



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

ANA GABRIELA COLANTONI

A QUESTÃO DO VALOR EM SARTRE – SOBRE O SENTIDO DO
IDEALISMO SARTRIANO

Campinas

2016

ANA GABRIELA COLANTONI

**A QUESTÃO DO VALOR EM SARTRE - SOBRE O
SENTIDO DO IDEALISMO SARTRIANO**

Tese apresentada no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA ANA GABRIELA COLANTONI, E ORIENTADA PELO PROF. DR. LUIZ BENEDICTO LACERDA ORLANDI.



CAMPINAS

2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CAPES, 99999.008811/2014-08

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

C67q Colantoni, Ana Gabriela, 1980-
A questão do valor em Sartre : sobre o sentido do idealismo sartriano / Ana Gabriela Colantoni. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. 2. Valores. 3. Idealismo. 4. Fenomenologia. 5. Ética. I. Orlandi, Luiz Benedicto Lacerda, 1936-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: La question de la valeur chez Sartre : sur le sens de l'idéalisme sartrien

Palavras-chave em inglês:

Values

Idealism

Phenomenology

Ethics

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutora em Filosofia

Banca examinadora:

Luiz Benedicto Lacerda Orlandi [Orientador]

Franklin Leopoldo e Silva

Marcos César Seneda

Enéias Júnior Forlin

Alcino Eduardo Bonella

Data de defesa: 27-04-2016

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 27/04/2016, considerou a candidata Ana Gabriela Colantoni aprovada.

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi – UNICAMP/SP
Orientador

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva – USP/SP
Arguidor

Prof. Dr. Marcos César Seneda – UFU/MG
Arguidor

Prof. Dr. Enéias Júnior Forlin – UNICAMP/SP
Arguidor

Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella – UFU/MG
Arguidor

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica da aluna.

Às atitudes inspiradoras,
À Dona Vó.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que lerem esse texto, pois é um texto que requer atenção, pela quantidade de detalhes. Alguns deles podem parecer banais, mas a explicação da utilização aparece ao longo do texto, por outro lado, alguns detalhes podem parecer difíceis, não sendo. Sei também que pode ter faltado clareza sobre a intensão da real expressão, por isso agradeço pela paciência.

Agradeço à Unicamp, por sua excelência em estrutura e corpo acadêmico. Agradeço ao Prof. Dr. Fausto Castilho (*In Memoriam*) por ter aberto a vaga no processo seletivo do doutorado e por ter insistido na importância do estudo da língua original do autor. Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi, por ter aceitado dar continuidade à orientação e por ter se mostrado sempre acolhedor e empenhado diante das situações inesperadas, além de ter me dado importantes contribuições desde a qualificação, principalmente, por me chamar a atenção sobre o que é mais importante em Sartre: o conceito de responsabilidade. Ao Prof. Dr. Enéias Júnior Forlin, agradeço por suas intervenções na banca, pois suas perguntas me ajudaram a esclarecer o sentido do idealismo discutido. Ao coordenador da Pós-Graduação da Unicamp, o Prof. Dr. Marco Ruffino, que atendeu algumas solicitações até mesmo em período de greve. Às secretárias da PPG Filosofia da Unicamp Maria Rita Gandara Santos e Sônia Beatriz Miranda Cardoso, por terem sido tão prestativas e por terem realizado esforços para além de suas obrigações de trabalho. Ao representante discente Adriano Januário e ao discente Tennessee Williams Monteiro Matos, ao gerente de produção da editora da Unicamp Ricardo Lima, por favores com documentos e coleta de assinaturas.

Agradeço à Universidade de Paris X (Nanterre), em especial Ao Prof. Dr. Jean-Michel Salanskis, por ter aceitado me coorientar no exterior, especialmente, por sua flexibilidade de pensamento e generosidade nos elogios. À CAPES, pela bolsa de doutorado sanduíche.

Ao Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva, da USP, por ter aceitado participar da banca e por seus livros, textos e palestras virtuais. Suas referências foram de grande importância para o desenvolvimento desse trabalho. Seus comentários no dia da defesa são expressões de sua capacidade de apreensão do diferente, bem como da profundidade de sua pesquisa.

Agradeço à UFG, e principalmente aos professores de filosofia, porque sei que a liberação de minha licença para doutorado gerou sobrecarga para os demais. Agradecimento especial ao Prof. Ms. Silvio Carlos Marinho Ribeiro, por ter sido informalmente um coorientador, graças à amizade. Ele também fez revisão ortográfica. A partir de sua leitura e crítica ao meu trabalho, fiz reformulações importantes, principalmente no que diz respeito aos conceitos de idealismo epistemológico e ontológico e sobre a explicitação dos conceitos em 1.5. Ele me apontou vários lugares que estavam mal escritos, e que eu não conseguia perceber antes de seus comentários. Também a partir de sua leitura, senti a necessidade de criar a lista de palavras. Agradeço-o ainda, por suas aulas sobre Heidegger, por ter lido um de meus artigos, e a partir dele, ter feito comparações esclarecedoras entre Sartre e Heidegger. Agradeço ao Prof. Dr. Fábio Amorim de Matos Júnior, que foi o relator de meu projeto de pesquisa na UFG/Regional Goiás, quando era coordenador do curso de filosofia. Ao Prof. Ms. Paulo Ribeiro de Souza, por ter me ajudado na

busca bibliográfica de alguns materiais, por ter lido a introdução do texto de qualificação e por ter discutido alguns aspectos do trabalho no sentido de contraposição. Não poderia deixar de agradecer ao Prof. Thiago Rodrigo de Oliveira Costa e à Profa. Priscilla da Veiga Borges pelas sínteses que realizei na tentativa de explicar como penso durante nossas práticas de corrida na praça de eventos da Cidade de Goiás.

Também agradeço à UFU e a todos os professores que foram imprescindíveis para minha formação na graduação e no mestrado. Ao Prof. Dr. Marcos César Seneda, por sua excelência. Não poderia deixar de citar suas aulas de Hume e de Kant, que só agora percebo o quanto influenciaram minhas pesquisas. Além disso, agradeço por ter aceitado participar da banca de qualificação, pois suas críticas precisas enriqueceram meu desenvolvimento. Agradeço também sua aceitação para a participação da banca de defesa final do doutorado e suas análises pontuais. Agradeço ainda pela revisão ortográfica. Ao Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella, a quem respeito e admiro. Ele foi meu orientador de mestrado em Hare, acompanhou algumas de minhas publicações recentes e discute várias questões comigo. Obrigada por ter aceitado participar da banca de doutorado. Ao Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, professor de destaque como pesquisador, que aceitou participar da banca de qualificação e foi um dos responsáveis por viabilizar o primeiro contato acadêmico tanto com meu primeiro orientador, quanto com meu coorientador no exterior. Agradeço à Profa. Ms. Luciene Torino, que, embora não tenha sido minha professora, meu contato com ela enriqueceu meu conhecimento e compreensão no âmbito filosófico. Sem seu incentivo, eu não teria sequer participado da seleção do doutorado em 2011, visto que na época eu passava por sérios problemas pessoais. Ao Prof. Dr. Simeão Sass, pelos primeiros contatos com o autor foco desse trabalho, e por seus artigos. Ele me deu aulas sobre Sartre tanto na graduação e quanto no mestrado. Também agradeço à Profa. Dra. Ana Said, que demonstrou interesse pelo assunto, ainda que tivesse proposto caminhos alternativos. À Profa. Dra. Georgia Amitrano, que leu meu texto e me incentivou a defender. Agradeço principalmente pelas dicas de apresentação para o dia da defesa.

Aos meus professores de francês. Profa. Ms. Irmã Paula (Maria Alma Pedri) participou das traduções iniciais, antes de meu estágio em Paris e, posteriormente, participou da correção de meu artigo em francês. A ela, agradeço o interesse pelo meu trabalho, pois seus questionamentos fizeram com que eu desenvolvesse alguns argumentos de forma mais clara. Profa. Ms. Michelle O'Connell foi minha professora de francês em Uberlândia e foi essencial para o desenvolvimento da linguagem falada antes de minha partida para a França. Sua presença em Nanterre me possibilitou explorar possibilidades que a Universidade de Paris X me ofereceu. Agradeço a ela, que, pela amizade, leu até o item 1.1 e encontrou alguns erros de grafia, assim como minha mãe, que também se aventurou a ler meu texto e a encontrar o mesmo tipo de erro de digitação. À Profa. Ms. Anne Struve-Debeaux, da Universidade de Paris X em Nanterre, foi importante para meu desenvolvimento gramatical na língua francesa. O trabalho do Prof. Ms. Christophe Salgueiro foi importante para a correção dos sentidos em minhas traduções do francês para o português, especialmente no início de meu estágio na França. Agradeço por ter se tornado um grande companheiro, principalmente no âmbito emocional, durante e após meu estágio na França. Obrigada também por ter formulado questões interessantes em minha comunicação "Universel chez Sartre". À professora Ms. Virginie Personnaz, pela correção final do artigo em francês elaborado a partir do estágio na França.

À artista plástica Soni-Pin, pois alguns de seus quadros inspiraram-me relações sartrianas que desenvolvi em minha tese.

Ao Ms. Thiago Teixeira, que me fez perguntas na ANPOF de 2014. À Prof. Ms. Priscila Antonio e ao Ms. Carlos Orellana, que assistiram minha comunicação “Sartre e a influência metodológica”, na França e sugeriram alguns esclarecimentos. Ao prof. Ms. Urbano Cavalcante Filho e à Ms. Samantha Borges que assistiram e se interessaram por minha comunicação “Universel chez Sartre” também apresentada na França. Ao Ms. Caio Padovan, presidente da APEB-FR e à Ms. Lorraine Beatrice Petters diretora do comitê científico da APEB-FR, pela organização dos eventos e participação com perguntas nos mesmos.

À Letícia Cunha Rocha, minha amiga de infância em Uberlândia, que compartilha e acompanha meu desenvolvimento pessoal e profissional, e que me presenteou com o resumo em inglês. Às conversas com o Prof. Ms. Állison Cleiton de Araújo, com a Profa. Dra. Gláucia Lelis Alves e com a Profa. Ms. Ana Carolina Gomes de Araujo, que participaram bastante de meu cotidiano e me fizeram refletir sobre vários assuntos de minha tese. Agradeço à Carol também pela leitura da introdução e da conclusão e por pequenas sugestões no âmbito do estilo. À Profa. Iara Helena Magalhães, que leu meu texto e me encorajou a não desmarcar a defesa, brincando que meu texto era cinematográfico dirigido ao jeito de Godard e Eric Rohmer. Ao Prof. Eduardo Marra, que me influenciou a estudar Sartre, com seu entusiasmo referido às aulas do Prof. Simeão. À Ms. Marilda Fayad, que faz o doutorado sobre Sartre na França sobre o livro *O idiota da família*, por nossos encontros em Paris e Besançon, embora tenhamos perspectivas diferentes.

Às pessoas que me testemunharam mudança de vida após o contato com a teoria sartriana: Maria Eunice Luiz da Silva Santos (primeira aluna a se formar em filosofia em Goiás Velho), Leomar Teodoro de Souza, Fernanda Maria da Silva e Sinara Gomes de Sá. Àqueles que assistiram à defesa: Margareth Colantoni (mãe), Luiz Lemes de Aquino (padrasto), Rafael Lemes de Aquino (filho de meu padrasto e grande amigo), Ms. Luiza Helena Hilgert (colega de pesquisa) e Christophe Salgueiro (meu namorado). Aos colegas que se interessaram por meu trabalho, de alguma forma, principalmente por seus questionamentos, especialmente: à Profa. Dra. Livia Barbosa, ao Prof. Dr. Eduardo Gonçalves Rocha, ao Prof. Ms. Cláudio Gomes, à Profa. Dra. Meire carvalho, ao Prof. Dr. Renato de Paula, ao Prof. Ms. Alex Muniz, ao Ms. Fábio Júlio, ao Prof. Dr. Pedro Jonas, à Profa. Dra. Silvana Beline Tavares, ao Prof. Dr. Alexandre Santos, à Profa. Ms. Patrícia Basílio Estábile, ao Prof. Ms. Henrique Estábile, à Profa. Dra. Daniela Moreira, ao Ahcene Belaid, ao Marcelo da Silva Gonçalves, ao Antônio Marques, à Michele Rodrigues, ao Luciano Lu, ao Marcelo Lopes Rabelo Zuza (mais conhecido como Tio Uepa), ao Rafael Modesto, ao Raphael Guilherme de Carvalho, ao Ms. Daniel Verginelli Galantin. Aos demais amigos, agradeço o desejo de boa sorte.

Um agradecimento à minha família, que tenho amor infinito, especialmente à minha mãe, à minha avó e às minhas tias Regina e Clelinha, por ter me dado um passado tão rico, o qual eu pude ressignificar tantas vezes, e que me deu tantas inspirações.

Para quem quer se soltar invento o cais
Invento mais que a solidão me dá
Invento lua nova a clarear
Invento o amor e sei a dor de me lançar
Eu queria ser feliz
Invento o mar
Invento em mim o sonhador
Para quem quer me seguir eu quero mais
Tenho o caminho do que sempre quis
E um saveiro pronto pra partir
Invento o cais
E sei a vez de me lançar”
(Milton Nascimento / Ronaldo Bastos)

RESUMO

A fenomenologia traz consequências irreversíveis para o pensamento sobre as prescrições comportamentais desenvolvidas na história da filosofia. Como não há essência pré-existente, então, prescrições não podem ser descobertas ou deduzidas. Entretanto a relação entre ação e valor é mantida em Sartre, em outro tipo de configuração: para o autor, não existe ação sem valor. Motivos (condições objetivas para se atingir alguma finalidade) ou móveis (condições subjetivas – vontades, desejos, fome, calor, sentimentos) influenciam e possibilitam, mas não determinam a ação, que não ocorre sem a eleição de alguma ideia pelo indivíduo. Nesse arcabouço, faz-se necessário investigar o fundamento ou a ausência de fundamentos para uma moral. Fundamentar a moral sobre a liberdade seria o mesmo que dizer que não há fundamentos para a moral? Em que sentido a existência de valores se faz necessária? De que forma assumir a responsabilidade da ação impulsiona para a constituição de uma personalidade que o indivíduo não tem, mas que deseja constituir? Como que o olhar do outro que cerceia minhas possibilidades é fundamento da identidade que não tenho, mas que desejo constituir? Em que medida a alternância entre má-fé e autenticidade ocorre, em atitudes que tem como finalidade qualquer projeto? Como as contradições inevitáveis que ocorrem nas relações de amor-desejo podem servir para elucidar as contradições nas práticas para se alcançar algum projeto? Em minha dissertação de mestrado, desenvolvi uma relação entre lógica, ética e linguagem. Agora, pretendo mostrar que o fato da Ética ser apenas um projeto, que pode ou não ser escolhido, não diminui a importância de sua investigação, assim como não é diminuída a importância do projeto da ciência. Pelo fato de que a Ética se constitua somente como um projeto com finalidade inventada, isso garante a possibilidade, e somente a possibilidade, de que ela seja escolhida e defendida.

Palavras-chave: Valor; Sartre; Idealismo.

ABSTRACT

The phenomenology brings irreversible consequences to thinking about the behavioral prescriptions developed in the history of philosophy. As there is no pre-existing essence, prescriptions cannot be discovered or deduced. However, the relationship between action and value is kept in Sartre in another type of setting: for the author, there is no action without value. Motives (objective conditions to achieve some purpose) or mobiles (subjective conditions - wills, desires, hunger, heat, feelings), they influence and create possibility but do not determine the action. Only from an idea, an action can occur. Then, it is necessary to investigate the foundation or lack of foundation for a moral. Finding morality on freedom would be the same as saying that there is no basis for morality? In what sense is the existence of values needed? How taking responsibility for the action leads to the formation of a personality that the individual does not have, but wants to have? To what extent the alternation between bad faith and authenticity occurs, in attitudes aiming any project? How the inevitable contradictions that occur in love-desire relationships may serve to clarify the contradictions in the practices for achieving a project? In my dissertation, I developed a relationship between logic, ethics and language. Now I intend to show that the fact of Ethics being only one project, which may or may not be chosen, does not diminish the importance of its research, and the importance of the science project is also not lesser. The fact that Ethics is constituted only as a project with invented purpose ensures the possibility and only a possibility for it to be chosen and defended.

Keywords: Value; Sartre; Idealism.

RÉSUMÉ

La phénoménologie apporte des conséquences irréversibles pour la réflexion sur les prescriptions comportementales développées dans l'histoire de la philosophie. Comme il n'y a pas d'essence-préexistante, alors les prescriptions morales ne peuvent pas être découvertes ou déduites. Cependant, le rapport entre l'action et la valeur est maintenues chez Sartre, dans une autre forme de configuration : pour l'auteur, il n'y a pas d'action sans valeur. Les motifs (les conditions objectives pour atteindre quelque finalité) et les mobiles (les conditions subjectives – les envies, les désirs, la faim, la chaleur, les sentiments) influencent et rendent possibles, mais ils ne déterminent pas l'action qui n'a pas lieu sans le choix de quelque idée par l'individu. De cette structure, il faut rechercher le fondement ou le défaut de fondement pour une morale. Établir la morale sur la liberté ne reviendrait-il pas à dire qu'il n'y a pas de fondement pour la morale ? Dans quel sens l'existence de valeurs devient-elle nécessaire ? Comment, le fait d'assumer la responsabilité de l'action stimule-t-il la constitution d'une responsabilité que le sujet n'a pas, mais qu'il désire édifier ? Comment, le regard de l'autre qui rogne mes possibilités est-il assis de l'identité que je n'ai pas, mais que je désire constituer ? Dans quelle mesure l'alternance entre mauvaise foi et authenticité survient-elle, dans des attitudes qui ont n'importe quel projet comme but ? Comment les contradictions inévitables qui surviennent dans les relations amour-désir peuvent-elles servir à élucider les contradictions dans les pratiques pour atteindre quelque projet ? La recherche sur ces questions est d'une importance capitale pour moi qui a développé dans ma dissertation un rapport entre logique, éthique et langage. Maintenant, je cherche à montrer que le fait que l'Éthique ne soit qu'un projet qui peut être choisi ou pas, n'enlève rien à l'importance de la recherche, ainsi qu'elle n'amointrit pas l'importance du projet de la science. Par le fait que l'Éthique se constitue seulement comme projet avec un but inventé, cela garantit la possibilité et seulement la possibilité d'être choisie et défendue.

Mots-clés : Valeur ; Sartre ; Idéalisme.

LISTA DE PALAVRAS

Consciência – o nada, ausência de ser, falta, liberdade, intencionalidade, presente. Ela não é “ser”, não é ente e ocorre simultaneamente ao fenômeno, ou seja, ontologicamente, depende do objeto para existir. A consciência é o homem enquanto para-si, e diferentemente do homem quando a referência de homem está ligada a Ego.

Ego – conjunto de estados de ação vistos, passado. Objeto observável. O fenômeno entre uma consciência (o outro) e esse objeto (o Ego) produz a identidade, que é a essência do Ego. O Ego está fora da consciência e é a parte determinada do homem.

Em-si – aquilo que é determinado: os objetos e o passado. Em francês, Sartre não usa essa expressão em maiúsculo e nem separada por traço, mas boa parte dos tradutores e comentadores adotam pelo menos o traço. Suponho que seja por influência da leitura de Heidegger anterior a de Sartre. Compreendo que a fluidez da leitura é melhor com o uso do traço. Adotei a utilização em minúsculo com o traço, com exceção das citações.

Essência – propriedades que fazem uma coisa ser ela mesma.

Existencialismo – concepção de contraposição ao fato de que a essência precede a existência. A formulação original é de que a existência precede a essência, mas existem nuances que mostraremos ao longo do texto, pois para o existencialismo é mais importante contrapor o idealismo ontológico. Assim, nossa formulação é mais geral que a formulação original, ainda que a formulação original esteja inserida em nossa formulação.

Fenômeno – relação entre para-si e em-si, a aparição, a essência, a significação. A palavra “relação” só pode ser entendida didaticamente, pois Sartre, baseia-se em Hegel para destacar que essa palavra pode, apesar de seu sentido de união, presumir um isolamento do sujeito e do objeto¹. Por outro lado, permito-me utilizar a palavra “relação” porque ele mesmo a utiliza em outra parte².

Idealismo – concepção que admite que as ideias são *a priori* à toda existência. Para Sartre, o idealismo se contrapõe ao existencialismo, pois para o idealismo, a ideia (a essência) antecede a existência.

Objeto – em-si que existe ontologicamente independentemente da existência da consciência, mas que ganha significado com a consciência, na relação fenomênica.

¹ “[...] o problema da expressão ‘relação do sujeito e do objeto’ é que, mesmo dizendo *relação* do sujeito e do objeto, “sujeito” e “objeto” assumem sentidos que eles não têm assim juntos, mas tendem a se isolar” (SARTRE, 2015, p. 64).

² “Não creio que haja possibilidade de criar um objetivo sem que esse objetivo seja precisamente a apreensão em interioridade do conjunto do ser por uma realidade, e essa realidade se faz subjetiva ao criar, ao apreender ou ao descobrir, como queiram, o objetivo; o objetivo sendo simplesmente matéria diante dela, enquanto há relação com ela” (SARTRE, 2015, p. 80).

Epistemologicamente, depende da consciência, e a estrutura de seu ser é desvelada na relação fenomênica.

Para-si – consciência. Aquilo que não possui “ser” mas que se projeta para um ser que não coincide com ele no presente, somente no futuro. Da mesma maneira que ocorre com o “em-si”, em francês, Sartre não usa essa expressão em maiúsculo e nem separada por traço. Adotei a utilização em minúsculo com o traço, visando fluidez, com exceção das citações que coloco em maiúsculo, quando assim ocorre na fonte.

Possível – condição concreta existente e objetiva de realização de algo. Para que a chuva caia, é preciso que existam nuvens e uma umidade mínima no ar.

Ser – Em-si.

Transcendental – além do físico, metafísico, *a priori*.

Transcendente – projeção, escolha mundana.

Valor – ser-em-si-para-si, futuro, ideia. É o si do para-si, o ser para o qual o para-si se projeta. Síntese entre a subjetividade e a objetividade. O valor é subjetivo, porque é a escolha do para-si, mas é objeto porque é a finalidade escolhida do para si, com todas as características descritivas do objeto, além disso, possui a concretude do possível. De acordo com a filosofia da linguagem, toda palavra de valor é em relação a um fim. Certo, errado, bom e mal são palavras de valores porque só podem ser julgadas com relação a uma finalidade, o que é análogo em Sartre.

Sumário

INTRODUÇÃO	16
1 IDEALISMO.....	21
1.1 A problemática específica da proposta fenomenológica diante das questões gerais da filosofia	21
1.2 Identidade e universalização: o sentido de moral <i>a posteriori</i>	32
1.3 O surgimento do nada pela interrogação do ser em contraposição ao Ego Transcendental	46
1.4 Idealismo prático – convergências com Salanskis	57
1.5 Coerência das obras e a prova do otimismo sartriano pela exigência.....	61
1.6 Existencial e universal: a vivência imperativa	75
2 FAZER-IDENTIDADE	80
2.1 Má-fé e identidade: dependência da subjetividade para classificação e imperativos implícitos	81
2.2 A questão temporal e os projetos para constituição da identidade	85
2.3 Aparecer, ser e o projeto fundamental	92
2.4 O olhar do Outro e a identidade	95
2.5 O corpo e a identidade.....	100
2.6 Comprometimento com o mundo pelo valor.....	106
3 FAZER-UNIVERSALIZAÇÃO.....	112
3.1 Verdade prática.....	112
3.2 A concretude do valor	118
3.3 Valor e universalidade.....	122
3.4 Ideia e realização.....	129
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
CONCLUSÃO	143
BIBLIOGRAFIA.....	152
ANEXO I: TRADUÇÃO DO TEXTO “Moral e Responsabilidade” [título original: “Morale et Responsabilité” (SALANSKIS, 2000)]	159
ANEXO II: TRADUÇÃO DO TEXTO: “Sartre, Levinas e o Idealismo” [título original: “Sartre, Levinas et l'idéalisme” (SALANSKIS,2004)]	171
ANEXO III: TRADUÇÃO DO TEXTO “Sartre, Kant e a serialidade” [título original: “Sartre, Kant et la sérialité” (SALANSKIS, 2005)].....	210
ANEXO IV: TRADUÇÃO DO TEXTO “Sartre, a história e a verdade” [título original: “Sartre, l'histoire et la vérité” (SALANSKIS, 2008)]	235

INTRODUÇÃO

Logo no início de *O ser e o nada*, Sartre criticou o idealismo kantiano que admitia uma realidade numênica, pois: “o dualismo do ser e do aparecer não pode encontrar legitimidade na filosofia” (SARTRE, 2011d, p. 15)³. Então, por que existe interpretação de que Sartre resgata o idealismo na fenomenologia?

No livro *O que é a subjetividade*, resultado de uma conferência apresentada por Sartre em 1961, o filósofo recebe questionamentos de três críticos com considerações de que ele fosse idealista: Francesco Valentini (SARTRE, 2015, p. 72), Giuseppe Semerari (SARTRE, 2015, p. 92) e Cesare Luporini (SARTRE, 2015, p. 139). Diante dessas três menções, Sartre responde somente a Luporini, dizendo que o fato de que a subjetividade tenha originariamente uma relação com o objeto, não significa que sua teoria seja idealista. É justamente o contrário, pois é impossível falar sobre uma realidade sem se referir à objetividade:

É impossível, praticamente, porque tudo o que conhecemos de maneira rigorosa, é determinado, é objeto. Mas quando o senhor fala desse algo que há sempre além, além das aproximações, é uma realidade que ainda não é objetiva, já que ela só existe para nós como a interrupção objetiva e subjetiva de nossas experiências. [...] Essa realidade existe totalmente fora, fora de nós, como realidade, mas, para nós, ela só tem ainda uma objetividade relativa, objetividade que não está desenvolvida, não é total. Sabemos que tais partículas existem, mas não temos os meios para conhecê-las realmente, teremos daqui a dez ou vinte anos, é um progresso da objetividade saber que elas existem. Mas elas perturbam muitíssimo toda a ciência, é um dos motivos pelos quais ela está em crise, visto que não dispõe dos meios para tratar a coisa. [...] Chamo isso de objetividade em marcha, em movimento, uma objetividade implícita que vai explicitar-se, mas não uma verdadeira objetividade. Porém, ao dizer isto, é uma realidade absoluta, existe e, mesmo que não existíssemos, isso sempre existiria. É nesse sentido que o senhor não pode chamar isso de idealismo, já que o idealismo consiste em dizer que o ser, de um ou outro modo, é percebido, e trata-se portanto de um ser. (SARTRE, 2015, p. 140-141)⁴.

3 « [...] le dualisme de l'être et du paraître ne saurait plus trouver droit de cité en philosophie » (SARTRE, 1943, p. 11).

4 « C'est impossible, pratiquement, en ce sens que tout ce que nous connaissons d'une manière rigoureuse est déterminé, est objet. Mais quand vous parlez de ce quelque chose qu'il y a toujours au-delà, au-delà des approximations, c'est une réalité qui n'est pas encore objective, puisqu'elle n'existe pour nous que comme l'arrêt objectif et subjectif de nos expériences. [...] Cette réalité existe totalement, dehors, hors de nous, en tant que réalité, mais elle n'a pour nous qu'une objectivité relative encore, cette objectivité n'est pas développée, n'est pas totale. Nous savons que ces particules existent, mais nous n'avons pas le moyens de les connaître réellement, nous les aurons dans dix ans, dans vingt ans, c'est un progrès de l'objectivité que de savoir

A partir disso, podemos verificar que Sartre compreende o idealismo e o contesta, na medida em que desenvolve sua teoria no âmbito do existencialismo. Se, de acordo com a teoria sartriana, a existência precede a essência, se o objeto existe independentemente do sujeito, e, se não é a significância que permite a existência do ser, então, ele não pode ser chamado de idealista. Inclusive, o que ele realmente contesta é a corrente que considera que a ideia ou essência seja *a priori* em relação à existência do ser, pois para Sartre, a ideia só pode existir na relação com o objeto.

Entendemos que essa contestação de Sartre conseguiu contrapor o idealismo ontológico⁵, por afirmar a existência objetiva do mundo independentemente da existência do sujeito e por conceber que o significado das coisas é a aparição desse mundo objetivo à consciência. Também sabemos que sua teoria não está vinculada ao idealismo ético, visto que os valores não existem *a priori*, mas são constituídos a partir das vivências humanas e das criações de objetos/objetivos pelo homem. Entretanto a contestação de Sartre não foi suficiente para contrapor um tipo de idealismo epistemológico⁶, conforme mostraremos pela análise dos textos de Salanskis, filósofo contemporâneo⁷. Com isso, o objetivo desse trabalho é desenvolver uma contraposição a Salanskis a respeito dessa questão e assim reafirmar que Sartre não é idealista.

qu'elles existent ; mais elles gênent énormément toute la science ; c'est une des raisons pour lesquelles elle est en crise, pus qu'elle n'a pas les moyens de traiter la chose. [...] J'appelle cela une objectivité en marche, en mouvement, une objectivité implicite qui va s'expliciter, mais non pas une véritable objectivité. Ceci dit, c'est une réalité absolue, cela existe et si nous n'existons pas, cela existerait toujours. C'est en ce sens que vous ne pouvez pas appeler cela de l'idéalisme, puisque l'idéalisme consiste à dire que l'être d'une manière ou d'une autre est perçu et il s'agit donc d'un être» (SARTRE, 2013b,173-174).

⁵ Segundo a plataforma Stanford (plataforma na internet, enciclopédia filosófica), o idealismo ontológico é um movimento que considera que o idealismo epistemológico oferece a verdade, porque a realidade é uma forma de pensamento e o pensamento participa na realidade. A mente é o fundamento último da realidade.

⁶ Segundo a plataforma Stanford, o idealismo epistemológico é o movimento que considera que o conteúdo do pensamento humano é determinado pela estrutura do pensamento humano. Embora a existência de algo independente da mente pode ser concebida, toda construção de conhecimento é uma forma de autoconhecimento. O idealismo epistemológico pode manter-se dualista.

⁷ Salanskis é referenciado principalmente por desenvolver um método filosófico próprio em seu livro "Partages de sens". Somente em 2015, ele foi convidado para ministrar 5 palestras em eventos diferentes em Paris, das quais apenas 2 foram organizadas por seu grupo de pesquisa. Em todos os eventos ele é apresentado com honrarias distintas: Colloque International – Lyotard et le langage, Colloque International de Philosophie – L'adresse et L'argument, Penser avec J.-M. Salanskis, Partages du sens, Judaïsme et altérité (Autour de Catherine Chalié).

Por outro lado, essa indagação nos leva a uma hipótese não situada nos textos de Salanskis: Sartre poderia ser considerado um idealista, não no sentido de idealismo desenvolvido da história da filosofia (ontológico, epistemológico, ético), mas no sentido da utilização ordinária do termo⁸, uma vez que, para ele, a criação de novas ideias pelo homem é necessária para que modificações ocorram, e assim, é assegurada a possibilidade de constituição de uma identidade de maneira predominantemente autêntica, bem como a possibilidade de constituição de um mundo melhor. Essa hipótese não é óbvia, e, inclusive apresenta considerações discutíveis e problemáticas em Sartre, como mostraremos ao longo do texto.

Ainda que não exista necessidade ontológica de qualquer valor, como no idealismo ético, existe a necessidade de valor para a consciência, o para-si. Como o para-si é ausência de ser e sua estrutura fundamental se dá por aquilo que ele não é, em primeiro lugar, ele é livre e responsável pelo que ele escolhe para si e para o mundo, em segundo lugar, ele se projeta para aquilo que ele quer ser: o valor. Embora esse valor não tenha a carga moral e fundamental do idealismo (capítulo 1), pois é simplesmente a finalidade que o para-si transcende a ela, o valor é o que possibilita a constituição da identidade do para-si (capítulo 2) e de transformação do mundo (capítulo 3).

Nos utilizaremos do conceito de fenômeno para explicar o conceito de identidade humana, apesar do Prof. Dr. Leopoldo e Silva, o pesquisador e comentador de Sartre de maior prestígio no Brasil⁹, apresentar outra interpretação. O autor compreende uma diferença sobre a “*aprioricidade*” da essência de um objeto (*a priori*, segundo o mesmo) e da essência humana (*a posteriori*). Com o intuito de apresentar essas interligações (entre essência de qualquer objeto e identidade humana), utilizar-nos-emos dos conceitos de má-fé, de temporalidade (em que há divergências também com a interpretação de Leopoldo e Silva), do olhar do outro e das dimensões corporais a partir do conceito de fenômeno (a aparência, a essência gerada também *a posteriori*), que é a relação entre a consciência (para-si, o nada, a liberdade) e o objeto (em-si, o concreto, o determinado). Defenderemos que essas

⁸ Segundo a plataforma Stanford, o idealismo no sentido popular significa pensamento social progressista e otimista.

⁹ Embora estejamos no Brasil, o que dispensaria as devidas apresentações do professor e pesquisador da USP, gostaria de destacar que, inclusive, em 2009, Franklin Leopoldo e Silva foi convidado para escrever sobre Sartre no livro “Os Filósofos – Clássicos da Filosofia”, vol. III, em que foram convidados somente conceituados e reconhecidos especialistas, como é mencionado no prefácio do livro.

conexões nos ajudam a compreender o conceito de identidade sartriana, que é a essência humana, constituída *a posteriori*, externa ao para-si, em uma relação fenomênica de um para-si com um em-si, ou seja, a partir da relação entre uma consciência (o olhar do Outro) e o objeto (o Ego, o conjunto de estados de ações passadas).

Entretanto, entendemos que, em Sartre, seria mais fácil conceber a ideia *a priori* no caso da identidade humana, do que em relação aos objetos, pois, para Sartre, somente uma ideia nova escolhida é capaz de provocar o movimento humano. Ou seja, enquanto que o objeto existe independentemente da ideia de objeto, que é sua própria essência a partir da relação fenomênica, a identidade do homem – sua essência – é constituída a partir de sua ação vista pelo outro e transcendida rumo a uma ideia: o valor.

Por outro lado, através da fundamentação em *O ser e o nada*, poderemos constatar que o surgimento da ideia é algo simultâneo à existência, e é pela existência que se tem acesso à verdade do valor, que é a atitude. A ideia (o valor) não é *a priori* e nem inacessível, visto que ela é o objeto escolhido, que revela as atitudes daquele que a escolhe, pois o ato de escolher já é ato concreto, o que confirma que Sartre não é um idealista, no sentido mais tradicional da história da filosofia, desde seus primeiros escritos.

Todavia, como já havíamos mencionado, essas indagações culminam no sentido prático da filosofia sartriana. Em qual sentido Sartre seria então um idealista? No sentido de que ele construiu ideias, imagens, valores, concepções de um mundo melhor, ou seja, ideais, e de que por isso ele se permitia defendê-los. Embora seus ideais fossem meras escolhas suas, que não poderiam ser deduzidos de nenhuma realidade transcendental, isso não acarretaria na impossibilidade de comunicação aos outros dessas ideias inventadas e escolhidas, e depois disso, também não impossibilitaria a dedução e a prescrição de atitudes. Isso se relacionará com nossa discussão entre a consistência ou não entre a obra *O ser e o nada* e as outras duas: *Crítica da razão dialética* e *O existencialismo é um humanismo*. Por considerar que o homem é mais livre do que ele realmente pensa que é, Sartre defende a transformação coletiva partindo da transformação individual. Cada escolha é uma instância vivida capaz de abrir possibilidades de que outros façam o mesmo. Uma história em movimento, em que o todo e o singular relacionam-se concomitantemente,

em buscas e alternâncias de objetos, em que a razão analítica não é fundamentação de nada, mas pode ser útil a serviço da razão dialética.

É pensando no ser humano que queremos ser, que escolhemos simultaneamente o mundo em que queremos viver. Dessa maneira, o fazer-identidade (capítulo 2) e o fazer-universalização (capítulo 3) são indissociáveis. A responsabilidade não só diz respeito à própria identidade do indivíduo, mas também sobre a identidade do mundo. Isso é opressivo, gera angústia. Uma angústia que não reafirma um caráter pessimista, ao contrário, que impulsiona o leitor a mudanças.

E, a possibilidade de transformação é otimista, o que corresponderia ao sentido de idealismo, não no sentido filosófico, mas no sentido ordinário do termo. Desenvolveremos isso para se chegar a uma conclusão, que poderia ser apenas o início de uma tentativa de responder outra questão (com ar de romantismo burguês superficial, mas com conteúdo profundo e revolucionário, como foi assim Sartre): quais são as nossas ideias? O que queremos de nós mesmos e do nosso mundo?

1 IDEALISMO

Esse capítulo visa mostrar que, se por um lado, Sartre não admite valores ideais pré-estabelecidos, por outro lado ele confia na capacidade do homem de construir seus ideais e de transformar a si e a seu redor a partir da constituição deles. Os ideais não são determinações da natureza, mas são construções culturais.

O homem constrói os signos porque ele é significante em sua realidade mesma e ele é significante porque ele é ultrapassamento dialético de tudo o que é simplesmente dado. O que nós nomeamos liberdade é a irreducibilidade da ordem cultural à ordem natural (SARTRE, 1985, p. 115, tradução nossa)¹⁰.

1.1 A problemática específica da proposta fenomenológica diante das questões gerais da filosofia

Desde os primórdios, a filosofia configura-se pela dialética entre o que por um lado, podemos colocar no âmbito do acesso à verdade pelo ideal: razão, ideia, forma, inteligibilidade; e o que por outro lado, permite-se colocar no âmbito do acesso à verdade pela empiria: sentido, impressão, objeto. E Platão é o autor mais referenciado no primeiro âmbito, em que o acesso à verdade se dá pela ideia, especificadamente pela ideia do bem, uma vez que, para ele, aquele que conhece a verdade, necessariamente age de acordo com o bem. Percebe-se então uma implicação ética de seu idealismo otológico, pois a ideia do bem é a causa da verdade, que ilumina o conhecimento, que permite aos homens conhecer as essências das coisas. Ou seja, a pessoa que age de forma imoral não conhece a verdade, segundo Platão.

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terá razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal

¹⁰« L'homme construit des signes parce qu'il est signifiant dans sa réalité même et il est signifiant parce qu'il est dépassement dialectique de tout ce qui est simplement donné. Ce que nous nommons liberté, c'est l'irréductibilité de l'ordre culturel à l'ordre naturel ».

como se pode pensar correctamente (sic.) que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correcto (sic.) considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem. [...] Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além das essências, pela sua dignidade e poder (PLATÃO, 1949, p. 311-312).

Citemos também o precursor do segundo âmbito. Aristóteles não admite “Ideias” enquanto *a priori*, pois a definição (a verdade sobre as coisas) surge simultaneamente à existência:

Assim, as causas que propiciam movimento são causas que se dão antes, mas são simultâneas as que são causas como a definição. De fato, há saúde precisamente quando um homem tem saúde, assim como há figura de esfera ênea simultaneamente à esfera ênea. Devemos examinar se, de fato, algo subsiste posteriormente; em alguns casos, nada o impede, por exemplo, se é algo de tal tipo a alma, não toda alma, mas a inteligência, pois, certamente, é impossível que o seja toda alma. Assim, é evidente que, ao menos por essas razões, não é preciso haver Idéias: um ser humano gera um ser humano, um particular gera um qualquer; ocorre de modo similar nas técnicas: a técnica medicinal é a definição da saúde (ARISTÓTELES, 2005, p. 204).

Desde as origens da discussão, foi mais importante contrariar que a essência precede a existência, do que afirmar o contrário, que a existência precede a essência. O fato de que a essência seja simultânea à existência é suficiente para a afirmação da acessibilidade da essência pelos sentidos e contestação do idealismo ontológico. O motivo desse destaque ficará claro em 3.2.

A questão é iniciada na antiguidade, formulada na escolástica, pelo problema dos universais e perdurada na história da filosofia tanto na modernidade quanto na contemporaneidade.

O idealismo epistemológico, de certa forma, cria uma síntese entre esses dois âmbitos filosóficos. Kant é o primeiro na história da filosofia a mostrar que o conhecimento não se dá somente pelo âmbito do sujeito ou somente pelo âmbito do objeto, mas pela relação entre ambos. Anteriormente a Kant, observamos uma divisão entre duas correntes filosóficas, uma corrente que admite ser possível conhecer a

essência somente pela razão, pois os sentidos dificultam esse processo e outra corrente que concebe que a verdade da essência só pode ser alcançada partindo dos sentidos. Mas Kant anuncia o conhecimento pela relação entre sujeito e objeto, pelo fenômeno.

Entretanto, é preciso destacar que, ainda que Kant coloque o conhecimento no âmbito da relação objeto e sujeito, em Kant existe realidade inacessível ao conhecimento, pois ele conserva “o dualismo dos númenos e dos fenômenos” (SARTRE, 1985, p. 142, tradução nossa)¹¹, em que o númeno é o em-si, e nada pode ser dito sobre ele. Kant considera a verdade como pertencente ao âmbito do ideal, e, portanto, inalcançável.

Embora idealismo epistemológico e ontológico sejam diferentes – pois para o epistemológico, a essência (o significado, a ideia) depende do sujeito, mas não somente do sujeito, enquanto que, para o ontológico, a essência depende exclusivamente do sujeito ou da razão – ambos possuem aspectos em comum, ao admitir um tipo de realidade inacessível a partir do sensível: numênica para o primeiro, e substancial para o segundo.

A fenomenologia surge como corrente que se apropria do fenômeno kantiano, sendo, entretanto, sua antítese, visto que a fenomenologia propõe nova relação desse fenômeno com a verdade. A proposta da fenomenologia surge com a pretensão de que o fenômeno pudesse atingir a estrutura do ser e de desvelar a realidade. Além disso, essa realidade poderia ser acessível somente pelo fenômeno.

Esse trabalho quer mostrar que Sartre cumpre essa proposta da fenomenologia iniciada por Husserl, através de sua associação da fenomenologia ao existencialismo, em que a essência (a ideia das propriedades das coisas) é a *posteriori*, e que, por isso, ele rompe definitivamente com o idealismo.

Sobre essa proposta de que Sartre tenha rompido com o idealismo existe controvérsia. E para desenvolvermos a problemática, utilizaremos dos textos de Salanskis, cuja tradução deles estão em anexo. Salanskis nos apresenta argumentos com o intuito de mostrar justamente o contrário, ou seja, com o propósito de mostrar que Heidegger foi aquele que rompeu com o idealismo na fenomenologia e que Sartre juntamente com Levinas teriam retomado o idealismo. Segundo o crítico, Sartre e Levinas contribuíram por, de certa forma, validarem o pensamento de Heidegger,

¹¹ « Kant peut conserver le dualisme des noumènes et des phénomènes ».

(acredito que seja especificamente sobre a verdade como totalização verificável se fazendo em uma história da verdade), por reafirmarem a revolução fenomenológica iniciada por Husserl, mas principalmente por terem feito ressurgir componentes do idealismo na fenomenologia (SALANSKIS, 2004, p. 365), o que é o cerne do meu questionamento nesse capítulo.

Husserl inaugura a fenomenologia considerando que o fenômeno (essa relação entre os dois âmbitos) dá acesso à verdade das coisas como elas realmente são. Entretanto, embora Husserl quisesse que a descrição fosse suficiente para se chegar à verdade, ele mantém o *Ego Transcendental*. Para Salanskis, Heidegger rompe com o idealismo de fato ao mostrar que a verdade está somente no mundo, e Sartre retoma o idealismo de certo modo.

Mas, antes de tratarmos sobre a retomada de Sartre em relação ao idealismo, de acordo com Salanskis, precisamos fazer algumas observações a respeito de suas conceituações. Para Salanskis, existe diferença entre Heidegger e Sartre sobre o acesso à realidade, pois, para Sartre a verdade da essência estaria na relação fenomênica, que depende da consciência, enquanto que, em Heidegger, essa verdade já se encontraria no objeto:

Vê-se bem a diferença com o esquema de Heidegger: para esse último, o desvelamento é o fato do ser, a estrutura da manifestação é anônima e primeira em relação ao *Dasein*. Ao inverso, em Sartre, o em si é por ele mesmo incapaz da verdade, incapaz da luz pressuposta em toda verdade, ele pertence por ele mesmo à “noite sem data”. É necessária a distância nadificadora levada pelo para si para que o desvelamento se opere (SALANSKIS, 2008, p. 14, tradução nossa)¹².

Contudo, existe controvérsia sobre essa distinção da verdade entre Heidegger e Sartre. Isso ocorre porque Salanskis cita o texto que os pesquisadores chamam de “segundo Heidegger”, enquanto que no “primeiro Heidegger”, que é o Heidegger de *Ser e Tempo*, e cujo texto influenciou bastante Sartre, essa distinção é mais tênue, porque, para Heidegger “de fato, o desvelamento seria, a princípio,

¹² « On voit bien la différence d’avec le schéma de Heidegger : pour ce dernier, le dévoilement est le fait de l’être, la structure de la manifestation est anonyme et première par rapport au Dasein. A l’inverse, chez Sartre, l’en soi est par lui-même incapable de la vérité, incapable de la lumière présupposée dans toute vérité, il appartient par lui-même à la « nuit sans date ». Il faut la distance de néantisation apportée par le pour soi pour que le dévoilement s’opère ».

independente do Dasein. Porém, se ser, para o Dasein, é compreensão de ser, então o ser dos entes, de alguma forma, depende da abertura do Dasein para o ser” (RIBEIRO, 2014).

A partir disso, mostramos que a dependência do Dasein para o sentido, e conseqüentemente para o desvelamento e a verdade, seria congruente, de certo modo, à dependência do sentido e da verdade, em relação ao para-si sartriano. Se Salanskis considerasse isso, para se manter coerente, ele teria que concordar que Heidegger também não teria rompido com o idealismo. Contudo, queremos mostrar que esses aspectos não são suficientes para afirmar o idealismo desses filósofos.

Na verdade, essa discussão, quer responder a seguinte pergunta: as aparências enganam? Sartre, fortemente influenciado pelos escritos de Heidegger, retoma a questão do ser e das essências. Ainda que não utilizem esses termos no mesmo sentido, ambos tentam resolver permanentemente o problema metafísico da dicotomia sobre a verdade a partir do imaterial e do material.

Até mesmo para discutir sobre isso, foi preciso justificativas. Assim sendo, Heidegger enuncia os três principais preconceitos tradicionais enfrentados ao adentrar na questão sobre o “ser”, de que “O ‘ser’ é o conceito ‘mais universal’ [...] [,] ‘ser’ é um conceito indefinível [...] [e] ‘ser’ é o conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 35-39). Com o intuito de rebater esses preconceitos e justificar a necessidade de pesquisar o “ser”, ele cria argumentos que podem ser resumidos da seguinte forma: ainda que o “ser” seja um conceito universal, essa universalidade não garante a clareza do sentido do “ser” porque não é algo genérico e conceitual que pode ser simplificada como tipicamente a universalidade do gênero; não é porque o ser não pode ser definido que seu sentido não pode ser investigado; além disso, Heidegger considera um procedimento duvidoso o fato de dizer que o “ser” não precisa ser explicado. Para ele, isso é mais uma prova de que falta entendimento sobre o “ser”.

Seguindo a proposta de Heidegger, Sartre também investiga sobre o ser, mas assume postura diferente, mais sobre as denominações do que sobre os resultados finais. Sartre assume que ser é somente o que é determinado (o passado e o mundo, ver 2.2), ao passo que o para-si (consciência) é ausência de ser, e a significação do ser só pode advir pela relação entre o não ser e o ser.

Enquanto entendo que o conceito de fenômeno em Sartre elucida o conceito de identidade, para Leopoldo e Silva a existência precede a essência somente no

caso da realidade humana (LEOPOLDO E SILVA, 2009, p. 107), e, mais explicitamente, em outro texto ele afirma que isso não se verifica nos outros entes: “No caso da realidade humana, a existência precede a essência. Essa tese célebre significa que, ao contrário dos outros entes, o homem não tem o seu ser determinado por uma essência pré-existente, seja de modo real, seja logicamente” (LEOPOLDO E SILVA, 2013b, p. 12).

Percebe-se, então, que em Leopoldo e Silva, para que um objeto exista, como por exemplo, uma mesa, é preciso antes ser concebida a ideia da mesma, o que seria sua essência. Contudo, mostraremos que essa ideia de mesa é simultânea às condições concretas da possibilidade da existência da mesa (a madeira, as ferramentas) (3.2). E, como a escolha pela criação advinda do para-si é simultânea a essas condições concretas, não se pode afirmar que a ideia de mesa é *a priori* em relação a sua existência. Além disso, em Sartre, a própria escolha pela constituição já é atitude concreta, o que garante a simultaneidade da existência e da essência, e que estaria mais relacionada aos projetos humanos e as construções de utensílios (meios) para realização dos projetos (fins) do para-si, como fundamentaremos nos capítulos seguintes.

Em Sartre, conforme a citação abaixo, a ontologia é a descrição do fenômeno. A essência das coisas (a descrição do fenômeno) não advém somente do para-si e muito menos do em-si, mas da relação fenomênica entre o não-ser (a quem se aparece, a consciência, o para-si) e o ser (o objeto, o em-si), de tal modo que o primeiro se encarrega ativamente da interpretação do em-si e o segundo, nesse processo de significação, passivamente, da aparição ao para-si:

O fenômeno é o que se manifesta a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão. Assim, deve haver um *fenômeno de ser*, uma aparição do ser, descritível como tal. O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea etc., e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário. [...] Em um objeto singular podemos sempre distinguir qualidades como cor, odor, etc. E, a partir delas, sempre se pode determinar uma essência por elas compreendida, como o signo implica a significação. O conjunto “objeto-essência” constitui um todo organizado: a essência não está *no* objeto, mas é o sentido do objeto, a razão da série de aparições que o revelam (SARTRE, 2011d, p. 19)¹³.

¹³ « Le phénomène est ce qui se manifeste et l'être se manifeste à tous en quelque façon, puisque nous pouvons en parler et que nous en avons une certaine compréhension. Ainsi doit-il y avoir un *phénomène d'être*, une apparition

Isso é a base de sua teoria e também o fundamento do argumento de que Sartre não é um idealista no sentido mais utilizado na história da filosofia, pois ele não admite que a ideia (a essência) preceda a existência do ser, nem que os valores estejam em um céu inteligível (SARTRE, 1996, p. 38). A essência não advém da ideia a priori, mas ao contrário, é o fenômeno, a aparição, o sentido, que acessa a realidade do ser.

No início do texto *Sartre, Levinas e o Idealismo*, Salanskis afirma estar trabalhando com o conceito de idealismo no sentido transcendental, que admite uma estrutura *a priori*, em que a realidade é conhecida a partir do sujeito que se impõe a ela, e que dessa maneira, o valor do objeto é correlativo ao procedimento subjetivo (SALANSKIS, 2004, p. 364).

Nossa primeira contraposição a Salanskis direciona-se ao fato de que ele relacionou a teoria de Sartre com o idealismo no sentido transcendental, não observando o tratamento diferenciado que Sartre dá às noções de transcendental e de transcendência. Para isso, observemos o livro *A transcendência do Ego*, onde Sartre explicitamente não admite um Eu *a priori*, pois utiliza-se de Husserl para contestar Kant, para depois também criticar Husserl:

A consciência transcendental de Kant, Husserl a encontra e distingue [a apreende] por meio da *epoché*. Mas essa consciência não é mais um conjunto de condições lógicas, é um fato absoluto. Tampouco é uma hipótese do direito, um inconsciente que flutua entre o real e o ideal. É uma consciência real acessível a cada um de nós desde que tenha operado a “redução”. Resta o fato de que é ela que constitui nossa consciência empírica, essa consciência “no mundo”, essa consciência com um “eu” psíquico e psicofísico. Quanto a nós, preferimos acreditar na existência de uma consciência constituinte. Seguimos Husserl em cada uma das admiráveis descrições em que mostra a consciência transcendental constituindo o mundo ao aprisionar-se na consciência empírica; estamos persuadidos como ele de que nosso eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve cair sob a ação da *epoché*. Mas nós nos colocamos a seguinte questão: Esse eu psíquico e psicofísico não é suficiente? É preciso

d'être, descriptible comme telle. L'être nous sera dévoilé par quelque moyen d'accès immédiat, l'ennui, la nausée, etc., et l'ontologie sera la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire. [...] Dans un objet singulier, on peut toujours distinguer des qualités comme la couleur, l'odeur, etc. Et à partir de celles-ci, on peut toujours fixer une essence qu'elles impliquent, comme le signe implique la signification. L'ensemble « objet-essence » fait un tout organisé : l'essence n'est pas *dans* l'objet, elle est le sens de l'objet, la raison de la série d'apparitions qui le dévoilent » (SARTRE, 1943, P. 14-15).

duplica-lo em um Eu Transcendental estrutura da consciência absoluta? (SARTRE, 2013a, p. 18-19)¹⁴.

Sartre concorda com Husserl que o eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente, pois é constituído pelo conjunto de estados e ações passadas da consciência, mas não aceita a existência de um eu transcendental. Para ele, essa é uma duplicação desnecessária. No capítulo 2, explicitaremos melhor a forma com Sartre desenvolve o conceito de identidade, diferenciadamente do conceito de consciência.

Por outro lado, Salanskis desenvolve sua comparação não fixada no fato de que Sartre seguiria o idealismo transcendental ou ontológico, mas o aproximando do idealismo epistemológico. Segundo o autor, para Sartre, a realidade só é acessível a partir da descrição¹⁵, pois a descrição é o que permite a compreensão. Descrição essa que é subjetiva e normativa do ser (SALANSKIS, 2004, p. 364).

Quando Sartre fala do conhecimento em termos kantianos, então ele considera que o acesso real ao ser escapa ao conhecimento e ao mesmo tempo o fundamenta. Em Sartre, a essência, que é o fenômeno, propriamente a aparição, dá acesso à estrutura do ser, assim, fundamenta o ser, o que para Kant seria algo inacessível:

¹⁴ « La conscience transcendantale de Kant, Husserl la retrouve et la saisit par l'epoché. Mais cette conscience n'est plus un ensemble de conditions logiques, c'est un fait absolu. Ce n'est pas non plus une hypostase du droit, un inconscient flottant entre le réel et l'idéal. C'est une conscience réelle accessible à chacun de nous dès qu'il a opéré la « réduction ». Reste que c'est bien elle qui constitue notre conscience empirique, cette conscience « dans le monde », cette conscience avec un « moi » psychique et psychophysique. Nous croyons volontiers pour notre part à l'existence d'une conscience constituante. Nous suivons Husserl dans chacune des admirables descriptions où il montre la conscience transcendantale constituant le monde en s'emprisonnant dans la conscience empirique ; nous sommes persuadés comme lui que notre moi psychique et psycho-physique est un objet transcendant qui doit tomber sous le coup de l'epoché. Mais nous nous posons la question suivante : ce moi psychique et psycho-physique n'est-il pas suffisant ? Faut-il le doubler d'un Je transcendantal, structure de la conscience absolue ? » (SARTRE, 1966a, 18-19).

¹⁵ Salanskis mostra que o idealismo em Sartre está ligado à “revelação” do qualquer. E fazendo uma comparação lógica-matemática, ele mostra a formação da ideia de alguém a partir de um plano com variáveis e instâncias dessas variáveis. Para ele, enquanto qualquer, nós nos projetamos nessa constituição do que somos no plano da existência, em que o artigo definido (que acompanha o substantivo, como por exemplo, em: o comprador, o funcionário, etc.) nos instancia em uma variável e constitui ideia, para aquele que vê, que convive, ou seja, para o sujeito da relação fenomênica. Dessa maneira, os postos assumidos representam indivíduos ausentes, apenas instanciados de uma parte, propriamente não os indivíduos, mas as ideias dos indivíduos (SALANSKIS, 2004, 379-380). Assim, o autor percebe uma filosofia da linguagem em Sartre, congruente à filosofia da linguagem de Frege, em que os valores só existem a partir do contexto, e a relaciona com a teoria do conhecimento advinda de sua fenomenologia (SALANSKIS, 2004, p. 383-384).

Reduzimos as coisas à totalidade conexas de suas aparências, e depois constatamos que as aparências reivindicam um ser que já não seja aparência. O *percipi* nos remeteu a um “*percipiens*”, cujo ser se nos revelou como consciência. Alcançamos assim o fundamento ontológico do conhecimento, o ser primeiro ao qual todas as demais aparições aparecem, o absoluto em relação ao qual todo fenômeno é relativo. Não se trata do sujeito, no sentido kantiano do termo, mas da própria subjetividade, imanência de si a si. Até agora escapamos ao idealismo. Para este, o ser se mede pelo conhecimento, o que submete à lei da dualidade; não há outro ser além do ser *conhecido*, trata-se ele do próprio pensamento. Este só aparece a si através de seus próprios produtos, ou seja, só o captamos como significação de pensamentos realizados; e o filósofo em busca do pensamento deve interrogar as ciências constituídas para encontrá-lo, a título de condição de sua possibilidade. Nós, ao contrário, captamos um ser que escapa ao conhecimento e o fundamenta, um pensamento que não se dá como representação ou como significação dos pensamentos expressados, mas é captado diretamente enquanto é – e este modo de captação não é fenômeno de conhecimento, mas estrutura do ser (SARTRE, 2011d, p. 29)¹⁶.

Também em *Questão de método*, Sartre critica claramente o idealismo enquanto método que parte das verdades já dadas, do que é *a priori*, e que é utilizado como instrumento manipulador da burguesia:

O idealismo é a terra nutritora de todas as produções burguesas; esse idealismo está em movimento posto que ele reflete à sua maneira as contradições profundas da sociedade; cada um de seus conceitos é uma arma contra a ideologia montante – a arma é ofensiva, ou defensiva conforme a conjectura. Ou, melhor ainda, de início ofensiva, ela torna-se defensiva em seguida. [...]. Esse método não nos satisfaz: ele é *a priori*; ele não tira seus conceitos da experiência – ou pelo menos não da experiência nova que ele busca decifrar –, ele já os formou, ele já está certo de sua verdade, ele lhe atribui o papel de esquemas construtivos: seu único fim é de fazer entrar os acontecimentos, as pessoas ou os atos considerados nos moldes pré-fabricados (SARTRE, 1985, p. 41, tradução nossa)¹⁷.

¹⁶ « Nous avons réduit les choses à la totalité liée de leurs apparences, puis nous avons constaté que ces apparences réclamaient un être qui ne fût plus lui-même apparence. Le « *percipi* » nous a renvoyé à un « *percipiens* », dont l'être s'est révélé à nous comme conscience. Ainsi aurions-nous atteint le fondement ontologique de la connaissance, l'être premier à qui toutes les autres apparitions apparaissent, l'absolu par rapport à quoi tout phénomène est relatif. Ce n'est point le sujet, au sens kantien du terme, mais c'est la subjectivité même, l'immanence de soi à soi. Dès à présent, nous avons échappé à l'idéalisme : pour celui-ci l'être est mesuré par la connaissance, ce qui le soumet à la loi de dualité ; il n'y a d'être que connu, s'agit-il de la pensée même : la pensée ne s'apparaît qu'à travers ses propres produits, c'est-à-dire que nous ne la saisissons jamais que comme la signification des pensées faites ; et le philosophe en quête de la pensée doit interroger les sciences constituées pour l'en tirer, à titre de condition de leur possibilité. Nous avons saisi, au contraire, un être qui échappe à la connaissance et qui la fonde, une pensée qui ne se donne point comme représentation ou comme signification des pensées exprimées, mais qui est directement saisie en tant qu'elle est – et ce mode de saisissement n'est pas un phénomène de connaissance, mais c'est la structure de l'être » (SARTRE, 1943, p. 23).

Através de um exemplo, Sartre mostra os possíveis motivos das divergências filosóficas sobre o que parece ser *a priori*, mas que na verdade é *a posteriori*, quando ele trata da criação da riqueza. Aquilo que é *a posteriori* acaba por impor certas coisas à realidade, como se fosse *a priori*:

O fundamento do enriquecimento sintético, não precisa buscar como Kant em um juízo sintético *a priori*, mas em uma reunião inerte de significações *enquanto elas são forças*. Mas na medida em que essas forças são forças de inércia, ou seja, em que elas se comunicam *de fora* pela matéria para a matéria, elas introduzem a exterioridade sob forma de unidade passiva como *ligação material de interioridade*. Assim, a *práxis* materializada (a moeda cunhada, etc.) tem para efeito de unir os homens na medida mesmo onde ele os separa, impondo a cada um e a todos uma realidade significativa infinitamente mais rica e mais contraditória que o resultado que eles esperam individualmente (SARTRE, 1985, p. 289, tradução nossa)¹⁸.

O que se pretende mostrar é que a constituição de ferramentas, por um lado é *práxis*, pela abertura de possibilidade de se atingir um novo estado de realidade, mas ao mesmo tempo produz inércia, na medida em que cada indivíduo se compromete com essa ferramenta, inclusive quando a ferramenta passa a ser buscada como fim. Por ser *práxis*, logicamente é contingente. Mas a inércia sugere o pensamento de que a ferramenta sempre existiu, como se existisse uma necessidade ontológica. O dinheiro inventado para facilitação de trocas, passa a ser finalidade de acumulação e possibilita ao homem tornar-se rico. Do mesmo modo, a máquina

¹⁷ « L'idéalisme est la terre nourricière de toutes les productions bourgeoises ; cet idéalisme est en mouvement puisqu'il reflète à sa manière les contradictions profondes de la société ; chacun de ses concepts est une arme contre l'idéologie montante – l'arme est offensive, ou défensive suivant la conjoncture. Ou, mieux encore, d'abord offensive, elle devient défensive par la suite. [...]. Cette méthode ne nous satisfait pas : elle est *a priori* ; elle ne tire pas ses concepts de l'expérience – ou du moins pas de l'expérience neuve qu'elle cherche à déchiffrer –, elle les a déjà formés, elle est déjà certaine de leur vérité, elle leur assignera le rôle de schèmes constitutifs : son unique but est de faire entrer les événements, les personnes ou les actes considérés dans des moules préfabriqués ».

¹⁸ « Le fondement de l'enrichissement synthétique, il ne faut pas le chercher comme Kant dans un jugement synthétique *a priori*, mais dans un rassemblement inerte des significations *en tant qu'elles sont des forces*. Mais dans la mesure où ces forces sont forces d'inertie, c'est-à-dire où elles se communiquent *du dehors* par la matière à la matière, elles introduisent l'extériorité sous forme d'unité passive comme *lien matériel d'intériorité*. Ainsi la *praxis* matérialisée (la pièce frappée, etc.) a pour effet d'unir les hommes dans la mesure même où elle les sépare, en imposant à chacun et à tous une réalité signifiante infiniment plus riche et plus contradictoire que le résultat qu'ils escomptaient individuellement ».

inventada passa a exigir e a qualificar o trabalhador individual, ela dita as tarefas a serem feitas (SARTRE, 1985, p. 297). O interesse, enquanto simples especificação da exigência (SARTRE, 1985, p. 307) ou o objeto passam a ter função de imperativo categórico e cada indivíduo passa a ser mediação entre o objeto e o imperativo dos Outros, em que a tensão sustenta a alteridade serial e retorna a cada um para os condicionar (SARTRE, 1985, p. 301).

Em um setor determinado da indústria, cada um determina o interesse do Outro enquanto que ele é um *Outro para esse Outro* e cada um se determina por seu próprio interesse enquanto que esse interesse é vivido pelo Outro como o interesse de um Outro (SARTRE, 1985, p. 311, tradução nossa)¹⁹.

Embora mutável, a situação se apresenta com um caráter de inércia. Essa inércia da situação é a responsável pela ideia de riqueza e contradição da realidade. Logo, ela sugere a ideia de que o dinheiro sempre existiu, como se ele fosse *a priori*, como se a inércia determinasse necessariamente a condição do próprio homem, como se a exterioridade determinasse toda interioridade, o que é um erro. Mesmo que o exemplo do dinheiro propriamente não se relacione com a discussão kantiana, a partir do formato do exemplo, infere-se que a inércia seria a responsável por tudo que se pensa existir *a priori*.

Além de não admitir qualquer ideia *a priori* em relação à existência, Sartre também não aceita a existência de uma realidade impossível de ser acessada pela experiência fenomênica. Dessa maneira, em Sartre, o conteúdo noemático no sentido kantiano não existe:

Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta*. Assim chegamos à ideia de *fenômeno* como pode ser encontrada, por exemplo, na “Fenomenologia” de Husserl ou Heidegger: o fenômeno ou o relativo-absoluto. O fenômeno continua a ser relativo porque o “aparecer” pressupõe em essência alguém a quem aparecer. Mas não tem a dupla relatividade da *Erscheinung* kantiana. O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*. Pode ser

¹⁹ « Dans un secteur déterminé de l’industrie, chacun détermine l’intérêt de l’Autre en tant qu’il est un *Autre pour cet Autre* et chacun se détermine par son propre intérêt en tant que cet intérêt est vécu par l’Autre comme l’intérêt d’un Autre ».

estudado e descrito como tal, porque é *absolutamente indicativo de si mesmo* (SARTRE, 2011d, p. 16)²⁰.

O homem, que possui um modo particular de ser, sendo aquilo que não é, sendo assim, necessidade, negatividade, ultrapassamento, projeto e transcendência, “é o ser pelo qual o tornar-objeto vem ao homem” (SARTRE, 1985, p. 128, tradução nossa)²¹. É dessa maneira que o homem busca a constituição de sua identidade, aparecendo ao Outro através de suas atitudes, constituindo assim, sua essência. Uma essência que surge com o movimento e não com determinações *a priori*.

Temos ainda muito a discutir sobre como Salanskis entende o idealismo em Sartre, e seus argumentos mais relevantes, mas, antes de prosseguir, consideramos importante exemplificar como seria um projeto *a posteriori* em contraposição à ideia de homem e de mundo *a priori*, além exemplificar o valor moral aplicado ao valor em Sartre, e de mostrar o sentido da palavra *Ética* nesse trabalho. Então, faremos isso no próximo item, sabendo que ele poderia ser também a introdução ao capítulo 2 ou 3, pois os conceitos estão fortemente relacionados.

1.2 Identidade e universalização: o sentido de moral *a posteriori*

Se por um lado discordo de Salanskis sobre o sentido em que Sartre é idealista, por outro lado percebo uma aproximação entre a criação de identidade em Sartre e o que Salanskis chama de *Ego Responsabilidade*, em seu outro artigo, *Moral e responsabilidade*. Inclusive, essa aproximação é mais um argumento de que Sartre realmente não é idealista no sentido filosófico do termo, pois sua concepção de identidade é *a posteriori*.

²⁰ « Car l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il paraît. Ainsi parvenons-nous à l'idée de phénomène, telle qu'on peut la rencontrer, par exemple, dans la « Phénoménologie » de Husserl ou de Heidegger, le phénomène ou le relatif-absolu. Relatif, le phénomène le demeure car le 'paraître' suppose par essence quelqu'un à qui paraître. Mais il n'a pas la double relativité de l'*Erscheinung* kantienne. Il n'indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait, lui, l'absolu. Ce qu'il est, il l'est absolument, car il se dévoile comme il est. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est absolument indicatif de lui-même » (SARTRE, 1943, p. 12).

²¹ « l'homme est l'être par qui le devenir-objet vient à l'homme ».

Nesse artigo, Salanskis descreve três tipos de morais vigentes de forma generalizada: a moral da correção (que consiste em obedecer às regras simplesmente por serem regras), a moral do respeito (que consiste em respeitar as diferenças e não prescrever o modo como o Outro deve agir), moral do socorro (que consiste em ajudar o Outro sempre que ele precisar). Embora as três sejam irreduzíveis umas nas outras, o autor considera que a moral do socorro tem o seu destaque e que as demais perdem seu sentido quando aplicadas em conjunto com ela. Então, ele descreve outro tipo de responsabilidade, que diz respeito às promessas que uma pessoa faz a si mesma, de tal maneira que garanta um tipo de identidade a ela (*Ego Responsabilidade*) e, assim, ele passa a confrontá-la com os tipos de moralidade que ele descreveu, de tal modo que observa que o *Ego Responsabilidade* não realiza nenhuma das ambições morais. Então, o autor considera que o *Ego responsabilidade* deveria ser encorajado como uma máxima de felicidade e não de moralidade. Mas por ironia, o cuidado consigo mesmo (*Ego Responsabilidade*) para se atingir tal felicidade acaba tendo por consequência um benefício moral: já que a moralidade prescreve um agir de tal modo que o agente deve-se preocupar com o Outro, se eu gero felicidade a mim mesma, eu ajudo o agente moral a atingir seu fim (SALANSKIS, 2000).

É nesse contexto que Salanskis compreende Sartre como um dos filósofos que vislumbrou a estrutura da irresponsabilidade subjetiva em contraposição ao *Ego Responsabilidade*, pois acredita que a constituição da identidade seria algo rechaçado por Sartre. Mas isso não é algo unânime, e inclusive, diz respeito ao aspecto ordinário sobre o qual considero que Sartre pode ser chamado de idealista. É verdade que, em Sartre, a contingência é a verdade da existência humana enquanto experiência metafísica, mas isso não impede o desejo humano da identidade e a constituição do ser para-além de toda existência, pela projeção do futuro que não é, mas que está para ser realizado livremente. “O homem é para ele mesmo e para os outros um ser significativo pois não se pode jamais compreender o menor de seus gestos sem ultrapassar o presente puro e o explicar pelo futuro” (SARTRE, 1985, p. 115, tradução nossa)²².

Dessa maneira, contesto Salanskis sobre a impossibilidade de constituição de identidade pela irresponsabilidade de acordo com sua interpretação sobre a teoria

²² « L’homme est pour lui-même et pour les autres un être signifant puisqu’on ne peut jamais comprendre le moindre de ses gestes sans dépasser le présent pur et l’expliquer par l’avenir ».

sartriana, porque esse desejo de ultrapassar a ausência de identidade para se constituir é também condição fundamental do modo de ser enquanto faltado, que o homem só consegue ultrapassar com a morte, quando ocorre a realização do desejo de ser, pois passa a ser só passado: “No extremo limite, no instante infinitesimal de minha morte, não serei mais que meu passado. Somente ele me definirá” (SARTRE, 2011d, p. 167)²³. Além disso, a responsabilidade está explícita em Sartre, pois em qualquer atitude, a responsabilidade é atribuída ao para-si, que decide sobre si mesmo e também sobre os Outros, mesmo na atitude de má-fé, em que há a confusão entre transcendência e facticidade (mentira para si).

Salanskis mostra que a teoria ética de Levinas surgiu como um tipo de derivação da teoria de Sartre, principalmente no campo ético, mas também passando pelo fenomenológico. Ele faz a comparação a respeito do valor do Outro, que em Levinas tem o valor de culpabilidade e em Sartre, o valor da vergonha, ainda que em Sartre, a vergonha não tenha valor moral, apenas social²⁴ (SALANSKIS, 2004, p. 373). Entretanto, não é porque a vergonha não tenha de fato um valor moral (no sentido do que seja certo ou errado moralmente, de forma absoluta), que ela isenta o para-si de sua responsabilidade. Ao contrário, essa função que Salanskis chama de social ocorre justamente pelo fato de que a vergonha faz o para-si reconhecer que o conjunto dos estados de pensamentos e ações passados (Ego) são seus, embora esse Ego seja externo à consciência. Por isso, também, que a responsabilidade se torna inerente com o sentimento de vergonha. Aliás, assumir a responsabilidade de sua ação ou negá-la diz respeito aos dois tipos de projetos em Sartre: autenticidade e má-fé. A partir disso, quero defender que a teoria de Sartre é o fundamento não só da teoria moral de Levinas, como de qualquer outra teoria moral.

²³« A la limite, à l’instant infinitésimal de ma mort, je ne serai plus que mon passé. Lui seul me définira » (SARTRE, 1943, p. 150).

²⁴ Salanskis considera também outras diferenças entre Sartre e Levinas e as mostra sobre o tema da destotalização, por considerar que o todo que desfaz o outro em Sartre é subjetivo e em Levinas é objetivo. Dessa forma, ele destaca o fato de Sartre não atribuir valor moral à vergonha, o que gera problemas paradoxais, e compara os dizeres de Sartre ao famoso problema da *acrasia*, em que eu me aprovo (de agir de forma má) pelo mesmo ato pelo qual eu me critico (em racionalmente saber que esse ato é mal). Considero que esse aspecto deve ser analisado com maior atenção, porque Sartre desconstrói qualquer valor absoluto, de tal modo que a maldade não existe em si mesma e o que o outro considera como mal, pode não ser mal para mim. E ainda, ao meu ver, Sartre consideraria o problema da *acrasia* como uma mentira para si mesmo, pois originariamente em Aristóteles, *acrasia* é fraqueza da alma, e Sartre diria que isso é desculpa para não se assumir a responsabilidade da ação, o que na verdade é má-fé.

É bem certo que os conceitos de autenticidade e má-fé são os modos de escolhas do para-si, e estão para além de uma discussão sobre bem ou mal moral. Sempre que a causa da atitude é interpretada pelo indivíduo como externa a ele, ocorre a mentira para si mesmo. Se uma pessoa age simplesmente com as justificativas para si mesmo porque é lei, ou porque o Outro quer, ou por causa da religião, então essa pessoa age de má-fé. A discussão sobre o bem e o mal da lei, do Outro, ou da religião encontra-se em outro âmbito diferente da fundamentação fenomenológica sartriana. Da mesma forma que acontece quando uma pessoa age de acordo com um impulso, pelo simples fato de ser impulso. A discussão sobre a bondade ou a maldade do impulso está em outro âmbito. Portanto, em Sartre, a consciência é desvinculada tanto do modo tradicional de entender a razão, como também dos sentidos. A consciência é escolha e essa escolha pode ser autêntica quando é assumida por si mesma, ou pode ser de má-fé, quando se auto relaciona a motivos externos, sejam eles motivos racionais ou impulsos subjetivos. O erro de que fala Sartre trata-se do erro lógico da má-fé, de falta de coerência (SARTRE, 1996, p. 68-69).

