problemática que Sartre levanta no subcapítulo intitulado “O problema do solipsismo”⁹.

Tomar dos lados nessa disputa interpretativa, sem considerar a possibilidade de que pode haver uma relação entre ambas, parece ser uma decisão precipitada, sob o ponto de vista do existencialismo sartriano, porque ao que tudo indica o autor resolve as coisas por uma via que contempla ambas interpretações, a partir do momento que Sartre está preocupado em descrever a relação que existe entre o mundo e o homem. Em outras palavras, os valores não surgem num fluxo de eternidade e menos ainda estão inscritos nas coisas. No texto “O existencialismo é um humanismo”, Sartre dá o exemplo de um jesuíta que interpreta os sinais de uma determinada situação como algo divino que o levou para a ordem a qual se filiara. A

⁹ O qual não nos interessa abordar aqui e mera menção nos satisfaz.

pergunta de Sartre, então, é a seguinte: “Quem não vê que a decisão do *sentido* do sinal foi tomada exclusivamente por ele?”. Com essa pergunta, ironicamente, podemos interpretar que a origem do valor, relativa e absolutamente necessária, nasce dessa relação do homem com o mundo, decidindo de acordo com os elementos que consegue perceber de uma determinada situação e que não necessariamente poderá reproduzir os valores adotados em toda e qualquer outra situação de sua vida.

Quando pensamos a questão a partir da construção do próprio sujeito, isto é, quando a responsabilidade de *ter de ser* é própria do Para-si que faz os valores surgirem no mundo quando os reconhece como sentido do faltado por meio da realidade humana, podemos inferir que o autor não força o argumento do reconhecimento desses valores por vias puramente abstratas porque a relação com a realidade não necessariamente passa somente pela via reflexiva, mas pela relação com os outros, constituinte do próprio Para-si e, talvez, também podemos atribuir valores a partir de um estado afetivo.

Em todo caso, não existe, para Sartre, uma escala de valores ou maneira adequada de atribuir valores, como se os mesmos fossem resultado de uma operação abstrata, ou, como algo que é da essência humana, e simplesmente surge na transparência como a “maneira correta” de agir. É o que a frase atribuída a Dostoiévski parece querer dizer: “Se Deus não existisse, tudo seria permitido” (Sartre, 2014, p.24).

Ao mesmo tempo, o autor argumenta sobre a ineficácia das teorias genéricas da moral que não resolvem problema algum: “Se os valores são vagos e sempre amplos demais para os casos específicos e concretos que consideramos, não temos outra escolha a não ser confiar em nossos instintos” (Sartre, 2014, p.26). O exemplo clássico que ilustra essa tese é o do estudante que busca aconselhar-se com o professor.

O rapaz vive com sua mãe, pois a mesma estava chocada com a meia-traição do pai do rapaz e com a morte do seu irmão mais velho. Esse rapaz pretendia ser um colaborador, mas teria que se decidir, diante do quadro em questão: partir para Inglaterra e se unir às forças armadas e, portanto, abandonar sua mãe, ou ficar com a sua mãe. Além do problema ilustrar as questões fundamentais do existencialismo como a angústia e o desamparo, também se torna um problema moral, na medida em que as teorias que poderiam suportar a escolha são teorias morais que implicam, evidentemente, uma ação. O problema, escreve Sartre, é que essa situação faz com que o jovem fique indeciso entre inúmeras correntes teóricas da moral, mas que indubitavelmente ele teria que escolher.

Por um lado, uma moral concreta e individual e, por outro lado, uma moral mais ampla. E agora, qual moral se fiar? A moral cristã, para o autor, diz “sede caridosos, amai o

vosso próximo”, a moral kantiana, mais abstrata e menos eficaz no caso em questão, diz: “nunca trate os outros como meio, mas como fim”. As teses são absolutamente bonitas nos livros, mas para o existencialismo a vida extravasa o papel.

Ainda em *O existencialismo é um humanismo* Sartre distingue seu pensamento moral do pensamento kantiano alegando que o autor alemão teoriza sobre uma ética que não leva em consideração a individualidade da situação e o sujeito. Kant consegue alinhar a questão da lei moral com a liberdade, porém, parece que a última palavra deve ser aquela que a lei indicar, e, em certo sentido, as coisas estão resolvidas antes da situação, de maneira a priori. Ao contrário, o pensamento sartriano indica que uma lei moral, totalmente a priori, é inexistente, dado o característica fundamental do Para-si que é a liberdade, atuante também no âmbito moral, onde o homem precisa criar seu sistema de valores, podendo, inevitavelmente, abandoná-lo porque o seu ser que está sempre em questão é uma construção inacabada e assim permanecerá até sua morte.

A teoria do valor sartriano revela a contradição constitutiva do próprio ser do valor na medida em que a questão não pode ser pensada de maneira isolada da premissa da liberdade do Para-si. Se aceitarmos uma teoria que realiza a heteronomia da vontade seria necessário um enorme esforço para compreender o porquê disso ser benéfico para o homem, ao passo que uma teoria que compreenda o *homem no mundo* e a maneira que as relações que esse *estar no mundo* se estabelecem resguardando a liberdade é e tomando-a como ponto de partida da existência humana, de um tal modo que o valor apareça como necessário para que o homem dê um sentido à sua existência e, ao mesmo tempo, como relativo, pois ninguém, além do próprio homem, *tem de ser* aquilo que pretende ser.

Ainda resta, se aceitarmos tudo o que foi exposto até aqui, responder a uma pergunta: Como saber quais são os valores que um determinada pessoa adota, visto que cada um é responsável por dar sentido à sua existência?

Essa falta, esse fracasso. Contudo, é o único ser capaz de transcender a realidade atual, com vistas ao futuro, compreendendo a totalidade que não é. E pode, sem dúvidas, tentar ser bom, nobre, gentil. Qual seja o ser que se angustia por ser e que é absolutamente responsável para tentar ser, ou realizar essa totalidade que falta no tempo presente.

No começo do primeiro apêndice dos *Cadernos para uma moral*, temos uma indicação de Sartre que está totalmente de acordo com a ideia de que o homem *tem de ser* o que quer que seja, mas que só o será na medida em que agir para ser: “Le Bien doit être fait. Cela signifie qu’il est la fin de l’acte, sans aucun doute. Mais aussi qu’il n’existe pas en dehors de l’acte qui le fait” (Sartre, p.537). Podemos compreender, agora, que o *ter de ser* significa

agir de uma maneira tal que esteja de acordo com os valores que o próprio indivíduo cria. Outra passagem que parece nos demonstrar esse caminho pode ser encontrada em O existencialismo é um humanismo, onde o autor escreve: “‘Só existe realidade na ação’; e ela vai ainda mais longe, acrescentado: ‘O homem não é nada mais que seu projeto, ele não existe senão na medida em que se realiza e, portanto, não é outra coisa senão o conjunto de seus atos, nada mais além de sua vida’” (Sartre, p.30). Mais do que nunca, o *ter de ser* indica uma distância daquilo que o homem é agora para aquilo que pretende ser, por isso, o homem é um projeto e, além disso, é o responsável por esse projeto ao ponto de ter de criar os valores que o guiam. Como Gerhard Seel aponta:

Cela signifie d’abord que l’homme projette librement les valeurs qui déterminent son action, que ces valeurs ne lui sont pas données par une puissance extérieure, à l’instar de commandements divins, mais qu’il est lui-même leur seul et dernier fondement. (Seel, 2005, p.3)

A moral está arraigada nesse ser que é o que não é e não é o que é. Desse modo, é possível afirmar que Sartre propõe uma teoria do valor e, conseqüentemente, uma ética concreta porque considera a existência a partir do plano da realidade e da situação individual de cada sujeito onde, forçosamente, todos são obrigados a escolher seus valores e, indubitavelmente, agir de acordo com esses valores escolhidos para orientar a existência. Como afirma Leite:

Sartre afirma nessa mesma ocasião que uma ética da ação e do engajamento é uma *ética concreta*. Em sendo concreta, a ética não nega a universalidade do humano, mas o caráter *apriorístico* dessa universalidade. Como essa universalidade está em *construção*, as escolhas e as decisões não podem se fundar sobre uma lei moral fundamental (Leite, p.274)

A partir dessas indicações, o próximo passo é explorar a teoria da ação de Sartre para compreender como o autor resolve o problema existencial da construção do sentido da vida humana considerando que os valores não estão baseados em uma teoria moral *apriorística*. Pois, como escreve Seel em uma segunda observação: “Cela signifie ensuite que l’homme peut réviser à volonté ses valeurs, voire effectuer le célèbre renversement des valeurs”.

Nesse sentido os valores são dependentes sempre de uma espécie de criação por parte do sujeito, onde o autor chega a aproximar o plano moral do artístico. Porém, com uma pretensão de universalidade.

Partimos, assim, para a quarta parte de Ser e Nada, intitulada “Ter, Fazer e Ser”, com especial atenção para o primeiro subcapítulo, “A condição primordial da ação é a liberdade”, onde Sartre desenvolve uma teoria da ação. Notamos, primeiramente, que se a sua ética é concreta, só existe uma maneira de realizar os valores, sempre aliados à questão do ser, não podemos perder isso de vista, é a partir da ação do homem no mundo porque, como ressalta o autor, a ação é um fazer que se faz para ser (SN, p.533).

A relação entre agente e mundo é o que parece importar para o autor. Tanto é assim que Gerd Bornheim apresenta uma abertura para duas frentes de compreensão dos elementos dessa relação: a primeira é uma relação do sujeito consigo mesmo e a segunda é uma relação de sujeito-objeto (Bornheim, p.124). Bem, se for assim mesmo, nas páginas de Ser e Nada não avistamos uma possibilidade de superação da apreensão do outro como simples objeto, então é preciso afirmar que essa segunda relação sequer existe. Nosso foco será, daqui em diante, a relação do sujeito consigo mesmo, enquanto aquele que é sempre presença à si, como aquele que, se for possível dar um sentido à existência, somente o dará neste mundo e não em outro qualquer.

A teoria da ação de Sartre não nos parece ser uma teoria como as clássicas que indicam, quase sempre, uma preocupação com a virtude, com um cálculo ou com a razão como motor da ação. A definição de ação é formulada pelo autor da seguinte forma: “agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação em efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto” (SN, p.536). Essa definição de ação proposta por Sartre é complexa e revela a preocupação do autor com os meios e fins de um ato, bem como a relação com o mundo, dado a atenção da organização de um complexo instrumental que ocorre quando um ser humano age com vistas à um fim.

