

Engajamento e Projeto: a dupla raiz de uma possível ética da liberdade

Prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva

(UFJF - Juiz de Fora - MG - Brasil)

donizetti.silva@ufjf.edu.br

Resumo: A filosofia de Sartre, em *L'Être et le Néant*, pauta-se pela liberdade humana absoluta. Na conclusão dessa obra, porém, o filósofo promete como sua continuidade a elaboração de uma ética, projeto jamais levado a termo; o que se tem, efetivamente, são as anotações publicadas postumamente *Cahiers pour une Morale*. Assim, quais seriam as razões desse malogro? Será que uma ética fundada na liberdade seria inviável?

Palavras-chave: Sartre; Engajamento; Liberdade.

Não se trata de saber por que nós somos livres, mas quais são os caminhos da liberdade. Sobre isso estamos em pleno acordo com Hegel que afirmava: “Ninguém, nenhum homem pode ser livre, se todos os homens não o são”.
Sartre (Écrits)

A filosofia de Sartre é marcada por sua obsessão por fundar filosoficamente a absoluta liberdade humana; *O Ser e o Nada* mostra isso. Mas paralelamente a essa preocupação encontra-se a constante orientação dessa filosofia em vista de produzir uma ética. E, apesar de levar a termo sua ontologia, a moral prometida jamais foi concluída. Essa lacuna no pensamento do filósofo leva à seguinte suspeita: não há moral porque ela é impossível a partir de uma filosofia da liberdade absoluta. Mas será mesmo assim? Será que sua filosofia, após estabelecer a liberdade ontológica como fundamento do mundo, ficou tão limitada praticamente que se tornou impossível produzir uma ética? Ou, ao contrário, nesse plano não haveria lugar para indicações propositivas e, ao invés de malogro, tratar-se-ia de um novo modelo: uma ética que se coloca nos limites da liberdade humana, como norteadora do agir, mas porque caudatária do nada de ser do para-si, impossível de ser *definida*?

A considerar o que se encontra na ontologia fenomenológica parece ser assim:

Em suma, o si, o Para-si e sua relação mútua mantêm-se nos limites de uma liberdade incondicionada – no sentido de que nada faz existir o valor, salvo esta liberdade que simultaneamente faz com que eu mesmo exista – e ao mesmo tempo nos limites da facticidade concreta, na medida em que, fundamento de seu nada, o Para-si não pode ser fundamento de seu ser (SARTRE, 1997, p. 145).

A localização do valor nos limites do nada que separa o para-si de si mesmo, unindo-o ao

ser, faz com que a contingência do ser adentre o plano do valor e, desse modo, não se pode ter mais que valores contingentes; não é por acaso que Sartre colocará em xeque os valores transcendentais, inscritos num céu inteligível. Ao contrário, é a lida humana absolutamente livre na assunção da contingência do em-si, a fonte do valor e, assim, toda regra do agir será imediatamente consumida pelo caráter transitório ou não essencial do para-si.

Cabe indagar aqui sobre os caminhos que levam a esse aparente fracasso: para assegurar a liberdade humana individual e absoluta Sartre, na contramão de seu tempo, afirma que não há determinismo, casualidade ou simples escolha entre duas possibilidades de igual peso. Trata-se da liberdade de fato, irrestrita e que se confunde com o ser do homem:

Com efeito, tudo é permitido se Deus não existe, fica o homem, por conseguinte, abandonado, já que não encontra em si, nem fora de si, uma possibilidade a que se apegue. (...). Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana, dada e imutável; por outras palavras não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade (*Idem*, 1973, p. 15).

Está decretado o fim de todo e qualquer tipo de determinismo e casuismo; será que nascem aí as bases de uma ética da liberdade absoluta?

O ser-para-si, ser que *é o que não é e não é o que é*, permanece a única fonte de valores; entretanto ele apenas pode ser definido por seu projeto, o que significa dizer que para que haja para-si é preciso ação e, uma vez que a primeira condição da ação é a liberdade, ser para-si é ser livre. Na fórmula mais conhecida: *o homem está condenado à liberdade*. Para Sartre cada homem é a escolha que faz de si mesmo (de seu ser) em contraposição ao ser-em-si, que simplesmente é. Para o homem é preciso fazer-se continuamente, é preciso escolher-se para ser. *O Ser e o Nada* descreve a liberdade absoluta; mas como Sartre resolve a dificuldade da relação entre liberdade e necessidade e pode, desse modo, responsabilizar o homem por todo o mundo e, no limite, por aquilo que se lhe apresenta como necessário?