Observa-se então que a discussão sobre o bem e o mal moral é externa à discussão dos fundamentos sartrianos, mesmo que essa discussão seja consequência lógica desses fundamentos. A discussão sobre o bem e o mal não faz parte da fundamentação sobre a consciência. Como não existe essência divina, nem valores absolutos, não existe fundamentalmente bem ou mal, em Sartre. Mas, como fundamentalmente, a liberdade é negatividade, ou seja, falta e carência de ser, o homem necessariamente se projeta para um ser no futuro. A síntese dessa carência com esse ser no futuro é o valor humano. Como não existem valores pré-estabelecidos, existe uma necessidade lógica de que o homem faça sua escolha. Logo, ele escolhe existencialmente o que para ele mesmo é bem ou mal. Por isso, não existem fundamentos necessários sobre o bem e o mal, mas a discussão sobre eles e sua eleição enquanto vivência são consequências lógicas e necessárias da falta de fundamento sartriano, ou seja, da fundamentação na consciência (no não ser) e na liberdade (na falta de determinação).

O para-si é livre, porque ele é ausência de ser, logo ele se dirige para o ser que ele escolhe. Ele não é ser, não é resposta, é pergunta, é direcionamento. A pergunta é justamente aquilo que lhe falta (em 1.3 apresentaremos a prova sartriana de como o não-ser vem ao mundo).

O homem é o ser pelo qual as questões vêm ao mundo; mas o homem é o ser a quem as questões que lhe concernem e que ele não pode resolver vem ao mundo. O homem se define então pela relação a uma ignorância original. Tem uma relação profunda com essa ignorância. É em função dela que ele define o que ele é e o que ele busca (SARTRE, 1989, p. 14, tradução nossa)²⁵.

O direcionamento do homem inicia sua definição. Assim, essas escolhas vividas e, por outro lado, observadas, definem a identidade do indivíduo, pois a ação de cada um volta-se para o valor como finalidade, de tal maneira que o indivíduo age constituindo sua biografia, sendo responsável por ela. Justamente pelo fato de que a consciência é ausência de ser e totalmente livre, o que mais importa é o sentido que ela cria ou imita, aquilo que a ela carece, na sua maneira de escolher agir e tentar constituir a si mesma enquanto ser: “Ter-se-ia que constatar, então, que nossa compreensão do outro se faz necessariamente pelos fins” (SARTRE, 1985, p. 118, tradução nossa)²⁶.

Então o homem se define por seu projeto. Esse ser material ultrapassa perpetuamente a condição que lhe é dada; ele desvela e determina sua situação a transcendendo para se objetivar, pelo trabalho, a ação ou o gesto. O projeto não deve se confundir com a vontade, que é uma entidade abstrata, embora ele pudesse tornar uma forma voluntária em certas circunstâncias (SARTRE, 1985, p. 113-114, tradução nossa)²⁷.

Sartre não quer discípulos que sigam seus projetos escolhidos, mesmo porque, cada época possui questões próprias que são mais imediatas. Quando ele fala de moral, ele fala de moral de seu tempo, a partir das possibilidades situadas: “Eu busco então a moral de hoje... Eu tento elucidar a escolha que um homem pode fazer

²⁵ « L’homme est l’être par qui des questions viennent au monde ; mais l’homme est l’être à qui des questions viennent au monde ; mais l’homme est l’être à qui des questions qui le concernent et qu’il ne peut pas résoudre viennent au monde. L’homme se définit donc par rapport à une ignorance originelle. Il a un rapport profond à cette ignorance. C’est en fonction d’elle qu’il définit ce qu’il est et ce qu’il cherche ».

²⁶ « On aurait dû constater, alors, que notre compréhension de l’autre se fait nécessairement par les fins ».

²⁷ “Donc l’homme se définit par son projet. Cet être matériel dépasse perpétuellement la condition qui lui est faite ; il dévoile et détermine sa situation en la transcendant pour s’objectiver, par le travail, l’action ou le geste. Le projet ne doit pas se confondre avec la volonté, qui est une entité abstraite, bien qu’il puisse revêtir une forme volontaire en certaines circonstances ».

de si mesmo e do mundo em 1948”²⁸ (ELKAÏM-SARTRE, 1989 apud SARTRE , 1989, p. I, tradução nossa).

Implicitamente o seu escrito faz um convite para que cada um pense sobre seu projeto, sobre seu próprio fim escolhido. Como exemplo desses fins, trago a esse trabalho uma consideração singular sobre aquilo que mais importa a mim, para assim mostrar como isso pode interferir nos grupos em fusão e na história. Eu, singularmente, tenho interesse nas pesquisas sobre a ética, que, inclusive, foi tema de meu mestrado sob uma ótica contemporânea. Entendo que Sartre pode desmistificar âmbitos desse estudo ao passo que ele também constitui fundamento para o mesmo. A partir de Sartre, podemos dizer que a pesquisa sobre a ética, com seus propósitos claros e bem definidos, é apenas um dos projetos inventados e assumidos pelos sujeitos e que cabe à consciência individual escolher ou não esse projeto como seu, em seu processo de engajamento, na realização de ações intermediárias de acordo com os motivos (condições objetivas, ou seja, as ferramentas)²⁹ existentes ou criados (SARTRE, 2011d, p. 553) (SARTRE, 1943, p. 492), independentemente de quais sejam seus móveis (condições subjetivas) (SARTRE, 2011d, p. 552) (SARTRE, 1943, p. 491). Os motivos e móveis não são determinantes, pois ambos podem ser superados, especialmente pelo processo criativo, de invenção e de prática dessa invenção. “[...] o saber prático é invenção de início. Para serem descobertas, utilizadas e verificadas, é necessário que as possibilidades sejam de início *inventadas*. Nesse sentido todo homem é projeto: criador [...]” (SARTRE, 1972, p. 15, tradução nossa)³⁰.

Dizer que a ética é uma invenção não é uma desvalorização da mesma. Em Sartre, a invenção é propriamente humana, é o seu projeto, pois se, por um lado, o homem se constitui através de sua atitude, da alteração de si mesmo e de sua realidade, de outro lado, essa atitude só pode ser concretizada a partir de seu projeto inventado. Assim, defendo que a investigação dos juízos deduzidos do projeto que foi escolhido é a inferência que permite realização de ações coerentes com esse fim,

²⁸ « Je cherche donc la morale d’aujourd’hui... J’essaye d’élucider le choix qu’un homme peut faire de soi-même et du monde en 1948 ».

²⁹Penso que os motivos podem também ser denominados de técnicas, ao modo como Leopoldo e Silva utilizou (LEOPOLDO E SILVA, 2013, p. 46).

³⁰ « [...] le savoir pratique est invention *d’abord*. Pour être découvertes, utilisées et vérifiées, il faut que les possibilités soient d’abord *inventées*. En ce sens, tout homme est projet : *créateur*[...] ».

como forma de lutar para que sua própria ação não se torne outra, como prescreve Sartre contra a alienação primitiva: “[...] o homem não tem que lutar somente contra a Natureza, contra o meio social que o engendra, contra outros homens, mas também contra sua própria ação enquanto ela se torna *outra*” (SARTRE, 1985, p. 236, tradução nossa)³¹. Elejo arbitrariamente meu fim, e sou responsável também por eleger as atitudes intermediárias para se atingir esse fim. O fato de ter eleito a *Ética*³² como fim não garante que minhas atitudes sejam coerentes com ela, e é exatamente por isso que sou também responsável pela pesquisa dedutiva dos juízos (que seriam as ferramentas) em relação a esse fim, para que minha ação não se torne outra diferente daquela a qual escolhi.

Percebe-se então, que essa maneira de entender a *Ética*, embora isso seja uma elaboração propriamente nossa, não é contraditória com a forma com que Sartre constrói o conceito de projeto, de ser-de-fora, sobre aquilo que se organiza objetivamente com o Outro nesse todo indissolúvel. Ela é reconhecimento livre de minha responsabilidade incluindo a responsabilidade do Outro nisso que Sartre chama de nós-sujeito. Esse nós-sujeito, situação de solidariedade com o Outro, sem que o sentido de solidariedade seja de bem ou mal moral, mas tão objetivo quanto o encontro das linhas de metrô (Salanskis, 2004, p. 376-379), que se descobre pela necessidade onde eu sou de assumir também o Outro, a causa da reciprocidade interna da situação.

Quando nós imaginamos essa concepção do nós-sujeito, hoje, nos é difícil não pensar nas teses derrido-stieglerianas: o fundamento do nós-sujeito, a cada vez, é uma forma canalizante das possibilidades da transcendência existencial, conceito que, em Sartre, envolve ferramenta e sinal, e que apresenta o caráter essencial de uma marcação espacial, de uma exteriorização originária na qual a transcendência se chama ela mesma sob uma forma “universal” (SALANSKIS, 2004, p. 378, tradução nossa)³³.

³¹ « [...] l’homme n’a pas à lutter seulement contre la Nature, contre le milieu social qui l’a engendré, contre d’autres hommes, mais aussi contre sa propre action en tant qu’elle devient *autre* ».

³² Optamos por utilizar *Ética* com letra maiúscula todas às vezes que se referir a esse projeto inventado, como uma finalidade, para a qual consideramos poder nos projetar praticamente. A letra maiúscula está sendo utilizada para fazer a distinção em relação às demais pesquisas sobre ética.

³³ « Lorsque nous lisons cette conception du nous-sujet, aujourd’hui, il nous est difficile de ne pas penser aux thèses derrido-stiegleriennes : le fondement du nous-sujet, à chaque fois, est une forme canalisant les possibilités de la transcendance existentielle, concept qui, chez Sartre, enveloppe l’outil et le signe, et qui possède le caractère essentiel d’un marquage spatial, d’une extériorisation originaire en laquelle la transcendance s’appelle elle-même sous une forme ‘universelle’ ».

Um universal que não é advindo do transcendental, mas constituído pelas escolhas dos homens quaisquer, não pelo fato de ter que ser assim, mas pelas influências mútuas na multiplicidade das escolhas comuns, na averiguação objetiva das necessidades coletivas. Escolher pegar o metrô para se chegar a algum lugar é tão acaso quanto escolher seguir uma ética, ainda que pela necessidade prática pareça tão universal e absoluto, ao mesmo tempo também pareça tão impessoal. O universal em Sartre não é lógico, mas sim histórico.

E da mesma forma que posso projetar uma linha de metrô, também posso projetar uma ética, pois, se minha necessidade convergir para o mesmo fim que o dos Outros, o projeto que é objetivo pode se concretizar objetivamente, não na forma de linhas férreas, mas na forma de leis. Entender que leis não são cristalizadas, que são determinações momentâneas, nos permite pensar em estratégias para transformá-las. É por isso que Sartre recusa o argumento dos intelectuais burgueses de que a lei está no domínio natural:

Estendendo a ideia de *lei natural* ao domínio econômico – erro inevitável, mas fundamental –, eles fazem da economia um setor laicizado e exterior ao homem: a inflexibilidade das leis que não se pode mesmo sonhar em modificar obriga a submeter-se a ela [...] (SARTRE, 1976, p. 22, tradução nossa)³⁴.

Portanto, sou responsável não só pela constituição dessa pessoa que quero ser, mas também pelo mundo em que quero viver, como afirma Sartre. Por outro lado, entender que esse universal é cultural e não natural, permite-nos perceber que mudanças podem ser necessárias ou possíveis de serem concretizadas. Se caísse uma bomba nas estações de metrô de Paris, as pessoas talvez não iriam mais pegar o metrô, e talvez nem quisessem mais reconstruir o caminho que antes faziam. Também nada nos impede de projetar outra linha que facilitaria o acesso de muitos.

Vejamos como seria uma leitura dos principais representantes das correntes éticas de forma geral e resumida, a partir da perspectiva da escolha

³⁴ « En étendant l'idée de *loi naturelle* au domaine économique – erreur inévitable mais fondamentale –, ils font de l'économie un secteur laïcisé et extérieur à l'homme : l'inflexibilité des lois qu'on ne peut même rêver de modifier oblige à s'y soumettre [...] ».

existencialista. Aristóteles, representante da ética das virtudes (eudaimonia), escolhe que a virtude é alcançada pela mediania, ou seja, pela ponderação entre excessos e faltas (ARISTÓTELES, 2009, p. 42-43). Por outro lado, para a deontologia de Kant, o objeto escolhido é outro: a ação somente é boa se ela ocorrer de acordo com o dever e por causa dele (KANT, 2009, p. 29). E o dever deve ser deduzido da lei universal. Logo, de acordo com Kant, devemos agir somente se a máxima de nossa ação puder ser universalizada de forma geral, sem analisar as particularidades das circunstâncias. De maneira diferente, o utilitarista Mill cria uma moral relacionando-a com a felicidade, com a pretensão do prazer e da ausência da dor, a partir da análise das consequências (MILL, 2007, p. 22). Esses são três exemplos do que nos autorizamos a denominar de regras inventadas e eleitas como objetos, a partir da leitura da teoria de Sartre. A interpretação sendo feita desse modo permite-nos dizer que inventar e eleger finalidades é um processo dialético puramente filosófico, que garante o caráter aberto da filosofia. É um processo dialético de escolhas de objetos em que o papel da filosofia é discutir, amplificar, contrapor e sintetizar objetivos para criar um projeto de Ética.

Podemos também fazer uma tentativa de síntese ao assumir como processo dialético as descrições dos tipos de moral existentes de acordo com Salanskis (correção, respeito e socorro). Como proposta de exercício de pensamento, e de constituição dessa Ética, imaginemos um projeto existencial que relacione esses três tipos, que eleja como finalidade a prática deduzida da investigação sobre a construção de juízos da *ética da correção*, e, que tenham como fundamento o seguinte: quando não há conflito de interesse direto e significativo, aplica-se a *ética do respeito*; quando houver conflito de interesse direto e significativo, aplica-se a *ética do socorro*. Nesse caso, eu uso os três tipos de teorias morais descritas por Salanskis, sem ter que reduzir um tipo de teoria na outra (que é o que o autor afirma ser impossível), mas de qualquer modo, elas permanecem ligadas de forma racional e coerente. A moral do respeito e a moral dos socorros introduzidas no interior da moral da correção, a partir de uma condicional, permite, não a redução, mas a conciliação entre elas, além de formar uma proposta em consonância com a finalidade das pesquisas em ética na história da filosofia. De fato, quando se pesquisa sobre ética, objetiva-se constituir leis que expressem os juízos de acordo com seus objetivos. Logo, se a pesquisa estiver já desenvolvida, não há problemas na aplicação da moral da correção. De uma forma simplista, podemos afirmar que toda lei existe somente para aqueles que não pensam

e, em verdade, nem todo mundo quer pensar, e também, nem todo mundo quer pensar sobre as mesmas coisas. Então, que os pesquisadores elaborem as leis, e que aqueles que quiserem somente aplicar, que apliquem, mas não uma lei constituída de forma aleatória, ou a partir de interesses particulares de quem tem o poder no sistema atual, mas a partir de um objeto consensual escolhido. Posso querer a longevidade, mas posso não querer pensar sobre a longevidade. Logo, escolho ter acesso somente aos resultados das pesquisas sobre a nutrição. Do mesmo modo, muitas são as pessoas que estão dispostas a serem éticas e, por isso, pensam que seguir as leis seria o bastante, acreditando que elas sejam o resultado da pesquisa sobre a ética, o que não é verdade, mas que deveria ser.

A escolha por esse projeto permanece sendo pessoal, particular, arbitrária, subjetiva, mas a investigação no interior do projeto (que tem objetivo bem definido) é racional, dedutiva, objetiva e não arbitrária, uma vez que a construção de juízos para se atingir a finalidade buscada, nada mais é do que os “motivos” (condições objetivas) descritos por Sartre. E, se é um projeto que posso escolher, é também um projeto que posso defender, uma vez que sou responsável efetivamente por mim e pelo mundo.

Percebo que todas as correntes éticas, cujas mais importantes são essas citadas (eudaimonia, utilitarismo e deontologia), ou até mesmo essa reformulação, a partir da taxonomia de Salanskis, possuem uma finalidade em comum, que é a de pelo menos minimizar a possibilidade de ocorrências de situações em que existam vítimas. O próprio Sartre, que não admite dedução de valores absolutos, ao utilizar a denominação de “verdadeiro” para a condição do intelectual (aquele que é radical, mas que não é nem moralista nem idealista) (SARTRE, 1972, p. 58), de uma forma implícita, prescreve atitudes de engajamento ao lado das vítimas a todos os intelectuais. Pois, o que ele quer dizer é que somente os verdadeiros intelectuais se mantêm do lado dos oprimidos, ainda que o objetivo seja de que os intelectuais deixem de existir, quando não houver mais contradições no mundo.

Em outras palavras, a natureza de sua contradição o obriga a *engajar-se* em todos os conflitos de nosso tempo porque eles são todos – conflitos de classe, de nação ou de raças – efeitos particulares de opressão dos desfavorecidos pela classe dominante e que ele se encontra, em cada um, a oprimida consciência de ele estar do lado dos oprimidos. Portanto, é necessário repetir, sua posição não é *científica*. Ele aplica tateando um método rigoroso aos objetos não conhecidos que ele desmistifica em se desmistificando; ele conduz uma ação prática de desvelamento combatendo as ideologias e

desnudando a violência que elas mascaram ou justificam; ele abre para que uma universalidade social seja um dia possível onde todos os homens sejam *verdadeiramente* livres, iguais e fraternos, seguro de que nesse dia, mas não antes, o intelectual desaparecerá e que os homens poderão adquirir o saber prático na liberdade que ele exige e sem contradições. No momento, ele pesquisa e se engana sem parar, não tendo outro fio condutor a não ser seu rigor dialético e seu radicalismo (SARTRE, 1972, p. 58-59, tradução nossa)³⁵.

Embora para Sartre um projeto ético não se vincularia às leis necessariamente, se considerarmos que as leis devem ser elaboradas a partir da fundamentação Ética, poderemos, por analogia ao exemplo do metrô, transportar isso para a situação atual. Dessa forma, nada nos impede de pensarmos no fundamento das leis, que regem, de certa forma, nosso comportamento, com maior respeito às liberdades individuais e de tal maneira que as vítimas fossem minimizadas: um trilho que fosse mais interessante para os milhares de usuários, sem pensar que os já existentes são tudo o que nos resta. Essa objetividade do projeto, essa concretude que menciono, relaciona-se com o que Sartre chama de reciprocidade:

Como o conteúdo histórico de meu projeto é condicionado pelo fato de estar já lá entre os homens, reconhecido avanço por eles como um homem de uma certa espécie, de um certo meio, com um lugar já fixado na sociedade pelas significações gravadas na matéria, a reciprocidade é sempre concreta: não se pode tratar nem de uma ligação universal e abstrata – como a “caridade” dos cristãos – nem de uma vontade *a priori* de tratar a pessoa humana em mim mesmo e no Outro como fim absoluto, nem de uma intuição puramente contemplativa que entregaria a cada um “a Humanidade” como a essência de seu próximo. É a *praxis* de cada um, enquanto realização do projeto, que determina suas ligações de reciprocidade com cada um. E o caráter *do homem* não existe como tal: mas esse produtor reconhece *nesse* cantoneiro um projeto concreto que se manifesta por suas condutas e que outros já reconheceram pela tarefa mesma que eles lhe prescreveram. Assim reconhece o Outro sobre a base de um reconhecimento social do qual testemunham na passividade suas roupas, suas ferramentas, etc. Desse ponto de vista, apenas o uso da fala, o gesto mais simples, a estrutura elementar da percepção (que

³⁵ « En d’autres mots, la nature de sa contradiction l’oblige à *s’engager* dans tous les conflits de notre temps parce qu’ils sont tous – conflits de classes, de nation ou de races – des effets particuliers de l’oppression des défavorisés par la classe dominante et qu’il se retrouve, en chacun, lui, l’opprimé conscient de l’être, du côté des opprimés. Pourtant, il faut le répéter, sa position n’est pas *scientifique*. Il applique à tâtons une méthode rigoureuse à des objets inconnus qu’il démystifie en se démystifiant ; il mène une action pratique de dévoilement en combattant les idéologies et en dénudant la violence qu’elles masquent ou justifient ; il œuvre pour qu’une universalité sociale soit un jour possible où tous les hommes seront *vraiment* libres, égaux et frères, sûr que ce jour-là, mais pas avant, l’intellectuel disparaîtra et que les hommes pourront acquérir le savoir pratique dans la liberté qu’il exige et sans contradictions. Pour instant, il enquête et se trope sans cesse, n’ayant d’autre fil conducteur que sa rigueur dialectique et son radicalisme ».

desvela os comportamentos do Outro indo do futuro ao presente, da totalidade aos momentos particulares) implicam o reconhecimento mútuo (SARTRE, 1985, p. 221-222, tradução nossa)³⁶.

Assim, quando falo que a investigação sobre a Ética poderia se concretizar na criação das leis, não digo isso como se fosse uma necessidade metafísica, advinda do princípio mencionado *a priori*, mas sim como uma *práxis* possível de ser realizada e compartilhada, em uma relação de reciprocidade, de reconhecimento mútuo. Reciprocidade essa, que pode tornar-se posteriormente reciprocidade inerte, que não necessariamente se opõe à possibilidade de uma futura alienação (SARTRE, 1985, p. 223), mas que pode ser projetada e utilizada, pelo menos a princípio, como ferramenta de transformação, pelo menos rumo a um tipo de totalização dos momentos, sem o desmerecimento da complexidade do processo:

Vê-se a complexidade de um processo prático-inerte: finalidade, contra-finalidade descoberta e sofrida por certos grupos na impotência, contra-finalidade denunciada teoricamente, mas jamais *praticamente reconhecida*, em um período determinado, por outros grupos que tem o poder de modificar a situação (SARTRE, 1985, p. 306, tradução nossa)³⁷.

Ou seja, queremos mostrar que, apesar das dificuldades, o combate ao universal abstrato pelo universal prático, pode tornar-se efetivo, se os cuidados forem tomados para não se cometer os mesmos erros que os intelectuais cometeram, outrora apontados por Sartre:

³⁶ «Comme le contenu historique de mon projet est conditionné par le fait d'être déjà là parmi les hommes, reconnu d'avance par eux comme un homme d'une certaine espèce, d'un certain milieu, avec une place déjà fixée dans la société par les significations gravées dans la matière, la réciprocité est toujours concrète : il ne peut s'agir ni d'un lien universel et abstrait – comme la « charité » des chrétiens – ni d'une volonté *a priori* de traiter la personne humaine en moi-même et dans l'Autre comme fin absolue, ni d'une intuition purement contemplative qui livrerait à chacun « l'Humanité » comme l'essence de son prochain. C'est la *praxis* de chacun, en tant que réalisation du projet, qui détermine ses liens de réciprocité avec chacun. Et le caractère *d'homme* n'existe pas comme tel : mais *ce* cultivateur reconnaît dans *ce* cantonnier un projet concret qui se manifeste par ses conduites et que d'autres ont déjà reconnu par la tâche même qu'ils lui ont prescrite. Ainsi chacun reconnaît l'Autre sur la base d'une reconnaissance sociale dont témoignent dans la passivité ses vêtements, ses outils, etc. De ce point de vue, le seul usage de la parole, le geste de plus simple, la structure élémentaire de la perception (qui dévoile les comportements de l'Autre en allant de l'avenir au présent, de la totalité aux moments particuliers) impliquent la reconnaissance mutuelle ».

³⁷ « On voit la complexité d'un processus pratico-inerte : finalité, contre-finalité découverte et subie par certains groupes dans l'impuissance, contre-finalité dénoncée théoriquement mais jamais *pratiquement reconnue*, dans une période déterminée, par d'autres groupes qui ont le pouvoir de modifier la situation ».

De toda maneira, a ambiguidade de seu objeto distancia o intelectual da *universalidade abstrata*. De fato, o erro dos “filósofos” tinha sido de crer que se podia diretamente aplicar o método universal (e analítico) à sociedade onde se vive embora justamente *eles viviam nela* e ela os condicionava historicamente de modo que os preconceitos de sua ideologia se deslizassem em sua pesquisa positiva e sua vontade mesmo de combate. A razão desse erro é clara: eles eram os *intelectuais orgânicos*, trabalhavam para a classe mesma que os tinha produzido e sua universalidade não era outra que a falsa universalidade da classe burguesa que se tomava pela classe universal (SARTRE, 1972, p. 47, tradução nossa)³⁸.

Assim, Sartre diz que o intelectual deve evitar de fazer universalizações de maneira muito rápida, pois a universalidade não existe, mas está para ser feita perpetuamente (SARTRE, 1972, p. 49). Aliás, leis que fossem simplesmente deduzidas da finalidade em comum das éticas que eu mencionei anteriormente, feririam o método existencialista, que tem a pretensão de permanecer heurístico (SARTRE, 1985, p.104), e que não aceitaria a simples dedução que é própria da Razão analítica. Contudo, acredito que a licença pode ser dada porque a proposta de Razão dialética em Sartre é o movimento da totalização (SARTRE, 1985, p. 163):

Entretanto esse sistema racional singular pretende ultrapassar todos os modelos de racionalidade e os integrar: a Razão dialética não é nem razão constituinte nem razão constituída, ela é a Razão se constituindo no mundo e por ele dissolvendo nela todas as Razões constituídas para dela constituir novas que ela ultrapassa e dissolve a seu redor (SARTRE, 1985, p. 140, tradução nossa)³⁹.

Além disso, como mostra Sartre, para se chegar a qualquer lei, partimos da indução heurística. O que escolho para mim, posso comunicar aos Outros, pois “o grupo confere poder e eficácia aos indivíduos que ele fez, que os fizeram em torno e

³⁸ « De tout manière l’ambiguïté de son objet éloigne l’intellectuel de l’*universalité abstraite*. De fait l’erreur des « philosophes » avait été de croire qu’on pouvait directement appliquer la méthode universelle (et analytique) à la société où l’on vit alors que justement *ils y vivaient* et qu’elle les conditionnait historiquement en sorte que les préjugés de son idéologie se glissaient dans leur recherche positive et leur volonté même de les combattre. La raison de cette erreur est claire : ils étaient des *intellectuels organiques*, travaillant pour la classe même qui les avait produits et leur universalité n’était autre que la fausse universalité de la classe bourgeoise qui se prenait pour la classe universelle ».

³⁹ « Portant ce système rationnel singulier prétend dépasser tous les modèles de rationalité et les intégrer : la Raison dialectique n’est ni raison constituante ni raison constituée, elle est la Raison se constituant dans le monde et par lui en dissolvant en elle toutes les Raisons constituées pour en constituer de nouvelles qu’elle dépasse et dissout à son tour ».

cuja particularidade irreduzível é uma maneira de viver a universalidade” (SARTRE, 1985, p. 101, tradução nossa)⁴⁰. Algo que não tem que ser, mas que pode ser melhor para mim, e, portanto, pode ser melhor para muitos – talvez essa fosse a inversão da alienação – não um universal que me subordine, mas um existencial que inspire Outros, na busca de condições objetivas para um universal ideal: uma totalidade destotalizada pela subjetividade que constitui o projeto totalizante no movimento histórico. O universal que não é deduzido, mas que parte da indução (SARTRE, 1985, p. 150).

Uma vida prática vivida de acordo com esse projeto é uma instância que objetiva a possibilidade⁴¹ e que incrementa o processo histórico. “O projeto deve necessariamente atravessar o campo das possibilidades instrumentais. Os caracteres particulares dos instrumentos o transformam mais ou menos profundamente; eles condicionam a objetivação” (SARTRE, 1985, p. 89, tradução nossa)⁴². O homem é mediado pelos acontecimentos, assim como os mesmos são mediados pelos homens (SARTRE, 1985, p.193).

Digo isso, ainda que eu entenda que existam as contradições do projetar-se para o “ser”, na busca da constituição da identidade vista pelo outrem, assim como existem as contradições que Sartre descreve quando fala sobre o amor-desejo. Mas, em Sartre, o “aventureiro”, aquele que está em constante mudança, sem se preocupar com a constituição da identidade, sem se preocupar com a responsabilização de suas escolhas, ou aquele que vive no anonimato sem se preocupar com a constituição do sentido, está fadado à constante atitude de má-fé (MÉSZÁROS, 2012, p. 41). Leopoldo e Silva (2015) fala da crítica de Sartre à personagem Anny de *A náusea*, pois ela se preocupa com a realização do instante, como se cada instante fosse único.

⁴⁰ “Le groupe confère leur pouvoir et leur efficacité aux individus qu’il a faits, qui l’ont fait en retour et dont la particularité irréductible est une manière de vivre l’universalité ».

⁴¹ Abro um parêntese para dar como exemplo a vida do escritor francês Edmond Haraucourt, que construiu sua casa em Bréhat (no formato de um navio virado de cabeça para baixo, o que me instiga a relacionar essa imagem com a alienação invertida) perto do mar e começou a comprar terrenos em volta para garantir a preservação do local. Não se sentindo ainda realizado com isso, ele foi o autor da lei que aprovou a ilha de Bréhat como o primeiro lugar de preservação ambiental da França. Posteriormente, sua casa, que se tornou um museu, ele a doou para a Cité Internationale Universitaire em Paris, com a condição de que ela recebesse estudantes do mundo inteiro e que fosse sem fins lucrativos. Hoje, a cidade, que parece um cenário com suas flores e paisagens naturais, é visitada por cerca de 4.000 turistas por dia, mas não aceita o trânsito de carros. Esse é um exemplo de um projeto pessoal que se tornou nós-sujeito.

⁴² « Le projet doit nécessairement traverser le champ des possibilités instrumentales. Les caractères particuliers des instruments le transforment plus ou moins profondément ; ils conditionnent l’objectivation ».

Essa seria um tipo de busca da eternização, da intensidade do instante. Ainda que essa personagem seja interessante, esse tipo de atitude impede a realização da finalidade de sua vida, pois, se cada homem é uma história, então cada um é responsável pela ordenação de sua própria realidade, e a vivência da intensidade do instante é um obstáculo para um projeto de constituição de significado de vida. Logo, constituição da identidade em Sartre, apesar de objetificar o homem, de transformá-lo naquilo que ele não é, é o projeto fundamental do para-si e é aquilo de maior significância para cada existência. Ainda que não esteja pronta, a vivência é sempre essa reformulação de tentativa de constituição de essência. O fato de não existir ideias *a priori*, não impede o homem de querer constituí-las e vivenciá-las.

Justamente por Sartre não ser idealista no sentido filosófico, pelo fato de que nada determina o para-si *a priori*, há valorização das escolhas e das vivências de suas ideias *a posteriori*.

1.3 O surgimento do nada pela interrogação do ser em contraposição ao Ego Transcendental

Retomando a questão do idealismo no sentido filosófico do termo, Salanskis faz a consideração de que a perspectiva sartriana não é tão estranha à perspectiva de Husserl, fora da metodologia. Desenvolve o argumento mostrando que a realidade humana em Sartre, propriamente o para-si, tem como aspectos biológicos e psicológicos dessa realidade o pertencimento ao em-si, que é pura positividade. E como o para-si apresenta-se assim esvaziado de ser, ele afirma ironicamente que isso diminuiria a força do para-si. Entretanto, o ser precisa da negação do para-si para a constituição do significado, e, assim, Salanskis diz que o para-si possui o poderoso “ser do não”, capaz de reduzir qualquer objeto à sua insignificância. Vejamos o argumento, em que Salanskis acaba por concluir que Sartre reconstitui a função solipsista do ego, o que seria um ponto importante para sua teoria de que Sartre seria um idealista, graças à responsabilidade epistemológica que ambos possuem em comum:

O *para si* aparece assim como uma infinitamente magra, frágil ponta de ser, todavia sobre ela todo o fardo de negatividade e autoexcluída por seu gesto negativo infinito de todo compreensível qualquer que ele seja. Estando bem entendido que o ser, para valer *como tal*, para acender ao nível de ser tal ou tal, de ser averiguado, necessita do pincel negativador proveniente do centro insituável que é o *para si*. Como responsável universal de toda negatividade, o *para si* coloca igualmente o *como tal* do ser. Ele é então colocado por Sartre como um suplemento ao ser, banido por princípio de cada um de seus distritos, quase igual ao não-ser por esse motivo, salvo que ele concentra sobre si o ser do não, e salvo que todo o ser, em falta de passar para a operação negativa única e decisiva desse *não*, permaneceria órfão de seu *como tal*, e então, em um sentido, absorveria em insignificância. Reconhece-se então, ao fundo, o solipsismo do ego transcendental e sua responsabilidade epistemológica universal, salvo que, em Sartre, essa relação epistemológica é tida em vista como relação no ser de um suplemento negativo a tudo com esse tudo, que trata no ser a negação a seu respeito. Do mesmo modo, pode-se dizer, como historiador da filosofia, que Sartre sobrepõe Hegel em Husserl, reconstituindo a função solipsista do ego, procedendo em Husserl da *epoché*, como a função negativa originária instituindo a possível dinâmica do ser, o salvando da insignificância parmenidiana (SALANSKIS, 2004, p.388-389, tradução nossa)⁴³.

Na citação acima, Salanskis apresenta-nos uma leitura original de aproximação sobre o que as linhas de pesquisa destacam como contrário. Por exemplo, Sass apresenta-nos uma interpretação distinta em relação à *Transcendência do Ego*, ao destacar que Sartre quer constituir uma filosofia que “tenha como inspiração teórica a fenomenologia de Husserl mas que se distancie daquilo que ele chama de recaída idealista do fenomenólogo” (SASS, 1999, p. 264). Vejamos a contraposição de Sartre em relação à Husserl, mostrada por Sass:

O erro que Sartre aponta na fenomenologia husserliana, contudo, está na crescente valorização das noções transcendentais da consciência

⁴³ « Le *pour soi* apparaît ainsi comme une infiniment mince, fragile pointe de l'être, pourtant sur elle tout le fardeau de la négativité et s'excluant par son geste négatif infini de tout saisissable quel qu'il soit. Étant bien entendu que l'être, pour valoir *comme tel*, pour accéder au rang d'être tel ou tel, d'être avéré, a besoin du pinceau négateur provenant du centre insituable qu'est le *pour soi*. En tant que responsable universel de toute négativité, le *pour soi* porte également le *comme tel* de l'être. Il est donc campé par Sartre comme un supplément à l'être, banni par principe de chacun de ses cantons, quasiment égal au non-être pour ce motif, sauf qu'il concentre sur soi l'être du non, et sauf que tout l'être, à défaut d'en passer par l'opération négative unique et décisive de ce *non*, demeurerait orphelin de son *comme tel*, et donc, en un sens, sombrerait dans l'insignifiance. On retrouve donc, au fond, le solipsisme de l'ego transcendental et sa responsabilité épistémologique universelle, sauf que, chez Sartre, cette relation épistémologique est prise en vue comme relation dans l'être d'un supplément négatif à tout avec ce tout, qui agit dans l'être la négation à son égard. De la sorte, on peut dire, comme historien de la philosophie, que Sartre superpose Hegel et Husserl, en reconstruisant la fonction solipsite de l'ego, procédant chez Husserl de l'*epochè*, comme la fonction négative originaire instituant la possible dynamique de l'être, le sauvant de l'insignifiance parmenidienne ».

a ponto de Husserl conceber em *Meditações Cartesianas* a possibilidade de um *ego transcendental*. A partir desse momento, Sartre considera que Husserl foi infiel ao seu postulado primordial que é o da intencionalidade. A *Transcendência* reflete essa ambiguidade. Ela é uma proposta de constituição do ego que toma o pressuposto fenomenológico da intencionalidade, mas que se constitui como uma teoria anti-husserliana, por que (sic.) Sartre formula a idéia de que o ego é transcendente e não transcendental. [...] Sartre estabelece a autonomia da consciência irrefletida, um dos elementos contra o erro do solipsismo que ainda estaria presente na fenomenologia de Husserl (SASS, 1999, p. 264-265).

Apesar de Sartre não trazer para sua teoria o Ego transcendental de Husserl, como destaca Sass, ele ainda assim poderia compartilhar a responsabilidade epistemológica com o mesmo, como aponta Salanskis, ou seja, as duas teorias não seriam contraditórias. Dito de outra maneira, a negação do para-si teria duas funções nos dois tipos de interpretações. Em primeiro lugar, a negação fundamental seria o que diferencia Sartre de Husserl sobre a não constituição de um eu *a priori* (que é o que Sass aponta), e em segundo lugar, a negação fundamental seria aquilo que poderia os aproximar nessa responsabilidade interpretativa do mundo (conforme Salanskis). Na verdade, queremos discutir em que sentido a negação fundamental de Sartre, que garante o que Salanskis chama de “diferença metodológica” entre os dois filósofos é ou não suficiente para distinguí-los no que diz respeito ao idealismo epistemológico.

Para desenvolver essa questão, precisamos retomar alguns aspectos fundamentais: o fenômeno e a origem da negação em Sartre.

Podemos dizer que, ao modo de Hume comparar-se com Newton, e de Kant com Copérnico, Sartre também mostra que a fenomenologia faz na filosofia o que os físicos já fizeram sobre a forma de concepção de mundo. Se a corrente elétrica é entendida como um somatório de aspectos que aparecem ao humano, assim também são reveladas as verdades filosóficas, pela relação entre quem percebe e o que é percebido, entre a consciência e o objeto, ou seja, entre o Para-si e o Em-si, o nada e o ser (SARTRE, 1943, p.12).

O parecer revela o ser (SARTRE, 1943, p. 12), ainda que todos os aspectos desse ser não possam ser apreendidos pelas capacidades daquele que observa. A percepção do outrem como provável faz parte do acesso à verdade fenomenológica, que depende tanto do sujeito que observa, quanto daquilo que é observado, ainda que

as capacidades daquele que observa sejam limitadas, ou pelo fato de que “há uma infinidade de maneiras de se afirmar [...e de que...] nossa primeira fórmula não pode ser senão uma aproximação, devido às necessidades da linguagem” (SARTRE, 2011d, p. 38)⁴⁴. Ainda que eu me engane em minha percepção, como, por exemplo, um boneco colocado na cabine da fiscalização das rodovias, ou seja, ainda que eu pudesse pensar que o boneco fosse um centro intencional, o que foi visto não é uma mentira, pois parecer ser um centro intencional é uma verdade, é o surgimento de um ser, pode não ser uma realidade mais profunda, mas ainda assim é uma realidade. Vejamos o exemplo dado por Sartre:

O erro, dizem, é a aparência. Isso é falso. Ao contrário a aparência é sempre verdade se a gente se limita a ela. A aparência é o ser. Essa árvore que eu tomo por um homem não é homem em aparência, árvore em realidade. Em aparência (ou seja, como aparição imediata) ele é esse algo mais obscuro surgido na noite. E isto é verdade: é o surgimento de um ser. E é minha antecipação verificável que é falsa enquanto ela visa à realidade mais profunda. Dito de outra maneira, na dupla aparência-realidade (falsa dupla inventada pelas necessidades da causa), a aparência é sempre verdade, o erro se situa ao nível da realidade. A aparência é sempre revelação de ser, a realidade pode ser ou não revelação de ser (SARTRE, 1989, p. 16, tradução nossa)⁴⁵.

A aparência não vela uma verdade sublimada e escondida dos seres, mas revela versões da estrutura de ser do objeto. O problema então, não estaria na dúvida sobre onde encontrar a verdade, posto que ela se encontra no aparecimento, mas sim em seu acesso de maneira plena, visto que infinitos podem ser os fenômenos com o mesmo objeto, bastando que se varie infinitamente os sujeitos. Se observo uma radiografia, mas não tenho a capacidade de interpretá-la para dizer se o fêmur está quebrado, temos um fenômeno diferente de quando ela é vista por um médico, mas não significa que o que foi visto por mim é uma mentira. Também em Heidegger, ainda

⁴⁴ « [...] il y a une infinité de manières de s'affirmer [...] et que...] notre première formule ne peut être qu'une approximation due aux nécessités du langage » (SARTRE, 1943, p. 32).

⁴⁵ « L'erreur, dit-on, c'est l'apparence. C'est faux. Au contraire l'apparence est toujours vraie si l'on s'en tient à elle. L'apparence, c'est l'être. Cet arbre que je prends pour un homme n'est pas homme en apparence, arbre en réalité. En apparence (c'est-à-dire comme apparition immédiate) il est ce quelque chose de plus sombre surgi dans la nuit. Et cela est vrai : c'est le surgissement d'un être. Et c'est mon anticipation vérifiable qui est fautive en tant qu'elle vise à la réalité plus profonde. Autrement dit, dans le couple apparence-réalité (faux couple inventé pour les besoins de la cause), l'apparence est toujours vraie, l'erreur se situe au niveau de la réalité. L'apparence est toujours révélation d'être, la réalité peut être ou non révélation d'être ».

que sob uma concepção distinta, várias serão as interpretações do objeto, visto que o *Dasein* é histórico e marcado pela temporalidade.

Sartre não nega a essência das coisas, apenas nega que ela seja anterior ao mundo, pois que é resultado dessa relação fenomênica. E, para investigar melhor essa relação, Sartre, como quem copia Heidegger, parte da interrogação. Observemos que a interrogação de Heidegger também conduz ao perguntante, ao ente humano: “Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 47)⁴⁶.

Sartre explica o processo pelo qual o não-ser surge no mundo. Ele afirma que, quando se “interroga” um objeto, espera-se uma resposta positiva ou negativa. O carro está com problema. É a vela? É o motor? Conforme mencionamos, o não ser (não-vela, não-motor) surge a partir de uma pressuposição de ser anterior, isto é, o não-ser surge logicamente posterior a se pressupor o ser, pois é preciso pressupor que o problema esteja com a vela para depois negar e assim surgir a não-vela.

Inicialmente, Sartre se utiliza da interrogação para chegar às suas conclusões. Essa interrogação, das quais apontamos os aspectos em comum com Heidegger, assemelha-se também à dúvida cartesiana, mas percorre caminhos outros⁴⁷, para chegar a uma conclusão semelhante sobre a existência humana. Se, de um modo, em Descartes, a dúvida leva-nos a uma certeza indubitável – o cogito, que garante a existência do “eu” – de outro modo, a interrogação sartriana nos leva à origem do não-ser, ou seja, à origem do nada, e então, à origem da consciência.

Entretanto, Sartre parte do *cogito* invertido, “toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa” (SARTRE, 2011d, p. 22), para criticar a forma do cogito de Descartes, em que o pensamento ocorre por causa do “eu”. Mas Sartre acaba por afirmar que nem Descartes e nem Husserl estão corretos:

Husserl e Descartes, como mostrou Gaston Berger, pedem ao *cogito* que lhes entregue uma verdade de essência: em um, alcançamos a conexão de duas naturezas simples, no outro, captamos a estrutura eidética das consciências. Mas, se a consciência deve fazer sua

⁴⁶ “Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 46).

⁴⁷ À maneira fenomenológica, Sartre resgata a conclusão de Husserl “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Se penso, não é porque eu existo, mas sim porque existe algo, pois, não existe pensamento se não existir o Em-si. O foco está no Em-si e não no “eu”.

essência ser precedida por sua existência, ambos cometeram um erro. O que se pode pedir ao *cogito* é somente que nos descubra uma necessidade de fato. É também ao *cogito* que vamos nos dirigir para determinar a liberdade como liberdade que é a nossa, como pura necessidade de fato, ou seja, como um existente que é contingente, mas que não posso não experimentar (SARTRE, 2011d, p. 542)⁴⁸.

Da interrogação, que tem como possibilidade de resposta a afirmação ou a negação, Sartre mostra-nos como consequência o não-ser e que a consciência é não-ser. Isso garante a “necessidade de fato” para Sartre: a ausência de determinação e a liberdade, que são as consequências do cogito, segundo o autor.

Colocamos primeiramente a questão do ser. Depois, voltando a esta questão, concebida como tipo de *conduta* humana, passamos a interrogá-la. Concluímos então que, se a negação não existisse, nenhuma pergunta poderia ser formulada, sequer, em particular, a do ser. Mas essa negação, vista mais de perto, nos remeteu ao Nada como sua origem e fundamento: para que haja negação no mundo e, por conseguinte, possamos interrogar sobre o Ser, é necessário que o Nada se dê de alguma maneira. [...] Mas esse Nada intramundano não pode ser produzido pelo ser-Em-si: a noção de Ser como plena positividade não contém o Nada como uma de suas estruturas. [...] Resulta, pois, 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, 2011d, 64-65).⁴⁹

Temos que, da interrogação conclui-se a existência do não-ser. Só podemos interrogar se existe a possibilidade da negação. Isso, por sua vez, visto como conduta humana, passa a ser interrogado. Mas sem a negação não existe

⁴⁸ Husserl et Descartes, Gaston Berger l'a montré, demandent au *cogito* de leur livrer une vérité d'essence : chez l'un nous atteindrons à la liaison de deux natures simples, chez l'autre nous saisissons la structure eidétique de la conscience. Mais, si la conscience doit précéder son essence en existence, ils ont commis l'un et l'autre une erreur. Ce qu'on peut demander au cogito, c'est seulement de nous découvrir une nécessité de fait. C'est aussi au cogito que nous nous adresserons pour déterminer la liberté comme liberté qui est nôtre, comme pure nécessité de fait, c'est-à-dire comme un existant contingent mais que je ne peux pas ne pas éprouver (SARTRE, 1943, p. 483).

⁴⁹ « Nous avons posé d'abord la question de l'être. Puis, nous retournant sur cette question même, conçue comme un type de conduite humaine, nous l'avons interrogée à son tour. Nous avons alors dû reconnaître que, si la négation n'existait pas, aucune question ne saurait être posée, en particulier celle de l'être. Mais cette négation elle-même, envisagée de plus près, nous a renvoyé au néant comme son origine et son fondement: pour qu'il y ait de la négation dans le monde et pour que nous puissions, par conséquent, nous interroger sur l'être, il faut que le néant soit donné en quelque façon. [...] Mais ce néant intra-mondain, l'être-en-soi ne saurait le produire: la notion d'être comme pleine positivité ne contient pas le néant comme une de ses structures. [...] Reste donc qu'il doit exister un être - qui ne saurait être l'en-soi et qui a pour propriété de néantiser le néant, de le supporter de son être, de l'étayer perpétuellement de son existence même, *un être par quoi le néant vient aux choses* » (SARTRE, 1943, p.56-57).

interrogação e então, exige-se uma origem para a negação que seja Nada. Assim, chega-se ao homem: “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SARTRE, 2011d, p. 67).

Observe que é uma prova lógica. Sartre parte de três premissas. A primeira, parte da evidência de que o não-Ser surge a partir da interrogação. A segunda, parte da evidência de que a interrogação é uma conduta exclusivamente humana. E a terceira, parte da evidência de que um não-Ser só poderia surgir a partir de um não-Ser⁵⁰. Para resolver, podemos aplicar a segunda à primeira e chegaremos à conclusão de que o homem origina o não-Ser. Ao aplicarmos essa conclusão à terceira, temos outra conclusão: o homem é um não-ser.

A dúvida, a questão, e em seu sentido mais simples, “a pergunta” em Sartre nos conduz à existência do homem, mas não à contemplação de sua essência necessária e *a priori*, como o *Ego Transcendental* de Husserl. Conduz-nos a uma existência humana contingente, e, a partir dela, as essências podem ser constituídas biograficamente, a partir do nada que a existência humana é, e rumo ao ser que lhe falta (SARTRE, 1943, 56-80). Lembramos que não-ser em Sartre significa simplesmente a não determinação, já que o ser é sinônimo de determinado. Assim, essa conclusão de que o homem é um não-ser é o fundamento da liberdade do parasi e ao mesmo tempo da necessidade de intencionalidade, escolha e projeção.

Assim, retomando a questão sobre se as aparências enganam, observemos que, “a solução que Heidegger anuncia para o esclarecimento dessa questão está na perspectiva da relação com o ente e na relação com o ente especial que somos nós mesmos” (MARQUES, 2003, p. 122), uma vez que busca o sentido mais originário em Aristóteles para mostrar que “perceber é sempre verdadeiro [...] somente descobre e jamais pode encobrir” (HEIDEGGER, 2012, p. 117), ainda que possa acontecer de que o acesso ao percebido não seja suficiente para um desvelamento adequado. Da mesma forma, para Sartre, ainda que ele não admita que consciência seja ente, (a partir da explicitação lógica da prova de Sartre acima, de que o homem é o não ser, o que significa, de fato, que ele não é determinado), o fenômeno

⁵⁰ A terceira premissa é a mais questionável e que pode colocar em cheque a prova de Sartre, pois se uma premissa for falsa, por mais que o argumento seja válido, não se pode afirmar nada a respeito da conclusão. Considero a afirmação de que o não ser só pode surgir do não ser como sendo a aposta de Sartre. É próprio da filosofia ter o caráter aberto e essa terceira premissa é exatamente o ponto que mantém a teoria sartriana em aberto. Se não se considerar essa premissa, não há como ir adiante.

é a relação entre consciência e objeto⁵¹. Logo, aparência é algo que depende de ambos: do objeto que possui capacidade de se mostrar de determinados modos e da consciência que é capaz de perceber de determinado modo.

Mesmo com denominações diferentes, de fato, a aproximação com Heidegger é maior que a aproximação de Sartre com Husserl. Mas podemos dizer que a importância do objeto, ou seja, que o objeto possui capacidade de se mostrar de determinado modo, ocorre, de fato, para os três filósofos da fenomenologia, até mesmo para Husserl:

O conhecimento natural começa com a experiência (Erfahrung) e permanece nos limites da experiência. *Na atitude teórica que nós chamamos natural, o horizonte que circunscreve toda espécie e estudo é caracterizado em seu conjunto por uma palavra: o mundo* (HUSSERL, 1950, p. 13, tradução nossa)⁵².

Tanto para Husserl quanto para Sartre, o conhecimento depende do mundo e do eu, mas o mundo existe independentemente do eu. Ou seja, embora o conhecimento seja dependente do eu, não se pode deixar de enfatizar a concretude e independência do em-si, o que garantiria uma ruptura em relação ao idealismo tanto para Sartre como para Husserl, contrapondo Salanskis. Assim, ressaltamos que, o Em-si é ser pleno, ou seja, pura positividade, que não depende de uma consciência para existir:

Olho esta folha em branco, colocada sobre minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição. Essas diferentes qualidades têm características comuns: em primeiro lugar, elas se oferecem ao meu olhar como existências que posso apenas constatar e cujo ser não depende de modo algum do meu capricho. Elas são *para* mim, não são *eu*. Mas elas tampouco são *outrem*, isto é, não dependem de outra consciência. Estão presentes e inertes ao mesmo tempo (SARTRE, 2010a, p.7)⁵³.

⁵¹ Para podermos fazer a comparação discutirmos os conceitos de Sartre a partir de sua fonte, reduzimos o conceito de ente heideggeriano ao conceito de objeto (Em-si) em Sartre, e o conceito de ente especial (Dasein) em Heidegger ao conceito de consciência (Para-si) em Sartre.

⁵² « La connaissance naturelle commence avec l'expérience (Erfahrung) et demeure dans les limites de l'expérience. Dans l'attitude théorique que nous appelons *naturelle*, l'horizon qui circonscrit toute espèce d'étude est caractérisé dans son ensemble par *un mot* : le *monde* ».

⁵³ « Je regarde cette feuille blanche, posée sur ma table ; je perçois sa forme, sa couleur, sa position. Ces différentes qualités ont des caractéristiques communes : d'abord elles se donnent à mon regard comme des existences que je puis seulement constater et dont l'être ne dépend aucunement de mon caprice. Elles sont *pour* moi, elles ne sont

E então, podemos concordar com a responsabilidade epistemológica dada ao para-si, como é defendido por Salanskis, mas não podemos desconsiderar a realidade acessível unicamente pelo fenômeno, como ocorre em Sartre, como parece que o crítico desconsiderou, para poder afirmar que Sartre seria um idealista. Mesmo porque, a responsabilidade epistemológica não é suficiente até mesmo para dizer que Husserl é idealista.

A solução é que o que mostra que Husserl não rompeu com o idealismo é o fato da existência do *Ego Transcendental* de Husserl como algo existente *a priori* e acessível pela redução transcendental e não pelo fenômeno, e não pela experiência existencialista. Ou seja, não basta simplesmente utilizar o argumento de Sass e sua explicitação de algo *a priori* em Husserl, para contrapor o principal argumento de Salanskis, pois nesse argumento, Salanskis destaca a questão do conhecimento que, para ele, é semelhante nos dois filósofos em questão. O que de fato diferencia Sartre de Husserl na questão do conhecimento é que em Husserl há algo que a relação fenomênica não pode revelar: o *Ego Transcendental*, pois ele não pode ser acessado a partir da experiência fenomenológica. Além disso, o *Ego Transcendental* existe ontologicamente independentemente do objeto.

Poderíamos pensar que o para-si teria esse mesmo papel em Sartre, mas isso não ocorre, pois o para-si não é, ele é ausência de ser. Assim, não faz sentido falar, em Sartre, da acessibilidade do para-si.

Em contraposição a Husserl, temos que, para Sartre, toda consciência é primeiramente posicional, e depende do objeto para existir, toda consciência inicialmente é consciência de objeto, porque é primeiramente irrefletida. Em *Esboço para uma teoria das emoções*, Sartre cita como exemplo, que mesmo o medo, é medo de alguma coisa (SARTRE, 2011c, p. 56-57) (SARTRE, 1995, p. 70).

Observemos também a crítica que Sartre faz a Husserl:

Nós vimos há pouco que Husserl, embora mais sutilmente, cai, no fundo, na mesma questão. Sei perfeitamente que ele reconhece ao Eu uma transcendência especial que não é a do objeto e que se poderia

pas *moi*. Mais elles ne sont pas non plus *autrui*, c'est-à-dire qu'elles ne dépendent d'aucune spontanéité, ni de la mienne, ni de celle d'une autre conscience. Elles sont présentes et inertes à la fois » (SARTRE, 2012a, p. 1).

denominar uma transcendência “por cima”. Mas com que direito? E como explicar esse tratamento privilegiado do Eu se não for por preocupações metafísicas ou críticas que nada têm a ver com a fenomenologia? (SARTRE, 2013a, p. 30)⁵⁴.

Aqui, Sartre considera a “metafísica” como sendo a metafísica idealista, já que considera que a fenomenologia quebra com o idealismo, justamente por trazer explicações realistas do mundo, que acessam a estrutura do ser, a partir da relação fenomênica. Mas é lógico que o que ele faz não deixa de ser metafísica. Como apontei anteriormente, (na nota sobre a terceira premissa da prova lógica), a metafísica de Sartre está na aposta de que o não-ser só poderia surgir de um não-ser. Entretanto, essa citação é importante para reafirmar o que estamos tentando mostrar aqui: que concordamos com a aproximação epistemológica de Sartre com Husserl, como é a proposta de Salanskis, mas que isso não faz com que Sartre seja um idealista, porque ele se aproxima e distancia de Husserl justamente contrapondo o idealismo. Ele se aproxima de Husserl para poder afirmar a existência anterior à essência e a realidade do mundo ontologicamente acessível pela relação fenomênica, mas não aceita o *Ego Transcendental* de Husserl, e afirma o contrário do solipsismo: Sartre afirma a dependência ontológica da consciência em relação aos objetos e que não há algo que possa ser acessado a não ser pelo fenômeno.

Todavia, esse estudo nos leva ao outro sentido em que considero que Sartre seja idealista, que diz respeito à transcendência, à projeção, na busca do objeto que não se tem fundamentalmente. A consciência reflexiva pode nos induzir ao erro, advindo desse desejo de ser Em-si, mas por outro lado, pode nos impulsionar para atitudes coerentes, na tentativa de constituição da identidade, o que não considero ser um aspecto negativo, a partir do fundamento da falta de “eu” enquanto objeto, que o homem não tem, mas que o busca.

De fato, estou então mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atrativas e repulsivas, mas *eu mesmo* desapareci, aniquilei-me. Não há lugar para *mim* nesse nível, e isso

⁵⁴ « Nous avons vu tout à l’heure que Husserl, quoi que plus subtilement, tombe au fond sous le même reproche. J’entends bien qu’il reconnaît au Je une transcendence spéciale qui n’est pas celle de l’objet et qu’on pourrait appeler une transcendence « par en dessus ». Mais de quel droit ? Et comment expliquer ce traitement privilégié du Je si ce n’est par des préoccupations métaphysiques ou critiques qui n’ont rien à faire avec la phénoménologie ? » (SARTRE, 2012b, p.34).

não provém de um acaso, de uma falha momentânea da atenção, mas da estrutura própria da consciência (SARTRE, 2013a, p. 29)⁵⁵.

Na verdade, o Ego é objeto e é externo à consciência, é ao mesmo tempo “Je” e “Moi” porque é resultado do que já foi escolhido, é unidade dos estados e das ações (SARTRE, 2013a, p. 37) (SARTRE, 2012b, p. 44). Portanto, ele é passado das escolhas da consciência, e, por conseguinte, facticidade. Ele é constituído a partir da transcendência e não do que seja transcendental. Diferentemente, a consciência é imediata, pois é o momento da decisão, a partir da interpretação do passado, na maneira de não sê-lo, rumo ao projeto futuro. Portanto, o Ego está fora da consciência, porque enquanto o Ego é objeto (Em-si), a consciência é o nada (Para-si).

Em resumo, Sartre não sai somente do solipsismo metodológico de Husserl, como afirma Salanskis, mas sai completamente do solipsismo. Se a consciência é intencional, ela é o nada que intenciona o em-si, e que precisa do em-si para existir, e não o contrário como ocorre no solipsismo, em que o pensamento é independente do objeto. Até mesmo para Husserl, não podemos falar de um solipsismo, pois ele também afirma a existência dos objetos independentemente da consciência. O que de fato faz com que Husserl não tenha realizado a ruptura definitiva com o idealismo no âmbito epistemológico, é que, para ele, há algo que é acessível ao conhecimento, mas não pelo fenômeno: o *Ego Transcendental* é acessível pela redução transcendental. Por outro lado, para Sartre, como a consciência é o não ser, não existe algo inacessível pelo fenômeno. A consciência não é acessível, mas ela não é algo.

O fato da consciência “não-ser” para Sartre, o diferencia tanto de Husserl, como de Heidegger. Pois além de não existir o *Ego Transcendental*, a consciência não é ente. Assim, Sartre é o primeiro realizar a ruptura definitiva com o idealismo.

⁵⁵ « En fait, je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l’unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais *moi*, j’ai disparu, je me suis anéanti. Il n’y a pas de place pour *moi* à ce niveau, et ceci ne provient pas d’un hasard, d’un défaut momentané d’attention, mais de la structure même de la conscience » (SARTRE, 2012b, p. 32).

1.4 Idealismo prático – convergências com Salanskis

Prosseguindo, Salanskis aponta outra semelhança entre Sartre e Levinas, no que se refere à retomada do idealismo na fenomenologia. Ele defende que o *para si* de Sartre e que o *autrement qu'être* de Levinas poderiam ser entendidos como sendo a mesma coisa, ainda que não fosse fácil detectar qual seria a referência primeira, pois um cita o outro: Sartre de forma indireta e Levinas diretamente (SALANSKIS, 2004, p. 390). De acordo com sua hipótese, Sartre teria feito referência indireta à Levinas no texto de conclusão de *O ser e o nada*: “Em si e para si: esboços metafísicos”, mas que o mesmo não quisera propositadamente mencionar Levinas, pois se assim o fizesse, poderia ameaçar a unidade do ser, com estabelecimento de um hiato na cisão do Ser. Ao mesmo tempo, embora Levinas não admitisse que o *autrement qu'être* fosse a consciência, Salanskis menciona uma passagem em que Levinas, além de atribuir a teoria de Sartre como sendo fundamental à sua, considera que, se o *autrement qu'être* viesse a ser, ele seria a consciência.

Se eu bem entendo essa discussão, parece-me uma retomada à possibilidade de entender o Mundo como sendo o em-si ou o passado de um para-si criador, ou seja, um Deus-consciência, que seria a parte do para-si da vida e do mundo, analogamente ao passado, que é o em-si do para-si do homem. Ainda que essa possibilidade esteja em aberto, é sabido que tanto Sartre quanto Levinas preferem discutir a filosofia como se esse Deus criador e intencional não existisse, e assim também confirma Salanskis: “o projeto dessa totalização ‘confessa’ que o *em si* deveria ser originariamente consciência para se ser fundado, para ter quisto se fundar e ser-se fundado, o que não é o caso, que não é a situação” (SALANSKIS, 2004, p. 391, tradução nossa)⁵⁶. Pois ambos fazem a crítica à metafísica e substituem esse componente: Levinas pela ética, Sartre pelo valor, que são produtos do próprio homem, o que é diferente para Heidegger que mantém a abertura e a analogia do ser (pelo menos no segundo Heidegger).

Salanskis ainda menciona a síntese do para si e do em si, ele fala do *ens causa sui* atribuído à divindade (SALANSKIS, 2004, p. 390). Contudo, observo que

⁵⁶ « [...] le projet de cette totalisation ‘avoue’ que l'*en soi* devrait être originellement conscience pour s'être fondé, pour avoir voulu se fonder et s'être fondé, ce qui n'est pas le cas, ce qui n'est pas la donne ».

Sartre usa a palavra Deus como sinônimo do que ele chama de valor, o em-si-para-si (ver 3.2), aquilo que cria sentido entre o passado, o presente e o futuro, o propósito para o qual o homem se projeta e pelo qual suas ações constituem sua identidade. A identidade, que não é imutável, mas idealizada como imutável, não é buscada necessariamente como um projeto de má-fé. É justamente aqui que considero que a filosofia moral de Sartre é congruente ao que Salanskis chama de ego-responsabilidade, por mais que não exista, em Sartre, a garantia de que o para-si irá ou não deslizar para outro ser, para o qual ele se projeta: “Todavia o projeto corre o risco de ser desviado, [...], pelos instrumentos coletivos; assim a objetivação terminal não corresponde talvez exatamente à escolha original” (SARTRE, 1985, p. 112, tradução nossa)⁵⁷.

Assim sendo, não temos um idealismo, na maneira como essa palavra é entendida classicamente na história da filosofia, mas temos sim, em Sartre, uma idealidade *a posteriori*. A leitura de seus textos nos chama constantemente à indagação sobre o tipo de projeto que estamos escolhendo. E, não sei se é permitido fazer esta comparação filosoficamente, mas eu arriscaria a comparar isso ao que os religiosos denominam de “chamado de Deus à conversão”, mas sem a pressuposição de dogmas, ou de Deus no céu, ou de imposições, ou seja, um chamar-se a uma espécie de conversão pessoal e autêntica, não a partir do transcendental, mas do imanente.

De outro lado, o sujeito escapa à empiricidade porque ele escapa a toda facticidade, não sendo isso que ele é e sendo o que ele não é: em razão da universalidade desse escapado, nós reencontramos a abertura infinita, a referência implícita à ideia enquanto isso que não coincide com nenhuma instância (SALANSKIS, 2004, p. 396, tradução nossa)⁵⁸.

Em resumo, o que defendo em contraposição à leitura dos textos de Salanskis é precisamente, em primeiro lugar, o fato de que Sartre não retoma ao

⁵⁷ « Toutefois le projet risque d'être dévié, [...], par les instruments collectifs ; ainsi l'objectivation terminale ne correspond peut-être pas exactement au choix originel ».

⁵⁸ « D'autre part, le sujet échappe, à l'empiricité parce qu'il échappe à toute facticité, n'étant pas ce qu'il est et étant ce qu'il n'est pas : en raison de l'universalité de cette échappée, nous retrouvons l'ouverture infinitaire, la référence implicite à l'idée en tant que ce qui ne coïncide avec aucune instance ».

solipsismo cartesiano. Em segundo lugar, de que a descrição em Sartre tem sustentação fenomenológica, logo, depende do aparecer dos objetos e não somente da capacidade interpretativa dos sujeitos. E, em terceiro lugar, que Sartre em contraposição ao ego transcendental, desenvolve o conceito de identidade em congruência com o Ego-responsabilidade de Salanskis, ainda que em Sartre, possamos encontrar uma responsabilidade mais opressora, pois a escolha desse projeto de identidade seria uma espécie de modelo de escolha que abrisse possibilidade para toda humanidade fazer o mesmo, como desenvolvo em 3.3.

Aliás, a diferença disso com a fundamentação metafísica sobre a moral kantiana, é que para Kant, o homem precisa ser entendido como fim em si mesmo (KANT, 2009, p.239, p. 243, p. 245), enquanto que para Sartre, o homem é sempre meio. Se para Kant existe uma prescrição de tratar o homem como fim pelo imperativo categórico, para Sartre, existe uma impossibilidade de realização dessa prescrição. Entretanto, o fato de que o homem é sempre meio para a teoria sartriana explicita uma responsabilidade tão grande ou maior do que a ética kantiana. No *reconhecimento*, cada um desvela que o Outro tem um projeto fora do seu próprio, o que impede a unidade, a apreensão de sua totalidade, porque cada um vive em sua interioridade absoluta, e usando-se e usando o Outro como meio (SARTRE, 1985, 227). Na medida em que o fim é sempre futuro, o Outro e eu não poderíamos ser fins:

O fim é a produção de uma mercadoria, de um objeto de consumo, de uma ferramenta ou a criação de um objeto de arte. [...] Em consequência, na medida onde meu projeto é ultrapassamento do presente para o futuro e de mim mesmo para o mundo, eu me trato sempre como meio e não posso tratar o Outro como um fim (SARTRE, 1985, p. 224, tradução nossa)⁵⁹.

Por isso podemos utilizar essa diferença para contrapor a irresponsabilidade de Sartre, anteriormente mencionada nesse trabalho (1.2), em Salanskis. Se o homem é sempre meio para se atingir seus objetos, esse é mais um argumento que destaca sua responsabilidade em relação ao mundo, pois o homem

⁵⁹ « La fin, c'est la production d'une marchandise, d'un objet de consommation, d'un outil ou la création d'un objet d'art. [...] En conséquence, dans la mesure où mon projet est dépassement du présent vers l'avenir et de moi-même vers le monde, je me traite toujours comme moyen et ne puis traiter l'Autre comme une fin ».

se coloca em prática como intermediário responsável para as conquistas dos fins que ele os escolheu.

Assim, embora eu discorde de Salanskis sobre a irresponsabilidade em Sartre, meu estudo é congruente sobre a idealidade de Salanskis nos aspectos mais importantes, pois o autor considera que Sartre não reabilita o idealismo, mas que o reativa (SALANSKIS, 2004, p. 399).

Em tudo isso que seu pensamento teve de afinidade ao modo marxista, Sartre não cessou, entretanto, de pleitear os direitos do real, da matéria, da situação histórica mesma. Sua reivindicação da liberdade em um sentido radical e absoluta que define o para si coexiste com uma visão dessa negatividade como acrescentando somente o caractere metafísico do escolhido ou do quisto como tal a uma determinidade que se difunde desde todas as funções do em si. Mas sobretudo, a liberdade é uma contingência pura que não se apoia sobre nada, não somente sobre nada que seja no sentido do em si, mas sobre nenhum conteúdo que poderia ser um conteúdo da ideia. O idealismo clama que ideias explicitáveis em seu conteúdo têm um papel decisivo nos campos teóricos, práticos e estéticos. A liberdade, em Kant, se conecta à ideia porque ela de início foi apresentada como ideia na primeira crítica. Em Sartre, a liberdade é a contingência sem referência a uma tal "ideia", a contingência nua por assim dizer. A junção com o plano ideal se faria com a referência ao *ens causa sui*, mas parece representar somente o papel, nós vimos, de indicador da reconciliação impossível das guisas do ser, e não esse da chave da liberdade-contingência (SALANSKIS, 2004, p. 399-400, tradução nossa)⁶⁰.

Embora Sartre não seja um idealista, no sentido tradicional da história da filosofia, ele desenvolve uma filosofia que parte da consciência e da liberdade, e que ao mesmo tempo, é extremamente esperançosa, pois pressupõe a capacidade de mudanças de atitudes a partir da desmistificação da limitação da consciência, ou seja, sobre a explicitação das falsas determinações, e as conseqüentes possibilidades

⁶⁰ « Dans tout ce que sa pensée avait d'affine au mode marxiste, Sartre n'a cessé, malgré tout, de plaider les droits du réel, de la matière, de la situation historique même. Sa revendication de la liberté en un sens radicale et absolue qui définit le pour soi coexiste avec une vision de cette négativité comme ajoutant seulement le caractère métaphysique du choisi ou du voulu comme tel à une détermination qui diffuse depuis tous les postes de l'en soi. Mais surtout, la liberté est une contingence pure qui n s'appuie sur rien, non seulement sur rien que soit au sens de l'en soi, mais sur aucun contenu qui pourrait être un contenu de l'idée. L'idéalisme clame que des idées explicables dans leur contenu jouent un rôle décisif dans les champs théoriques, pratiques et esthétiques. La liberté, chez Kant, se connecte à l'idée parce qu'elle a d'abord été présentée comme idée dans la première critique. Chez Sartre, la liberté est la contingence sans référence à une telle « idée », la contingence nue en quelque sorte. Le raccord avec le plan idéal se ferait avec le renvoi à l'*ens causa sui*, mais il paraît jouer seulement le rôle, nous l'avons vu, d'indicateur de la réconciliation impossible des guises de l'être, pas celui de clef de la liberté-contingence ».

infinitas oriundas do sujeito. Isso é algo extremamente significativo para a história da filosofia, pois esse aspecto faz com que Sartre seja um filósofo existencialista e fenomenológico, que não excede ao plano da experiência e nem ao campo prático, ao mesmo tempo é um “contingencialista” radical e não niilista.

Se, por um lado, Sartre desconstrói o absolutismo da maioria das filosofias morais, (pois mostra que não existem valores absolutos para se deduzir a conduta humana, que não existe essência de bem a priori, e que não existem fins de felicidade prontos a serem buscados pela humanidade, ou seja, que não existe um universal a ser descoberto e seguido), por outro lado, sua teoria é um convite à responsabilização particular e do mundo que se quer constituir coletivamente, de acordo com as urgências do tempo presente. Um universal que não é advindo do transcendental, mas constituído pelas escolhas dos homens quaisquer, não pelo fato de ter que ser de determinado modo, mas pelas influências mútuas na multiplicidade das escolhas comuns na averiguação objetiva das necessidades coletivas. Não seria essa a importante síntese na história da filosofia entre o existencial e o universal⁶¹?

Não é porque não tenho valores fundamentais que não posso elegê-los, e conseqüentemente, defendê-los para o mundo. Dessa maneira, concordo com Salanskis que seu “idealismo” fez com que suas ideias tivessem “papel decisivo nos campos teóricos, práticos e estéticos”, como na citação acima.

1.5 Coerência das obras e a prova do otimismo sartriano pela exigência

Essa discussão desperta-nos para outro tipo de problema. Vejamos. Sass (1998) escreve um artigo que discute se existe contradição ou não entre *O ser e o nada* e *Crítica da razão dialética*. Nesse texto, sem adentrar nos argumentos, Sass cita que Serge Doubrovsky⁶² afirma que Sartre abandonou a posição do primeiro para

⁶¹ « Je construis l’universel en me choisissant ; je le construis en comprenant le projet de tout autre homme de quelque époque qu’il soit » (SARTRE, 1996, p. 61).

⁶² “Se a *Crítica da Razão dialética* está longe de ter tido a visibilidade de *O Ser e o Nada*; se os comentários detalhados e as reações tumultuosas que os livros de Sartre sempre suscitaram em seu rastro parecem até aqui ter tido impacto; se essa tentativa de síntese entre o marxismo e o existencialismo no interior do marxismo, parece destacar, apesar das vozes do autor, bem mais do solilóquio que do colóquio, isso é essencialmente, nós cremos, porque nós temos no caso um projeto isolado, - e isolado pela sua impossibilidade mesma” (DOUBROVSKY, 1961a, p.492, tradução nossa): “Si la *Critique de la Raison dialectique* est loin d’avoir eu le retentissement de

o segundo; que Roger Garaudy considera a possibilidade da continuidade entre as duas obras; e que Colette Audry defende a compatibilidade (SASS, 1998, p. 178). Embora seu artigo não tenha a pretensão de ser conclusivo, como ele mesmo diz, Sass termina com a citação de Sartre em *Conferências de Araraquara*, em que o filósofo afirma que existe uma diferença entre a formulação do problema nos dois livros, mas não sobre a direção (SASS, 1998, p. 183-184) (SARTRE, 1960, p. 91-93).

Leopoldo e Silva (2013a) também afirma a coerência mantida por Sartre desde seus primeiros escritos, pois a base é existencialista histórica que não se separa da situação, do compromisso e da liberdade. E em outro artigo, ele já havia escrito sobre a polêmica entre a continuidade ou quebra entre os livros *O ser e o nada* e *Crítica da razão dialética*:

Muitos estudiosos de Sartre vêem entre os dois livros uma mudança completa, a ser descrita como o abandono da ontologia em prol da perspectiva antropológica orientada pelo materialismo histórico. Contrariamente a essa interpretação, entendemos que as diferenças entre os dois modos de focalizar a liberdade situam-se na ênfase presente em cada um: no primeiro livro procura-se marcar o caráter originário da liberdade, identificando-a com a consciência e com o Nada do Para-si; no segundo procura-se mostrar que este caráter originário efetiva-se num processo histórico cuja inteligibilidade depende da dialética entre a liberdade inerente ao projeto singular de existir e as determinações objetivas da facticidade (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 26).

Por outro lado, é interessante observar para a discussão desse capítulo que, Doubrovsky, aquele que afirma a descontinuidade entre as obras, interpreta que Sartre tentou fundar um método *a priori* e o critica por isso:

A inteligibilidade dialética só pode então ser dada *a posteriori*. Pedir ao marxismo, ao modo de Sartre, para fundar seu método *a priori*, é, de um ponto de vista marxista, impossível e absurdo, posto que isso é, sob o matiz de uma filosofia da “existência”, exigir do pensamento prescrever os modos de aparição do ser e voltar por um desvio à

L'Être et le Néant ; si les commentaires détaillés et les réactions tumultueuses que les livres de Sartre ont toujours suscité dans leur sillage semblent jusqu'ici faire défaut ; si cette tentative de synthèse entre le marxisme et l'existentialisme, à l'intérieur du marxisme, paraît relever, malgré les vœux de l'auteur, bien plus du soliloque que du colloque, c'est essentiellement, croyons-nous, parce que nous avons affaire à un projet *isolé*, - et isolé de par son impossibilité même ».

dialética idealista, que tinha sido superada” (DOUBROVSKY, 1961a, p. 497-498, tradução nossa)⁶³.