O ponto de partida para elucidar essa definição e tentar extrair dela algumas noções gerais do pensamento moral sartriano precisa levar em consideração que o autor mantém a ideia adotada da fenomenologia, de que toda consciência é intencional, no campo da ação. Por isso, toda ação é intencional, ou seja, todo homem age com vistas à algo.

Agir com vistas à um fim é assumir que necessariamente existe um “desideratum”, um desejo de... que é considerado por Sartre como algo a ser realizado e que esse algo a ser

realizado é uma *falta objetiva* no mundo. Essa maneira de conceber a relação com o mundo é absolutamente negativa. Mas ao dizermos qual algo simplesmente falta no mundo, é cogitar a existência de uma possibilidade: o mundo pode ser de outra maneira da qual é¹⁰. Essa possibilidade de que algo seja de um outro modo só pode ser concebida por um ser que é transcendência de ponta à ponta e, já dissemos inúmeras vezes, esse ser é a consciência. Sua estrutura intencional é a própria indicação dessa transcendência. A consciência é capaz de ultrapassar um determinado estado de coisas do mundo em direção ao que não é, como algo à ser realizado, portanto, agindo. Por isso, Sartre escreve: “Significa que, desde a concepção do ato, a consciência pode se retirar do mundo pleno do qual é consciência e abandonar o terreno do ser para abordar francamente o do não-ser” (SN, p.537).

Vejamos bem, a situação na qual a consciência age ou capta uma falta não oferece coisa alguma, ela simplesmente é. Os possíveis do qual uma situação está carregada só são possíveis se captados por uma consciência como possíveis. Como um estado de coisas ideal. Isso ocorre no que Sartre nos apresenta como um movimento de dupla nadificação: 1) será preciso que se posicione um estado ideal de coisas à ser realizado como puro nada *presente* e 2) que o estado atual das coisas seja posicionado como nada em relação uma revelação da fragilidade da construção dos valores. Kremer escreve: “Notre choix est à la fois absolu et fragile” (2005, p.58). Essa dupla nadificação só é possível pelo ser que é livre e, em última instância, é aniquilamento do em-si da realidade humana¹¹. O aniquilamento revela a fragilidade dos valores que elegemos no campo moral, dada a possibilidade permanente da mudança de projeto existencial.

Em termos ontológicos, o Para-si existe como nadificação do Em-si. O homem é consciente de sua liberdade no plano não-tético, sem recorrer a qualquer contemplação, compreende-se imediatamente como livre. A liberdade é a tessitura do ser, não sua essência.

No âmbito da ação o problema passa a ser o da compreensão da liberdade como fundamento do agir humano. Para alcançar seu objetivo e justificar esse fundamento da ação, Sartre pretende fazer uma descrição da liberdade a partir do existente em sua singularidade, como sujeito. Isso significa, tão somente, que a descrição parte da experiência dessa liberdade enquanto ato, pois o ato é expressão da liberdade que se temporaliza. Um sujeito existe para o futuro, como fim projetado, age no presente com vistas ao fim e só pode ser considerado

¹⁰ Sartre nos fornece o exemplo da criação de Constantinopla como uma rival cristã para uma Roma pagã. Antes da criação da cidade de Constantinopla, foi preciso que Constantino tenha captado a falta de uma rival para Roma, não meramente como uma representação subjetiva, mas como uma apreensão possível e desejável, mas não realizada.

¹¹ Kremer escreve: “A liberdade humana, condição de toda ação, tem como condição essa aniquilação fundamental e permanente do em-si da realidade humana”. Juliana Gonzalez escreve: “A liberdade não é senão aniquilação”.

como algo que é, cuja estrutura deve ser entendida como um ser que *é tendo sido*, no passado. A fórmula que define essa maneira de ser é clássica: a existência precede a essência. Nada está resolvido e tudo é possível, mas porque o homem é absolutamente livre para decidir sobre seu ser. Sartre escreve:

O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que *é tendo sido* no âmago do homem e obriga a realidade humana a *fazer-se* em vez de ser (Sartre, 1997, p.545)

Considerando as premissas de que nada existe na consciência¹² e a de que o homem é absolutamente livre, no campo da ação as consequências são imediatas: não pode haver *na* consciência móbil ou motivo para agir, a consciência está sempre para-além de móbeis e motivos e a liberdade é o único limite para a liberdade, ou, o homem está condenado a ser livre e responsável é o único por fazer-se.

Isso deixa evidente que proposta sartriana não deve ser entendida como que assumindo um argumento determinista do agir humano, menos ainda devemos acreditar que, por considerar a liberdade como fundamento do Para-si e da ação, Sartre assumiria uma posição que se identifica com a da liberdade indiferente.

A tese da liberdade da indiferença é considerada por Sartre da seguinte maneira: “[...] Esses últimos -os pensadores da liberdade da indiferença- se preocupam em encontrar casos de decisão para os quais não existe qualquer motivo anterior, ou deliberações concernentes a dois atos opostos, igualmente possíveis e cujos motivos (ou móbeis) têm rigorosamente o mesmo peso” (SN, p.540). Neste caso, a diferença de pensamento é diametralmente oposta aos pressupostos sartrianos porque essa liberdade da indiferença parece cravar a consciência apenas no momento presente, desconsiderando a existência em três períodos temporais distintos, mas entrelaçados. Os motivos e móbeis, se é que se pode considerá-los relevantes nesse caso, são encontrados somente na própria ação do momento, sem recorrer a estrutura intencional da consciência ou projeto previamente elaborado. Assim, a liberdade da indiferença perde na questão qualitativa e abandona-se ao quantitativo. Sartre considera essa perspectiva absurda¹³.

¹² Exposta no primeiro capítulo.

¹³ Não é difícil encontrar no ensaio sobre o absurdo, *O Mito de Sísifo*, de Albert Camus, afirmações sobre o abandono do sujeito ao momento presente quando a consciência se torna lúcida da absurdidade da existência. Também é possível encontrar afirmações referentes à importância de viver mais já que toda experiência acaba, em última análise, sendo indiferente na relação absurda entre homem e mundo. Trata-se, para o homem absurdo, de afirmar essa existência tal como ela é: sem sentido.

Os teóricos da determinação afirmam, ao contrário dos da liberdade da indiferença, que não existe um ato sequer que não remete a motivos e móbeis que lhe conferem sentido. Mas o ato é tomado à partir de uma causalidade que implica a impossibilidade de um sentido diferente daquele que o ato em si carrega. Se a causa é x o efeito será y, independente da situação em que o sujeito se encontre. É a predeterminação do agir humano. Assumir-se-ia que fulano não poderia agir de outra maneira em determinado caso ou, pior ainda, que qualquer um, se possível fosse, agiria da mesma maneira em uma determinada situação. A liberdade está comprometida.

Há, inegavelmente, uma consideração das três dimensões temporais do ato: a causa antecede o ato que se realiza no presente cujo efeito se dá no futuro. Porém, os deterministas pensam de uma maneira que acaba com a estrutura da transcendência do plano do Em-si porque consideram a ação humana como causada por algo que não a liberdade. Sem falha de existência, ou seja, sem que o Para-si seja Para-si, sem liberdade. Uma vez reconhecidos móbeis e motivos, não há mais com o que se angustiar.

Parece que para o determinismo a questão do ser está resolvida. O homem é. Seus fins são dados por uma causa que não ele mesmo: Deus, sociedade, natureza. Nessas condições os fins não são postos espontaneamente por um projeto humano, são resultados de um processo mecânico. O Para-si se torna Em-si. Sartre nos mostra isso da seguinte maneira:

Esses fins pré-formados e pré-humanos irão definir, portanto, o sentido do meu ato antes mesmo que eu o conceba, assim como os motivos, enquanto puros dados psíquicos, irão provocá-lo sem que eu me dê conta. Motivo, ato, fim, constituem um '*continuum*', um *pleno* (Sartre, 1997,p.544)

Os movimentos de imposição de um ser para o ser que é o que não é e não é o que é, para Sartre, nada mais são do que tentativas de eludir a própria liberdade que esse ser tem de resolver sua questão de ser, de realizar os valores. Se o argumento determinista fosse aceito, seria necessário abrir mão da liberdade como fundamento e abertura para fazer-se, afinal, "O ser que é o que é não poderia ser livre" (SN, p.545).

O Para-si não poderia ter uma natureza ou uma determinação qualquer como fundamento e posteriormente encontrar momentos de liberdade. Sartre é radical nesse ponto: ou assume-se a liberdade ou afunda-se na determinação, por isso escreve: "O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre ou não é" (SN, p.545).

Uma terceira e última possibilidade, antes de verificarmos a tese sartriana da ação, de considerar a questão é a que diz respeito à teoria voluntarista. Aqui, Sartre argumenta contra

Descartes e Proust. O primeiro autor concebe uma vontade livre, porém, argumenta em determinada altura sobre o determinismo das “paixões da alma”. O segundo autor busca uma explicação psicológica, ilustrando por meio do ciúmes e do esnobismo como funciona esse mecanismo passional para determinar a ação humana. Mas, como funciona a relação entre essa vontade livre e esses processos de determinação passional? Em resumo, Sartre se opõe à essa concepção porque ela apresenta argumentos que garantem hora ações absolutamente livres, processos determinados sobre os quais uma vontade livre age e processos que escapam da vontade humana. Não obstante, Sartre não recusa a ideia de vontade, mas a concebe de uma maneira distinta.

A rejeição sartriana se desdobra em um argumento que aponta uma cisão na consciência. Se se atribui ora uma vontade livre ora uma determinação passional, a consciência fica cindida. A consciência é considerada enquanto espontaneidade e as paixões determinantes são consideradas como fatos externos da consciência. Não se compreende bem como uma consciência espontânea poderia agir sobre algo já constituído, um Em-si. Ao mesmo tempo, não há como um processo determinado agir sobre uma espontaneidade. Nesse caso, vontade livre e paixões determinantes são consideradas heterogêneas, agindo cada uma de um modo diferente, sem possibilidade de relação de sentido. Há apenas negação interna da consciência dos existentes (SN, p.546), porque a consciência só pode produzir-se a si mesma, ou seja, existe enquanto não sendo os existentes externos. A consciência não é, mas pode captar essas paixões: “[...] o conjunto do pathós determinado será necessariamente captado pela espontaneidade como puro transcendente, ou seja, como o que está necessariamente *fora*, como o que ela *não é*.” (SN, p.546-547).