Trata-se de conciliar duas posições contraditórias: a absoluta liberdade e a necessidade de que essa liberdade possa distinguir-se do sonho; noutras palavras, é preciso dar conta da relação que há entre ser livre e, ainda assim, ser livre no mundo. Para tanto cabe acompanhar a fundamentação da liberdade e, antes de mais, estabelecer o lugar de onde Sartre parte para justificar sua empreitada: “Basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade a totalidade homem no mundo”, pois, “cada conduta sendo conduta do homem no mundo, pode revelar-nos ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une” (*Idem*, 1997, p. 44). Essa fenomenologia *sui generis* permite que a

estruturação de sua ontologia nasce da análise de condutas humanas e, regressivamente, a partir do ser-no-mundo, descrever as estruturas mais fundamentais da realidade.

Ocorre que, ao voltar-se para si mesmo, o homem encontra *nada*; essa apreensão do nada como algo que separa o homem de si mesmo ocorre, segundo Sartre, como angústia, afinal é por ela que o homem toma consciência de sua liberdade. Angustia-se perante o passado (vivido) em vista do futuro; angustia-se quando o homem percebe que está diante de si mesmo: angústia é a apreensão reflexiva de si mesmo. “A liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do nada que se insinua entre os motivos e o ato. (...) É a angústia, como manifestação da liberdade frente a si, significa que o homem acha-se separado de sua essência por um nada” (*Ibidem*, 1997, p. 78-9). *Pela angústia Sartre mostra que o homem é absolutamente livre; e considerando-se que não há qualquer obstrução ou solicitação, qualquer tipo de moral que prescreva valores ou alguma maneira do agir torna-se inaceitável. Na verdade, a ética, como ciência do fim, exige a determinação de uma natureza a partir da qual o homem seria encaminhado para alcançar sua finalidade existencial.*

A partir dessa descrição da realidade humana, definitivamente não há fundamento para erigir uma ética; nem mesmo se o caminho a seguir for aquele dos móveis da ação humana, no sentido de descobrir as causas do agir ou as determinações que interferiram nas escolhas. Entretanto, e na contramão dessa descrição da liberdade absoluta, Sartre afirma que “Todas essas pequenas esperas passivas pelo real, todos esses valores banais e cotidianos tiram seu sentido, na verdade, de um projeto inicial meu, espécie de eleição que faço de mim mesmo no mundo” (*Ibidem*, 1997, p. 83). Essa eleição, no entanto, ocorre nos raros momentos em que o homem abandona os parapeitos de proteção contra a angústia; mas ainda que tal apreensão de si mesmo como nada estruturador de mundo seja rara, é dela que percebo que sou “aquele que faz com que existam valores, cujas exigências irão determinar [minha] ação” (*Ibidem*, 1997, p. 84).

Chega-se assim a um dilema que, parece, está no cerne do problema ético na filosofia de Sartre. Apesar da liberdade absoluta, limite para o estabelecimento de valores que sejam definitivos, nem por isso pode-se dizer que não haja um fundamento a partir do qual se possa estruturar uma ética. É o que se pretende:

Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que sou, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho,

injustificável e sem desculpas” (*Ibidem*, 1997, p. 84).

Cada homem decide – que seja; mas note-se que essa decisão é, segundo Sartre, tomada a partir do projeto único e inicial que constitui o ser. Ele tinha indicado anteriormente essa possibilidade humana como projeto; mas como pode ser isso: o homem é absolutamente livre em vista do nada que o separa de si mesmo e, ainda assim, elege valores a partir de seu projeto?

Por ser liberdade o homem *é angústia para dela escapar* e, para tanto, busca a determinação do futuro a partir do passado; ou, desarma a ameaça do passado coagulando-o no eu. Mas o certo é que “não posso querer ‘não ver’ certo aspecto de meu ser, com efeito, salvo se estiver precisamente ciente do aspecto que não quero ver. Significa que preciso indicá-lo em meu ser para poder afastar-me dele: melhor dito, é necessário que pense nele constantemente para evitar pensar nele” (*Ibidem*, 1997, p. 89). Enfim, apenas agindo de má-fé o homem pode encontrar justificativas transcendentais ou mesmo imanentes para seus atos ou suas escolhas; elas simplesmente não existem, mas são construídas livremente a partir das escolhas presentes e essas escolhas, por sua vez, são matizadas por uma escolha original. Em que medida essa escolha original não pode ser considerada o ponto fulcral, não material, por certo, mas ao menos a base estrutural para fundamentar uma ética da liberdade?

A escolha (ou projeto) que o para-si faz de si mesmo demarca o agir autêntico ou inautêntico; mas essas possibilidades, próprias da realidade humana, não se confundem com a má-fé. Sartre deixará claro que não há diferença entre o projeto de má-fé ou boa fé, na medida em que ambos redundam em tentativa de coisificação da liberdade. O sincero que se pretende sincero do mesmo modo que um cinzeiro é um cinzeiro não avança um passo em relação a todas as iniciativas da má-fé no sentido de construir parapeitos contra a angústia (negar a liberdade). Assim, há algum meio de escapar do projeto de má-fé? Ou melhor, uma vez que a realidade humana se apresenta como liberdade para convencer-se da determinação, há alguma alternativa que seria a alternativa ética? Sartre é categórico: essa dificuldade “não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé” (*Ibidem*, 1997, p. 118).