Observe que, no artigo *Sartre, a história e a verdade*, Salanskis procura defender a contribuição de Sartre para uma “epistemologia transcendental”:

Meu partido defendido é com efeito, eu venho chamá-lo, de tentar encontrar em Sartre uma contribuição implícita a uma epistemologia transcendental da sociologia e da história: uma forma de definir *a priori* o objeto dessas disciplinas explicitando seu sentido para nós (SALANSKIS, 2008, p.1, tradução nossa)⁶⁴.

O que quero explicitar é que a compreensão entre a quebra de coerência entre as obras citadas pode estar relacionada ao sentido em que Sartre pode ser considerado idealista. A questão da necessidade e contingencialidade do valor precisa ser elucidada para esclarecer as duas questões. Isso será discutido nos próximos capítulos, mas farei um resumo por causa da urgência da questão.

Em primeiro lugar, não existir valores absolutos, não significa a impossibilidade de elegê-los, ao contrário, em Sartre significa a necessidade de elegê-los. Como o homem é carência e liberdade, ele transcende para uma finalidade (o valor). Essa carência de ser é o que garante a responsabilidade fundamental de minha ação. Além disso, não tenho responsabilidade somente sobre minha vida, mas também sobre o mundo. Não fazer nada para mudar (seja minha vida, seja o mundo) significa adotar valor em conformidade com a situação.

Em segundo lugar, não existem valores fundamentais, mas todo valor é fundamento, pelo simples fato de ser “ser”, uma finalidade escolhida pelo para-si. Por exemplo, não existe absolutismo sobre ter que viver de tal modo a alcançar longevidade, mas se essa finalidade foi escolhida, então existem os certos e os errados de acordo com ela. Uma gama de exercícios e de hábitos de alimentação são pesquisados com o intuito de alcançar a longevidade. Logo, comer muita gordura e muito açúcar é errado de acordo com essa finalidade. A finalidade de se alcançar

⁶³ « L’intelligibilité dialectique ne peut donc être donnée qu’*a posteriori*. Demander au marxisme, à la façon de Sartre, de fonder sa méthode *a priori*, c’est, d’un point de vue marxiste, impossible et absurde, puisque c’est, sous couleur d’une philosophie de l’«existence», demander à la pensée de prescrire les modes d’apparition de l’être et revenir par un détour à la dialectique idéaliste, que l’on avait ‘remise sur ses pieds’ ».

⁶⁴ « Mon parti pris est en effet, je viens de le rappeler, d’essayer de trouver chez Sartre une contribution implicite à une épistémologie transcendantale de la sociologie et de l’histoire : une façon de définir *a priori* l’objet de ces disciplines en explicitant son sens pour nous ».

longevidade fundamenta as pesquisas no âmbito da nutrição e da educação física. A partir de um valor escolhido, podemos deduzir juízos, ações e até mesmo outros valores. Para entendermos o sentido prático disso, dou outro exemplo: eu fumo. O cigarro não está de acordo com um hábito para se alcançar a longevidade. Não significa que eu estou errada, no sentido absoluto do termo. Significa que minha atitude de fumar está errada de acordo com a finalidade da longevidade, ou seja, significa que eu não escolhi a longevidade com fim último para mim mesma.

O que quero dizer com isso, é que, em *O ser e o nada* Sartre mostra que não há valores fundamentais, mas que escolher valores é algo necessário a todos os homens. Na *Crítica da razão dialética*, no *Existencialismo é um humanismo* e até mesmo no *Apelo aos intelectuais*⁶⁵, Sartre mostra os valores que ele escolheu para si e para o mundo.

Em outras palavras, sua teoria sobre a autenticidade “exige” dele mesmo que ele seja responsável não só por sua própria escolha, mas também pelas escolhas dos Outros (SARTRE, 1943, p. 598-601) (SARTRE (1996, p. 31). A escolha não possui fundamento, mas não existe homem que viva sem escolher. Ela é necessária, ainda que tal escolha ou outra não possa ser fundamentada externamente. É a liberdade, o próprio fundamento do homem. Assim, nos outros livros, Sartre mostra os valores que ele mesmo escolheu e os comunica para inspirar a humanidade a desenvolver estratégias para alcançá-los.

Embora o marxismo não possa ser fundamento ontológico, ele pode perfeitamente ser fundamento antropológico de alguma época. O fundamento ontológico é o existencialismo. Portanto, a liberdade existencialista, o não-ser, que significa não ser determinado, é o fundamento que afirma a inexistência do absolutismo de qualquer valor, ainda que afirme a necessidade de algum valor pela própria característica do para-si. Mas a escolha do valor (de uma finalidade) e as análises de acordo com tal valor é o fundamento de qualquer ciência. Escolher o marxismo como fundamento para a antropologia, não é, de fato, colocar o marxismo como sendo *a priori*, no sentido absoluto, pois a eleição do marxismo como fundamento é eleição humana, de uma vivência existencial, logo, é *a posteriori*. Por outro lado, em um sentido mais fraco, podemos dizer que o marxismo pode ser *a priori*, em um sentido mais fraco, pois quando escolhido como fim último, é o fundamento de

⁶⁵ Tradução nossa : « plaidoyer pour les intellectuels ».

práticas, juízos e de outros valores, em sua dialética com as determinações. Isso se relaciona com a concretude da ideia, com a concretude do valor, que desenvolvemos no item 3.2.

Vemos ainda, que os dois conceitos, idealidade e atitude, poderiam ser entendidos como paradigmas diferentes, mas não em Sartre. Por outro lado, não negamos que a escolha de um mundo possa não significar a concretização desse ideal, pois como apontou Leopoldo e Silva, não basta a escolha do para-si, mas o movimento depende da dialética entre a escolha e a situação.

Leopoldo e Silva faz outra aproximação entre as obras, divergindo de nossa interpretação sobre o sentido que Sartre poderia ser considerado idealista, ou seja, sobre o idealismo ordinário, o idealismo comum:

Até onde podemos acompanhar a reflexão de Sartre, a inteligibilidade da história aproxima-se de uma conclusão pessimista, que não podemos no entanto afirmar, devido ao caráter inacabado da Crítica da Razão Dialética. Pois se a inteligibilidade dialética pode nos mostrar como a práxis se transforma, quando os indivíduos passam da série ao grupo, da alienação e passividade à fusão e liberdade, ela nos mostra também que a fusão se dissipa numa espécie de dialética regressiva em que a fusão das liberdades recai na série das alienações. E tanto quanto possamos saber, isso sempre acontece. Portanto, se a fusão revolucionária das liberdades recíprocas pode representar o ponto mais alto do projeto histórico, esse projeto está destinado ao fracasso - e disso se encarrega a própria continuidade da práxis quando tenta reter as conquistas históricas. Uma das maneiras de estabelecer a continuidade, por certo através das diferenças - que isso fique bem claro - entre O Ser e o Nada e a Crítica da Razão Dialética é comparando o fracasso necessário do projeto histórico com a paixão inútil do desejo de ser Deus. E assim chegamos ao paradoxo que mereceria ser aprofundado: a ação histórica, e a dialética que a pode compreender, nos indicam, pela afirmação da liberdade e da responsabilidade, a via do compromisso histórico, ou a necessidade da paixão; mas também a falência necessária da esperança histórica, ou a impossibilidade da redenção (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 36).

Ele nos apresenta outra aproximação entre os dois livros sob o caráter do pessimismo, pela falência da esperança. Entendo que o fato da morte ser a única capaz de dar ao homem aquilo que o homem busca, ou seja, a determinação, e o fato da “fusão das liberdades recíprocas” ser o ápice do projeto histórico, possuem caráter de frustração.

Entretanto, contesto o caráter de pessimismo sartriano, utilizando-me do velho método de prova, que é a refutação socrática, em que se pressupõe inicialmente o contrário do que se quer provar, depois, admite-se uma consequência dessa pressuposição e posteriormente mostra-se a falsidade dessa consequência. A conclusão é a negação da primeira pressuposição.

Para fazer essa aplicação, primeiramente, consideremos a relação entre pessimismo (P) e inércia (I), pois a expressão de que “não tem jeito” do pessimismo sempre leva à ideia de que “tanto faz” nossas atitudes, isto é, a inércia. Logo, a inércia é deduzida do pessimismo ($P \rightarrow I$). Se considerarmos o pessimismo sartriano como verdadeiro, teríamos que admitir a inércia em Sartre: $((P \wedge P \rightarrow I) \rightarrow I)$, o que não se verifica. Inclusive, a inércia é própria do em-si que aparenta a unidade (SARTRE, 1985, p. 162) e não do para-si. E, mesmo considerando a totalidade passiva, em que a necessidade garante, de certa forma, uma inércia, ela pode ser ultrapassada: “E é na totalidade como unidade abstrata de um campo de forças e de tensão que a negação da negação deve se tornar afirmação” (SARTRE, 1985, p. 200, tradução nossa)⁶⁶

Não sendo inércia, o projeto, para o qual o para-si transcende, fundamento do homem, é propriamente movimento significativo:

Mas a relação do signo ao significado não pode ser concebida, aqui, na forma de uma significação empírica: o movimento significativo – enquanto que a linguagem é por sua vez uma atitude imediata de cada um pela relação a todos e um produto humano – é ele mesmo projeto. Isso significa que o projeto existencial será na palavra que o denotará, não como o significado – que, por princípio, é de fora – mas como seu fundamento original e sua estrutura mesma (SARTRE, 1985, p. 127, tradução nossa)⁶⁷.

Quando Sartre fala da presença recorrente da má-fé na maior parte do comportamento humano, ou quando fala dos limites dos planos revolucionários organizados pelos grupos, na verdade, ele realiza uma espécie de denúncia, de

⁶⁶ « Et c'est dans la totalité comme unité abstraite d'un champ de forces et de tension que la négation de la négation doit devenir affirmation ».

⁶⁷ « Mais le rapport du signe au signifié ne peut être conçu, ici, dans la forme d'une signification empirique : le mouvement signifiant – en tant que le langage est à la fois une attitude immédiate de chacun par rapport à tous et un produit humain – est lui-même projet. Cela signifie que le projet existentiel sera dans le mot qui le dénotera, non comme le signifié – qui, par principe, est *dehors* – mais comme son fondement originel et sa structure même ».

tentativa de gerar tensão, com o intuito de abertura de possibilidade de auto percepção e de mudança. Ainda que a inércia seja o caso, Sartre não defende a inércia, ele a contesta. Logo, o pessimismo não pode mesmo ser o caso em Sartre.

Para Sartre, são dois os elementos fundamentais para a geração do movimento enquanto atitude: exigência e uma nova ideia. A exigência por causa da tensão, da eliminação da comodidade. No texto *Esboços para a Crítica da Razão dialética*, Sartre dá como exemplo de “exigência”, o patrão que abaixa os salários para minimizar custos. A exigência é o que gera tensão e o que é capaz de os tirar da inércia (SARTRE, 2005, p. 21-22). A ideia porque ela é o si, o fim último do para-si, o projeto criado ou escolhido para o futuro, que é capaz de abrir possibilidades de escolha, sem a qual nenhum estado de sofrimento poderia ser modificado. Na obra *O ser e o nada*, Sartre considera que para sair da inércia, além da tensão, é preciso ter um “si” buscado: a criação de uma nova ideia que possibilite a modificação dos estados anteriores (SARTRE, 2011d, p. 538). E também, em *O existencialismo é um humanismo* (2010b), Sartre fala da idealidade. Assim, defendendo que podemos deduzir das obras sartrianas a necessidade prática da pergunta sobre qual a ideia que se deseja gerar com a constituição de qualquer teoria, ou seja, qual seria a ideia gerada em qualquer escrito capaz de desgovernar algum tipo de inércia. Ao chegar a respostas, poderíamos entender qual é a “exigência” implícita de qualquer tese, de qualquer livro. A ação ou a manutenção de algum estatuto – ou seja, a atitude advinda – é expressão da relevância de qualquer texto.

E assim como todas as atitudes da realidade humana, ela pode ser de dois tipos: de má-fé ou autêntica. Retomemos então esses dois projetos para averiguarmos a relação deles com a inércia, pois, ao negarmos a inércia em Sartre, podemos também negar seu caráter pessimista, e logo, afirmar o contrário, sobre qual sentido ele é idealista. O Para-si, que não é ser, mas que quer ser “ser”, projeta-se para um ser externo a ele, que não coincide com ele no presente, seja na atitude de má-fé, quando ocorre a confusão entre o que é transcendência e o que é facticidade (mentira para si) (SARTRE, 2011d, p. 94), seja na atitude autêntica, quando ocorre a responsabilização da escolha do ser para o qual se projeta. Mas de qualquer modo, há sempre uma projeção.

O projeto. Assim a alienação pode modificar os resultados da ação, mas não sua realidade profunda. Nós recusamos confundir o homem

alienado com uma coisa, e a alienação com as leis físicas que regem os condicionamentos da exterioridade. Nós afirmamos a especificidade do ato humano que atravessa o meio social todo conservando as determinações e que transforma o mundo sobre a base das condições dadas. Para nós, o homem se caracteriza antes de tudo pelo ultrapassamento de uma situação, pelo que ele consegue fazer daquilo que fizeram dele, mesmo que ele não se reconheça jamais em sua objetivação (SARTRE, 1985, p. 76, tradução nossa)⁶⁸.

Mesmo quando o para-si decide não alterar nada, ainda assim a escolha é presente, pois ele escolhe a conservação. Entretanto, enquanto que, na atitude de má-fé, a inércia tende a permanecer, visto que a responsabilização das atitudes é jogada para o que é exterior: família, historicidade, situação econômica, condição política, passado; a autenticidade abre caminhos de movimento ou de permanência, de acordo com a satisfação própria do sujeito consigo e com o mundo e de acordo com sua projeção para os sentimentos de orgulho ou vergonha.

[...] agir é modificar a figura do mundo, é dispor de 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 efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto (SARTRE, 2011d, p. 536)⁶⁹.

Para Sartre, o que provoca a ação é a concepção de algo desejável e não o existente. O existente, seja ele fato ou a constatação do sofrimento, não é capaz de gerar qualquer transformação por ele mesmo. O homem que fundamentalmente não tem essência *a priori*, a constitui com suas atitudes vistas pelos Outros, através de seu projeto (SARTRE, 1996, p.51), de sua biografia. Esse ser externo ao para-si, para o qual ele se projeta, é o valor, ou seja, o em-si-para-si (3.2), que dá unidade entre o

⁶⁸ « *Le projet*. Ainsi l'aliénation peut modifier les *résultats* de l'action mais non sa réalité profonde. Nous refusons de confondre l'homme aliéné avec une chose, et l'aliénation avec les lois physiques qui régissent les conditionnements d'extériorité. Nous affirmons la spécificité de l'acte humain, qui traverse le milieu social tout en conservant les déterminations et qui transforme le monde sur la base de conditions données. Pur nous, l'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation, par ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui, même s'il ne se reconnaît jamais dans son objectivation ».

⁶⁹ « [...]agir, c'est modifier la *figure* du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une fin, c'est produire un complexe instrumental et organisé tel que, par une série d'enchaînements et de liaisons, la modification apportée à l'un des chaînons amène des modifications dans toute la série et, pour finir, produise un résultat prévu » (SARTRE, 1943, p. 477).

passado, o presente e o futuro humano, e que pode gerar o movimento. O valor é uma ideia, e nesse sentido, Sartre é Idealista.

Pois é preciso inverter aqui a opinião geral e convir que não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis (SARTRE,2011d, p. 538).

Podemos dizer com nossas palavras que a história, que descreve os fatos, não é suficiente para transformações. Para que mudanças ocorram é necessária a arte, a criação da luz, a concepção de um novo estado de coisas.

Assim, também quero mostrar que a própria teoria de Sartre é também uma “luz nova”, que “exige” modificação de atitude naquele que entra em contato com sua teoria. Sartre chama o leitor a interrogar-se o tempo inteiro sobre o que ele (o leitor) realmente está escolhendo, e seu descontentamento com a resposta exige a busca dessa “luz nova”, que nada mais é que novas ideias⁷⁰.

Retomando, o ser da “nova ideia” não é condição suficiente para sua realização. É preciso os móveis, que são as condições subjetivas, a vontade própria do indivíduo, e também os motivos, que são as condições objetivas para a realização da nova concepção. Assim, a teoria da autenticidade de Sartre é motivo em dois sentidos, não só como a luz, mas também como a condição objetiva, por causar tensão e por abrir possibilidades práticas, para a realização plena do valor escolhido.

É por isso que em *Questão de método* Sartre critica o marxismo em geral pelas análises deterministas, ao passo que o elogia pela capacidade descritiva, de produção de novas ideias e de possibilidade transformadora a partir da iluminação das ações:

O marxismo, no século XIX, é uma tentativa gigantesca não somente de fazer a História mas de apoderar-se dela, prática e teoricamente, unificando o movimento operário e iluminando a ação do proletariado

⁷⁰ Isso também tem relação com a teoria da linguagem de Austin e com a análise sobre a história de Foucault.

pelo conhecimento do processo capitalista e da realidade objetiva dos trabalhadores (SARTRE, 1979, p. 76)⁷¹.

A iluminação que Sartre cita quando fala do marxismo é justamente a nova ideia que é criada como fim último de seu projeto (ver 3.4). O projeto criado com objetivo claro e definido é fundamento da possibilidade de transformação do para-si e do mundo, não pela imposição de deduções ou essências pré-existentes, mas pela inspiração da vivência, pela simples existência. “Se a existência, de outro lado, precede a essência e nós queremos existir ao mesmo tempo que nós fazemos nossa imagem, essa imagem é legítima para todos e para nossa época inteira” (SARTRE, 1996, p. 32, tradução nossa)⁷².

Mesmo que eu queira agir individualmente, considerando simplesmente o fato imediato e individual, minha atitude é atitude vivida em minha época, ou seja, é possibilidade concretizada.

Essa possibilidade de concretização nem sempre é óbvia, é preciso que a vivência dê seu testemunho. Eu poderia querer ser um Robin Hood da época atual, mas posso não saber se isso é realizável, por causa das câmeras de segurança, dos dados interligados pela internet, da repressão policial. Mas, se eu vivesse desse modo, significaria que outros poderiam também viver de tal maneira e que realmente essa escolha seria possível, por isso a legitimidade da imagem mencionada por Sartre em relação a todos.

Além do mais, isso está de acordo com os estudos de Hare sobre a linguagem moral, em que toda ação se conecta com uma prescrição, pelo simples fato de ser uma escolha:

Se perguntássemos a uma pessoa “Quais são seus princípios morais?” a maneira pela qual poderíamos ter certeza de uma resposta verdadeira seria estudando o que ela *faz*. Ela pode, logicamente, professar em seu discurso toda sorte de princípios que desconsidera completamente em suas ações; mas, quando estivesse frente a

⁷¹ « Le marxisme, au XIXe siècle, est une tentative gigantesque non seulement pour faire l'Histoire mais pour s'emparer d'elle, pratiquement et théoriquement, en unifiant le mouvement ouvrier et en éclairant l'action du prolétariat par la connaissance du processus capitaliste et de la réalité objective des travailleurs » (SARTRE, 1985, p. 74-75).

⁷² « Si l'existence, d'autre part, précède l'essence et que nous voulions exister en même temps que nous façonnons notre image, cette image est valable pour tous et pour notre époque tout entière ».

escolhas ou decisões entre cursos de ação alternativos, entre respostas alternativas à questão “Que devo fazer?”, conhecendo todos os fatos relevantes de uma situação, ela revelaria em quais princípios de conduta realmente acredita (HARE, 1996, p. 3).

Daquilo que é defendido por Sartre e por Hare, poderíamos dizer que das ações pode-se extrair juízos morais ou prescrições universais para toda a humanidade, pelo simples fato de que juízos morais são prescrições, e de que as prescrições dizem respeito ao modo de agir.

Entretanto, há incoerência lógica nessas conclusões. Mostraremos isso e, a seguir, proporemos alguns ajustes na proposta, a fim de atingir a explicitação da coerência do mecanismo da moral, que, na prática, é dialética, e que mantém sua coerência no interior de seus ápices de contraposição. Não usaremos exemplos de Sartre, nem dizemos que esse tipo de proposta de Ética seja a dele, apenas fazemos isso como um tipo de aplicação de seu conceito de projeto, pois, para o próprio autor é preciso criar mecanismos para que não se fuja de sua própria escolha.

Primeiramente destaco que Sartre não faz distinção clara sobre juízos não-morais e juízos morais, como faz Hare, ainda que Hare considere que ambos possuam função lógica comum (HARE, 1996, p. 5). Essa distinção é importante para essa discussão, porque os juízos ligados a valores que não são morais não dizem respeito a conflitos de interesses entre duas ou mais pessoas, ou seja, só afetam àquele que elegeu tal finalidade, não obstante, os valores morais afetam o outro. Explicaremos logo a seguir essa diferença.

Não contraditoriamente, valor em Sartre possui seu aspecto de subjetividade (sobre a escolha do para-si) e de objetividade (o si buscado pelo para-si), por isso é um em-si-para-si (como detalharemos em 3.2). Esse aspecto objetivo é a finalidade escolhida. Disso, podemos fazer as distinções entre juízos de valor morais e não morais, não feitas por Sartre.

Primeiramente, vejamos um exemplo de juízo não moral, em que não há conflito de interesses, pois não diz respeito a uma escolha que interfira na vida de outra pessoa que não seja aquele que emite o juízo. Posso escolher como finalidade, adquirir um relógio para marcar meu tempo no treino de natação. Logo, se eu me deparar com dois relógios em minha frente, um de ouro e outro à prova d'água, vou escolher o segundo, porque minha finalidade anteriormente escolhida (o valor) foi “um

relógio para a natação”. Nesse caso podemos dizer que, para essa finalidade, “o relógio à prova d’água é o relógio certo” é verdadeiro, que é um juízo de valor não-moral.

Vejamos outro tipo de exemplo, em que há conflito de interesses entre pessoas. Suponhamos que eu escolha ter uma empresa e explorar trabalhadores, pois meu objetivo é enriquecer. Para essa finalidade, o juízo “explorar é certo” é verdadeiro. Porém, para a finalidade da Ética, que é de não produzir vítimas, o juízo “explorar é certo” é falso. Analisando as duas proposições desse parágrafo, de acordo com essas finalidades distintas, podemos dizer que a exploração para a finalidade do enriquecimento é imoral, já que imoral significa errado de acordo com a Ética.

Podemos observar que o funcionamento lógico das análises dos juízos de valores morais e não morais é similar. Contudo, existe incoerência entre a finalidade da exploração e a finalidade da Ética, o que não acontece nos juízos em que não existe conflito de interesses. No caso de juízos não morais, posso dizer que recomendo o relógio à prova d’água para nadar e o relógio de ouro para passear, independentemente da pessoa, seja para mim, seja para o outro. No caso de juízos morais isso não é possível: não posso dizer de forma coerente, que recomendo a exploração e a Ética. Além disso, não posso dizer que recomendo a exploração para se ganhar dinheiro, quando estou na posição do trabalhador, por exemplo. Isso seria incoerente também.

É por esse motivo que defendemos a existência de uma supremacia do projeto da Ética sobre os demais, porque diz respeito às relações com o outro, de tal maneira que existe a preocupação em se manter o juízo coerente, com o mesmo valor verdade, independente da posição da pessoa, ou seja, com a impessoalidade, o que Hare chama de universalizabilidade. Os juízos são construídos com uma finalidade em mão dupla: para não produzir vítimas com minhas ações, mas também para não ser vítima das ações do outro.

Então, podemos concluir que de valores (finalidades escolhidas pelo parasi) chegaremos à construção de juízos e à realização de ações. Mas, as deduzidas das ações que valem para toda a humanidade são os valores morais, que são oriundos do projeto da Ética. Penso que talvez seja isso que Sartre realmente quisesse expressar, e até mesmo Hare. Pois se escolho e uso a cor roxa hoje, não significa que eu gostaria que todos saíssem na rua de roxo.

Por isso, a forma como ambos disseram está equivocada: que daquilo “que ela [pessoa] faz” podemos deduzir prescrições morais. Isso é incoerente, em primeiro lugar, porque nem sempre nossas ações estão vinculadas ao projeto da Ética. Posso praticar uma ação coerente com a Ética, mas não porque tenho princípios, mas por simples coincidência. A única coisa que atitudes minhas dizem sobre minhas escolhas de valor, são sobre os projetos que não escolhi. Por exemplo, se eu exploro o outro, significa que não optei pelo projeto da Ética como fim último. Por outro lado, logicamente, pode ser que eu nunca tenha matado, mas que seja pelo simples fato de que eu nunca tive oportunidade. Embora a atitude de não matar seja coerente com a finalidade da Ética, não significa esse tipo de atitude é decorrente dela, e que ela seja meu projeto escolhido.

Além disso, o projeto da Ética exige um grau de coerência maior do que os valores não morais, justamente por causa da abrangência do conflito. Retomando o exemplo, hoje posso ter escolhido o relógio à prova d'água, porque escolhi anteriormente fazer natação, mas amanhã posso escolher o relógio de ouro, porque minha finalidade escolhida para amanhã é um passeio. E, escolher uma finalidade em um dia, não é incoerente com a segunda escolha, além de não significar que eu queira que toda a humanidade escolha a mesma coisa que eu escolhi em determinado dia. Imaginemos o comentário: “nossa, como fulano é incoerente, um dia ele usa relógio à prova d'água e no outro ele usa relógio de ouro”. Qualquer pessoa iria estranhar esse comentário, porque o que é incoerente é o próprio comentário e não a pessoa que escolheu coisas distintas em dias diferentes. Isso ocorre, porque os juízos de valores não morais dizem respeito às escolhas particulares. Por outro lado, embora o projeto da Ética seja arbitrário e também uma invenção humana, eu não poderia escolhê-lo em um dia e deixar de escolher no outro dia, ou até mesmo pensar que eu posso escolhê-lo e que os outros não precisam escolhê-lo, sem que meus juízos e atitudes fossem incoerentes. Se eu faço um discurso contra a exploração, mas possuo uma empresa que explora os funcionários, certamente minha atitude tem sido incoerente com o discurso, o que chamamos de discurso vazio, que possui outra finalidade, a de camuflar a imoralidade do pronunciante.

Na verdade, de prescrições morais anteriormente escolhidas, podemos deduzir ações. Podemos escrever isso em termos lógicos. Suponhamos que a instância “a” signifique “o projeto da Ética”, que a proposição $P(x)$ signifique “escolhi o

projeto x” e que $Q(x)$ signifique “agi de acordo com o projeto x”. Assim temos que $P(a) \rightarrow Q(a)$, logo, temos outra formulação análoga: $\neg Q(a) \rightarrow \neg P(a)$.

O movimento é esse: se eu escolher o projeto da Ética, farei o esforço para que todas as minhas ações sejam coerentes a ele. Se agir em conformidade com o projeto, não posso dizer nada sobre minha escolha por esse projeto. Mas, se minhas ações são contrárias às finalidades do projeto, devo admitir que, de fato, não escolhi a Ética, ou seja, assumo minha imoralidade.

Por exemplo, imaginemos que eu tenha escolhido o projeto da Ética. No entanto, o valor que eu pago para a diarista é muito inferior ao valor que recebo referente ao dia trabalhado. Dessa maneira, eu percebo uma incoerência, pois a exploração é a minha atitude e ela é incoerente com o projeto de não produzir vítimas. Na vida vivida, não existem incoerências, existem percepções e mudanças de atitudes, ou não. A partir do momento que eu percebo essa incoerência, se eu não modifico minha atitude, significa que eu não tinha realmente escolhido o projeto da Ética.

Como defendi em meu mestrado, a lógica, ainda que seja necessária, não é uma ferramenta suficiente para a explicação das mudanças de atitudes a partir dos fatos, no que se refere às situações e atitudes morais. A lógica abarca somente análises estáticas, enquanto que, para esse âmbito, propus uma análise análoga a um programa de computador, que envolve processos.

Esse programa de nosso exemplo teria como finalidade a Ética. Entro com dados: de um lado, com minhas atitudes, do outro lado, com os fatos vinculados a essas atitudes. Analiso os fatos sobre sua concordância com a finalidade do programa, se a resposta for sim, o programa é encerrado, caso contrário, ele te oferece a possibilidade de mudar de atitude. Isso seriam os dados processados, a informação gerada (saída). São processos. Dos fatos (os dados), não posso deduzir valores, mas de valores escolhidos (a finalidade do programa) e de análises de informações (vinculação de ações e fatos), posso modificar atitudes (informação, saída do processamento). Às vezes falta o programa, que representa a escolha individual, ou seja, a pessoa não escolhe essa finalidade. Nesse caso, de nada adianta o mecanismo do programa. Mas muitas vezes, falta a análise dos fatos e suas devidas vinculações, por isso a relevância das constatações. Por exemplo, uma pessoa que sempre comeu carne, mas que tem preocupações Éticas. Ou seja, ela escolheu o programa. Depois ela passa a ter acesso aos seguintes dados: Os mamíferos

possuem maior capacidade cognitiva que os recém-nascidos, logo, são pessoas, pois o conceito de pessoa está vinculado à memória, identidade, sentimentos e complexidade cerebral, e não ao fato de ser homem, ou ao fato de ser um ser vivo. Além disso, a quantidade de grãos produzidos para alimentar rebanhos suínos e bovinos é suficiente para acabar com a fome do mundo; a sociedade moderna consegue controlar e produzir a reposição da necessidade de proteína dos corpos humanos com outros alimentos, e, por fim, a manutenção de rebanhos suínos e bovinos está associada à manutenção do poder dos latifundiários, contra a propriedade familiar e a distribuição de renda, a favor da utilização dos agrotóxicos e da manutenção das desigualdades sociais. Assim, a execução do programa analisa que o ato de comer carne produz vítimas, que é uma mera afirmação ainda sem nenhuma prescrição. Ao analisar essa conclusão e a finalidade do programa, é percebida uma incoerência entre a análise e a finalidade do programa, logo o programa prescreve uma atitude: parar de comer carne vermelha. E assim, a pessoa modifica sua atitude. Se não modificar, significa que estava só vendo como o programa funciona, mas que não tinha o escolhido, o que significa que ela precisa admitir sua imoralidade.

Bem, de qualquer modo, fica claro que de escolhas (projetos) são exigidas atitudes, e não o contrário. E o mais importante, os procedimentos lógicos estão a serviço das escolhas, e não o contrário. Eles podem, inclusive, ser ferramentas auxiliadoras para sairmos da inércia, caso escolhamos o idealismo ordinário.

1.6 Existencial e universal: a vivência imperativa

Compreendo que, talvez, por apresentar um sistema racional singular que ultrapasse e integre os modelos vigentes (SARTRE, 1985,p. 40), Sartre defende a ideia de que nossas escolhas devem ser tomadas de tal modo, como se toda a humanidade pudesse também fazer a mesma escolha (SARTRE, 1996, p. 34).

Numa época, que é aquela em que nós vivemos, em que a perda de referências nos leva à indiferença, ao relativismo, ao cinismo, pela impossibilidade de identificação de valores individuais, de valores coletivos, talvez a atualidade de Sartre consista exatamente em nos

mostrar que a nossa identidade não significa a construção e a fixação de uma imagem de nós mesmos, mas deveria consistir em assumirmos o livre compromisso de uma identificação muito lúcida e muito crítica com a história que nos é dada a viver (LEOPOLDO E SILVA, 2013b).

Poderíamos trocar “história que nos é dada a viver” da citação acima por “história que queremos viver”, pois Sartre deseja que tenhamos o compromisso com o futuro e não com o presente. Talvez esse seria o sentido, ainda que a frase pudesse ter um ar bem mais romântico não desejado pelo autor. Vejamos o que fala Sartre: “Compreendeu-se ‘Escrever para sua época’ como se isso significasse: escrever para seu *presente*. Mas não: é escrever para um futuro concreto delimitado pelas esperanças, pelas crenças e pelas possibilidades de ação de todos e de cada um” (SARTRE, 1989, p. 33, tradução nossa)⁷³.

Nesse sentido, reafirmo Sartre como um filósofo esperançoso, pois a ontologia do fenômeno, em que a aparência revela a essência, liga-se perfeitamente com a atitude aparecida, pois a verdade se revela pela ação (SARTRE, 1989, p. 39), em que o homem só é aquilo que ele faz, a partir da interpretação do outro. O parasí, que não tem essência, que não está acabado, ele a constitui com a sua biografia para o mundo.

Por pensar sobre a essência do mundo que ele pode vir a constituir, é que o homem se engaja nos projetos e constitui também a história e a ciência. Escrever uma teoria, assim, é participar de um projeto literário escolhido e inspirador para a prática, fazendo-se e fazendo história. Sartre fala da ferramenta como corpo inerte de mediação (SARTRE, 1985, p.196). Ao meu ver, a teoria, e inclusive, o estudo sobre a Ética, da forma como a conceituamos nesse trabalho, pode ser considerada como constituição de ferramenta para o ultrapassamento da situação, uma vez que “[...] o *conhecimento* aparece como o desvelamento do campo perceptivo e prático pelo fim, ou seja, pelo não-ser futuro” (SARTRE, 1985, p. 206, tradução nossa)⁷⁴, um futuro

⁷³ « On a compris : ‘Écrire pour son époque’ comme si cela signifiait : écrire pour son *présent*. Mais non : c’est écrire pour un avenir concret délimité par les espérances, les craintes et les possibilités d’action de tous e de chacun ».

⁷⁴ «[...] la *connaissance* apparaît comme le dévoilement du champ perceptif et pratique par la fin, c’est-à-dire par le non-être futur ».

que não é ainda, mas que está para ser “na unidade prática de uma totalização em curso”(SARTRE, 1985, p. 206, tradução nossa)⁷⁵.

Sartre distingue contemplação de conhecimento, justamente porque esse desvelamento permanece prático. Mas por outro lado, podemos concluir que uma contemplação falada, ou seja, uma descrição pronunciada, não seria uma mera contemplação, pois: “[...] a linguagem é *práxis* como relação prática de um homem a um outro e a *práxis* é sempre linguagem (seja ao mentir, seja ao falar a verdade) porque ela não pode se fazer sem se significar” (SARTRE, 1985, p. 212, tradução nossa)⁷⁶. Com isso, podemos fazer uma aproximação de Sartre com a filosofia da linguagem de Austin (1962), em que todo constativo (as afirmações) é na verdade um performativo implícito (as ordens), pois, em Sartre, a própria contemplação, se enunciada, é conhecimento, pois seria desvelamento prático.

A *práxis*, com efeito, é uma passagem do objetivo ao objetivo pela interiorização; o projeto como ultrapassamento subjetivo da objetividade para a objetividade, estendido entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo de possíveis, representa *nele mesmo* a unidade movente da subjetividade e da objetividade, essas determinações cardinais da atividade. O subjetivo aparece então como um momento necessário do processo objetivo. Para se tornarem as condições reais da *práxis*, as condições materiais que governam as relações humanas devem ser vividas na particularidade das situações particulares [...]. O que quer dizer *ao mesmo tempo*, que o vivido enquanto tal encontra seu lugar no resultado, o sentido projetado da ação aparece na realidade do mundo para tomar sua verdade no processo de totalização. Somente o projeto como mediação entre dois momentos de objetividade pode explicar a História, ou seja, a *criatividade* humana (SARTRE, 1985, p. 80-81, tradução nossa)⁷⁷.

⁷⁵ : « [...] dans l’unité pratique d’une totalisation en cours ».

⁷⁶ « [...] le langage est *praxis* comme relation pratique d’un homme à un autre et la *praxis* est toujours langage (qu’elle mente ou qu’elle dise vrai) parce qu’elle ne peut se faire sans se signifier ».

⁷⁷ “La *praxis*, en effet, est un passage de l’objectif à l’objectif par l’intériorisation; le projet comme dépassement subjectif de l’objectivité vers l’objectivité, tendu entre les conditions objectives par l’intériorisation ; le projet comme dépassement subjectif de l’objectivité vers l’objectivité, tendu entre les conditions objectives du milieu et les structures objectives du champ des possibles, représente *en lui-même* l’unité mouvante de la subjectivité et de l’objectivité, ces déterminations cardinales de l’activité. Le subjectif apparaît alors comme un moment nécessaire du processus objectif. Pour devenir des conditions réelles de la *praxis*, les conditions matérielles qui gouvernent les relations humaines doivent être vécues dans la particularité des situations particulières [...]. Ce qui veut dire *à la fois* que le vécu en tant que tel trouve sa place dans le résultat et que le sens projeté de l’action apparaît dans la réalité du monde pour prendre sa vérité dans le processus de totalisation. Seul, le projet comme médiation entre deux moments de l’objectivité peut rendre compte de l’Histoire, c’est-à-dire de la *créativité* humaine ».

O homem mostra sua verdade também através da fala, pois ela é concretização objetiva de sua escolha subjetiva, ou seja, a fala é sua criação e sua ação. E através da fala, e da fusão das falas, fazemos história.

O fato de que o ápice do processo histórico seja somente a fusão das liberdades recíprocas é tão instável quanto o desejo escorregadio do para-si que se modifica imediatamente após sua realização. Isso decorre do fato de que, séries e grupos, momentos da totalização, estão perpetuamente em curso. Acredito que esse também seja o motivo pelo qual Sartre almeja somente uma solução provisória em *Questão do Método* e em *Crítica da razão dialética* (SARTRE, 1985, p. 14-15).

A ideia que não é pré-existente, mas que é criada/escolhida, é fundamento do movimento *a posteriori*, assim a ação de si mesmo vai constituindo sua própria identidade – a essência –, que também não pode ser imposta como modelo, mas ao contrário, pode abrir possibilidades de escolhas ao outrem. E, como Sartre fez a comparação entre a moral e a estética (SARTRE, 1996, p. 64-66), à essa ideia que afeta o outrem *a posteriori*, podemos chamar de inspiração. Mesmo que o existencialismo seja o contrário do prescritivismo clássico (SARTRE, 1996, p. 102), que seus pressupostos *a posteriori* não aceitem valores *a priori* (SARTRE, 1996, p. 64), e que seu método heurístico (SARTRE, 1985, p.104) se contraponha ao dedutivo, a inspiração e o conceito de responsabilidade entendidos em conjunto provocam uma aproximação da prática da filosofia existencialista à ética universal, pois o homem que é livre, é responsável por sua história e por sua cultura.

Para concluir esse capítulo, temos que, em resumo, a discussão sobre a essência encontra-se desde a antiguidade e relaciona-se com a questão da verdade. A fenomenologia contesta a metafísica idealista. Vejamos. Para Platão, a essência existe antes do mundo sensível, porque ela está ligada às formas, às ideias pré-existentes, ao mundo inteligível. Assim, o mundo sensível é cópia imperfeita das ideias e a essência (a verdade) só pode ser acessada pela razão. Por outro lado, em Aristóteles, a essência existe a partir do sensível. Para Aristóteles, a definição surge com a existência. Enquanto Platão, com o seu racionalismo, funda, de certa forma, o que a história da filosofia costuma chamar de idealismo ontológico; Aristóteles funda o empirismo. Kant fez uma importante síntese: reuniu razão e sentidos, disse que o conhecimento se daria a partir de ambos (fenômeno), mas a essência (sobre como as coisas são verdadeiramente) não seria acessível (númeno). A fenomenologia cria a antítese de Kant. Sartre diz que a verdade está na relação entre consciência e objeto,

e que o fenômeno não vela nada, ao contrário, desvela o ser (a verdade). Para a fenomenologia, a essência é o próprio fenômeno. Mas, embora eu entenda a projeção da teoria do fenômeno em Sartre como antítese kantiana, eu também o vejo como constituinte de outra importante síntese, não no âmbito da metafísica, mas no âmbito da ética prática, sobre o existencial e o universal, pois, embora não existam verdades sobre um bem *a priori* como no idealismo, a verdade se encontra no fazer-se, ou seja, um bem a constituir-se existencialmente, *a posteriori*, através do fazer-identidade (capítulo 2) e do fazer-universalização (capítulo 3).

2 FAZER-IDENTIDADE

Identidade e idealidade estão intimamente interligadas. Mencionamos no capítulo anterior que o não se projetar para a identidade impede a vivência de uma finalidade com maior significância e impede a autenticidade, e assim, impede a idealidade *a posteriori*. Entretanto, percebemos que essa questão não está esgotada, pois a questão da contingencialidade humana é inter-relacionada a todos os principais conceitos sartrianos, que é o que queremos mostrar.

A essência do homem não é anterior à existência do homem, pois sua essência, ou até mesmo o próprio homem, estão para serem feitos a partir das vivências. Dessa maneira, Sartre afirma sobre a postura dos intelectuais, que:

Contrariamente ao pensamento burguês, ele deve tomar consciência de que *o homem não existe*. Mas, conseqüentemente, sabendo que ele não existe ainda como um homem, ele deve apreender, nele e de fora dele – e inversamente – o homem como *a fazer* (SARTRE, 1972, p. 50, tradução nossa)⁷⁸.

Com isso, o objetivo desse capítulo é discutir em que sentido o homem é contingência e em que sentido ele é necessidade em sua relação com sua identidade. Se ele é totalmente contingente, ele não possui identidade, o que garante a inexistência de um idealismo *a priori*. Para Sartre, o passado foi constituído contingencialmente, mas necessariamente é um em-si imutável. O para-si é presente das escolhas contingentes, ao mesmo tempo em que é necessidade de identidade. Uma identidade que não existe pronta e acabada, mas que foi se formando no passado e está permanentemente para ser formada no futuro.

Dizer que a liberdade é a essência do Para-si é o mesmo que dizer que o Para-si não possui essência a priori. Por outro lado, isso atribui responsabilidade ao Para-si sobre a constituição de sua essência: “Eis o paradoxo sartreano: viver é aceitar a impossibilidade de encontrar a liberdade substantiva e, ao mesmo tempo, permanecer concentrado sobre o processo de criação de *si*” (MOURA, 2013, p. 83).

⁷⁸ « Contrairement à la pensée bourgeoise, il doit prendre conscience de ce que *l'homme n'existe pas*. Mais, du même coup, sachant qu'il n'est pas encore un homme, il doit saisir, en lui et du coup hors de lui – et inversement – l'homme comme *à faire* ».

Disso podemos dizer que, quando não se assume a responsabilidade por nenhum projeto, a atitude é de má-fé, pois a impossibilidade de criação de sentido é afirmada como algo fixado, definido, fora do para-si. Não obstante, quando se escolhe um projeto unicamente pelo fato de ter feito isso anteriormente, na tentativa de constituição de uma identidade, essa atitude também tem característica de má-fé, pois a permanência no projeto, desenvolve-se como se fosse algo dado, como se não pudesse ser diferente. Assim é o projeto de má-fé, que surge na tentativa de mentir para si mesmo sobre o que é escolha e o que é determinação, no intuito de não assumir a responsabilidade de uma ação da qual se é o autor. Logo, para agir autenticamente, o para-si precisa escolher seus projetos, mas ele não pode se manter nesse projeto pelo simples fato de ter um dia escolhido tal projeto. A escolha de tal projeto deve ser constantemente reavaliada e o projeto constantemente escolhido. Eis a dificuldade da constituição da identidade de forma predominantemente autêntica e de entender o que seria a constituição da identidade que não se daria principalmente pela má-fé. Vejamos os motivos dessa dificuldade.

2.1 Má-fé e identidade: dependência da subjetividade para classificação e imperativos implícitos

Primeiramente, sobre o conceito específico de má-fé, verificamos que ordinariamente a má-fé é confundida com a “má-fé” jurídica, em que a pessoa age de forma má intencionada. Sabemos que má-fé em Sartre não possui qualquer remissão ao conceito corriqueiro e que a estrutura da má-fé é algo bem específico: “É preciso afirmar a facticidade como sendo transcendência e a transcendência como sendo facticidade, de modo que se possa, no momento que captamos uma, deparar bruscamente com a outra” (SARTRE, 2011d, p. 102)⁷⁹.

Um outro aspecto, diz respeito às discussões comuns entre estudantes de Sartre nos congressos em que se comenta que determinadas atitudes, descritas de tal forma, são de má-fé. Um dos pontos que reafirmo aqui é que, se seguirmos a conceituação de Sartre de forma rigorosa, não podemos julgar atitudes específicas, a

⁷⁹ “Il faut affirmer la facticité comme étant la transcendance et la transcendance comme étant la facticité, de façon qu'on puisse, dans l'instant ou on saisit l'une, se trouver brusquement en face d l'autre” (SARTRE, 1943, p. 91).

menos que se conheça o íntimo do sujeito, ou seja, o modo como o sujeito entende e se relaciona com sua atitude. Pois, apenas observando de fora uma atitude específica, não se tem os elementos necessários que permitam julgar a forma com que o sujeito lida com sua atitude, ou seja, não possuímos elementos suficientes para dizer que ele afirma “a facticidade como sendo transcendência” ou vice-versa.

Exemplificando, uma pessoa pode esmurrar a outra e essa atitude pode ser autêntica ou de má-fé, a depender de como a pessoa “afirma” sua atitude. Se ela jogar a culpa no externo, dizendo que foi afetada pelo Outro, ou que estava com hormônios alterados, ou que estava usando drogas, ou que não teve uma boa educação familiar, etc., ela afirma “a transcendência como sendo facticidade”, e nesse caso, age de má-fé. Contudo, se ela afirma que poderia ter tido outras atitudes, mas que escolheu esmurrar a outra pessoa, então ela age de forma autêntica.

Vejamos agora o exemplo do próprio Sartre, o mais famoso exemplo sobre a má-fé: o garçom. No capítulo sobre má-fé (SARTRE, 1943, p. 89-102), Sartre descreve a atitude do garçom semelhante a um autômato e a qualifica como atitude de má-fé. Entretanto, no capítulo sobre fazer e ter, ele descreve a mimese da mesma forma que a arte, o esporte e o conhecimento e a coloca no campo da tentativa que o homem tem de ser Deus, do processo criativo, de se assumir como livre (SARTRE, 1943, p. 621-646), que é o projeto de autenticidade. Disso, fica claro que, por hipótese, em seu interior, se o garçom se percebesse como tendo que fazer aqueles movimentos, tendo que acordar em determinado horário, etc., por causa de motivos externos, ele realizaria, de fato, o projeto de má-fé. Mas, se ele imitasse os atos de um “exímio garçom”, percebendo sua ação de imitar, do seu livre movimento de imitar, como se fosse um jogo em que as regras foram humanamente inventadas e as obedece, divertindo-se, sem a “seriedade” tão criticada por Sartre, então sua atitude não seria de má-fé. Ou seja, a mesma atitude pode ter sido de má-fé ou autêntica, dependendo exclusivamente do entendimento do para-si a respeito de sua ação.

Mas também observamos que essas confusões conceituais ocorrem porque a denominação de má à má-fé, em Sartre, é valorativa e de desaprovação. Ou seja, Sartre rejeita claramente as atitudes de má-fé. Então, quando se observa uma atitude desaprovada pelo filósofo, é comum a utilização pelo leitor do conceito de má-fé de forma inapropriada.

Para reforçar essa desaprovação, observemos a utilização das palavras com sentidos negativos como “ameaça” e “risco” quando Sartre refere-se à má-fé, no trecho abaixo:

Se a má-fé é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de má-fé. E a origem desse risco é que a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é e não é o que é (SARTRE, 2011d, p. 118)⁸⁰.

Em *O existencialismo é um humanismo* suas palavras são ainda mais duras:

Aqueles que encobrem, à guisa de seriedade ou com escusas deterministas, sua total liberdade, eu os chamarei de covardes; e aos que tentarem mostrar que sua existência era necessária, sendo que ela é a própria contingência da aparição do ser humano sobre a terra, a esses os chamarei de asquerosos (SARTRE, 2010b, p. 56)⁸¹.

Por outro lado, identificamos uma valoração positiva dada por Sartre, na descrição do projeto da autenticidade, que se realiza quando as ações são assumidas como frutos de uma escolha livre, sem atribuições de determinações externas (família, situação histórica, inconsciente, leis ou cultura).

Embora esses sentidos prescritivos da autenticidade e da rejeição da má-fé em Sartre gerem a possibilidade de uma má interpretação do que seja má-fé, essa valoração cumpre outro papel que julgo bastante importante: a descrição desses dois projetos impulsiona o leitor a assumir a responsabilidade de suas ações, pois a própria descrição dos mesmos é capaz de abrir a possibilidade de responsabilização e mudança de atitude. A descrição dos projetos possui o funcionamento da ideia, do

⁸⁰ « Si la mauvaise foi est possible, c'est qu'elle est la menace immédiate et permanente de tout projet de l'être humain, c'est que la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi. Et l'origine de ce risque, c'est que la conscience, à la fois et dans son être, est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est » (SARTRE, 1943, p. 106).

⁸¹ « Les uns qui se cacheront, par l'esprit de sérieux ou par des excuses déterministes, leur liberté totale, je les appellerai lâches ; les autres qui essaieront de montrer que leur existence était nécessaire, alors qu'elle est la contingence même de l'apparition de l'homme sur la terre, je les appellerai des salauds » (SARTRE, 1996, p. 70-71).

valor, e isso, não só abre caminhos, como também ordena para a escolha de projetos predominantemente autênticos. É como se o autor tivesse dando a dica ao leitor (sem tornar-se um autor de autoajuda) de que, apesar de tudo, de qualquer situação, por mais difícil que ela possa se apresentar, ela pode ser superada.

A princípio, eu observava uma contradição em Sartre. Sartre não considera o absolutismo de nenhum valor. Por outro lado, ele defende implicitamente alguns imperativos de maneira absoluta, anterior a qualquer escolha, que poderiam ser explicitados da seguinte forma: “Não se deve agir com má-fé!” e “Seja autêntico!”.

Depois percebi que, em um dos sentidos, de que a má-fé é um erro, a palavra erro não tinha um valor moral (de imperativo implícito deduzido do que é certo ou errado moralmente), mas um valor de verdade sobre a descrição de falta de coerência interna, por ser uma mentira. A respeito dessa descrição, não estaria implicada ou implícita a prescrição sobre a atitude autêntica (SARTRE, 2010b, p. 54).

Em outro sentido, quando Sartre assume o projeto de autenticidade como sendo seu, ele se permite julgar o Outro moralmente, por divergir de si mesmo. Isso tem a ver com seu processo de engajamento e de inspiração do Outro a respeito de novas possibilidades. Sartre considera que esse projeto de autenticidade pode ser defendido com mais propriedade porque diz respeito à coerência com o fundamento humano (SARTRE, 2010b, p. 55-56).

Ou seja, entender essa sutileza – entre o apontamento do erro descritivo com o fator prescritivo da palavra erro, bem como os momentos que Sartre utiliza a descrição ou a prescrição com suas respectivas funções – é tão importante para entender que Sartre não é contraditório, quanto a discussão sobre a contradição ou não de seus livros *O ser e o nada* e *Crítica da razão dialética*, discutida no capítulo anterior. Uma coisa é desmistificar o absolutismo dos valores, outra coisa é eleger valores a serem defendidos; e essas duas coisas em conjunto não são contraditórias.

Disso, podemos observar Sartre e fazer o mesmo: não é porque não tenho qualquer justificativa para dizer que um valor seja melhor que outro e que ele não pode ser deduzido de algo externo a mim mesma, que não posso criá-lo, imitá-lo, ou defendê-lo. Ao contrário, a partir do momento que opto pelo engajamento, tenho que lutar pela minha liberdade e pela liberdade do Outro, assim como devo tentar concretizar aquilo que inventei.

Cada sujeito, no exercício de sua liberdade, inventa a ação e os valores que correspondem à sua escolha. Essa invenção é absolutamente contingente, mas, uma vez assumida a escolha, ela se reveste de um valor universal, como um imperativo. Quando escolho para mim, escolho para todos. Em Sartre a oposição entre o universal e o singular é dialética e isso quer dizer que cada indivíduo singular encarna o universal e não apenas se submete a ele (LEOPOLDO E SILVA, 2009, p. 112).

Além do fato de que a minha escolha abre possibilidades para Outros fazerem o mesmo, também posso entender que o Outro é também um instrumento para que eu realize meu fim, e, por isso, preciso convencê-lo. Para Sartre, não há problema em “usar” o Outro como meio, porque eu mesma sou meio para realizar algum fim. Essa utilização pode ser autêntica ou de má-fé.

Diante disso, também podemos observar a alternância do projeto de autenticidade e de má-fé a respeito de algumas descrições nas relações com o Outro, como a descrição sobre o amor e o desejo (SARTRE, 2011d, p. 454-511), em que se percebem as contradições inevitáveis da relação com o Outro. Assim, mesmo com a escolha autêntica por algum projeto, podemos observar a fugacidade da má-fé e da autenticidade na concretização e permanência do mesmo. Embora os projetos de má-fé e autenticidade alternem-se indefinidamente, podemos constatar projetos predominantemente de má-fé e projetos predominantemente autênticos. Queremos mostrar que o modo como o para-si se relaciona com o em-si de seu passado e com o ser do futuro diz respeito à qualidade em relação a seu projeto escolhido.

2.2 A questão temporal e os projetos para constituição da identidade

Sartre propõe que entendamos a temporalidade (presente, passado e futuro) como “momentos estruturados de uma síntese original” (SARTRE, 2011d, p. 158)⁸², para que possamos a ela atribuir significado sem nos esquecermos da dependência das três dimensões.

Para esclarecermos essa conexão, primeiramente, é preciso rever em que medida para Sartre somos e não somos o passado:

⁸² « des moments structurés d'une synthèse originelle » (SARTRE, 1943, p. 142).

Antes de tudo, vejo que o termo ‘era’ é um modo de ser. Nesse sentido, eu *sou* meu passado. Não o tenho, eu o sou: aquilo que dizem acerca de um ato que pratiquei ontem ou de um estado de espírito que manifestei não me deixa indiferente: fico magoado ou lisonjeado, reajo ou pouco me importo, sou afetado até a medula. Não me desassocio de meu passado (SARTRE, 2011d, p. 167)⁸³.

Sou meu passado quando me entendo como a parte que não pertence à consciência, ainda que ele se relacione com ela (está fora da consciência, é o Ego), como esse fora que não posso modificar e que se difere de meus possíveis: é o em-si. O passado possui ser, pois ele é determinado: ele é a facticidade do para-si.

Mas, enquanto consciência, não sou meu passado, pois sou para-si, presente, escolha, transcendência, ou seja, posso me modificar. Embora Leopoldo e Silva tenha afirmado que o para-si “é seu próprio passado, na forma de cristalização do processo de existir” (LEOPOLDO E SILVA, 2013b, p. 67), Sartre claramente afirma que “À diferença do Passado, que é Em-si, o Presente é Para-si [...] O ser que é presente a [para-si]... não pode, portanto, ser ‘Em-si’ em repouso; o Em-si não pode ser presente, assim como não pode ser passado: pura e simplesmente é” (SARTRE, 2011d, p. 174-175)⁸⁴, ainda que esse presente seja em um instante infinitesimal: como é próprio do para-si, um nada.

Por ser em-si, o passado possui essência a partir da relação fenomênica. Logo, não se pode modificar o passado, porém pode-se modificar seu significado, uma vez que o presente se relaciona com ele na maneira de não sê-lo. É decisão do para-si entender o em-si do passado como intransponível ou não, e assim é decisão do para-si modificar a direção de um novo passado que está sendo constituído. E é nessa medida que, enquanto consciência, não coincido com meu passado (SARTRE, 1943, p. 150-151). “[...] o passado é o que sou sem poder vivê-lo” (SARTRE, 2011d, p. 172)⁸⁵.

⁸³ « Je vois d'abord que le terme « était » est un mode d'être. En ce sens je suis mon passé. Je ne t'ai pas, je le suis: ce qu'on me dit touchant un acte que j'ai fait hier, une humeur que j'ai eue, ne me laisse pas indifférent: je suis blessé ou flatté, je me cabre ou je laisse dire, je suis atteint jusqu'aux moelles. Je ne me désolidarise pas de mon passe » (SARTRE, 1943, p. 150).

⁸⁴ « A la différence du passé qui est en-soi, le présent est pour-soi. [...] L'être qui est présent à [pour soi]... ne peut donc être en repos 'en-soi', l'en-soi ne peut être présent, pas plus qu'il ne peut être passé : il *est*, tout simplement » (SARTRE, 1943, p. 156).

⁸⁵« [...] le passé c'est ce que je suis sans pouvoir le vivre » (SARTRE, 1943, p. 154).

Sartre mostra que, para estar presente à, é preciso se relacionar da maneira ontológica de não ser a coisa para a qual se está presente. É preciso estar fora e junto da coisa (SARTRE, 1943, p. 156). “O Presente, pois, só pode ser presença do Para-si ao ser-Em-si” (SARTRE, 2011d, p. 175)⁸⁶.

Como o passado é em-si, podemos dizer que o para-si está presente ao passado, assim como está presente aos objetos, na maneira de não sê-lo, mas estando junto a ele a certa distância e a ele impregnado. Estou no mundo, presente ao mundo, na maneira de não ser essa cadeira, não ser esse projeto, não ser esse passado, mesmo que eu me direcione ou me distancie o tempo inteiro do em-si, intencionalmente.

O Para-si não pode manter a nadação sem se determinar como *falta de ser*. Significa que a nadação não coincide com uma simples introdução do vazio na consciência. Não foi um ser exterior que expulsou o Em-si da consciência, mas o próprio Para-si é que se determina perpetuamente a *não ser* Em-si. Significa que só pode fundamentar-se a partir do Em-si e contra o Em-si (SARTRE, 2011d, p. 135).⁸⁷

O para-si foca e julga seu passado, interpreta-o e escolhe a partir dele. “O passado é o Em-si que sou enquanto *ultrapassado*” (SARTRE, 2011d, p.171)⁸⁸.

O ser do para-si está “fora de si, adiante e atrás” (SARTRE, 2011d, p.177)⁸⁹. A partir disso, verificamos que o modo de se relacionar do Para-si com seu passado, ao projetar-se para o futuro, pode definir o tipo de projeto escolhido entre má-fé e autenticidade.

⁸⁶ « Le présent ne saurait donc être que présence du pour-soi à l'être-en-soi » (SARTRE, 1943, p. 156).

⁸⁷ « Le pour-soi ne peut soutenir la néantisation sans se déterminer lui-même comme un *défaut d'être*. Cela signifie que la néantisation ne coïncide pas avec une simple introduction du vide dans la conscience. Un être extérieur n'a pas expulsé l'en-soi de la conscience, mais c'est le pour-soi qui se détermine perpétuellement lui-même à *n'être pas* l'en-soi. Cela signifie qu'il ne peut se fonder lui-même qu'à partir de l'en-soi et contre l'en-soi » (SARTRE, 1943, p. 121).

⁸⁸ « Le passé c'est l'en-soi que je suis en tant que dépassé » (SARTRE, 1943, p. 153).

⁸⁹ « En tant que pour-soi, il a son être hors de lui, devant et derrière » (SARTRE, 1943, p. 159).

Por isso, o passado pode, a rigor, ser o objeto visado por um Para-si que queira *realizar* o valor e escapar à angústia decorrente da perpétua ausência do si. Mas é radicalmente distinto, por essência, do valor: é precisamente o indicativo do qual nenhum imperativo pode ser deduzido; [ele é o fato próprio de cada para-si,] o fato contingente e inalterável que eu era (SARTRE, 2011d, p. 173)⁹⁰.

O para-si pode interpretar o ser atrás (seu em-si, ou seja, seu passado) como determinante de seu futuro, como se o ser atrás fosse todo seu ser, quando ele se projeta para um valor coincidente na descrição com seu passado. Isso é a falsa noção de identidade, em que todas as ações futuras são projetadas de tal modo que a justificativa premeditada é a afirmativa “sou assim”, o que é o retrato do projeto da mentira para si mesmo (má-fé) em que se confunde facticidade (passado) com escolha (futuro). Isso é a falsa cristalização de uma personalidade, em que todas as ações se justificam por essa tal cristalização. Esse projeto que qualitativamente é de má-fé, é um projeto que não tem perspectivas de mudanças. Essa cristalização pode ocorrer por justificativas externas ao para-si em diversos âmbitos, exemplos: essencial (“minto, porque nasci mentirosa”), social e econômica (“roubo mesmo, porque nasci pobre”), familiar (“tenho que fazer comida todos os dias porque sou casada”), psicológica (“não sinto prazer porque fui abusada na infância”), histórica (“gosto de dinheiro porque vivo em uma sociedade capitalista”).

O ser do futuro é complexo, pois, embora ele não seja em-si (SARTRE, 1943, p. 159) ele é aquele ser para o qual o para-si busca ser em-si, pois o ser do futuro é o conteúdo (o si) daquilo que falta ao para-si (SARTRE, 1943, p. 161). Todas as ações intermediárias que precisam ser realizadas para se alcançar algum estado futuro não possuem sentido sem a finalidade buscada desse estado possível.

O futuro é a finalidade, a causalidade invertida, o que ilumina todas as ações do presente (SARTRE, 2011d, p. 179). Logo, na atitude de má-fé, o para-si se relaciona com essa iluminação, como se o passado preenchesse o futuro, ou seja, como se a finalidade que é o futuro fosse fixada pelos acontecimentos do passado: uma finalidade dada e imutável.

⁹⁰ « C’est pourquoi le passé peut à la rigueur être l’objet visé par un pour-soi qui veut *réaliser* la valeur et fuir l’angoisse que lui donne la perpétuelle absence du soi. Mais il est radicalement distinct de la valeur par essence: il est précisément l’indicatif dont aucun impératif ne se peut déduire, il est le fait propre de chaque pour-soi, le fait contingent et inaltérable que j’*étais* » (SARTRE, 1943, p. 155) .

Na perspectiva da autenticidade, o ser atrás pode ser interpretado como superável. A consideração de que o passado pode ser ressignificado, por mais que a decisão seja por não transpô-lo, por repeti-lo (exemplos: “sou mentirosa, porque eu quero”, “roubo porque gosto”, “faço comida todos os dias porque escolhi isso”, “não sinto prazer, porque não me permito”), reflete a escolha pelo projeto em que se assume a responsabilidade da ação, em que o lançar-se para o futuro é algo indeterminado. A diferença de postura se dá pela iluminação do ser do futuro em todos os passos presentes, não como se fosse fato certo ou dado, mas como finalidade escolhida.

Com isso, mostramos que não é o fato de “permanecer” da mesma forma que se agia no passado que indica que o projeto escolhido foi o de má-fé, mas sim o modo como me relaciono com esse passado e me projeto para o futuro. Novamente, o mesmo tipo de ação, inclusive, a constituição de identidade, pode ser absorvido de duas maneiras diferentes, dependendo unicamente da relação subjetiva do praticante da ação. Essa é uma conclusão importante a respeito do que queremos defender nessa tese, pois posso agir de acordo com o projeto da Ética, como uma atitude de má-fé (pelo idealismo que considera valores *a priori*) ou de forma autêntica (na busca de um idealismo *a posteriori*, o idealismo ordinário), isto é, posso constituir uma identidade que permanentemente visa agir de acordo com o que é correto moralmente, e essa constituição pode se produzir de maneira autêntica ou não.

Assim, reafirmamos que não é possível julgar se ações são autênticas ou de má-fé quando somos meros observadores, pois o modo de relação com esses aspectos temporais depende da subjetividade. Só podemos classificar entre ação de má-fé ou ação autêntica quando somos os viventes da ação, pois uma mesma ação pode ser considerada de um ou de outro modo, a depender da forma de relação do para-si com seu passado e futuro. Se realizo ações em conformidade com a Ética porque tenho caráter, porque sigo a Deus, porque é a regra, ou simplesmente porque devo, minha atitude é de má-fé. Contudo, se entendo que a Ética é um projeto construído por uma ou mais pessoas e se eu me interesso por investigá-lo e escolhê-lo por mim mesma, assumo a contingência de meu passado.

O ser atrás é contingente, e a consciência disso é o que garante uma atitude futura autêntica.

Mas, precisamente por isso, o passado, que se *assemelha* ao valor, não é valor. No valor, o Para-si torna-se si transcendendo e fundamentando seu ser; há uma retomada do Em-si pelo si; por esse fato, a contingência do ser cede lugar à necessidade. O passado, ao contrário, é primeiramente Em-si. O para si acha-se sustentado no ser pelo Em-si [sua razão de ser não é mais de ser para-si: é devir em-si] e por isso nos aparece em sua [pura] contingência (SARTRE, 2011d, p. 173)⁹¹.

Para mostrarmos como a relação do para-si com seu passado e seu futuro diz respeito sobre o tipo de atitude (má-fé e autenticidade), vejamos como Carlos Eduardo Moura (2013) interpreta as três formas de “si” do para-si, utilizadas por Sartre:

Pode-se dizer que Sartre utiliza a palavra “si” em três conteúdos na consciência. 1.º) o si espontâneo da consciência pré-reflexiva, o centro da ação e da vida consciente [...]; 2.º) o si da consciência reflexiva, o “Moi” (personalidade, Eu, Ego) enquanto objeto para a consciência (presença) e 3.º) o si como fim, como valor visado pela atividade humana pelo projeto de ser (é o si como busca, desejo) (MOURA, 2013, p. 81).

Sublinhemos novamente que no projeto de má-fé há uma tentativa de justificação do presente com os acontecimentos do passado, e eis a confusão entre a transcendência e a facticidade. A má-fé nada mais é do que a tentativa da consciência de se livrar da angústia e da vergonha, ao não querer admitir seu “si” no terceiro sentido descrito por Moura, na tentativa de negar que todas as suas escolhas foram buscadas e podem ser buscadas livremente. Com isso, a meu ver, a consciência tenta assumir que é um em-si, como se ela fosse determinada e sem possibilidades, o que ocasiona uma tentativa de que o “si” no segundo sentido coincida com o “si” no terceiro sentido, pois o que é desejado coincide com a percepção do Ego, que é objeto determinado, passado. A partir disso, defendemos que esse tipo de atitude acontece quando a consciência se envergonha das escolhas feitas até o momento, de modo a querer encobrir essa escolha através da mentira para si mesma. Nesse caso, há também um movimento, mesmo que ele seja o da permanência, que é o da negação

⁹¹ « Mais, précisément pour cela, le passé qui *ressemble* à la valeur *n'est pas* la valeur. Dans la valeur le pour-soi devient soi en dépassant et en fondant son être, il y a reprise de l'en-soi par le soi ; de ce fait la contingence de l'être cède la place à la nécessité. Le passé, au contraire, est d'abord en soi. Le pour-soi est soutenu à l'être par l'en-soi, sa raison d'être n'est plus d'être pour-soi : il est devenu en-soi et nous apparaît, de ce chef, dans sa pure contingence » (SARTRE, 1943, p. 155).

de alternativas. Por isso continua com a denominação de “atitude”, entretanto, “de má-fé”.

No entanto, no projeto de autenticidade, a consciência se projeta também para um ser. Porém, esse ser encontra-se no futuro, pois o ser do futuro nunca coincide com a consciência no presente. Referimo-nos ao “si” no terceiro sentido, assumido como desejado, e não como “tendo que ser”. Nesse caso, a consciência é capaz de se perceber como detentora do poder de escolha e de ausência de determinação contínua. Para Sartre, isso gera angústia, mas defendemos que a angústia só acontece no momento de transição entre a atitude de má-fé e a de autenticidade, pois é um momento de choque sobre as escolhas feitas até então. Contudo, esse choque poderá ocasionar mudança de atitude, na busca pelo sentimento de orgulho da nova escolha, e cessar a angústia. Isso merece destaque, porque se o sentimento de orgulho não pudesse ser escolhido de forma autêntica, poderíamos inferir que a satisfação pessoal só poderia ser alcançada com a mentira para si, através do encobrimento do que me gera vergonha. Também teríamos que inferir o pessimismo e a má-fé como condição para a felicidade.

Meu ser encontra-se no passado e é minha própria biografia, constituída por minha existência e que pode ou não ser interpretada a partir do olhar do Outro, gerando assim essência. Mas a interpretação desse meu passado pelo Outro me causa, no presente, vergonha ou orgulho: incômodo ou bem-estar pessoais que limitam minhas possibilidades. Logo, percebe-se que o projeto de má-fé só existe porque as pessoas se envergonham de suas escolhas diante dos Outros, de tal modo que elas se projetam para a facilidade em atribuir ao que é externo as causas dos acontecimentos.

Sobre essa relação com o Outro para a constituição da identidade minha e dele, Sartre afirma: “Assim, descobrimos imediatamente um mundo que chamaremos de intersubjetividade, um mundo em que o homem decide o que ele é e o que os outros são” (SARTRE, 2010b, p. 49)⁹². Da mesma forma que a essência de um livro depende daquele que o observa, a essência de um homem depende também de um outro homem que o observa. Mas com a ressalva de que o homem não é só sua

⁹² « Ainsi découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l’intersubjectivité, et c’est dans ce monde que l’homme décide ce qu’il est et ce que sont les autres » (SARTRE, 1996, p. 59).

essência (que é aquilo que é visto, que aparece ao olhar do Outro), ainda que aquilo que não é visto é a parte responsável pelo que é visto.

2.3 Aparecer, ser e o projeto fundamental

Ou seja, mostramos que Sartre traz um novo olhar para o homem, no sentido de consciência, bem diferente do olhar da antropologia, pois o para-si sartriano não pode ser estudado como objeto. A consciência não é objeto, por isso não pode ser observada e descrita, ela é carência e falta de ser. A consciência é questionadora, e o homem enquanto consciência é questionador, pois não tem o que lhe falta. Ele dirige sua pergunta, ou seja, escolhe seu objeto, é livre. Não obstante, o objeto escolhido me dá pistas sobre o sujeito que o escolhe. O homem enquanto para-si escolhe, age e, assim, constitui o objeto de seu passado, o em-si do homem. Pela ação o homem pode ser visto e mostrar significado ao olhar do Outro. Seu passado – o Ego – pode ser visto e descrito, logo, esse sim pode ser objeto da antropologia.

A filosofia sartriana é uma filosofia da ação e da responsabilidade: a liberdade garante a possibilidade de agir de forma contingente, sem necessidades fundamentais e determinismos. Congruente a isso, a filosofia sartriana também é uma filosofia que privilegia a aparência, pois ela não engana, mas revela a verdade. Por carecer de sentido e propriedades definidas, o para-si os busca. Mas, esse sentido – a essência – só pode ser dada na aparição, ou seja, na relação fenomênica, quando minhas ações são vistas e fazem papel de objeto nessa relação. Isso garante que a essência do meu eu-objeto – a identidade – não seja fundamentada por mim mesma, mas pelo olhar do Outro. A ação e aparência são os ingredientes fundamentais do “eu”, em que tenho responsabilidade sobre minha ação, mas não tenho domínio sobre a percepção do Outro nessa relação de aparição que estabeleço com ele.

Quando morro, sou só Passado, e o que resta de mim é aquilo que ficou na percepção alheia: um em-si, imutável, desenhado pelo olhar do Outro e sem mais possibilidades.

Deve-se entender com isso que a morte reduz o Para-si-Para-outro ao estado de Para-outro. Do ser de Pedro morto, hoje, eu sou o único responsável, na minha liberdade. E os mortos que não puderam ser salvos e transportados a bordo do passado concreto de um sobrevivente não são passados; eles e seus passados estão aniquilados (SARTRE, 2011d, p. 164)⁹³.

Se, por um lado, “‘meu passado’ é antes de tudo ‘meu’, ou seja, existe em função de certo ser que eu sou” (SARTRE, 2011d, p. 162)⁹⁴, de outro lado, não tenho domínio da interpretação desse em-si na relação fenomênica, restada na lembrança do Outro. Contudo, se a consciência que não é ser, deseja ser ser, com a morte ela conquista esse feito. É por isso que, sobre a afirmação de que o projeto fundamental do homem seja irrealizável, discordo de Moura:

Mas, pela própria liberdade, está ao alcance de todos a possibilidade de apreender a angústia como ilusão (má-fé), revelando o paradoxo característico da realidade humana, a saber, o desejo de realizar uma maneira de existir comparável ao modo de ser das coisas (inércia, estabilidade, identidade) e o esforço para remover as faltas e as carências fazendo cessar as tensões constitutivas da subjetividade sem que, ao mesmo tempo, perca-se a dimensão da liberdade: eis o processo da construção de si visando o em-si-para-si. Diante disso, procurar-se-á caracterizar o homem como *falta* e estabelecer a relação entre o *desejo de ser* e o *projeto fundamental de si* (irrealizável) como estrutura ontológica da realidade humana. [...] Este homem quer fundamentar-se como algo estável e seguro, deseja realizar-se como um em-si-para-si, mas esta tentativa (projeto fundamental) não é mais do que uma ilusão, pois, o *si* não pode existir senão enquanto significação orientada em direção ao futuro das ações, dos sentimentos e dos pensamentos presentes de um sujeito (MOURA, 2013, p. 79-81).

E também de Franklin Leopoldo e Silva:

⁹³ “Il faut entendre par là qu'elle réduit le pour-soi-pour-autrui à l'état de simple pour-autrui. De l'être de Pierre mort, aujourd'hui, je suis seul responsable, dans ma liberté. Et les morts qui n'ont pu être sauvés et transportés à bord du passe concret d'un survivant, ils ne sont pas passés, mais, eux et leurs passés, ils sont anéantis »(SARTRE, 1943, p. 147).

⁹⁴ « ‘mon’ passé est d'abord mien ,c'est-à-dire qu'il existe en fonction d'un certain être que je suis » (SARTRE, 1943, p.145).