Por consequência, essa cisão admite duas soluções, segundo Sartre, ou o homem é absolutamente determinado, mas isso faria da consciência pura exterioridade e isso seria a destruição da própria consciência, ou o homem é inteiramente livre. Sabemos que Sartre é partidário da liberdade, então precisamos compreender como o autor promove a relação da consciência com a vontade, já que as paixões determinantes transformam a consciência em um Em-si.

Dissemos anteriormente que Sartre não abandona a ideia de vontade, mas que a concebe de uma maneira particular. Vamos nos deter a isso agora.

Não seria possível compreender a vontade como um estado da consciência porque nada há na consciência. A vontade não é um fato psíquico, por isso, Sartre mantém, aqui também, a ideia de que a vontade é uma negatividade ou potencial de negação. Não se dá à

vontade o papel de “motor da ação”. Antes de mais nada, pressupõe-se a liberdade originária para a constituição de uma vontade.

Não sendo um “motor da ação”, a vontade é considerada como uma “decisão refletida em relação a certos fins”, porém, ela não cria esses fins. Diferentemente das ações passionais, a vontade, para Sartre, parece um modo de tornar os fins explícitos racionalmente. Por isso, em uma longa passagem o autor as difere da seguinte maneira: “frente a uma ameaça, posso fugir correndo, por medo de morrer. Esse fato passional não deixa de posicionar *implicitamente* como fim supremo o valor da vida. Outra pessoa na mesma situação, ao contrário, achará ser preciso permanecer no mesmo lugar, ainda que a resistência pareça a princípio mais perigosa do que a fuga: ele ‘aguentará firme’. Mas seu objetivo, embora melhor compreendido e *explicitamente* posicionado, continua sendo o mesmo que no caso da reação passional” (SN, p.548).

É evidente que a diferença entre ações passionais e voluntárias (ou racionais, como chamamos) recai sobre os meios de agir. Trata-se de modos divergentes de relação com os fins. Isso implica em uma decisão sobre os meios que serão adotados para que um sujeito alcance seus objetivos e, por conseguinte, está relacionada diretamente com a questão do ser: “Trata-se, pois, de uma diferença de atitude subjetiva com relação a um fim transcendente” (SN. p.548).

A liberdade originária e contemporânea que possibilita a determinação de fins e escolhas dos meios para atingir esses fins não determina a “melhor maneira”. Ações voluntárias e passionais só surgem porque fins já foram posicionados como possíveis por uma liberdade. É o que escreve Sartre: “[...] a vontade se determina na moldura de móveis e fins já posicionados pelo Para-si em um projeto transcendente de si mesmo” (SN, p.549). Não existe um princípio formal a ser consultado antes da ação. A liberdade não é uma determinação, mas uma condenação. Meios e fins são escolhas do sujeito.

Não é possível afirmar que há uma posição privilegiada, na teoria da ação sartriana, para decisões racionais ou passionais. Para Sartre a contenda entre paixão e razão é resultado da opinião comum dos filósofos que concebem o pensamento moral. O problema é mais complexo. Ou, melhor dizendo, ninguém é absolutamente racional ou absolutamente passional. Esse maniqueísmo é ultrapassado.

Existem algumas situações em que sujeitos reagem racionalmente e outras em que reagem de maneira passional. Ambas maneiras visam o fim. São intencionais. A consciência acompanha a ação como consciência (de). Razão ou paixão são maneiras de ser.

Sartre ainda argumenta que as condutas passionais são mágicas e revelam um lado mágico do mundo que, conforme Fujiwara, são “condutas emotivas operadas por uma consciência emotiva, que diante da incapacidade de resolver os problemas usando os meios determinados, busca agir na estrutura fenomenal das coisas” (2020, p.20). Isso é, condutas que buscam dar sentido ao mundo de acordo com meios e instrumentos que não necessariamente estão no mundo. Algo como uma invenção de meios que atribuem sentido ao mundo por uma incapacidade de adaptação. Ou, estendendo o sentido da passagem e talvez exagerando, por uma busca de meios que não sejam meramente dependentes de técnicas/utensílios. Ao contrário, as condutas voluntárias ou racionais são outra maneira de experimentar o mundo e obter meios. No caso dessas condutas, há uma revelação de sentido pela técnica e pelos utensílios, de acordo com Sartre, as condutas racionais organizam um sistema de meios baseando-se no determinismo instrumental (SN, p.550), sendo que uma série sempre remete a outra cada vez mais ampla.

Em todo caso, duas coisas nos interessa aqui: 1) seja qual for a postura adotada por um sujeito, a responsabilidade é totalmente sua porque foi livre para escolher essa maneira de ser no mundo e 2) Sartre apresenta dois modos de experimentar o mundo e atribuir sentido à vida nesse mundo que posteriormente serão consideradas como *móbeis* e *motivos*. É no segundo ponto que nos deteremos agora, pois parece que os fundamentos de uma teoria da ação sartriana se encontram na diferenciação entre *móbeis* e *motivos* e, ao invés de uma tomada de posição que daria preferência para um ou outro, o autor ainda assume que há uma relação entre ambos, diferenciando-se da concepção comum de uma moral e apresentando o problema da ação de forma mais complexa. Veremos.

Os *motivos* na teoria sartriana da ação são considerados como uma relação de justificativa do agir humano de maneira objetiva. A definição que Sartre apresenta para *motivos* é: “Portanto, denominaremos *motivo* a captação objetiva de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de certo fim, como apta a servir de meio para alcançar este fim” (SN, p.551). Bem entendido, os *motivos* não revelam ou põem um fim à ação, eles são, na verdade, revelados por um fim. É a maneira de considerar racionalmente os meios para um determinado fim. Não existe, no caso dos *motivos*, qualquer influência emotiva na consideração dos meios para justificar uma ação.

Sartre exemplifica o que considera por *motivos* a partir do modo que um historiador explica um determinado acontecimento na História. Imaginemos que um monarca declare guerra contra outro território. O papel do historiador não é o de procurar esquadrihar quais são os sentimentos do monarca no momento da declaração de guerra, menos ainda desvendar

quais são os desejos para tal declaração. Procurará conhecer os dados objetivos da situação, ou seja, se uma guerra for declarada contra um determinado povo é porque há uma desorganização política interna nos limites do território desse povo. O *motivo* pode ser econômico.

Outro exemplo é o da conversão de Clóvis ao cristianismo quando muitos outros reis eram arianos. Clóvis vê no estado político de Gália uma disputa de forças entre episcopado, grandes proprietários e povo. Sendo o episcopado o braço mais forte dessa disputa, Clóvis considera a conversão uma maneira de conseguir vantagens com a conversão ao catolicismo que, por sua vez, favorece a conquista de Gália. O *motivo* também é econômico, o embate das três forças começa pela dívida pública.

Quem sabe qual seria a atitude de Clóvis se ele não tivesse posto como fim a conquista de Gália? Se Clóvis resolve que o episcopado não seria capaz de fornecer os meios mais sólidos para alcançar seus fins, ele poderia simplesmente não ter se convertido. Clóvis também poderia não ter como fim a conquista da Gália e a situação do episcopado seria simplesmente algo “não desvelado”, seria indiferente ao embate.

Mas, se atentarmos bem ao que acontece no caso dos *motivos*, não é algo diferente do que já repetimos algumas vezes. Clóvis só é *motivado* porque antes de mais nada posicionou como fim a conquista de Gália. Apreciou objetivamente o embate político entre três forças e decidiu racionalmente que a conversão seria o meio mais eficaz para alcançar seu objetivo de conquista. O fim já estava projetado e aí apareceram os meios, ou nesse caso, os *motivos* que são sempre transcendentais.

Os *móveis*, por sua vez, são considerações subjetivas referentes à situação. Sobre eles, Sartre escreve: “É o conjunto dos desejos, emoções e paixões que me impele a executar certo ato” (SN, p.552). A relação da emoção com a situação é uma maneira consciente de adaptação. Não significa que o exterior provoca uma determinada reação onde a consciência teria um papel meramente passivo. A adaptação nesse caso cumpre um papel ativo. A consciência emotiva é intencional, o que faz com que uma emoção não seja meramente uma resposta fisiológica ou estado interno. Se é intencional, “para fora”, a consciência emocional pode ser entendida como um meio de atribuir sentido. A ação do sujeito no mundo pode ser baseada em um sentimento.

A figura ilustrativa, que anteriormente era a do historiador, no caso das emoções passa a ser a do psicólogo. Sartre refere-se diretamente à Ferdinand Lot¹⁴. Como historiador, Lot teria considerado insuficientes as razões que justificariam a conversão de Constantino, pois

¹⁴ Historiador francês, cujo trabalho gira em torno de temas medievais. Nasceu em 1866 e faleceu em 1952).

em nada essa conversão poderia favorecer o imperador, o francês atribui a conversão a “um impulso repentino, de ordem patológica ou divina”. Nota-se bem que para encontrar as razões do ato no campo instrumental, até mesmo os historiadores podem considerar a explicação por considerações subjetivas, analisando os impulsos de uma figura histórica ao invés de deter-se ao campo objetivo e, havendo a possibilidade de que pudesse ser outra pessoa no lugar de Constantino, a história poderia ter sido absolutamente diferente, pois as paixões e desejos seriam, potencialmente, diferentes.

Sartre nos apresenta posições distintas em relação aos meios de agir para alcançar determinados fins projetados pelo sujeito. Essas posições não são, claro, uma novidade sob o ponto de vista da história da filosofia e podemos elencar alguns filósofos que tomam partido de uma posição ou de outra: Kant, Hume, Bernard Williams, etc... o próprio Sartre não parece negar que existem momentos em que os sujeitos tomam decisões, isto é, agem por *motivos* e *móbeis*, a depender da situação em que se encontram. Porém, dissemos que o autor apresenta uma posição mais complexa no campo da ação e, se não estivermos enganados, aderir a uma das linhas de fundamentação do agir humano, embora com uma possível nova roupagem, seria um exagero adjetivar essa posição de “complexa”, em oposição às “comuns” supracitadas.

Sartre está consciente de que as ações humanas podem estar carregadas de *motivos* e *móbeis* ao mesmo tempo. Consultar um imperativo formal ou uma emoção para agir não são necessariamente as únicas possibilidades de decidir como agir porque inevitavelmente algo sempre passa batido na relação do homem com o mundo. Agir contrariamente a uma emoção ou recusar a racionalidade parece algo extremamente problemático. É aqui que a posição sartriana se destaca. Sartre vai buscar a relação entre *motivos* e *móbeis* quando ambos existem em um determinado caso.