Mas apenas a possibilidade de superar a má-fé não é suficiente: é preciso deixar claro como, a partir da liberdade absoluta que se nega a si mesma e ao mundo a fim de superar o nada que a separa de si mesma (dupla negação), pode-se chegar a algo positivo no tocante ao agir. O resultado desses movimentos negativos Sartre nomeou reflexão: não tética, quando voltada para si mesmo; tética quando voltada para o ser (objetos). Entretanto, com o aprofundamento da descrição dessa estrutura, o filósofo esclarece a possibilidade de um caminho ético:

A reflexão pode ser pura ou impura. A reflexão pura, simples presença do Para-si reflexivo ao Para-si refletido, é ao mesmo tempo forma originária da reflexão e sua forma ideal; é aquela sobre o fundamento da qual aparece a reflexão impura, e também aquela que jamais é previamente dada, que é preciso alcançar por uma espécie de catarse (*Ibidem*, 1997, p. 213)

Está claro que em *O Ser e o Nada* Sartre tematiza a reflexão pura ou impura a partir do conhecimento; entretanto, uma leitura cuidadosa do *modus operandi* permite entrever que a primeira indicação ética no sentido de superar a má-fé tem que ver com a reflexão pura como fonte de compreensão de si mesmo e, no limite, como compreensão do outro e, em ambos os casos, como liberdade.

A relação entre reflexão pura e impura repete a estrutura da negação: a reflexão pura é original, ou seja, é a base para toda reflexão, do mesmo modo que a negação de todo o ser é base para a negação do ser aqui, presente. No caso da reflexão pura elapercebe-se, negativamente, como constituidora de seu objeto ao constituir-se a si mesma; no segundo caso, de maneira impura, ela toma-se a si mesma como objeto. E isso é de crucial importância, pois tudo se passa como se tratasse de um único e mesmo ato. É assim que a temporalidade original, da qual o para-si é temporalização, torna-se temporalidade psíquica e mascara o movimento que o para-si é, constituindo o caráter, o Eu e todas as estruturas que fazem do homem um ser determinado tal qual o em-si. Em resumo, considerando-se que a reflexão pura, não constituinte, é a fonte da reflexão impura que, por sua vez, permite que a má-fé seja a maneira mais comum da realidade humana e, ainda assim, a má-fé pode ser superada, é de se supor que haja ao menos a indicação do caminho para isso – a catarse.

O processo catártico inicia-se pela descrição reflexiva da reflexão mesma; malgrado a aparência de círculo vicioso, não haveria outro ponto de partida. Essa descrição mostra que, com seu movimento, a reflexão aparecerá inicialmente e na maioria das vezes comocúmplice (impura, que constitui seu movimento como em-si); é isso que insere no plano mais íntimo da consciência a possibilidade de encontrar-se, lá nas lonjuras, como sendo em-si. Decorre daí a necessidade de uma espécie de libertação dessa compreensão estranha, que não coincide com o modo de ser-para-si e, mesmo assim, adentra esse movimento de ser. Superar a má-fé sem cair no engano da boa fé exige, na verdade, o abandono da reflexão impura; a coisificação do modo de ser-para-si “desaparece totalmente caso o Para-si permaneça no plano irrefletido, ou se a reflexão impura se purifica” (*Ibidem*, 1997, p. 230). Metodologicamente, não é necessário mais que isso para estabelecer meios que possibilitam, enfim, falar de uma moral.

A princípio a intencionalidade permitiu à consciência libertar-se de quaisquer conteúdos; ela “não é nada senão o fora de si mesma e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância que a constituem como uma consciência” (*Idem*, 1947, p. 33). Mas ser consciência é, necessariamente, existir como consciência de outra coisa que não si mesma; a análise de condutas mostra que a realidade humana jamais coincide consigo mesma: o homem é o que não é não sendo o que é. Ser garçom é fingir sê-lo, é-se em fluxo. Fluxo temporalizante: o homem é lançado ao passado e ao futuro, que ele é ou foi, que não pode deixar de ser nem sê-lo definitivamente. Se para agir é fundamental que o homem seja livre, Sartre mostra que ontologicamente há nada que separa a consciência de qualquer coisa, o que garante ao homem muito mais que uma possibilidade de ação livre de qualquer coação externa: condena-o a agir livremente. “Nesse sentido, o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é: impregna a liberdade. Significa que a relação entre o valor e o Para-si é de natureza muito particular: o valor é o ser que há de ser enquanto fundamento de seu nada de ser” (*Idem*, 1997, p. 145)