Em outras palavras, do fato de que temos a liberdade de nos determinar a cada instante da existência não decorre que possamos vir a alcançar uma determinação completa, como se fôssemos capazes de construir aquela essência que não estava originariamente em nós. Nunca seremos inteiramente determinados, nem mesmo por nós mesmos, porque a liberdade é originária e constitutiva – e nunca podemos deixar de ser livres. [...] Se a identidade é a constituição plena da subjetividade na sua totalidade, podemos dizer que em Sartre não existe identidade totalmente constituída, porque o caráter constitutivo do processo impede que se pense a sua totalidade. A realidade humana jamais será uma totalidade idêntica a si, mas sempre um processo de totalização que não atinge o seu ponto final. [...] o desejo fundamental – o desejo de ser – é constitutivamente impossível de se realizar (LEOPOLDO E SILVA, 2009, p. 108, 112, 113).

É na tentativa de constituição de sua essência, que defendemos que o homem busca e preocupa-se com a interpretação de pelo menos uma consciência sobre seu passado, pois essa é a única possibilidade de que sua vida venha a ter sentido e de que ele venha a ter essência, ou seja, de que tenha seu projeto fundamental realizado.

Essa busca por sentido, na constituição de sua essência biográfica vista, não deixa de ser uma atitude que pode ser assumida com má-fé, pois existencialmente pode-se justificar suas ações humanas próprias pela visão que o Outro tem ou pode ter, e não por suas eleições próprias.

Queremos mostrar com isso, que a constituição do objeto “eu” a partir do olhar do Outro, nem sempre coincide com o modo autêntico do Para-si, mas que, independentemente disso, permite a realização do projeto fundamental, embora entendamos a observação seguinte de Leopoldo e Silva: “a coincidência entre o ser do Para-si e a totalidade é irrealizável” (LEOPOLDO E SILVA, 2013b, p. 58). Pois, quando o homem realiza seu projeto fundamental (com a morte), em que ele passa a ser totalmente determinado (um “eu” em-si), o para-si deixa de existir ao mesmo tempo em que todas as possibilidades são cessadas. Mas disso não podemos inferir que o projeto fundamental é irrealizável. Ao contrário, se o projeto fundamental humano se realiza com a morte, quando ele se torna somente em-si, se todas as suas atitudes visam à constituição do “eu”, então podemos dizer que o homem é um ser-para-a-morte⁹⁵, como em Heidegger.

⁹⁵ Esse aspecto relaciona-se diretamente com as questões mais relevantes em Sartre, com a responsabilidade e com o valor, pois entender que o desejo fundamental do homem é deixar um significado para o mundo gera a exigência

Conforme mencionamos, a consciência não é o “eu”. Enquanto a consciência é ausência de ser, (e, por conseguinte, ausência de essência), o “eu” é um ser no mundo (SARTRE, 1966a, p. 13), é objeto externo constituído pela determinação do passado. Todavia, existe relação entre a consciência e a constituição do “eu”, ainda que não seja à maneira de simples substrato.

O “eu”, tradicionalmente aceito como interioridade que dá essencialmente a identidade e o determina, não pode existir. Para Sartre, “não há um eu a habitar minha consciência” (SARTRE, 2011d, p. 334). “A tentativa sartriana de negar o ‘eu transcendental’, através da radicalização do primado da intencionalidade, visa localizar a constituição do ego a partir do seu movimento para *fora* de si” (SASS, 1999, p. 269). O existencialismo critica logicamente a anteposição da essência em relação à existência. E vale o mesmo para a questão do eu. Para Sartre, não existe um substrato capaz de garantir as propriedades que fazem determinado indivíduo ser ele mesmo. Esse processo é invertido, e a ação é anterior ou pelo menos simultânea à constituição da essência, inclusive do “eu”. “A aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência. A essência de um existente já não é mais uma virtude embutida no seio deste existente: é a lei manifesta que preside a sucessão de suas aparições” (SARTRE, 2011d, 16). Dessa maneira, o “eu” é constituído como uma somatória de estados de consciência, decisões e ações, que são capazes de serem percebidos e interpretados, ou seja, que aparecem, de tal modo que a essência surge com a finalização das vivências do indivíduo, com a sua biografia vivida e lida.

2.4 O olhar do Outro e a identidade

E como a essência é o próprio fenômeno, por ser aparência, ela precisa de uma consciência que a interprete. Esse “eu”, conforme retomado, aparece na relação fenomênica como objeto, pois ele não coincide com a consciência. Portanto, é necessária uma consciência que interprete esse objeto “eu”: o Outro. O modo como o Outro se apresenta a mim se dá pelo olhar.

imediate sobre a questão de qual é esse significado que ele quer deixar. Entretanto, Leopoldo e Silva discorda: “Sartre não aceita que o ser-para-a-morte se configure como estrutura interna da existência, pela simples razão de que a morte não faz parte da experiência de existir (LEOPOLDO E SILVA, 2009, p. 122).

Capto a *relação* entre o verde e o Outro como uma relação objetiva, mas não posso captar o verde como aparece ao Outro. Assim, de súbito, apareceu um objeto que me roubou o mundo. Tudo está em seu lugar, tudo existe sempre para mim, mas tudo é atravessado por uma fuga invisível e fixa rumo a um objeto novo. A aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetua (SARTRE, 2011d, p. 330)⁹⁶.

O Outro foi capaz de “roubar” inclusive meu “eu”: “Eu sou, Para-além de todo conhecimento que posso ter, esse eu que o Outro conhece” (SARTRE, 2011d, p. 336). Ele tem mais autoridade na descrição dos atributos constituídos desse eu-objeto do que a consciência que o gera.

[...] a pessoa está presente à consciência enquanto é objeto para outro. Significa que, de súbito, tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não enquanto sendo o fundamento de meu próprio nada, mas enquanto tendo meu fundamento fora de mim (SARTRE, 2011d, p. 335-336)⁹⁷.

Se sou vista, sou. E a consciência não é, ela não pode ser observada. Se só posso ser quando sou vista, o que me fundamenta é o Outro, e não eu mesma. Inclusive, apenas posso ter consciência desse “eu”, por causa do Outro: “eu me vejo, porque alguém me vê” (SARTRE, 2011d, 335)⁹⁸.

Por isso os sentimentos de vergonha e orgulho são importantes para o “reconhecimento” de identidade desse “eu” que é externo a mim, e que é à maneira do Em-si.

⁹⁶ « Je saisis *la relation* du vert à autrui comme un rapport objectif, mais je ne puis saisir le vert *comme* il apparaît à autrui. Ainsi tout à coup un objet est apparu qui m’a volé le monde. Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L’apparition d’autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l’univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j’opère dans le même temps » (SARTRE, 1943, p. 294-295).

⁹⁷ « [...] la personne est présente à la conscience *en tant qu’elle est objet pour autrui*. Cela signifie que j’ai tout d’un coup conscience de moi en tant que je m’échappe, non pas en tant que je suis le fondement de mon propre néant, mais en tant que j’ai mon fondement hors de moi » (SARTRE, 1943, p.300).

⁹⁸ « *je me vois* parce que *on me voit* » (SARTRE, 1943, p. 299).

A vergonha ou orgulho me revelam o olhar do Outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem *viver*, não *conhecer*, a situação do ser-visto. Pois bem: a vergonha, como sublinhamos no início deste capítulo, é vergonha de *si*, é o reconhecimento de que efetivamente *sou* este objeto que o Outro olha e julga (SARTRE, 2011d, p. 336)⁹⁹.

Vivenciar em contraposição a conhecer: o único capaz de me conhecer é o Outro. Mostro-me, mas não tenho domínio sobre sua interpretação: “[...] o Outro faz uma descrição de meu caráter, não me ‘reconheço’, e contudo, sei que ‘sou eu’. Esse estranho que me apresentam, eu o assumo em seguida, sem que deixe de ser um estranho” (SARTRE, 2011d, p. 352)¹⁰⁰. Posso até mesmo não concordar com a descrição que fazem de mim, mas assumo o que falam de mim, ou seja, sinto vergonha por assumir que sou eu.

“[...] sentir vergonha é estar comprometido com a crença de que não se está sozinho, pois faz parte do próprio conceito a existência de outros como uma estrutura de nossa própria consciência” (DANTO, 1975, p. 86). A partir do olhar do Outro, a vergonha faz com que eu “reconheça” que eu sou esse “eu” objeto, ainda que o “eu consciência” não o seja.

O olhar do Outro não só fundamenta o “eu” o solidificando em em-si, como também aliena as possibilidades da consciência. “E o Outro, como olhar, é exatamente isso: minha transcendência transcendida” (SARTRE, 2011d, p. 339)¹⁰¹. Ele diz a mim quem sou “eu”, bem como me limita às próprias possibilidades dele.

Mas, se não existe uma “identidade formal” entre esse “eu” e a consciência, como o Outro pode alienar minhas possibilidades? Sou ausência de ser, e exatamente por isso, eu quero ser “ser”, porque quero aquilo que careço. Dessa maneira, o que sou-para-mim é carência e falta, por isso projeto-me rumo a um ser. Essa projeção pode ocorrer de duas formas: uma com o presente se relacionando com o passado, na medida de estar presente ao passado, e outra, com o presente em relação ao

⁹⁹ C’est la honte ou la fierté qui me révèlent le regard d’autrui et moi-même au bout de ce regard, qui me font *vivre*, no *connaître*, la situation de regardé. Or, la honte, nous le notions au début de ce chapitre, est honte de *soi*, elle est *reconnaissance* de ce que je *suis* bien cet objet qu’autrui regarde et juge » (SARTRE, 1943, p. 300).

¹⁰⁰ « [...] lorsque autrui me fait une description de mon caractère, je ne me ‘reconnais’ point et pourtant je sais que « c’est moi ». Cet étranger qu’on me présente je l’assume aussitôt, sans qu’il cesse d’être un étranger » (SARTRE, 1943, p. 314).

¹⁰¹ « Et l’autre, comme regard, n’est que cela : ma transcendance transcendée » (SARTRE, 1943, p. 302).

futuro. No primeiro caso, transcendendo-me aos objetos através da presença, ou seja, estou presente aos objetos na maneira de não os ser, mas os focando, seja sentindo-me atraída ou sentindo repulsa. E a segunda maneira de projeção é através da tentativa de alcançar o ser pelo mecanismo da identidade projetada a um objeto no futuro.

Propomos a transposição dessa relação entre a consciência e o objeto, para a relação entre o meu ser-para-mim e o ser-para-outro. A consciência escolhe relacionar o ser-para-mim ao ser-para-outro de duas formas. Primeiro, o para-si fica presente ao ser-para-mim e ao ser-para-outro sem a busca da identidade, muitas vezes negando esse eu-objeto gerado a partir do olhar do Outro, ao tentar modificá-lo, com novas atitudes escolhidas. Embora, outras vezes, na tentativa de utilizar a operação da identidade entre ambos, o para-si projeta-se para o ser-para-outro, ao tentar criar uma coerência entre as escolhas passadas e as futuras.

Assim, tenho a compreensão dessa estrutura ontológica; sou responsável por meu ser-Para-outro, mas não seu fundamento; meu ser-Para-outro me aparece, portanto, em forma de algo dado e contingente, pelo qual, todavia, sou responsável, e o Outro fundamenta meu ser na medida em que este ser é na forma do “há” [...] Portanto, na medida em que me desvelo a mim mesmo como responsável por meu ser, *reivindico* este ser que sou; ou seja, quero recuperá-lo, ou, em termos mais exatos, sou projeto de recuperação de meu ser (SARTRE, 2011d, p. 455)¹⁰².

Embora eu não seja para-mim esse ser-Para-outro, o para-si escolhe tentar “arrumar”¹⁰³ esse ser-para-outro, porque apesar do para-si não ter essência, ele quer constituí-la, e por isso, importa-se. Se a única possibilidade de ser do homem se dá pelo olhar do Outro, então ele procura ter o domínio dessa aparição. O ser-para-outro me limita, assim como todo o em-si me limita, à maneira de ser passado e situação.

¹⁰²« Ainsi ai-je la compréhension de cette structure ontologique ; je suis responsable de mon être-pour-autrui, mais je n'en suis pas le fondement ; il m'apparaît donc sous forme d'un donné contingent dont je suis pourtant responsable, et autrui fonde mon être en tant que cet être est sous la forme du 'il y a' [...] Ainsi, dans la mesure où je me dévoile à moi-même comme responsable de mon être, je revendique cet être que je suis ; c'est-à-dire que je veux le récupérer ou, en termes plus exacts, je suis projet de récupération de mon être » (SARTRE, 1943, p. 404).

¹⁰³ Não posso resistir e deixar de fazer a comparação da tentativa de arrumar o ser que sou eu, mas que me escapa, com os acontecimentos nos perfis do Facebook. É interessante a tentativa de cristalização dos momentos pelos participantes e também as “arrumações”, ou seja, as exclusões de postagens depois de retaliações ou comentários desconcertantes.

Devo interpretar o ser-para-outro como intransponível ou superável, para realizar minhas escolhas, para projetar-me na tentativa de criar o significado desse eu externo que vivo, mas só o conheço pela reabsorção do Outro. É dessa forma que ganho e tento manipular minha essência a partir da observação que fazem de mim: pela limitação que eu mesma me imponho diante desse olhar, não tendo a opção de ser indiferente a esse ser-para-outro que me é externo.

Essa contradição entre minha liberdade e meu aprisionamento voluntário precisamente é descrito por Sartre nas relações com o Outro. Alguns autores pautam-se na famosa frase literária de Sartre do livro *Entre quatro paredes*, “Vocês se lembram: o enxofre, a fogueira, a grelha... Ah! que piada. Sem necessidade de grelha: o inferno, isso é os Outros” (SARTRE, 1947, p. 93, tradução nossa)¹⁰⁴ e o criticam pela “universalidade do conflito” (DANTO, 1975, p. 84), como se toda relação para Sartre fosse unicamente de desgaste (COX, 2006, p. 69-70). Entretanto, esses autores não perceberam que o conflito filosófico sartriano é um tipo de conflito específico entre a autenticidade e a má-fé nas relações. O significado do conflito está muito mais relacionado a contradições inevitáveis do que à guerra declarada. Em Sartre, o amor é um sentimento conflituoso, pois quem busca ser amado, deseja a apreensão não de um objeto, mas do Outro enquanto liberdade, ou seja, deseja que o Outro o busque como um objeto último. Esse objeto último é um eu idealizado, que precisa realizar todas as expectativas do Outro. Por outro lado, o que busca ser amado, deseja que o Outro também queira ser amado. Mas, para que isso ocorra, o Outro precisaria desejar a apreensão do “eu” como liberdade. Retrata assim as contradições, observada a exigência de que o “eu” ora precisa ser objeto, ora precisa ser liberdade na relação de amor-desejo (SARTRE, 2011d, p. 454-464) (SARTRE, 1943, p. 404-471).

A partir disso, mostramos como os conceitos sartrianos se entrelaçam para a compreensão do homem que não tem essência, mas que constitui sua essência a partir do olhar do Outro, mesmo que essa constituição ocorra de forma conturbada, na dialética entre a transcendência e a facticidade. Essa relação é importante para aplicarmos a teoria de Sartre e defendermos que essa constituição é o que explica o impulso do desejo pelo orgulho como valor e também, que pode inspirar o projeto não necessariamente sartriano, como explicamos no capítulo anterior, mas pessoal da

¹⁰⁴ « Vous vous rappelez : le soufre, le bûcher, le grill... Ah ! Quelle plaisanterie. Pas besoin de grill : l'enfer, c'est les Autres ».

Ética, como intermediário para o alcance dessa realização pessoal, já que Sartre defende que cada singular de determinada época deve escolher e defender seus projetos, assim como os métodos para alcançá-los.

Se, em Sartre, é pelo fenômeno que aparece a essência, e, para que ele ocorra é preciso de um ser que é visto e de uma consciência que interpreta a aparência do ser, então, para a constituição de minha essência, eu preciso ser vista. De acordo com a descrição do filósofo, podemos afirmar que, por um lado, eu fujo do olhar do Outro se considero que poderei sentir vergonha ao ser vista, por outro lado, procuro o olhar de reconhecimento do Outro, quando considero que poderei sentir orgulho de minha própria ação. É assim que o olhar do Outro cerceia minhas possibilidades, pois ele é intermediário a respeito de um sentimento que posso buscar: o orgulho. Ou então, o olhar do Outro é intermediário a respeito de um sentimento que posso rejeitar: a vergonha. Por isso, o “eu” é para-si-para-outro, e o para-si é repleto de possibilidades que muitas vezes são limitadas pela presença ou expectativa alheia.

Retomando os conceitos temporais, conforme Sartre, meu passado seria realmente aniquilado quando não seria mais lembrada depois de minha morte. Mas em contraposição a essa expectativa podemos dizer que não temos domínio sobre nossas influências deixadas no mundo. A partir de minha atitude e aparição diante do olhar do Outro, não temos domínio do quanto dela é assimilada, discutida, criticada, reproduzida e replicada no futuro. Da mesma forma que não sou, nem serei capaz de mensurar quantos mortos deixaram suas escolhas como possibilidade de serem escolhidas ou reinventadas por mim, ou seja, o quanto de suas essências (aparições) permanecem no mundo. Dar significação para o mundo pelo olhar do Outro é difundir significado, é criar essência e deixar inspiração.

2.5 O corpo e a identidade

Mas não podemos encerrar a discussão da identidade, sem adentrar na questão do corpo em Sartre (SARTRE, 1943, p. 342-400). A primeira dimensão é a do corpo enquanto *para si*, enquanto extensão da consciência: a mão que escreve, o olho que vê, o corpo que dança. O corpo como intencionalidade. A segunda e a terceira dimensões são as dimensões do corpo *em si*, o corpo visto por mim e/ou pelo

Outro, com a diferença que na terceira dimensão encontram-se as situações em que as manifestações do corpo me escapam: como exemplo, Sartre fala do *enrubescer*.

Portanto, diferentemente, se na terceira e segunda o corpo é em-si, na primeira dimensão, o corpo faz parte do para-si, pois o para-si é totalmente corpo e totalmente consciência. Nessa dimensão, o corpo é o que percebe e aquele pelo qual as coisas são percebidas, ele é a própria intencionalidade. De outra parte, também sobre a primeira dimensão, Sartre diz que o corpo é a determinação do para-si. Mas, toda determinação é em-si, então, como um em-si pode fazer parte do para-si? Discutiremos a contingência e a necessidade, que diz respeito à liberdade e à determinação, em relação ao corpo na primeira dimensão. Essa discussão é uma preparação para a discussão sobre contingência e necessidade no âmbito do valor.

Em todo *O ser e o nada*, a determinação e a liberdade são conceitos abordados de forma relacionada por Sartre. A presença de ser é o que subsidia qualquer determinação e a ausência de ser é o que fundamenta a liberdade. Os objetos e o passado, por serem constituídos de ser, não se alteram por eles mesmos: é preciso de algo externo a eles para modificá-los ou para significá-los novamente, ou seja, existe uma dependência epistemológica dos objetos com relação à consciência¹⁰⁵. A consciência, por sua vez, por ser ausência de ser, não é determinada, mas depende do objeto para existir, pois toda consciência é consciência de ser. Assim, a consciência é consciência de passado e é livre para interpretá-lo e superá-lo a partir das condições de possibilidades, por meio das determinações objetivas que possibilitam a chegada aos projetos futuros. Retomamos isso, porque o conceito de corpo não só aparece relacionando os conceitos de determinação e liberdade, como também aparece fazendo parte ora de um, ora de outro, na primeira dimensão do corpo.

Sartre, logo de início, tenta desmistificar a intuição comum de que a consciência é separada do corpo. Apesar desse tipo de intuição ocorrer comumente, Sartre diz que só acontece porque tentamos unir o nosso corpo ao corpo do Outro, pois, embora eu seja capaz de perceber claramente que minha consciência é separada do corpo do Outro, reúno todos os corpos e os interpreto como se fossem

¹⁰⁵ A dependência epistemológica do objeto em relação à consciência é uma característica do idealismo mas não é suficiente para a denominação. Em Sartre, o significado do objeto depende do para-si, mas a existência do objeto não depende. O significado aparecido na relação fenomênica acessa a estrutura do ser, revela o que já existe independentemente da relação. Por isso Sartre não é idealista e contesta o idealismo.

unidos em um mesmo ser, e, por isso, engano-me facilmente de que minha consciência é separada também de meu corpo. Quando ele diz corpo do Outro, ele se refere aos processos fisiológicos, químicos e anatômicos do cérebro, dos quais somente temos acesso a partir do estudo do Outro, mas nunca em nós mesmos. “Não vi e jamais verei meu cérebro, ou minhas glândulas endócrinas. [...] Meu corpo, tal como é para *mim*, não me aparece no meio do mundo” (SARTRE, 2011d, 385)¹⁰⁶. Com isso, ele contrapõe a intuição comum e nos induz a afirmar que, se não podemos dissecar nosso corpo, ou ver nossos órgãos internos, então nosso corpo não é separado de nossa consciência. O corpo é tão nosso ser quanto a consciência, e, portanto, ao modo como ele descreve sobre a primeira dimensão do corpo, ele é também para-si. “O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser unido a um corpo” (SARTRE, 2011d, p. 388)¹⁰⁷.

É claro que Sartre admite o corpo também como objeto, como ele descreve na segunda e terceira dimensões, em que o corpo é ser-para-outro. Porém, na primeira dimensão, é mostrado que o corpo tem um modo de ser próprio, assim como a consciência: pois é um modo de ser do para-si: “o para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo” (SARTRE, 2011d, p. 127)¹⁰⁸. Essa “inconsistência de ser” é o que garante a não determinação e as inúmeras possibilidades do para-si. E, é nesse sentido (ou nessa dimensão) que o corpo não é um objeto (como é revelado nas dimensões relacionadas ao ser-Para-outro), mas é a “[...] possibilidade vivente de correr, dançar, etc”¹⁰⁹ (SARTRE, 2011d, p. 387). Se com meu corpo posso ver, pegar, me deslizar no espaço, então ele é o meu modo próprio de intencionar, isto é, ele é minha própria intenção.

Ainda na primeira dimensão, Sartre fala do corpo como “facticidade” do Para-si. O corpo é o modo pelo qual o Para-si necessariamente se compromete com o mundo: é pelo corpo que o Para-si se faz presente ao mundo. Queremos dizer que é pelo corpo que o Para-si se fundamenta nos seres que estão no mundo, pela relação

¹⁰⁶ « Je n'ai jamais vu ni ne verrai mon cerveau, ni mes glandes endocrines. Mon corps tel qu'il est pour moi ne m'apparaît pas au milieu du monde » (SARTRE, 1943, p. 342).

¹⁰⁷ « C'est tout entier que l'être-pour-soi doit être corps et tout entier qu'il doit être conscience : il ne saurait être uni à un corps » (SARTRE, 1943, p. 344).

¹⁰⁸ « Le pour-soi est l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec lui-même » (SARTRE, 1943, p. 114).

¹⁰⁹ « [...] en tant que possibilité vivante de courir, de danser, etc » (SARTRE, 1943, p. 344).

ontológica de síntese, a presença, como já mencionamos, mas que agora fundamentamos:

A presença a...é uma relação interna do ser que está presente com os seres aos quais está presente. Em caso algum pode se tratar de simples relação externa de contigüidade. Presença a... significa existência fora de si junto a... Aquilo que pode ser presente a... deve ser de tal modo em seu ser que possa haver neste uma relação de ser com os demais seres. Só posso estar presente a esta cadeira se estiver unido a ela em uma relação ontológica de síntese, se estiver lá, no ser desta cadeira, como *não sendo* esta cadeira (SARTRE, 2011d, p. 174-175)¹¹⁰.

Tomemos, então, a afirmativa: todo conhecimento é posicional (comprometido), dependente do mundo, e isso pode ser entendido como uma necessidade do Para-si. Isso significa que o corpo cria a necessidade do comprometimento do Para-si, e a geração dessa necessidade seria um tipo de determinação que se contrapõe à liberdade fundamental do Para-si. Mas essa necessidade torna-se contingente, em primeiro lugar, porque não sou fundamento de meu ser, e, em segundo lugar, porque é contingente o posicionamento sobre um ponto de vista em meio a tantos outros. “É esta dupla contingência, encerrando uma necessidade, que denominamos *facticidade* do Para-si” (SARTRE, 2011d, p. 391).

Enquanto o Em-si (por ser constituído de ser) existe independentemente do Para-si, o Para-si fundamenta-se na relação com o Em-si. O Para-si possui um modo próprio de ser que é a ausência de ser, logo, ele se reafirma na negação, pois é um modo de ser não-sendo os objetos. E é essa negação que garante a liberdade e contingência do Para-si, pois é justamente por não ser, que ele pode, ou seja, que ele possui possibilidades e não é determinado. Por outro lado, é o para-si que dá sentido ao mundo: ele o ordena. Embora o em-si não precise do para-si para existir, ele precisa do para-si para existir com sentido. Entretanto, essa ordenação e sentido são totalmente contingentes.

¹¹⁰ « La présence à... est un rapport interne de l'être qui est présent avec les êtres auxquels il est présent. En aucun cas, il ne peut s'agir de la simple relation externe de contigüité. La présence à... signifie l'existence hors de soi près de... Ce qui peut être présent à... doit être tel dans son être qui' il y ait en celui-ci un rapport d'être avec les autres êtres. Je ne puis être présent à cette chaise que si je suis uni à elle dans un rapport ontologique de synthèse, que si je suis là-bas dans l'être de cette chaise comme *n'étant pas* cette chaise » (SARTRE, 1943, p. 156).

Esta ordem absolutamente necessária e totalmente injustificável das coisas do mundo, esta ordem que eu mesmo sou, na medida em meu surgimento faz esse mundo existir, e que me escapa, na medida em que não sou fundamento de meu ser nem fundamento de tal ser, esta ordem é o corpo, tal como é em nível do Para-si. Nesse sentido, poder-se-ia definir o corpo como a *forma contingente que a necessidade de minha contingência assume*. Nada mais é do que o Para-si; não se trata de um Em-si no Para-si, pois, neste caso, iria coagular tudo. [...] o corpo-Para-si jamais é um dado que eu possa conhecer: está aí, em qualquer parte, como aquilo que é transcendido; só existe na medida em que dele escapo nadificando-me (SARTRE, 2011d, p. 392)¹¹¹.

Por isso, apesar de parecer paradoxal dizer que o corpo é a facticidade do para-si e também é o próprio para-si, isso não é uma contradição: a determinação própria da facticidade é relacionada à necessidade de comprometimento, ainda que o comprometimento seja contingente, posto que seja comprometimento escolhido: “o corpo é uma característica necessária do Para-si[,] [...] advém necessariamente da natureza do Para-si o fato de que ele seja corpo, isto é, que seu escapar nadificador ao ser seja feito em forma de comprometimento no mundo” (SARTRE, 2011d, p.392).

Gary Cox faz uma relação desse modo de ser do corpo na primeira dimensão em Sartre com o ser-no-mundo de Heidegger e diz: “a reivindicação é de que quando a pessoa está no módulo do ser-no-mundo, seu corpo está, de certa forma, invisível a ela, ou pelo menos a pessoa está totalmente alheia ao seu corpo como uma coisa” (COX, 2006, p. 74). Na primeira dimensão, o corpo se funde com a consciência. É pelo corpo que faço minhas escolhas, é o corpo que escolhe. Por isso ele se confunde comigo e é invisível para mim.

Cox ainda afirma que “O corpo representa a situação imediata e inescapável do para-si que o para-si perpetuamente supera em direção às situações futuras” (COX, 2006, p. 75). Mas defendemos que, na primeira dimensão, o corpo é a

¹¹¹« Cet ordre absolument nécessaire et totalement injustifiable des choses du monde, cet ordre que est moi-même en tant que mon surgissement le fait nécessairement exister et qui m'échappe en tant que mon surgissement le fait nécessairement exister et qui m'échappe en tant que je ne suis ni le fondement de mon être ni le fondement d'un *tel* être, c'est le corps tel qu'il est sur le plan du pour-soi. En ce sens, on pourrait définir le corps comme *la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence*. Il n'est rien autre que le pour-soi ; il n'est pas un en-soi *dans* le pour-soi, car alors il figerait tout.[...] le corps-pour-soi n'est jamais un donné que je puisse connaître : il est là, partout comme le dépassé, il n'existe qu'en tant que je lui échappe en me néantisant » (SARTRE, 1943, p. 348).

situação do Para-si, e não sua representação. Além disso, não é o para-si que supera o corpo, mas o corpo é o próprio para-si que supera seu passado em direção às situações futuras.

Apesar de demonstrar compreensão sobre a invisibilidade do corpo, Cox demonstra não aceitar essa posição juntamente com alguns críticos de Sartre, e dentre eles, Wider (1997). Eles criticam a formulação de Sartre a respeito do alheamento da pessoa em relação ao corpo na primeira dimensão. O argumento é que mesmo quando a pessoa está apenas intencionando ocorrem reações em seu corpo que fazem com que ela o perceba como objeto. Dessa forma, o corpo poderia ser percebido como objeto, a partir das sensações, independentemente da presença do Outro. Ele usa o exemplo que Sartre se utiliza para falar do momento da percepção do corpo, em que o indivíduo que espia pelo buraco da porta e sente inveja, só se apercebe de seu corpo quando ouve passos, pelo sentimento de vergonha. Cox diz: “apesar da inveja não ser diante de alguém, ela revela o corpo de uma pessoa a ela mesma, da mesma forma que a vergonha o faz.[...] todos os estados emocionais revelam o si corporificado” (COX, 2006, p. 80-81).

Entretanto, os críticos não levaram em consideração que a consciência emocional é irrefletida. Para Sartre, “a consciência emocional é primeiramente irrefletida e, nesse plano, ela só pode ser consciência dela mesma no modo não-posicional. A consciência emocional é, em primeiro lugar, consciência *do mundo*” (SARTRE, 2011c, p.56). Isso significa que, embora meu corpo venha a reagir com as emoções, assim como sinto dor ao espetar meu pé em um espinho, nem todas as emoções me fazem reconhecer o eu objeto que sou, como ocorre no caso da vergonha. Se não é exatamente o outro, é pelo menos a suposição do Outro que faz com que eu me reconheça como esse eu que é somatória de estados de consciências, de sentimentos e ações, isto é, como esse passado em-si, que no agora a consciência não é mais. Mas enquanto corpo que vive (foca, intenciona, é afetado, sente) é totalmente para-si. Não é a vergonha, como simples emoção, que me faz ver meu corpo como objeto. A mudança de dimensão não ocorre propriamente pelo sentimento de vergonha, que é somente uma consequência, mas sim, pela situação originária da vergonha: a presença do Outro, ou a possibilidade da presença, que é dada pelo que me observa.

Dessa maneira, acabamos de verificar que a própria dimensão corpórea do para-si remete à constituição da identidade. A presença do Outro afeta meu corpo que

sente, que escolhe, que constitui os caracteres. Isso tem relação também com expectativa e frustração. Quando o corpo se mostra em uma atitude diferente da esperada por mim e ao mesmo tempo pelo que o Outro espera de mim, eu me envergonho. Mas essa vergonha não tem relação a uma falha de caráter, porque não existe a possibilidade de julgar o caráter absolutamente, de acordo com Sartre, mas somente a uma frustração de expectativa, que seria a finalidade invertida.

Vimos então, que as manifestações do corpo são acidentais, já que toda facticidade é contingente, mas que, por outro lado, há necessidade no que diz respeito ao comprometimento com o mundo, pois é pelo corpo, que o para-si necessariamente se compromete. Dessa maneira, a constituição da identidade se dá através do corpo e de suas dimensões: através do corpo que escolhe, engajado no mundo (primeira dimensão), e por suas aparições ao outro, seja aparecendo da maneira que ele planeja (segunda dimensão), seja aparecendo de maneira não programada (terceira dimensão). O Para-si não tem, mas procura ter domínio sobre a interpretação do outro a respeito de suas aparições, nessa dialética entre facticidade e transcendência, rumo ao valor.

2.6 Comprometimento com o mundo pelo valor

Na ciência, com o posicionamento de Darwin, a visão de progresso e de teleologia, interpretados como se a evolução se desenvolvesse para um plano fixo, rumo a uma vontade divina, caiu por terra (STEGMÜLLER, 2012, p. 339). Conforme vimos, com a ética, isso não foi diferente. Em Sartre, como a falta é o fundamento do para-si, todos os valores são mesmo contingentes; ou seja, nenhuma identidade, essência ou estrutura determina qualquer valor individual. Todos os valores são acidentais, o que significa que não existe qualquer justificativa lógica ou transcendental para a escolha de algum valor pelo sujeito.

Entretentes, todo indivíduo transcende rumo a algum valor, isto é, todo indivíduo projeta-se para seu próprio valor. Já disse Mészáros, sobre Sartre:

A contingência não abre caminho a algum tipo de liberdade mística que emana da subjetividade do intelectual, mas sim a uma

necessidade estruturada. O que se dá bem diante de nossos olhos é que o caráter *accidental* da contingência é transcendido e “metamorfoseado” na necessidade de *determinações interiores* (MÉSZÁROS, 2012, p. 39).

Questionamos a última linha da citação acima de Mészáros. Por um lado, entendemos em um sentido mais amplo, a “necessidade de *determinações interiores*” como a expressão de que o homem não é determinado por algo externo, mas que ele se determina em direção a algum valor escolhido por ele mesmo, e, nesse sentido, concordamos com o comentador. Contudo, a palavra “interiores” não pode passar despercebida. Porque toda falta é falta de alguma coisa, de um ser que não coincide com o Para-si, mas que o Para-si está para ele no modo da presença. Por isso a fundamentação do Para-si é externa a ele. O externo é necessário à existência do Para-si, de tal modo que não existe consciência que não seja consciência de ser, e que esse ser esteja necessariamente fora.

De todas as negações internas, a que penetra mais profundamente no ser e [aquela que] constitui *em seu ser* o ser *ao qual* nega, juntamente com o ser negado, é a *falta de*. Esta falta não pertence à natureza do Em-si, todo positividade. Só aparece no mundo com o surgimento da realidade humana. É unicamente no mundo humano que podem haver faltas. Uma falta pressupõe uma trindade: aquilo que falta, ou o faltante (*le manquant*); aquilo ao qual falta o que falta, ou o existente; e uma totalidade que foi desagregada pela falta e seria restaurada pela síntese entre o faltante e o existente: o faltado (*le manqué*).[...] Assim, *no mundo humano*, o ser incompleto que se dá à intuição como faltante é constituído em seu ser pelo faltado – ou seja, por aquilo que ele não é [– no seu ser]; a lua cheia é que confere à lua crescente seu ser como crescente; o que não é [é o que] determina o que é; encontra-se no ser do existente, como correlato de uma transcendência humana, o conduzir-se para fora de si rumo ao ser que ele não é, bem como a seu *sentido* (SARTRE, 2011d, p. 136-137).¹¹²

¹¹² “De toutes les négations internes, celle qui pénètre le plus profondément dans l’être, celle qui constitue *dans son l’être* l’être dont elle nie avec l’être *qu’elle* nie, c’est le *manque*. Ce manque n’appartient pas à la nature de l’en-soi, qui est tout positivité. Il ne paraît dans le monde qu’avec le surgissement de la réalité-humaine. C’est seulement dans le monde humain qu’il peut y avoir des manques. Un manque suppose une trinité: ce qui manque ou manquant, ce à quoi manque ce qui manque ou existant, et une totalité qui a été désagrégée par le manque et qui serait restaurée par la synthèse du manquant et de l’existant: c’est le *manqué*. [...] Ainsi, *dans le monde humain*, l’être incomplet qui se livre à l’intuition comme manquant est constitué par le manqué – c’est-à-dire par ce qu’il n’est pas – dans son être; c’est la pleine lune qui confère au croissant de lune son être de croissant; c’est ce qui n’est pas qui détermine ce qui est; il est dans l’être de l’existant, comme corrélatif d’une transcendence humaine, de mener hors de soi jusqu’à l’être qu’il n’est pas comme à son *sens*” (SARTRE, 1943, p.122-123).

Aplicando essa metáfora da lua em relação ao homem sobre a questão temporal, podemos dizer que o existente é o Passado do para-si, sua situação. O para-si é o próprio presente: o faltante. E o futuro é a tentativa de síntese de significância entre o passado e o presente, ou seja, o futuro é o faltado, é o ser buscado do presente, o em-si-para-si. Passado e futuro são os seres externos ao para-si, nessa relação necessária. Tanto o passado quanto o futuro são seres que se relacionam com a ausência de ser, o presente. Entretanto, o ser do passado possui natureza distinta do ser do futuro. O passado é o ser determinado da síntese (o em-si), é a situação do para-si, o que existe independentemente da existência do presente, o que o influencia, mas não o determina, pois foi formado contingencialmente. Por outro lado, o futuro é o ser necessário ao movimento do para-si, não determinado, mas que ilumina os movimentos intermediários do para-si a partir de sua projeção para ele, ou seja, o futuro é o valor.

O homem não tem essência, mas quer ter essência. O para-si nunca coincide com o ser para o qual ele se projeta. “Em seu ser, o Para-si é fracasso, porque fundamenta si mesmo *apenas* enquanto nada” (SARTRE, 2011d, p. 139)¹¹³. Para não contradizermos com o que dissemos anteriormente, observemos que é um fracasso fundamental, e não relacionado ao pessimismo.

É o faltado de todas as faltas, não o faltante. O valor é o si na medida em que este impregna o âmago do Para-si como aquilo para o qual o Para-si é. O valor supremo, rumo ao qual a consciência se transcende a cada instante pelo seu próprio ser, é o ser absoluto do si, com seus caracteres de identidade, pureza, permanência, etc., e na medida em que é fundamento de si. É o que nos permite conceber porque o valor pode ser e não ser ao mesmo tempo. [O valor] É como o sentido e o mais-além de todo transcender, [ele é] o Em-si ausente que impregna o ser-Para-si [...] 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. [...] Portanto há uma total contingência do *ser-para-o-valor*, que recairá imediatamente sobre toda moral para trespassá-la e torná-la relativa – e, ao mesmo tempo, uma livre e absoluta necessidade (SARTRE, 2011d, p. 144-145)¹¹⁴.

¹¹³“ Le pour-soi dans son être est échec, parce qu'il n'est fondement que de soi-même en tant que néant” (SARTRE, 1943, p. 125).

¹¹⁴ “Elle est le manqué de tous les manques, non le manquant. La valeur, c'est le soi en tant qu'il hante le cœur du pour-soi comme ce pour quoi il est. La valeur suprême vers quoi la conscience se dépasse à tout instant par son être même, c'est l'être absolu du soi, avec ses caractères d'identité, de pureté, de permanence, etc., et en tant qu'il est fondement de soi. C'est ce qui nous permet de concevoir pourquoi la valeur peut à la fois être et ne pas être.

Assim, todo para-si relaciona-se diretamente e necessariamente com o valor, que é o faltado. O valor é a essência buscada pelo homem, é a lua inteira que dá a ele uma síntese entre seu passado e presente. Para além de qualquer determinação, o homem, que é esse não-ser e suas possibilidades é presente e futuro: “[...] em sentido amplo, a realidade humana inclui o Para-si e o valor” (SARTRE, 2011d, p. 146)¹¹⁵. É buscando essa síntese que o homem realiza suas ações e se mostra por seus resultados: “Ora, nós vimos que somente o resultado permite apreciar o fim real do agente e, o que é a mesma coisa, o agente ele mesmo. É *Madame Bovary* que esclarece Flaubert, e não o inverso” (SARTRE, 1985, p. 335, Tradução nossa)¹¹⁶.

Retomando, temos que, em primeiro lugar, dizer que o valor é necessário ao para-si, não é o mesmo que dizer que existe um valor absoluto, que deve ser seguido por todos. Pois não existe identidade valorativa inerente e pré-existente ao homem. Todos os valores são criações humanas, são finalidades inventadas, e por isso mesmo, não há como legitimar a supremacia de um valor sobre outro. O que supostamente poderia legitimar a escolha de um valor é a escolha singular e subjetiva do para-si, que é arbitrária, ainda que possa ser pressuposta¹¹⁷.

Um segundo ponto é que eleger um valor e buscá-lo não significa alcançá-lo. Muito pelo contrário, pois para Sartre, ao alcançar determinado valor, o desejo se desliza e o valor se desloca para outra finalidade. A falta é o único fundamento de meu ser. A consciência é busca inalcançável de si.

Qualquer finalidade inventada e eleita por um para-si, como aquela buscada para dar unidade junto às ações do passado e às possibilidades do futuro, é valor, o objeto de desejo:

Elle est comme le sens et l'au-delà de tout dépassement, elle est comme l'en-soi absent qui hante l'être pour soi. [...] Cela signifie que le rapport de la valeur au pour-soi est très particulier : elle est l'être qu'il a à être en tant qu'il est fondement de son néant d'être [...] Il y a donc une totale contingence de l'être-pour-la-valeur, qui reviendra ensuite sur toute la morale, pour la transir et la relativiser- et, en même temps, une libre et absolue nécessité” (SARTRE, 1943, p. 130).

¹¹⁵ “la réalité-humaine au sens large enveloppe le pour-soi et la valeur”(SARTRE, 1943, p. 131).

¹¹⁶ « Or, nous avons vu que seul le résultat permet d'apprécier la fin réelle de l'agent et, ce qui revient au même, l'agent lui-même. C'est *Madame Bovary* qui éclaire Flaubert, et non l'inverse ».

¹¹⁷ Embora não exista nenhum valor absoluto, a filosofia de Sartre é exigente. A responsabilidade de que se é responsável por si e pelo mundo é mais opressora que o absolutismo de qualquer valor (ver 3.3).

Todavia, o desejo não é definido somente em relação ao Em-si-causa-de-si. É também relativo a um existente em bruto e concreto que denominamos comumente objeto do desejo. Este objeto será ora uma fatia de pão, ora um automóvel, ora uma mulher, ora um objeto ainda não realizado e, contudo, definido: como acontece quando o artista deseja criar uma obra de arte. Assim, o desejo exprime, por sua própria estrutura, a relação do homem com um ou vários objetos no mundo; é um dos aspectos do Ser-no-mundo (SARTRE, 2011d, p. 704)¹¹⁸.

Dentre tantas finalidades que podem ser criadas e buscadas, posso denominar de Ética uma delas, com sua finalidade inventada bem definida. Isto é, estamos colocando como possibilidade de desejo pessoal, aquilo que sempre fora tratado como transcendental (*a priori*) por parte da filosofia clássica.

Esse é só mais um objeto de desejo, assim como ocorre o desejo por determinado pão, como na citação acima. Se não o tenho em minha mesa, preciso pensar estratégias intermediárias para obtê-lo e poder saboreá-lo. É o mesmo que dizer que tenho como objetivo pessoal a Ética. Isso que fazemos é apenas uma aplicação de um projeto conhecido na teoria sartriana do desejo, para reforçar que o idealismo possibilitado por Sartre é *a posteriori*.

Sartre fala especificamente do tipo de apropriação do conhecer e mostra que a investigação científica é “um empenho de apropriação”. Apesar de usar a expressão “verdade descoberta”, Sartre a associa ao processo criativo, ao denominar aquele que descobre de “criador e possessor [possuidor]”, pois que essa verdade descoberta é para este nada mais que uma face do se revelar de tal forma (SARTRE, 2011d, p. 706) (SARTRE, 1943, p. 623). Posteriormente ele relaciona o conhecimento ao desejo de comer e ao desejo libidinal. Assim, nos é permitido dizer que o desejo pelo conhecimento tem caráter inventivo e emoção arrebatadora. Conhecimento e identidade, dessa forma, estão intimamente relacionados à construção a partir do processo imaginativo, que é o valor. Assim, o valor é imagem contingente, posto que é escolhida arbitrariamente, mas necessária, posto que não existe atitude que não

¹¹⁸ « Toutefois, le désir n'est pas seulement défini par rapport à l'en-soi-cause-de-soi. Il est aussi relatif à un existant brut et concret que l'on nomme couramment l'objet du désir. Cet objet sera tantôt un morceau de pain, tantôt une automobile, tantôt une femme, tantôt un objet non encore réalisé et pourtant défini : comme lorsque l'artiste désire créer une œuvre d'art. Ainsi le désir exprime par sa structure même le rapport de l'homme avec un ou plusieurs objets dans le monde ; il est un des aspects de l'être-dans-le-monde » (SARTRE, 1943, p. 621-622).

seja projeção para o valor. A dialética da identidade ocorre nesse absoluto-relativo de imagem projetada e imagem constituída.

Em resumo, nesse capítulo, mostramos a importância dos sentimentos de vergonha e orgulho na constituição da identidade advindos do olhar do Outro, bem como inter-relacionamos isso aos conceitos de má-fé, autenticidade, tempo, corpo e valor. Isso feito, podemos concluir que o inferno são os Outros somente quando eu me envergonho de minhas atitudes, pois nada me impede de constituir uma identidade da qual eu me orgulhe autenticamente, no processo de constituição não só de uma biografia, mas também de um universal que eu possa me orgulhar.

3 FAZER-UNIVERSALIZAÇÃO

Neste capítulo, pretendo mostrar a similaridade da constituição do universal, com a constituição da identidade, na teoria sartriana. Da mesma forma que o homem não está pronto, mas está para se fazer (SARTRE, 1972, p. 50), é também assim com a universalização:

Nesse nível, o intelectual, pelos seus trabalhos de técnico do saber, por seu salário e por seu nível de vida, sem cessar de se designar como pequeno burguês selecionado, deve combater sua classe que, sob a influência da classe dominante, reproduz nele necessariamente uma ideologia burguesa, de pensamentos e sentimentos pequenos burgueses. O intelectual é, portanto, um técnico do universal que se apercebe que, em seu domínio próprio, a universalidade não existe pronta, que ela está perpetuamente por *fazer*. Um dos grandes perigos que o intelectual deve evitar, se ele quer avançar no seu empreendimento, é de universalizar muito rápido (SARTRE, 1972, p. 49, tradução nossa)¹¹⁹.

É possível que os argumentos mais importantes sobre esse assunto já tenham sido tratados nos capítulos anteriores, visto que estão todos intimamente relacionados. Mas gostaríamos de recuperar alguns conceitos a fim de explicitar fundamentalmente que tipo de universalização é criticada por Sartre e que tipo é defendida. Para tanto, é importante destacar a distinção entre a objetividade dos projetos inventados e a subjetividade das invenções.

3.1 Verdade prática

Se por um lado, pessoalmente, Sartre não aceita a universalização burguesa, da descrição da abundância e das prescrições capazes de manipular a classe média, para legitimar suas práticas, por outro lado, ele defende tipos de atitudes

¹¹⁹ « A ce niveau, l'intellectuel, sans cesser, par ses travaux de technicien du savoir, par son salaire et par son niveau de vie, de se désigner comme petit-bourgeois sélectionné, doit combattre sa classe qui, sous l'influence de la classe dominante, reproduit en lui nécessairement une idéologie bourgeoise, des pensées et des sentiments petits-bourgeois. L'intellectuel est donc un technicien de l'universel qui s'aperçoit que, dans son domaine propre, l'universalité n'existe pas toute faite, qu'elle est perpétuellement à faire. Un des grands dangers que l'intellectuel doit éviter, s'il veut avancer dans son entreprise, c'est d'universaliser trop vite ».

singulares a serem tomadas, de tal modo que toda a humanidade possa também assim fazer.

Sartre denuncia o tipo de universalidade “pregada” para favorecer os privilegiados. Com isso ele critica a universalidade do particularismo burguês, pois considera uma contradição com a existência de dois milhões de subalimentados sobre uma população de três milhões (SARTRE, 1972, p. 61). É nesse sentido que Sartre se posiciona a favor da revolução e contra o sistema capitalista, e por isso ele considera o marxismo como insuperável, em seu tempo.

As classes exploradas, com efeito, não possuem necessidade de uma *ideologia*, mas da verdade prática sobre a sociedade. Ou seja, elas não precisam de uma representação mítica delas mesmas; elas têm necessidade de conhecer o mundo para o modificar. Isso significa, por sua vez, que elas reclamam de serem *situadas* (posto que o conhecimento de uma classe implica aquele de todas as outras e de suas relações de força), de descobrir seus *fins orgânicos* e a *práxis* que lhes permitirá alcançá-los (SARTRE, 1972, p. 68, tradução nossa)¹²⁰.

Sartre aponta para o fato de que uma ideia que descreva simplesmente a situação, justificando-a, não resolve o problema. Como ele percebe a necessidade de mudança, ele fala dessa “verdade prática”, da ideia do diferente para o qual pode-se direcionar em ação. Em sua época, um período de guerra, de terrorismo, de suspensão de valores, de leis absurdas, ele entendeu que a melhor teoria que poderia possibilitar essa prática era a proposta da revolução marxista, até mesmo com a violência. Mas cada época deve analisar suas situações para verificar aquilo que é mais concretizável, mesmo que sejam processos intermediários.

E, considerando que a mudança deve partir do singular para o coletivo, defendo que a investigação sobre a Ética, da forma como está sendo utilizada nesse texto, seria o primeiro passo para transformações universais, pois para Sartre, “uma comunidade fundada sobre uma tomada de consciência” (SARTRE, 1985, p. 349,

¹²⁰ « Les classes exploitées, en effet, n’ont pas besoin d’une *idéologie* mais de la vérité pratique sur la société. C’est-à-dire, elles n’ont que faire d’une représentation mythique d’elles-mêmes ; elles ont besoin de connaître le monde pour le changer. Cela signifie à la fois qu’elles réclament d’être *situées* (puisque la connaissance d’une classe implique celle de toutes les autres et de leurs rapports de force), de découvrir leurs *fins organiques* et la *praxis* qui leur permettra de les atteindre ».

tradução nossa)¹²¹ poderia ultrapassar a violência. Logo, a tomada de consciência coletiva a respeito do que seja uma Ética objetiva é um dos meios para se alcançar uma *práxis* que possibilite o atingimento dos *fins orgânicos* que fala Sartre.

O projeto da Ética, ainda que tenha a investigação, em seu interior, de forma objetiva e racional, a escolha por ela ocorre de maneira subjetiva. É nesse sentido que se apresenta a possibilidade de uma importante síntese entre a objetividade e a subjetividade na história da filosofia. Essa simbiose possível entre a objetividade e a subjetividade e a dimensão totalizadora da teoria sartriana, fora observada por Mészáros:

Desse modo, o movimento e o repouso, o todo e suas partes, o centro e a periferia, o primeiro plano e o plano de fundo, as determinações do passado e as antevisões do futuro convergindo sobre o presente, tudo isso ganha vida na unidade sintética de uma totalização dialética em que a subjetividade e a objetividade se fundem de maneira indissociável (MÉSZÁROS, 2012, p. 45-46).

O que ocorre com a Ética, ocorre também com toda a ciência. A partir de uma finalidade eleita, existe uma investigação acerca dos meios para se atingi-la. A investigação é objetiva, já que ela é feita com base em uma finalidade definida. Mas a escolha por essa finalidade é arbitrária, pois, como diz Hume, “um princípio ativo nunca pode estar fundado em um princípio inativo” (HUME, 2009, p. 497). A escolha é um princípio ativo, em que estão embutidos imperativos em seu interior, visto que toda escolha é escolha de valor e carrega implicitamente preferências e decisões, ao passo que as descrições são princípios inativos. Por isso mesmo nenhuma descrição de realidade poderá acarretar escolha. Embora a escolha seja necessária ao para-si, pois todo para-si escolhe, visto que é intenção, não existe fundamentação descritiva para uma ou outra escolha. Todavia, depois que um objeto foi escolhido, posso investigar descrições que possibilitem atingir tal objeto.

De fato, jamais poderá ser fundamentado o inverso, ou seja, de princípios ativos, não posso chegar a nenhum princípio inativo. Por exemplo, posso investigar sobre os fatos que poderiam me levar à longevidade (descrições, princípios inativos), com o intuito de viver mais ou com o intuito de abreviar minha vida (escolhas,

¹²¹ « [...] une communauté fondée sur un prise de conscience [...] ».

princípios ativos). Da mesma forma, a investigação sobre a Ética não garante que os sujeitos vivam de acordo com tal finalidade, mas cria os meios para alcançá-la.

Contudo, existem valores predominantes na sociedade, que de tão comuns parecem ser absolutos, por isso os equívocos e a constante associação da ética aos costumes como se esses costumes fossem prescrições descobertas, como se esses costumes não tivessem sido inventados pelo próprio homem. Denominei esse conjunto de expressões sobre o que é certo e errado de forma comum, de acordo com os valores predominantes na cultura, na religião e nas leis, de Moral Ordinária (COLANTONI, 2012), que é a moral tradicional burguesa criticada por Sartre. A distinção entre Moral Ordinária (comum, como as pessoas corriqueiramente entendem) e a Moral Reflexiva (racionalizada, com finalidade definida pela escolha humana, em que os juízos podem ser deduzidos dessa finalidade), ou propriamente o projeto da Ética, é importante para que se desfaçam preconceitos de que os estudos sobre ética sejam relativos e conservadores. Ao contrário, a finalidade clara e definida da Moral Reflexiva permite prescrições que garantem ao máximo as liberdades individuais, o que garante um caráter não repressivo e não controlador, que liberta. Mas claro, a Ética é intolerante e interfere com a rejeição práticas que culminam com a existência de vítimas: os abusos, o preconceito, a falta de tolerância com as diferenças, a limitação dos sujeitos.

Afinal, Sartre defende a *“luta para a universalização (ou seja, contra a exploração, a opressão, a alienação, as desigualdades, o sacrifício dos trabalhadores ao lucro)”* (SARTRE, 1972, p. 68, tradução nossa)¹²². Trata-se de um universal que se pode defender como um técnico e especialista do saber prático, mas não de um universal como o esforço de um grupo social particularizado para a universalização, como faz a burguesia. Por isso, há exigência da autocrítica perpétua (SARTRE, 1972, p. 70). Novamente sublinho que, Sartre entende que esse fim orgânico, com necessidade de universalização, é também um fim inventado, mas, por ser a finalidade que ele próprio (Sartre) escolheu, e, como imperativos estão embutidos no interior das escolhas, ele o defende. Sartre faz isso justamente por manter a coerência, porque defende que a escolha da finalidade e sua prática é o que gera a essência do homem,

¹²² « lutte pour l'universalisation (c'est-à-dire contre l'exploitation, l'oppression, l'aliénation, les inégalités, le sacrifice des travailleurs au profit) ».

ou seja, a finalidade escolhida e sua *práxis* diz muito sobre o homem que a escolheu. E é propositadamente dessa maneira que Sartre escolhe ser visto pelo mundo.

Assim, esse universal defendido advém do ultrapassamento de sua particularidade, ou seja, por métodos universais (estruturação, dialética, análise histórica) que tratam da singularidade histórica do proletariado, com a exigência da revolução (SARTRE, 1972, p. 68-70). Nunca se trata de um universal organizado, concluído e acabado (SARTRE, 1972, p. 71). E assim, nesse envolvimento com a compreensão da falta de estabilidade, ocorre a possibilidade do intelectual de ser útil, ou seja, a possibilidade que ele contribua para o desenvolvimento da “consciência de classe”:

É aplicando o método dialético, dele apreendendo o particular através das exigências universais e reduzindo dele o universal a um movimento de uma singularidade para a universalização, que o intelectual, definido como *tomada de consciência de sua contradição* constitutiva, pode ajudar à constituição da tomada de consciência do proletariado¹²³.

Mas Sartre faz a ressalva de que o intelectual deva vivenciar a classe que não é a dele, bem como o movimento, ou seja, ele deve se integrar completamente para posteriormente conseguir apreender a particularidade e as ambições universalizantes, ou seja, as exigências universais do proletariado (SARTRE, 1972, p. 72-73), e ainda tomar as precauções para que não se desenvolva nenhum tipo de ideologia que não pudesse ser questionada (SARTRE, 1972, p. 73). Dessa maneira, seria possível usar o capital-saber dado pela burguesia para a formação de intelectuais orgânicos nas classes menos favorecidas, a recuperação da finalidade e da verdade, a radicalização das atividades buscando o fim da história pela universalização, e a não cristalização de qualquer poder (SARTRE, 1972, p. 74).

Destacamos que a consciência do proletariado parte de algo ainda mais singular, a “consciência reflexiva”, que Sartre também chama de “consciência moral”, como veremos na citação abaixo, capaz de negar valores que são postos pela burguesia como prontos e acabados.

¹²³ « C'est en appliquant la méthode dialectique, en saisissant le particulier à travers les exigences universelles et en réduisant l'universel à un mouvement d'une singularité vers l'universalisation que l'intellectuel, défini comme *prise de conscience de sa contradiction* constitutive, peut aider à la constitution delà prise de conscience prolétarienne » (SARTRE, 1972, p. 70).

Abrimos um parêntese para dizer que consideramos que Sartre poderia ter sido mais claro no trecho a seguir, se ele tivesse feito algum tipo de distinção como a que mencionamos acima, sobre a Moral Ordinária e a Moral Reflexiva.

A consciência reflexiva, de fato, posiciona a *Erlebnis* refletida em sua natureza de falta e, ao mesmo tempo, resgata o valor como sentido inalcançável do faltado. Assim, a consciência reflexiva pode ser chamada, propriamente falando, de consciência moral, uma vez que não pode surgir sem desvelar ao mesmo tempo os valores. Daí que permaneço livre, em minha consciência reflexiva, para dirigir minha atenção aos valores ou para negligenciá-los – exatamente como depende de mim olhar mais particularmente, sobre esta mesa, minha caneta ou meu maço de cigarros. Mas, seja ou não objeto de uma atenção circunstanciada, os valores são (SARTRE, 2011d, p. 146)¹²⁴.

Segundo o próprio Sartre, o ser da consciência nunca coincide com ela no presente e ela se projeta para o ser do futuro. Por isso a consciência é falta e necessita do valor que inventa (o ser do futuro) e cria a unidade entre o tendo sido e o que se planeja. Mas, da forma como está posto na citação, temos a impressão de que Sartre diz que os valores não são necessários, pois poderíamos negá-los, o que seria uma contradição interna do próprio autor. Na verdade, a negação de certos valores significa a afirmação de outros, de tal forma que, certo valor específico pode não ser necessário, mas que, é evidente que algum valor seja necessário, como mostramos anteriormente.

Para clarificar, propomos uma nova escrita deste trecho, a partir das definições sugeridas anteriormente. A proposta é de substituição da expressão “consciência moral” por “consciência de valor” e também da expressão “valores” por “Moral Ordinária”. Com isso, a ideia ficaria mais clara: a consciência é de valor, e, portanto, somos livres para dirigir nossa atenção ou negligenciar a Moral Ordinária. Desta forma, a necessidade do valor fica preservada, e a negação passa a se relacionar à moral posta e não ao valor escolhido, o que garante uma construção não contraditória e nem ambígua. Em outras palavras, a consciência reflexiva pode ser

¹²⁴ « La conscience réflexive, en effet, pose l'*Erlebnis* réfléchi dans sa nature de manque et dégage du même coup la valeur comme le sens hors d'atteinte de ce qui est manqué. Ainsi la conscience réflexive peut-elle être dite, à proprement parler, conscience morale puisqu'elle ne peut surgir sans dévoiler du même coup les valeurs. Il va de soi que je demeure libre, dans ma conscience réflexive, de diriger mon attention sur elles ou de les négliger - exactement comme il dépend de moi de regarder plus particulièrement, sur cette table, mon stylo ou mon paquet de tabac. Mais qu'elles soient ou non l'objet d'une attention circonstanciée, elles sont »(SARTRE, 1943, p. 131).

chamada de consciência de valor e não de “consciência moral”, como no trecho acima, pois nem todo valor é valor moral (que recebe atribuição de valor verdade certo ou errado quando está em acordo ou desacordo com uma finalidade ética). Além disso, não fico livre para negligenciar os valores (pois isso é impossível de acordo com a própria teoria sartriana), mas fico livre para negligenciar os valores que estão postos como padrão (ou seja, isso que chamei de Moral Ordinária).

Além do mais, pode-se negar não só valores da sociedade (Moral Ordinária), como também um valor já escolhido anteriormente, ou seja, um valor particular que tenha sido fixado outrora. Mas, no caso da rejeição desse valor de escolha própria, não significa que não se tenha adotado outro valor imediatamente. Justamente o contrário, pois toda escolha é de valor, logo, negar um objetivo significa necessariamente adotar outro valor. Assim, fica esclarecido o texto com a coerência mantida, com a ênfase da necessidade de algum valor e da contingencialidade de qualquer valor.

3.2 A concretude do valor

Aliás, pelo fato de podermos observar mudanças de valores, verificamos que a projeção para o valor não determina a atitude. Há permanência da liberdade para se constituir, visto que o valor é análogo ao possível:

Ocorre com o possível o mesmo que com o valor: há maior dificuldade em compreender seu ser, posto que é dado como anterior ao ser do qual é possibilidade pura e, no entanto, pelo menos enquanto possível, necessita de um ser (SARTRE, 2011d, p. 148)¹²⁵.

A realização do valor também é análoga à realização do possível. Um valor escolhido está longe de ser realizado, mas se ele foi escolhido é porque existem as condições objetivas necessárias para que ele seja alcançado.

¹²⁵ « Il en est du possible comme de la valeur: on a la plus grande difficulté à comprendre son être, car il se donne comme antérieur à l'être dont il est la pure possibilité et pourtant, en tant que possible du moins, il faut bien qu'il ait l'être » (SARTRE, 1943, p. 133).

Assim, o possível não poderia ser reduzido a uma realidade subjetiva. Também não é anterior ao real ou ao verdadeiro, mas é propriedade concreta de realidades já existentes. Para que a chuva seja possível, é necessário que haja nuvens no céu. Suprimir o ser para estabelecer o possível em sua pureza é uma tentativa absurda; a passagem frequentemente citada do não ser ao ser, passando pelo possível, não corresponde ao real. Decerto, o estado possível ainda não é; mas é estado possível de certo existente que sustenta com seu ser a possibilidade e o não ser de seu estado futuro (SARTRE, 2011d, p. 149-150)¹²⁶.

Para Sartre, o valor, (a ideia, a imagem, o em-si-para-si), da mesma forma que todo possível, enquanto possibilidade é qualidade concreta do existente. E, uma vez que a paixão não é suficiente para a concretização de atitudes, pois que é móbil e o para-si pode decidir negá-la, a ideia singular é necessária.

Mencionamos a possibilidade de Sartre ser um idealista, no que diz respeito à constituição da identidade, visto que é preciso uma ideia anterior para a produção da ação biográfica, a respeito do universal (propriedades que fazem algo ser algo) aplicado à singularidade. Entretanto, como verificamos, a ideia é valor, que, por sua vez é possibilidade concreta, logo, está excluída a possibilidade de considerar essa ideia como *a priori*, no sentido que *a priori* possui na tradição filosófica, pois, a ideia criada pelo para-si é um existente mundano, cuja essência do “eu” é produzida a partir da escolha vivida (simultaneamente à ideia) e da concretização da ação (*a posteriori*), pela interpretação do passado constituído a partir dela. A ideia, sendo possibilidade, é também propriedade concreta de realidades existentes, o que impossibilita o estabelecimento de sua pureza absoluta. Portanto, em Sartre, a ideia é um dos seres que falta ao para-si diante de suas possibilidades.

Assim como não poderia haver falta no mundo se a mesma não viesse ao mundo por um ser que é sua própria falta, também não poderia

¹²⁶ « Ainsi, le possible ne saurait se réduire à une réalité subjective. Il n'est pas non plus antérieur au réel ou au vrai. Mais il est une propriété concrète de réalités déjà existantes. Pour que la pluie soit possible, il faut qu'il y ait des nuages au ciel. Supprimer l'être pour établir le possible dans sa pureté est une tentative absurde; la procession souvent citée qui va du non-être à l'être en passant par le possible ne correspond pas au réel. Certes, l'état possible n'est pas encore; mais c'est l'état possible d'un certain existant qui soutient par son être la possibilité et le non- être de son état futur» (SARTRE, 1943, p. 131-132).

haver possibilidade no mundo se esta não viesse por um ser que é para si mesmo sua própria possibilidade (SARTRE, 2011d, p. 150)¹²⁷.

Disso podemos inferir que o relativismo é próprio da escolha humana em relação ao valor, e não por causa do valor. A consciência é aquela que dá origem ao não ser no mundo, porque é também não ser. O valor, dá origem à possibilidade, porque ele é possibilidade. Nesse sentido, a consciência relaciona-se com o valor da maneira de não sê-lo, mas querendo sê-lo, pois o valor é o ser que não coincide com a consciência no presente, mas que está adiante, no futuro. O valor, que é a própria síntese entre o passado e o presente do indivíduo, é buscado pelo para-si como se ele fosse capaz de dar ao para-si aquilo que ele não tem: a identidade.

Entendemos que a diferença entre consciência e possibilidade é clara. O não-ser (a consciência, o para-si) coincide com o pensamento da negação, a partir da interrogação, ao passo que, a possibilidade não: “[...]a possibilidade não pode, por essência, coincidir com o puro *pensamento* das possibilidades [...] [Entretanto], a captação do possível como tal pressupõe um transcender original” (SARTRE, 2011d, p. 150-151)¹²⁸. Isso está diretamente relacionado à condição desejante própria do humano:

O desejo, como vimos, é falta de ser. Enquanto tal, é diretamente *sustentado no ser* do qual é falta. Este ser, já vimos, é o Em-si-Para-si, a consciência feita substância, a substância feita causa de si, o Homem-Deus. Assim, o ser da realidade humana não é originariamente uma substância, mas uma relação vivida: os termos dessa relação são o Em-si originário, coagulado em sua contingência e facticidade, e cuja característica essencial consiste no fato de que é, de que *existe*, e, por outro lado, o Em-si-Para-si, ou valor que representa o Ideal do Em-si contingente e se caracteriza como estando Para-além de toda contingência e toda existência. O homem não é nem um nem outro desses seres, por que *não é*: o homem é o que não é e não é o que é; constitui a nadificação do Em-si contingente, na medida em que o si mesmo desta nadificação é sua fuga em avanço no rumo do Em-si causa de si. A realidade humana é puro empenho para fazer-se Deus, sem que tal esforço tenha qualquer

¹²⁷«De même qu'il ne saurait y avoir de manque dans le monde que s'il vient au monde par un être qui est son propre manque, de même il ne saurait y avoir au monde de possibilité, qu'elle ne vienne par un être qui est à soi-même sa propre possibilité» (SARTRE, 1943, p. 135).

¹²⁸ “[...] la possibilité ne peut, par essence, coïncider avec la pure pensée des possibilités[...] [toutefois,] la saisie du possible comme tel suppose un dépassement originel.” (SARTRE, 1943, p. 135-136).

substrato dado, sem que *nada* haja a esforçar-se assim. O desejo exprime esse empenho (SARTRE, 2011d, p. 704)¹²⁹.

Poderíamos aqui fazer uma analogia com Aristóteles, em que o motor imóvel é ato puro, estático e também causa de todo movimento. Esse Deus sartriano, o qual o homem se empenha para fazer-se Ele, é tão impessoal quanto o Aristotélico. Sartre não considera de fato a existência de Deus criador e personificado, como a palavra Deus ordinariamente é utilizada. Mas, para entendermos de fato, o que a palavra Deus significa quando Sartre a utiliza, suponhamos que essa existência de Deus criador e personificado existisse. Nesse caso, teríamos que: a) Ele teria que ser o em-si para o qual o homem se direciona, um fim último. Mas, se assim fosse, Deus não poderia ter criado o homem, pois, segundo Sartre, apenas um não-ser poderia originar um não-ser, como já mostramos. Dessa exigência, decorreria que Deus, assim como o homem, seria também falta e possibilidade, o que significaria que ele não se bastaria. Por um lado, justificaria a necessidade da criação, de transcender rumo às suas possibilidades. Suas criaturas faltantes seriam, assim como na Bíblia, “a sua imagem e semelhança”. Ele seria, então, b) não-ser, sem substância, sem essência, sem qualidades necessárias, mutante. Observemos que de a) e b) Deus teria que ser e não ser ao mesmo tempo, “eis a questão”.

Isso, ao invés de contrariar o princípio da não contradição, mostra que Deus seria ao mesmo tempo em-si e para-si, ou seja, o em-si-para-si, propriamente o conceito de valor, em Sartre, o que justifica, de certa forma, a utilização da palavra Deus para designar valor. Um Deus que não é criador, mas que está para ser concretizado a partir da realidade concreta do possível; que não é criador, mas que está para ser, sendo fruto do processo criativo: uma imagem, uma “luz nova”. Esse Deus que Sartre menciona é propriamente o valor eleito pela subjetividade, aquilo que dá unidade entre o presente, o passado e o futuro humano.

¹²⁹ « Le désir est manque d'être, nous l'avons vu. En tant que tel, il est directement *porté sur* l'être dont il est manque. Cet être, nous l'avons vu, c'est l'en-soi-pour-soi, la conscience devenue substance, la substance devenue cause de soi, l'Homme-Dieu. Ainsi l'être de la réalité-humaine est originellement non une substance mais un rapport vécu : les termes de ce rapport sont l'en-soi originel, figé dans sa contingence et sa facticité et dont la caractéristique essentielle est qu'il *est*, qu'il *existe*, et, d'autre part, l'en-soi-pour-soi ou valeur, qui est comme l'idéal de l'en-soi contingent et qui se caractérise comme par delà toute contingence et toute existence. L'homme n'est ni l'un ni l'autre de ces êtres, car il *n'est point* : il est ce qu'il n'est pas et il n'est pas ce qu'il est, il est la néantisation de l'en-soi contingent en tant que le soi de cette néantisation est sa fuite en avant vers l'en-soi cause de soi. La réalité-humaine ne est pur effort pour devenir Dieu, sans qu'il y ait aucun substrat donné de cet effort, sans qu'il y ait *rien* qui s'efforce ainsi. Le désir exprime cet effort » (SARTRE, 1943, p. 621).

À eleição de determinado valor por cada indivíduo poderíamos comparar os deuses singulares, o que a filosofia oriental e os místicos costumam chamar de processo de individuação (apesar das considerações das determinações), ou, mais propriamente, ao *Ego Responsabilidade* de Salanskis.

Ainda que seja minha eleição, não significa que eu não possa defender esse meu deus para os demais. O valor tem um caráter prescritivo. Se elejo um valor, significa que, dentre possibilidades, a atitude relacionada a ele é aquela à qual eu recomendo. Nada impede que eu queira mostrar esse valor aos Outros, não de forma impositiva, mas com o intuito de que os Outros ampliem suas possibilidades de escolha, na esperança de que possam analisar e agir de forma diferente, se for o caso de suas escolhas mudarem.

Propriamente, o valor escolhido, é esse deus singular que eu vou a ele e que ele retorna a mim me direcionando, sem a carga personificada da religião, mas com a carga ainda mais opressora.

3.3 Valor e universalidade

O valor é a força motriz de qualquer atitude, além disso, sou responsável por mim e pelo mundo. E, ao contrário do que muitos se dão conta, essa conclusão sartriana não se encontra originariamente em *O existencialismo é um humanismo* (p. 27). Vejamos a citação em *O ser e o nada*:

A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. [...] a responsabilidade do Para-si é opressiva (SARTRE, 2011d, p. 678)¹³⁰.

Por isso, assumir a responsabilidade de minha ação é o mesmo que eleger valores que possam ser eleitos por toda a humanidade. Esse é um ponto crucial de

¹³⁰ « La conséquence essentielle de nos remarques antérieures, c'est que l'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules: il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être [...] la responsabilité du pour-soi est accablante » (SARTRE, 1943, p. 598).

aproximação de atitude da perspectiva existencial com a universal, ainda que por caminhos distintos. Isto é, por formas completamente diferentes de compreender o mundo, ao final, pode-se chegar ao mesmo tipo de conclusão, a da ação com responsabilização: “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 ele deva ser” (SARTRE, 2010b, p.27)¹³¹. Essa profunda relação entre a escolha e a prescrição ocorre porque toda escolha é escolha de valor, assim como é característica própria da ética denominada de “prescritivismo universal” (HARE, 2003, p.71), ou “racionalismo” (HARE, 2003, p. 173), ou simplesmente “prescritivismo” (HUDSON, 1970, p. 35).

Retomamos aqui os principais aspectos discutidos nesse trabalho e os vincularemos à ação, pois entendemos que o movimento é a consequência mais imediata do fundamento sartriano a respeito do humano: a ausência de ser. Além disso, é pela atitude, que Sartre vincula-se tão fortemente à arte, em uma busca da dramatização filosófica e da universalização dos personagens existenciais. Com isso, podemos eleger com mais propriedade a Ética como projeto inspirador e a utilização da filosofia e da arte para a realização prática desse projeto, em uma nova perspectiva Política.

“Sua dimensão como *ato* na luta contra o *mal* é que compele o leitor a definir sua própria posição quanto aos temas em foco, e, já que o *ato* está sempre evidentemente claro nas obras de Sartre, não há quem possa passar por ele com indiferença” (MÉSZÁROS, 2012, p. 22). A responsabilidade impele atos, sejam eles a respeito de mudanças ou permanências. Se percebo a injustiça, a discriminação e a intolerância no mundo e decido não fazer nada para que a situação mude, sou responsável por ela. Os fatos estão dados, mas a interpretação que dou aos fatos como algo superável ou intransponível, bem como o projeto para o qual me lanço a partir dessa interpretação, depende da minha escolha livre, sem qualquer imperativo externo.

Sartre diz que a filosofia da alienação de Marx só seria superada quando o regime político e econômico e os homens se modificassem (SARTRE, 1960, p.34-37). Quando ele diz isso, ele está fazendo uma denúncia a respeito da situação, que aliena

¹³¹ « En effet, il n'est pas un de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être » (SARTRE, 1996, p. 31-32).

a condição fundamental humana – a liberdade. Não que o homem deixe de ser livre, pois isso não é possível de acordo com sua teoria, mas, de fato, a alienação limita o homem, como se ele não tivesse possibilidade de escolha. É essa falsa limitação que Sartre contesta e, para contestá-la, ele se apoia em Marx para tal, pois percebe a possibilidade de explicitação da má-fé influenciada pela alienação, ao mesmo tempo compreende uma proposta de vida diferente. Como uma filosofia da liberdade poderá ter expressividade prática (que é sua exigência para que uma filosofia possa ser considerada vigente) se a maior parte dos sujeitos é “produto de seu produto”? É sobre esse aspecto que ele mostra a necessidade de superar a situação de forma prática, para que uma filosofia da liberdade possa se tornar vigente em sua autenticidade. Ou seja, ele cria a ideia de superação para inspirar a diminuição das limitações, o que ele chama de engajamento, mas que poderíamos chamar de comunicação de valor.