Para ilustrar a sua posição, o autor apresenta o exemplo da adesão ao partido socialista. É possível justificar essa adesão sob o ponto de vista de que o partido socialista serve aos interesses da justiça e da humanidade ou que esse partido será a principal força histórica nos próximos anos. Esses são considerados por Sartre como *motivos*. É possível, entretanto, que se considere a adesão ao partido socialista a partir dos *móbeis*, ou seja, alguém pode aderir ao partido por um sentimento de piedade e caridade com a categoria dos oprimidos, para estar do lado bom da história ou simplesmente para escandalizar a família. Todos esses *motivos* e *móbeis* podem e, não raras vezes, se dar ao mesmo tempo. Mas, se esse for o caso, como se dá a relação entre ambos?

Não seria o velho embate entre vontade e paixões? Como determinar o papel de cada um nas decisões quando ambos são solicitados? As teorias clássicas foram incapazes de responder a essas questões, segundo Sartre. Mas, será que o autor conseguiu estabelecer uma relação entre *motivos* e *móveis*? É o que veremos a seguir.

O argumento sartriano parece retomar um tópico do primeiro capítulo: a relação entre Para-si e Em-si, ou, reconhecidamente, entre subjetividade e mundo, mas agora no âmbito da ação. Essa relação é fundamentalmente de sentido. Ou seja, para que possamos chamar o mundo de mundo, é necessário reconhecer que existe um Para-si que não é objeto no meio do mundo, que não carrega as características sólidas de um Em-si. O Em-si, como bem vimos, não precisa de relação, não busca uma relação e, sobretudo, é incapaz de relacionar-se com algo no mundo. Se só existissem seres Em-si, ironicamente, não poderíamos atribuir sentido aos seres do mundo, em outras palavras, não existiria sequer a possibilidade de dizer o que algo é. Aquilo que é, é pleno, não precisa de uma relação para ser.

Como também vimos, existe o ser Para-si, aquele que não é, cuja existência está em questão porque, justamente, não é. Falta-lhe uma plenitude, uma identidade e, precisamente por isso, é o ser que pode dizer o que é e o que não é no mundo.

Mas, a final, o que essa retomada tem haver com a questão da ação na teoria sartriana? Bem, é com o surgimento do Para-si, esse verme no coração do Ser, que podemos compreender o mundo como uma *falta*, ou ainda, perceber o Nada que separa as coisas do mundo para que possamos dizê-las como são. Isso significa que somente uma consciência que não tem fundamento, que não é plena, pode fazer surgir o mundo enquanto mundo e porque o seu ser está em questão nesse mundo. Não dissemos, anteriormente, que um *motivo* é uma maneira de apreensão objetiva do mundo e que surge somente porque esse ser que é o que não é e não é o que é pode projetar um fim? A respeito disso Sartre escreve:

Assim como é o surgimento do Para-si que faz com que haja um mundo, também, nesse caso, é o seu próprio ser, na medida em que tal ser é puro projeto rumo a um fim, que faz com que haja certa estrutura objetiva do mundo merecedora do nome de motivo, à luz daquele fim. O Para-si é, portanto, consciência *desse* motivo. (Sartre, 1997, p.554)

Para que uma consciência seja consciente de algo no mundo, também vimos, é preciso compreendê-la como consciência não posicional de si. A consciência é transcendência em direção ao objeto, mas sem deixar de ser consciência de si e não há qualquer necessidade de recorrer a outro meio para comprovar que essa consciência existe enquanto consciência não tética de si. Sartre corrobora: “esta consciência posicional *do* motivo é, por princípio,

consciência não-tética de si enquanto projeto rumo a um fim” (SN, p.554). Essa consciência não tética de si, o autor vai considerar como *móbil*, isso porque ao fazer surgir um mundo, o Para-si o experimenta de inúmeras maneiras enquanto projeta-se rumo a um fim. Essa experiência é absolutamente subjetiva, pode ser áspera, apaixonada, medrosa, alegre, enfim, pode revelar uma organização do mundo em complexos-utensílios, *motivos*, somente enquanto experencia esse mundo e, não poderia ser de outro modo, subjetivamente. Assim, podemos dizer que a subjetividade revela a objetividade do mundo tendo em vistas o fim que pretende alcançar.

Desse modo, Sartre pretende indicar que *móbeis* e *motivos* são correlatos como a consciência não tética (de) si é correlata à consciência tética do objeto. Não há captação de *motivo* algum se não admitirmos que há um ser que é consciente (de) si enquanto é capaz de captar um *motivo* para agir.

Aparentemente há uma diferença ontológica entre *móbeis* e *motivos* que justificam o conflito entre paixões e razão, mas Sartre explica essa confusão. Um *móbil* pode ser compreendido como um Em-si, algo no mundo, como um *motivo*. O argumento para isso é de cunho temporal. Dizer que um *móbil* é vivido à maneira de consciência não-tética parece significar que enquanto um sujeito é tomado por um *móbil* para agir ele está no campo do imediato. Não existe um processamento contemplativo de justificação como há no caso da relação voluntária. Mas, aquela consciência (de) emoção pode ser revisitada e a tomada da decisão baseada no *móbil* compreendida. Pode acontecer de um sujeito dizer: “*fui* aquele sujeito que pulou da janela por amor”¹⁵. A decisão aparece preterificada. Ele *foi* aquele que pulou por amor. Não o é mais. A decisão está coagulada no passado que pode visitar, é um Em-si. Por ser uma decisão passada e pela possibilidade de poder sempre revisá-la, ela é transcendente. Está separada do ser que ele é hoje.

O fato é que somente os *móbeis* são transcendentais. Mesmo que o argumento temporal sartriano tenha igualado ontologicamente *motivos* e *móbeis*, a estrutura transcendental do *móbil* pode fazer com que exista a possibilidade de retomá-lo como motivo da ação, pois sem isso *móbeis* e *motivos* não teriam força alguma. Um homem pode agir por amor inúmeras vezes, até decidir que não agirá mais desse modo. Parece ser por isso que Sartre escreve: “Portanto, é pelo próprio brotar da consciência comprometida que um valor e um peso serão conferidos aos *móbeis* e *motivos* anteriores” (SN, p.556.). Só é possível atribuir determinado valor ao *móbil* ou ao *motivo* porque existe um projeto visado pela consciência e rumo ao qual ela se dirige. E, se essa consciência é sempre projetada, posiciona seus *móbeis* e *motivos*, *isso*

¹⁵ Se o exemplo segue uma ilustração de *móbil*, não é difícil imaginar o *motivo*, o dado objetivo: pular da janela.

só pode ser porque ela não é esses *móbeis* e *motivos*, ou, menos ainda, que eles são algo que está *na* consciência.

Se o homem pode atribuir o valor ao *móbil* e ao *motivo*, então podemos dizer que o valor atribuído é resultado de uma deliberação? Para Sartre a deliberação ocupa um lugar específico na ação e, por assim dizer, “chega atrasada” porque quando há projeto da consciência, o fim ao qual se dirige, já está determinado também o meio pelo qual esse fim será alcançado. Por isso, Sartre nos explica que quando deliberamos, os dados já estão lançados. A deliberação é, portanto, a maneira pela qual me dou conta dos *móbeis*: “Há, portanto, uma escolha da deliberação como procedimento que irá anunciar aquilo que projeto e, por conseguinte, o que sou. E a *escolha* da deliberação é organizada com o conjunto *móbeis-motivos-fim* pela espontaneidade livre¹⁶” e, ainda: “Quando a vontade intervém, a decisão já está tomada, e a vontade não tem outro valor senão o de anunciadora” (SN, p.557).

Se essa decisão de um caminho deliberativo “chega atrasada” porque os dados já estão lançados, isso não quer dizer que é menos relevante, pois revela um ideal de totalidade do ato voluntário: a consciência quer ser Em-si-Para-si e a ação voluntária tem a *intenção* de realizar essa totalidade justificando a ação pelo juízo “eu fiz o que quis”. Mas, Sartre não está satisfeito com essa maneira de solucionar o problema da ação e nos apresenta a ideia de fundamento para a intenção: existe um fundamento para intenção da totalidade Em-si-Para-si chamado de *intenção profunda*.

A *intenção profunda* é sustentada por uma liberdade originária que por sua vez parece identificar-se com a ideia de projeto, visto que somente um ser que não é pode ser livre e projetar-se rumo aos seus fins. A *intenção profunda* é, em última análise, o desejo de realizar o projeto existencial.

Essa liberdade originária, mencionada inúmeras vezes como um liberdade fundamental, pode ser melhor compreendida agora, em contraposição ao determinismo e a liberdade indiferente anteriormente apresentadas. E, ao que tudo indica, esse é o ponto moral da teoria sartriana da ação.

O ser Para-si, absolutamente livre, está separado por um nada de todos os outros seres do mundo, porém, sua conexão com esses seres acontece na medida em que esses seres são para ele, isto é, na medida em que esse ser livre atribui um sentido ao mundo em que vive.

¹⁶ A questão da espontaneidade está ligada à consciência irreflexiva e reflexiva. Na espontaneidade a consciência não assume o *móbil* como um objeto, enquanto a consciência reflexiva o toma como um quase-objeto. Assumir o *móbil* como um quase-objeto só reforça o argumento de que o sujeito não é seus *móbeis*, mas está separado deles, por um nada. Sartre argumenta que o procedimento reflexivo do *móbil* é o mesmo da *epoké* husserliana. A separação provocada pela reflexão é uma tentativa de retomar o refletido que, ontologicamente, é a totalidade Em-si-Para-si.

Essa maneira de atribuir sentido pressupõe, no entanto, uma transcendência. O Para-si, no desejo de totalidade, de ser Em-si-Para-si, anuncia-se por aqui que não é, pelo projeto que tenta concluir. Podemos compreender que a maneira de relação, a atribuição de sentido às coisas do mundo, por meio do agir, é o que vai revelar o projeto de um Para-si a partir do seu futuro.