Esse homem, absolutamente livre, o é negando o ser, o que se dá como instauração da temporalidade, como consciência em fluxo e, como tal, fluxo temporal. Mas qual o sentido para que as ações humanas não se percam em atitudes isoladas? O homem é seu passado (é em-si) e não pode dele se separar (é o que não é); mas para onde ele se dirige, ou seja, qual o móbil desse projetar-se? Sartre mostra que ontologicamente busca-se ser-em-si-para-si, ou seja, o objetivo fundamental do homem é coincidir consigo ao mesmo tempo em que se mantém consciente (distante de si, portanto), projeto fadado ao fracasso. É esse projeto que fundamenta toda e qualquer ação imediata à qual o homem pode se dedicar; o projeto está sempre aberto, há sempre possibilidade de reformulá-lo, de reconduzi-lo.

O homem é livre, mas é preciso lembrar que a consciência está “‘em situação no mundo’ ou, mais brevemente, que ela ‘esteja-no-mundo’” (*Idem*, 1973, p. 241). É na situação concreta, no mundo que se é livre; não há imanência, pois o correlativo noemático da liberdade é o mundo. Há negação a cada instante e de cada ponto de vista, pois é porque a consciência está em posição no mundo que ela é livre em relação a ele. A consciência “deve ser livre em relação a toda realidade particular, e essa liberdade deve poder definir-se por um ‘estar-no-mundo’ que é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo” (*Ibidem*, p. 242). Uma vez que a produção do mundo resulta da negação, a contradição entre liberdade absoluta e situação se desfaz; estar em situação não limita a liberdade, mas torna-se pressuposto para que a liberdade seja exercida. Estar em situação é exercer o ser livre; uma vez que não existe um código de conduta pré-estabelecido, e é pela negação

do ser que o valor vem ao mundo, o homem pode estar em situação e, ainda assim, ser fonte do valor: é por um ato humano absolutamente livre que o mundo vem ao ser e que os valores éticos e morais vêm ao mundo.

Em suma, o si, o Para-si e sua relação mútua mantêm-se nos limites de uma liberdade incondicionada – no sentido de que nada faz existir o valor, salvo esta liberdade que simultaneamente faz com que eu mesmo exista – e ao mesmo tempo nos limites da facticidade concreta, na medida em que, fundamento de seu nada, o Para-si não pode ser fundamento de seu ser. Portanto há uma total contingência do ser-para-o-valor, que recairá imediatamente sobre toda moral para trespassá-la e torna-la relativa – e, ao mesmo tempo, uma livre e absoluta necessidade (*Ibidem*, p. 145).

Mas como manter lado a lado as duas afirmações acima, de que toda moral é relativa e ao mesmo tempo necessidade absoluta? Em que medida a escolha original não determina a eleição de valores, fazendo com que o homem escolha-se num plano irrefletido (pré-reflexivo ou de reflexão pura) e cumpra em seu modo de ser essa necessidade moral absoluta? E, se isso for plausível, que moral deveria resultar daí?

A ação presente está ligada ao passado e encontra seu sentido no futuro; o homem está lançado na temporalidade e a instaura, ele é temporal e, desse modo, faz com que o mundo seja temporal, que os objetos se organizem dessa perspectiva e que cada acontecimento, seja presente ou passado, adquira um sentido em vista de um futuro. O fim projetado não é jamais efeito de uma causa externa, seja ela física, psicológica, psicofísica, social, natural ou qualquer outra que o valha; a liberdade é plena porque é o homem que, ao projetar-se, leva a finalidade ao mundo: o fim almejado é de inteira responsabilidade decada um que o elege livremente. O homem é no mundo, o que implica que ele seja presente e carregue seu passado em vista de um futuro; ele é duas contingências (ser e ser assim) que encerram uma necessidade (ser-no-mundo).

Mas o impasse permanece: partindo da filosofia da liberdade absoluta, do que decorre que não há determinação das ações, como explicar a situação de cada homem? Ou, como falar em ética sem limitar o plano dessa liberdade? E, mais, ainda que a liberdade não seja limitada pelo dado, é inegável que há efetiva resistência do ser. Isso não indicaria que existe de fato condicionamento ontológico da liberdade (escolha original)? Seria a ideologia essa força estranha que decide previamente aquilo que cada homem projeta e executa como meio de realizar-se? Ou mesmo o *espírito do tempo*, de cada época, o marco decisório de cada agir? Não. Todas essas estruturas estão presentes no mundo e são inegáveis, mas nem por isso cabe aceitar o determinismo. Sartre mostra que todas as ações pretendidas fazem aparecer seu coeficiente de adversidade (dificuldades

supracitadas que, erroneamente, são interpretadas como impeditivas do ato); para o filósofo é pelo homem mesmo que as dificuldades aparecem no mundo: é devido ao posicionamento de um fim que surgem as barreiras e os limites que fazem distantes e até inalcançável determinado fim.