A partir da concepção negativa da consciência, não se pode mais culpar o exterior pelas frustrações e infelicidades. Por isso, podemos analisar que Sartre age no mundo com sua teoria. O contato com a filosofia sartriana e a explicitação da má-fé geram ações novas no mundo, porque as descrições de Sartre chamam a atenção para o projeto da autenticidade, ou seja, as descrições de Sartre não são meras descrições, porque ele chama a atenção para a escolha de cada um.

Vejamos o que relembra Sartre, de acordo com Arlette Elkäim-Sartre, sua filha adotiva, no prefácio de *Cadernos para uma moral*:

A ontologia, escrevia, não saberia formular ela mesma prescrições morais. Ela se ocupa unicamente do que é, e não é possível tirar imperativos de seus indicativos. Ela deixa transpassar, contudo, isso que será uma ética que toma suas responsabilidades em face de uma realidade humana em situação¹³² (ELKÄÏM-SARTRE, 1983a apud SARTRE, 1983, p. 7, tradução nossa).

Não se pode mesmo deduzir imperativos de fatos, mas podemos deduzir imperativos de escolhas, e isso faz toda diferença. Os imperativos de Sartre (seja em *O existencialismo é um humanismo*, seja em *Apelo aos intelectuais* ou na *Crítica da razão dialética*) são transcendentais e mundanos, são advindos de uma existência

¹³² « L'ontologie, écrivait-il, ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs. Elle laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une réalité humaine en situation ».

particular, diante de uma situação vivenciada. Por isso, foram capazes de pelo menos abrir possibilidades. Consequentemente, podemos dizer que sua própria teoria faz papel do que ele mesmo chama de “luz nova”. E sendo essa ideia realizável e inspiradora, é capaz de tirar o homem da mesmice.

A concepção de um “outro estado de coisas”, pela simples descrição, ou seja, uma nova ideia realizável e que ainda não foi realizada é o que “ilumina” uma ação. Por isso a arte tem papel prático na vida do homem: os “mitos”, inclusive os que Sartre cria com seus personagens, fazem o homem entrar em contato com mundos novos e possíveis, ainda que ideias não possam ser entendidas como causas isoladas. Nem mesmo motivos e móveis poderiam ser causas sem a consideração da escolha de determinada ideia pelo próprio não-ser: o Para-si. Assim, viver é prescrever, é criar imperativos, porque viver é um ato de liberdade, de escolha própria. Pois o movimento só é possível para aquele que é livre, e não determinado, aquele que tem ausência de ser e que transcende rumo a esse ser:

Assim como o futuro retorna ao presente e ao passado para iluminá-los, também é o conjunto de meus projetos que retrocede para conferir ao móbil sua estrutura de móbil. É somente porque escapo ao Em-si nadificando-me rumo às minhas possibilidades que este Em-si pode adquirir valor de motivo ou móbil. Motivos e móveis só tem sentido no interior de um conjunto projetado que é precisamente um conjunto de não existentes. E este conjunto é, eu mesmo enquanto transcendência, eu mesmo na medida que tenho de ser fora de mim (SARTRE, 2011d, p. 541)¹³³.

A ideia é o valor, o em-si-para-si, o possível não realizado ainda. O ser do para-si está na ideia, no futuro, que incita o movimento neste projetar-se. Motivos e móveis não são as causas das ações, porque a liberdade não possui necessidade lógica. As ações são livres e acidentais, sem causas, por isso motivos e móveis são apenas as condições, que se tornam condições por causa da ideia escolhida.

Assim, aplicamos a teoria de Sartre, nela mesma. Ou seja, concebemos sua teoria como uma ideia, como um valor, que “ilumina” as ações dos leitores. Com

¹³³ « De même que le futur revient sur le présent et le passé pour l'éclairer, de même c'est l'ensemble de mes projets qui revient en arrière pour conférer au mobile sa structure de mobile. C'est seulement parce que j'échappe à en-soi en me néantisant vers mes possibilités que cet en-soi peut prendre valeur de motif ou de mobile. Motifs et mobiles n'ont de sens qu'à l'intérieur d'un ensemble pro-jeté qui est justement un ensemble de non-existants. Et cet ensemble, c'est finalement moi-même comme transcendence, c'est moi en tant que j'ai à être moi-même hors de moi. » (SARTRE, 1943, p. 481).

isso, percebe-se claramente que o projeto de autenticidade descrito por Sartre pode ser entendido justamente como uma ideia impulsionadora, que tem a capacidade de despertar aqueles que tomam contato com sua teoria para um tipo de atitude: a vida autêntica. O contato com a teoria sartriana abre as possibilidades do sujeito, pois provoca a explicitação da vergonha de suas escolhas, que passam a ser insuportáveis, quando contrapostas com a ideia de ações pelas quais se pode sentir orgulho. O projeto de autenticidade influencia-nos a agir apenas em conformidade com o que realmente teríamos satisfação em assumir para nós mesmos, ainda que permaneça a espera do olhar de aprovação de algum Outro.

Enfatizamos, então, a aproximação do existencial e do universal, no que diz respeito não à forma de conceber o mundo, mas em relação às atitudes:

Mas, na verdade, a pergunta que sempre deve ser feita é: 'O que aconteceria se todos agissem do mesmo modo?' E não se tem como escapar desse pensamento inquietante sem uma espécie de má-fé. Aquele que mente e se escusa dizendo que nem todo mundo age assim é alguém que não está bem à vontade com sua consciência, pois o fato de mentir implica um valor universal atribuído à mentira (SARTRE, 2010b, p.29)¹³⁴.

Apesar de Sartre não mencionar Kant, é uma referência certa a ele. Vejamos como Kant enuncia a proposição moral: “nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte *que eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal*” (KANT, 2009, p. 133). De acordo com Leopoldo e Silva, “O existencialismo sartriano é de um grande rigor moral e está infinitamente afastado de qualquer relativismo” (LEOPOLDO E SILVA, 2009, p. 113)¹³⁵.

Faço essa comparação, ainda que Kant jamais aceitaria uma análise que pudesse ser circunstancial, e que ele também não admitisse esse tipo de conclusão

¹³⁴ « Mais en vérité, on doit toujours se demander : qu'arriverait-il si tout le monde en faisait autant ? et on n'échappe à cette pensée inquiétant que par une sorte de mauvaise foi. Celui qui ment et qui s'excuse en déclarant : tout le monde ne fait pas comme ça, est quelqu'un qui est mal à l'aise avec sa conscience, car le fait de mentir implique une valeur universelle attribuée au mensonge » (SARTRE, 1996, p. 34).

¹³⁵ Embora, como mostramos, não existam valores absolutos, Sartre não é mesmo relativista. O fato de que o homem se fundamenta no nada e que por isso ele sempre se projeta para o ser do valor, impõe a responsabilidade de sua ação para si mesmo, logo, não agir significa estar de acordo com a situação. A explicitação disso para o leitor, exige que ele decida entre permanecer na situação e camuflar sua infelicidade com a mentira para si mesmo, ou então agir na busca da constituição de uma melhor situação. Por isso, Sartre é o filósofo da atitude, enquanto não houver uma satisfação autêntica.

advinda das vivências, ou advinda de busca de felicidades individuais ou intermediárias, como é o caso dos imperativos hipotéticos (que são os imperativos intermediários para se atingir determinado fim) (KANT, 2009, p. 189):

Todo mundo tem que admitir: que uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta; que o mandamento: 'não mentirás' de modo algum vale só para homens, não tendo outros seres racionais de fazer caso dele, e assim todas as demais leis morais propriamente ditas; por conseguinte, que não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura, e que todo outro preceito baseado em princípios da mera experiência e até mesmo um preceito de certo modo universal pode certamente se chamar uma regra prática, jamais, porém uma lei prática, na medida em que se apoia em razões empíricas, por uma ínfima parte que seja, quiçá quanto a um único motivo apenas (KANT, 2009, p. 71).

Não entraremos na discussão sobre se a denominação correta seja regra prática ou lei. Podemos somente abrir um parêntese para dizer que nesse trabalho estamos chamando de lei, o que Kant chama de regra prática. E, que, além disso, não fazemos essa distinção, pois, a partir do existencialismo, não consideramos que possam existir leis *a priori*.

Foquemos no que Kant diz sobre a necessidade absoluta, e no exemplo que ele dá sobre a mentira. Entrementes, para os neokantianos, como Hare, é admitida a universalização da mentira em casos circunstanciais, pois apesar de admirador de Kant, Hare contesta a compreensão do universal como geral: “[...] os princípios morais não têm de ser tão simples e gerais como Kant parece ter pensado, e podem ainda ser universais, apesar de tudo (HARE, 2003, p. 211). Para Hare, universalização significa somente que o juízo é o mesmo independente de qual é a posição do sujeito na discussão, o que podemos dizer que se relaciona com a necessidade kantiana de que “a vontade de um ser racional tem que ser considerada ao mesmo tempo como *legislante*, porque, de outro modo, não poderia pensá-los como *fins em si mesmos*” (KANT, 2009, p. 263). Com isso, em Hare, o universal está ligado somente à independência em relação aos papéis desempenhados para a análise da situação, em contraposição à inclusa necessidade de falta de interesse pessoal de Kant (KANT, 2009, p. 257). Ou seja, enquanto que a universalização em Kant está sempre ligada ao geral, para Hare a universalização pode estar ligada a

situações específicas, porque o contrário de universal é a palavra “particular”, e não a palavra “específico”. Por exemplo, sobre mentir, o juízo que poderia ser universalizável para Kant é “mentir é errado”, que é um juízo geral. Kant não aceita especificações como Hare as exige, como por exemplo “é correto mentir em situações em que uma pessoa inocente corre risco de vida”. Esse juízo é específico, mas não perde sua universalidade, porque vale quando eu estiver na posição do mentiroso, ou na posição de quem está ouvindo a mentira, ou seja, a impessoalidade é mantida. Por outro lado, se o juízo for “meu ato de mentir sempre é correto, mas o seu não”, é um juízo particular, que não seria avaliado como verdadeiro nem por Kant e nem por Hare. Os juízos particulares são contraditórios aos juízos universais. Os juízos específicos são contraditórios aos juízos gerais. Logo, nada impede que tenhamos juízos específicos e universais, como Hare defende. Em Hare, para que uma lei seja universalizável:

[...] tenho que querê-la não apenas para a presente situação, na qual tenho o papel que tenho, mas igualmente para todas as situações semelhantes a essa em suas propriedades universais, incluindo aquelas nas quais desempenho todos os outros papéis possíveis. Contudo, não posso querer isso a menos que esteja disposto a suportar o que deveria sofrer em todos aqueles papéis e, é claro, além disso, receber as coisas boas das quais eu deveria usufruir nos outros papéis (HARE, 2003, p. 209).

Em outras palavras, apesar de discutir o sentido de universal kantiano, Hare concorda com Kant em não admitir prescrições que sejam particulares, em que o juízo muda dependendo da posição que o “eu” se encontra, quando há uma personalidade, ligado a um relativismo. Ambos usam prescrições da lógica modal do tipo LP, que significa “é necessário a proposição P”, em que a diferença está apenas na descrição de P: enquanto P pode ser situada (específica) para Hare, P só pode ser geral para Kant. Menciono Hare e mostro suas diferenças com Kant, para sugerir, ainda que de forma tímida, que, assim como Hare, Sartre poderia se autodenominar de neokantiano, se assim ele quisesse. Entretanto, se fôssemos expressar a proposição de Sartre em termos da lógica modal, não usaríamos o operador “necessário” (L), mas sim o operador “possível” (M). Pois, Sartre parte do singular para a abertura do universal. Arriscaríamos misturar a lógica de predicados com a lógica modal para expressar isso assim: $ExP(a) \rightarrow \forall xMP(x)$, que significa “se determinado

indivíduo viveu isso, então todos podem viver isso também, estando na mesma situação”. E o peso da responsabilidade faz o indivíduo se questionar: “quero que essa ação possa mesmo ser escolhida por todos?”. Essa é a aproximação em termos lógicos do existencial com o universal, que eu mencionei anteriormente.

Também não podemos deixar de dizer que, para Sartre, apesar de não ser uma imposição transcendental, como é em Kant, a escolha por projetos morais é mais fácil para o sujeito, pois esse tipo de escolha geralmente causa orgulho¹³⁶ e não vergonha nas pessoas, o que, embora ele não mencione, acredito ser referência à Hume:

Pois, se toda moralidade se funda na dor ou no prazer gerados pela perspectiva de algum prejuízo ou vantagem que possam resultar de nosso próprio caráter ou do caráter alheio, todos os efeitos da moralidade têm de ser derivados da mesma dor ou prazer – entre eles, as paixões do orgulho e da humildade. A essência mesma da virtude, segundo essa hipótese, é produzir prazer, e a do vício é causar dor. Para suscitar orgulho ou humildade, a virtude e o vício devem fazer parte de nosso caráter. (HUME, 2009, p. 330).

Sartre chega à conclusão sobre as atitudes, nem de forma deontológica, como Kant, nem de forma utilitarista, como Hume, mas como resultado de se compreender a consciência como negatividade e plena liberdade. Escolher é agir responsabilmente no mundo, não com uma responsabilidade exigida de fora para dentro, mas no sentido interno, de culpabilidade própria.

3.4 Ideia e realização

Existem condições necessárias para a mudança de atitude. Sartre afirma que a falta é condição para toda ação (SARTRE, 2011d, p. 537). Isso ocorre porque a falta (pura negatividade) é sempre falta de alguma coisa, que impulsiona nossas

¹³⁶ Abrimos um parêntese também para mostrarmos que o próprio Sartre escalou pelo sentimento de orgulho para desenvolver com propriedade sua teoria e enfrentar as dificuldades de seu tempo. Observe a afirmação de Mészáros sobre Sartre: “A articulação da obra de toda sua vida caracteriza-se por um orgulho e dignidade imensos. Pois o que ele poderia ter realizado com humildade em um ambiente hostil?” (MÉSZÁROS, 2012, p. 24). De qualquer modo, é bom dar relevo de que o orgulho do qual estamos tratando é sobre aquele que é antônimo de vergonha e não de simplicidade.

ações para essa coisa. Vejamos o que ele diz sobre o que foi necessário para a construção de uma cidade:

Criar Constantinopla só pode ser compreendido como ato se, primeiramente, a concepção de uma cidade nova precedeu a própria ação, ou, ao menos, esta concepção tenha servido de tema organizador a todos os trâmites ulteriores (SARTRE, 2011d, p. 537)¹³⁷.

Ou seja, para que a ação ocorra, deve surgir algo “possível desejável e não realizado” (SARTRE, 2011d, p. 537), que deve ser concebido de maneira prévia para que possa se tornar ato. Sartre diz que a força motriz, capaz de provocar transformações, não é a situação (os fatos, o sofrimento), mas a imaginação da mudança. Inclusive, Sartre contesta Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, e até Husserl, no livro *A imaginação*, e termina por concluir que “[...] a imagem é um *certo tipo de consciência*. A imagem é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência *de* alguma coisa” (SARTRE, 2010a, p. 137)¹³⁸. Nesse sentido, a imaginação que é um tipo de imagem apresenta-se como intrínseca à ação, e por isso, a obra de arte, que advém do processo imaginativo, (e por isso também, a literatura), é ação, é consciência singular de desvelamento em direção a um universal, que ao mesmo tempo é retornado como ação a partir de novas imagens na apreensão de outros singulares que a intencionam, ainda que, como na citação abaixo, exista impenetrabilidade da estrutura em relação ao subjetivo, e também que o subjetivo permaneça livre em relação ao objeto intencionado.

A partir dessas observações, pode-se afirmar que a obra literária de hoje se dá pela tarefa de manifestar ao mesmo tempo as duas faces do ser-no-mundo; ela deve se fazer ela mesma o desvelamento a si do mundo pela mediação de uma parte singular que a produziu, de tal modo que se apresente o universal por toda parte como o gerador da singularidade e reciprocamente que se apreenda a singularidade como curvatura e limite invisível do universal. Pode-se dizer assim que

¹³⁷ « Créer Constantinople ne se comprend comme *acte* que si d’abord la conception d’une ville neuve à précédé l’action elle-même ou si, à tout le moins, cette conception sert de thème organisateur à toutes les démarches ultérieures » (SARTRE, 1943, p. 478).

¹³⁸ « [...] l’image *est un certain type de conscience*. L’image est un acte et non une chose. L’image est conscience *de* quelque chose (SARTRE, 2012a, p. 136).

a objetividade deve ser detectada a cada página como estrutura fundamental do subjetivo e, inversamente, que a subjetividade deve ser totalmente recuperável como a impenetrabilidade do objetivo (SARTRE, p. 1972, p. 112-113, tradução nossa)¹³⁹.

Também, em relação ao que se escreve, embora a situação afete o escritor, ela não pode determinar aquilo que é escrito, o foco é uma eleição do escritor, sobre o modo de apreensão da vida. Para Sartre, não tem como o escritor não ser afetado pelas contradições no mundo, como a possibilidade de uma guerra nuclear. Porém, ele defende que o escritor não tem necessariamente que escrever sobre essas contradições, mas ao contrário, o recomenda a valorizar o ser-no-mundo vivido.

Ou seja, é preciso apreender uma vida que negue a situação em sua autonomia e destacar a singularidade com importância e como forma de resistência. Somente assim ocorre a possibilidade de comunicar o que é impossível de ser dito, precisamente a tensão entre o mundo e o ser-no-mundo (SARTRE, 1972, p. 115-116). Tensão como exigência. Penso que Sartre refere-se principalmente à emoção que é provocada com algumas obras, que são capazes de fazer as pessoas redirecionarem suas vidas. Muitas vezes, a racionalidade de determinado assunto, quando apresentada objetivamente, mostra-se incapaz de produzir imagens de direcionamento prático.

Por isso, a arte pode ser instrumentalizada de forma tão poderosa, ao gerar novas possibilidades. A inspiração pode constituir-se como uma forma de fazer política, cujas propostas de modificação não são diretamente para o Estado ou para o sistema, mas sim para o indivíduo, eticamente, que, por sua vez, indiretamente afetaria o coletivo (o universal), não necessariamente com as denúncias, mas com as imagens de possibilidades melhores.

Mas é claro que a arte também pode inspirar atitudes a serem rejeitadas, como Sartre intencionou em algumas obras. A denúncia pela arte pode ocorrer a respeito da política ou sobre atitudes particulares. A culpa sentida na vivência emotiva

¹³⁹ « A partir de ces quelques remarques, on peut affirmer que l'œuvre littéraire d'aujourd'hui se donne pour tâche de manifester en même temps les deux faces de l'être-dans-le-monde ; elle doit se faire elle-même le dévoilement à soi du monde par la médiation d'une partie singulière qu'il a produite, en sorte qu'on présente l'universel partout comme le générateur de la singularité et réciproquement qu'on saisisse la singularité comme courbure et limite invisible de l'universel. On peut dire aussi que l'objectivité doit être décelée à chaque page comme structure fondamentale du subjectif et, inversement, que la subjectivité doit être partout repérable comme l'impenétrabilité de l'objectif ».

da obra pode ser compreendida como um móbil que não determina o sujeito, mas que também o impulsiona para mudanças, sobre a imagem daquilo que não se quer ser:

Nestas condições, aquilo de que nos criticam não é, no fundo, nosso pessimismo, mas uma dureza otimista. Se as pessoas nos criticam pelas nossas obras romanescas nas quais descrevemos seres moles, fracos, covardes, e algumas vezes, inclusive, nitidamente ruins, não é apenas porque esses seres sejam moles, fracos, covardes ou maus: pois se, como Zola, declarássemos que eles já nasceram assim, devido à influência do meio, da sociedade, por causa de um determinismo orgânico ou psicológico, as pessoas se sentiriam sossegadas e diriam: pois é, somos assim mesmo, e não há nada que se possa fazer. Mas o existencialista, quando descreve um covarde declara que este covarde é responsável por sua covardia (SARTRE, 2010b, p.44)¹⁴⁰.

É difícil se deparar com a realidade de que não há nada prévio ou pré-estabelecido que justifique qualquer ação: gera-se angústia. O filósofo já previa que sua visão de mundo, sobre a responsabilidade das ações mostrada sem seus véus, pudesse ser interpretada como um grande pessimismo. Mas, na verdade, encarar a realidade sem desculpas é o modo otimista que Sartre escolheu por acreditar que as coisas podem ser diferentes.

¹⁴⁰ « Dans ces conditions, ce qu'on nous reproche là, ça n'est pas au fond notre pessimisme, mais une dureté optimiste. Si le gens nous reprochent nos œuvres romanesques dans lesquelles nous décrivons des êtres veules, faibles, lâches et quelquefois même franchement mauvais, ce n'est pas uniquement mauvais, ce n'est pas uniquement parce que ces êtres sont veules, faibles, lâches ou mauvais : car si, comme Zola, nous déclarions qu'ils sont ainsi à cause de l'hérédité, à cause de l'action du milieu, de la société, à cause d'un déterminisme organique ou psychologique, les gens seraient rassurés, ils diraient : voilà, nous sommes comme ça, personne ne peut rien y faire ; mais l'existentialiste, lorsqu'il décrit un lâche, dit que ce lâche est responsable de sa lâcheté » (SARTRE, 1996, p. 54).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse trabalho, principalmente, procuramos entender os motivos de Sartre ter sido interpretado como um idealista, mesmo ele fazendo crítica ao idealismo. E também os motivos de ter sido interpretado como incoerente, como se houvesse uma ruptura entre *O Ser e o Nada* e os outros livros: *Crítica da Razão Dialética*, *O existencialismo é um humanismo* (e acrescentei *Apelo aos Intelectuais*, pois segue a mesma linha). Verificamos que a chave de ambas as respostas estava em torno da dependência ontológica da consciência em relação ao ser, e da dependência do ser em relação à consciência. Vejamos.

O para-si, que é ausência de ser, tem seu fundamento fora dele mesmo. A dependência ontológica da consciência em relação ao ser para sua existência, faz com que ela se relacione a ele de duas formas: estando presente ao ser e transcendendo a ele. Mas esse ser pode ser de duas maneiras: o em-si, que são os objetos e o passado, e o si do valor.

Quando a consciência foca no em-si, temos a relação fenomênica, a aparição, a própria essência das coisas. Assim, a propriedade das coisas que faz com que as coisas sejam as coisas, ou seja, o significado das coisas, depende da consciência para surgir ao mundo. O em-si depende do para-si para ser interpretado, para que surja sua essência, que é a dependência epistemológica, e quer dizer que a existência precede a essência (o que é uma leitura distinta do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva). Mas, essa dependência epistemológica não é suficiente para a afirmação do idealismo epistemológico, visto que, a dependência ontológica da consciência em relação ao em-si é anterior e é justamente o que provoca a dependência epistemológica do objeto em relação à consciência. Para Sartre, o mundo existe independentemente da existência humana e sua realidade externa é completamente acessível pela relação fenomênica, ou seja, o fenômeno revela a estrutura do ser.

Além disso, sobre o em-si que é meu passado, minhas atitudes vividas, não deixa de existir com minha morte se ele permanece tendo significado para pelo menos uma consciência. De fato, sua realidade pode ser acessada, principalmente se ele foi testemunhado por uma biografia escrita, pelo facebook, por filmagens, ou por qualquer tipo de registro. Inclusive, mostramos que o projeto fundamental do para-si é alcançado com a morte, contrapondo tanto Leopoldo e Silva quanto Moura.

Logo, sobre o em-si tanto dos objetos, quanto do passado, Sartre afirma a realidade independente da consciência, e essa realidade pode ser acessada pela consciência, na relação fenomênica. A existência da realidade não depende da consciência, mas desvelamento dessa realidade depende da consciência. Isso é suficiente para contestar o idealismo epistemológico, que admite um em-si inacessível pelo fenômeno, e, portanto, ir de encontro às afirmações do Prof. Dr. Jean-Michel Salanskis sobre o idealismo sartriano. Também é suficiente para contestar o idealismo ontológico, que admite as ideias e as essências *a priori* e independentes da existência material da realidade.

Restou-nos verificar sobre a essência do homem. Quando a consciência intenciona o si do valor, que é o ser que não coincide com ela no presente, somente no futuro, ocorre a atitude. Uma atitude que mantém seu estado atual, ou que o modifica. Mostramos que modificando ou não, não deixa de ser atitude. De forma original, mostramos que independentemente da atitude, mas dependendo do sentimento de responsabilidade do para-si em relação a essa atitude, ela pode ocorrer de duas formas: de maneira autêntica ou de má-fé. E também, independentemente do tipo de atitude, a atitude é ser. Quando ela é vista por uma consciência, acontece a relação fenomênica, aparece significado, a essência. A diferença do que foi descrito no parágrafo anterior (a respeito da essência originada pela relação entre o para-si e o em-si) é que essa essência (entre a consciência e a atitude) é gerada a partir de um ato de um indivíduo. E, o conjunto de estados de ações é o Ego, logo, essa essência é a propriedade que faz o Ego ser tal Ego, ou seja, essa essência é a identidade de responsabilidade de um para-si (aquele que a gerou), mas fundamentada por outro para-si (aquele que viu). O si buscado é criado simultaneamente às possibilidades concretas de existência e a essência vista surge na relação fenomênica, simultaneamente ao ser da atitude. Logo, a essência humana não é independente da existência e isso também é suficiente para contestar o idealismo ontológico.

Verificamos também que o valor é a síntese entre o subjetivo e o objetivo, é o em-si-para-si, (o que Sartre chama de Deus). O sujeito escolhe (parte subjetiva) o objeto (parte objetiva), para o qual ele se projeta, que é a finalidade. Mas mostramos também que o para-si é livre de qualquer valor preestabelecido, porque ele é ausência de ser, e somente o que possui ser é determinado. O si para o qual o para-si se projeta é criação própria e livre, sem garantia de cumprimento daquilo que foi proposto. Isso é suficiente para contestar o idealismo ético, em que as ações morais são deduzidas

das essências, do imperativo categórico, ou de uma busca pela felicidade suprema (seja por uma ética da eudaimonia aristotélica, seja pelo utilitarismo).

Mesmo não sendo idealista epistemológico, ontológico e ético, a teoria Sartriana exige atitude. Isso por causa da responsabilidade advinda desse caráter livre e não determinístico fundamental. Mostramos assim, que é possível constituir a identidade de forma autêntica, uma vez que a qualidade do projeto depende da responsabilidade assumida em relação à atitude, e não propriamente da descrição da atitude. Para reforçarmos isso, apresentamos as relações de projeções em relação aos estados temporais, pois, a consciência pode se projetar para o futuro, de tal maneira a repetir o objeto do passado de forma autêntica, quando ela assume a responsabilidade dessa escolha pela permanência, sem confundir o que é facticidade com o que é projeção. Essa repetição de tipos de atitudes semelhantes, vista e interpretada pelo Outro, é o que constitui a identidade pessoal.

Assim, aproximamos a constituição livre da identidade em Sartre com o *Ego Responsabilidade* de Salanskis, contestando o caráter da irresponsabilidade atribuída por ele ao Sartre. Por outro lado, diferentemente do *Ego Responsabilidade* de Salanskis, a responsabilidade em Sartre não é uma verdade somente sobre o indivíduo, mas se estende sobre seu conjunto de relações, sobre sua história, sobre seu mundo. E o sentimento de insatisfação somado ao olhar do outro provoca o reconhecimento do para-si com essa identidade que é externa a ele, através do sentimento de vergonha. Uma vergonha capaz de gerar tensão, angústia e exigência de transformação. Dessa maneira, também trazemos uma nova interpretação, de que o olhar do outro, ao invés de limitar minha liberdade, pode estimular novas atitudes, principalmente aquelas atitudes que buscam sentimentos que se contraponham à vergonha, ou seja, aquelas que me trazem sentimento de reconhecimento pelo outro, o orgulho. De forma semelhante em nossa interpretação, o corpo, ao invés de limitar minhas ações, permite que minhas ações sejam engajadas no mundo. Tanto o olhar do outro, quanto o engajamento pelo corpo são exigências de atitude.

Entretanto, para que transformações sejam possíveis, Sartre chama a atenção para a necessidade de uma ideia nova, possível e ainda não realizada. Logo, ele nos instiga a idealizar (no sentido comum do termo) sobre o mundo que queremos viver, ao invés de nos conformarmos em lamentações. Isso também mostra que não há ruptura entre as obras, apenas propósitos diferentes. Em *O ser e o nada* Sartre se propõe a fundamentar a consciência sobre sua ausência de ser e plena liberdade.

Embora não existam valores necessários, é necessário escolher valores. Nas demais, Sartre mostra os valores que ele escolheu, não para impor, mas para inspirar outras consciências, o que o aproxima na prática, do idealismo ético, mas, por um método completamente distinto, o método heurístico. Logo, preferimos chamar esse idealismo de idealismo ordinário, comum.

E, como cabe a cada um pensar os projetos possíveis de serem realizados em sua própria época, propusemos uma aplicação de um projeto singular, que visa modificações coletivas, pela invenção e utilização do conceito de Ética a respeito de uma finalidade que consideramos ser comum a todas as pesquisas no âmbito da ética, inclusive a respeito da eleição de valores por Sartre, que é a de não produzir vítimas. Ou seja, consideramos o processo dialético das pesquisas em ética na história da filosofia e tentamos realizar uma síntese. Mostramos que essa Ética poderia ser essa ideia nova capaz de iluminar pesquisas para constituição de juízos, bem como para ações dos indivíduos capazes de provocar mudanças significativas, seja pela inspiração, seja pela proposta de constituição de leis, embora compreendemos que na época de Sartre era mais urgente contestar as leis do que fundamentá-las. Além disso, mostramos que a lógica pode ser ferramenta útil para impedir que nos afastemos de nossos próprios propósitos escolhidos, como propõe Sartre.

Esse é o resumo esquemático dos pontos principais desse trabalho, mas podemos mostrá-los de maneira diferente. Façamos então, nova tentativa.

No âmbito da teoria do conhecimento, poderíamos associar as ideias de Sartre, às ideias aristotélicas que recusam a realidade das formas, das propriedades gerais, como algo independentemente e anterior à realidade sensível. Ou seja, podemos afirmar que Sartre só admitiria o universal *in re* (na coisa). A diferença é que, para Sartre, o significado depende da consciência. Dessa maneira, a respeito da identidade, no âmbito do singular, por exemplo, isso significa que eu não nasci essa Ana, com todas as características que pudessem definir minha personalidade de maneira pronta e acabada, significa que eu não tenho uma alma, ou qualquer coisa que possa delimitar minhas atitudes dentro de um padrão esperado. Ao contrário, eu constituo essa identidade a partir do olhar do outro.

Foi por esse motivo que Sartre se chamou de existencialista, ou seja, por admitir que a existência precede a essência. E, da mesma forma que podemos fazer essa análise sobre a identidade de um particular, em um campo de maior extensão e de menor compreensão, também podemos inferir disso que não existe, por exemplo,

o bem puro, advindo de forças divinas ou do cosmo, ou seja, não há nada que possa legitimar uma lei que prescreve algo para os homens, portanto, não existe uma ética a ser procurada e descoberta.

Mas, por outro lado, sobre a realidade humana, Sartre afirma que somente uma nova ideia é capaz de provocar a ação¹⁴¹. O que significa que nenhuma constatação de fato, nenhum estado de sofrimento, por mais doloroso que ele seja, é capaz de fazer com que um indivíduo se transforme e transforme seu arredor. Somente uma ideia escolhida não realizada ainda, mas possível, provoca uma ação, logo, somente uma ideia para a qual o para-si transcende produz atitude e, conseqüentemente, produz as propriedades pessoais que aparecem ao Outro, a essência pessoal, a identidade. Uma nova ideia, que, apesar de não vir de Deus, é criada pelo homem, de tal maneira a possibilitar sua projeção.

Nesse caso, poderíamos inferir, de certa forma, que Sartre aceitaria o universal *ante rem* (anterior à coisa). O que significaria, no âmbito do singular, que eu não nasci com o caráter dessa Ana, mas que eu elegi determinadas características (pela criação ou pela imitação de alguma ideia) e pratiquei ações de acordo com essa eleição a fim de ir me constituindo. Discutimos esses aspectos e suas nuances, ao longo do texto, para mostrar o motivo pelo qual essa ideia não pode ser considerada *ante rem*. De fato, mostramos que a ideia pode ser anterior à coisa, mas não anterior à existência.

Isso ocorre pelo próprio caráter fenomenológico da teoria de Sartre, uma verdade que se encontra no transcendente (na projeção para o si), mas não no transcendental (*a priori*). Para o autor, a verdade surge na relação fenomênica, a partir de um objeto (em-si) e uma consciência (para-si). Dessa maneira, a verdade é a aparição de um objeto para uma consciência, e o fenômeno não é aquilo que vela, mas, ao contrário, o que desvela o ser. Se a verdade está na aparição, devo então aparecer ao Outro, através de minhas atitudes, para que a minha verdade se revele ao Outro, ou seja, para que minha identidade possa ir se produzindo.

Especificamente, a essência da qual trata Sartre não existe anteriormente, mas aparece na relação fenomênica ao Outro, ou seja, uma essência projetada no

¹⁴¹ O Professor Ms. Silvio Carlos Marinho Ribeiro me contestou dizendo que atualmente, ideias conservadoras provocam ações. Penso que talvez ele se refira ao pedido de prisão do presidente Lula. Mesmo para isso, é preciso uma nova ideia, pois é preciso a ideia do Lula preso, para que se realize o ato da prisão do Lula. Nesse caso, temos um conservadorismo político, mas com uma nova ideia.

mundo, e pela ação, constituída. Além disso, essa escolha da pessoa que quero ser relaciona-se intimamente com a minha prescrição de pessoa. Quer dizer que a cada escolha que eu faço, isso diz respeito à abertura de possibilidades no mundo para que Outros me imitem, para que Outros também escolham isso que eu escolhi. Assim, a escolha da minha pessoa sobre as coisas que realmente importam relaciona-se com aquilo que eu penso que toda a humanidade devesse também, portanto, escolher. Isso faz de Sartre, segundo ele mesmo, um humanista.

Logo, a questão do universal aplicado à prática sartriana, leva em consideração a capacidade de invenção do homem, que, justamente por ser ausência de ser, possui a possibilidade de se autocriar a partir de sua relação com o Outro. Essa autocriação de características que podem ser descritas, porque podem ser vistas após a ação, relaciona-se também com o universal não no campo ontológico, mas no campo ético e político, pois o caráter descritivo constituído relaciona-se ao caráter prescritivo, sobre o ser humano que eu escolho e sobre o mundo que eu quero viver. Ou seja, pela responsabilidade existencialista, chega-se ao âmbito da ética e em uma de suas mais importantes questões: quais atitudes poderiam ser universalizadas?

O diferencial aqui, é que essa universalização não pode ser deduzida do céu inteligível, nem da fé, nem das leis impostas, nem do imperativo categórico, nem do destino, nem das essências. Ao contrário, ela parte da indução heurística, particular e subjetiva e permanece em produção dialética. Em Sartre, cada um é convidado a questionar esse ser que está se constituindo a partir de suas próprias vivências.

É o que possibilita a defesa da diversidade, do respeito às diferenças, da proteção da individualidade, mas por outro lado, tem como pressuposto a crença nos diálogos, a esperança de transformação e o otimismo rumo à constituição de um mundo melhor, em que os conflitos podem ser resolvidos. Um niilismo fundamental, mas não determinante do futuro sobre a significância no mundo. Logo, em Sartre, verificamos descrições de realidades infelizes, mas com o objetivo de provocação de mudanças e de novas constituições de significados pelas atitudes.

Portanto, o valor em Sartre, o em-si-para-si, nada mais é que a ideia criada e escolhida subjetivamente que permite a constituição da identidade e do mundo, ou seja, a constituição de sentido. E, tanto no âmbito do singular, quanto do coletivo, a essência constituída relaciona-se com a discussão em que sentido a ideia em Sartre é *a priori* ou *a posteriori*.

Esse modo de perceber e de entender o mundo possui consequências práticas, que se chocaram também com a forma com que Kant concebeu o dever. Se a verdade é a aparição, então ela pode ser constituída com a ação, logo, Sartre procura desmistificar a inércia e toda a crença de que as atitudes precisam necessariamente ser de tal modo. Isso significa que o homem não possui identidade, mas que ele a constitui com suas práticas, dialeticamente em sua projeção para o futuro.

Essa projeção ocorre na constituição de um dos dois tipos de projetos: o projeto de má-fé ou o projeto de autenticidade. Com isso, procuramos mostrar como esses projetos se realizam independentemente da ação, mas dependendo somente do modo como o sujeito se relaciona com sua ação. Em outras palavras, uma mesma ação pode ser entendida como pertencente a um ou a outro projeto, de acordo com o sentimento do sujeito em relação à sua prática. Caso o sujeito sinta vergonha de sua ação a chegar ao ponto de mentir para si mesmo e transferir a responsabilidade para aquilo que é externo a ele mesmo, a atitude é de má-fé, e a inércia tende a permanecer. Ao passo que quando o sujeito sente vergonha, assume sua responsabilidade, e pensa em uma nova finalidade, ele intenciona a realização de outras ações, em uma perspectiva de mudança autêntica e da busca do orgulho. Por isso o projeto define o homem, que quando não possui a condição de atingir determinado fim escolhido, age em direção à construção de ferramentas intermediárias que possibilitam o atingimento desse determinado fim.

Embora Sartre mostre o erro lógico da má-fé, ele não defende a autenticidade como dever *a priori*, mas somente como um projeto que ele escolheu. Nesse sentido, o fato de não existir fundamentos pré-existentes não impede que as pessoas procurem mostrar aos Outros o que elas escolheram para elas. Essa inferência garante coerência lógica entre a obra *O ser e o nada* (onde ele mostra o fundamento de sua teoria, sobre a desmistificação dos valores absolutos) e os outros dois livros *Crítica da razão dialética*, *O existencialismo é um humanismo* e *Apelo aos intelectuais* (onde ele mostra seus valores escolhidos: contra a exploração, a injustiça e a inércia). Defender um valor, sabendo que é um valor inventado e escolhido, em Sartre, diz respeito à escolha de mundo que se quer viver, uma vez que cada consciência é responsável por ele.

Por analogia, propomos uma aplicação prática disso a respeito do projeto da Ética, em que foi utilizada uma conceituação própria diferente da sartriana, embora

seja coerente com a conceituação de projeto em Sartre. Embora a Ética não exista para ser deduzida ou descoberta, pois todos os juízos devem estar suspensos de acordo com a redução fenomenológica inaugurada por Husserl, ela pode ser reconhecida como projeto inventado, em que de uma finalidade definida, possamos deduzir juízos e ações a serem praticadas. Essas ações e juízos seriam as condições objetivas para se atingir tal finalidade e o que não me possibilita fugir de mim mesma, ou seja, fugir de meu projeto escolhido.

O problema de Sartre com a Ética não diz respeito à dedução analítica, mas somente à simples dedução sem que seja explicitado que a finalidade foi criada e escolhida arbitrariamente. Por isso que ele considera a Razão dialética como continuamente se constituindo nesse processo de integração das racionalidades.

Da mesma forma, o problema de Sartre não é com a identidade, mas com a identidade que se constitui no projeto de má-fé, como se não houvesse possibilidade de outras vivências, e ao mesmo tempo em que essa suposta impossibilidade fosse ocasionada pela historicidade, ou pelo olhar do Outro, ou pela vivência da infância, ou pela situação social, econômica, política, cultural, etc. Sartre não nega as diversas influências, mas nega que elas sejam pura e simplesmente determinações. São determinações no sentido de que são situações, um em-si do passado, mas não determinam o ser para o qual o para-si se projeta no futuro.

Inclusive, para Sartre, como já sublinhamos, o homem não é somente responsável por sua vida, como também pela constituição do mundo que ele vive. Dessa maneira, a responsabilidade em Sartre, como ele mesmo diz, é opressora. Quando a consciência admite a responsabilidade pela constituição de seu passado e pelo passado do mundo, sem se esconder na atitude de má-fé, somado à insatisfação, dois sentimentos são inevitáveis: a vergonha e a angústia. Contudo, percebo que essa angústia, longe de ser um aspecto pessimista em Sartre, é um aspecto positivo, pois mostra que o filósofo compreende a capacidade humana de ação, e, portanto, de mudanças.

Se não possuímos identidade, se o mundo não está determinado, isso significa que somos responsáveis por eleger os valores e constituí-los: a identidade e o mundo. Nesse ínterim, o valor em Sartre é o que possibilita o movimento, pois nenhuma constatação de estado das coisas é suficiente para a ação. O sofrimento sem uma ideia para a qual o homem se projeta não é capaz de tirar esse mesmo homem de sua inércia.

Também, ao aplicarmos a própria teoria de Sartre nessa conceituação, podemos verificar que ela mesmo é uma nova ideia capaz de fazer ao menos o leitor refletir sobre quais são as novas ideias que ele mesmo deve eleger para modificar seus estados de coisas. Dessa maneira, a teoria sartriana é ideia nova enquanto fim e ideia nova enquanto ferramenta intermediária (motivos) para se alcançar outros fins.

Verificamos assim dois importantes movimentos na história da filosofia a partir de Sartre: uma antítese e uma síntese. Primeiro que, como pertencente à corrente fenomenológica, Sartre contesta o idealismo kantiano, de que a verdade, o em-si, não é acessível ao conhecimento. Para Sartre, a verdade está no aparecer que acessa a estrutura do ser. Em segundo lugar, verifica-se em Sartre uma síntese entre o existencial e o universal, no âmbito prático. Não existem valores transcendentais, mas o para-si transcende aos valores escolhidos. Se por um lado, não existem valores necessários, necessários em oposição a acidentais, existe uma necessidade prática da escolha por alguns valores diante de todas as possibilidades, pois toda observação e toda ação é ação de valor, e o valor não é algo que pode ser deduzido, mas sim, ele é sempre inventado ou imitado. A responsabilidade sobre essa escolha é unicamente do para-si, e por isso a teoria sartriana é um convite à reflexão sobre a escolha singular de cada um, pois o projeto escolhido diz muito sobre o homem que o escolheu e sobre o mundo que ele quer viver, porque a atitude desenvolvida a partir do projeto pode inspirar outras ações semelhantes.

A qualidade da escolha do para-si relaciona-se subjetivamente com a questão temporal. Estamos presentes aos nossos passados e por isso somos responsáveis por ressignificá-los no presente como passados superáveis ou não, e assim, nos projetamos para o futuro. A qualidade também se relaciona com o sentimento de vergonha e orgulho diante do Outro, uma vez que a constituição da identidade presume “ser visto”. Logo, ela também se relaciona com a questão do corpo, pois é pelo corpo que o homem se compromete com o mundo. Por outro lado, a qualidade da escolha não pode ser apreendida por um olhar objetivo, sem o “depoimento” do sujeito que age. Enquanto que a identidade do “Eu” pode ser descrita objetivamente pelo Outro, com mais autoridade do Outro do que da própria consciência que a constituiu, a qualidade desse desenvolvimento (se é de má-fé ou de forma autêntica) não pode ser observada objetivamente. É a ação que diz sobre o sujeito, não obstante, a identidade desenvolvida diz respeito ao valor escolhido. Assim, objetivamente, podemos falar de outra qualidade da escolha, sem ser sobre a

qualidade do projeto em relação à má-fé ou à autenticidade, que para ser analisado, depende exclusivamente da relação subjetiva.

O fato de que todo valor escolhido possui a mesma realidade concreta do possível não garante sua realização, mas garante a objetividade do valor e de seus aspectos mundanos e concretos, em oposição ao idealismo tradicional e ao simples subjetivismo.

Nesse inventar-se, viver é realizar uma obra-de-arte, porque é ato imaginativo, que cria, elege e age. Por conseguinte, algumas vidas são mais dignas de admiração e respeito, pela beleza constituída. Esse é o valor compreendido na qualidade da inspiração rumo a um universal concreto.

CONCLUSÃO

Peço licença para escrever essa parte com um estilo usualmente não acadêmico, pois não seria possível expressar tudo que desejo nessa minha conclusão sem ser em um formato mais livre. Aproveito então para fazer um protesto ao caráter limitador do estilo acadêmico, principalmente porque, a partir do existencialismo, verificamos que a constituição de significados, mesmo que sejam coletivos, parte de um ponto singular. Permito-me assim, misturar o conto e a crônica com o estilo acadêmico, pois, como conclusão inicial dessa pesquisa, inferimos que uma conclusão geral só poderia partir de uma conclusão pessoal.

Gostaria de sentir orgulho pelo fato de que o contato com a teoria de Sartre transformou minha vida, porque pude repensar meu passado e perceber quais eram as coisas das quais eu me envergonhava, mas que eu insistia em atribuir às situações. Gostaria de me orgulhar de tudo aquilo que fiz para constituir minha identidade: das minhas vivências em geral, do meu contato com os Outros, da autenticidade das minhas escolhas, da responsabilidade nos detalhes, sem mais me cobrar uma postura simplesmente pela reprovação do olhar do Outro, até mesmo por inspirar outro modo de vida às demais pessoas.

Mas, apesar das realizações no âmbito pessoal, sinto vergonha da minha falta de ação, sobretudo em relação ao que vem acontecendo no mundo, principalmente na política, afinal, “é o exame das condições efetivas da existência histórica que pode nos esclarecer acerca das possibilidades de ação concreta no processo real da experiência subjetiva e objetiva da história” (LEOPOLDO E SILVA, 2013, p. 32).

Na atualidade, não temos dois terços da população com fome, como apontou Sartre sobre o período em que ele viveu, mas, de acordo com a Oxfam 1% da população possui metade da riqueza do planeta. Dessa maneira, apesar de não vivenciarmos o imediatismo do pós-guerra como Sartre vivenciou, a situação não se modificou relevantemente no que diz respeito à distribuição de renda e às relações de força e poder diante do capital. Sabemos que as reformas em geral são contrárias à revolução, posto que elas apenas camuflam a exploração explícita. A exploração é óbvia no sistema capitalista e a camuflagem começa do individual para o geral. Não tenho a pretensão de aprofundar sobre a questão política, social e econômica, mas

somente ilustrar com um exemplo que poderíamos classificá-lo como sendo um tipo de situação. Faço então somente uma descrição de forma breve e simples do panorama atual de forma conjectural, bem como suas contradições, partindo das situações microeconômicas para situações macroeconômicas, no parágrafo seguinte.

Intelectuais que defendem o fim do sistema, porque são contra a exploração do capital, pagam salários mínimos para suas empregadas domésticas. O homem (seja simples empregado, ou gerente) permite a si mesmo ser controlado pela máquina (a máquina como símbolo da maioria das instituições), a começar pela exigência dela de seleção de mão-de-obra qualificada. Além disso a máquina continua a controlar o tempo das tarefas e do gerenciamento. Empresas constituem o setor de recursos humanos que proporcionam ao trabalhador ginástica laboral, vale alimentação, vale transporte, participação nos lucros e resultados, de tal modo que o trabalhador se sinta como parte da empresa e não reaja aos abusos. O mínimo toma caráter de bondade. A classe média, que não é detentora do capital, se deixa manipular para se sentir burguesa e passa a reafirmar valores capitalistas de exploração de forma universalizada, como as altas taxas de juros e o fim dos benefícios que garantem a subsistência das classes menos favorecidas. Além disso, no Brasil, o Estado garante a continuidade do capitalismo, ao fingir brigar com a classe média, através de suas políticas assistencialistas. Essas políticas assistencialistas garantem a continuidade do sistema, porque diminuem a violência, por manter a população alienada, ignorante de sua verdadeira exploração, e ainda custa menos ao Estado do que o investimento no sistema prisional, visto que, quando as pessoas têm algo a perder, elas são menos violentas. Ao mesmo tempo, o Estado abona impostos das grandes empresas que financiam as campanhas, sob o pretexto da empregabilidade, ao invés da efetivação do imposto progressivo. E assim configuram-se questões urgentes de nosso tempo que precisam ser resolvidas: o genocídio indígena e dos favelados, a falta de uma reforma tributária, a falta de uma reforma política, a ainda não legalização das drogas e o envolvimento da polícia no crime organizado, a corrupção na política, a exploração infantil e do trabalho escravo, a violência contra a mulher, a falta de respeito aos animais que possuem capacidades cognitivas desenvolvidas, especialmente os mamíferos. E também os retrocessos: as percas de direitos dos trabalhadores (pensão da viúva, seguro desemprego, previdência, flexibilização da CLT), a assembleia constituída por uma maioria conservadora e preconceituosa, a criação das O.S. para contratação de professores

em direção da privatização das instituições de ensino federais e estaduais, a mudança de regime para CLT para empregados dos hospitais escolas, a delimitação do conceito de família excluindo as uniões de pessoas que não são necessariamente constituídas por um homem e uma mulher. Além disso, as questões internacionais estão cada vez mais obscuras, a mídia é cada vez mais manipuladora na tentativa de não deixar claro os verdadeiros interesses dos acordos econômicos (união europeia), políticos (comissão dos direitos humanos, decretação do “estado de emergência”) e ambientais (COP21, os chemtrails). Sob o pretexto de salvar o mundo contra o “terrorismo” e a “barbárie” e em favor da “democracia”, os Estados Unidos coligado com parte da Europa executam o plano imperialista de dominação mundial.

De qualquer modo, as pessoas (o individual e o coletivo) não estão dispostas a pagar o preço da guerra e da revolução. Se, por um lado, a revolução burguesa cortou a cabeça da nobreza na França, não existe até agora organização de massa com a finalidade e com a capacidade de cortar a cabeça da burguesia real (esse 1% que mencionamos). Sartre chegou a defender a violência, mas podemos dizer que ele próprio não estava disposto a pegar em armas.

Se o engajamento não ocorre pela guerrilha, o que é factível é a reforma política, econômica, cultural, para ao menos minimizar os danos do sistema. É por isso que acredito que denunciar a situação e suas “particularidades históricas”, bem como pensar na modificação das leis, que seria uma “verdade prática” para a sociedade, é coerente com o engajamento sartriano.

Por outro lado, sinto-me culpada por não ter essa nova ideia, por não me dedicar suficientemente a constituí-la, por não me apresentar politicamente para efetivar novas propostas. Sartre coloca todo o peso do mundo nas costas de cada indivíduo. E assim eu posso sentir a angústia. Se não faço nada, não é porque eu não posso, é porque eu não quero. Isso é deprimente.

Sartre não só me mostra que eu prefiro agir de má-fé ao tentar acreditar que tudo isso não cabe a mim, como também ele exige mudança de postura, por causar tensão. Assim, é através de Sartre que percebo que enquanto eu não agir, a angústia vai me acompanhar.

Com isso, não posso deixar de relacionar o que desenvolvi em meu mestrado, com esse trabalho de agora, para pelo menos esboçar uma pretensão futura.

Em minha dissertação, eu resgatei o debate sobre a questão da falácia naturalista. Hare é conhecido por sua crítica ao naturalismo ético, por não admitir que valores podem ser implicados de fatos (HARE, 2003, p. 95-117). Entretanto, seus críticos (GEACH, 1967, p. 64-73) (GEACH, 1976, p. 346-348) (SEN, 1966) afirmaram que o conceito de superveniência de Hare, comete o mesmo erro que aqueles os quais o autor critica, pois, superveniência em Hare é a relação entre características prescritivas e características descritivas, de tal modo que, ao se prescrever determinada situação com tais e tais características, não se pode não prescrever outra situação que tenha as mesmas características. Um dos críticos, Sen, traduz esse conceito para a forma lógica $\neg(C \wedge \neg P)$ (em que C é o conjunto de características descritivas e P é a característica prescritiva), e que pode ser traduzido por $C \rightarrow P$, pois ambas as fórmulas possuem a mesma composição da tabela verdade (SEN, 1966, p. 75-79). A partir disso, o próprio Hare em seu livro *Moral Thinking* aceita ser chamado de descritivista (HARE, 1992, p. 223-224). Se, a partir de sua afirmação, não podemos garantir que ele assume explicitamente que cometeu a falácia naturalista, pelo menos está claro que ele não consegue se defender. Todavia, em meu trabalho de mestrado, mostrei que o conceito de superveniência não pode ser traduzido pela relação de implicação, uma vez que todos os críticos de Hare e o próprio filósofo não tiveram a devida consideração com a escolha primeira na emissão do juízo de valor, especificada no conceito de superveniência de Hare. Assim, eu concluí que de fatos não se pode mesmo deduzir valores, mas que a partir de uma escolha de valor, outras escolhas poderão ser deduzidas, de forma lógica e coerente (COLANTONI, 2010). Embora Sartre não trabalhe diretamente com a filosofia analítica, percebo que o fato de sua teoria desconstruir os valores de forma absoluta, ao passo que ele defende seus valores eleitos por ele mesmo para a humanidade, tem íntima relação com essa conclusão, pois qualquer lei moral parte inicialmente do singular, ou melhor, da escolha singular. Antes de toda dedução, que é o tratamento objetivo, há primeiramente, uma indução, ainda que implícita, relacionada à subjetividade.

Retirar o valor de seu absolutismo e do âmbito transcendental e colocá-lo no plano dos projetos comuns não significa desmerecê-lo. Ao contrário, é explicitar que o processo filosófico está na escolha do objeto. Na verdade, o fundamento da liberdade sartriana é o ponto de partida para qualquer projeto, que se contrapõe às determinações da metafísica ou da ética idealista, em que nenhuma finalidade poderia

ser escolhida, em que nenhuma ferramenta poderia ser construída para se atingir tal fim.

A partir de então, mantendo a coerência com sua teoria, posso eleger o projeto que considero ser o mais importante para todos, e não especificamente o que Sartre escolheu, mesmo porque a situação que ele viveu era diferente da nossa. Em sua época, uma situação de terror, de extrema miséria e injustiça, faz menos sentido querer discutir sobre o cumprimento de acordos, de promessas, ou sobre a proibição do roubo. Mostrar que nenhuma lei possuía legitimidade, com certeza era mais urgente que a criação de um projeto que almejasse ser o fundamento de todas as leis. Se hoje podemos falar sobre a pesquisa Ética e querer que ela seja o fundamento das leis e da política, é porque a situação vivenciada por Sartre, de uma certa forma, foi ultrapassada.

Diante da dialética dos objetos da ética na história da filosofia, arriscamos propor uma síntese das invenções dos projetos de ética. Entendemos que esse tipo de projeto não é um projeto comum, em que minha escolha por ele tem como consequência ações somente sobre minha vida, como é o caso dos projetos de educação, de nutrição e de moda. Os projetos éticos e políticos possuem a particularidade de que suas aplicações não envolvem somente a vida de quem os escolheu, mas também a vida do Outro. Assim, quando delimitamos seu objetivo, podemos desenvolver ferramentas que possibilitem o seu atingimento. E objeto escolhido para essa tentativa de síntese dentre os projetos específicos de ética é: garantir a liberdade individual, quando não houver conflito significativo e direto de interesses e, quando não é o caso, ou seja, quando houver conflito direto e significativo de interesses, deduzir juízos de valor imparciais e impessoais (que não dependam de minha posição na situação) que tenha a atribuição de valor verdade “Verdadeiro” quando a palavra correto não estiver associada à situações em que consigo identificar vítimas. Esse seria o nosso projeto Ético.

Para clarificar, imaginemos uma situação corriqueira, em que não temos muita dificuldade em analisar, como: em jogos de baralho, no recebimento de troco, ou na formalização de contratos. O juízo “trapacear é correto” não pode ser deduzido da finalidade da Ética, pois ele descreve uma situação em que se consegue identificar a vítima (o trapaceado). Por outro lado, o juízo “não trapacear é correto” recebe valor verdade “Verdadeiro”, pois existe conflito de interesses entre o que deseja trapacear e o que poderá ser trapaceado, e a palavra “correto” está associada a uma situação

em que se consegue impedir vítimas. Assim, podemos dizer que o juízo “não trapacear é correto”, em uma situação simples como um jogo de baralho, é deduzido da finalidade da Ética.

Podemos dizer que essa Ética que acabamos de descrever, entendida a partir da concepção sartriana de projeto, é uma regra inventada, mas consideramos que, de certo modo, descreve de forma generalizada a pesquisa ética nas diferentes correntes (deontologia, utilitarismo e eudaimonia, que descrevemos anteriormente), ou seja, podemos dizer que isso é o que elas possuem em comum, ao longo da história da filosofia.

Inclusive, de forma ainda mais ampla, como o assunto filosófico diz respeito a tudo que não pode ser comprovado, (pois o que pode ser deduzido e comprovado é ciência e não filosofia), podemos considerar que a filosofia integra um gênero literário, como já havia afirmado Husserl: “A ‘ficção’ constitui o elemento vital da fenomenologia como de todas as ciências eidéticas; a ficção é a fonte onde se alimenta o conhecimento das ‘verdades eternas’” (HUSSERL, 1950, p.227, tradução nossa)¹⁴².

Complemento então, que esse tipo de literatura que é a filosofia constituiu-se a partir da ficção do plausível, em que o processo imaginativo e a coerência interna são os componentes necessários. E, como toda literatura, a filosofia é capaz de transmitir e eternizar valores singulares e possibilitar a transformação coletiva das vivências rumo a novos objetos, pela partilha desses novos objetos.

Já a dedução dos juízos, como é o caso do juízo citado “não trapacear é errado” diz respeito à aplicação de regras filosóficas às situações particulares. Por isso concluímos que investigar se alguma ação específica é certa ou errada de acordo com Kant, Mil, Aristóteles, ou mesmo de acordo com essa regra mais generalizada que denominamos de Ética, faz parte da Ética Prática e não da pesquisa filosófica. “A Ética prática estuda casos específicos, em que é possível a aplicação prática de regras desenvolvidas a partir da Ética normativa” (COLANTONI, p. 30, 2013). Deduzir ações e juízos de finalidades já escolhidos é algo racional, objetivo e lógico, porém isso que tem objeto definido é ciência (Ética Prática) e não filosofia. Por outro lado, é a filosofia que te faz pensar sobre esse objeto (valor), e assim ela abre a possibilidade de que as pessoas o escolham e o vivenciem.

¹⁴²« [...] la « fiction » constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences éidétiques ; la fiction est la source où s'alimente la connaissance des « vérités éternelles ».

De fatos não se pode deduzir valores, como é amplamente difundido na interpretação contemporânea da “Lei de Hume”. Logo, de nenhuma constatação pode-se gerar imperativos ou prescrições, o que é também uma conclusão de Sartre. Entretanto, a partir de valores escolhidos, pode-se deduzir ações e juízos, que são as “ferramentas” sartrianas. E assim, a informação abre possibilidade, pois, sem a pesquisa rigorosa e científica, não é possível a percepção de que certos posicionamentos são contraditórios ao objeto escolhido.

A partir de então, podemos relacionar essas ações e juízos com o que Sartre chama de motivos (condições objetivas), e os valores escolhidos às ideias novas em Sartre - condição necessária para as mudanças de atitudes. Embora, para a fenomenologia, não existam valores essenciais, a Ética tem seu espaço enquanto constituinte de um projeto existencial que pode ser imaginado, escolhido e defendido de forma predominantemente autêntica. Ou seja, realocamos a ética em outro “lugar”: no lugar de uma das múltiplas possibilidades mencionadas por Sartre. Desse modo, podemos destituí-la de um espaço transcendental, para restituí-la no âmbito das escolhas humanas, do que é transcendente. E então faz-se necessário transpor esse estudo para a prática política, visando a constituição de ferramentas para alcançá-la.

Anteriormente, tentei iniciar o desenvolvimento na universidade de um projeto que se chamava “democracia direta”, que consistia em elaborar mecanismos administrativos e computacionais que permitissem que o eleitor votasse diretamente nos projetos políticos, e não nos representantes políticos. Entretanto, percebi que as atrocidades acontecem independentemente do regime político, pois as opiniões públicas a respeito do que deve ser feito possuem tanta falta de bom senso¹⁴³ quanto as escolhas de seus representantes. Se hoje tivéssemos um regime monárquico, mas com um rei sensato, não existiriam tantos problemas. Então, o que pode garantir a sensatez de um governo, não é a democracia, mas o fundamento do governo em uma busca constante do bem comum, como é a proposta que descrevi sobre a Ética. Essa proposta não pode ser imposta, mas pode ser desenvolvida seguindo alguns passos.

Segue então um esboço desses passos para ações futuras: primeiro passo, a formação de um grupo de pesquisa que possa analisar todas as leis, ou pelo menos

¹⁴³ Ao comentar sobre isso com minha amiga Marilda Martins Fayad, que faz seu doutorado em Besançon sobre o livro de Sartre *O idiota da família*, ela me mostrou que Sartre faz uma crítica ao Descartes sobre sua proposição de que o bom senso seria a coisa mais bem distribuída no mundo. Sartre o critica dizendo que o bom senso até se tornou racista: “Le bon sens est devenu raciste” (SARTRE, 1988, p.384).

as mais polêmicas, a partir desse objeto, verificando quais estão de acordo com ele. Segundo passo, considerando que conforme Habermas, a verdade é comunicável, realizar práticas de divulgação e propaganda, seja pelas mídias de massa, seja pela arte, sobre os resultados dessa pesquisa. Enquanto os intelectuais manterem o preciosismo e a distância da mídia de massa, a população permanecerá manipulada pela ideologia burguesa, porque hoje ela cumpre mais o papel de formação do que a própria escola. É preciso pensar estratégias de infiltração nesses meios, para uma educação que não manipule, mas que esclareça situações e que permita escolhas. Terceiro passo, pela criação de cursos para políticos e criação de novos projetos de leis coerentes com esse objeto. Se somente uma ideia nova pode nos tirar do estado atual, então a urgência de nosso tempo está em idealizar uma situação melhor.

Desse modo, poderiam ser constituídas gradualmente práticas universais, deduzidas de pesquisas sistemáticas, pois se reconhecemos que aquele que se formou em medicina desenvolveu capacidades para discutir sobre a saúde, também temos que reconhecer que aquele que se formou em filosofia desenvolveu capacidades para discutir rigorosamente sobre ética. Isso, sem perder de vista que essas práticas são frutos de uma invenção humana, e que, por isso, sempre poderiam ser avaliadas, contestadas e reformuladas: uma espécie de nova república de Platão continuamente se fazendo, não sobre as deduções (que são racionais), mas sobre a escolha dialética do objeto (a finalidade).

Aliás, a escolha do objeto pode ser papel da filosofia, mas a criação de objetos é atividade artística. Precisamos de novas invenções, novas concepções de estados de coisas. Seria interessante que surgissem historiadores artistas, com desenvolvimento de capacidades interpretativas dos fatos do passado, e ao mesmo tempo com capacidade de concepção de ideias, de idealização do mundo.

Quando menciono “práticas universais”, não me refiro a práticas universais totalitárias, imperialistas, ditatoriais. Muitas vezes os mercenários se apropriam dos discursos filosóficos para a dominação. A proposta é justamente o contrário, distanciar-se do poderio empresarial, da dominação do capital, das consequências das manipulações de massa.

Mas, é claro que existe a possibilidade de falhas. Se a racionalidade das leis desenvolvidas a partir da Ética não for capaz de realizar transformações significativas, seria necessário pensar alternativas, que envolvam o singular na totalidade de forma mais efetiva, como existem propostas em andamento que

relacionam arte e filosofia, como é o caso da “filosofia pop” pensada pelo Prof. Dr. Charles Feitosa, organizador do Simpósio Utopias.

O que importa é o movimento dialético de escolher-me e continuar tentando. Não posso impor ao mundo o que quero, só posso deixar um traço de existência e de significação. Se puder viver eu mesma de acordo com meus projetos, sem fugir de mim mesma, como aponta Sartre, aprendendo-os, ressignificando-os e procurando não desviar deles nos detalhes, isso mostraria que eles são realizáveis, o que já é difícil de atingir. Sobre influenciar o Outro, ainda preciso desenvolver e me impregnar com os ensinamentos de Sartre, principalmente, no que se refere ao prazer sensitivo. Enquanto minhas referências sobre meus projetos não se tornarem estéticas, causarei mais repulsa do que adeptos, pois embora a beleza do bem não ilumine a verdade, como havia sido a formulação de Platão, por outro lado, a beleza aparecida na relação fenomênica inspira os humanos.

O idealismo, mesmo o existencialista, ou melhor, a idealidade, sempre teve um quê de ingenuidade, (posto que a possibilidade de frustração seja grande), ao passo que o pessimismo é chique e sedutor. Mas é melhor sentir uma certa vergonha da ingenuidade idealista do que sentir vergonha da própria omissão, de não ter nunca tentado.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: editora Atlas, 2009.

_____. “Metafísica” *In: Cadernos de Filosofia e Ciência*. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: Jairo José da Silva, 2005, vol. 15, nro. 1, p. 201-221.

AUSTIN, J. L. *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

CERBONE, D. R. *Fenomenologia*. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012.

COHEN-SOLAL, A. *Sartre*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2007.

COLANTONI, A. G. *Quando dizer é agir moralmente: uma análise dos atos de fala morais em Hare*. 2010. 98f. Dissertação (mestrado em filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2010.

_____. “Problemas sobre a concepção fenomenológica de valores morais”. *In: XV ANPOF, Filosofia contemporânea: ética e política contemporânea*. São Paulo: ANPOF, 2011. p. 93-98.

_____. “A cultura e sua influência sobre o estudo da moral” *In: Religião, política, poder e cultura na América Latina. 1 ed.* São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012.

_____. “A relação entre os sentimentos e o estudo da moral” *In: Inquietude*. Goiania: Adriana Delbó, 2013, n 2.

_____. “Da ontologia à prática”. *In: anais do V Congresso de fenomenologia da região centro-oeste*. Goiania: Wanderley J. Ferreira Júnior, 2013. v. 2. p. 70-76.

_____. “A projeção para o ser do passado e para o ser do futuro em Sartre”. *In: Filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: ANPOF, 2015. p. 129-139 (Coleção XVI Anpof).

COX, G. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2006.

DANTO, *As idéias de Sartre*. Tradução de James Amado. São Paulo: Cultrix, 1975.

DOUBROVSKY, S. "J.-P. Sartre et le mythe de la raison dialectique I" *In: La nouvelle revue française*. Paris: NRF, nro 105, 1961a, p. 491-581.

_____. "J.-P. Sartre et le mythe de la raison dialectique II" *In: La nouvelle revue française*. Paris: NRF, nro 106, 1961b, p. 687-698.

_____. "J.-P. Sartre et le mythe de la raison dialectique (fin)" *In: La nouvelle revue française*. Paris: NRF, nro 107, 1961c, p.879-888.

ELKAÏM-SARTRE, A. Prefácio. *In: SARTRE, Cahier pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983).

ELKAÏM-SARTRE, A. Prefácio. *In: SARTRE, Vérité et existence*. Paris: Gallimard, 1989).

GEACH, P. T. "Good and Evil" *In: Theories of Ethics*. United States: Oxford University Press, 1967, p. 64-73.

_____. *Murder and Sodomy*. *Philosophy*, 1976, vol 1, n 51, p. 346-348.

HABERMAS, J. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins fontes, 2004.

HARE, R. M. *Practical Inferences*. Oxford: Macmillan, 1971.

_____. *Essays on the moral concepts*. London: Macmillan, 1972.

_____. *Geach on Murder and Sodomy* *In: Philosophy* 52 1977.

_____. *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

_____. *A linguagem da moral*. Tradução Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Ética: problemas e propostas*. Tradução de Mário Mascherpe e Cleide Antônio Rapucci. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

HUDSON, W. D. *La filosofia moral contemporânea*. Tradução espanhola de José Hierro S. Pescador. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tradução de Paul Ricoeur. Paris, Gallimard, 1950.

HEIDEGGER, *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HEGEL, F.; WHELM, G *A razão na história – Introdução à filosofia da História Universal*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

KANT, *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

LEOPOLDO E SILVA, F., “Para a compreensão da história em Sartre” *In: Tempo e Ciência*. Paraná: Unioeste, vol.11, n.22, 2004.

_____. “Sartre” *In: Os filósofos: clássicos da filosofia: v. III*. Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2009.

_____. “Sartre – existencialismo é humanismo” *In: Balanço do século XX, paradigmas do século XXI*. São Paulo: TV Cultura, 2013a. (Programa de tv).

_____. Sartre e o Humanismo. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013b.

_____. “A náusea por Franklin Leopoldo e Silva” *In: Literatura Fundamental*. São Paulo: Unesp tv, 2015. (Programa de tv).

MARQUES, J. “Heidegger e os fundamentos da fenomenologia” *In: Concepções sobre fenomenologia*. Goiania: Editora UFG, 2003.

MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

MILL, S. *Utilitarismo*. Tradução de Rita de Cássia Gondim Neiva. São Paulo: Escala, 2007.

MOURA, C. E. *Consciência e liberdade em Sartre: por uma perspectiva ética*. São Carlos: Edufscar, 2012.

_____. “Desejo e falta: a construção da subjetividade na Ontologia de Sartre” *In: Filosofia Contemporânea: Fenomenologia*. Organização de Marcelo Carvalho e Vinícius Figueiredo. São Paulo: ANPOF, 2013.

PLATÃO, *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

RIBEIRO, P. C. “A metafísica do olhar: breve interlocução com Sartre, Merleau-Ponty e Lacan” *In: Agora*. Rio de Janeiro, vol 15, nro 2, Jul/Dez 2012.

RIBEIRO, S. C. M. Carnap, Heidegger e o nada: sobre o sentido da expressão Das Nichts nichtet. Campos do Jordão: ANPOF, 2014. (Comunicação oral).

SALANSKIS, J.-M. « Moral et Responsabilité », in :*Drôdele d’Epoque*. Nancy : Forum les débats, 2000.

_____. « Sartre, Levinas et l’idéalisme », in Salanskis, J.-M., *Talmud, science et philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 361-404.

_____. « Sartre, Kant et la sérialité », in Caeymaex, F., Cormann, G. & Denis, B. (dir.) *Etudes sartriennes Dialectique, littérature*, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 25-54.

_____. *Sartre, l'histoire et la vérité*. Paris : __, 2008.
[\[http://jmsalanskis.free.fr/article.php3?id_article=70\].](http://jmsalanskis.free.fr/article.php3?id_article=70)].

SARTRE, J-P. *L'être et néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *L'âge de raison*. Paris : Gallimard, 1945.

_____. *Huis clos* suivi de *Les moches*. Paris: Gallimard, 1947.

_____. *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1966a.

_____. *Marxismo e existencialismo (controvérsia sobre a dialética)*. Tradução de Luiz Serrano Pinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966b.

_____. *Plaidoyer pour les intellectuels*. Paris : Gallimard, 1972.

_____. *Reflexões sobre o racismo*. Tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro, São Paulo: Difel, 1978.

_____. *Questão de método*. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo: Difel, 1979.

_____. *Cahier pour une moral*. Paris: Gallimard, 1983a.

_____. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. São Paulo: Círculo do Livro, 1983b.

_____. *Critique de la Raison dialectique – précédé de Question de méthode – tome 1 : Théorie des ensembles pratiques*. Paris : Gallimard, 1985.

_____. *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *L'idiot de la famille*. Paris, Gallimard, 1988, p. 384.

- _____. *Vérité et existence*. Paris : Gallimard, 1989.
- _____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris : Hermann, 1995.
- _____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, Gallimard, 1996.
- _____. "Esquisses pour la 'Critique de la Raison dialectique'" *In: Études sartriennes – Dialectique, littérature*. Bruxelas: Geneviève, n. 10, 2005.
- _____. *A imaginação*. Tradução de Paulo neves. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010a.
- _____. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010b.
- _____. *A idade da razão*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011a.
- _____. *A náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011b.
- _____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo neves. Porto Alegre: L&PM, 2011c.
- _____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2011d.
- _____. *L'imagination*. Paris: Puf, 2012a.
- _____. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris : Vrin, 2012b.
- _____. *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- _____. *Qu'est-ce que la subjectivité?* Paris : Les Prairies Ordinaires, 2013b.

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

SASS, "A concepção sartriana de ego transcendental" *In: Educação e Filosofia*. Uberlândia, jul/dez 1999.

_____. "O ser para-si e a práxis" *In: Educação e Filosofia*. Uberlândia, jan/jun 1998.

SEN, A.K. "Hume's law and Hare's Rule". *In: Philosophy*, 1966.

SOUZA, L. H. A. "Subjetividade e transcendência" *In: Discutindo Filosofia*. São Paulo: Escala educacional, ano 1, n 2.

SPINOZA, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea*. Tradução de Adaurio Fiorotti e Edwino A. Royer, et alii. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

WIDER, K. V. *The bodily nature of consciousness: Sartre and contemporary philosophy of mind*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

ANEXO I: TRADUÇÃO DO TEXTO “Moral e Responsabilidade”[título original: “Morale et Responsabilité” (SALANSKIS, 2000)]

Autor: Jean-Michel Salanskis

[Tradução: Ana Gabriela Colantoni e Maria Alma Pedri]

Eu desejaria lutar com a tese segundo a qual a responsabilidade “é o valor emergente” do fim do século vinte, ou melhor segundo a qual o princípio de que responsabilidade é o rosto contemporâneo do imperativo ético. Eu não acredito na noção de “ética da responsabilidade”, cujo eu compreendo, contudo, a plausibilidade: ela parece corresponder à ideia de uma “moral da liberdade” ou de uma “ética do sujeito”, ou seja, que ela parece desenvolver, explicitar ou simplesmente traduzir no campo existencial com palavras mais próximas do afeto e do cotidiano a grande intuição kantiana da *Crítica da Razão Prática*. Segundo meu sentimento, compreender que a ética não poderia ser uma ética da responsabilidade, é salutar, não só do ponto de vista da moralidade, porque isso nos permite melhor apreender o que a moral espera de nós, mas também do ponto de vista da responsabilidade, pois isso poderia nos conduzir à melhor compreender qual tipo de bem, de felicidade, de benefício, que tipo de realização a responsabilidade é: decaída da posição de tenente da ética, a responsabilidade apareceria com seus atrativos e vantagens próprias.