O exemplo que Sartre nos oferece para ilustrar a tese é o de um homem que sai em excursão com os amigos. Horas de caminhadas e o rapaz resolve que está cansado demais para continuar a caminhada. Os amigos o censuram pelo ato. O homem poderia ter suportado sua fadiga ao invés de simplesmente desabar sobre sua mochila. Sartre concorda que as coisas poderiam ser diferentes e ao invés de desabar de cansaço esse homem poderia ter continuado a caminhada, suportando a fadiga. Mas, o ponto sartriano é o seguinte: Qual teria sido o sentido de ter continuado a caminhada, ao invés de tirar um descanso, ou, qual é o preço a se pagar quando um homem resolve agir de um outro modo quando já se projeta de uma determinada maneira rumo aos seus fins?

No caso do homem que caminha, há uma relação direta com o corpo, é a facticidade da consciência. Mas, não é a fadiga que faz com que esse homem decida parar. Sem essa facticidade da consciência não poderia haver relação com o mundo. Ninguém vê as consciências perambulando como fantasmas pelo mundo. O ato da caminhada torna possível a consciência revelar o mundo, posicioná-lo, tomá-lo como objeto para si e, sendo assim, projetar fins e agir para alcançar esses fins. Caminhar revela distâncias a percorrer, o fim desse homem é chegar ao seu destino e, até lá, está comprometido com esse mundo e com os obstáculos que dificultam a realização do projeto de finalizar sua caminhada.

Nesse comprometimento com o mundo, Sartre argumenta que o homem toma o seu corpo de maneira não-tética. A objetividade da situação se encontra em perceber que o caminho é íngreme, o sol quente, mas o corpo que padece ainda não é objeto de reflexão. Ainda, mas não significa que jamais será objeto. Quando se torna objeto, o é para uma consciência reflexiva. Isso não quer dizer que esse homem contempla sua fadiga, quer dizer tão somente que a vive, é esse homem que está cansado e não aguenta mais caminhar. Por isso, Sartre escreve: “uma consciência reflexiva se dirige à minha fadiga para vivê-la e para conferir-lhe valor e uma relação prática comigo” (SN, p.561).

Essa maneira de viver a minha própria fadiga pode ser considerada um projeto de má-fé caso o Para-si pretenda ser o fundamento da realidade ou do Em-si¹⁷. É o caso de um

¹⁷ Um argumento sartriano em uma parte mais avançada da obra pode evidenciar o que é um projeto de má-fé: “[...] foge dos verdadeiros fins escolhidos pela consciência espontânea e constitui falsos objetos psíquicos como *móveis*, a fim de poder deliberar sobre esses móveis e se decidir a partir deles” (SN, p.582)

dos exemplos sartrianos com relação a um dos amigos do homem que resolve sair para caminhada: pode ser que o homem que caminha e cansa seja considerado fraco e os demais companheiros justifiquem a sua não entrega a fadiga de modo que ele se entregue à fadiga como uma maneira de revelação e suporte do mundo que consiste em uma valorização singular da facticidade. Sartre considera essa entrega e valorização da facticidade uma maneira de solucionar o problema do absoluto, por meio do corpo, da entrega à fadiga. Isso é evidente na seguinte passagem: “O corpo, aqui, é um instrumento de síntese: perde-se na fadiga, por exemplo, para que esse Em-si exista em sua plenitude. E, como é o corpo que o Para-si existe como *seu*, esta paixão do corpo coincide, para o Para-si, com o projeto de ‘fazer existir’ o Em-si” (SN, p.563). O Para-si não pode ser o responsável pela existência de algo, sua relação com o mundo é de sentido, não de fundamento. E o companheiro de caminhada, segundo Sartre, cria uma certa dependência da relação com o corpo e com as coisas do mundo. Seu projeto é de má-fé na medida em que é não-independente.

Todo projeto, ao que tudo indica, pode ser compreendido, de acordo com Sartre, se o método utilizado for correto. O autor argumenta que a psicanálise tem um método que pode ser construtivo, com muitas ressalvas, porque a psicanálise tem um método regressivo para compreensão de um ato, e regredindo aos poucos em busca do sentido desse ato, chegaremos a compreensão do projeto originário, podendo esse se mostrar como autêntico ou inautêntico¹⁸.

Gostaríamos, aqui, de ressaltar, brevemente, as diferenças do método sartriano, inspirado na psicanálise de Freud, com a intenção de mostrar como Sartre foi muito original no sentido de uma busca pela compreensão do agir humano.

O ponto de partida e de concordância com relação ao método freudiano é de que um ato nunca se encerra somente em si mesmo, mas a estruturas mais profundas. Um sujeito sempre age em uma determinada situação. E ambos, Sartre e Freud, negam-se a compreender o ato pelo momento antecedente. Não são, a princípio, deterministas, em um estilo corrente, que acreditam que o primeiro elemento, em uma determinada série, poderia determinar e aparecer no último momento dessa série como insubstituível ou até mesmo que poderia ser desconsiderado. Porém, para Sartre, o método freudiano apresenta um tipo de determinismo vertical, centrado em um determinismo horizontal. Remete sempre à história do sujeito. O ato é *simbólico*, uma representação do desejo, inicialmente determinado pela libido (vertical) cujo desejo desenvolve-se nas relações externas que o sujeito mantém ou nas quais está inserido de

¹⁸ Um projeto inautêntico é um projeto de má-fé, ou seja, aquele que imputa aos outros, a algo externo, uma muleta metafísica, um Deus, a justificativa e a responsabilidade dos atos do sujeito.

algum modo ao longo de sua vida (horizontal). A determinação da ação, pelo método de Freud, acaba remetendo ao passado do sujeito porque, apesar de não recorrer a uma metafísica para explicar o ato, existe uma determinação externa da ação. É o que se vê no complexo de Édipo, Sartre explica: “É a situação da criança no meio de sua família que determinará, nela, o nascimento do complexo de Édipo: em outras sociedades, compostas de famílias de outros tipo, esse complexo não poderia se constituir” (SN, p.565). O método freudiano, portanto, acaba remetendo à dimensão temporal do passado do sujeito, o qual Sartre chega a afirmar que o complexo preexiste antes mesmo de se realizar simbolicamente.

A consequência imediata do método psicanalítico é a exclusão da dimensão temporal do futuro, o qual vimos anteriormente, sob a perspectiva sartriana, ser fundamental porque a existência humana é um projeto sempre em direção a...

As concordâncias são poucas, apesar do reconhecimento do método psicanalítico. Outro ponto de discordância é em relação ao significado do ato, como vimos, para Sartre, o ato é aquele que atribui o sentido, ou, é pela ação do sujeito em relação ao mundo que esse ganha um sentido. Sartre afirma que o sentido do ato na psicanálise nunca é *para* o sujeito, mas para aquele que analisa o discurso do sujeito: o psicanalista, um espectador objetivo. Por isso Sartre escreve, marcando ambas diferenças:

Não se outorga ao sujeito qualquer compreensão pré-ontológica do sentido de seus atos. E isso é facilmente compreensível, pois, apesar de tudo, esses atos são apenas um efeito do passado - que por princípio, está fora de alcance - em vez de buscar inscrever seu objetivo no futuro (Sartre, 1997, p.566)

Com essas diferenças explicitadas, podemos questionar agora qual o método de Sartre para compreender as ações. É verdade que Sartre compartilha a ideia de que a ação não é um mero efeito de forças psíquicas anteriores ou de um determinismo e, ao mesmo tempo, concorda que toda ação remete a estruturas mais profundas. Essas “estruturas profundas” são as do ser, a questão fundamental que ronda a obra sartriana, como um fantasma, aparece agora na seguinte forma: toda ação remete, como estrutura secundária, a uma estrutura mais profunda, na totalidade do que o homem é.

A proposta sartriana é de “aplicar o método” em sentido inverso. Ao invés de buscar no passado as relações que o sujeito mantém com o mundo, Sartre acredita que a melhor maneira de compreender um ato, e conseqüentemente um ser, é considerar um retorno do futuro ao presente. Isso parece significar que para compreendermos um sujeito ou, ainda,

como um sujeito responde a questão do seu ser, devemos olhar para os fins aos quais ele se dispõe a alcançar. O sentido moral do pensamento sartriano parece se desenhar desse modo: se os fins são bons, o sujeito vai agir de maneira boa. Mas antes de dar maior atenção à essa proposta, gostaríamos de tentar compreender mais um pouco o método de Sartre.

O exemplo do homem que almeja finalizar sua caminhada ainda pode ser útil para essa compreensão. Nada externo pode ser causa da fadiga, mas podem contribuir para uma apreensão que esse homem tem de si mesmo como fadigado. Sartre também rejeita o complexo de inferioridade de Adler, sob a justificativa de que o complexo de inferioridade é um projeto anteposto que determina a maneira como o sujeito age no mundo, é um modo de escolher-se na relação com o mundo: “Essa inferioridade [...] foi *escolhida* por mim desde a origem; [...] nada mais é do que a totalidade organizada de minhas condutas de fracasso, enquanto plano projetado, esquema geral do meu ser” (SN, p.566-567).

Quando um homem escolhe ser, ou expressa sua escolha dizendo: “sou feio”, trata-se de uma antecipação. Essa antecipação é compreensão do “coeficiente de adversidade” que esse homem pode encarar em relação ao seu projeto enquanto aquele que deseja sair com mulheres. Podemos perceber que se trata de um juízo de feiura somente porque o homem tem o projeto de sair com mulheres, se esse não fosse o seu projeto, se esse homem desejasse ser motorista, sua beleza seria absolutamente irrelevante para a conclusão de seus objetivos. É pelo desejo de ser aquilo que ainda não é que o homem cria seus valores e age para concretizá-los. Não se trata, claramente, de assumir um complexo de inferioridade como determinante do ser desse homem feio. Assumir que as coisas seriam assim seria concordar com as explicações mecanicistas do agir que não consideram a maneira que o homem escolhe se relacionar com o mundo. Em uma expressão simples: “faço isso porque sou feio”.