Essa tese pode ser demonstrável a partir das situações existenciais mais banais; note-se o exemplo: um “rochedo, que demonstra profunda resistência se pretendo removê-lo, será, ao contrário, preciosa ajuda se quero escalá-lo para contemplar a paisagem” (*Ibidem*, p. 593). A eleição do valor esclarece a situação na mesma medida que a faz, ou seja, toda força determinante apenas determina se for eleita como tal; o espírito do tempo faz o agir humano quando o homem escolhe tal agir e, por isso, explica sua ação pelo ‘espírito’ eleito. Idealismo delirante? De modo algum. Sartre apenas mostra que as coisas em bruto somente indicam possibilidades de ação, mas cabe ao homem só, sem ajuda e sem desculpas, escolher. Parece que, de novo, adentra-se o plano daquilo que o senso comum entende como determinação, mas uma análise um pouco mais detida mostra que para Sartre o plano da ação constitui somente a moldura na qual algum objeto pode limitar a ação. E o filósofo é categórico: “é nossa liberdade que constitui os limites que encontrará depois” (*Ibidem*, p. 594).

A condição de possibilidade para que haja ordem do real, seja ela qual for, é a liberdade; assim como seria para Deus, a liberdade humana é fonte do mundo como fundo, dos objetos presentes ao homem e, é claro, de todos os valores. Mas há uma diferença: Deus é pura produtividade, o homem exclusiva negação, ou seja, Deus pode livre e positivamente criar do nada enquanto o homem apenas cria por livre negação do ser; segue-se daí que embora o mundo humano seja resultado da livre ação humana, há um resto que decorre dessa criação via negação do ser. Trata-se da contingência do ser que o para-si nega sem poder superar ou suprimir jamais, donde decorre que os resultados dos atos humanos absolutamente livres parecem, estranhamente, determinar a ação e conseqüentemente as escolhas.

É assim que, na filosofia de Sartre, não pode haver verdade ou bem, assim como não existe previamente algo que seja por si mesmo errado ou mau; de início o que existe efetivamente é “o homem livre (...) em face de um Deus absolutamente livre; a liberdade é o fundamento do ser” (*Idem*, 1947, p. 307), fonte de todo bem e de todo mal, inclusive fonte daquilo que será considerado bom ou ruim individual ou socialmente falando. É isso que significa dizer que no homem a existência precede a essência, afinal, o homem é fonte absoluta, do que decorre que aquilo que ele pretende no mundo advém do plano de sua absoluta liberdade. Em poucas palavras,

Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e

imutável; (...), não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. (...). Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas (*Idem*, 1973, p. 15).

É pelo homem que o nada foi inserido na pasmaceira do em-si e, ora em diante, todo o conflito existencial que exigirá a eleição de valores será de exclusiva iniciativa e responsabilidade humana.

Nesse panorama tudo é permitido? Em *O Existencialismo é um Humanismo* Sartre levanta essa questão a partir da máxima de Dostoiévski, de que se Deus não existisse tudo seria permitido; o mesmo pode ser perguntado no que concerne a todo valor, afinal parece adequado que aquilo que Sartre afirma sobre Deus na conferência pode ser aplicável a todo valor transcendente. Assim sendo, o que dizer do mal, mesmo quando entendido como algo que é contrário aos valores sociais eleitos pela maioria? Está certo: o mal é ametade da liberdade, é a parte que a sociedade esconde e abjeta. Mas de onde ele vem? Pode haver algo ou alguém que seja, de fato, mal? Parece que não, pois “ele existe porque o homem de bem o inventou” (*Idem*, 2002a, p. 39).

É assim que Sartre explica os valores instituídos que, aparentemente, vão além das escolhas e da eleição individual; no entanto, é preciso deixar claro, todo esse aparato é criado e mantido por escolhas e atitudes individuais. É a eleição individual de valores, de modos de agir, de pensar, etc., que cria, sustenta, mantém e, até, impõe valores. E a maneira de fazê-lo passa, invariavelmente, pela criação do mal: “Para os tempos de paz a sociedade criou (...) os maus por profissão. Esses ‘homens de mal’ são tão necessários aos homens de bem quanto as moças de bordel às mulheres honestas” (*Ibidem*, p. 41); assim, aceder ao bem ou evita-lo, incorrer no mal ou dele fugir são apenas possibilidades humanas; bem e mal, assim como o mostram tantos trabalhos de antropologia, sociologia e filosofia, são simples construção.