Na verdade, as reflexões críticas a vir deste breve artigo não concernem à noção de “ética da responsabilidade” no absoluto ou na sua generalidade, mas à certa forma de entendê-la: como princípio de “ego-responsabilidade”, por antecipar a terminologia que será adotada. Como eu suponho, erroneamente ou com razão, que é a tal princípio que se refere, abertamente ou implicitamente, aqueles que veem na responsabilidade o valor crucial, esta reserva não limita forçosamente a afirmação sustentada no primeiro parágrafo.

Dito isso, minha tentativa de chegar ao ponto começa necessariamente de maneira dogmática, por um enunciado rápido disso que a moral requer autenticamente. Eu preciso desta medida para sentenciar sobre a responsabilidade, e minha comunicação a este respeito só poderia ser muito rápida, e provavelmente não satisfatória para mais de um leitor. Este procedimento – não obstante ao déficit argumentativo que ele assume – poderia, portanto, ser suficiente para reabrir um

debate vivido como fechado para muita gente, neste caso eu teria alcançado meu propósito.

Parece-me então que há três camadas da moralidade, que a época presente permite designar e distinguir.

Há a moral da *correção*. Comportar-se de forma moral, à medida desta primeira camada, consiste simplesmente em respeitar as leis, as regras. Em não roubar, em[não] atravessar o sinal fechado, em não furar fila para obter um bilhete de cinema, sobre declarar ao Estado a soma que se ganha, etc. Esta moral não envolve nenhuma espécie de patos relacional envolvendo os outros, ela é compatível com o maior egoísmo, ou simplesmente, com a maior indiferença pelo outro. Refere-se simplesmente a não transgredir regras que nos concernem. Por que elas nos concernem? Às vezes porque nós somos voluntariamente submissos a elas por contrato, às vezes porque nosso nascimento ou uma tradição predominante em que vivemos impõe. Racionalmente, a autoridade de quase toda lei é contestável, e, de fato, muitos contestam várias leis (pensar, por exemplo, a obrigação de usar o cinto quando se conduz um veículo automotivo). Nós não temos, portanto, dificuldade de distinguir entre pessoas que contestam toda regra porque são visceralmente incapazes de seguir alguma, qualquer que seja, e aquelas que contestam certas regras, mas sabem respeitar infalivelmente uma delas, embora a mesma que recusaram em outro lugar. Aqueles são os seres morais no sentido da moral da *correção*.

Há a moral do respeito. Esta moral intima a estar pronto para acolher e compreender como “solução” – vacilante, inoperante e parcialmente má –ao problema abissal da condição humana de quase todo tipo de estio de vida, da escada de valor, de convicções, de preferências sexuais, de propensões à preguiça, ao amor, à amizade, que eu sei? De não olhar nada do humano como estrangeiro a si, de cultivar uma capacidade de identificação, de empatia, de projeção, que nos permite recuperar uma atitude, um pertencimento, um ato mau mesmo como opção de ordem humana, movimento desempenhado pelo humano para com o humano, possibilidade de um sujeito mortal abandonado a seu desejo sobre uma terra não abençoada. É uma moral cuja obediência é ao mesmo tempo sentimental e intelectual, a compreensão que ela requer é ao mesmo tempo um decifrar motivos e o esboço pelo menos de uma partilha dos sentimentos. Ela não é em todo caso “ativa”, aquilo que precisa o humano a sua espera para ser respeitado não é de uma dádiva, de um alívio, de um ato propriamente

dito, mas de um ouvido, de um olhar, de uma frase registrando o que ele faz e diz como possível, ele precisa de uma percepção ou de uma qualificação que o integre ao círculo da desordem humana. Não fugir, não se desvia a cabeça, se esforça por compreender e se transpor, tal é, em substância, o imperativo da moral do respeito.

Há, enfim, a moral dos *socorros*. Seu princípio é que outrem valha como aflição, questiono a mim, e dessa forma ao mesmo tempo ilimitado e primitivo (sem que nenhuma justificação seja assunto pertinente). O outrem nunca é, do ponto de vista da ética, aquilo que eu sei ou que eu descrevo, nem mesmo *alter ego* cujo eu calculo os direitos e a dignidade a partir da analogia que se relata a mim, ele é fragilidade dilacerada do mundo sensível, apelo irrecusável, urgente, ele é aquele que eu devo nutrir, defender, ajudar. Por muito tempo, para sempre pode ser, o conceito e a linguagem desta moral do socorro, nós devemos os atribuir àquele que reinventou um mundo onde nada parece mais incongruente: Emmanuel Levinas. Pois, o ato-tipo da moral do socorro, é a parada de seu carro à vista do motorista acidentado à beira da estrada (e aquele que escreve esta frase tem as maiores dúvidas sobre sua capacidade, em situação, a não preferir a lisa continuação de seu trajeto; isto para dizer que esta moral do socorro nós compreendemos o seu sentido então mesmo que nós a sentimos fora de alcance de nossa medíocre ética). Mas a moral do socorro tem um campo de aplicação infinito, porque todas as aflições concretas do outro podem motivar suas máximas: outrem, em inúmeras situações da existência, anuncia-se a mim como uma necessidade idiota, irreduzível, que a moral do socorro proíbe de reduzir por uma análise racional numa terceira pessoa. Salvo que o terceiro intervenha “afinal das contas”, ou seja, praticamente, sempre. Mas o ponto de vista da moral do socorro é o ponto de vista diante dos terceiros, e a ideia é que uma moralidade que não compreenderia que neste caso puro originário da epifania do rosto, tudo é devido a outrem, não seria uma verdadeira moralidade.

Tais são, pois, as três facetas da moral acessíveis à minha reflexão. Elas são irreduzíveis umas às outras, no sentido onde a obediência de uma não dispensa respeito à outra. Nós conhecemos pessoas prestativas, que se inquietam para ajudar, cuidar, reconfortar outrem, mesmo o outrem simplesmente conhecido que não brilhe de nenhum esplendor amigável ou erótico, mas que não respeitam, para quem a não-conformidade de outrem a tal ou tal esquema habitual é um escândalo imperdoável. Nós conhecemos as pessoas legalistas, para as quais é muito difícil de violar o menor regulamento conhecido por elas, mesmo aquele que elas mesmas promulgaram, mas

que o contato com a aflição não abala um segundo. Nós conhecemos pessoas infinitamente respeitadas sobre o que quer que seja a quem possa ser, mas para as quais nenhuma regra não resiste a algum aqui e agora: se a conjuntura contingente chama sua transgressão, a reavaliação que faz prevalecer esta conjuntura é sempre já realizada, e o preceito perturbador esquecido (ele nunca foi memorizado, no fundo, como devendo ser seguido).

São elas irreduzíveis no princípio: ou seja, pode-se “deduzir” isso que demanda uma do que demanda uma outra? A independência recíproca de três observâncias, alegada agora, parece pleitear contra uma tal redutibilidade filosófica. Se a compreensão profunda do princípio do respeito, por exemplo, incluísse a adesão ao princípio do socorro, a observância do primeiro não a conduziria, ao menos na maioria dos casos, à observância do segundo? Seria ainda permitido, contudo, imaginar que a assunção radical de uma dessas morais desse a chave das duas outras. Esta assunção podendo ser suposta extremamente rara, isso não entraria em contradição com a independência média, estatística das observâncias. Dir-se-ia então, por exemplo, que um verdadeiro respeito, se é querido de qualquer modo como respeito absoluto, infinito, contém o socorro.

Eu seria mais levado a crer que a exigência própria de cada uma dessas morais só é compreendida de modo puro, absoluto, adequado, se ela é estritamente distinguida da exigência de cada outra. Um respeito que pretende incluir o socorro não arrisca sempre, por exemplo, a ser um respeito que se desfaz da tarefa do respeito sobre o socorro prestado?

Há, portanto, a meu ver, uma unidade das três morais que lhes confere o princípio dos socorros. Este princípio, com efeito, decreta a não-indiferença do homem para com o homem, e a decreta do interior mesmo da situação originária de sua face à face. Ora, parece-me, qualquer que seja sua origem, sua tradição, seu modo de registro e de transmissão, não é nunca outra coisa que uma organização mínima dessa não-indiferença: ela enuncia o que nos é permitido ou interdito se nós rejeitamos *a priori* carregar uma culpa, se nós queremos a não nocividade de nossas vidas; ou ainda ela nos obriga a uma preocupação geral, abstrata dos outros, que exprime o pagamento do imposto. Da mesma forma, por que precisaria respeitar toda diferença imaginável dos outros sem relação a nós, senão, por um lado, pelo medo de que nosso juízo machuque, e por outro lado, porque nós temos a preocupação

pura, incondicional do valor da vidados outros, porque isso conta para nós que o necessário e o possível de cada um seja validado por todos?

Por isso que eu compreendo, as três morais têm seu fundamento em um *princípio de não indiferença* com o qual a moral do socorro não coincide, mas que só ela exprime de modo suficiente para que seja adquirida *sem retorno possível*. Eu vejo então a unidade da ética na moral do socorro, talvez no próprio princípio da não indiferença, tanto quanto se deixe realmente distinguir. Um como a outra são o que explorou, melhor que eu não saberia fazê-lo e assim como eu o assinalei acima, Emmanuel Levinas. Eu subscrevo então, sobre o plano “fundacional” de certa forma, à sua concepção de moral.

Esta adesão não retira nada a irredutibilidade das três observâncias, que eu afirmei agora a pouco, embora a coisa, eu o reconheço, seja um pouco difícil de compreender e admitir. Embora o sentido da moral seja favorável ao socorro, não é certamente verdade que a observância da moral do socorro nos coloca quite com a exigência do respeito ou da lei, mas não é também verdade que a compreensão profunda do socorro conduza ao respeito. A relação fundacional é outra: é que o respeito ou o legalismo perdem sua significação ética se eles não são compreendidos à luz do socorro. O socorro é uma pressuposição necessária do respeito e do legalismo na perspectiva da moralidade, embora ele não seja uma pressuposição prática, e embora estes aqui não se deixem derivar dele.

Fico aqui para esta exposição dogmática do sujeito moral, e eu venho à questão da responsabilidade.

É claro que se designa hoje, sob esse nome, coisas muito diversas. A etimologia sugere atribuir à palavra o sentido de “disposição para responder”, isso que não estaria longe de exprimir a não-indiferença onde eu vejo o fundamento da ética. Aliás, Levinas ele mesmo nomeia frequentemente “responsabilidade por outrem” a atitude ética, aquela do “Eis-me aqui”. Parece então entender a *responsabilidade* no sentido da pura faculdade de responder, embora, acrescentando *por outrem*, ele introduza outra ideia: ser responsável por outrem, isso seria se substituir ao outrem relativamente a tudo que ele está encarregado. Mas esta análise revela outro sentido da palavra responsabilidade, sem dúvida mais importante no uso contemporâneo: eu sou “responsável” por alguma coisa quando as consequências caem sobre mim, quando sou eu que pago a conta. Esta “responsabilidade” pode ser algo estritamente passivo, que não envolve nenhum comportamento moral no sentido clássico. Assim,

diz-se facilmente que um adolescente deve se lançar nas relações sexuais somente quando ele pode as atravessar de modo *responsável*: isso não quer necessariamente dizer, se é o caso, que ele faça coisas razoáveis – proporcionando o uso do corpo de acordo com a força e com a credibilidade do sentimento por exemplo– mas pode também significar que ele se joga nas relações que estragam, para assumir esta latejante dilaceração sem culpar quem for.

Esse conceito de responsabilidade, em sua versão jurídica, é simplesmente o conceito de *imputabilidade*. Se meu cachorro estraga os bens de outrem ou machuca o corpo de outrem, eu sou responsável: é a mim que a lei ou a vítima podem levar sobre o plano penal ou civil.

Mas há outra noção de responsabilidade, da qual eu suspeito que é aquela à qual o presente é o mais ligado, porque ela tem função, no nosso mundo, de solução ao problema moral. Diz-se que alguém é responsável quando ele cumpre suas promessas ou mais geralmente os seus compromissos, porque, dessa maneira, ele se manifesta como outra coisa diferente de um cata-vento imprevisível, ele demonstra identidade e constância, ele se afirma como alguém que seja referência para si mesmo e para os outros, alguém com *quem se pode contar*. A responsabilidade seria no fundo uma relação de si a si segundo a qual cada um se obriga a se confirmar no que escolheu como si, a credibilidade da identidade livre aparecendo como a finalidade mesmo da moralidade: a aposta moral seria a construção de um mundo onde cada um é visivelmente e de forma estável o que ele se escolheu.

É contra a redução da moralidade a esta noção de responsabilidade que eu quero argumentar. Eu vou então confrontá-la a cada uma das morais, às três dimensões da moralidade que eu esclareci.

A responsabilidade como assunção estável de si garante a observância da moral da *correção*? Nada é menos seguro. O assassino contratado tendo suas referências, não tendo nunca deixado de satisfazer a espera do comanditário de seus “contratos”, comporta-se de forma responsável. Ele é uma referência estável para os mafiosos que o recorrem, para sua família na medida em que as ausências as quais o constroem o seu papel são regulares e locais, na medida em que a ele a coloca amparada das necessidades também. Mas ele contraria gravemente a lei penal de seu país – qualquer que seja ele – e na verdade, a lei moral, embora esta última por pouco se deixe identificar. A responsabilidade que nós temos aqui em vista não

“prescreve” nada de forma “externa” e “transcendente”, ela gera no melhor dos casos uma regularidade cujos sentido e escolha são puramente pessoais e interessados. Ora a moral da correção quer precisamente que saibamos nos curvar a regras externas como tais, que nós interpretaríamos como obrigados por contratos sociais que nunca foram contratados.

Tentemos deduzir as possibilidades com mais exatidão: o homem responsável no sentido que nós vamos doravante chamar, para evitar toda ambiguidade, o *ego-responsabilidade*, poderá sem dúvida ser conduzido pelo ego-responsabilidade a se comportar da maneira correta num conjunto de esferas porque convém, do ponto de vista de sua opção principal (ser um bom assassino contratado por exemplo) que ele seja considerado por tal e tal, sob tais e tais aspectos, como um indivíduo correto (que sua vizinhança o veja polidamente a dar licença às pessoas que ele encontra, atravessar na faixa de pedestre, respeitar a proibição de ruído à noite, etc.), seu ego-responsabilidade não o conduz portanto a se mostrar correto em todo contexto e em todos os aspectos, ele tolera mesmo as transgressões mais graves. O fundo do problema é que ele pode ser “ego-responsável” de jogar a carta da impunidade, por exemplo, mas também, na verdade, de transgredir e assumir sua punição: o ego-responsabilidade não sugere de modo algum a executabilidade incondicional da lei.

O ego-responsabilidade nos engaja no caminho da moral do *respeito*? Certamente não, mais uma vez. Poderia ser que todo o conhecimento que eu tenho de que eu sou e no qual entendo persistir ao motivo que meu ego-responsabilidade me aconselhe uma atitude condenável, desconfiada, em todo caso não-compreensiva para com tal jovem drogado ao meu redor: eu diria, por exemplo, que se eu o uso de outra maneira, eu traio os valores comportamentais que eu cuidadosamente afixei no pequeno mundo conservador de minha existência, ou então eu diria que é na relação de si a si que eu devo à minha “ideologia” segundo a qual a toxicod dependência é uma fraqueza e uma demissão, esta atitude imperdoável e fechada para com o jovem drogado, que me levará, por exemplo a não mais considerar uma verdadeira circunstância humana no sentido pleno o interesse que ele tem pela geografia ou a aflição que ele sente conseqüentemente por causa de uma decepção sentimental. Pode ser, em certos casos, necessário que eu traísse a mim mesmo, ou que eu derroque ao que tal ou tal espera da estabilidade que ele me conhece encarnar usualmente para que eu entre numa atitude de respeito.

O ego-responsabilidade nos conduz à moral do socorro? De novo, eu penso que não é bem assim. É mesmo em relação a esta exigência que a distância é mais evidente. O banhista que trouxe socorro aos jovens escoteiros em excursão marítima com um tempo ameaçador com a aprovação do abade Cottard não se comportou de maneira responsável arriscando – e perdendo – sua vida por tentar os salvar. O abade Cottard, ao contrário, talvez tem no caso adotado uma linha de conduta na qual ele confirmava a orientação geral de sua vida, a relação que estabelecia entre a preocupação da salvação e a preocupação da sobrevivência notavelmente: ele foi “coerente” e mesmo responsável, no sentido em que nem ele nem nenhuma pessoa nunca tinham esperado outra coisa dele. Se se está irritado pelo caráter midiático deste exemplo, se poderá pensar mais simplesmente nos milhares de experiências de nossa vida cotidiana que nós pudemos atravessar, onde aflições, mesmo pequenas, mostram-se sobre a nossa estrada, e onde a moral do socorro nos demanda “largar tudo”, particularmente o que nós somos, a imagem que nós oferecemos, a preocupação de continuidade que nos leva e que se tornou nossa mestre, para levar um socorro, seja ele mínimo. Mudar seu percurso de pedestre para dar duas peças a um sem-abrigo contém já um pequeno ferimento de uma derrogação a si (enquanto não se automatizou o comportamento, cujo caso a dificuldade se desloca para qualquer outro socorro “a prestar” não ainda programado).

Ter-se-á compreendido que eu sustento: o princípio de ego-responsabilidade não tem nada a ver com a moralidade, ele não realiza nenhuma de suas ambições, ele não abraça seu sentido. Isso não é no fundo surpreendente se se adota a perspectiva sintética sobre a moralidade que é a nossa: se o sentido unitário da moralidade está do lado da moral do socorro, e se o ego-responsabilidade é uma interpretação da responsabilidade que circunscreve dele o ganho em relação de si a si, não se está muito admirado que ele não faça nada para nos harmonizar com as exigências da moralidade.

Isso quer dizer, como se pudesse compreendê-lo em particular lendo os nossos exemplos, que nós condenamos o ego-responsabilidade como antimoral egoísta? Nada disso. Nós queríamos sublinhar que a regularidade à qual nos conduz o princípio do ego-responsabilidade está sem parentesco com a moralidade, não a confirma de modo algum de forma necessária. Mas é assim a *indiferença* do ego-responsabilidade a respeito da moralidade que nós queríamos estabelecer, não a sua repreensibilidade. O assassino contratado pode ser correto em muitos domínios, um

indivíduo ego-responsável pode ser respeitoso com as mulheres e com os drogados como tais, mas não com os homossexuais, um sujeito tendenciosamente muito ego-responsável, sinal de previsibilidade por ele mesmo e seus próximos pode-se deixar invadir pelo imperativo do socorro frente a uma aflição por motivos singulares impossíveis de teorizar, prevalece sobre qualquer outra consideração por ele.

O que eu queria, contudo, compreender, é qual valor geral se pode consentir ao princípio de ego-responsabilidade, que teria que ser de outro modo ao invés de uma perspectiva moral.

Mas desse ponto de vista, a primeira coisa que eu tenho desejo em destacar, é que o princípio de ego-responsabilidade entra em conflito de maneira radical com um aspecto da essência da subjetividade: em outros termos, e embora isso não seja frequentemente observado pelo que eu saiba, pertence de modo essencial a um sujeito de ser irresponsável no sentido do ego-responsabilidade. Encontrar-se-á esta consideração paradoxal, ao simples título disso que a função subjetiva, através do vocábulo ego, está inscrita no nome por nós escolhida sobre o ego-responsabilidade. E é, sem dúvida, por esse motivo que a *irresponsabilidade* é facilmente negligenciada como estrutura fundamental do sujeito. Se o sujeito é analisado como a substância persistente suportando os acidentes de uma vida pessoal, com efeito, se ele é compreendido de acordo com o que Ricoeur chama de *idem*, então o ego-responsabilidade aparece como esta tensão do *ipse* – para continuar na linguagem do próprio Ricoeur – que reconduza um *idem* plausível: a liberdade radical que é a minha está empregada pelo ego-responsabilidade de uma maneira que cuida, molda e confirma um *idem*. A tradição fenomenológica francesa, em geral, tem tanto avalizado as teses heideggerianas sobre a subjetividade, que lhe parece que essa nunca tem outro sentido que o de substância, do *idem*. Toda subversão da estabilidade subjetiva pertenceria por princípio a um fora da subjetividade, demandaria ser lida como índice da perturbação do sujeito para uma alteridade, esta alteridade ainda que alteridade íntima da liberdade, da ipseidade autêntica. Mas se nós voltamos a isso que nós sabemos cotidianamente sobre os sujeitos, pela simples “experiências” de nossa existência pessoal, parece-me que nós não podemos tomar em consideração desta compulsão massiva que é em nós a fuga para nós de toda identidade de nós. Um sujeito é uma administração que não deseja prestar conta alguma, mudar de política como um cata-vento e não se fazer lembrar a antiga política para ninguém, abandonar os “canteiros de obra” deixando as pessoas

órfãs de sua promessa e até mesmo do seu pensamento. Como sujeitos, nós queremos poder afirmar o amor ao longo dos meses e dos anos para repentinamente cancelá-lo e passar à outra coisa, nós pretendemos alertar nosso arredor sobre a dificuldade que nós temos de fazer nossa atividade e a importância que ela tem para nós, solicitar ajuda ao redor de nós a esse respeito, mas logo em seguida, largar tudo e descrever este trabalho como aquele que nos oprimiu e que outros somente nos forçavam a arrastar como um fardo. No que diz respeito a nossos gostos, culinários, geográficos ou estéticos, nós oscilamos incompreensivelmente da adoração ritual à rejeição exasperada, e desejamos abertamente não estar comprometidos com a atividade sem qualquer coerência. Porque viver, é pelo menos o que nós experimentamos, consiste precisamente a não ser obrigado, a esquecer, a redescobrir constantemente o possível no abandono de toda sedimentação. Em seu[texto] *Da evasão*, Levinas descrevia, certamente, alguma coisa desta natureza, mas era para ele do ser mesmo – o ser de si por excelência – que o sujeito procurava escapar: eu falo aqui de alguma coisa mais popular e mais viável, que é escapar do seu *idem* desvalorizando-o não tematicamente (o tematizar, é ainda permanecer seu prisioneiro).

Em Sartre também, o sujeito introduz a negatividade no mundo, e se define pela fórmula paradoxal *não ser o que ele é e ser o que ele não é*: esse destino de negatividade, novamente, é mais universal daquilo que eu tenho em vista, um sujeito fiel ao seu *idem* acumulado o é ainda, aos olhos de Sartre, sobre o modo do *não ser*. Os autores deste momento da filosofia me parecem ter vislumbrado a estrutura da irresponsabilidade que eu tento aqui apresentar sem verdadeiramente delimitar ou dizer.

Então, o princípio de ego-responsabilidade, é preciso vê-lo, contraria o que aparece em um sentido como a reivindicação característica da subjetividade como tal. Aliás, isso é um motivo pelo qual se pode ter vontade de reprovar esse princípio por seu moralismo obtuso, fechado ao ímpeto existencial dos sujeitos: o que ele recomenda, é uma fidelidade a si, da qual se pressente, a gravidade é inimiga de todo viver autêntico, ao mesmo tempo, sem dúvida, de toda abertura. Cada sujeito, segundo ele, torna-se o austero carcereiro de uma regra nativa que não tem no fundo valor algum a não ser que seja dado no esforço mesmo que ele faz para fazer respeitar (ele mesmo).

Portanto, a irresponsabilidade não pode ser reivindicada por si nos termos moralmente aceitáveis. A perspectiva da moral do socorro quer claramente que eu me abstenha de minha variação selvagem e vital se ela machuca outrem, ou melhor, mesmo, eu devo escolher uma constância que me incomoda se ela me permite socorrer outrem. Não mais que o princípio de ego-responsabilidade não nos desobriga da moral, não mais que sua negação não escapa de sua exigência.

Pode-se ir mais longe, e sustentar que há, com efeito, um valor do ego-responsabilidade, independentemente do caso onde ele é moralmente requisitado (caso da promessa típica: eu devo ser fiel a mim mesmo cumprindo minha promessa, mas isso não é para satisfazer o ego-responsabilidade, é para não induzir no outro a ferida da decepção). É efetivamente desejável que eu confirme por meus atos as linhas estáveis de mim mesmo, independentemente de toda consideração externa, simplesmente *porque eu não tenho a força de viver o ego-irresponsabilidade*: qualquer que seja minha compulsão por variar de um direito pessoal absoluto, se eu encadeio, com efeito, momentos incomensuráveis demais, se eu satisfaço a esta compulsão, eu me exponho a graves sofrimentos. Nós não temos os meios do nosso desejo, e uma vida humana não é minimamente possível sem a afirmação teimosa de linhas da estabilidade. O reconhecimento de si como o mesmo a tal ou tal respeito, de modo surpreendente em consideração a este ímpeto irresponsável que eu descrevi agora, propicia grandes e profundos benefícios.

O princípio do ego-responsabilidade deve então ser olhado como uma máxima da felicidade e não da moralidade. É preciso encorajar os outros e si à ego-responsabilidade por esse motivo. Na aplicação da moral do respeito, em revanche, nós devemos nos lembrar da “estrutura da irresponsabilidade” que qualifica essencialmente o desejo subjetivo como tal, e não nos surpreender ou nos escandalizar da variação “infinita” do outrem, de acolhê-lo em certa medida como a manifestação pura de sua vida, do jorramento de sua vida.

Por último, o princípio de ego-responsabilidade tem, no entanto, um alcance moral, porque, como Kant observava tão justamente, nós devemos aos outros nossa felicidade: vigiar seu equilíbrio e sua satisfação pessoal é o único meio de nos tornar capazes de alguma coisa pelos outros; e de evitar em todo caso os estafar com nossa infelicidade e nossa carência.

Tal será então minha conclusão: o princípio do ego-responsabilidade, que não nos torna de alguma maneira quites com a moral no sentido das três dimensões,

e que contradiz acertadamente a pulsão irresponsável da vida subjetiva, é uma boa máxima da felicidade, e torna-se como tal, indiretamente, um princípio dotado de um certo valor moral.

ANEXO II: TRADUÇÃO DO TEXTO: “Sartre, Levinas e o Idealismo” [título original: “Sartre, Levinas et l'idéalisme” (SALANSKIS,2004)]¹⁴⁴

autor: Jean-Michel Salanskis

[tradução para o português de Ana Gabriela Colantoni,
revisão de sentido Christophe Salgueiro].

Discutir a relação entre a filosofia de J. P. Sartre e a de Levinas deveria ser somente o fardo e o privilégio dos verdadeiros conhecedores de um e de outro, daqueles que, na falta de ter lido tudo o que um e outro escreveram, debruçaram-se sobre seus textos principais. O autor dessa intervenção derroga dessa qualidade, ele disse, e ele pensa que os organizadores do presente encontro sabem disso.

Nessas condições, como restaurar uma pertinência mínima, como deixar ao mesmo tempo virtualmente interessante e intelectualmente honesto o que eu vou dizer? Eu acreditei fazer isso circunscrevendo meus propósitos de duas formas: de uma parte, vos propondo uma reflexão comandada por um problema filosófico que é o meu, e que é aquele do idealismo; de outro lado, limitando claramente minha investigação do pensamento de Sartre à obra *O ser e o nada*.

O primeiro elemento supôs reestabelecer um possível interesse no quadro desse encontro com minha intervenção: aqueles que, como vocês, se esforçam em refletir de maneira comparada sobre Sartre e Levinas podem ter qualquer curiosidade a respeito do sentimento que suas obras comunicam a alguém que, como eu, busca refundar ou reabilitar no contexto contemporâneo o idealismo. Pela natureza mesma da questão que eu coloco nos autores, e pela resistência qualificada que eu a eles oponho, eu posso assegurar as iluminações sobre seu pensamento, indiretamente de qualquer modo: as revelações que poderiam resultar de minha leitura teriam ainda que se tornar explícitas e documentadas por especialistas.

O segundo elemento limita de algum modo o ponto de vista de introduzir por minha falha de informação em o publicar, cumprindo uma regra do jogo: se ele pode chegar a me conceber como alguém que “conhece Levinas”, bastante para

¹⁴⁴ Esse texto serviu de base para uma comunicação no quadro de um colóquio sobre “Sartre e Levinas” organizado por P. Cabestan, F. Noudelmannet F. Sebbah em dezembro de 2003 no quadro das atividades do *Collège International de Philosophie*.

poder falar, eu estou muito longe de ser o mesmo em relação a Sartre. Eu vos apresento então a reflexão procedente somente da leitura de *O ser e o nada*. Mesmo se o que eu vou dizer exige correção em vista de seus outros escritos, meu anúncio vos ajuda em todo caso a efetuar essa correção, e me permite esperar que minha intervenção, na falta de ser ele mesmo conclusivo sobre tal ou tal ponto, pode servir de base de trabalho para outras pesquisas.

Eu desejaria, antes de prosseguir e de entrar no cerne do sujeito, completar com o que precede de forma geral sobre a problemática emoldurada do idealismo.

Isso que eu chamo de *idealismo* aqui, é sem dúvida, antes de tudo o idealismo transcendental: eu o entendo pela filosofia a qual insiste sobre a estrutura *a priori* que o sujeito, como sujeito do conhecimento e, virtualmente, sujeito da ciência, impõe a toda realidade. Essa filosofia que sustenta que os valores do objeto são correlativos a um conteúdo, ou melhor de um procedimento subjetivo, procedimento que nos incumbe de descrever para compreender o que quer que seja que entra no nosso uso do objeto. Esse procedimento subjetivo, no mais, não tem nada de empírico ou de particular, ele tem sempre o peso da lei, e, então, os elementos que ele combina são todos marcados com o selo de idealidade: só se trata, nas operações canônicas intervindo entre elas, de conteúdos supostos invariantes de uma consciência a outra, de uma ocorrência de pensamento ao outro. Toda a descrição de antecipação subjetiva e normativa do ser se faz então em termos desses *tipos* transcendendo suas *ocorrências* que são, desde Platão, as *ideias*.

O idealismo transcendental foi inventado por Kant, em um esforço filosófico sublime para colocar a filosofia do conhecimento em acordo e em fase com a revolução metodológica da física que veio a ter lugar. Foi defendido por uma via e numa linguagem absolutamente nova, por Husserl, que, inventando a fenomenologia, voluntariamente a situou na tradição idealista transcendental. Encontra-se que, imediatamente depois da fundação husserliana, ou em parte durante essa fundação mesma, Heidegger usou de todo seu talento para desviar a fenomenologia de uma tal postura idealista. O que quer que seja sua fascinação pelo rigor transcendente, ao abrigo de toda relatividade, associada ao conteúdo lógico, ele acreditou ter investido na missão de reestabelecer em seus direitos e seu esplendor o “mistério do mundo e da vida” (eu retomo quase as palavras de seu biógrafo R Safranski). Ele foi conduzido, assim, a reinterpretar o fenômeno de uma maneira tal que ele teve mais material possível de uma jurisdição transcendental, somando todo valor de realidade a uma

estrutura ideal normativa. O deslocamento por ele introduzido situa o originário no mundo e na linguagem, e dedicava a filosofia a uma detecção e uma análise da fenomenalidade do tipo hermenêutico, conservando sempre à facticidade um peso decisivo, impedindo a construção teórica de um polo de procedimento subjetivo, e denunciando a idealidade como superestrutura estável deturpada.

Sartre e Levinas me interessam enquanto filósofos que vieram depois de Heidegger, e, de uma certa forma, validam sua contribuição, tornam sua revolução de idealismo husserliano como uma aquisição, um inultrapassável. No entanto, um e outro, parece-me, esforçaram-se para fazer ressurgir certos componentes de idealismo ao sentido onde eu percebo na fenomenologia um novo avanço. Me focalizando sobre alguns problemas específicos, indicados de fato pelas proposições filosóficas fundamentais do pensamento de Levinas, eu gostaria de tentar mostrar sua convergência sobre esse ponto, ao mesmo tempo que a extrema diferença de orientações que eles seguem.

Eu me interesso de início, assinalar com toda honra, a figura fenomenológica do outrem.

O outrem em Sartre e Levinas

Sartre, pode-se dizer, introduziu em *O ser e o nada* o outrem a partir de um *olhar* e da vergonha. No conjunto, esses dois momentos fenomenológicos são aqueles a favor dos quais eu tenho valor de objeto para outrem. Eles são preparados por uma descrição da forma que as relações que eu apreendoⁱ entre os objetos de meu universo se desintegram fugindo “para outrem”.

“Outrem, é o início da fuga permanente das coisas para um termo que eu disse ao mesmo tempo como objeto a uma certa distância de mim, e que me escapa enquanto ele desdobra ao redor dele de suas próprias distâncias”.

Pode-se voltar à primeira explicitação desse “fenômeno”:

Certo gramado permanece a 2,20 m dele; mas ele [o gramado] está também ligado a ele, como gramado, em uma relação que transcende a distância e o contém ao mesmo tempo. Embora os dois termos de distância sejam indiferentes, intercambiáveis e em uma relação de reciprocidade, a distância se desdobra a partir do homem que eu vejo e até a grama como o surgimento sintético de uma relação unívocaⁱⁱ.

Esse primeiro elemento de descrição volta a registrar aquilo de que outrem é centro intencional ao mesmo título que eu [moi]. Está claro, pode-se dizer, que uma tal descrição não tem ela mesma nenhuma sustentação puramente fenomenológica, intencional. Ele não faz a partir disso que é recebido/vivido/comprovado como tal para eu [moi] que outrem no meu campo visual “seja” um tal centro intencional. Ou melhor, ou ainda, a descrição toma simplesmente ato do que eu presumo que seja assim. Sartre convindo, não o esconde, já que nos dá abertamente o “descentramento” ligado ao outrem como um simples provável:

Enfim, ela [esta relação] conserva um puro caráter de probabilidade: a princípio, é *provável* que este objeto seja um homem; depois, mesmo certo de que ele seja, resta somente a probabilidade de que ele veja o gramado no momento em que eu o percebo (...)iii.

A falha fenomenológica do provável, aqui, não é sua diferença com a certeza, reside melhor na sua indexação ontológica e não fenomenológica sobre a existência. A descrição do descentramento, da desintegração, é fundada sobre a posição ôntica do outro e de sua percepção no campo do que eu percebo, que ao mesmo tempo, perde seu caractere fenomenológico no sentido husserliano por tornar-se capaz de acolher o *realia*. O que permanece fenomenológico no sentido husserliano, nessa descrição, é a dramatização da desintegração: a palavra desintegração que não se diz com verdade da situação “provável” do outro como centro intencional concorrente do meu, exprime em substância “o que me faz” projetar em um ponto de meu campo perceptivo um poder semelhante ao meu, para o qual em princípio fogem todos os objetos desse campo para encontrar seus fenômenos. A ontologia fenomenológica, até aqui, nos introduziu a experiência do outrem a partir de uma descrição qualificada de minha forma de avaliar no plano fenomenológico uma hipótese ôntica, de reagir a ela por minhas vivências.

Ou seja, nós só estamos ainda nos pródromos:

“Tudo isso, portanto, não nos faz deixar o terreno onde o outro é *objeto*”iv.

Isso que faz passar a experiência do outro não objeto, é o *olhar*, é um dizer meu “ser visto” para ele. Sartre começa, antes mesmo de descrever a experiência do olhar, por explicar por que ele nos faz passar a uma tese do outro além do provável:

Por que, do mesmo modo que o outrem é por mim-sujeito um objeto provável, eu só posso me descobrir tornando objeto provável para um

sujeito certo. Essa revelação só saberia resultar do fato que *meu* universo é objeto para o objeto-outrem, como se o olhar do outrem, de repente sobre o gramado e sobre os objetos do meio, vinha, seguindo um caminho definido, se instalar sobre mim^v.

Ainda uma vez, parece-me importante comparar e distinguir esta descrição de uma descrição intencional padrão. É fato referência a um “se descobrir” objeto por outrem, que parece um dado fenomenológico. Mas é logo tirada uma conclusão ontológica: meu sentimento de cair por terra a dignidade ontológica do sujeito criador do mundo é o indício indubitável do outrem, é um fundamento para a posição ontológica do outrem. O argumento lembra aquele da terceira meditação metafísica, que Sartre gosta, porque ele a evoca em outro lugar em *O ser e o nada*: por produzir um efeito ontológico negativo (minha decadência do sujeito ao objeto) é necessária uma causa tida tanto como peso ontológico que eu dela perco, de qualquer modo. Desta vez a ontologia fenomenológica deduz a ontológica da fenomenológica, ao invés do que nós observávamos no momento. Sem dúvida o conceito de ontologia fenomenológica em Sartre admite como definição a autorização fenomenológica desse tipo de passagem.

Mas de tais observações não nos dispensam de nos interessar pelo essencial, e o que é o conteúdo do “se descobrir como objeto” no *ser-visto*.

Sartre começa, a esse respeito por descrever esse ser-visto, que é acolhimento do olhar, como alternativa à percepção propriamente dita, isso que, ao final das contas, se traduz por uma intermitência dos olhos ao olhar e vice-versa: outrem me aparece como olhar exatamente quando seu rosto não me mostra o olho.

De outra parte, o olhar não é nem uma qualidade entre outros objetos que faz função de olho, nem a forma total deste objeto, nem uma relação “mundana” que se estabelece entre esse objeto e eu. Bem ao contrário, longe de perceber o olhar *sobre* os objetos que o manifestam, minha apreensão de um observar que se volta para mim aparece sobre o fundo de destruição dos olhos que “me observam”; se eu apreendo o observar, eu cesso de perceber os olhos: eles estão lá, eles continuarão no campo de minha percepção, como puras *apresentações*, mas eu não faço uso, eles são neutralizados, fora do jogo, eles não são mais objeto de uma tese, eles permanecem no estado de “colocado fora de circuito” onde se encontra o mundo por uma consciência que efetuava a redução fenomenológica prescrita por Husserl^{vi}.

A contraposição olhos-observar é dado como o equivalente da contraposição ativo-passivo, que, no final das contas, determina “ontológico-fenomenologicamente” a passagem eu-outrem operando a doação do outro como tal:

“É que perceber, é observar, e apreender um observar não é apreender um objeto-observar no mundo (à menos que esse olhar não seja dirigido para nós), é tornar consciência de *ser olhado*”^{vii}.

Está claro que essa descrição manifesta um elemento comum muito importante com aquela da relação ética em Levinas: em Sartre também, o acesso autêntico do outro parece ligado à interrupção da relação de tematização de outrem por mim. É necessário que os olhos, tema intencional para minha percepção, desapareçam em favor da passividade sob o observar para que outrem brilhe, ou comece a brilhar. Acrescentemos, por insistir sobre a força desta conjuntura, que nada de similar, eu creio, não se encontra em Husserl, Heidegger ou Merleu-Ponty.

Quais quer observações que problematizam este elemento de aproximação, contudo, parece-me útil.

Em primeiro lugar, Levinas não coloca o problema de acesso ao outrem com tal em geral, não retoma “verdadeiramente” o problema da quinta meditação cartesiana como pretende fazer aqui Sartre, ele busca no mais descrever sobre o modo fenomenológico o acesso ao sentido ético, esse que parece fazer uma grande diferença (em outros termos, tanto a leitura de Levinas “esquece” frequentemente esse ponto, quanto há lugar em Levinas para uma outra “recepção” normalmente base de tematização e de conhecimento do outrem, e, eu acrescento, isso permanece verdadeiro ao nível de *Autrement qu’être*).

Em segundo lugar, mas está ligado, a contraposição sartriana guarda alguma coisa de simétrico, exprimido pela categorização ativo/passivo. Eu acesso ao outro quando eu reverto seu estatuto de objeto para mim para tornar objeto para ele no ser *olhado*. Isso que, bem entendo, permite que se coloque a Sartre a questão de um valor fenomenológico no segundo giro desta inversão ontológica: é necessário que esta inversão seja meu fenômeno para que outrem brilhe. No texto de Sartre: isso que se produz é ainda “apreender um observar”. Isso que indica que a máquina tematizante-intencional não pode ser realmente interrompida. O mesmo tipo de objeção, é verdadeiro, é regularmente endereçado à Levinas (é, parece-me, uma objeção separada da família lógica das objeções derridianas). Somente, no último caso, a objeção veio ao preço de ignorar a mudança de registro que acompanha a

contraposição eu/outro: se passa, em Levinas, da perceptiva-teórica à demanda e da ontologia à an-ontologia. Em Sartre, onde o que é colocado em jogo parece ser a passagem do sujeito em objeto, sem sair do gesto do ser, a objeção do retorno do sujeito me parece irrepreensível.

Em terceiro lugar, e é, novamente, ligado, ligado ao esboço de discussão que precede, pode-se também pedir prestação de contas ao Sartre em relação à fonte husserliana, que ele retoma em superfície o problema. E nessa mesma proporção Sartre faz na primeira passagem citada uma referência à redução fenomenológica. Para Sartre, o estatuto dos olhos quando eu acolho o observar tornam-no naquilo que é “reduzido”. Ele interpreta visivelmente esse estatuto como o que é deixado fora de jogo, neutralizado, de quem não faz uso. [Da forma] como eu entendo o texto, eu o julgo ambivalente, ele jorra para mim entre dois valores possíveis.

Ou bem esse estado de redução quer dizer simplesmente em Sartre que os olhos passam ao plano reverso, que eles tornam um motivo não circunscrito, não operado, sobre a base da qual a consciência não produz conteúdo noemático de qualquer forma. E, nesse caso, a convocação do modelo da redução não é em última análise pertinente, o fenômeno dos olhos é fenomenalmente de plano reverso, que resulta da redução como todo campo fenomenal, mas não cria, nessa passagem ao plano reverso, o objeto de uma redução particular.

Ou bem Sartre quer verdadeiramente dizer que, na experiência do outrem, o corpo do outrem perde a validação da existência, e que ele é somente a perda em um mundo a respeito da qual a “atitude natural” persiste. E, nesse caso, sua descrição torna radicalmente próxima da de Levinas, para quem outrem destotaliza o mundo, se produz junto de mim como suplemento não se deixando integrar ao afresco pela natureza totalizante da tematização. Sartre afirmava com efeito em nossa passagem que, quando eu acolho outrem como observar, eu subtraio seu “substrato” corporal ao ser, ou pelo menos eu o neutralizo sobre o plano ôntico.

Mas a análise de Sartre pode reivindicar uma proximidade ainda maior com a de Levinas, se se quer tomar conta do fenômeno da *vergonha*, a qual nós nos referimos agora.

Esse fenômeno, por dizer, Sartre o apresenta como meio de anedota existencial do ciumento que observa pelo buraco da fechadura (isso que faz a pessoa que é ciumenta, eu suponho). Enquanto ele segue a linha desta curiosidade plena de sentido no seio do “projeto” que ele é – o do ciúme – nenhuma diferença valorativa

pode surgir entre ele e isso que ele faz, isso que ele faz é o meio anunciado pelo mundo do projeto que ele é, o circuito da subjetividade, a motivação, o meio e o ato é totalmente coincidente ou erradicado na irreflexão, na “consciência de si não tética”. Mas se eu venho a me sentir observado em minha espionagem visual (um barulho no corredor induz essa sensação), enquanto a diferença se cruza, eu entro na vivência da vergonha, minha consciência não tética de mim é doravante atravessada pela objetivação de mim sob o olhar do outrem. Esta experiência, longamente descrita, analisada, caracterizada por Sartre, torna-se para ele propriamente a experiência benfeitora do outrem, pelo menos tanto quanto a terminologia fenomenológica pode aqui ser retomada. (E ela quase não pode, Sartre se prende explicitamente em dizer que outrem não é um sentido). Digamos ainda, mais perto de Sartre, que essa experiência é a chave para ele do comparecimento do momento *outrem* no gesto ontológico começado com o reconhecimento da realidade humana como nadificação.

Do ponto de vista que nos interessa, o da comparação com Levinas, tentou-se de início reconhecer uma analogia forte na qualificação ética dada à comparação do outrem. Se outrem, em Levinas, vale como interrogação, acusação, e correlativamente, segundo toda aparência, como culpabilidade original para mim, ele vale como vergonha em Sartre. Não é preciso dizer que tanto um como o outro apresentam congruência sobre a comparação do outrem (na ordem fenomenológica ou ontológica) com a insistência ética (eu advenho à vergonha ou à culpabilidade).

Mais uma vez, essa proximidade, ou essa analogia, não podem ser negadas e são, eu penso, de uma grande importância (ela sugere que o pensamento de Levinas pode nascer em parte de uma derivação diferencial a partir da de Sartre, da trajetória conceitual da qual ele parece em um sentido mais próximo que do de Husserl ou do de Heidegger). Os fenomenólogos anteriores, com toda evidência, não imaginaram simplesmente a pertinência de uma tal congruência.

Mas esse reconhecimento deve ser imediatamente temperado pela compreensão de incomensurabilidade que demora entre as duas aproximações. A gente é conduzida então a fazer as observações seguintes.

De início, a vergonha não é a única modalidade dessa irrupção da objetivação sob o observar do outrem na minha consciência irreflexiva: há também o medo e o orgulho. Então, a “qualidade” aparentada à culpabilidade não é necessária no raciocínio da ontologia fenomenológica. Na verdade, ela parece da mesma forma o ser de maneira implícita, se se quer bem ter conta do privilégio que a ela é dado na

exposição. No mais, parece que o orgulho seja da mesma forma compreendido por Sartre como um derivado da vergonha, em que o ser observado se volta em uma interpretação onde eu sou causa do que outrem vê.

Mas o mais importante é que o elemento revelador da revelação do outrem é uma determinação objetiva de mim, uma predicação psicológica advinda como uma coloração de mim. A experiência do outrem apressa o *Eu* em mim, faz jorrar um segmento de *em si* na fluidez de meu escapamento existencial-ek-stático de mim mesmo. E essa precipitação, aparentemente, não pode ela mesma indicar a não ser para a qualificação como si ética do eu que surgiu. O procedimento do conjunto, se nós o devemos descrever, se situa sobre o plano de objetivação, de minha objetivação.

Da mesma forma, se eu considero as coisas do lado do outrem, um ponto essencial é para Sartre que outrem se apresenta na vergonha como outrem sujeito, ou seja, como existência. O fundo do argumento é que só um outrem existente e sujeito, só uma liberdade ontologicamente ativa pode me fazer “passar” da fuga existencial à objetividade, isso que a vergonha testemunha. A vergonha funciona, portanto, como “indício” no sentido da primeira pesquisa lógica de Husserl, explicada por Derrida em *A voz e o fenômeno*.

A comparação de outrem é assim a intervenção de um suplemento do ser (outrem como liberdade) operando a conversão ontológica do ego em mim objetivada.

Em Levinas ao contrário, outrem não comparece, simplesmente: o rosto perfura ou exaspera o ser. E eu não me encontro colocado ou qualificado diferentemente, a culpabilidade me ordena de forma não ontológica a outrem, eu não mudo de estatuto ou de naípe ontológico, a chamo ou a solicito me afetando a partir do ser externo e sobre o modo do ser externo (como um sentido “a realizar” que nada daquilo que não defende, destituído de força e de substância, tão bem ao de fora quanto de dentro).

As descrições parecem em uma certa medida convergir também na ideia de destotalização, que intervém de parte e de outrem, de tal sorte que o enunciado “outrem está além do mundo” é válido nos dois autores. Mas esse além do mundo não tem o mesmo sentido. Sartre pode escrever a passagem seguinte, que desejará, eu o concedo, de entender da maneira levinasiana:

“Cada um reconhece, nessa descrição abstrata, essa presença imediata e escaldante do observar do outrem que de repente preenche-se de vergonha. Ao contrário se diz, enquanto eu me experiencio como observado, realiza-se por mim uma presença transmundana de outrem: isso só é enquanto ele está “ao meio” de *meu* mundo que outrem me observa, mas é enquanto ele vem para o mundo e para mim de toda sua transcendência, é enquanto ele não está separado de mim por alguma distância, por algum objeto do mundo, nem real, nem ideal, por nenhum corpo do mundo, mas unicamente por sua natureza de outrem. Assim, a aparição do observar de outrem não é aparição *no mundo*: nem no “meu” nem no “de outrem”; e a relação que me uni ao outrem não saberia ser uma relação de exterioridade à interioridade do mundo, mas, pelo observar do outrem, eu faço a experiência concreta que tem um para além do mundo. Outrem me é presente sem nenhum intermediário como uma transcendência *que não é a minha*. Mas essa presença não é recíproca: é necessário que toda espessura do mundo para que eu seja, eu, presente a outrem. Transcendência onipresente e insaciável, colocada sobre mim sem intermediário enquanto eu sou meu ser-não-revelado, e separado de mim pelo infinito do ser, enquanto eu estou mergulhado por esse observar no seio de um mundo completo com suas distâncias e utensílios: tal é o observar de outrem, quando eu o experiencio de início como observar”^{viii}.

Tudo parece assim ser, nessa passagem: outrem para além do mundo, e mesmo a conexão entre transcendência e infinito.

Portanto, a situação intelectual é absolutamente diferente. Na descrição de Sartre, eu e outrem são todos dois concebidos como “espacialidades existenciais” no sentido de Heidegger, abrindo o mundo aproximando cada estado desse mundo segundo uma proximidade não métrica: outrem é imediatamente junto das coisas de meu mundo sem distância ou sem essa aproximação. Outrem estando nessa relação intencional primitiva no mundo, nega o espaço que eu poderia a ele atribuir na minha própria abertura do mundo: ele passa para além do mundo enquanto ele é uma “origem do mundo” como eu. Isso é então em nome de uma afinidade intencional com eu promovido em afinidade ontológica que ele “ocorre” para além do mundo. O cinema recente nos oferece uma boa metáfora do outrem sartriano: outrem é como os organizadores do *Truman show* no filme eponímia^{ix}, um observar “para além” “Transcendência onnipresente e inapreensível, colocada sobre mim sem

intermediário”, aquele da câmera em ocorrência. O infinito procede da reversão dessa não-distância: se outrem recusa sua situação em meu mundo porque ele visa de todo modo o existente, o aproximando, sua objetivação desse mundo me objetiva nele, minha cruz, e me prega a ele e constitui dessa forma o mundo objetivado onde eu figuro como um tipo de tese separada infinita que se torna exceção e o distingue de mim: ele difere de mim de todo o poder dessa objetivação total onde ele me tem.

Para resumir:

1) O para além do mundo de Sartre só é a projeção conceitual do para além intencional conhecido por meu próprio sujeito em minha experiência - desse ponto de vista o pensamento de Sartre retoma contrariamente às aparências a noção husserliana de apresentação – esse para além do mundo não é o “fim do mundo”, mas sua duplicação conflitual, isso que se trata é uma montagem ontológica a partir do fato intencional elevado ao poder duplo e reunido com ele mesmo.

2) O infinito que assinala outrem associando-se a sua transcendência é o infinito do ser e não o infinito como fora-ser.

Isso pode em um sentido se sintetizar observando que o tema da destotalização não é idêntica de um autor para outro: o todo que desfaz o outrem sartriano é o todo de minha captura sobre o ser do mundo, a barreira compreensiva da objetividade para mim; no entanto o todo que desfaz o outrem levinasiano é o todo do sentido objetivo, e mais radicalmente do sentido do estado-do-mundo em geral. Essas duas “valorizações” são elaboradas a partir do mesmo limite, o da minha intencionalidade do mundo, mas o limite em causa vale como limite do *meu* para Sartre, como limite do mundo *como tal* para Levinas.

Eu acrescentarei a isso que precede um breve elemento de meditação sobre a forma que o sentido da moralidade é envolvido no dado de outrem. O tema da vergonha em Sartre não nos esclarece verdadeiramente até o final a esse respeito, porque, apesar da sugestividade da primeira anedota que nos familiariza com a vergonha – aquela da curiosidade ciumenta e espiã – aparece sem ambiguidade no texto de Sartre que a vergonha não tem realmente um sentido moral para ele^x. Aliás, essa acepção responde aqui a língua comum, por que a vergonha é uma noção social e não essencialmente moral como a culpabilidade.

Mais interessante, e pode ser mais radicalmente instrutivo é o que diz Sartre da maldade. Grosso modo, sua ideia é que o predicado de maldade não pode, por definição, vir a mim de mim mesmo, é necessário a objetivação de mim surgida

com outrem para que uma tal fixação seja possível. Essa análise contém, por ver, uma ideia da moralidade, uma versão do sentido da moralidade. Escutem Sartre:

Me apreender como *mau*, por exemplo, isso não poderia ser referido a mim ao que eu sou por mim mesmo, porque eu não sou nem posso ser mal por mim. De início porque eu não *sou* mais mau, por mim mesmo, do que eu “funcionário” ou “médico”. Eu não sou com efeito sobre o modo de não ser isso que eu sou e de ser isso que eu não sou. A qualificação de mau, ao contrário, me caracteriza como um *em-si*. Depois, porque se eu deveria ser malvado por mim, seria necessário que eu o fosse sobre o modo de *ter que ser*, ou seja que eu deveria me apreender e me querer como malvado. Mas isso significaria que eu devo me descobrir como querendo isso que me aparece a mim mesmo como o contrário de meu Bem e precisamente porque é o Mal ou o contrário de meu Bem. É necessário então expressamente que eu queira o contrário do que eu quero em um mesmo momento e sob o mesmo relato, ou seja que eu me odeie a mim mesmo enquanto, precisamente, eu sou eu mesmo. E, por realizar plenamente sobre o terreno do para-si essa essência de mau, necessitaria que eu me assumisse como malvado, ou seja que eu me aprove pelo mesmo ato que me faz-me reprovar. Vê-se muito que essa noção de mau não poderia de modo algum tirar sua origem de mim enquanto eu sou eu. E eu teria que bem prosseguir até seus extremos limites o ek-stase, ou a extirpação de mim que me constitui por mim, eu não chegaria jamais a me conferir a maldade nem mesmo a concebê-la por mim se eu sou livre a meus próprios recursos. Isso que eu *sou* minha extirpação de mim mesmo, eu *sou* minha própria negação: basta que entre eu e eu, eu seja meu próprio mediador para que toda objetividade desapareça^{xi}.

Em tal desenvolvimento, completamente exemplar, nós vemos de algum modo que a culpabilidade não é estatuto fenomenológico em Sartre. E esse ponto de vista, difere infinitamente de Levinas, que poderia resumir a tônica dizendo que ele confere à culpabilidade um tal estatuto: ele erige a “pseudo-experiência” de outrem em doação fenomenológica originária da culpabilidade, de qualquer modo. Para Sartre, ao contrário, nós vemos que a culpabilidade tem por princípio a objetivação do si: no circuito puro da existencialidade, isso que eu sou se confunde sempre com o que eu tenho sido, e não deveria por esse motivo valer por mau. Tanto é verdadeiro que Sartre identifica o mal a isso que eu coloco como o mal, assim que, simultaneamente, a isso que eu coloco como o que eu não quero. Em seu uso da locução ambígua por um ouvido levinasiano *meu bem* – significa que é bom para mim ou que vale como o Bem a meus olhos? – ele identifica *a priori* isso que eu conheço como o bem e isso que eu quero. Ou pelo menos, o deslocamento possibilita

pressupor, para Sartre, minha objetivação. Um pouco mais longe ele argumenta que, quando eu chamo os outros de *malvados*, eu sei bem que eu os degraço em objetos. A experiência do outrem na vergonha, me consagrando como alfinete no mundo por uma “presença a” esse mundo para além dele, como objeção por outrem, abre a porta a uma consideração de mim que me avalia como mau sem que minha existencialidade possa me redimir dissolvendo toda determinação em seu processo.

Para remeter essa visão em perspectiva pelo meio de uma comparação que nenhum deles julgarão improvável, a auto-categorização moral põe a Sartre problemas de princípio comparáveis àqueles que aborda Davidson lorsque, em *Ensaio em Ação e Eventos*, ele reflete sobre a incontinência da vontade ou acrasia: trata-se de compreender como eu posso decidir o que eu faço contra minha melhor racionalização. Se eu concebo minha ação propriamente humana, em geral, como evento onde minha razão se mostra causa do que eu faço, o conceito de uma tal decisão parece contraditória, ele considera gradualmente “que eu me aprove pelo mesmo ato que me faz reprimir-me”, como diz Sartre. Mas se a moralidade consiste na racionalidade ou na racionalização da ação, então as situações de dilema moral e de impotência ética, tradicionalmente evocados pelo ditado *Video meliora provoque, deteriora sequor*, revelam uma tal paradoxalidade.

Sartre e o sub-grupo

Nós queremos agora continuar essa confrontação de Sartre e de Levinas abordando um sujeito um pouco diferente, e que é o da “relação no sub-grupo”, para designar como eu o faço em *Exterminação, lei, Israel*, onde seu conceito domina o capítulo consagrado à exterminação. Sartre, com efeito, em uma seção muito longa de *O ser e o nada* intitulada *Meu próximo* (p. 554 sq.), vindo a determinadas teses fortemente célebres sobre isso que é o ser ou valor como Judeu, notadamente. Essa meditação se liga àquilo que ele pôde dizer um pouco antes sobre o *nós*, discutindo a noção heideggeriana de *Mitsein*, e liberando as figuras do nós-sujeito e do nós-objeto.

Sartre, com efeito, rejeita no *Mitsein* heideggeriano, a ideia de um momento fenomenológico de *nós* que seria primeiro e fundador em relação ao relacionamento com o outrem. Nós podemos imediatamente observar que um tal movimento, uma tal intenção o homologuem absolutamente a Levinas. Ele também se empenha a elaborar uma fenomenologia onde outrem não deriva do mundo, o *Mitsein* sendo um aspecto

do mundo. Nesse negócio, se minha lembrança de *Fenomenologia da percepção* está correta, a fronteira passa entre Levinas e Sartre de um lado, Merleau-Ponty (e Heidegger) de outro.

Sartre expõe que as experiências típicas libertam o sentido do nós-sujeito e do nós-objeto.

Ele começa pelo nós-objeto: aquele que se inicia no momento onde o terceiro se apreendem uma relação de eu com outrem que se revela enquanto constitutivamente simétrico. Sartre toma o exemplo, bem pouco neutro é certo, de uma luta com outrem. Na minha experiência confinada à situação dual, o combate não me estabelece em nenhuma equivalência com outrem, bem ao contrário a alma desse combate é para mim o erro objetivando que me leva outrem em “transcendendo minha transcendência”. Mas sob o olhar de terceiros quem transcende o complexo de nosso combate, eu não luto contra o outro desde que, e na medida em que, ele luta contra mim. Eu acesso então no mundo que projeto o terceiro a uma equivalência entre outrem constituinte da situação onde eu intervenho com ele:

“Assim isso que eu aprovo é um ser-de-fora onde eu sou organizado com o outro em um todo indissolúvel e objetivo, um todo onde eu não me *distingo* mais originalmente do outro, mas que eu colaboro, solidariamente com o outro, a constituir. E na medida onde eu assumo por princípio meu ser-de-fora para o terceiro, eu devo assumir paralelamente o ser-de-fora do outro; isso que eu assumo, é a comunidade de equivalência pelo que eu existo engajado em uma forma que eu colaboro como o outro a constituir. Em uma palavra, eu me assumo como engajado *de fora* no outro e eu assumo o outro como engajado *de fora* em mim. E é essa assunção fundamental desse engajamento que eu carrego diante de mim sem o apreender, é esse reconhecimento livre de minha responsabilidade enquanto ela inclui a responsabilidade do outro que é prova do nós-objeto”^{xii}.

Sartre precisa que o nós-objeto não seja conhecido, nem sentido, nem mesmo simplesmente aprovado,

“(…) porque o que é aprovado é a pura situação de solidariedade com o outro. O nós-objeto só se descobre pela assunção que eu faço dessa situação, ou

seja, pela necessidade onde eu sou, no sentido de minha liberdade assumida, de assumir *também* o outro, a causa da reciprocidade interna da situação”^{xiii}.

Nós temos dificuldade em encontrar o sentido si específico desse conceito dos anos 50-60, aquele de o *assumir*. Sartre o distingue de um conhecimento, porque ele corresponde a um movimento pré-teórico da liberdade. O assumir permanece por força, em razão do que é geralmente conhecido da realidade humana, me parece, um gesto de consciência. Então minha liberdade faz o gesto de “colocar em relevo” a reciprocidade resultante da afetação da luz do terceiro à minha situação dual em uma assunção de nós, uma responsabilidade dessa comum alienação.

Nós devemos ao mesmo tempo compreender, com efeito, que a entrada do nós-objeto é o cúmulo da desgraça fundamental do para si, e que é o tornar objeto:

“É necessário conceber com efeito que originalmente o pertencimento ao nós-objeto é sentido como uma alienação mais radical ainda do para si porque isto não é mais somente obrigado a assumir isso que ele é para outrem, mas ainda uma totalidade que ele não é, não obstante ele faça dele parte integrante (...) aquele que se aprova como constituinte de um nós com os outros homens se sente grudado entre uma infinidade de existências estrangeiras, ele é alienado radicalmente e sem recurso”^{xiv}.

Pode-se já comparar essa teoria fenomenológica do nós-objeto com o pensamento de Levinas. É difícil não ter elemento em comum, e que é um tipo de gêneses a partir da ocorrência do terceiro. Em Levinas também, nós somos introduzidos à dimensão coletiva (do direito, da política para além da ética estrita) a partir da intervenção fenomenológica do terceiro. Mas aqui se chega à congruência: o terceiro, em Levinas, me libertava antes da subjugação ética fundamental, me salvando por sua demanda de risco de minha captura exclusiva a serviço do “primeiro outrem”. O terceiro, enfim, é origem do que uma linguagem de per-equação de direitos e de exigências deve ser elaborado. O nós que faz seguir a intervenção do terceiro, em Levinas, é sobretudo o nós da liberdade, essa liberdade que Sartre vê como absolutamente negada, por conseguinte que eu me coloco no nós-objeto sob a luz do olhar do terceiro. Essa diferença é em certo tipo clássica, ela opõe a filosofia de Levinas a todas as filosofias da liberdade, se se entende por filosofia que toma a

liberdade como um dado subjetivo solipsista original. Ou melhor, para ele a liberdade se revela no duplo contexto de obrigação ética e na medida intersubjetiva da obrigação.

Mas Sartre pensa também um nós-sujeito, que se poderia esperar que ele seja menos desesperado pela liberdade nadificada.

A experiência do nós-sujeito nos é dada pelo objeto manufaturado, ou, mais geralmente, pela estruturação convencional do mundo, pelos sinais depositados no mundo, que “prescrevem” projetos pré-calibrados, chamando nossa transcendência ek-stática a coincidir localmente com o projeto pelo qual o artefato ou o sinal foi concebido:

E se eu deixo canalizar minhas possibilidades pelo utensílio assim constituído, eu me experiencio a mim mesmo como transcendência qualquer: para ir da estação de metrô “Trocadéro” à “Sèvres-babylone”, “a gente” troca em “La Motte-Piquet”. Esta troca está prevista, indicada sobre os mapas, etc.; se eu troco de linha em Motte-Piquet, eu sou o “a gente” que troca^{xv}.

Isso se comenta ainda, dando forma a uma experiência do nós-sujeito:

(...) mas se essa transcendência indiferenciada projeta seus projetos quaisquer em ligação com outras transcendências experienciadas como presenças reais e igualmente absorvidas nos projetos quaisquer idênticos a meus projetos, então eu realizo meu projeto como um entre mil projetos idênticos projetados por uma mesma transcendência indiferenciada, então eu tenho a experiência de uma transcendência comum e dirigida para um fim único, que eu só sou uma particularização efêmera; eu me insiro na grande corrente humana que, incansavelmente e desde que exista um metrô, flui nos corredores da estação “La Motte-Piquet-Grenelle^{xvi}”.

Sartre se tivesse escrito o livro mais tarde, sem nenhuma dúvida teria identificado o nós-sujeito pelo fluxo de usuários do corredor rolante da estação Châtelet.

Quando nós imaginamos essa concepção do nós-sujeito, hoje, nos é difícil de não pensar nas teses derrido-stieglerianas: o fundamento do nós-sujeito, a cada vez, é uma forma canalizante das possibilidades da transcendência existencial, conceito que, em Sartre, embrulha ferramenta e sinal, e que apresenta o caráter essencial de uma marcação espacial, de uma exteriorização originária na qual a

transcendência se chama ela mesma sob uma forma “universal”. Que se julga por esta passagem:

(...) eu aprendo que eu faço parte de um nós pelo mundo. Isso é porque minha experiência do nós-sujeito não implica de forma alguma uma experiência parecida e correlativa nos outros; é porque também ela é tão instável que ela supõe organizações particulares no meio do mundo e desaparece com essas organizações. Na verdade, há no mundo uma comuna de formação que me indica como *qualquer*, de início todos os utensílios, desde as ferramentas propriamente ditas até os edifícios, com seus elevadores, com sua tubulação de água ou de gás, sua eletricidade, passando pelos meios de transporte, as lojas, etc. Cada fachada, cada vitrine me remete a uma imagem como transcendência indiferenciada. Ainda mais, as relações profissionais e técnicas dos outros comigo me anunciando ainda como qualquer: para o garçom do café, eu sou o consumidor; para o perfurador de tickets, eu sou o usuário do metrô. Enfim o incidente na rua que surge bruscamente perante o terraço do café onde eu me assentei me indica ainda como espectador anônimo e como puro “observar que *faz existir* esse incidente como um fora”. É igualmente o anonimato do espectador que indica a peça de teatro a qual eu assisto ou a exposição de quadro que eu visito. E, certamente, eu me faço qualquer quando eu experimento um sapato ou quando eu abro uma garrafa ou quando eu entro em um elevador ou quando eu rio no teatro^{xvii}.

Sartre varre todo o campo do “social” como tal no mundo, do que é atingido ao ensino do “compartilha de cada um por cada um”, coisa, forma traçada, sinal ou convenção. Ao mesmo tempo, ele coloca em evidência o que a experiência do nós-objeto é real nesse contexto da pura experiência do universal, de um universal que me subordina enquanto projeto, isso que permanece bastante diferente da ideia forte de um nós onde o outrem se adiciona com o eu sem se dissolver. É bem isso que diz Sartre, que deixa claro que seu conceito de nós-sujeito se anunciado no mundo retorna ao *Mtseinde* Heidegger, e critica um e outro como pressuposto da experiência do outrem, e por conseguinte inapto para tornar motivo na série fenomenológica. O movimento argumentativo de Sartre é aqui congruente com a orientação de Levinas.

À título de comentário lateral, não diretamente pertinente para a avaliação da relação com Levinas, mas que poderia ser se trata de encontrar Levinas e Sartre no que diz respeito ao idealismo em geral, pode-se acrescentar que a “revelação” do *qualquer* como tal de quem fala Sartre é necessariamente anúncio de uma idealidade, e não é só um exemplo que o confirma: a cada vez, Sartre evoca formas, coisas ou eventos que, no encontro que nós vivemos, nos revelam que o lugar que nos é feito –

a existência se projetando que nós somos – é a de uma variável que nós instanciamos. No encontro que nós vivemos, nós encontramos um posto que é o posto de um sujeito fazendo esse encontro, e que, portanto, é forçosamente uma postura, afim de casar com a animação fundamental do *para si*: essa postura é aprovada como isso que, ocupando, nos instanciamos. A estrutura tipo-ocorrência é então bem lá, e é à cada vez possível de enunciar o jogo: quando eu estou no café, eu instancio o consumidor, mas ao mesmo tempo, o artigo definido revisa aqui a um indivíduo sempre ausente e somente instanciado de uma parte, a um indivíduo que toda a constância ontológica se esgota nessa disposição a ser indiretamente apresentado por uma instância de outra parte, a uma *ideia* em sumo.

Um “idealista levinasiano” como o autor desse artigo imagina que a análise do *Mitsein* seja faltosa porque ela pretende introduzir outrem quando ela o pressupõe, certamente, mas também que ela seja faltosa porque ela ignora a profundidade da relação da vida humana com a idealidade, que ela revela: não cede ela a esse frisson ou essa ilusão empirista que nos faz crer que a origem concreta do *eidos* se mostra nesses exemplos? (Isso que é também o que Derrida e Stiegler sugerem, se eu os li bem). Compreendemos, portanto, o menor desses exemplos sem o esquema ideal da instanciação ($P(x) \rightarrow P(a)$)?

Eu penso sobre essa concepção do nós-sujeito, e eu venho à seção *Meu próximo*, onde nós encontraremos elementos sobre o sentido que Sartre dá ao *ser judeu*. O muito longo e apaixonante desenvolvimento ocorrido nessa seção, em um sentido, é mesmo magnetizado de ponta a ponta por essa questão – onto-fenomenológica para Sartre – do que é o ser judeu. O problema geral posto é o que aparece com uma “coerção” nativamente oposta à liberdade: as significações objetivas que eu encontro já marcadas no mundo, com as quais meu uso desse mundo deve contar, e que, em certos casos, se declinam ao meu sujeito, de tal tipo que minha liberdade “me” encontra já determinada por elas.

Assim que nós nos solicitamos isso que pode significar para nossa “situação” o fato original e contingente de existir em um mundo onde “ele tem” também o outro, o problema assim formulado exige que nós estudemos sucessivamente três camadas de realidade que entram em jogo para constituir minha situação concreta: os utensílios já significantes (a estação, a indicação do caminho de ferro, a obra de arte, os cartazes de mobilização), a significação que eu descubro como já minha (minha nacionalidade, minha raça, meu aspecto físico)

e enfim o outro como centro de referência o qual enviam essas significações^{xviii}.

O ser-judeu, a gente o compreende, intervirá no lugar da segunda “camada” de realidade, embora nenhuma palavra escolhida para o evocar não convenha realmente. A “resposta” geral de Sartre a isso é sentida como uma dificuldade de sua filosofia da liberdade cuja liberdade, enquanto liberdade em situação, é por essência liberdade que “ultrapassa” um mundo configurado pela liberdade de outrem.

Posto isso, é necessário em primeiro lugar notar que essa alienação da situação não representa uma falha interna nem a introdução do dado como resistência bruta na situação tal qual eu a vi. Bem ao contrário, a alienação não é nem uma modificação interna nem uma troca parcial da situação; ela não aparece no curso da temporalização; eu não encontro jamais *na* situação e ela não é, por consequência, jamais entregue a minha intuição. Mas, em princípio, ela me escapa, ela é exterioridade mesma da situação, ou seja, seu ser-de-fora-para-o-outro. Trata-se então de um caractere essencial de toda situação em geral; esse caractere não deveria tratar sobre seu conteúdo, mas ele aceitou e retomou por ele mesmo quem se *coloca em situação*. Assim, o sentido mesmo de nossa livre escolha é de fazer surgir uma situação que a exprime e que uma característica essencial é do ser *alienado*, ou seja de existir como forma em si para o outro. Nós não podemos escapar dessa alienação, porque seria absurdo sonhar em existir senão em situação^{xix}.

As significações depositadas, oferecidas à minha retomada, são então indicação de um limite externo da liberdade, vindo a se acrescentar a seu limite interno, que é a não-escolha de ter que escolher. E, ao mesmo tempo, esse limite externo é, em primeiro exame ao menos, descrito por Sartre exatamente com ele descreve a face objetiva da situação para a liberdade solipsista do *para si*: como uma inercia da situação que só o ser que é o seio tanto quanto para o *para si*, ultrapassando a condição recebida, dá a ele o único sentido seguinte do qual ela é dada-reconhecida.

Não há, não obstante, em Sartre, elementos nos permitindo distinguir o que é dado [la *donne*] da rocha e o que é dado do ser judeu por exemplo, enquanto fator de inevitável alienação da situação da liberdade?

Um primeiro elemento interessante é a análise do fato nacional sob o ângulo da técnica. De fato, trata-se simplesmente da retomada disso que nós temos visto a propósito da figura do nós-sujeito: o nós-sujeito é definido em termo da

disponibilidade de um esquema prático para a liberdade, tipicamente desenhada ou sedimentada como técnica. Uma tal interpretação técnica de fato nacional é esboçada a propósito do ser-Saboiano [habitante da região Saboia]:

Mas ser Saboiano, o que não está simplesmente a habitar os altos vales da Saboia: é, entre mil outras coisas, fazer esqui no inverno, utilizar o esqui como modo de transporte. E, precisamente, é fazer do esqui segundo o método francês, não segundo o da Arlberg ou da Noruega. Mas porque a montanha e os declives nevados só se enfrentam através de uma técnica, é precisamente descobrir o sentido *francês* dos declives do esqui; conforme, com efeito, utilizar-se-á o método norueguês, mais propício nos declives doces, ou o método francês, mais propício nos declives rudes, um mesmo declive aparecerá como mais rude ou mais doce, exatamente como uma subida aparece como mais ou menos rude ao ciclista, conforme ele se “colocará em média ou em pequena marcha”^{xx}.

Sartre aplica também esse tipo de análise ao ser-trabalhador, e parece ligar isso que eu chamo de as identidades de sub-grupo às “técnicas de elaboração ou de apropriação do mundo”^{xxi}.

Mas, de início, parece que essa aproximação pelo nós-sujeito das filiações identitárias cede à aproximação pelo nós-objeto:

É somente reconhecendo *a liberdade* (qual seja o uso que eles fazem) dos antissemitas e assumindo esse *ser-judeu* que eu sou para eles, é somente assim que o *ser-judeu* aparecerá como limite objetivo externo da situação”: se ele me agrada, ao contrário, de os considerar como puros *objetos*, meu *ser-judeu* desaparece assim para dar lugar à simples consciência de ser livre transcendência inqualificável. Reconhecer os outros e, se eu sou Judeu, assumir meu *ser-judeu* é a mesma coisa^{xxii}.

Aqui, a identidade “resulta” de fato do olhar do outro, mesmo se é através de sua assunção. Essa tese sobre o que é o ser judeu é em outro lugar isso que passou na posteridade, e que resume para a vulgata – que a experiência nos ensina que ela não é sempre de fato faltosa, embora ela seja sem dúvida sempre injusta – a posição sartriana.