O método sartriano para compreensão da ação, ao contrário, permite vislumbrar um conteúdo racional da ação e a relação entre possíveis até a última possibilidade de ser. Primeiramente, o conteúdo racional da ação é aquele que diz respeito ao *para* da ação: o homem tira sua mochila das costas *para* descansar e descansa porque quer finalizar sua caminhada. Segundo, o sujeito poderia continuar a caminhada mesmo cansado, mas não o fez, seu projeto é de descansar para finalizar a caminhada, todos os possíveis de um homem podem ser possíveis escolhas de seu ser, mas enquanto não são escolhidos, os possíveis não passam, justamente de possíveis respostas para o ser: sou aquele que descansa, sou aquele que suporta a fadiga e continua a caminhada, sou aquele que resolve não finalizar a caminhada e retorna ao início da trilha... Qual seja a decisão, Sartre nos diz que podemos compreendê-la a partir de dois sentidos: “por uma psicanálise regressiva, remontamos do ato considerado até

meu último possível; por uma progressão sintética, tornamos a descer desse último possível até o ato considerado e captamos sua integração na forma total” (SN, p.567). O método sartriano parece indicar a possibilidade de compreensão da relação entre o homem e seu projeto de ser, além do modo em que essa relação é de atribuição de sentido ao mundo:

Assim, o fenômeno primordial do ser no mundo é a relação originária entre a totalidade do Em-si, ou mundo, e minha própria totalidade destotalizada: escolho-me integralmente no mundo íntegro. E, assim como venho *do* mundo a um “isto” em particular, venho de mim mesmo, enquanto totalidade destotalizada, ao esboço de uma de minhas possibilidades singulares, posto que só posso captar um “isto” particular sobre fundo de mundo por ocasião de um projeto particular de mim mesmo (Sartre, 1997, p.568)

Essa relação entre a totalidade do Em-si e o Para-si, como totalidade destotalizada, é o que nos permite compreender o peso da liberdade no pensamento no sartriano. A oposição ao método freudiano nos revela que no texto de Sartre encontramos argumentos que rejeitam a importante ideia do inconsciente da psicanálise, isso porque a possibilidade que surge de escolher o seu próprio ser quando se entende que de partida o sujeito é livre, não há porquê buscar em ideias que povoam a consciência ou a dividem em consciente/inconsciente, mas trata-se, principalmente de entender o motivo das escolhas que o sujeito faz e é sempre consciente de fazê-las.

Do ponto de vista da teoria da ação, podemos ter uma visão mais abrangente dos *móbeis* e *motivos* enquanto resultante da escolha originária, agora que expusemos um pouco do método sartriano, cujo princípio revela uma posição não determinista, independente em relação à ideia do inconsciente e que inverte o curso temporal da análise ao priorizar o retorno do futuro ao presente, enquanto projeto presente à ser realizado, ou, em termos de ser que é uma totalidade destotalizada: um ser que tem de ser. Na seguinte passagem Sartre escreve:

[...] é necessário evitar a ilusão que transformaria a liberdade original em posicionamento de motivos e móbeis como objetos, e depois em uma decisão a partir desses motivos e móbeis. Muito pelo contrário, uma vez que haja motivo ou móbil, ou seja, apreciação das coisas e estruturas do mundo, já há posicionamento de fins e, por conseguinte, escolha (Sartre, 1997, p.569)

Bem, se o sujeito é sempre consciente de que as escolhas que faz são fundamentalmente as escolhas do seu ser, ou do sujeito que deseja ser, a “escolha originária”

é consciente também, mas a maneira de consciência (de), o que acaba por afastar a hipótese básica de que essa escolha profunda seria inconsciente, apresentando uma inconsistência no método sartriano. Essa é evidente na passagem: “Como sabemos, esta consciência só pode ser não-posicional: é nós-consciência, pois não se distingue de nosso ser. E, uma vez que nosso ser é precisamente nossa escolha originária, a consciência (de) escolha é idêntica à consciência que temos de nós mesmos” (SN, p.569).

Até aqui, na exposição da teoria da ação sartriana, pudemos captar vários indícios de que o pensamento moral sartriano, ao menos nesse primeiro momento de sua obra, está diretamente relacionado com a questão do ser, da escolha que um sujeito faz consciente do ser que quer ser e ainda não é. Esses vínculos evidentes ganham um contorno mais preciso quando o próprio autor indica que a dificuldade gerada pelo pensamento moralista aconteceu porque não compreenderam a relação entre a consciência (de) si e a escolha¹⁹. Ou seja, parece que Sartre vê nas correntes morais uma separação entre os elementos de ser, valor, escolha e ação, ao passo que para o autor a questão do ser é a questão moral que todo sujeito começa a responder a partir do momento em que escolhe o ser que deseja ser, evidentemente porque valoriza esse ser que ainda não é, e a ação é a concretização dessa escolha e a resposta da questão primordial. Isso indica que, de certa forma, há o esboço de uma *figura*.

Novamente, podemos perceber o elemento da temporalidade no pensamento de Sartre. A figura à qual esboço é o projeto que desejo realizar. A consciência não está presa no âmbito do presente, toda ação de um sujeito é a pretensão de realizar, é uma maneira de se aproximar, chegar mais perto do seu ser. Mas, a ação não é mero meio, ela é indicativa daquilo que um sujeito escolheu, sugere o seu projeto²⁰. É por isso que Sartre indica várias vezes que *somos* o nosso próprio projeto, um esboço sempre inacabado daquilo que queremos ser. É o que a passagem nos revela:

Meu projeto último e inicial -pois constitui as duas coisas ao mesmo tempo- é sempre, como veremos, o esboço de uma solução do ser. Mas essa solução não é primeiro concebida e depois realizada: *somos* esta solução, **fazemo-la** existir pelo nosso próprio comprometimento, e, portanto, só podemos captá-la vivendo-a. (Sartre, 1997, p.570-571)

¹⁹ Sartre explica a não diferença entre um desejo e a experiência do desejado: “Na verdade, não há qualquer diferença: ‘querer amar’ e amar se identificam, pois amar é escolher-se como amante tomando consciência de amar” (SN, p.570).

²⁰ Para ressaltar: “Não podemos esperar ter uma consciência analítica e detalhada do que somos. Esta consciência, além disso, só poderia ser não-tética” (SN, p.571) A consciência analítica só pode operar, tomar como objeto, aquilo que é, no sentido temporal, já cristalizado no passado. Sob o ponto de vista da existência, no campo do imediato, do dia-a-dia, a analítica, talvez, não seja tão fundamental. O que não significa que não tenha seu valor, evidentemente.

Ser o próprio projeto a fim de realizar o fim ao qual o sujeito se propõe, ainda que enquanto figura daquilo que deseja ser, acarreta em um sentimento duplo de angústia e responsabilidade, como escreve o autor, porque na medida em que um sujeito escolhe algo, ele está respondendo a questão do ser e, enquanto responde à essa questão vai desvelando o mundo de uma determinada forma. O autor é esclarecedor nesse sentido: “Minhas roupas [...], meu mobiliário, a rua onde moro, os livros que me rodeiam [...], tudo o que é meu, ou seja, o mundo de que tenho perpetuamente consciência, tudo me revela a minha escolha, ou seja, meu ser” (SN, p. 571).

O projeto a ser realizado não é determinante de uma vida, mas simboliza a não gratuidade da liberdade. Sempre é possível uma *conversão* a qual indica a modificação de um projeto original. Essa possibilidade de *modificabilidade* do projeto original é revelada pela angústia. O que faz com que a questão do ser seja sempre indeterminada e injustificável. Numa relação de identificação com o mundo o sujeito precisa retomar as suas escolhas, permanecer comprometido, mas, claro, sempre a necessidade de cristalização da mesma. O sujeito que tem de ser pode sempre mudar o rumo de seu projeto. Assim escreve Sartre:

Somente pelo fato de que nossa escolha é absoluta, ela é frágil; ou seja, estabelecendo nossa liberdade por meio dela, estabelecemos ao mesmo tempo a possibilidade perpétua de que nossa escolha se converta em um *aquém* preterificado por um *além* que serei (Sartre, 1997, p.573)

As escolhas de um sujeito podem ser reassumidas, caso seu projeto permaneça o mesmo. Não é a todo instante que preciso escolher ser o que quer que seja, mas enquanto o projeto que pretendo concluir ou o ser que desejo ser ou os fins que ainda persigo se mantêm os mesmos, essa reassunção é livre.

Em todo caso, a escolha originária é o limite de onde surgem estruturas secundárias sob a forma de possíveis, sempre variáveis. Existem inúmeras maneiras de atingir um fim, Sartre associa essa idéia a de “indiferentes” dos estóicos. No exemplo do caminhante, Sartre explica, é absolutamente indiferente que para descansar o homem sente à beira do caminho ou caminhe mais cem metros à fim de alcançar uma pousada para descansar. Essa é, digamos, a parte estética da escolha que um homem faz de si, conforme o autor nos explica: “Há aqui, não um ato desprovido de móveis e motivos, mas uma invenção espontânea de móveis e motivos que, situando-se nos limites de minha escolha fundamental, enriquece do mesmo modo essa escolha” (SN, p.579)

Os “indiferentes” de uma ação, os quais a liberdade é absoluta, nos termos de escolha de ser, revelam a submissão ao projeto, ou, nos termos de Sartre, uma “interpretação a partir da escolha original”. Essa interpretação não cumpre regras de necessidade, ao contrário, é fruto da interação do Para-si com o mundo, como escreve Sartre:

Mas o Para-si, em sua liberdade, não inventa somente seus fins primários e secundários: inventa ao mesmo tempo todo o sistema de interpretação que permite suas interconexões. Portanto, em caso algum poderá tratar-se de estabelecer um sistema de compreensão universal dos possíveis secundários a partir dos possíveis primários, mas, em cada caso, o sujeito deve fornecer suas pedras de toque e seus critérios pessoais (Sartre, 1997, p.580).

Dissemos, sobre o valor, que possui uma estrutura ambígua de subjetividade/objetividade. Acreditamos, depois dessa longa exposição, ter dado conta do momento subjetivo dessa estrutura, principalmente porque agora compreendemos como o homem pode não somente criar, na imaginação, os valores em relação com o mundo, mas também como a teoria sartriana dá conta de fornecer uma explicação sobre como o homem concretiza esses valores por meio da ação, cuja estrutura de móveis e motivos assemelha-se com a do valor subjetivo/objetivo. Poderíamos nos dar por satisfeitos e encerrar aceitando que a parte objetiva é a da falta de ser captada objetivamente pelo homem, falta sem a qual jamais seria possível tentar uma resposta à questão do ser, à nível existencial. Porém, acreditamos que essa parte objetiva da estrutura subjetiva/objetiva do valor sartriano pode ser melhor compreendida, em seus termos morais, a partir da consequência dessa falta captada objetivamente.