É certo que tais problemas somente aparecem em sociedade, afinal é socialmente que se definem os papéis que caberão a cada partícipe do grupo social. Mas se a liberdade é fonte absoluta, nada mais natural que o mal também advenha daí: são as relações sociais, enviesadas, que constituem as funções de todos aqueles que terão seu papel social respeitado porque estão a serviço do bem. O homem, “devido à negação interna, ilumina o existente em suas relações mútuas por meio do fim que posiciona, e projeta esse fim a partir das determinações que capta” (*Idem*, 1997, p. 595); seria correto dizer que os papéis sociais são impostos pela sociedade? Não é o que parece, afinal ele apenas norteará as escolhas individuais quando forem eleitos como tal. De maneira direta, nem todos que vivem sob o regime nazista são nazistas, assim como nem todo batizado na Igreja

Católica é católico e assim por diante: é a eleição do valor que faz com que o valor venha ao ser; é a ação humana que define o que cada homem é, e jamais algo como a essência ou a determinação social. O homem é o que ele faz.

A liberdade é absoluta, não custa repetir; mas o homem é livre em situação, no mundo, em sociedade, na história; assim, “só pode haver para-si livre enquanto comprometido em um mundo existente” (*Ibidem*, p. 595), comprometimento esse que não determina, não limita, não tolhe, mas faz com que a realidade humana coincida com o ser livre. A liberdade da filosofia de Sartre exige um fazer-se permanente em vista de um projeto; a liberdade é o modo de ser humano. Em termos ontológicos, isso significa apenas que em-si (algo idêntico a si mesmo) precede ontologicamente o para-si (jamais se identifica consigo); noutros termos, o mundo é efetivo, o homem não está sonhando (exatamente o oposto da postura idealista); é-se livre na situação social, econômica, cultural, etc. A facticidade do para-si vincula o homem ao seu mundo, expressa nossa pertença ao Ser.

Por isso na filosofia de Sartre o homem é livre sem que isso signifique que ele seja seu próprio fundamento: “se ser livre significasse ser seu próprio fundamento seria necessário que a liberdade decidisse sobre a existência do ser” (*Ibidem*, p. 596) e, desse modo, que o que é fosse idêntico àquilo que se espera que seja (sonhos, desejos, imaginação). Parece que é justamente aí que se encontra o maior problema relativo à impossibilidade de uma ética prescritiva e, na contrapartida, a maior fonte de erro para interpretar a filosofia da liberdade sartriana quando confrontada com a sociedade constituída. De início é preciso notar que os papéis sociais são vividos como determinados e determinantes, ou seja, o operário compreende-se como operário a partir da falsa impressão de impossibilidade de ser outra coisa e, claro, da identificação da fonte dessa determinação que o assola: ele é operário porque lhe foi negada a possibilidade de ser capitalista e, pior, sendo proletário ele tem todo seu futuro de sofrimento e miséria (e de seus filhos) previamente decidido.

Essa falsa impressão de determinação, declarada atitude de má-fé, esconde do agente sua responsabilidade por ser o que é: ser proletário é eleger as agruras da paz do explorado ao invés das agruras da revolução (guerra, violência, morte); a má-fé esconde, no limite, esse desejo humano de que a vontade coincida com a realidade, no sentido de que o discurso revolucionário, as propostas de mudar o mundo, mascara o desejo reprimido do proletário de ser capitalista. Em termos técnicos (e para tentar evitar mal entendidos) o para-si nega o em-si e assim constitui livremente seu mundo, seus valores, etc.; mas ante a realidade insuperável de jamais realizar-se, de jamais ser em-si-para-

si, de nunca coincidir consigo, ele busca fora de si as razões desse malogro. É assim que a temporalidade, a existência efetiva, é substituída por aquela coisa açucarada e frouxa de todo utópico romântico ou comunista ingênuo; ou, ainda, cada homem questiona-se, como o cego à beira do abismo, por que o ser e não antes o nada?

Independentemente da discussão sobre a legitimidade do projeto de má-fé, parece claro que todas essas possibilidades apenas ocorrem reflexivamente, ou seja, apenas sendo no mundo e vivendo seu projeto de ser como destino e que o homem pode projetar escapar de sua responsabilidade (reflexão impura). Assim, se a liberdade fosse um poder de escolher a vinculação que cada um tem com o ser (escolher quando, onde e como vir à existência), ou bem o homem seria nada absoluto ou ser absoluto: coincidiria com o seroucom o nada, e ambas as opções são absurdas e impedem qualquer possibilidade de existência efetiva. Sartre deixa claro que “é somente por uma síntese aberrante do em-si e do nada que podemos concebê-la [liberdade] como um poder desnudo e pré-existente às suas escolhas” (*Ibidem*, p. 597). É esse projeto de má-fé, que para admitir a liberdade exige a identificação entre vontade e realidade, entre projeto e resultado do projeto, entre ser e nada; Sartre, por seu turno, descreve a existência fática e nessa descrição denuncia o desejo humano de ser Deus ou de tornar-se um inseto – em ambos os casos como maneira de livrar-se da responsabilidade por seu ser e por seu mundo.