A pergunta que se põe, em parte em filigrana [pequenos detalhes], sem estar nomeado no texto de Sartre, é a pergunta do conteúdo que daria as identidades

de sub-grupo, do estatuto ontológico que convém ao “pertencimento”. A interpretação “técnica”, na linha do sujeito é sedutora, mas ela coloca um problema a Sartre, que no meu ponto de vista é indiretamente revelado pelo que ele diz da linguagem, em um desenvolvimento interno à nossa seção que trata dela em três compridas partes.

O exemplo mesmo da significação recebida que me “mantém” e que eu procuro sem a “constituir” é o pertencimento linguístico. O sentido parece bem não ser puramente e simplesmente isso que eu invento e moldo, porque é muito notadamente o sentido linguístico, e porque, para o emissor nessa modalidade, eu devo me dobrar ao léxico e à gramática de um idioma. No desenvolvimento que ele consagra à questão do sentido linguístico, Sartre se esforça em resistir absolutamente à ideia que uma língua particular “limitaria” nossa liberdade forçosamente a passar pelas unidades prévias, estáveis e não tendo necessidade dela, e pelas regras sintáticas previamente dadas, elas também explícitas e revolucionárias independentemente da liberdade. Para se opor a essa visão, que iguala fortemente o exercício linguístico a um exercício combinatório em um quadro duplamente contingente, Sartre começa por afirmar, à maneira da filosofia analítica, mas, parece, por outras razões, o privilégio da frase:

É no interior da frase, com efeito, que a palavra pode receber uma função real de designação; de fora dela, é somente uma função proposicional, quando isso não é uma pura e simples rubrica destinada a agrupar significações absolutamente díspares^{xxiii}.

Para a filosofia analítica, e isso desde Frege, um tal princípio primado da frase vale e é conhecido sob o nome de “príncipe do contexto”, enuncia que uma palavra só tem dignificação e valor no contexto de uma frase. No quadro analítico, esse primado se explica em última análise pelo primado dado à verdade: é subentendido e decidido que a verdade devolve razão ao sentido, os sentidos se igualam às condições de verdade: ora o piso onde a linguagem se imobiliza na espera da edificação de verdade é aquela da frase.

Para Sartre, a frase é o nível em que se exprime o projeto, e é o que justifica seu privilégio:

A unidade verbal sendo a frase significante, isto é um ato construtivo só se concebe por uma transcendência que ultrapassa e nadifica o dado para um fim. Compreende a palavra à luz da frase, é *bem exatamente* e compreender não importa qual dado a partir da situação, e compreender a situação à luz dos fins originais. Compreender uma frase de meu interlocutor, é, com efeito, compreender o que ele “quer dizer”, ou seja casar-se com seu movimento de transcendência, me jogar com ele para os possíveis, para os fins e rever em seguida sobre o conjunto dos meios organizados para os compreender por sua função e seu objetivo^{xxiv}.

Assim Sartre sustenta uma concepção holística, recusando, de alguma forma, um determinismo separado a respeito do sentido no “meio” léxico e sintático. Isso significa também a instância sobre a função decisiva do contexto da frase, contexto que é compreendido como aquele do projeto, da transcendência, do ultrapassamento. Ele retoma também visões da linguagem que têm naturalmente nossa simpatia. Tem-se sempre razão em comparar, assim, à visão frege-tarskiano da linguagem, em que os valores mesmo simplesmente denotativos das expressões linguísticas não são realmente especificáveis fora do contexto (mas Rastier diria que o contexto pertinente vai bem além da frase), e então só podem ser imaginados com base em um cálculo ascendente da verdade de maneira abstrata e convencional. Portanto, parece também que a tese sartriana tem algo de antinômico: para que, a partir do apreender de “querer dizer”, pode-se regressar para os meios, é necessário que esses meios tenham alguma substância própria. Se a gente quer absolutamente constituir a determinação do sentido, a gente é então mais plausivelmente conduzida a ver como um processo circular do tipo ciclo de Schleiermacher, isso que, ao final das contas, valida em uma certa medida o dar do léxico e da sintática.

Mas essa não é nossa discussão principal. O que está em jogo, nós o temos dito, é a compreensão sartriana do nós nacional, ético, mais especificamente mesmo do nós judeu, que o exemplo retoma de maneira obsedante nessa seção, assim como, mais geralmente eu creio, no itinerário de Sartre. A “filosofia da linguagem” de Sartre mencionada agora prova que uma subestrutura técnica será sempre muito “secundária” para exprimir e fixar o pertencimento a seus olhos.

Sartre apresenta na verdade os “caracteres” suscetíveis de figurar no programa de uma identidade étnica-nacional como “irrealizável a realizar”. Irrealizáveis, eles são, porque eu só poderia atribuí-los a mim concedendo para mim mesmo a capacidade do objeto, ora, como existencialidade, eu não posso jamais (eu

sou condenado, lembramos, a não ser o que eu sou). Portanto, eles estão a realizar, porque eles se propõem à minha assunção.

(...) para que eles tenham, com efeito, o caractere de irrealizável, é necessário que eles se desvendam a luminosidade de algum projeto “a realizar”. E isso é bem, com efeito, o que nós notamos agora a pouco, quando nós mostramos o para si *assumindo* seu ser-para-outro em e pelo ato mesmo que *reconhece* a existência do outro. Correlativamente, então, a esse projeto assunção, os irrealizáveis se desvelam como “a realizar”. De início, com efeito, a assunção se faz na perspectiva de meu projeto fundamental: eu não me limito a receber passivamente a significação “feiura”, “enfermidade”, “raça”, etc., mas, ao contrário, eu só posso apreender esses caracteres – ao simples título da significação – à luz dos meus fins próprios. É isso que se exprime, mas superando completamente os termos – quando se diz que o fato do ser de uma certa raça pode *determinar* uma reação de orgulho ou um complexo de inferioridade. De fato, a raça, a enfermidade, a feiura só podem *aparecer* nos limites de minha própria escolha de inferioridade ou de orgulho; de uma outra maneira se diz, elas só podem aparecer com uma significação que minha liberdade dela confere; isso significa, uma vez mais, que elas são para o outro, mas que elas só podem ser, para mim, se eu as escolher.

Essa descrição é aquela de um circuito de imperatividade, que faz passar da condição do nós-objeto à restauração da subjetividade em uma assunção, que permanece oferecida ao outro. A locução “a realizar” diz esta imperatividade, mas Sartre concorda com os próprios termos um pouco mais longe. Observar-se-á ainda que o imperativo tem para ele esse curioso estatuto de ser necessariamente vazio: é meu projeto de assunção que o funde e que escolhe livremente isso que se encontra realizado, então o irrealizável em seu imperativo parece não pré-traçar nulamente a realização assunção que o responde, tudo se passa mesmo como se o imperativo respondesse mais à assunção que o inverso, dele estando como um eco estrutural:

“Um *a priori* que requer meu engajamento para ser, tudo só dependendo desse engajamento e se colocando logo para além de toda tentativa para o realizar, que é então, senão precisamente um *imperativo*?”^{xxv}.

A aprioricidade do imperativo é aqui somente formal, não se pode melhor dizer. Aplicado ao ser-judeu, essa descrição beira o essencial nele voltando as costas: o irrealizável a realizar a condição judeu, isso são os *mitsvot*, e não o orgulho judeu reativo, claramente subentendido nas citações precedentes. Mas os *mitsvot* são um conteúdo que se endereça, e sem uma chamada vazia da qual meu projeto conferiria,

a cada vez, o seu sentido que lhe convém. Entre o nós-objeto transmitindo sua chamada vazia sob o rosto de uma objetivação sempre inaceitável e o projeto de assunção realizando o irrealizável a sua giza, falta em Sartre o lugar de uma possível inscrição da demanda endereçada a um coletivo: em sua teoria, esse lugar poderia ser aquele do nós-sujeito, caracterizada por uma técnica, uma convenção, uma semiótica, mas nós temos visto que Sartre não utiliza até o final essa possibilidade.

A confrontação com Levinas que se impõe, aqui, é aquela que mobiliza o curto artigo “Ser judeu”, onde Levinas expõe a identidade judaica sobre um terreno que é um pouco anterior ao terreno sartriano. Nesse texto, Levinas descreve o homem não-judeu como, no final das contas, sempre desprovido de passado. O que é esse homem, com efeito, é o que ele faz, é o ultrapassamento de todo dado de si perpetuamente à obra nele: Levinas pega emprestado de Sartre e de sua linguagem da existencialidade os termos adequados à descrição do homem não-judeu. Depois de ter visitado os conceitos de *O ser e o nada*, nós compreendemos a reação de Levinas: nada do que é encontrado pelo homem antes dele existir, que isso seja o mundo em sua facticidade ou a intersubjetividade em suas sedimentações e suas técnicas não “conta” verdadeiramente, porque tudo pega sempre para mim o sentido do ultrapassamento do que eu dele sou. Mesmo o lado da oposição inclusive em meu pro-jeto e que eu nomeie minha situação, enquanto ela me “resiste”, é *a priori* relativizada à intenção ou à colocação que eu dele existo. Ora o homem judeu, segundo Levinas, é aquele que é assegurado por um passado de uma consistência superior. Mas para Levinas, esse fato que ele tem realmente um passado, e a gente o compreende sem dificuldade que é necessário, para ter realmente um passado e realmente um próximo, não igualar *a priori* toda situação à minha projeção dela.

Ser judeu, é então ter que conhecer um imperativo que não é o da objetivação indevida dos Judeus sobre o modo de nós-objeto – historicamente evocado por Sartre sob o rosto do antissemitismo – mas que é, em substância, o que o nós-sujeito exerce no lugar dele mesmo. Isso que eu recebo do nós-sujeito, nesse sentido, não é somente uma forma canalizada de meu projeto, um pré-traçado de projeto, mas também uma, das matrizes de atribuição de sentido aos atos, das sugestões endereçadas ao pessoal e ao singular de eu-mesmo para projetar minhas situações seguintes uma certa cor. A ideia de um nós-sujeito que se trama ao nível de legado e interpretação do sentido antes pelo sentido da imposição arbitrária e impessoal das formas técnicas não parece vir de Sartre. Compreende-se então como

e porque ele só pode permanecer, em sua abordagem do fato judeu, à margem do que se trata.

Portanto, a tradição judaica em geral e Levinas em particular convergem nessa opção em favor da visão do homem como absoluta contingência da liberdade, não é necessário cessar de o ver depois de ter assinalado o ponto cego que vem do ser designado. O homem “pego” na imperatividade ética de Levinas, o Judeu “pego” na imperatividade tradicional de Levinas não é um outro que o *para si* sempre infinitamente leve de toda situação sua, jamais suscetível de grudar-se em nenhum modo do em si – malgrado que dele tem – de Sartre. Outrem me requer irrecusavelmente e infinitamente na relação ética, ensina Levinas, mas eu sujeito humano eu sou possivelmente Caim, a experiência onde eu aprendo meu assujeitamento é aquela onde eu descubro minha faculdade de negligenciar, abandonar, matar outrem, de zerá-lo devido à minha aventura de “força que vai”, cujo eu sou obcecado. A tradição judaica requer o Judeu, e o intima para o comando de uma vida que o repassa pela elaboração milenar do sentido do mundo humano cujos Judeus foram os artesãos e os guardiões, mas os Judeus não permanecendo pelo menos aqueles que podem passar para além de, não sabem dessa demanda ou a ela são absolutamente surdos e indiferentes. Certos *midrashim* que nós entendemos como antissemitas dizem que a lei foi dada a esse povo porque ele era particularmente rebelde a todo jugo. Eu compreendo melhor sua lição assim: qualquer que seja o encadeamento prático da via e da função de dar sentido às situações que se possa conceber e que possa se estabelecer, nós devemos saber que ela se endereça a uma existencialidade vivente absolutamente rebelde, a um tipo de loucura de negatividade que é o coração da liberdade humana.

Levinas e a tradição judaica conhecem então o homem como negador, esse rebelde, esse irresponsável, que tende a desgarrar de todo limite e a reconsiderar tudo o que ele chega segundo a vista ofertada por isso que ele enfatiza.

Em Sartre, essa visão conduz a considerar o homem como um tipo de “suplemento ao ser”. A última questão que eu quero colocar é a que concerne ao tema levinasiano além do ser: há, quanto a ele, uma convergência entre Sartre e Levinas?

Sartre e l'autrement qu'être

O ser e o nada se dá por si mesmo como um “ensaio de ontologia fenomenológico”. E nós tivemos, ao coração de sublinhar, nisso que precede, que uma tal opção conduz Sartre a não preservar o “solipsismo metodológico” husserliano: na apresentação da experiência originária do outrem, por exemplo, o para si e o outrem estão em uma verdadeira relação de ser, o segundo não se contenta em aparecer ao primeiro para que este lhe confira um sentido de ser.

Em tais condições, como poderíamos reconhecer alguma coisa de l'autrement qu'être? A pesquisa sartriana se inscreve de repente na perspectiva de uma totalização ontológica coerente, ela parece dar as costas ao “frisson levinasiano”.

As coisas, no entanto, me parecem menos unívocas do que eu venho a dizer.

Uma primeira razão disso é que a tematização ontológica do *para si* aplicada desde o início de *O ser e o nada* não está no fim das contas se estranhando ao solipsismo “epistemológico” de Husserl. O *para si* é apresentado como “esse” pelo qual a negatividade vem a um mundo inteiramente positivo. Segundo a perspectiva do *em si*, tudo isso que é é, em terceira pessoa e em uma fixação peremptória. É mesmo impossível que o que quer que isso seja se distinga e se oponha ao que quer que seja a esse nível. O *para si*, a realidade humana, introduzem no ser, tudo ao mesmo tempo, a negação e a profundidade. Isso porque o *para si* nega a todo estado que o cosmo ontológico, em seu conjunto, tome o valor profundo de um espetáculo. Mas essa negatividade radical concerne também isso que deixa extrair da realidade humana e que seria levado a sério como *em si*: notadamente, toda a dimensão biológica ou psicológica “objetivável” do homem cai de lado do *em si*, Sartre colocado na ocorrência do extremismo até contar como objetivação petrificada a objetivação literária ela mesma (ele recusa a realidade psicológica de Proust).

O para si aparece assim como uma infinitamente magra, frágil ponta de ser, todavia sobre ela todo o fardo de negatividade e autoexcluída por seu gesto negativo infinito de todo compreensível qualquer que ele seja. Estando bem entendido que o ser, para valer *como tal*, para acender ao nível de ser tal ou tal, de ser averiguado, necessita do pincel negativador proveniente do centro insituável que é o *para si*. Como responsável universal de toda negatividade, o para si coloca igualmente o *como tal* do ser.

Ele é então colocado por Sartre como um suplemento ao ser, banido por princípio de cada um de seus distritos, quase igual ao não-ser por esse motivo, salvo

que ele concentra sobre si o ser do não, e salvo que todo o ser, em falta de passar para a operação negativa única e decisiva desse *não*, permaneceria órfão de seu *como tal*, e então, em um sentido, absorveria em insignificância.

Reconhece-se então, ao fundo, o solipsismo do ego transcendental e sua responsabilidade epistemológica universal, salvo que, em Sartre, essa relação epistemológica é tida em vista como relação no ser de um suplemento negativo a tudo com esse tudo, que trata no ser a negação a seu respeito. Do mesmo modo, pode-se dizer, como historiador da filosofia, que Sartre sobrepõe Hegel em Husserl, reconstituindo a função solipsista do ego, procedendo em Husserl da *epoché*, como a função negativa originária instituindo a possível dinâmica do ser, o salvando da insignificância parmenidiana.

A questão que nós podemos e devemos nos colocar é então a seguinte: esse *para si* suplementar é filosoficamente tão diferente do *autrement qu'être* levinasiano?

Eu gostaria, para tentar dar alguns elementos de resposta a essa questão, me apoiar sobre a conclusão de *O ser e o nada*, intitulado “Em si e para si: esboços metafísicos”^{xxvi}. Nesse texto, com efeito, Sartre coloca ao fundo o problema da relação de seu pensamento com a ideia de *autrement qu'être*, embora, evidentemente, em razão da ausência de explicitação desse último motivo, só pudesse o fazer de maneira a ele mesmo (e a nós) disfarçada. Para ele, o problema é o da ameaça que pesa sobre a unidade do ser: poder-se-ia, ainda que a distinção colocada anteriormente entre o *para si* e o *em si*, enquanto distinção entre dois regimes de ser, arruinar a velha e fundamental “analogia de ser”, que assegura que o ser se relaciona da mesma maneira a cada um dos grandes gêneros que o cartografariam:

Nós nos perguntamos então se a descoberta de seus dois tipos de Ser não objetivava a estabelecer um hiato cindindo o Ser, como categoria geral pertencida a todos os existentes, em duas regiões incomunicáveis e em alguma das quais a noção de Ser devia estar presa em uma acepção original e singular^{xxvii}.

Shalom Rosemberg^{xxviii} traça uma filiação de Maïmonide a Levinas a partir da ideia de uma tal ruptura de analogia do Ser: ele observa que, em *A guia do Extravio*, Maïmonide, embora ele identifique o tetragrama como nome de ser necessário, isso

que parece repatriar o que nomeia esse nome no campo ontológico, insiste ao mesmo tempo sobre a ideia que o Ser só se diz de maneira homônima de estados ordinários e desse nomeado exorbitante. Shalom Rosenberg julga então que a possibilidade do pensamento do *autrement qu'être* é para assim dizer aberto pela declaração desse homônimo, para quebra da analogia do Ser: porque, o que tem o poder de quebrar a analogia do Ser contravém a seu sentido englobante em tal guisa que parece destacar um outro horizonte.

Nós teríamos então uma primeira razão, formal de algum tipo, para reatar a filosofia sartriana ao tema do *autrement qu'être*. Poderia, aliás, acrescentar, para dar a essa primeira observação mais peso, que Heidegger, no conjunto de sua meditação sobre o sentido do Ser – sempre imanente à época de seu retiro/sua doação – não parece, jamais, de seu lado, questionar a analogia do Ser: por além das épocas e dos sentidos, não é necessário dizer que, nele, o Ser permanece o *deus exmachina* de toda audição sempre no mesmo sentido?

Mas voltemos a Sartre. Há uma segunda forma de descobrir uma nota levinasiana nele. É mesmo a mais evidente para uma leitura normalmente “ao primeiro grau”. Escutemos com efeito Sartre em nossa passagem:

“O para si, com efeito, não é outra coisa que a pura nadificação do em si; ele é como um buraco de Ser no seio do Ser”^{xxix}.

“Ser outro que o ser, é ser consciente (de) si em unidade ek-stases temporalizantes”^{xxx}.

De tais citações nos provam que Sartre pode, em substância, conceber o *para si* como destacado de *autrement qu'être*: isso, embora muito mais, aqui “provém” em seu sentido da desfalecia do ser (é como buraco de Ser que o *para si* é outro que o ser). Se entende mesmo a tese mais forte que o *autrement qu'être* só poderia ser consciência: isso que parece, de repente, uma refutação de Levinas. Entretanto esse último, eventualmente concedia sua tese a Sartre, destacando: se *autrement qu'être* viesse a ser, ele seria consciência.

Esse começo de marcação de uma convergência entre Sartre e Levinas pode ainda ser prolongado em um terceiro ponto. Discutindo a fulminante cisão do Ser *em si* e *para si*, Sartre avança que o ser mais verdadeiro que o *em si* e que o *para si* enquanto sua totalização é já conhecido da ontologia e da metafísica: ele é o *ens causa sui*, o ser causa de si atribuído à divindade. É aliás, em referência a essa *ens causa sui* que se “compreende” a emergência do *para si* “a partir” do *em si*: o *para si*

é o *em si* que quer ser causa de si. Mas, de uma parte, como a concepção de ser causa de si envolve o recuo da consciência, necessário ao pensamento que o ser se funda ele mesmo, essa explicação do *para si* como sintoma do projeto de autofundação de ser não é verdadeiramente uma, ela pressupõe o *para si*, ela descreve no máximo como o pensamento geral da individuação ontológica (a metafísica, segundo a definição sartriana) compreende a “derivação” do *em si*. E, de outro lado, a totalidade do *em si-para si*, totalidade do *ens causa sui* para a qual o ser tende através do *para si*, e constitutivamente perdida ou impossível: justamente, o projeto dessa totalização “confessa” que o *em si* deveria ser originariamente consciência para se ser fundado, para ter quisto se fundar e ser-se fundado, o que não é o caso, que não é a situação. Essa reflexão conduz Sartre à descrição seguinte:

É somente se fazendo para-si que o ser poderia aspirar ao ser causa de si. A consciência como nadificação de ser aparece então como um estado de uma progressão para a imanência de uma causalidade, ou seja, para o ser causa de si. Somente a progressão cessa aí por consequência de insuficiência de ser do para si. A temporalização da consciência não é um progresso ascendente para a dignidade da “*causa sui*”, é um desmoronamento de superfície cuja origem é, ao contrário, a impossibilidade de ser causa de si. Assim o *ens causa sui* permanece como o *faltado*, a indicação de um ultrapassamento impossível *em altura* que condiciona, por sua não-existência mesma, o movimento plano da consciência; assim a atração vertical que a lua exerce sobre o oceano tem com efeito o deslocamento horizontal que é a maré^{xxxii}.

Nessa passagem exemplar, nós poderemos jogar o jogo de reencontrar todos os termos de uma outra história, levinasiano dessa vez: aquele que reconta que o *autrement qu’être* ou ainda a *bondade*, para usar de um nome dado na obra *Autrement qu’être*, falta de ser, “desvia” o sujeito dela para voltar-lhe a outrem, ou ainda tolera e quer que a demanda anárquica anacrônica inaugurando o eu como responsabilidade se assume unicamente como minha dedicação ou minha devotação ao outrem, como minha condição de garantia inteiramente indexada sobre outrem. O “vertical” eventual de uma relação direta com a bondade se encontra assim ludibriada ou conjurada, para ser “convertida” ou “reconduzida” ao horizontal assujeitamento a outrem. Constatar-se-ia então a mesma rasura da flechada teológica, e o mesmo

deslocamento de sua força e de seu sentido sobre o plano de um tornar humano, aquele da liberdade em um caso, aquele da obrigação ética do outro.

Não é então contestável que o dispositivo ontológico-metafísico de *O ser e o nada* ligue-se de fortes e numerosas relações formais ou essenciais com o pensamento de Levinas, fosse isso, aquele do *autrement qu'être*, que lhe parece, portanto *a priori* absolutamente próprio em toda a história da filosofia, e que Levinas, aliás, apresenta com tanto respeito como a conversão absoluta, como a coisa judaica “jogada” por ele no elemento grego da filosofia.

Isso que permanece a fazer, uma vez recenseados os elementos de convergência, é explicar não obstante como a perspectiva sartriana e a levinasiana permanecem infinitamente distantes em um tal encontro, ou seja ainda, explicar em que Sartre não se engaja verdadeiramente no motivo do *autrement qu'être*: isso não é, não obstante, da mesma maneira que Heidegger por exemplo, em que há uma explicitação da diferença, da singularidade mesma que deve ser dada em cada caso, e que nós devemos produzir aqui de importância primordial para nós, para deixar claro o que nós devemos à Sartre como também à Levinas.

Desse ponto de vista, três observações me parecem necessárias:

1) A visão do *para si* como suplemento “ontologicamente infinitesimal” conferindo o *como tal* ao ser permanece diferente à perspectiva do *autrement qu'être*, bem entendido, na medida onde a relação do *para si* do ser é marcado em termos lógico-predicativos, que se seja quando essa relação é descrita como negação ou quando ela é descrita como contribuição do como tal (o atributo do complemento do objeto é ainda um atributo). O que é, portanto profundamente homólogo à “visão desde o *autrement qu'être*” é o pensamento que o ser, sem a profundidade da negação “como tal-isante”, é cercado em uma estupidez inerte absoluta, do tipo que não tem mesmo qualidade e estrutura “interna”. O pensamento da insignificância do ser em Sartre me parece retornar ao pensamento de neutralidade em Levinas.

2) A quebra da analogia do ser é real em Sartre, ainda que ele tente se desculpar ou se salvar no texto conclusivo que nós viemos a comentar e resumir. Em Heidegger, o estado não se diz no mesmo sentido segundo o qual ele é a realidade ou a existência “de partida”, mas toda sua construção filosófica reestabelece a analogia, que se estabelece no final das contas entre a transcendência do *Sein und Zeite* a abertura do *spater* Heidegger, mostrando o sendo da realidade como sempre tomado no ek-stático que o *Dasein*, em tal sorte que o pensamento do ek-stático

reestabelece a analogia do Ser. Em Sartre, a cisão do *em si* e do *para si* não é feita para uma tal reconciliação. A “síntese proposta” é uma síntese perdida sob os auspícios de um ser pleno (*ens causa sui*) que não se produz. Mais precisamente, para visar esse *ens causa sui* que restabeleceria em/para ele a homologia do ser, o *em si* é obrigado a “cair” no buraco do ser, na fragilidade superficial da infinitesimalidade subjetiva, situação na qual todo poder de fundação é perdido para ele. O balanço é, portanto, que a analogia permanece quebrada, que ela só pode ter outro estatuto o de tema nostálgico para o *para si*. É também um motivo de encontro forte entre Sartre e Levinas.

3) Mas a convergência no esquema ternário, o qual a revogação da transcendência consagrando o sujeito à horizontalidade, é enganadora. A revogação concerne, em Sartre, um querer do ser, porque o *em si* busca sobre-ser em se fundando ele mesmo que tende ao *ens cause sui* que se revoga, em substância, com todas as contradições performativas que essa frase contém (o *em si* não pode *buscar a sem ser* já *para si*, o *ens causa sui* não se revoga porque ele não é, o que é *para si* quem faz a experiência de sua desfalência conforme esse motivo conciliador). Em outros termos, a “condição horizontal”, em Sartre, é aquela de um *para si* em busca do ser. A dinâmica, a história, ao mesmo tempo, são compreendidas em termos da nostalgia radicalmente ontológica do *para si*. Em contraposição, em Levinas, a referência à horizontalidade em *autrement qu’être* como motivo: é porque o transcendente da bondade, porque a *illéité* [imobilidade] não podem ser, se a gente a quer, que o motivo de *autrement qu’être* nos consagra ao horizontal do outro (a um estado em um desafio que excede o ser). Toda ideia de horizontalidade é então aquela do divórcio com intenção ontológica, aquele que em seus escritos Levinas nomeia de *conatusessendi* ou interesse.

Para essas três observações, eu termino com minha tentativa de comparação e de confrontação dos dois autores a partir de uma leitura de *O ser e o nada*. Eu venho agora a um propósito mais distante dos textos, e onde eu teria a oportunidade de cruzar o que precede com a forma que eu sinto a situação filosófica contemporânea. Eu vou agora colocar a questão do que Levinas e Sartre trazem, respectivamente, a quem deseja hoje restaurar a corrente idealista na filosofia.

O idealismo hoje

Meu sentimento com efeito é que nossa paisagem filosófica francesa é profundamente marcada, ao menos desde depois da segunda guerra, por uma vontade obstinada de ruptura com o idealismo. O idealismo, pensa-se, dominou nosso país, seja com a escola kantiana vigorando antes de 1914 e culminando com Brunschvicg, seja com o espiritualismo cristão, que Bergson aparece como o nome mais glorioso. Os filósofos franceses sentiram, eu penso, esse idealismo e esse espiritualismo como profundamente enganador, como não conseguindo a nos fazer crer que ele defenda algo diferente da ordem hierárquica ou da ilusão teológica. Desse ponto de vista, o absurdo sanguinário da primeira guerra e o vergonhoso fracasso da segunda contam para muitas das desqualificações do pensamento cujo se julga que elas estavam sem preço sobre as urgências do tempo. Para se salvar a eles mesmos de suas infelizes propensões idealista e espiritualista, os filósofos franceses voltaram-se para a fenomenologia de um lado, para o marxismo do outro. A fenomenologia estando então de início observada como uma demarcação reestabelecida com a humildade do pensamento, buscando a nada se dar ao que excede a experiência; e o marxismo como, por excelência, o discurso que reafirma o privilégio do plano material, prático, econômico ao final das contas, para a construção de toda inteligibilidade. Um e outro, o marxismo tendo por muito tempo usufruído de uma ampla superioridade, mas a fenomenologia conquistando finalmente sobre o longo termo, deram então lugar às elaborações filosóficas onde se tentava antes tudo desiludir-se de toda restauração de Deus ou da ideia (platônica ou kantiana). O anti-subjetivismo e a celebração da linguagem como elemento incontornável englobado teve as etapas mais recentes desse desencantamento voluntário: o sujeito foi analisado como a recorrência nefasta de Deus, e a linguagem escolhida como a alternativa à ideia, como esse campo de doação e de operação que integra tudo isso sobre o que o idealismo histórico tocou, mas que ele convinha agora de observar como sintoma de nossa facticidade, nossa finitude.

É notável que outras opções filosóficas além do marxismo e da fenomenologia partilharam a meta-orientação anti-idealista que nós acabamos de evocar: o “estruturalismo” dos anos sessenta-setenta, retomam em parte a palavra da ordem cavaillesiana de uma filosofia do conceito, ou a filosofia analítica cativada mais tarde por nós em um lugar correspondente em sua importância mundial não foi nada menos defendida contra Deus, a ideia, o sujeito, a consciência, não são menos contraposta, de toda a força inovadora que era a eles, a todo idealismo.

Eu não quero dissimular, eu tenho tendência a achar que esse prejulgamento, hoje, é um *impedimentum* [obstáculo]. Acredita-se que muitas das grandes e belas iniciativas foram favorecidas por ele, que conduziam os autores a se interessar ao que era altamente apaixonante e que eles falharam senão – como as patologias cerebrais, as regularidades sociais do gosto, a analogia do espírito com o computador ou o circuito extático da existência – mas eu temo que hoje o mesmo fundamento “ideológico” pode nos fazer permanecer muitas coisas – a irreduzibilidade do contínuo, a idealidade do objeto informático-construtivo, a profundidade não-empírica da linguagem por exemplo – de modo que o desejo de ir adiante de pensar seguindo a dupla linha da invenção e da proximidade com a reconfiguração permanente do real, nos pede antes recompreender a bem fundada orientação idealista: no plano mais geral, o mais etéreo da disputa conceitual radical, a causa anti-idealista não tem outro lugar, jamais ganhou por nenhuma prosa argumentada, os promotores de nossa razão programaticamente “materialista” o sabem bem, e melhor que nós hoje.

Sartre e Levinas, todos os dois, me parecem ser de algum modo os autores pelos quais a “resistência idealista” transitou durante a época fortemente pouco favorável que eu acabo de evocar e de descrever sumariamente. Sartre conheceu por esse motivo trinta anos de declínio ou de ocultação: os autores da vaga “estruturalista” colocaram em cena como enganchada à consciência, a práxis ou a história, como “contínua” e como incapaz de compreender o joguete de campeões gramaticais que nós fomos. Tudo isso regressava, eu acredito, ao estigmatizar como “ainda idealista”, como reclamando que se compreende o homem a partir de um princípio de anti-facturalidade radical. Levinas, depois de ter aproveitado da moda de um “pensamento da alteridade” de início percebida como a vanguarda do anti-idealismo, cantando a desapropriação do homem e sua miséria ao olhar de toda infinidade, se vê de bom grado denunciando hoje como autor edificante, fazendo valer a papa do coração no lugar e sítio do pensamento rigoroso, ou bem participando de uma involução teológica da fenomenologia, a condutora a abandonar o princípio da experiência^{xxxii}.

Tentemos, depois desse propósito de contextualização, comparar nos dois autores, nos lembrando disso que vem a ser dito, sob a relação da reabilitação do idealismo. Que nos trazem de forte e de convincente que pode ser oposto ou pré-julgado ao redor? Em qual medida, de início, assumem ser contracorrente nesse sentido?

A resposta a essa segunda questão, para começar, deveria ser ponderada: me parece que Sartre buscou amplamente dar garantia ao materialismo marxista, e mesmo, em um segundo tempo, a reconhecer alguma coisa do novo nome do qual a finitude humana se verificava, a estrutura. Ele nadou antes, não sem um certo desconforto pode ser, com a corrente antiteológica anti-idealista. É sobretudo claro a questão do sujeito que sua filosofia resistiu. Se F. Worms tem razão, Sartre é aquele que, no momento de 1940 a filosofia francesa, centrada sobre um problema “necessidade ou contingência” que era novo porque ele não acontecia sobre a pressuposição de uma substância metafísica como na época clássica, escolhe a contingência radical. Ainda mais, essa contingência é identificada com a figura do sujeito. O sujeito mantém então uma posição inexpugnável e preenche uma função insubstituível, ele é a única base possível da contingência, sem ser propriamente chamado de base, pois ele só é o é pela forma da negação, originariamente amarrada a ele mesmo nele mesmo. Mas esse sujeito não é puramente acabado, não é puramente factual, empírico, ele envolve alguma coisa da temática idealista: para nos dele manter em um ponto essencial, o sujeito é o qual pelo qual (para quem) o sentido da totalidade vem. O Ser, no estado de *em si*, falta a esse ponto faculdade relacional e predicativa que ele não diz mesmo valer como o todo de si (ele não tem si). A relação da totalidade do *para si* é aquela da totalidade-destotalizada, como se diz, mas essa descrição que avaliza o limite da finitude não pode nos fazer esquecer a abertura infinita que foi assumida. De outro lado, o sujeito escapa à empiricidade porque ele escapa a toda facticidade, não sendo isso que ele é e sendo o que ele não é: em razão da universalidade desse escapado, nós reencontramos a abertura infinita, a referência implícita à ideia enquanto isso que não coincide com nenhuma instância.

Pode-se acrescentar que Sartre arriscou fazer entrar Deus na economia do pensamento comum. O desenvolvimento final sobre *ens causa sui* em *O ser e o nada*, que nós viemos restituir, não é outra coisa que uma definição da existencialidade humana, e mesmo de seu sentido no seio da fresca ontologia, pela nostalgia de Deus. O home é assim interpretado, de qualquer modo, como o signo de inexistência de Deus, e é dessa forma que Sartre nos faz ascender à sua liberdade, à essa prisão do buraco do ser que ele se faz constantemente. Sartre utiliza então o conceito de Deus, o conceito da metafísica clássica, como um operador de compreensão, cessando implicitamente de crer que uma “boa” discussão racional “laica” aberta deve se interdizer expressamente toda menção, todo uso como busca da temática teológica.

Isso já é muito. Mas se poderia acrescentar mais coisas. Eu expliquei por alto, por exemplo, como o pensamento do nós sujeito, em Sartre, coloca em evidência o papel de um tipo de idealidade técnica constitutiva a respeito do nós no qual o *Eu* pode se projetar como ator, apontando a proximidade com Stiegler. Eu suspeito que um estudo paciente encontraria, em Sartre, três numerosos usos da “razão idealista” ao final da compreensão final e fiel do domínio humano.

Como avaliar, em comparação a contribuição de Levinas?

Ela é, eu creio, considerável. Eu a direi em três rubricas: o sujeito, a ideia, Deus.

Sobre o sujeito, Levinas tem logo de início mostrado, nos seus primeiros escritos do autor, e particularmente em *Da existência ao existente*, que a concepção “clássica” da subjetividade como interioridade cortada do mundo podia ser reencontrada e relegitimada no sentido do léxico e da atitude fenomenológicas novas trazidas por Heidegger, em uma problemática da existência em substância. O fato de deixar de lado o fluxo da consciência como campo fenomenal, para se interessar aos gestos ou momentos fundamentais que compõe a “situação” da existência, não nos força a interpretar esta última essencialmente como projeção, transcendência. Descrevendo a tenebrosa indiferença, o burburinho insignificante do *e/le* tem, depois ahypostase [o que foi situado abaixo] subjetiva, seu aprisionamento e seu escape, são dobra característica para a base, ou experiências como o cansaço e a insônia, que testemunha de alguma forma o “malgrésoi” do ser-ao-mundo, muito largamente desconhecido na ótica heideggeriana. Em breve, Levinas vem dar um sentido sobre o terreno heideggeriano à interioridade subjetiva. Uma tal interioridade, formalmente descrita como anel em *O tempo e o outro* – mas é necessário ao mesmo tempo compreender o sentido desse anel para relacionar a neutralidade do ser ao presente – é uma peça necessária do grande pensamento da exterioridade que desenvolve em *Totalidade e o infinito*, como ele chama seu subtítulo. É somente ao “sujeito ateu”, organizado para não contar com nada, a não ser contando para si, autossuficiente para a graça da habitação do mundo sob a forma do *viver de*, que pode chegar à acusação ética. Nota extraordinária se compreende sobre o fundo desse ordinário, e a gente não teria nada compreendido daquilo que há de não edificante em Levinas se a gente esquece seu pensamento mais desenganado que aquele de La Rochefoucauld, porque se abstendo da ironia condenadora, do egoísmo como essência da humanidade. Mas o egoísmo, essa é a subjetividade, essa famosa

subjetividade cujos nossos denegridores modernos querem nos dar a honra, como se ela não fosse um partidário e um culminado não dispensável do pensamento, para o que quer verdadeiramente compreender.

Em relação à ideia, Levinas revisitou os três grandes autores do idealismo no sentido onde ele é defendido aqui, a saber Platão, Descartes e Kant. Ele vê neles, por detrás a afirmação da ideia, a escolha de reivindicar um para além como outra coisa que conta mais que a aproximação da compreensão, para o sentido.

O bem para além da essência de Platão é o sol, fundo de toda ideia, que dá o inteligível ao inteligente. O real se compreende em termos de protótipos jamais identificáveis a suas instâncias no plano ôntico, e seus protótipos unificante em algum tipo de um para-além de todos esses para-além que ordenam a moralidade ao mesmo tempo que esclarece todo conteúdo como o pensamento pode o elaborar. É em todo caso assim que Levinas entende Platão.

A ideia de infinito é em Descartes a experiência subjetiva do para-além da subjetividade, do tormento do pensamento conhecido no registro teórico sob a figura do infinito matemático (em as *Meditações metafísicas*, ele se situa de forma a tornar explícito e remarcavelmente autêntico esse infinito e sua aposta). Levinas prolonga o sentido desse infinito, compreende também sua prova como tormento da consciência moral.

A ideia, termo colocado ao final da série da regressão pro-silogística segundo Kant, é também o que toma a posição diretora no registro prático, o que, em um sentido, se vê verificado pela posição da liberdade nesse campo, mas também, o que funciona como medida da razão quando ela quer ser “prática para ela mesma”, ou seja, moral. Levinas reconhece em Kant a presença do deôntico sobre o ôntico em matéria moral que ele mesmo coloca adiante, ao mesmo tempo em referência à tradição judaica e ao nome de sua concepção da fundamentação da relação ética, do cara a cara com o *rostro*.

Então Levinas procedeu *de fato* à coleção novamente dos “dispositivos idealistas”, ele buscou apoio perto de todos aqueles que assumiram recorrer à ideia como para-além, para um conjunto de razão que ele reencontra e que ele habilita pelo menos na medida onde ele pode os retomar (ou seja, para ser honesto, esquivando a parte teórica, entretanto presente em três autores: Levinas parece não fazer caso da incontornabilidade da ideia como para-além no registro teórico, ou seja em substância do infinito linguístico e do infinito matemático).

No que se trata de Deus enfim, o mérito de Levinas, bem conhecido, é de ter de alguma forma desteologizado Deus. Ele reconstrói Deus como um sentido que “vem da ideia”, e cujo nós precisamos absolutamente se nós queremos preservar dos outros sentidos cujo nós sabemos mais imediatamente que nós precisamos de um absoluto. O utilitarismo sendo em matéria uma formulação de superfície: se nós precisamos dele, é puramente e simplesmente, e por bem dizer unicamente, porque essas significações nos requerem. Em substância, nosso falar ético, nossa postura de avaliação moral do mundo, da história e dos eventos, mas também, de alguma forma mais anódino, todo nosso falar em termos de sentido, toda nossa forma de considerar que há em toda mensagem alguma coisa a compreender e a relançar para todo destinatário, o conjunto desses elementos na falta dos quais toda a cultura, incluindo a científica, se desmorona, estão por assim dizer garantidos sobre Deus, se a gente entende Deus como uma nomeação de *l'autrement qu'être* nos consagrando à horizontalidade humana. Levinas inventa novos nomes filosóficos de Deus, que tomam imediatamente uma aura de nome próprio, como a bondade, a *illéité* [neologismo de Levinas, que remete à responsabilidade naturalmente anárquica do homem], o imemorial, a anárquica, o *autrement qu'être*, e o que dizem a cada vez sob uma guisa ou sob um outro isso que eu acabo de tentar exprimir: alguma coisa que não tem o estatuto de alguma coisa e que não vale como premissa para pessoa, mas que nos reenvie para as exigências que compõe o sentido para a ordem humana.

Pode-se propor uma palavra comparativa, para, verdadeiramente, concluir esse artigo? Em um sentido, nem Sartre nem Levinas, a meus olhos, reabilitaram a postura idealista, nem um nem outro, mais exatamente, verdadeiramente o reativaram. Isso, pode, de início, se constatar ao nível de um efeito de recepção e de imagem sobre o qual nós temos o sentimento, pode estar errado, de ser competente do simples fato que nós pensamos, falamos e lemos hoje, mas isso pode também se dizer em termos conceituais.

1) Em tudo isso que seu pensamento teve de afinidade ao modo marxista, Sartre não cessou, entretanto, de pleitear os direitos do real, da matéria, da situação histórica mesma. Sua reivindicação da liberdade em um sentido radical e absoluta que define o para si coexiste com uma visão dessa negatividade como acrescentando somente o caractere metafísico do escolhido ou do quisto como tal a uma determinidade que se difunde desde todas as funções do em si. Mas sobretudo, a liberdade é uma contingência pura que não se apoia sobre nada, não somente sobre

nada que seja no sentido do em si, mas sobre nenhum conteúdo que poderia ser um conteúdo da ideia. O idealismo clama que ideias explicitáveis em seu conteúdo têm um papel decisivo nos campos teóricos, práticos e estéticos. A liberdade, em Kant, se conecta à ideia porque ela de início foi apresentada como ideia na primeira crítica. Em Sartre, a liberdade é a contingência sem referência a uma tal “ideia”, a contingência nua por assim dizer. A junção com o plano ideal se faria com a referência ao *ens causa sui*, mas parece representar somente o papel, nós vimos, de indicador da reconciliação impossível das guisas do ser, e não esse da chave da liberdade-contingência. Em todo caso, essa consideração não faz parte da exposição principal do para si.

2) Levinas, quanto a ele, passa por assim dizer seu ponto de vista naquilo que ele tem de recalcitrante em contrabando, sob a proteção do pensamento da alteridade. É somente porque seu sujeito e seu Deus brilha do esplendor da alteridade (como *outrem* e como *para além do ser*) que a época os tolera e os celebra. Ele exhibe, entretanto, oficialmente a *ideia*, retomando o fio da tradição, de Platão a Kant passando por Descartes, nós vimos. Mas ele exhibe somente como ideia prática, moral, ou melhor ele não ousa tirar as consequências no campo teórico, ele se contenta em afirmar, de tempos em tempos, que esse campo ele mesmo deve tudo à intriga ética por ele destacada. Aliás, ele concede ao início da *Totalidade e infinito* que nós desejamos “não ser tolo da moral”, coincidir com a figura hegeliana da bela alma, o que me parece querer dizer: nós devemos encontrar por nossa perspectiva moralizante um apoio não ideal, uma espessura factual. E sua apresentação “fenomenológica” da moralidade em termos do encontro do rosto responde, para a época e para ele também pode ser, a essa pergunta, dando parece à moralidade a dignidade da experiência, dignidade que ela mesma, pela recepção francesa da fenomenologia, salva esta última do idealismo. Fica que tudo aquilo é ultimamente um mal-entendido, no meu sentido: o pensamento de Levinas se compreende bem melhor sob a iluminação idealista. Mas não discutimos mais esse ponto.

Minha hipótese, desde o início, é que o pensamento de Levinas como o de Sartre, não pode reencontrar o idealismo sem reassumir o teórico. O teórico é o bastão do idealismo, é no campo teórico que a incontornabilidade e a operatividade do que é para além de toda instância bem que isso seja pensado – a ideia – se deixam apreender em sua pureza, e é sua consideração nesse contexto que a exportação generalizada desses temas tira sua força e sua plausibilidade.

Os grandes lugares do pensamento onde a necessidade da referência à ideia se faz sentir são as matemáticas e a linguagem. As matemáticas, porque o objeto que se trata nela tem o rosto da idealidade, o filósofo o mais empirista deve conceder isso de uma maneira ou de outra. A linguagem, porque as unidades de todo tamanho cujo tem comércio em seu seio exemplificam o estatuto da idealidade após a vida a mais cotidiana e a mais ordinária, e porque, claro, para-além desse “nível de base”, as configurações e os valores do sentido só se compreendem em termos ideais. Como a linguagem e as matemáticas foram, desde sempre, os pontos de partida e os domínios exemplares para a construção universalizante da filosofia, é particular dela fundando de seu lado sua referência à idealidade que o idealismo pode impor sua perspectiva.

O que eu entendo aqui pelo pensamento da idealidade, é, minimamente, o pensamento de tipos que são atualizados por suas instâncias, mas que se distinguem de cada uma delas, e então, nesse sentido, se abstém; e, maximamente, o pensamento temático do infinito que se liga a esse nível mínimo (ele não se trata então de uma “crença” na “existência efetiva” da ideia). Platão, Descartes e Kant, me parece, veem, sabem e dizem o papel da idealidade. Kant o fez acrescentando uma preocupação com uma restituição atenta e respeitosa da experiência humana. Mais do que nunca, o projeto de um novo kantismo levinasiano me parece exigir todos os nossos esforços. Ele é estupendo de compreender, uma vez isso feito que, com todas as dificuldades e as limitações que nós temos registrado ao fio dessa reflexão, Sartre trabalhava à sua maneira, e de constatar em particular a que ponto, em um quadro ontológico-dialético, tem por assim dizer “anunciado” toda a elaboração levinasiana.

ANEXO III: TRADUÇÃO DO TEXTO “Sartre, Kant e a serialidade” [título original: “Sartre, Kant et la sérialité” (SALANSKIS, 2005)]

Autor: Jean-Michel Salanskis

[tradução: Ana Gabriela Colantoni,

Correção de sentido: Christophe Salgueiro]

Esse artigo é voluntariamente geminado por seu título com “Sartre, Levinas ou o idealismo”¹, no qual eu fiz o jogo de uma reflexão sobre a filosofia de Sartre: 1) limitada ao documento de *O Ser e o Nada*; 2) fundada sobre o emprego dos óculos levinasianos; 3) orientada sobre a aposta da “reconquista” do idealismo no seio da filosofia francesa. Desta vez eu me proponho, de maneira triplamente simétrica: 1) de ler e comentar a *Crítica da Razão dialética*; 2) de fazer com os óculos epistemológicos e kantianos; 3) e isso tendo em vista a questão antropológica, ou ainda o motivo da intersubjetividade. Eu retenho a noção de *serialidade* como a noção a esse respeito a mais interessante, a mais forte e a mais sintomática.

Ainda uma vez, essa maneira de proceder arrisca ser faltosa do ponto de vista dos “estudos sartrianos”: eu tenho todas as chances de não ser justo com Sartre, o avaliando a partir de uma atmosfera ou de critérios exteriores. Mas, como no caso do precedente artigo, eu faço a aposta que um certo renovamento de perspectiva poderia ser por outro lado ganhado de tal modo, e aproveitado por outros autores em estudos mais fidedignos.

Eu tratarei de início da vontade sartriana em escrever uma crítica, consequência do motivo da serialidade.

A Crítica da Razão dialética é uma crítica?

A palavra *crítica* é uma das palavras a propósito da qual reina um mal-entendido intencional. Para nossos colegas formados na jovem tradição analítica, a palavra significa exclusivamente discurso que recusa, que demanda, que se vincula para desqualificar o discurso criticado. Por outro lado, para um ouvido continental marcado por Kant, a palavra *crítica* tomou um outro sentido. Submeter um campo, um conjunto de comportamentos, pensamentos ou discursos ao olhar crítico, isso significa

avaliar o domínio a partir de uma distância apropriada, que permite o justificar de uma maneira limitada. Genericamente, ao oriundo da crítica, o conjunto é conservado, ele se encontra mesmo legitimado, mas a operação de avaliação a favor daquele que se chegou a fundar o conjunto é correlativo da determinação de uma área de validade. Só se chega a estabelecer como legítimo o que é criticado em certos limites, de tal modo que a citação ao conjunto em razão de seus limites de validade é um gesto essencial da crítica: esse gesto é o que permanece negativo em uma operação doravante principalmente positiva, posto que é, no fundo, uma operação de legitimação.

Escolhendo o título da obra que eu comento, Sartre não poupou em fazer referência kantiana, já que ele empurrou as coisas ao ponto de fazer um tipo de jogo de palavra: o título *Crítica da Razão dialética* substituindo *pura*. Melhor dizer que a referência da intenção sartriana à intenção kantiana é clara. Entretanto, é fácil perceber tudo o que, no simples enunciado de um tal empreendimento, constitui (gravemente) problema.

Não é duvidoso, para começar, que a *Crítica da Razão dialética* não tem nenhuma intenção em *recusar* a razão dialética: de fato, durante todo o livro, o adjetivo *dialética* funciona como o mais alto cumprimento que se pode endereçar à razão, e, em particular, não se cessa de opor os olhares amplos da razão dialética aos olhares insuficientes e como tais errados da razão analítica. *Crítica* só pode e só deve então ser entendida em seu sentido kantiano.

Mas, justamente, é ainda demais. Se a razão dialética é aquela que nos legou Hegel, a qual ele nos formou, ele está claramente fora da questão do *limitar*. A ideia que a gente a pode – e deve – preservar o pensamento da totalidade é tipicamente o que Hegel recusa em Kant. O modo dialético da filosofia é oficialmente um modo “holístico” que desfaz as colocações à parte, que desencrava os compartimentos, que recusa que a gente estude de um lado as estruturas subjetivas e de outro a entrada mundana, que a gente conceba a cultura como uma dimensão ontológica substrato da natural e reciprocamente, etc. Mais tecnicamente e centralmente ainda, Kant supôs, na boa ortodoxia hegeliana, ter percebido o jogo contraditório do conceito, e tê-lo nomeado corretamente dialético (transcendental), mas ter quisto a torto confinar esse jogo em um para-além da experiência que equivale à superfluidade ou à inconsistência ontológica. O pensamento dialético hegeliano

reestabelece o verdadeiro na matéria reconhecendo na contradição o que é mais real (o devir).

Insistimos então sobre isso, para começar, que o projeto de uma crítica da razão dialética, estivesse no sentido kantiano de uma assinação limitante de sua competência, parece à primeira vista um projeto nem sequer impossível, mas insensato. Tal é bem, entretanto, eu creio, o projeto de Sartre, e de sua própria confissão. Tentamos dizer, de maneira sintética, como o que não deveria estar de pé anda apesar de tudo.

A principal tese progredida por Sartre é que há um *lugar* da dialética, um lugar que a dialética é a alma e o modo de conhecimento preferido, e que é o lugar antropológico, entendido como lugar da prática humana. De forma kantiana, apesar de kantiana descalça, ele pensa mesmo que, conforme esse lugar, ou no contexto desse lugar, a dialética pode administrar a prova de sua pertinência, que ela pode se estabelecer no campo daquela questão como seu pensamento legítimo.

Como Sartre evita então as objeções que ele não pode faltar de perceber, portando sobre o inadmissível não-holismo de um tal olhar? Em substância, se eu compreendo bem, de duas maneiras: de uma parte, Sartre sustenta que o lugar antropológico é o lugar da totalidade, que o holismo só convém a isso que “é” por essência total ou totalizante, e que é justamente o domínio prático: de outra parte, ele sustenta que a “dialética da natureza”, que pretende assumir o ponto de vista totalizante ao respeito do conjunto do real, caia por existir ao mesmo tempo no pecado do dualismo e do idealismo.

Para o que é o segundo ponto, o argumento é simples. Ele funda sobre a diferença entre Marx e Hegel, sobre o fato que o primeiro é suposto ter reestabelecido a dialética sobre seus pés a transpondo do contexto idealista ao contexto materialista: “Ora Marx começa por colocar que a existência material é irreduzível ao conhecimento, que a *práxis* transborda o Saber de toda sua eficácia real”¹.

Mas nessas condições, a afirmação segundo a qual a dialética é a chave absoluta do movimento do Ser em geral só pode ser uma afirmação idealista não dialética, uma afirmação que não emana do movimento daquilo que é causa dela (porque isso que é causa dela é irreduzível). Nos termos de Sartre:

Mas se o pensamento não é mais o todo, ele assistirá a seu próprio desenvolvimento como uma sucessão empírica de momentos e essa experiência o entregará à vivência como contingência e não como necessidade. Se apreenderia ela a ela mesma como processo dialético, ela só poderia garantir sua descoberta sob a forma de um simples fato. A mais forte razão, nada pode autorizar a decidir a não ser que o movimento de seu objeto se regule sobre seu próprio movimento, a não ser que ela regule seu movimento sobre aquele de seu objeto. Se com efeito o ser material, a *práxis* e o conhecimento são realidades irreduzíveis, não é preciso recorrer à harmonia preestabelecida para conformar seus desenvolvimentos? Em outros termos: se a pesquisa da Verdade deve ser dialética em suas atitudes, como provar *sem idealismo* que ela reúne o movimento do Ser? [...]¹?

A conclusão de Sartre é que a afirmação absoluta da dialética da natureza, a afirmação englobante que interpreta o movimento do pensamento como caso particular do movimento universal da substância não pode ser dualista em um sentido bem particular, “*dualista porque monista*”¹, não pode promover um “dualismo do Ser e da Verdade”¹. Com efeito, no impulso dessa afirmação absoluta, o pensamento dialético cessa de poder ser apresentado como “progresso na *tomada de consciência*”¹ ou “movimento real da História se desvelando”¹, de tal modo que: “[...] o pensamento como portador da verdade retoma tudo o que ela perdeu ontologicamente desde o desabamento do idealismo; ele passa à ordem de Nome do Saber”¹.

Esse raciocínio é bem claro e bem convincente, mas, evidentemente, sua grande falha é que ele parece refutar o marxismo: aquele que se apresenta de fato como *materialismo dialético*. Ora lembrando o que precede, um tal sintagma aparece como um oxímoro, se é verdade que a tomada de posição materialista obriga a restaurar o abismo (kantiano) separando o Ser do pensamento, ou seja a privar a dialética do direito absolutamente fundamental para ela dialetizar sua oposição.

Bem evidentemente, Sartre não quer uma tal conclusão, e isso a nós nele faz escapar que deve poder o primeiro ponto, aquilo que dá à dialética o campo antropológico como campo de pertinência.

A passagem me parece a seguinte: Sartre não ignora que o pensamento dialético, se ele quer ser dialético, deve abraçar a totalidade ou intervir ao nível da totalidade, deve ser holístico e considerar as oposições como universalmente interconectadas e justificáveis da dialética, nela compreende a dualidade do Ser e do

conhecimento que o materialismo impede de dialetizar. A saudação só pode então chegar de um domínio no qual esse holismo prevalece:

Ou, para retornar à distinção de o Ser do Conhecer, há dialética se existe, ao menos em um setor ontológico, uma totalização em curso que seja imediatamente acessível a um pensamento que se totaliza sem cessar em sua compreensão mesma da totalização que ela emana e que se faz ela mesma seu objeto¹.

A ideia é então que a interconexão dialética de tudo é uma lei local. O lugar da dialética não pode ser aquele da totalidade, mas o pressuposto importuno residia na identificação do todo do Ser da totalidade cuja dialética precisou como campo. A totalidade não é toda, ela é ao contrário um domínio extremamente particular. De fato, a totalidade não é realmente a medida e a conveniência da dialética que sob a figura da *totalização*, não pode se tratar de uma totalidade já atravessada do movimento, e mesmo a *práxis*, uma totalidade se fazendo ou sendo feito. Enfim, para que esse campo acolha em clausura o conhecimento, é necessário que a consciência adira à totalização em curso, é necessário que o lugar da dialética integre a reflexividade (que nesse lugar o pensamento se faça seu próprio objeto). Tudo isso, a citação precedente o diz.

O que resta estabelecer a Sartre, é a existência de um tal lugar, e de tal maneira que ele não seja “encontrado” como uma contingência não dialética de uma parte, que sua inteligibilidade apareça como promessa e necessária segundo a perspectiva dialética de outro lado. A demanda de Sartre, é que o lugar antropológico da dialética se revele em sua efetividade a partir de um tipo de necessidade:

Mas os caracteres fundamentais da Razão dialética – se ela deve ser originalmente apreendida através das relações humanas – implicam que ela se livre da experiência apodítica em sua inteligibilidade mesma. Não se trata de constatar sua existência, mas, sem *descoberta empírica*, de aprovar essa existência através de sua inteligibilidade¹.

Pode-se defender Sartre sob uma tal declaração: seja em protesto da “sua inteligibilidade” pressupondo já a existência das relações humanas, sua experiência, e que então há forçosamente um suporte empírico da revelação que ele fala; seja notando que o pedido que ele faz equivale à postulação de um argumento ontológico válido para o tema da dialética, que a existência deve decorrer do desdobramento de seu conceito em sua inteligibilidade. Mas ele nos interessa mais em compreender como se realiza na obra *Crítica da Razão dialética* esse caractere não inventado do domínio antropológico como lugar da dialética. E a resposta seria em meu sentido o seguinte: de um lado o domínio da vida, da consciência e das relações humanas é “fenomenologicamente” primeiro, nós não podemos jamais negar que nós partimos dele: de outro lado – mas é em um sentido a mesma coisa – Sartre enxerta toda simplesmente sua reflexão sobre aquela de *O Ser e o Nada*, que tinha bem descoberto a realidade humana como totalidade-destotalizada, ou seja, como totalização.

Ele escreve assim, no momento de engajar sua longa “justificação” da dialética pela falta na clareza da inteligibilidade dialética do lugar antropológico, se dando de tal modo o ponto de partida o mais natural que seja:

[...] não haveria mesmo um esboço de totalização parcial se o indivíduo não estivesse *por si mesmo* totalizando. *Toda a dialética histórica repousa sobre a práxis individual enquanto aquela que é já dialética*, ou seja, na medida onde a ação é por ela mesma ultrapassamento negador de uma contradição, determinação de uma totalização presente ao nome de uma totalidade futura, trabalho real e eficaz da matéria¹.

A ideia é então que nós somos já engajados na totalização como *práxis* individuais, de tal modos que a dialética é seu domínio se descobrindo em sua necessidade a partir desse ponto de partida que é às vezes o ponto de partida clássico de toda uma corrente da filosofia (o sujeito) e o ponto de partida do itinerário de Sartre (com *O Ser e o Nada*). Esse ponto de partida é uma vez ainda solicitado em sua função de esboço por Sartre na *Crítica da Razão dialética*: ele começa um caminho a partir da *práxis* individual, que vai o conduzir à prática-inerte depois ao grupo, depois à luta de classes, para resumir o trajeto (que, ele mesmo, só fez preludiar a verdadeira realização que seria a reconstituição da inteligibilidade da história).

Isso que precede nos mostra como Sartre pode pretender permanecer na inspiração dialética nela o procurando uma fiada “regional”. Mas se pode ir mais longe na incorporação à Kant refletindo sobre o que Sartre entende por a falta em evidência da *inteligibilidade* do campo antropológico sobre o modo dialético, falta em evidência que vale ao mesmo tempo como justificação da dialética em sua pertinência enfim desvelada.

Isto me conduz a examinar a maneira que Sartre cruza o debate clássico da antropologia filosófica: este da “partilha dilteliana”. Sartre, me parece, retém a dialética hegeliana marxista uma *teoria do sentido* compatível com o primeiro jato fenomenológico de seu pensamento, e em termos do qual nós devemos compreender a longa pesquisa sobre a prática humana, social, política e histórica vindo em seguida.

Pode-se começar por notar que ele toca algumas palavras do assunto ao fim da seção “Crítica da experiência crítica”, quando ele trata da relação entre compreensão e intelecção. A citação seguinte carrega testemunho da referência a Dilthey:

“De fato costumou-se opor a intelecção (reservada às demarcas da Razão analítica) à compreensão (que reencontrar-se-iam somente nas ciências humanas)”¹.

O que dele pensa Sartre já foi desvelado mais acima:

“Com efeito, a *compreensão* não é outra que a translucidade da *práxis* a ela mesma, seja o que ela produz, nela se constituindo, suas próprias luzes, seja ela se reencontrando na *práxis* do outro”¹.

Mas a intelecção das ciências da natureza, para ele, não é uma. A razão analítica que enuncia uma necessidade governando dados naturais tomado sem exterioridade não devolve o real permeável à práxis racional: segundo as palavras de Sartre, ela faz melhor a prova, enunciando uma tal necessidade, de “*impossibilidade de pensar a exterioridade*”¹. Se bem que para Sartre, a compreensão é uma espécie de intelecção. De modo que quando ele escreve que ele conservará “a palavra ‘compreensível’ para designar toda *práxis* (de um indivíduo ou de um grupo) *intencional*”¹, é também a inteligibilidade que ele define.

Essa concepção da compreensão ou da inteligibilidade – ligada a uma recusa da inteligibilidade psico-matemático-lógica, visivelmente – é ao fim das contas solidária de uma concepção do sentido, e é a que nós queremos chegar em nosso aparato sobre uma outra passagem.

Trata-se, todo simplesmente, da passagem de *Questões do método* onde Sartre desenvolve e argumenta o que vem do ser elevado, a saber a ligação entre compreensão e *práxis*. Citemos de início o anúncio de sua tese:

Para apreender o sentido de uma conduta humana, é necessário dispor do que os psiquiatras e os historiadores, alemães têm nomeado “compreensão”. Mas ele não se trata lá nem de um dom particular, nem de uma faculdade especial da intuição: esse conhecimento é simplesmente o movimento dialético que explica o ato por sua significação terminal a partir de suas condições de partida¹.

Tese que Sartre justifica amparando sobre o exemplo de um homem que vai abrir uma janela em um aposento onde ele discute com vários outros. Sartre analisa a situação insistindo sobre o ultrapassamento competente da situação que é o gesto do homem: ele traça um caminho oferecido pela espacialidade hodológica do aposento, aciona o dispositivo técnico de abertura da janela como lhe convém, me vela a mim que estou em sua companhia uma percepção de calor – que talvez eu aprovava confusamente – como sua motivação, seu sonho ele mesmo como tal ou tal (por exemplo eficiente e colocado), etc. Mas tudo aquilo só é o desdobramento do reconhecimento do agir intencional como tal. Compreende, isso é apreender sob o ângulo do projeto, da *práxis*, da intencionalidade ativa, e essa compreensão se declina de vez de forma progressiva (eu situo cada momento como etapa para o fim, o resultado) e regressivo (eu apreendo a ação como ação em a concebendo em termos de motivação).

Esse discurso é propriamente um discurso sobre a significação em geral. Sartre prolonga o propósito comentando a maneira que o cinema utiliza a mostra de objetos residuais de uma ação para significar. Citamos ainda uma passagem bem longa:

Porque nós somos homens e porque nós vivemos no mundo dos homens, do trabalho e dos conflitos, todos os objetos que nos circulam são signos. Eles indicam por eles mesmos seu modo de emprego e mascaram quase nada o projeto real daqueles que os fizeram tais *por nós* e que se endereçam a nós através deles; mas sua ordenação particular em tal ou tal circunstância nos evoca uma ação singular, um

projeto, um acontecimento. O cinema usou tanto uma ação de assim proceder que ele o transformou num clichê: mostra-se um jantar que começa e depois se corta; algumas horas mais tarde, no aposento solitário, copos derrubados; garrafas vazias, bitucas de cigarro recobrando o chão indicam por eles mesmos que os convidados estão embriagados. Assim as significações vêm do homem e de seu projeto, mas elas se inscrevem em todos os lugares nas coisas e na ordem das coisas. Tudo, a todo instante, é sempre significativo e as significações nos revelam homens e relações entre homens através das estruturas de nossa sociedade. Mas essas significações só nos aparecem na medida onde nós somos nós mesmos significantes. Nossa compreensão do outro não é jamais contemplativa: isso só é um momento de nossa *práxis*, uma maneira de viver, na luta ou na convivência, a relação concreta e humana que nós ligamos a ele¹.

Onde aparece bem que o apontamento sartriano supôs restituir razão do estatuto do signo e do efeito de sentido em geral (elevado ao universal) posto que “Tudo, a todo instante, é sempre significativo”). Essa concepção do sentido envolve também a tese que “nós somos nós-mesmos significantes”, e essa é aliás por onde passa notadamente a significação em geral.

Essa visão é aquilo que nos esclarece o melhor sobre isso a que procede Sartre em toda a pesquisa da *Crítica da Razão dialética*.

A exposição do domínio das relações humanas como lugar de pertinência da razão dialética não é com efeito realmente uma exposição dialética, na medida onde ela não equivale ao percurso de uma gênese, gênese que poderia se reinterpretar em seguida como aventura do conceito. Há um tipo de aparência de um tal desenrolamento, posto que Sartre parece engendrar o grupo em seguida a luta de classes em seguida a história, mas, como ele não dissimula nada, a aposta é aquela do desimpedimento da inteligibilidade. Toda a *Crítica da Razão dialética* entende fazer prova do sentido da região antropológica, a prova que esta região é atravessada de sentido. E segundo o critério adotado, segundo a concepção do sentido que vem a ser indicado, isso regressa a reintegrar o conjunto do que se mistura, dispersa-se e reúne-se no campo humano à “forma de inteligibilidade” da *práxis* humana, ou seja da *práxis* individual. Tal é bem o movimento constante de sua pesquisa: ele descreve, de qualquer forma mesmo a experiência comum, a documentação social ou histórica, o que se passa, as configurações e entidades que se montam, e ele se pergunta em seguida em qual medida se pode dizer, determinar, cumprir, aprovar sua inteligibilidade, ou seja percorrer a gênese na perspectiva apenas significativa da

práxis: é o que vale como reencontro dialético, como prova do que a razão dialética é capaz de assumir o elemento de gênese implicado.

Eu acrescentarei a isso que um tal trabalho pode a meu sentido ser contado como trabalho crítico no sentido kantiano. Para se convencer, é necessário, como eu o sugiro em *Sens et philosophie du sens*¹, considerar o criticismo kantiano como o momento filosófico onde se esboça a virada da filosofia do ser (que é a metafísica) a uma filosofia do sentido. Kant não se prende em determinar a chave conceitual do real e da verdade, do bom e da moralidade, do belo e do estético pressupondo que em cada caso há um ser estável subjacente que chega a restituir adequadamente. Ele empreende melhor, de maneira regressiva, compreender a significação *para nós* da ciência, da moralidade e da estética, de explicitar nossa forma de nos relacionar à alguma coisa que nós nomeamos entidade natural no modo de dizer a verdade, nossa forma de agir de acordo com as máximas de tal modo que nossos atos nos aparecem como satisfazendo à moralidade, conjugar o exercício de nossas faculdades a propósito de uma pré-sensação sensível de tal tipo que nós nos damos no direito de a ele atribuir o predicado de beleza. Sua pesquisa sobre a verdade, o justo e a beleza nas três críticas aparece então como uma pesquisa sobre o sentido do objeto natural da ciência, da moralidade ou da beleza, deslocada por relação à intenção metafísica de compreender ou capturar o ser, do bom ou do belo em si.

Em particular, na *Crítica da razão pura*, que fixa a regra inventando o olhar crítico, prende-se a explicitar as condições de possibilidade de experiência, fundando toda determinação verídica de um objeto ao seio dessa experiência, fundando toda determinação verídica de um objeto ao seio dessa experiência. Isso volta a descrever aquela disposição coletiva de nossos poderes subjetivos “espera” os dados da sensibilidade em vista da falta em perspectiva de objetos a submeter aos predicados que a eles retornam *a priori*. Em outros termos, o sentido do objeto do conhecimento, que o caracteriza como tal, é de ser uma síntese do diverso sensível intuído no espaço e no tempo e alfinetado pelo conceito (na situação *a priori* radical, pelas categorias). A atitude kantiana institui no mesmo movimento uma noção específica do sentido: o sentido de um objeto, é a *relação à seguinte* a qual nós o antecipamos, o apontamos, é a qualidade perspectiva de nossa relação a ele, a flecha que vai, de nós, até e a ele.

Husserl retoma de algum modo o projeto crítico o redefinido como aquele de um inventário dos sentidos de objetos: os objetos se dividem em categorias de objetos, definindo “regiões” que compartilham o mundo para nós. A cada região pode

ser associado um protocolo de doação dos objetos da região: é segundo certas configurações de vivências e não de outras que nós arranjamos nos fenômenos afim de apontar um objeto perceptivo, psicológico, histórico ou matemático. A noção de sentido permanece a mesma: um sentido de objeto é uma modalidade intencional, uma forma de se relacionar ao objeto mediante e em termos de nossas vivências. Husserl diz explicitamente que o sentido é o intencionado como tal: um sentido de maçã é uma maçã enquanto intenção.

Então, isso seria tanto cumprir a obra crítico-transcendental, de um certo modo, quanto declinar o sentido que possuem em princípio as realidades do campo antropológico para nós, sentido ao nome do qual nós os classificamos nesse campo, e que deve ser tomado em conta quando nós buscamos a em seguida os conhecer. E, de um lado, é bem isso que faz Sartre. Ele herda do conceito husserliano de sentido, e o conserva a certos respeitoos o reconvertendo à *práxis*: o sentido não é mais exatamente nossa flecha de intenção, mas nossa flecha de agir. A perspectiva sobre os objetos em causa que dá a ele seu sentido é aquela da ação suportando esses objetivos em vista de um resultado. A dupla agir-resultado suplanta a dupla intencionalidade-objeto. De um lado, é a terminologia husserliana que é assim confirmada, posto que em as *Pesquisas lógicas*, Husserl utilizava *ato* como sinônimo de *intenção*. E, embora ele recuse nessa época a leitura “acional” da vida intencional¹, ele não tem dúvida que a análise intencional husserliana desdobra e descreve um tipo de proto-atividade da intenção pela qual passa o sentido de todas as coisas aos olhos da fenomenologia transcendental.

Conduzindo toda coisa, toda configuração, toda formação do campo antropológico a um agir conforme ao projeto do qual essa coisa, configuração ou formação surge, Sartre não libera o sentido da região antropológica, exatamente conforme a via e a prescrição crítico-transcendental?

Se nós devemos responder positivamente, isso desvelaria o livro como *crítica* de outra forma e mais profundamente que parece indicar o título. Crítica ao sentido da constituição de uma região e não ao sentido da limitação da razão dialética. Mas em termos kantianos, é sempre lembrando à razão o sentido dos objetos que asseguram que ele a limita e que ela a protege da metafísica: a metafísica se define como a tentativa de pensar e conhecer de forma não trivial os objetos independentemente de todos sentidos (objetos a propósito dos quais não está especificada nossa maneira de nos relacionar a eles *a priori*).

Entretanto, nossa análise é ainda insuficiente. Dois pontos produzem dificuldade, ou melhor distinguem profundamente a atitude sartriana e a atitude crítico-transcendental.

Primeiramente, nós passamos sob silêncio até que aqui o caractere especular do “tratamento de região” do qual se entrega Sartre. A região em causa, em efeito, é precisamente aquela da *práxis*: as relações humanas dão lugar à história, é exatamente o mundo que sai da *práxis*. Por consequência, se a questão do sentido de toda coisa é aquele de sua integração ao circuito ou ao esquema da *práxis*, o tratamento regional de Sartre não é nada do outro que a conexão da *práxis* em suas obras ao esquema ou ao circuito ele mesmo. A elucidação regional sartriana tem alguma coisa de essencialmente redundante ou especular que faz exceção à atitude crítica entendida de maneira kanti-husserliana: nessa atitude como ela tem lugar de forma canônica, um *sentido* é liberado que reúne sob seu governo os *objetos* da região em causa, e não dos elementos ressaltados dos sentidos. A conexão da *práxis* em suas obras ao circuito ou esquema da *práxis* parece corresponder a alguma coisa como a imagem do sentido disso que é doador de sentido ou da obra do sentido por excelência, de tal modo que a função “teórica” do sentido a respeito de um campo de objeto que ele reagrupa, que ele estabelece propriamente em sua unidade explorável e conhecível, se encontra pode ser impedido ou relegado ao atrasado-plano pela elucidação sartriana.

Em segundo lugar, mas é evidentemente a outra face da mesma dificuldade, Sartre, a certo respeito, não declina o sentido dos objetos antropológicos, não o explicita, não busca exatamente o qualificar, como convém em uma pesquisa transcendental para a qual nada conta tanto quanto dizer em sua qualidade e sua especificidade a *relação* à qual fato lei para os objetos da região. Isso que faz melhor Sartre, como nós o temos lembrado, é percorrer as formações sucessivas que caracterizam o mundo sócio histórico em sua riqueza e sua complexidade, afim de mostrar a cada vez que as estruturas e entidades que intervêm são *inteligíveis* (e isso se faz os ligando ao circuito projetivo *da práxis*). Por consequência, Sartre não busca responder à questão “Qual é o sentido das configurações antropológicas?”, mas sim a questão “As configurações antropológicas tem sentido?”. E mesmo, essa questão deve ser compreendida unicamente na antecipação de uma resposta positiva. Sartre não cessa de mostrar que as configurações antropológicas *têm sentido*, são inteligíveis, reencontrando a seu propósito e elas o encaminhando da *práxis*, sempre

de início obscurecido pelo processo de alienação e da coisificação que a tendência analítica e positiva da razão é bem incapaz de conjurar, posto que ela concede o essencial que é a estabilização objetiva: pior, ela a quer, em vista de conhecer os objetos.

Com a problemática e a perspectiva da alienação, a razão dialética se encontra engajada em uma tarefa que não pode ser a elucidação do sentido de uma região, porque ela quer restituir seu sentido aos elementos cujo ela trata dele os salvando da coagulação objetiva melhor que localizar uma multiplicidade objetiva sob o esclarecimento do sentido que a ele dá acesso.