Não obstante, toda a responsabilidade e angústia sobre o seu próprio ser, Sartre nos apresenta, em *O existencialismo é um humanismo*, um argumento que carrega o ideal de toda a humanidade. Com isso, queremos dizer que Sartre estende a questão da angústia e da responsabilidade para além do âmbito da questão do ser, assim, há dois sentidos para os termos: primeiro, já abordado que é o trabalho de uma vida inteira para responder a questão do ser e, segundo, essa resposta envolve a humanidade inteira, na medida em que não é uma resposta meramente teórica, mas vivida, em relação com a estrutura de Ser-para-outro que, por mais que tenhamos concordado com Bornheim sobre a nulidade dessa relação porque toma o Outro somente como objeto, ainda assim não acreditamos que seja suficiente para abrir mão dessa estrutura.

Quando dissemos anteriormente que o homem cria uma figura quando persegue seu fim, em *O existencialismo é o humanismo*, ao explicar o sentido que entende o que seja o subjetivismo, Sartre deixa absolutamente claro que isso envolve não somente o sujeito artista, nos seguintes termos:

Quando dizemos que o homem faz a escolha por si mesmo, entendemos que cada um de nós faz essa escolha, mas, com isso, queremos dizer também que, ao escolher por si, cada homem escolhe por todos os homens. Com efeito, não existe um de nossos atos sequer que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem conforme julgamos que deva ser. (EH, 2014, p.20).

Se o homem cria uma imagem de si, enquanto vai realizando seu projeto, essa imagem é necessariamente a criação de um exemplo a ser seguido, isso significa que quando escolhemos, buscamos sempre o bem, afirmamos o valor positivo do modo como desejamos representar a melhor maneira de responder a questão do ser. Por isso Sartre escreve, em relação à escolha que fazemos de nós mesmos: “[...] pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós, sem sê-lo para todos” (EH, p.20).

Daí que a tríade de angústia, desamparo e desespero surge como um modo de ser do sujeito, cuja conexão com a ideia de responsabilidade, ainda mais inflamada por uma decisão de ser que cria uma imagem ideal do homem para os homens, é evidente, a partir da definição de cada um dos termos dessa tríade.

O primeiro termo dessa tríade, Sartre define da seguinte forma: “O existencialista costuma declarar que o homem é angústia; isso significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas o que escolhe ser, mas também é um legislador que escolhe ao mesmo tempo o que será a humanidade inteira, não poderia furtar-se do sentimento de sua total e profunda responsabilidade”(EH, p.21). Só poderia não ser angustiado o homem cuja responsabilidade do projeto é delegada a um ser divino ou uma máxima formal que agiria diretamente em suas decisões. Por exemplo: um homem de má-fé jamais mentiria, mesmo que isso envolvesse a decisão de salvar vidas.

O segundo, desamparo, significa pura e simplesmente que Deus não existe. Com isso, Sartre quer expressar, como Nietzsche, que não existem valores inscritos e sempre passíveis de consulta quando um sujeito precisa tomar uma decisão. Partindo da expressão atribuída a Dostoiévski: “Se Deus não existe, tudo é permitido”, Sartre escreve: “Com efeito, tudo é

permitido se Deus não existe, conseqüentemente, o homem encontra-se desamparado, pois não encontra nem dentro nem fora de si mesmo uma possibilidade de agarrar-se a algo. Sobretudo, ele não tem escusas” (EH, p.24). É preciso criar valores, não há natureza humana, determinismo ou “domínio numinoso” dos valores que possam justificar nossas escolhas. O homem é livre e condenado à essa liberdade, sendo absolutamente responsável pelo que faz.

O terceiro termo é o mais simples, segundo Sartre, e significa somente que o homem deve contar somente com aquilo que depende de si mesmo ou com as probabilidades que tornam sua ação possível.

Todos os elementos revelam que o caminho para uma moral sartriana é o da ação, ou seja, levando em consideração que os valores são frutos de uma criação, e que essa criação jamais é mera fruição ou brincadeira, mas que envolve um projeto de ser e a tentativa vivida de realizar esse projeto porque, afinal, escreve Sartre: “O homem é, inicialmente, um projeto que se vive enquanto sujeito” (EH, p.19-20), ganham complexidade na introdução do elemento da responsabilidade e da tríade supracitada quando o autor resolve que se trata de uma sobre o seu próprio ser que envolve toda a humanidade, cujo exemplo de ser ideal só é dado pela ação, não pela expressão de máximas ou orações. Em última instância, a doutrina existencialista é a da ação e toda moral só pode ser fruto da concretização dos valores, por isso Sartre enfatiza o agir: “Só existe realidade na ação [...] O homem não é nada mais que seu projeto, ele não existe senão na medida em que se realiza e, portanto, não é outra coisa senão o conjunto de seus atos, nada além de sua vida” (EH, p.30).

Porém, gostaríamos ainda de tentar ressaltar um ponto antes de encerrar esse trabalho. Sartre afirma que não escolhemos senão o bem. Estamos de acordo. Mas, expomos uma longa teoria da ação e sua relação com os valores, enquanto maneira de concretização dos valores, ou, em termos morais claros, realização do bem. Queremos verificar ainda um outro texto sartriano, o primeiro apêndice dos *Cahiers*, porque acreditamos que a partir desse texto podemos lançar luz sobre essa relação, sem esgotar, evidentemente, o debate sobre essa relação.

Sabemos o que Sartre escreve, de maneira incisiva, sobre a relação entre ação e bem, logo no início do primeiro apêndice dos *Cahiers*: “o bem deve ser feito”. Vimos o que significa o fazer, então, agora, vamos nos dedicar a compreensão do que o autor entende por bem.

O ponto de partida sartriano é que não existe um bem que seja apartado da ação. Isso quer dizer que o autor está pensando em um bem cujo sentido seja absolutamente divergente do bem platônico, existe *a priori*, o qual um sujeito poderia passar a vida inteira indiferente

ou sem saber o que fazer com esse bem, após encontrar sua essência. Por outro lado, poderia-se pensar no bem cristão, esse, por sua vez, é um bem que emana de uma subjetividade, segundo Sartre, mas que é incapaz de nos mover, ser *móbil* ou *motivo*, porque se confunde com a figura de Deus, ou seja, Deus não faz o bem, ele é o bem. Se Deus simplesmente pudesse *fazer* o bem, teríamos que admitir a falta do atributo do bem em Deus, o que levaria ao embaraço do argumento da perfeição divina, a final, Deus não seria o bem.

Se, de início, Sartre nega ambas concepções, qual seria a tese do autor sobre o bem? Ao assumir que o bem deve ser feito, Sartre admite que o homem não é o bem, tampouco o mal, o homem não tem uma natureza boa ou má, não pode possuir uma qualidade que o define *a priori*, mas, como dissemos anteriormente, o homem responde a questão do ser, isso quer dizer que o homem é aquele que realiza o valor do bem, ou do mal, ou do justo, etc... decidindo sobre o ser que quer ser.

A relação entre ação e bem não seria diferente da única maneira que uma consciência pode se relacionar com o mundo, de um sujeito que quer ser, como vimos anteriormente, é de transcendência. O homem posiciona o Bem como fim e para ele se direciona. Isso fica evidente na seguinte passagem:

[...] a relação original do homem com o Bem é do mesmo tipo que a transcendência, ou seja, o Bem se apresenta como aquilo que deve ser posicionado como uma realidade objetiva através do esforço de uma subjetividade. O Bem é necessariamente aquilo para o qual transcendemos a nós mesmos, é o noema daquela noesis particular que é um ato. A relação entre a subjetividade que age e o Bem é tão estreita quanto a relação intencional que liga a consciência ao seu objeto, ou a que une o homem ao mundo no ser-no-mundo (Sartre, 1983, p. 555-556)

Sua estrutura é dialética, como a do valor e da ação, sendo que o bem emana da parte subjetiva, é uma criação humana, e, objetivamente, com uma “essência universal”, cujo sentido explicitamos anteriormente, onde a escolha de ser de um sujeito cria uma imagem ideal para humanidade toda, é independente do sujeito que o cria. Ao mesmo tempo, o bem, enquanto objeto, também é uma *falta*, requer o deslocamento do sujeito do campo do real para o além do aqui, é o movimento de transcendência. Assim, explica Sartre que o papel de criador do homem faz o bem existir: “o homem deve ser considerado como o ser através do qual o Bem entra no mundo” (C, p.553).

Para que o bem “entre no mundo”, é preciso que seja escolhido, posicionado por uma consciência que quer ser o bem, e, nesse esforço de ser, vai realizando esse bem no mundo.

Nesse sentido, podemos dizer que ao escolher o bem, o homem está escolhendo a si mesmo. Por isso, Sartre escreve: “Ela escolhe a si mesma ao escolher o Bem e não pode ser que, ao escolher a si mesma, ela não escolha o Bem que a define. Pois é sempre através do transcendente que eu me defino.” (C, p. 554). O que está em total acordo com o que sinalizamos anteriormente, sobre a escolha do bem e ação, fundamentalmente no que diz respeito às passagens de *O existencialismo é um humanismo*.

Mas não poderia se objetar que se as coisas são assim e a relação do bem com o sujeito que realiza esse bem escolhendo a si mesmo e, conseqüentemente, agindo de um tal modo no mundo, está, antes de mais nada, apenas satisfazendo alguns caprichos particulares? Dito de outra forma, um homem, nesse caso, não estaria fazendo somente aquilo que lhe convém e lhe é favorável?

Sartre rejeita, lembremos, a concepção de uma liberdade da indiferença. Ao indicar que não existe como um homem saber o que lhe seria favorável, sem, pelo menos, abrir mão de uma existência coerente: “Mas, se o homem se qualifica pela sua escolha, o capricho deixa de ter sentido, pois, na medida em que é produzido por uma personalidade já constituída que está “no mundo”, ele se insere dentro de uma escolha já existente de si mesmo e do Bem” (C, p.551-552). Por já “existir no mundo” e ter um projeto ao qual deseja finalizar, o homem não necessariamente escolhe para satisfazer seus desejos imediatos, mas visa sempre a concretização de seu projeto.

Isso seria o suficiente para compreendermos a relação entre ação e bem, embora, Sartre jamais tenha uma definição absoluta sobre o que é o bem, mas indica, ao menos, sua estrutura. Contudo, no mesmo apêndice dos *Cahiers*, Sartre esclarece a ideia de “totalidade humana”, referida anteriormente, no que diz respeito a criação de uma *figura* à qual, ao que parece, serve como exemplo para todos os outros seres humanos.