O homem é, e seu modo de ser é a liberdade como “um escapar a um comprometimento no ser, é nadificação de um ser que ela é” (*Ibidem*, p. 598). A fonte dos argumentos deterministas, todos de má-fé, não é outra que a tentativa de separar liberdade e existência; se a liberdade viesse primeiro e depois o homem fosse livre, ainda que isso fosse separado por nada, inserir-se-ia aí a possibilidade da determinação. Porém “O surgimento da liberdade efetua-se pela dupla nadificação do ser que ela é e do ser no meio do qual ela é”, ou seja, nadificação de si e do ser do qual ela se arranca (*Ibidem*, p. 598). Ou ela é absoluta ou simplesmente não seria; na mesma medida, ou o homem é responsável por sua situação ou simplesmente não pode ser. Há ambiguidade nesse modo de ser em situação, não há dúvida; mas a fonte dessa ambiguidade, que faz parecer deslocadas situação e escolha, encontra-se por toda parte – inclusive no fundo de todo *Cogito*.

A liberdade traz o ser ao mundo, isso é certo; mas ela o faz como resultado exclusivo de seu modo de ser no mundo, ou seja, não cabe imputar ao ser nenhuma responsabilidade. É essa fonte de responsabilidade humana que o determinismo pretende esconder ou, conforme afirma Sartre, “há um sercuja liberdade tem de ser em forma do não ser (...), existir como o fato da liberdade ou ter de ser um ser no meio do mundo é a mesma coisa, o que significa que a liberdade é originariamente

relação com o dado” (*Ibidem*, p. 599). O homem escolhe-se e, com isso, escolhe todos os homens, o mundo e cada uma de suas estruturas e dos valores aí cultivados; o dado (época, situação social ou econômica, condições físicas ou intelectuais, etc.) é contingente, sendo necessário apenas ser-no-mundo (essa necessidade exige a assunção da contingência do ser). O homem é responsável.

Aquilo que se pode entender como necessidade da liberdade em detrimento da contingência do ser apenas pode aparecer à luz de um fim que a liberdade escolhe; assim, é a projeção humana, de início individual, que ao escolher-se traz o ser ao mundo e, conseqüentemente, assume sua contingência. Parecia absurdo que o proletário escolha-se proletário, mas na verdade ele se faz porque existir exige a assunção da contingência do ser, nesse caso o fato de ter nascido proletário num mundo em que há proletários e capitalistas. A situação é “contingência da liberdade no ‘*plenum*’ [pleno] de ser do mundo, na medida em que esse ‘*datum*’ [dado], que está aí somente para não constranger a liberdade, só se revela a esta liberdade enquanto já iluminado pelo fim por ela escolhido” (*Ibidem*, p. 600). Se na dialética do senhor e do escravo é o proletário que faz o capitalista e vice-versa, para Sartre há sim o olhar determinante do outro (que busca capturar minha liberdade), mas na verdade é o proletário que se faz proletário, assim como o capitalista que se faz capitalista: cada um é o que faz, e o que faz advém de seu projetar-se.

Assim Sartre mostra que o homem é livre e sua liberdade se dá em idêntica medida com sua responsabilidade. Esse é o preceito ético fundamental que decorre da filosofia da liberdade absoluta: enfim, a filosofia da liberdade de Sartre é sim fonte de uma ética. Mas qual? Da absoluta responsabilidade por todos os atos e pelo resultado do ato, isso está claro. A questão que resta, conforme já apontada, é saber o modo de levar isso à sociedade, ou, como trazer esse preceito para o plano prático? Afinal seria bastante estranho que a filosofia da liberdade apresentasse um fundamento ético que nasce do homem no mundo, em sua situação e, ainda assim, não fosse possível utilizar tal preceito no cotidiano. Para Sartre a situação, independente da maneira como é vivida (sofrimento, condenação, dádiva, destino, etc.), não limita, mas ao contrário, é condição para pleno exercício da liberdade; “A liberdade é uma estrutura do ato humano e não aparece senão no engajamento; o determinismo é a lei do mundo” (*Idem*, 1947-76, Sit. III, p. 208). Assim, para se falar em libertação social é necessário que o homem saiba-se (e seja, efetiva e verdadeiramente) livre; por mais tentadora que sejam as teorias libertárias, que pretendem que o intelectual (seja quem for) seja o líder, o condutor, o messias para a libertação dos oprimidos, o fato é que se o homem não é originariamente livre, qualquer tentativa de libertá-lo seria uma violência, na medida em que ser-lhe-ia imposta de fora uma outra condição, distinta da anterior (exploração, por

exemplo) mas ainda assim imposta.