Nos *Cahiers*, parece que Sartre compreende o embate entre o ideal individual, a criação subjetiva e a totalidade humana, ao introduzir a questão: “O que é certo é que o Bem deve ser feito por alguma realidade humana. Mas trata-se da minha realidade individual, da minha parte, ou da humanidade concreta?” (C, p.549-550). Os princípios de argumentação sartreano seguem o mesmo, por mais que o autor agora trate de uma totalidade humana, e o ideal seria que o sujeito fosse capaz de se “dissolver” nessa totalidade, a fim de fazer brotar o Bem, enquanto universal, dessa totalidade humana. Essa totalidade mencionada por Sartre é também destotalizada, isso é, sempre incapaz de uma síntese. Isso quer dizer que os valores, ou o Bem, jamais será permanente, mas sim um projeto para a totalidade destotalizada da humanidade.

Aqui, porém, não devemos compreender um abandono da subjetividade, ao contrário, é um desafio porque agora é preciso lidar com o Outro que é sempre uma ameaça ao meu projeto de ser.

Em todo caso, dissemos que é preciso que o bem seja feito, concretizado enquanto valor, e essa realização do bem implica essa estrutura da realidade chamada Ser-para-outro. A criação de uma *figura*, agora podemos afirmar, para-outro, significa postular uma ideia de Bem que espera-se a realização pelo Outro. Assim, entendemos um certo aspecto de exigência moral, na seguinte passagem: “Assim, para concluir, é a subjetividade concreta (o sujeito isolado ou o grupo, o partido) que deve fazer o Bem diante dos outros, para os outros, e exigindo, da diversidade dos outros, que eles também o façam” (C, p.557-558)

Essa exigência não implica um laço metafísico entre os sujeitos, queremos dizer, não é preciso que determinados grupos ou partido, compartilhem um ideal formal do Bem, os compromissos são concretos e podem se estender pela História, reconhecendo assim, a universalidade desse Bem, na maneira de agir. É o que Sartre parece querer dizer na seguinte passagem:

Se de fato, sem chegar a pressupor a totalização sintética das consciências e o fim da História, imaginarmos simplesmente um acordo unânime sobre a natureza do Bem a ser feito e, além disso, uma identidade de ações, o Bem preserva sua universalidade, mas perde sua realidade de "dever-ser-feito", pois ele tem, atualmente, para cada subjetividade concreta, um exterior. Ele é sempre para mim o que eu tenho que fazer, mas também é o que todos os outros fazem (Sartre, 1983, p.558-559)

Um querer ser que cria uma *figura* Para-Outros. Mas sua escolha de si, ou daquilo que acredita ser o Bem, lhe é absolutamente inseparável porque o homem é essa escolha. Por isso, o autor escreve: “segue-se também que a pessoa é inseparável do Bem que ela escolheu. A pessoa é o agente desse Bem. Tire esse Bem dela, ela não é nada” (C, p.559) Esse embate entre o subjetivo e o objetivo é presente do começo ao fim da existência, porém, faz com que a “pessoa seja a ponte entre o ser e o dever-se” (C, p.558) porque sua criação é intencionalmente voltada para a universalidade, para que todos façam o Bem.

Conclusão

Nossa conclusão pode ser decepcionante para o leitor que porventura possa ter imaginado encontrar algo definitivo no que diz respeito ao pensamento moral sartriano. Acreditamos, porém, ter alcançado nosso objetivo de expor a relação entre dois elementos morais, valor e ação, como uma maneira de contribuir, bem ou mal, para a sempre inacabada discussão sobre essa temática.

O ponto de partida dessa dissertação não poderia ser outro senão o da diferenciação entre duas regiões do Ser, Em-si e Para-si, com o propósito de ressaltar a falta de fundamento da região que é logo identificada com a consciência, sujeito, homem, etc... no plano ôntico. Único, inclusive, ao qual é possível se remeter e, ao promover descrições desse campo já é estar descrevendo, de algum modo, o ser, conforme indicações do próprio autor.

O fato é que, ao descrever o sujeito como o ser ao qual falta um fundamento, Sartre acaba revelando que o que resta ao homem é a sua liberdade de ser. Isso significa que o homem não é algo como um objeto no mundo, completo e idêntico de si à si, sem possibilidade de ser o que não é. Ao contrário disso tudo, o homem é o que não é e não é o que é. Nas palavras de Sartre, o homem é um verme no coração do Ser.

Se o homem é absolutamente livre, por não ter fundamento algum, isso significa que sua relação com o mundo não é meramente de conhecimento. O conhecimento é um dos modos de ser dessa consciência que é livre. A relação primordial do homem com o mundo é de sentido. Ou, melhor dizendo, o homem é responsável por atribuir sentido ao mundo que nada lhe responde quando questionado, mas, que sem ser-no-mundo, o homem jamais poderia atribuir sentido algum.

Quando falamos de atribuir sentido, queremos dizer que o homem é aquele que *faz* surgir valores no mundo. Porém, a maneira que atribuímos sentido a algo no mundo, está absolutamente associado, acreditamos que assim seja no que diz respeito ao pensamento sartriano, à resposta que damos à questão primordial do ser. O homem é um artista moral. Responder a questão do ser é relacionar-se com o ser que ainda não é, mas que se vislumbra no horizonte da existência, enquanto projeto ao qual o homem transcende com a intenção de realizar.

É um drama existencial, sem dúvidas, porque essa resposta engloba todos os valores que um homem acredita que sejam bons e sua realização, por meio da ação, depende somente do próprio homem.

Sem mais delongas, acreditamos que Sartre possui uma teoria do valor que tem uma estrutura de díade, subjetiva/objetiva. Isso indica a criação dos valores pelo subjetivo, porém, a parte objetiva dessa estrutura é compreendida como *falta* que pode ser constatada no mundo. Até aí podemos dizer que se trata de uma especulação sartriana passível de críticas, pois não se compreende muito bem, até chegarmos à sua teoria da ação, onde o autor pretende chegar. Ao apresentarmos a sua teoria da ação, também com uma estrutura que compreendemos como uma díade, aí de móbeis/motivos, julgamos que a relação entre valor e ação se torna evidente porque a sua estrutura indica subjetividade/objetividade.

Se não estivermos equivocados quanto a esse ponto, a relação entre eles se dá do seguinte modo: criar valores é admitir que o valor criado faltava no mundo, criar um valor depende de um móbil, subjetivo, que pode ser uma emoção, ou qualquer outro modo de ser da consciência, mas o pensamento sartriano não parece admitir que seja algo absolutamente racional. Por outro lado, como Sartre bem nos explica, existindo em correlação móbeis e motivos, o lado objetivo da questão da ação é a maneira de constatar a *falta* de valor no mundo. Isso significa que os valores só podem surgir no mundo, em uma relação entre consciência e mundo à medida em que atribui-se um sentido às coisas do mundo.

Complexa o suficiente, a questão ainda se expande, no pensamento sartriano, e o autor parece assumir uma posição sobre a atribuição de sentido: ao criar um valor, não se trata somente de atribuir sentido às coisas do mundo, mas quer dizer, profundamente, dar sentido à existência. Escolher ser bom, gentil, corajoso, tudo isso depende da apreensão de uma *falta* objetiva no mundo e um querer ser bom, gentil e corajoso. Embora, não podemos negar, Sartre jamais apresenta uma definição do que é ser bom, gentil e corajoso. Termos morais por excelência.

Não poderíamos cobrar uma posição definida do que pode ser o Bem, Sartre continua coerente, ao que entendemos, até o fim de seu texto, quando nega posições de liberdade indiferente ou deterministas, o autor jamais poderia oferecer uma definição que serviria como um molde para todos os homens.

A ideia de *figura* apresentada, gostaríamos que fosse entendida quase de maneira nietzschiana: o homem é um artista plástico, cria em argila, molda hoje para destruir amanhã, sua criação é frágil e dura somente até o tempo em que o homem continua reavendo seus valores, mas pode sempre *converter-se*, assumir novos valores. Até que sua ação segue coerente.

Isso não quer dizer, de maneira alguma, que, enquanto cria valores o homem não compromete a humanidade inteira, *O Existencialismo é um humanismo* e os *Cahiers*, nos oferecem razões o suficiente para acreditar que a escolha do ser que deseja ser é uma escolha também para valores que o homem deseja que sejam compartilhados por todos. Mas, insistimos, o argumento só é consistente o suficiente se for entendido como a possibilidade, até o último dia de vida, que o homem tenha de mudar. E mudar, pode ser entendido como uma mudança para o melhor, pois ao destruir o homem que foi, o homem vai escolher sempre o bem.

A final, como quer Sartre, “o homem é uma paixão inútil”.

Referências Bibliográficas

Bornheim, Gerd. *Sartre*.

Camus, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

Camus, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

Colette, Jacques. *Existencialismo*. Porto Alegre: L&PM, 2019.

González, Juliana. *Ética y Libertad*. México, 1997.

Hilgert, Luiza. *Liberdade, autenticidade e engajamento: Pressupostos de ontologia moral em Sartre*. https://www.academia.edu/48263789/LIBERDADE_AUTENTICIDADE_E_ENGAJAMENTO_Pressupostos_de_ontologia_moral_em_Sartre Data de acesso: 2024.

Jeanson, François. *Sartre*. Rio de Janeiro: José Olympo, 1987.

Kremer, Angèle M. *Jean-Paul Sartre et le désir d'Être*. França, 2005.

Leite, Fábio Caprio. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.

Lévy, Bernard-Henri. *O Século de Sartre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

Lujipen, Wilhelmus. *Introdução à fenomenologia existencial*. São Paulo: EPU, 1973.

Mészáros, István. *A obra de Sartre*. São Paulo: Boitempo, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

Perdigão, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução a filosofia de Sartre*. Porto Alegre: Lepam, 1995.

Pinto, Débora Morato. *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009.

Sartre, Jean-Paul. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

_____. *A Transcendência do Ego*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015

_____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. *Diários de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *Entre Quatro Paredes*. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

_____. *Imaginação*. Porto Alegre, L&PM, 2022.

_____. *Notebooks for an Ethics*. Chicago: Chicago Press, 1992.

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2014.

_____. *O Ser e O Nada*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1997.

_____. *Verdade e existência*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990

Torres, João Carlos Brum. *Ações e processos: notas para uma teoria materialista da astúcia da razão*. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/1168>. Acesso em: 08/09/2022.

Torres, João Carlos Brum. *Sartre e a questão dos fundamentos da moral*. In: Sartre Hoje, Volume 1. Fabio Caprio Leite de Castro, Marcelo S. Norberto (Orgs.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017

Volpe, Galvano Della (Org). *Moral e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.