A *Crítica da Razão Dialética* mostra que a situação em que cada homem está lançado, seja ela qual for, é resultante do jogo entre as várias liberdades; daí decorre a aparente contradição entre ser livre e buscar a liberdade. Porque cada um é livre, condenado à liberdade, é preciso antes de tudo reconhecer-se absolutamente livre e, por consequência, absolutamente responsável. Essa é, para Sartre, a única fonte para toda moralidade:

Queremos a liberdade pela liberdade e através de cada circunstância particular. E, ao quisermos a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Sem dúvida, a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas, uma vez que existe a ligação de um compromisso, sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros; só posso tomar minha liberdade como um fim se tomo igualmente a dos outros como um fim (*Idem*, 1973, p. 25).

Encontram-se aí respostas para questões do tipo, se todos são livres, escolher o que? Ou, mesmo, sobre o princípio ou móbil para que se opte por isso e não por aquilo. E, não há dúvida, tem-se a primeira indicação do que seria uma ética da liberdade: se em sociedade cada homem permanece ontologicamente livre, embora alienado de sua liberdade, nada mais adequado que propor como primeira indicação de escolha a recuperação da liberdade para todos.

Em sociedade, a existência serial (cumprir um papel social) faz do homem, ontologicamente livre, unicamente um número (*Idem*, 2002, p. 361 ss); cada pessoa não vai além de um papel social, absolutamente livre e, mesmo assim, aparentemente impotente ante as mazelas de sua situação. A possibilidade de superar tal condição, no entanto, está desde sempre e para sempre, em poder de cada homem: a livre adesão na causa da liberdade (sem coação externa para aderir e sem valores transcendentais a serem observados) aparece como primeiro preceito dessa ética, afinal, “a Revolução é (...) a prática quotidiana de todos e de cada um” (*Idem*, 1947-76, Sit. VI, p. 251). Busca-se engajar num possível objetivado por um grupo, que é liberdade, num projeto ontológico-existencial que é de todos e de cada um – ser livre!

O homem é livre, e livre permanece; em sociedade nada pode sozinho, é verdade, mas sua impotência não elimina seus possíveis pessoais nem os possíveis de seu grupo. Há, e isso não se pode negar, a condição histórica que parece limitar a liberdade; mas efetivamente os possíveis pessoais e de classe estão à disposição, o homem é permanentemente livre para se engajar. O grupo em fusão é um possível em cada época e em cada situação; e cada um pode, a qualquer momento, engajar-se, a revolução é sempre possível, a liberdade permanente de ação de todos está aí, a

história não está acabada, afinal é feita pelo homem e apenas com o fim dele terá seu fim. Nesse panorama bem e mal são escolhas pontuais que tecem os laços que mantêm determinado grupo social coeso; nada mais que a cristalização de medidas práticas que visam a manutenção de um determinado estado de coisas. A liberdade, essa sim, é o modo de ser do homem, ainda que em sociedade ele esteja dela alienado.

Por fim pode parecer que, ainda que por desvios, Sartre apresenta uma espécie de prescrição do que deva ser feito; mas isso não é correto. O engajamento na luta pela liberdade, recuperação da liberdade que todos os homens são, nada mais é que aquilo que mostra a reflexão pura; ou, ainda, esse é o caminho para uma existência autêntica, afinal “em nome dessa vontade de liberdade, implicada pela própria liberdade, posso formar juízos sobre aqueles que procuram ocultar-se a total gratuidade da sua existência e a sua total liberdade.” (*Idem*, 1973, p. 25-6). A história não tem finalidade nem fim senão com o fim ou como finalidade do humano, o que mostra que a mudança (revolução) é sempre possível; mas há o limite imposto pelo próprio Sartre ao afirmar que estamos na impossibilidade de ao menos conceber tal reino da liberdade que seria o móbil do agir ético. De todo modo parece claro que se o resultado prático da ação livre tem sido a limitação da liberdade, nada impede que a liberdade recupere-se a si mesma; enfim, se somos capazes de identificar mazelas sociais é porque somos sua fonte e, como tais, somos por elas responsáveis e, no limite, os únicos que podem superá-las.

Referências:

SARTRE, J. P. *Cahiers pour une Morale*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960. (Crítica da Razão Dialética. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: ed. DP&A, 2002).

_____. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943. (O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Trad. e notas Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997).

_____. *La Liberté Cartésienne*. Situations I. Paris: Gallimard, 1947.

_____. O Existencialismo é um Humanismo. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril S.A., 1973.

_____. *Situations I a X*. Paris: Gallimard, período de 1947 a 1976.

_____. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1952 (Saint Genet – atore mártir. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2002a).

Engagement and Project: double root of a possible ethics of freedom

Abstract: The philosophy of Sartre in *L'Être et le Néantis* guided by the absolute human freedom. At the conclusion of this work, however, the philosopher promises an ethics, project never finished; he wrote only notes posthumously published in *Cahiers pour une Morale*. So, what are the reasons for this failure? Does an ethics founded on freedom would be impossible?

Keywords: Sartre; Engagement; Freedom.

Data de registro: 16/04/2014

Data de aceite: 29/05/2014