Tal seria então a conclusão provisória de nossa reflexão, de início centrada sobre a relação com a postura crítica de um livro que muito evidentemente chama a essa postura “contra” a postura dialética que ele entende, entretanto, não abandonar.

Contudo, não iremos relançar o problema, não mais no plano metodológico, mas tomando em conta o que Sartre faz na *Crítica da Razão dialética*, as análises e os ensinamentos que lá se encontram *de fato*, independentemente da forma ou do estilo que Sartre quis os dar. E desse ponto de vista, eu serei tentado numa primeira aproximação encontrar um motivo, no livro, que faz exceção a isso que eu venho dizer: é aquele da serialidade.

Pode ser, com efeito, negar que Sartre, na obra, introduz a serialidade como o que através do qual, isso para o qual nos são dadas as entidades tendo nome *coletivo*? Não há toda aparência que com o conteúdo conceitual da serialidade, Sartre elucida de forma qualitativa o sentido desses objetos essenciais à disciplina sociológica e às ciências sociais em geral que são as coletivas? Isso é o que então eu vou discutir na segunda parte.

A serialidade: uma chave matemática?

A palavra *serialidade* designa um certo modo de ser do coletivo, a qual são opostas muitas outras ao longo da *Crítica da Razão dialética*: assim o grupo em fusão ou a organização. O privilégio desse modo é que ele é o primeiro: depois da exposição da figura do prático-inerte, que coloca em jogo, certamente, o nível social já, a reconstrução inteligível de Sartre fecha a análise da *práxis* na perspectiva dominante do indivíduo para abordar as formações coletivas, e a primeira a ser colocada em cena é aquela que denomina a palavra *serialidade*.

À primeira vista, esse termo designa uma certa estrutura constituindo o fato coletivo como tal. Ela é originalmente apresentada a partir do exemplo do coletivo daqueles que esperam um ônibus no bulevar Saint-Germain. Sartre imagina que os viajantes “regulam” o acesso ao ônibus esperado pela tomada de números de ordem atribuindo a cada um uma fila, fixando as prioridades relativas. O coletivo serial é, em substância, aquele dos sujeitos não tendo outra relação mútua que aquela dita por sua fila.

Mas Sartre generaliza a aplicação da denominação serial aos casos onde uma tal ordenação não é absolutamente dada. Assim, o coletivo daqueles que escutam um debate ou um discurso de dirigente político pela rádio é também dito serial. Observa-se no mais que Sartre pensa a serialidade realmente a partir da noção de série, ao ponto de falar também da *razão* da série, de *recorrência* serial e de *fuga* serial. Não se pode então evitar de pensar nas noções matemáticas de série aritmética ou geométrica. A razão é definida nesse contexto como a que governa a passagem do termo de fila n ao termo seguinte ($u_{n+1}=u_n+r$, acrescenta-se a razão; ou $u_{m+1}=qu_n$, multiplica-se pela razão). A palavra *recorrência* designa o processo seguinte o qual os objetos ou as verdades sobre os objetos são engendrados um seguido do outro. E a palavra *fuga* evoca o fato de tender para o infinito, que se associa à série como o problema genericamente colocado a seu sujeito. Como a série é uma sequência que se toma em consideração as somas parciais, esse problema de “convergência” torna-se aqui aquele de saber se se pode “adicionar” a totalidade infinita dos termos. Esse último elemento autoriza, em um sentido à primeira vista metafórica, a tomar a série como noção determinando um coletivo. Eu sou grato à Emmanuel Barot pela ideia de tomar às séries essa linguagem matemática¹. Em sua tese, ele analisa notadamente remontando à ideia hegeliana da falsa multiplicidade aritmética, falsa porque não conceitual: cada elemento lá é simplesmente justaposto com cada outro, fixado e imóvel em sua identidade de tal modo que nenhuma relação constituinte do que é não pode ser entretido pelo outro como um outro. A multiplicidade aritmética é privada de conceito, ela só tem pelo operador de repetição que, por definição, não exprime nada de qualitativo. Desejou-se então compreender que a serialidade é a forma de ser conjunto da humanidade segundo a qual os humanos são também tão pouco conjunto quanto os termos de uma série, ou que os números inteiros no seio da progressão aritmética originária que é \mathbb{N} . Esse primeiro nível de sentido me parece bem apresentando e operando no pensamento de Sartre, mas é necessário ir mais longe

e tentar compreender o que ele vê como a *recorrência* no coletivo humano submisso à forma serial: uma multiplicidade serial por definição, tem sua identidade no modo de recorrência, conforme a qual ela se engendra.

O caso que não é de repente ordinal é a esse respeito o mais interessante. Concentremo-nos então sobre o exemplo da escuta de um discurso político no rádio, por uma pluralidade psiquicamente discreta do ouvinte: o conjunto daqueles que recebem a mensagem não é ao mesmo tempo atravessada pela relação de reciprocidade de interlocução imediatamente disponíveis. Um elemento característico importante, e que Sartre, na sequência do livro, apresenta mais uma vez como fonte de serialidade *a priori*, é que o instante fundador do coletivo dos ouvintes está situado em alteridade e em transcendência, que é, de qualquer modo, o Outro que evoca os evocados. Mas a estrutura de serialidade consiste mais precisamente naquela que, para Sartre, essa função de alteridade se potencializa e se reporta no horizontal do pseudoaparecimento: ele descreve como eu posso entender o discurso por causa do ponto de vista do caminho fácil que ele vai encontrar (que ele está encontrando, de fato) para o assentimento de ouvintes não previstos, e mesmo, ir até a me dispor imaginariamente em um comportamento de refutação no seio de um diálogo com eles. A estrutura autoritária radiante desde o Outro da transmissão rádio me constitui, enquanto ouvinte, como outro relativamente a uma figura padrão do ouvinte, ou seja, em um sentido como outro de todos aqueles cujo eu sou: mais genericamente, eu sou conduzido a considerar-constituir as identidades medianas, padrão, “totalizações laterais” do ouvinte atomizado-disperso. Ou, embora eu não esteja certo que Sartre o pensa e o diga¹, esse gênero de constituição intencional de meus semelhantes por mim é virtualmente iterável ao infinito: eu posso, assim, dispor-me contra o coletivo imaginado por mim como um daqueles que estão combatendo imaginariamente junto de cada ouvinte a mensagem retransmitida, e reagir como outro dessa nova figura, e assim em seguida, sem limite. Eu penso que é esse gênero de “estrutura das possibilidades” acrescentando essencialmente sobre os modos de apontamentos de cada um por cada através das totalizações consideradas “lógicas” que motiva Sartre quando ele opta para o termo de *serialidade*.

A serialidade caracteriza então um lugar coletivo que passa pelos procedimentos “horizontais” de apontamento indefinidamente reiteráveis. A “razão” da série é sempre dessa espécie: ela reside em um poder de constituição como outro pelo eu de todos os outros (e desse fato de mim-mesmo) *pelo princípio reiterável*. A

reiteração fornece nessas condições a possibilidade de um aprofundamento e de uma complicação indefinida, de direito infinito, da trama intencional animando e atravessando o coletivo. É esse horizonte que é necessário à evocação por Sartre da fuga serial.

Naturalmente, essa pintura da serialidade está ligada em Sartre a toda uma paleta de elementos que o levam a conferir um valor negativo. A recorrência interna à série – interpretada por mim em termos de reiterabilidade de um modo intencional – é assim correlata: 1) com o contexto principalmente importuno da raridade; 2) com a posição transcendente de um centro autoritário impessoal; 3) com a passividade e a impotência de toda práxis situada na série, emboscada nela; 4) com o “mal” essencial da alienação, que reside no retorno da relação de força entre a liberdade prática e a coisa aberta em favor dessa última (a serialidade me “vem” da coisa social, *práxis* coagulada em aplicação de autoridade).

Então, não é possível, em uma atitude fiel ao movimento da filosofia de Sartre, descontextualizar a forma da serialidade, em particular esquecendo essa carga negativa. A serialidade é notadamente o que é chamado a ser ultrapassado em e pela prática constitutiva do grupo em fusão. A questão da *práxis* é aqui determinante: o coletivo serial é deficiente do ponto de vista do sentido, ele só lhe retoma uma inteligibilidade mutilada ou insatisfatória, porque o coletivo não tem valor como o que cada um faz ou como expressão da fusão dos princípios de inteligibilidade que são as *práxis*. Enquanto caracterizável por uma forma abstrata e por um conjunto de limites recebidos, não emanam do projeto como tais, ela é a figura de uma coletividade não ágil de um ser-junto não fazendo realmente sentido até o final.

O que vem agora é então infiel, preparado de qualquer modo por leve força do relatório que precede. Eu gostaria: 1) enumerar algumas visões do coletivo fortemente congruentes com o motivo da serialidade, tomados em outros autores sem ter como alvo Sartre a um primeiro nível; 2) concluir que esse motivo é um bom candidato à identificação do sentido determinante da região fenomenológica do social, um resultado anexável à epistemologia intencional das ciências sociais; 3) enfim, observar que, em Sartre ele mesmo, esse ponto se verifica nisso que a serialidade não é em verdade jamais ultrapassada.

Eu começo pelo primeiro ponto. Eu tenho o sentimento de ter lido pelo menos três outros textos que apresentam a trama intersubjetiva segundo o “esquema” da serialidade, ou pelo menos de maneira bem próxima. Esses textos vêm de autores

fortemente díspares: Brouwer, Husserl e Levinas. Se eu acrescento que na leitura proposta por Kripke do estatuto do compartilhamento da regra em Wittgenstein eu acredito reencontrar de novo a mesma forma, isso que funda suficientemente a presunção que existe na ocorrência um núcleo filosófico de mais alta importância.

Brouwer termina por fazer dessa forma ou com esse esquema quando quis objetar a hipótese de uma intersubjetividade racional. Em sua querela com o formalismo, ele lhe interessa por rejeitar toda aproximação do objeto matemático que o faria depender de uma comunidade de espírito, garantia desse objeto ao mesmo tempo que da razão. Seu argumento é que se tinha uma intersubjetividade racional, necessitaria associar a todo par (r, s) de sujeitos uma concepção Mrs da subjetividade radical inexpugnável de s por r . essa primeira hipótese é já fortemente pouco plausível por Brouwer, ela vai bem contra a evidência da singularidade das consciências. Mas para além, era necessário assim supor que cada sujeito r é capaz de dar sentido à concepção $Mstem$ uma nova concepção $Mr(st)$, concepção que tematiza a apreensão por r da apreensão por s de t como fração do espírito. Não é preciso, eu penso, prosseguir. Para Brouwer, uma intersubjetividade racional autêntica envolveria necessariamente, como um tipo de riqueza ou de sentido a ele imanente, toda a profundidade engendrada por essa regressão ao infinito. Ele conclui que não há intersubjetividade racional¹. A gente é evidentemente tentada a o retrucar que o simples fato de que ele teria julgado dever argumentar esse ponto o contradiz, provando que ele situou sua confiança na universalidade do argumento lógico. E, em verdade, a paixão com a qual Brouwer defendeu seus pontos de vista intuicionistas contra Hilbert durante os anos não se compreende nunca à luz de uma tal constatação derrotista. Mas aqui é um ponto da história do pensamento de Brouwer, e nós não lá chegaremos então.

Husserl entra numa exposição parecida no volume que foi constituído depois dele e batizado *Ideen III*. No apêndice I, no parágrafo 1 (nas páginas 119-112 da edição original, e nas páginas 127-132 da tradução francesa), encontra-se um raciocínio formal suposto expor à maneira cujo acede-se fenomenologicamente às entidades humanas, conexões motivadas de corpos e de alma. O dispositivo coloca em jogo as fontes puras da fenomenalidade In – Um seguido de Ego marcados por um índice n – e conduz à notação $Lm(n)$ designando a apreensão desde Im do corpo animando do indivíduo da posição n . A operação da *apresentação* consiste então na homologação do dado $Lm(n)$ com o dado íntimo $Lm(m)$, que eu vi como animação de

meu corpo Lm por minha alma Smn , alma de n fenomenologicamente imputado desde m . Eu não continuarei a descrição e o jogo da notação. Husserl deve liberar a partir dessas entidades fenomenológicas de verdadeiras entidades objetivas, compartilhadas entre os centros da consciência: um corpo Ln unidade de todos os $Lm(n)$ quando m varia, uma alma Sn unidade de todos os Smn . Mas isso supõe, por exemplo, que desde meu posto m eu concebo as aparições $Lp(n)$ de Ln desde o posto p como variante ao grau de circunstâncias de uma forma que se deduz variações $Lm(p)$ do corpo ligado ao posto p por mim. Interfere então aqui, já, um jogo de três postos dos sistemas de aparição, então veja bem que ele esboça somente a complexidade virtualmente infinita do rodapé filosófico cruzado da concordância. Husserl não evoca em detalhe esse labirinto, mas ele me parece clarear que a descrição de tais níveis protocolares de sentido de trama intersubjetiva é implicitamente programada no que ele empreendeu.

Enfim Levinas, em uma de suas lições talmúdicas (intitulada *O Pacto*), comenta uma passagem de *Talmud* descrevendo o “pacto” entre Deus e Israel da doação da lei, e desmultiplica o número de suas ocorrências: o pacto não teve lugar uma vez, mas ele teve lugar tantas vezes quanto há níveis de responsabilidade susceptíveis de ser inventariados e distinguidos na doação da lei. De início, há tantos dons da lei quanto indivíduos do povo presentes no momento solene da assunção em comum disto: tudo se passa como se houvesse uma decisão, um balanceamento em favor da lei e do mundo que ela quer *ao nível de cada consciência*, e como se cada um desses balanceamentos, em direito irreduzível a cada outro, fosse uma ocorrência do pacto. Mas Levinas comenta que é necessário também contar com as responsabilidades mais profundas ligadas à situação face a face generalizada que é aquela do povo nesse momento solene: cada um balança sob o olhar de cada outro, e é uma qualidade de ocorrência do pacto que o indivíduo p o amarre sob o olhar do indivíduo q . A esse confronto se associa um modo e uma qualidade de responsabilidade absolutamente específica, faz parte de minha aceitação da lei se eu sou p que eu o ajude a consentir sob o olhar de q , ou bem faz parte da responsabilidade de q que ele é responsável da responsabilidade que eu, p , eu tomo aceitando. Assim, conclui Levinas, a responsabilidade que se envolve na conclusão do pacto é infinita em direito, ela se agrava sempre ao longo dos procedimentos de seu redobramento que o ser-aparência procura¹.

Eu acrescentarei, para memória, que Kripke esboça uma descrição similar do que significa aderir a uma regra em um coletivo humano em Wittgenstein: cada um aplica a regra cegamente, sem dispor de um critério final satisfazendo o que é deliberado em cada um dos casos futuros concebíveis, mas ele o faz na intenção de aplicar a regra como cada outro membro do grupo, ele se expõe pelo avanço e se implica pelo avanço nos juízos cruzados do tipo “o indivíduo *i* julga que o indivíduo *j* aplica a regra como o indivíduo *k*”, e assim por diante.

Notamos em outro lugar que esses dois últimos exemplos têm uma analogia bem próxima em Sartre ele-mesmo, na descrição que ele dá do juramento, pelo qual o grupo em fusão se engaja no momento organizacional.

Meu sentimento é que a convergência dessas análises, narrativas ou descrições, segundo a maneira cujo se quer as entender, testemunha o que, para todos os autores tocados, o que faz o critério do sentido de um coletivo humano, é a disponibilidade desse aprofundamento recorrente e formal: do que Sartre chamaria de a fuga serial, atestando a forma da serialidade. Poder-se-ia arriscar a conclusão que entre todos os autores citados emerge a figura convincente de um transcendental da região do social: o que nós pensamos como entidade ou realidade do tipo social, e a propósito do que nós prosseguimos um tipo de conhecimento – aquele das ciências sociais – é tudo o que envolve uma tal trama racional, é tudo o que é atravessado pela lógica da serialidade. Essa resposta teria entre outro o interesse e a vantagem de responder de forma judiciosa à antonímia do individualismo metodológico, que desfaz completamente o social no plano ontológico, e do ponto de vista de Durkheim, que parece o endurecer em uma transcendência injustificável: ela dá, de qualquer modo, da posição “intencional” entidades do tipo durkheimiano um critério que envolve a infinidade de maneira potencial e não atual.

Se eu tenho razão sobre esse assunto, então necessitava concluir que sobre um ponto ao menos, Sartre cumpriu de fato na *Crítica da Razão dialética* o trabalho crítico no sentido mais clássico, no sentido kantiano que ele concerneu sobre o plano transcendental o domínio antropológico, ou, por o dizer alternativamente em termos husserlianos, que ele liberou um sentido regional do social, ao invés de se limitar, como nós dissemos acima, a percorrer as “frases” do mundo social e histórico em seu único objetivo de encontrar sentidos os ligando à *práxis*, a estabelecer a inteligibilidade do que compõe nosso mundo humano sem se interrogar sobre as qualidades do sentido intervindo nessa inteligibilidade.

Eu creio em uma tal concessão com efeito necessária, eu penso que há bem na *Crítica da Razão dialética* uma pesquisa transcendental liberando a serialidade como determinante do sentido do social, mas minha apresentação anterior das coisas não é totalmente equivocada, se se quer bem ver que Sartre resiste tendencialmente à explicitação de seu próprio resultado. Isto, entretanto, permanece como implicado, virtualmente operando, nas configurações estudadas ao longo do livro. Nós iremos mostrar qual maneira ele retoma ou poderia retomar: 1) na descrição do grupo em fusão; 2) na descrição do grupo organizado; 3) na descrição da ação dos grupos soberanos sobre os coletivos seriais que eles manipulam.

O que eu penso com o ponto 2), é notadamente a passagem onde Sartre apresenta oficialmente a noção de estrutura, enquanto ela se associa naturalmente ao grupo organizado, e em proveito para o debate com Lévi-Strauss das relações de parentesco ao meio de + ou -: cada união marital é codificada por + ou – segundo o que ela resulta da aquisição pela tribo A de uma fêmea da tribo B ou do dom de uma fêmea a essa mesma tribo. Por conseguinte, um par de crianças de tais casamentos, se se aceita que o símbolo se herda, se deixa notar ++, +-, -+ ou --, e Lévi-Strauss justifica a interdição de casar dos casais do tipo ++ ou -- : de tais uniões conservariam tal qual o crédito ou ao débito ao lugar de o equilibrar. Um aspecto dessa codificação é que ela permite, por interação da noção a grandeza da profundidade da genealogia, associar aos rebentos dos casamentos sucessivos – a supor que eles sejam todos permitidos – um vetor simbólico termina vinculando os + e os – que “colocam” os sujeitos relativamente ao crédito e ao débito. Poder-se-ia então reter a análise estrutural simplesmente aqui: que um valor do crédito-débito a propósito do conjunto de fêmeas se deixasse prosseguir de maneira serial no seio do conjunto social, valor que dá conta de sua forma de se complicar e de se aprofundar seguindo a filiação. E poder-se-ia lá ver um tipo de confirmação, levada pelo estudo etnológico, do transcendental serial que nós liberamos. Mas isso não é o que retém Sartre e isso não é a discussão que ele conduz: para ele, a questão é de saber se a estrutura mostra ou revela a inteligibilidade do social para ele mesmo, ou pelo menos para a soma do poder prático e reflexivo humano implicado no social. E, na medida onde o estruturalismo apresenta os tratados formais da estrutura como agir sem consciência e sem projeto, a resposta é fortemente negativa segundo o critério de Sartre. Mas ele tenta “salvar” o estruturalismo mostrando que atrás da opacidade coagulada do sistema das posições estruturais, uma *práxis* coletiva, um projeto, pode ser

encontrado, restituindo a inteligibilidade, o sentido: essencialmente aqui que as liberdades se nadificam ou se restringem *livremente* segundo os créditos ou os débitos *reconhecidos*, e aqui que os interditos lévi-straussianos exprimem um projeto da etnia sobre ela mesma, uma intenção de “a abertura” de sua reprodução. Não se pode tão pouco dizer que ele celebra o que eu apresento como seu trabalho transcendental, nem que ele aproveita simplesmente uma ocasião de confirmar a pertinência disso.

O ponto 3), concernente ao grupo em fusão, é talvez o mais significativo: o grupo em fusão é introduzido como o ultrapassamento da serialidade, mas como um ultrapassamento que é também acesso ao sentido desde o não-sentido. O grupo em fusão é imaginado como inundado de sentido tanto quanto o coletivo serial dele é privado. O grupo em fusão, é propriamente a inteligibilidade tendo sua fonte na *práxis* fazendo retorno, e se reapropriando integralmente o fantasma do ser-conjunto que oferece somente a serialidade. A obra do grupo em fusão é então em princípio o arrancamento do coletivo da serialidade.

Observa-se, contudo, que: segundo isso que ensina explicitamente Sartre, a operação constituinte essencial do grupo em fusão provém do terceiro. Em substância, tem-se um primeiro momento dual, onde dois sujeitos se reencontram ou se reúnem no grupo, na corrente da fuga dela, na esquina de uma rua. Cada um vê o outro como o 99º que o faz ele mesmo centésimo. Nesse momento, não verdadeiramente dual, mas mais universalmente dual, Sartre passa àquele onde o terceiro “unifica” não tanto os *pares* suscetíveis de ser cobrados sobre o grupo, mas simplesmente o meio a ele acessível do grupo, e ele os unifica como atores em sua reciprocidade múltipla da mesma ação que ele: seu “projeto” ultrapassando ao respeito dos outros coincide com aquele seguinte a dinâmica da qual aqueles se reúnem e se encaram. Assim então, ao lugar que a lei intencional de intervenção do terceiro seja a objetivação de uma guerra dual da objetivação, como é o caso em *O Ser e o Nada*, uma lei de inteligibilidade quer que o terceiro *se identifique à e se projete em as práxis* convergentes que ele aborda, desde e segundo o movimento de sua própria *práxis*: a distância de objetivação se retorna somente nisso que o terceiro toma a postura da *regulação*, vindo a conceber sua intervenção como aquela que prescreve a *práxis*, enunciando fins ou meios circunstanciais universalmente compartilhados ou compartilháveis, capazes de funcionar como *palavras de ordem*. Sartre descreve no fim das contas, como resultado do jogo dessas apreensões pelos terceiros, uma estrutura de ubiquidade do grupo em fusão: em cada lugar prático do grupo (em cada

indivíduo membro), é a *práxis* do grupo inteiro que se atualiza ou se reflete, o *aqui* e o *em todos os lugares* tornam-se sinônimos. Tão sugestiva quanto seja essa descrição, ela não pode apagar, me parece, de um tipo de momento implícito do raciocínio: entre a situação estritamente ternária, e aquela onde os terceiros são relacionados ao grupo, se deixou mediatizar por ele e mediatizam cada outro terceiro e o grupo, não é necessário interpolar a interação, a uma profundidade indefinida, do ato pelo qual o terceiro se projeta como covisando o fim de dois membros de uma reciprocidade prática elementar? Poder-se-ia de novo dar uma notação simbólica a essa interação em aprofundar da partilha do fim na ação seguindo a acumulação de uma célula de base de reconhecimento-ação. E me parece que nós precisamos de uma tal fuga serial para compreender a ubiquidade fusional e a rotação “indiferente” das posturas reguladoras do terceiro: é ao nível dessa fuga que o grupo toma sua consistência “social”.

Não se pode, eu creio, ir de outro modo para uma razão que Sartre ele mesmo coloca adiante, muito mais longe no livro: o grupo, em não importa qual de suas figuras, não é jamais um hiperorganismo. De tal modo que a noção de prática coletiva, a transposição ao coletivo da estrutura do projeto, permanece irremediavelmente metafórica. Mas de repente, o que regula as condições de emprego metafórico, da transposição, é fortemente o que vale para nós como critério *a priori* da entidade social como tal: e segundo Sartre, que ele o explicita em tais termos ou não, me parece que a forma da serialidade é o que é sempre apresentada para sustentar as diversas linguagens metafóricas da *práxis* coletiva.

Em resumo: a questão da inteligibilidade do social seria, na *Crítica da Razão dialética*, sempre conforme a relação a uma inteligibilidade do objeto como social garantida pela forma da serialidade.

Eu gostaria agora de prolongar essa reflexão me colocando de novo a questão da relação do empreendimento sartriano à atitude crítica.

Conclusão

Pode-se entrar no problema cujo eu gostaria de debater em conclusão formulando uma objeção a respeito do papel do critério transcendental que eu tenho jogado à serialidade. Essa objeção é muito simples: o esquema da série, da recorrência, da razão presta conta da iteração e globalmente um esquema matemático

e é a tal título que Sartre toma como não exprimindo a inteligibilidade própria a uma multiplicidade *humana*. Isso seria em todo caso um bom motivo para que Sartre, se ao seu bel-prazer, recusar nossa leitura. Mas para além, podemos verdadeiramente apresentar como característica *a priori* do social uma tal forma matemática essencialmente inumana?

A essa objeção, a resposta é evidentemente a seguinte, que consiste em dizer um implícito de nosso discurso, cujo nós reconhecemos que estava difícil de manter um nível implícito: a “recorrência” da série que tece o social deve proceder seguindo uma relação “tipicamente humana”. Isso é somente no caso onde os humanos usam gestos que para assim dizer os apartam deles mesmos de maneira iterativa e serial entre eles que uma entidade social surge de pleno direito. A “matéria” ética – supondo que eu chamo ética o campo do humano e da relação humana (não é isso perto do que *etos* quer dizer¹ ?) – é tão necessário ao serial quanto à forma serial. No exemplo levinasiano, a relação que sofre a exponenciação serial é a relação de responsabilidade para (o engajamento de) outrem. No exemplo kripkaneano, é a relação de juízo quanto à legalidade do comportamento de outrem. No exemplo husserliano, é a relação intencional característica da consciência (cuja apresentação empática é um caso particular). No exemplo brouweriano, é diretamente a relação de reconhecimento do outro intelecto como tal. Essa enumeração prova, além disso, que as relações mobilizadas nesses diversos discursos ou montagens entretêm uma forte afinidade: há um importante degrau de superposição entre eles.

Mas é verdade que uma tal consideração permanece impossível à Sartre, em razão de uma separação regional o qual todo seu pensamento subscreveu na *Crítica da Razão dialética*, uma separação que seu livro contribui para estabelecer, é necessário mesmo dizer. Essa separação, do tipo dilteliana, distingue domínio da natureza e razão analítica de um lado, e domínio antropológico e razão dialética do outro. Sartre derroga certamente à Hegel, à um nível de radicalidade que nós não saberíamos subestimar, pronunciando tal separação, o verdadeiro holismo dialético quer que o conceito seja sobretudo o mesmo entre esses campos, só se opõe a ele mesmo pelo intermédio de *momentos*, reconciliados nos processos. Mas ao mesmo tempo, ele pega emprestado de Hegel a visão da multiplicidade matemática como profundamente destituída de toda relação interna, de toda ligação de Inter definição e de coconstituição: as entidades matemáticas são puramente justapostas, sejam elas aritméticas ou geométricas.

A tese sustentada nesse artigo é então, no entanto, como eu tinha a impressão – tão bizarra quanto pudesse parecer – de a aprender ao menos por parte de Sartre, a multiplicidade social autêntica, originária, se define em termos de uma forma matemática de multiplicidade. Todo o problema é então de saber se uma forma elucidada pela razão analítica é autorizada a caracterizar as entidades da região antropológica.

Como podemos permanecer toleráveis a essa posição?

Seria necessário de início marcar que ela não tem todo o sentido de um anexo do domínio antropológico à razão naturalista. Nós não dizemos que a noção matemática do serial permite conhecer e controlar a realidade social, mas, de forma mais fenomenológica, que ela cria critério *para nós* quanto à apreensão das entidades como sociais (sem que se pudesse os identificar como hiperorganismo). Certamente, o princípio geral do pensamento transcendental que, se esse ponto é adquirido, toda ciência do social se deixa informar até um certo ponto por esse modo de doação do objeto. Mas isso não vai até pedir no detalhe um tratamento do social que o reduza à forma da serialidade. Já, nós vimos que o tipo de relação que sofre a exponenciação serial conta assim, por exemplo. Mas se pode descrever a um nível perfeitamente qualitativo, e notadamente interpretativo, uma entidade social atravessada pela serialidade, da mesma forma que se pode descrever as entidades matemáticas, as configurações, os problemas e as dinâmicas das quais elas dão lugar de maneira não matemática¹.

Mais profundamente ainda, a codificação *a priori* da entidade social que nós propomos é uma codificação pela matemática e pela física: nós não sugerimos tomar as multiplicidades sociais como sistemas dinâmicos dos quais é necessário aplicar as boas equações de estado (o que é, por uma parte, a aproximação da economia neoclássica, ou do que populariza uma visão conexionista do social). Ora, na matemática, a relação fundamental é uma relação intencional colocando o objeto, que é sempre de alguma parte uma relação humana desengajada do ser, onde se busca apontar o objeto de uma forma tal qual, sendo reduzido ao originário da partilha humana dele, ele é mais sólido e estável que qualquer objeto empírico. Não é necessário então conceder a Hegel que a multiplicidade matemática, e singularmente a multiplicidade serial originária dos inteiros naturais, seja uma multiplicidade privada do pensamento. Essa “série aritmética de razão um” exprime, em sua recorrência, a potencialidade da relação intencional construtiva a mais simples: ela é então ligada

ao mistério kantiano do duplo valor do *Eu penso* (liberdade-espontaneidade, fonte do juízo). Na matemática – diferentemente do que se produz na física –, o que se engaja nas construções fantásticas da objetividade – ao menos a objetividade construtiva – é um tipo de núcleo prático ou de função de liberdade¹.

Resta-me simplesmente dizer uma última palavra sobre Sartre e Kant. Todas as precisões que nós queremos dar, para justificar Sartre contra ele mesmo quanto a uma perspectiva extrata dele, exige retomar aos *topoi* fundamentais do pensamento transcendental inaugurada por Kant: é necessário interrogar a diferença entre matemática e física (assim como de sua irmã, a diferença entre matemática e lógica), é necessário retomar sobre o problema da distinção regional que preside a posição do domínio natural, distinção a qual a determinação análoga de um domínio antropológico, social ou histórico, que só pode tomar emprestado das luzes. Mas fazer isso, não é em um sentido, simplesmente, levar a sério o título da *Crítica da Razão dialética*?

ANEXO IV: TRADUÇÃO DO TEXTO “Sartre, a história e a verdade” [título original: “Sartre, l'histoire et la vérité” (SALANSKIS, 2008)]

Autor: Jean-Michel Salanskis

Tradução de Ana Gabriela Colantoni

O trabalho que eu exponho aqui é simplesmente a continuação daquele que tratava meu artigo “Sartre, Kant e a serialidade”. Eu pretendo então prolongar a confrontação de Sartre com Kant. Eu parto do princípio que nós devemos ler a *Crítica da razão dialética* seguindo a indicação do “jogo de palavras” do título melhor que escutando literalmente o dito do texto: o que pleiteia Sartre em seus escritos, até o fim, é com efeito que ele se empregue em justificar e colocar em prática a razão dialética, demonstrando em particular sua superioridade sobre a razão analítica. Mas o que ele faz, e em verdade não pode deixar de fazer em razão da intenção que seu título confessa e que sua atitude confirma, é avaliar desde um posto “crítico” ao sentido kantiano o direito de um certo uso da razão (pela relação às pretensões de um outro uso com efeito). Eu tentei na intervenção que eu evoquei mostrar como Sartre não se instalava na “totalidade” que se impunha de si para uma aproximação verdadeiramente dialética, mas se ligava melhor lhe encontrar um lugar legítimo, ou seja pela força a desmentir para ela o sentido “absoluto” de totalidade.

Eu continuo na presente reflexão a buscar captar um ensinamento transcendental no escrito sartriano. A hipótese que me vem então ao espírito é que, da mesma maneira que no primeiro tomo da *Crítica da razão dialética*, eu acreditei perceber uma caracterização transcendental do social em termos da serialidade, também há talvez, a partir do documento do segundo tomo da mesma obra, um ensinamento transcendental sobre o sentido da história, eu pretendo por lá, sobre a doação da história como tal, a colher.

Isso dito, parece-me necessário ir até o fim de uma tal interrogação “epistemológica” de Sartre examinando qual concepção de verdade ele ligava o conjunto de sua reflexão sobre a inteligibilidade do social e do histórico. Meu partido defendido é com efeito, eu venho o chamar, de tentar encontrar em Sartre uma contribuição implícita a uma epistemologia transcendental da sociologia e da história: uma forma de definir *a priori* o objeto dessas disciplinas explicitando seu sentido para nós. Mas o campo epistemológico é a ele também o teatro de afrontamentos filosóficos

radicais, o conflito maior tendo oposto ao vigésimo século uma epistemologia neokantiana minoritária a uma epistemologia “analítica” herdeira de Frege através de Carnap. Essas duas escolas de epistemologia, cujo debate permanece um lugar replicante da filosofia contemporânea, lugar de uma dificuldade inextricável e de uma riqueza de pensamento inesgotável, se rasgando eminentemente ao redor da verdade: isso não é a mesma fórmula ou o mesmo esquema da verdade do qual se adere de parte e de outra. Ou melhor, porque isso está quase a se situar de um dos lados da alternativa que diz as coisas do tipo, há debate entre as duas escolas sobre a questão de saber se elas se referenciam à mesma ideia de verdade. É então ainda uma maneira de testar o valor de nossas análises “transcendentalizado” Sartre que de ir ver se sua concepção da verdade é compatível com o campo epistemológico ao qual nós o ligamos.

Para colocar essa questão, nós nos apoiaremos sobre *Crítica da razão dialética*, claro, mas nós chamaremos também ao ensaio *Verdade e existência*, no qual Sartre ressalta a partir de “Da essência da verdade” de Heidegger.

A trajetória que será seguida agora comporta em verdade três etapas.

1) De início, nós retornaremos sobre o ensinamento de nosso precedente artigo, identificando em Sartre uma determinação do sentido do social em termos do conceito de serialidade. Nós acreditamos com efeito que, no segundo volume da *Crítica da razão dialética*, Sartre oferece os elementos corroborativos para nossa leitura, e nós queremos divulgá-lo.

2) Em seguida, nós buscaremos dizer o que caracteriza para Sartre a dimensão histórica como tal, o que é suscetível em sua aproximação de criar critério para o acesso ao histórico, para dar objetividade histórica.

3) Enfim, nós iniciaremos a reflexão sobre o tema da verdade, sobre a apropriação sartriana desse termo e sobre a maneira que lhe convém de a situar ao seio do “grande” debate epistemológico evocado agora.

Retorno sobre o social e a serialidade

Nós sustentamos que Sartre tem, sob o nome de *serialidade*, liberado uma figura suscetível de fazer critério para o reconhecimento do fato social como tal. Para além da ideia que, no contexto da serialidade, cada um recebe seu lugar do *outro* – ideia que, com efeito, aparta ela da filosofia da negatividade e da alienação – Sartre

concebe a serialidade como um tipo de intencionalidade “do homem ao homem” tendo um poder de iteração segundo o entrecruzamento mesmo da intersubjetividade. Eu tinha então feito duas observações ao apoio da tese segundo a qual a serialidade nesse sentido podia ser tomada como a doação mesma do social: 1) muitos outros autores liberaram essa forma como característica da intersubjetividade, nas perspectivas todas de fato incomensuráveis entre elas e a de Sartre (Brouwer, Husserl, Kripke, Levinas); 2) ao longo do primeiro volume da *Crítica da razão dialética*, constata-se que a serialidade retoma em cada figura proposta do social, naquele do grupo em fusão e da organização por exemplo, não somente como o que essas figuras ultrapassam, mas como o que elas ilustram, de onde elas tiram seu teor e sua força.

Eu gostaria agora de destacar dois índices, no texto do segundo volume, que vão no mesmo sentido: os empregos por Sartre do pensamento da serialidade onde isto parece bem exprimir o social como tal.

O primeiro dentre eles corresponde a uma conclusão surpreendente da “metáfora” matemática. Veja a passagem:

Mas pode-se dizer que o soberano totaliza a série já que se define como a unidade fugitiva ou giratória da destotalização? Isso depende do que se percebe por “totalizar”: se a gente deve entender por isso que o governante dissolve a inércia para unir os Outros em um grupo juramentado, naturalmente que essa tentativa – perigosa para o poder – é a priori descartada, salvo sob sua forma mistificante (e sob uma outra forma – bem secundária – que nós examinaremos logo). De fato, essa totalização real teria para efeito de mudar um inerte alavancar uma comunidade forjando sua própria soberaneidade. Mas se nós consideramos as palavras utilizadas pelos governantes: as passas, a opinião, o povo, os trabalhadores, etc., nós constatamos imediatamente que são escolhas por causa de sua significação ambígua; na medida onde esses vocábulos são realidades materiais e inertes cujo o sentido faz a unidade sintética, eles parecem se relacionar aos objetos totalizados; mas a ação que os utiliza e os ultrapassa desvela ao mesmo tempo que eles se referem às desordens mediadas pela matéria inanimada. Somente, essa ambiguidade é reveladora: a série é totalizada pela soberania à maneira cuja o matemático totaliza as recorrências aritméticas pela noção de número transfinito. Esses números são um ultrapassamento prático nesse sentido que eles se definem, no fundo, pelo conjunto das operações que os permitem de fazer. E como o ultrapassamento conserva o ultrapassado, a modalidade prática das operações sobre os transfinitos é determinada pelas estruturas reais da série. Pelas mídias de massa, o governo se endereça nas séries explicitamente visadas como tais e sua atividade visa a obter um resultado global pela transformação da serialidade em estéreo-condicionamento. Assim a totalização só aparece à origem e ao fim do processo: à origem, já que

o movimento propagado é o objeto de um projeto sintético que o relaciona à totalidade do campo prático; ao fim, já que, no caso de um sucesso, a série se objetivará em um resultado totalizável: por exemplo esse coletivo – os operários que trabalham nos altos fornos – terá produzido, se a gente soube manusear, dez milhões de toneladas de fonte ao fim do plano quinquenal¹

Sartre, então, compreende a relação das diretivas emanando da direção do Partido comunista em direção do proletariado russo sobre o modelo da totalização das “recorrências aritméticas pela noção de número transfinito”. Isso é de certa maneira o que, segundo ele, “o soberano totaliza a série”. A nova metáfora é coerente com a primeira, por isso que é bem ao nome do modelo da “recorrência aritmética” que Sartre escolhe a palavra *série* e dela introduz a noção no primeiro volume. Aqui, Sartre evoca à carta o procedimento de união que tem lugar na teoria dos conjuntos: a passagem da “recorrência aritmética” ao conjunto w ou ao cardinal \aleph_0 corresponde exatamente à passagem da simples “fuga” construtiva $\{0, 1, 2, 3, \dots, n, \dots\}$ à totalidade conjuntural pressuposta cercar exatamente os itens que a eles surgissem e eles somente. Então, a um primeiro nível, o que é dito é que a direção do PCUS reúne a serialidade proletária. Isso confirma que o ponto de vista da serialidade compreende a coisa social antes que ela seja institucionalizada, simbolizada, idealizada: a gente tem bem o caso a isso que seria uma variante d “interacionismo” em termos do debate epistemológico da sociologia. Sobre o caráter “aberto”, não ainda assinado da serialidade como tal, notar também a passagem “já que ela se define como a unidade fugitiva ou giratória da destotalização” da primeira frase. Nessa passagem, a gente tem fortemente a impressão que a palavra *série* qualifica o estado bruto e fundamental da socialidade para Sartre: mesmo unicamente a socialidade “capitalista”, já que ele aplica aqui o motivo a uma situação que ele não é absolutamente pronto a homologar ao capitalista, e ele o diz nos próprios termos de outros direitos. Bem entendido, o estatuto da serialidade é sempre oposta a um estatuto do grupo ou do verdadeiro grupo melhor, cujo o protótipo é fixado por sua evocação do grupo em fusão no primeiro volume: grupo que acrescenta uma certa unificação na convergência da práxis dele a ele, se compreendendo os uns os outros como tais e se reconhecendo como cotélicos em seu seio (mesmo esse processo da fusão, entretanto, teríamos observado, obedece à forma serial). Na passagem, o estatuto do verdadeiro grupo é mencionado, quando Sartre considera uma melhor reunião da série proletária: “essa totalização real teria para efeito de mudar um inerte alavancar em uma comunidade

forjando sua própria soberaneidade”. Mas ao fundo, tais análises confirmam elas também, a sua maneira, que é a série e a série somente que cria critérios para o social em Sartre: a questão do “verdadeiro grupo” define para ele o debate político sobre o social, que pressupõe o social. Ou ainda, o verdadeiro grupo corresponderia a um social ideal que é o social limite, mais social que todo social: o conjunto não se contentaria de a ele “projetar” segundo a potência iterativa da relação humana, mas alcançaria a se recompreender como esse movimento de projeção mesmo. Se, entre o efetivo observável e esse social limite, a relação é como aquela das leis iterativas aos conjuntos infinitos de Cantor, então a lição é tanto a social quanto se dá como serialidade. Para Sartre, eu imagino, a instância do “grupo em fusão” é um tipo de apresentação do transfinito impossível de a recompreender compartilhada (transfinito que a burocracia soviética não faz agir no lugar de uma fusão para ela). Mas esse mito possui uma vantagem ao meu ponto de vista o estatuto estrangeiro de só ter sua força à proporção do fato que a gente não acredita nele.

Desde que ele tenha uma última atitude a fazer: Sartre vê também que ele não precisa tomar a série em sua substancialidade o transfinito do PCUS, depende a sua maneira a situação da maneira “construtivista” Ele insiste sobre o fato que, ao fim das contas, a totalização só funciona à margem do processo serial, ela se situa a sua origem como diretiva e à chegada como expressa no resultado quantificável do trabalho: é o que relaciona a longa última frase (“Assim a totalização só aparece à origem e ao fim do processo: à origem, já que o movimento propagado é objeto de um projeto sintético que a relação à totalidade do campo prático; ao fim, já que, no caso de uma vitória, a série se objetivará em um resultado totalizável: por exemplo esse coletivo – os operários que trabalham nos altos fornos – terá produzido, se a gente soube manusear, dez milhões de toneladas de fonte ao fim do plano quinquenal”). É bem uma forma de justificar matematicamente as 3 entidades cantorianas infinitas: elas servem de ponto de passagem e postos perspectivos cara a cara da multiplicidade dos fatos ou operações finitárias. A totalização do serial é a certo respeito auxiliar, ela deve ser “reemergulhada” no processo serial (do trabalho aqui).

Meu segundo índice será bem mais breve e, curiosamente, “psicológico”. Discutindo sobre o Terror stalinista, Sartre escreve:

(...) de outra parte a singularização nacional – como desconfiança do estrangeiro e dos intelectuais – compreende nela mesma, enquanto replicante sobre si, os elementos dessa atitude social: a suspeita. A suspeita, como regra serial, exige o quanto antes seu contrário, o homem que está acima de toda suspeita: a ele só ele será permitido escapar à ronda dos suspeitos”¹.

Aqui, isso que é marcante, é o percurso de contração/expansão/contração. Se parte de um motivo global, aquele da singularização nacional da URSS na situação da “revolução cercada”. “Engendra-se” a partir dele isso que poderia ser um afeto psicológico pessoal: a suspeita. A expressão “atitude social” não o nomeia ou o nomeia apenas ao nível individual (um todo bem pequeno se é verdade que as atitudes são nativamente o fato das pessoas). Mas que a gente seja passado pelo pessoal, que ele tenha tido contração, se reflete a meu sentido na formulação que segue, que cria estado de suspeita como “regra serial”, e conduz, a um novo termo global enquanto que universal, o homem excluído de toda suspeita. A suspeita como regra serial, com efeito, é a suspeita como modalidade intencional se serializando, exatamente segundo o esquema geral que nós temos liberado: a suspeita dela se iterando e se aprofundando do homem ao homem (A suspeita B enquanto ele suspeita C, D não se deixa de ter a aparência inocente de A suspeitando a autenticidade da suspeita de C por B, etc.) fato do social ao sentido da serialidade. E o homem acima de tudo suspeito é um novo gênero de adição totalizante, comparável a esse respeito à intervenção transfinita do caso precedente.

O que me interessa aqui é que Sartre considera imediatamente as categorias de uma psicologia como fazendo sociedade pela serialidade, sem ter precisado de passar por uma teoria qualquer que seja da alienação: mesmo sem o nível mínimo de alienação que é, nele, a mediação dos atos humanos pelas ferramentas-coisas. A ideia da serialidade funciona como uma concepção positiva e fundamental da socialidade. De uma socialidade que, a gente a vê bem no exemplo, não será em geral boa: e é certamente um valor desta aproximação do social como tal que permite uma apreciação negativa tanto quanto positiva do social (ao lugar que, como em uma certa filiação marxista, o social seja um sinônimo do bem).

Isso é bastante para esse complemento ao precedente trabalho, eu inicio doravante o segundo tema: aquela da história.

Sentido do histórico como tal?

É natural buscar nesse segundo volume um ensinamento sobre o sentido do histórico como tal, por conseguinte o subtítulo que eu analiso, a gente o diz, é “A inteligibilidade da História”.

Mas nós sabemos também a dificuldade que nós encontramos, a mesma que nosso estudo do primeiro volume: Sartre se coloca em princípio e oficialmente uma outra questão da qual nós buscamos nele uma resposta. Ele se pergunta sob qual condição a história pode ascender à “inteligibilidade”, pode tornar uma história sentida; e não seguindo qual sentido nós compreendemos originariamente a história como tal. Da mesma forma que ele buscava como, segundo qual procedimento o social pode fazer sentido, pode advir como social carregado de sentido, e não o que condiciona nosso reconhecimento do social como tal. Como nós temos visto, isso deixa ou replica que o ter do sentido ou não é mensurado para ele pelo critério do religamento com a práxis: por conseguinte eu posso descrever alguma coisa em termos de uma práxis prosseguindo seus fins, eu estou no elemento do sentido; se ao contrário, esse que eu descrevi só se deixa apresentar como seja, como necessidade externa ao fazer, então eu estou no não-sentido.

Por consequência, conforme a história, Sartre vai conduzir exatamente o mesmo tipo de pesquisa, ditada pela mesma fonte: tratar-se-á de examinar em qual medida pode-se compreender o processo da história como processo da práxis, liberando *eo ipso* uma figura dessa história como sentida, que nós fazemos então ascender à inteligibilidade da história.

Minha esperança é de alcançar, no entanto a detectar isso que diz Sartre uma forma ou as significações que para ele funcionam como característica do histórico como tal, se bem que, necessariamente, Sartre não os acentua a esse título.

À entrada desse segundo volume, a gente tentou de início por um primeiro candidato: o *conflito*. A gente mergulhou a entrada do jogo, com efeito, nas fascinantes descrições motivadas pela situação de um combate de boxe, espetáculo pagante unido ao redor dele um público. Sartre descreveu o combate de boxe como uma singularidade sobrecarregada de significação social: ao redor do combate de boxe gravita toda uma configuração social histórica, ao limite a luta de classes do momento

se encarna nele. Sugere-se quando Sartre entendeu a famosa frase de Marx (“A história de toda sociedade até nossos dias é a história de lutas de classe”). E o pensamento pode vir que ele o interpretou como dizendo: isso que faz a história história é a luta que a tende, que ela é gestante. A ideia, ao fundo, remonta ao “*poemos*, pai de toda coisa” de Heráclito: a luta, a guerra o conflito seriam o princípio da vida antes que o ser, sob a forma particular da luta de classes, aquele da história. Bem entendido, quando se remonta também longe, é em uma perspectiva ontológica e não transcendental que a luta ou o conflito estão colocados anteriormente. O enunciado de Marx, a leitura ontológica é, da mesma forma, a mais provável, como o indica formalmente, em superfície, o emprego mesmo do verbo *ser/estar*. Mas Sartre poderia ter sido sensível ao “choque ao contrário” do ensinamento ontológico marxista: por conseguinte Marx tinha enunciado que a luta (de classes) era o ser da história, aqueles que tem recebido essa doutrina tem podido adotar o conflito como critério da história. E Sartre ele mesmo poderia funcionar sobre um tal critério.

Entretanto, na verdade, ele parece, evocando o combate de boxe, e, para além, todos os conflitos da história, aprovar uma inquietude estritamente incompatível com nossa hipótese. Ele escreve assim:

“Em particular, qual poderia ser a unidade histórica de uma sociedade cortada pelas lutas de classe?”¹

Em outros termos, é pressuposto, é incontornável, é inultrapassável, que a história se diz da totalidade da sociedade: histórico é um predicado totalizante do social, é ao menos o que parece se afirmar. Os homens podem estar divididos em seus destinos, opostos segundo diversos reagrupamentos em suas lutas, a história só poderá, contudo lhes lembrar à um nível que os reúne.

Esse não é então o conflito que significa o histórico como tal, ou, pelo menos, ele não poderia se tratar do conflito enquanto ele “abre” sobre uma totalização.

Pode-se tentar, de início, colocar à prova essa primeira percepção tomando em conta as análises que vem mais longe no volume.

Sartre encara de início a divisão interna de uma “organização” (conceito do primeiro volume, que designa um estado do social proveniente do grupo em fusão através da primeira degradação que constitui o grupo juramentado). Em seu seio, dois subgrupos entram em conflito porque cada um pretende restituir o outro inútil, a cumprir a função pela relação a qual o outro, sendo colocado em atraso, tendo mal assumido a realidade em sua prática, está rendido ao desfalecimento. Ele tenta

mostrar que a dinâmica conflitual que dela resulta, mesmo nas formas autoritárias ou hediondas que se pode imaginar por ela – como o decreto vindo da soma da organização dando a favor a um dos dois subgrupos, ou, no pior, a liquidação psíquica de um pelo outro – permanece “inteligível”, no sentido onde se pode dizer que através dela, a organização se retoma ela mesma para si, a melhorar sua estrutura dela a corrigindo. Pode-se inserir as práxis que se entrecrocaram em uma práxis superior, conforme a qual seu combate aparece como uma forma adaptativa.

Ele comenta em seguida longamente o caso do conflito de Stalin e Trotsky, e, para além do “desvio” stalinista, como ele o designa, curiosamente, de maneira bem trotskista (a interpretação do stalinismo como “degenerescência” que não remete nada por causa do *genus* do socialismo estando por excelência o fato do trotskismo): curiosamente porque Sartre tenta a todo preço evitar de “tomar posição” simplesmente para o trotskismo. Esse conflito é mais ou outra coisa que o conflito de duas frações do comunismo para o mesmo lugar, conflito que se racionalizaria como acesso racional do comunismo em seu conjunto a uma estrutura hierárquica sem duplicação. Trata-se na verdade de um conflito entre duas orientações, entre duas compreensões da situação em URSS depois da revolução e do futuro aberto depois de Lenine. Trotsky exprime a visão que a revolução só pode se salvar como revolução, como acesso autêntico da classe operária ao poder – ao controle do mundo e de seu destino – se fazendo revolução internacional. Stalin exprime a visão que a revolução é ameaçada e assimilada pelo mundo exterior, que a realização “democrática” nela é no imediato impossível em razão do subdesenvolvimento do proletariado e do atraso geral, de tal modo que a única via ofertada é aquela da réplica, do “socialismo em um só país”.

O esforço argumentativo de Sartre é, por conseguinte, de sustentar: 1) as “projeções” de Trotsky e de Stalin, suas linhas incompatíveis, correspondendo de fato a duas facetas da “verdade histórica”, e que cada um no fundo estaria pronto a reconhecer o que o outro acentua, o qual ele se identifica; de tal modo que, em seu conflito, ao limite, a pintura completa da situação e de seu devir se encontra se dividindo, se expõe de maneira contraditória; 2) que o poder pessoal pavoroso de Stalin, resultado histórico da discórdia, se bem que ele se deixa compreender como autotraição do socialismo, vale também como totalização da história soviética, e não dela continua menos, por lá, de lhe procurar sua inteligibilidade. Essa longa reflexão desemboca sobre a figura da totalização desenvolvendo: Sartre entende por aquilo

uma totalização da qual tudo retoma, uma totalização que capta todo fato e aspecto da prática histórica e de suas contrapartidas subjetivas, e pela qual, então, todo elemento da práxis social se apresenta como relativo a todo outro, dependendo de todo outro.

A insistência sobre essa noção de totalidade de envolvimento é tal que se é fortemente tentado de entender que é a totalização em direção de uma tal totalidade que assinala o fato histórico como tal. Uma tal leitura estando coerente com o índice tomado um pouco alto a partir de uma citação isolada.

Antes de interrogar mais adiante a “totalização de envolvimento” como critério possível do histórico como tal, buscando simultaneamente bem precisar o que isso desejaria dizer, o que significaria um tal critério se ele pudesse ser retomado, marcamos uma pausa, a fim de insistir sobre o caractere à primeira vista extremamente “violento” de nosso atual esforço interpretativo.

Historicismo e sentido do histórico

De qual direito, com efeito, perguntar a uma filosofia historicista sua “opinião” sobre o sentido do histórico como tal? Não se separa todo historicismo de considerar o “acontecimento” histórico como o fundo do ser, como isso em que nós somos tomados, e que por essa razão não suscita nenhum problema de sentido e de reconhecimento? A constatação historicista é uma constatação ontológica ou metafísica, exigindo do filósofo antes mesmo que ele se submete à evidência de um “envolvimento” de todo fato e de tudo dado pela história. A história ou a historicidade não são para o historicismo coisas a propósito dos quais há dúvida, ou cujo registro precisou de critério, ou cujo sentido para nós faz questão: elas são as evidências primitivas que nos englobam antes mesmo que nós nos religamos a elas. A tese historicista é antes, de tudo tomar, uma significação que se apreende somente pelo jogo conjugado de sua e de nossa historicidade: eu compreendo um sentido que esteja apreendendo o percurso segundo o qual ele se exprime, e acompanhando por mim através de seu passado de qualquer modo. Um historicismo, em sumo, parece o sumo início enquanto tal faltar de todo recuo de princípio a respeito da coisa histórica, recuo que o permitia se colocar o problema do sentido do objeto histórico da mesma maneira que se coloca o problema do sentido do objeto espaço-temporal em vista de uma

epistemologia da física, a qual o sentido do objeto matemático em vista de uma epistemologia da matemática.

Se a filosofia de Sartre, em razão das ligações que ela mantém com os pensamentos de Hegel e de Marx, é um historicismo, então nossa pesquisa pode parecer desqualificada *a priori*.

Mas se perguntará também: quais são as cartas de nobreza, ou mais simplesmente os documentos de credibilidade para uma tal pesquisa, independentemente do caractere impróprio do contexto historicista para ele?

Eu, dele citaria dois, em parte semelhantes embora não sejam da mesma ordem.

De início, há uma tese participando de um tipo de “epistemologia do sentido comum”: a tese enunciando que a história começa com a escrita. Essa tese é comum: eu me lembro de tê-la por minha parte apreendido numa classe de sexto ano, no momento de passar da evocação das idades paleolíticas e neolíticas às idades históricas. A descontinuidade que nos faz sair da descrição proto-histórica das sociedades neolíticas para chegar à história da Mesopotâmia e do Egito antigo é aquela da invenção da escritura. A história começa com os tabletes cuneiformes e as estelas hieroglíficas. O estudo dos anos -2000/-3000 na Bretanha é proto-histórico, aquele dos anos -3000/-3500 no país da Suméria é histórico. Essa epistemologia é “do sentido comum” ao sentido onde ela não é filosófica, mas ela é douta do mesmo modo: ela faz parte do que a comunidade dos historiadores ela mesma encontra a dizer sobre a circunscrição para ela de seu objeto, ao menos em vista do ensino secundário.

Segundo documento: a resposta dada pelo pai da fenomenologia à questão que eu coloco (questão que é a sua, é bem ele que interroga pelo princípio de toda ciência quanto ao sentido do objeto que ela se dá). Para Husserl então. Se Sartre Guarda uma ligação com a fenomenologia, mesmo ainda quando ele escreve *Crítica da razão dialética*, essa resposta poderia possuir uma certa pertinência pela relação a isso que ele diz.

A resposta em recurso, a gente a diz, é dada na obra póstuma *A origem da geometria*. Husserl a formula a fim de rejeitar a pretensão dos historiadores à se empoderar da tarefa arqueológica por ele assinalada à fenomenologia: aquela que deve assumir a *Rückfrage* que interroga a origem do sentido dos materiais teóricos disponíveis. De onde nós vimos o sentido geométrico que pretende “aceitar” (como a

luva de um desafio) as produções matemáticas geométricas contemporâneas? Husserl nega que esta arqueologia pudesse se deixar reconstruir “em” a dimensão histórica, a partir dos testemunhos, documentos e vestígios que nós dispomos nessa dimensão em os datando. Ele nega que a história, como disciplina constituída, tenha um direito de olhar sobre a arqueologia fenomenológica no sentido onde ele está a definindo. E seu argumento essencial é que uma tal arqueologia abre verdadeiramente de maneira originária a dimensão histórica: ela não desenvolve seus ensinamentos no seio da objetividade dela, ela lhe procura o sentido legítimo todas as objetivações históricas ulteriores. Em outros termos, o que funda nossa convicção de um “passado” de humanidade a decifrar e descrever, onde maior parte das explicações mesmo, é a *Rückfrage* ela-mesma, suscitada pelo menor sedimento cultural. Nós temos ao redor de nós objetos ou documentos vestígios da *Sinngebung* humana, e nós somos em seguida levados a os interrogar para desdobrar o sentido que se é investido neles. A posição mesma dessa questão e o esforço para lhe responder abrem o passado como dimensão, desenha o esquema de uma sucessão até nós em uma profundidade, que se autoriza e que move em seguida a pesquisa propriamente histórica. Vê-se então que na linha desse raciocínio visando emancipar a arqueologia fenomenológica da disciplina histórica, Husserl caracterizou nosso acesso à história e ao histórico: tem o sentido do histórico o que informa o sentido sedimentado da cultura. Destaca da história tudo o que contribui ao empilhamento diretamente experimentado da coisa cultural.

A relação entre o que diz Husserl e o critério mais comum da escritura se compreende: a escritura pode ser compreendida como o modo por excelência da sedimentação. É porque nós podemos garantir pelo escrito os *Sinngebungen* da humanidade que elas são disponíveis em um empilhamento sedimentar: entretanto, ele está claro que a sedimentação não se opera sobre esse único modo, é necessário contar também com o conjunto de artefato ocasionando os objetos do *mundo comum* cujo fala Hannah Arendt: esses objetos cuja estabilidade fez mundo de maneira compartilhável pelos homens ao longo de suas vidas e da sucessão de suas gerações. A proto-história tenta reunir as modalidades discursivas da história a partir desse único modo de sedimentação. Permanece que, no caso da história propriamente dita, o dispositivo comporta uma specularidade à evidência essencial: a dimensão histórica aberta pela de-sedimentação corresponde a uma prática histórica da sedimentação

na escritura, prática que confia e manda o que vive a humanidade a todo futuro dela mesma, segundo um gesto que se poderia batizar messiânico à Derrida.

Então, uma questão feita de fato se ele tem alguma coisa como um critério do histórico em Sartre comparável àquele que deu Husserl, e isso apesar do fato que o filão da filosofia historicista onde ele se insere parece numa primeira abordagem proibir a formulação de um tal critério, tornando impossível ao fundo a tomada de recuo a respeito da história, a dúvida quanto à doação do histórico.

A história “de fora construtivo do de dentro”

Voltemos à Sartre e à última hipótese que nós fizemos, segundo o qual o traço propriamente histórico seria a emergência da totalidade do envolvimento enquanto tal: as coisas humanas adquiririam o modo histórico se agregando a uma totalidade de envolvimento. Isso queria então dizer que a práxis, no ordinário de seu exercício transformador, transportaria o objeto a partir da subjetividade projetiva, não seria já histórico por ele mesmo: não seria suficiente agir, trabalhar, lutar mesmo para fazer a história. Em termos arendtianos novamente: a dimensão da obra ou da fabricação não seria suficiente para a história.

Acrescentamos que Sartre parece bem com efeito, se se julga segundo as notas esboçando o fim não redigido do volume II, em considerar a práxis como não suficiente para a história. Isso se marca de várias maneiras, que eu sinto como convergentes, mas necessitaria de uma análise e de um trabalho bem mais aprofundado para bem o mostrar. Na descrição que ele faz do evento histórico, ele sublinha o valor da intrusão externa desse último, do choque não imediatamente acionado em uma elaboração, um envolvimento:

“Assim o evento histórico aparece como o exterior transformado do interior à interioridade, mas sem ação necessária do exterior sobre a exterioridade (práxis-violência) e sem fato imediato de interiorização. O evento vem *como um ladrão*”¹.

Ou então, refletindo sobre o progresso, ele opõe sentido e significação, o sentido sendo “o que é vivido em interioridade” (p. 411), e a significação se ligando nos fatores globais da explicação histórica. A história aparece então de novo como ligada à passagem a um plano que ultrapassa o simples exercício prático. Veja uma outra formulação:

“Mas ao mesmo tempo que prática, o sentido transborda o agente: ele tem rigor dialético que escapa. Eu fiz a História, como todo mundo, mas eu não a sou: se ela tem um sentido, é enquanto ela é”¹.

O mais recente sintagma sendo comentado como segue:

A História tem um sentido? Mas “ter”, é absurdo. De fato:

- a) A História, se ela existe, é a possibilidade permanente de um sentido para a vida humana.
- b) O sentido é a possibilidade permanente para o homem presente que exista uma História¹.

O b), a rigor, contradiria a definição do sentido dado ao final da obra, que reconduz a perspectiva do sentido àquela da finalidade e do projeto. Aqui, o sentido parece subordinado à História, que permanece marcada como a sua maneira transprático, como ser para além do fazer humano sempre individual. É que a função de a) e de b) é de ligar ao futuro teológico pessoal o plano da história com suas significações, de fazer aqui simultaneamente o horizonte e o recurso de lá.

Talvez mais significativo ainda é o envolvimento denominado “A história é essencial ao homem?”, questão à qual Sartre responde brutalmente *Não* (p. 454). A ideia de Sartre me parece ser que fora da história o homem é puro deslizamento de alteridade, não retém ou capta nenhuma essência: seu fazer projetando o expulsa de toda condição assinalável. Mas pela história ele herda um fora interiorizado-assumido no qual procede um ser-em-si tematizável, afixável, reivindicado. O exemplo de Sartre, muito assombroso a um tal ponto, é o ser-judeu, que ele vê bem que ele transcende a pura célula formal do *se fazer* do “organismo prático”. A resistência do fato judeu à dissolução no gesto de autoultapassamento do homem como projeto e práxis corresponde então a isso que se pode aqui chamar a transcendência da história.

“Assim a História aparece como de fora constitutivo do de dentro a título de acaso indecifrável e entretanto assumido”¹.

O elemento histórico é esse pelo qual o ultrapassamento no qual está engajado o homem toma o estatuto de síntese heterogênea. A história leva o excedente que transmuta as linhas práticas em linhas afetadas de descontinuidade. E essa propriedade é a mesma que institui a cumulatividade global. O ultrapassamento é histórico antes que simplesmente prático na medida onde vale sobre o fundo do conjunto de um passado do tipo “levado em conta”. O acúmulo

temporal e o alargamento coletivo ilimitado são o que funda a estranheza a retomar em cada futuro da história, se eu entendo bem.

Tudo aqui nos faz ao mesmo tempo melhor entender que a totalização funciona como critério da historicidade: a referência à totalidade é para Sartre o que distingue a história da práxis individual, ou formal, o que a favor do qual podem se introduzir tanto a consagração quanto a descontinuidade autodesqualificante.

Daí a necessidade, para aprofundar ainda um pouco mais e também, melhor o problema, de retornar ao exame filosófico por Sartre da noção de totalização de envolvimento. Eu queria aqui explorar uma longa passagem surpreendente em primeira leitura, passando pelo intermediário de uma experiência de pensamento colocando em jogo um extraterrestre. Sartre reflete sobre o sentido e o ser da totalização de envolvimento. Para cercar esse último, ele imagina um marciano ou um venusiano que toma conhecimento do exterior de todo o campo intersubjetivo-histórico da humanidade, e que ele vê como processo cósmico, como justaposição de *exis* verificáveis: que ignora absolutamente as torrentes de sentido que se afetam a esse campo para nós no interno, e não os relaciona jamais, do ponto de vista do sentido, que a sua cultura de marciano ou de venusiano. A possibilidade mesmo do observar do extra-terrestre assinala a pertinência necessária, exprimindo a limitação da ontologia, de uma objetivação completamente externa de intersubjetividade a mais englobante. Não é então “totalização de envolvimento” que pode se reduzir a uma camada objetiva-ontológica compreendendo da exterioridade a partir de índices semelhantes àqueles do marciano.

Sartre se emprega com efeito a recomendar uma visão dual da totalização de envolvimento, compartilhada entre essa imagem cósmica externa e uma figura “intencional-interna”, aquela de reunir cada prática individual com “plano da história”, e pela qual ela se aprova como afetada-informada. Citemos rapidamente duas passagens onde se formula essa visão dual, longamente desenvolvida por Sartre.

A primeira:

(...) o ser transcendendo a História, é o ser-em-si assimilando, sem modificar a estrutura teleológica dele, o ser-para-si da interioridade, tornando o ser-em-si desse ser-para-si, na medida mesma onde toda ação humana – que ela seja individual ou comum – qualquer que seja os participantes e a consciência que eles têm de seus atos, de sua significação na interioridade do campo prático, tão breve quanto seja, na interioridade, sua estrutura de reflexão sobre ela mesma, deve

finalmente afundar na idealidade, no sonho, no epifenomenismo ou se produzir na exterioridade (e como produto da exterioridade) na solidão absoluta do ser-sem-testemunho, *com suas* estruturas imanentes e reflexivas¹.

A segunda:

“A totalização compreende interioridade dela, é a *práxis-processo*; mas quando se a encara como o ser-em-si contendo dele mesmo seu ser-para-si, ela torna – enquanto objeto vazio de nosso alvo – o que nós chamamos de *processo-práxis*”¹.

Acrescentamos simplesmente as observações seguintes. Essa determinação dual é a resposta sartriana à questão do tipo de ser que volta à totalização de envolvimento, o contexto é bastante claro nisso, e ela é ao mesmo tempo a chave do que Sartre pensa como mais propriamente a História, embora o testemunho dele em outro lugar na nossa primeira citação.

Nós estamos confirmados então na ideia que a “totalização de envolvimento” caracteriza a História ou o histórico para Sartre. Mas isso não é suficiente para fazer da noção um critério fenomenológico: ou ainda, não está claro que, por lá, Sartre fixa o sentido do histórico “para nós”. É que, de fato, se eu o li bem, a totalização de envolvimento não é tanto isso o que nós reconhecemos o histórico, o sentido que nós pegamos emprestado a isso que nós mantemos para histórico ou encaramos como histórico, mas a História ela mesma como tema ontológico, em seu ser.

E o ensinamento de Sartre, quanto à experiência nossa desse ser, é cindida. O lado da interioridade da História, o lado *práxis-processo*, é por definição experimentado ao menos, aprovado ao melhor, na medida onde a *práxis* individual se insere com seu tour finalizante na totalização de envolvimento. Mas o lado da exterioridade, o lado *processo-práxis*, é ao contrário por definição não experimentado, não percebido, não aprovado (é necessário convocar o extraterrestre para ele tomar um estatuto fenomenal). Sartre diz de modo bem forte que a História se situa naquilo que a ação humana entra no *ser-sem-testemunho* do plano cósmico. Para ser mais completo, nós devemos dizer aqui que ele prevê da mesma forma uma experiência negativa da transcendência cósmica da história para além de nossa estrutura prática (a favor, notadamente, de uma análise da morte).

Poder-se-ia compartilhar as coisas, dizendo que a efetividade cósmica da História não pertence ao sentido (para nós) do histórico. Não restaria, como sentido

do histórico, que o referencia da experiência prático-finalizada a seu horizonte de totalização interna, como nós o temos de repente suspeitado. Mas me parece que essa avaliação refletirá imperfeitamente o ponto de vista de Sartre. De uma certa forma, para ele, o escapamento da História assombra também a face práxis-processo, a face nossa ou fenomenal. É o que parece na descrição aqui da intrusão da História na práxis individual como de fora: não se trata então de ser-em-si cósmico do campo intersubjetivo, mas bem do nó de significações globais que se ganha de mim, que meu encaminhamento prático assume, ao ponto que ele só pode tomar sentido pela relação a essa fonte envolvente.

No fim das contas, a experiência da história e do histórico, parece, em Sartre, ser sempre, e de maneira essencial, experiência de um escapamento e de um excesso em relação a uma célula prático-subjetiva que ele não cessa jamais de afirmar a esse respeito a prioridade e a suficiência.

Referência à totalidade e ao escapamento: tais seriam os dois elementos que assinalam a história como tal em Sartre. Mas nós os concebemos melhor se nós colocamos o problema no contexto da concepção da verdade quanto à história sustentada por Sartre: um estatuto transcendental do histórico se reconhece ao que ele determina *a priori* a verdade possível do juízo sobre o que é de ordem histórica, tal é a lei de bronze do transcendental em geral. Nós iremos de fato examinar a questão da verdade histórica em Sartre no contexto de sua concepção da verdade em geral.

Verdade histórica, verdade, projeto

Se exprimindo sobre a verdade histórica, Sartre recusa, a um primeiro nível, a ideia de uma autonomização do objeto que levaria a uma “dessituação” do conhecer, para retomar sua linguagem. Uma tal “dessituação” acontecendo seja quando a objetividade científica está tomada como natureza não-humana, chamando um deciframento em termos de leis estrangeiras à prática humana, seja quando o historiador se concebe como desimplicada do que descreve, e ele toma seu objeto histórico como uma frase acabada que a significação é estabelecida em uma eternidade, ao abrigo de toda compreensão alterante.

De sumo início, essa concepção, colocando a codependência do historiador e da coisa histórica, parece induzira um relativismo: a verdade do tema

histórico é o que nós construímos e não o que se impõe a nós como o ser. Sartre se defende de uma tal consequência nos termos seguintes:

“Essa ligação de dependência não implica, não o vimos, um relativismo ontológico: precisamente porque ele se tratava de *ações humanas*, a *realidade prática* de cada um escapava pelo princípio ao outro. *Ou melhor*, nós podíamos afirmar essa autonomia ontológica e por consequência a irredutibilidade do Ser ao ser-conhecido enquanto o objeto do conhecimento se temporalizando ao interior de um conjunto social mais vasto enquanto o definia-se *unicamente* pelas coordenadas *humanas*, ou seja, como sendo *na sua realidade objetiva e em sua autonomia* uma simples determinação e uma encarnação singularizante da temporalização em curso, ou seja, da totalização de envolvimento”¹.

Para Sartre ele mesmo, essa resposta não é suficiente, pela simples razão que ele refere o problema à totalização de envolvimento ele mesmo: o que permanece o conhecimento histórico objetivo é a obrigação imanente de uma intersubjetividade englobante onde figuram ao mesmo tempo o objeto histórico e o historiador. Tudo depende então do grau de “realidade” duro e resistente dessa intersubjetividade ela mesma. E nós vimos que Sartre se satisfazia em considerar isto em última análise como dual, como participando do ser-sem-testemunho na dispersão cósmica ao mesmo tempo que ela tem sua percentagem e sua posição na prática humana. É nessa medida que ele estima escapar do perigo de identificar *realismo* e *humanismo* (segundo suas palavras de novo).

Notemos em todo caso que, no contexto dessa discussão, Sartre parece aderir à ideia que a verdade deve ser protegida do relativismo, o que significa que ela requer um certo realismo: ao fim das contas, Sartre autentifica, segundo toda aparência, o esquema adequacionista da verdade, segundo a qual os juízos verdadeiros são aqueles que correspondem a um real sobre o qual eles não têm nenhum poder. Esse ponto sendo um daqueles que podem parecer litígio dele no contexto de uma filosofia “dialética”, ele está evidentemente importando de o marcar.

Por conseguinte, na apresentação que dá Sartre da objetividade do historiador, tem-se o sentimento que ela a ele vem de um fora que o engloba: é o ser da intersubjetividade englobante que assina como “verdadeira” a descrição pelo historiador de seu tema histórico; é a partir dela que ele torna compreensível que o tratamento do tema pelo historiador “responde” ao tema ao sentido da interação. Para o dizer simplesmente, pode-se perguntar se uma tal concepção difere do que a

filosofia analítica contemporânea chama de “teoria causal da referência”: recordamos que, segundo esse ponto de vista, o que funda a referencialidade dos nomes, em substância e para resumir ao excesso o pensamento em causa, é o fato que eles são empregados para designar suas *nominata* ao seio de uma história causal comum, que mantém a ligação entre real e nomes. Ora, o que parece fazer falta em uma tal reconstrução epistemológica, é o momento onde o real se prova ou vale como tal tornando isso que se liga em verdade a seu sujeito e para ele: uma concepção racionalista da verdade fiel à exigência inclusa na noção não quer que a oposição ontológica do real se faça valer diretamente à primeira pessoa do discurso do conhecimento, ao lugar de poder somente ser apreendido ao segundo tour em uma perspectiva englobante, em terceira pessoa? O real deve “pesar” em um pseudodiálogo do ser e do conhecimento.

Para discutir justamente o problema, é necessário evocar aqui uma outra passagem de nosso segundo volume, onde Sartre expõe a consubstancialidade de fazer e de conhecer. Isso exposto parece residir o fundo de seu pensamento sobre o problema da verdade. A frase seguinte resume, eu creio, a concepção de Sartre:

“Conhecer é criar posto que o conhecimento é uma determinação do Ser sobre a base da categoria prática da unidade: de fato, a unidade da experiência humana é na verdade unificação prática das multiplicidades interiores no campo”¹.

Para Sartre, o conhecimento é conhecimento do objeto, e o objeto aparece ao ser tanto quanto ele banha nele, quanto o ser em sua independência ontológica dele é o material, mas ele pertence ao conhecimento, ou seja, à prática embora ele só seja posto por uma unificação. Ora as unificações são os atos, são nossos atos. Sartre concebe aqui um perfazer continuado do fazer e do conhecer, e homologa aprofundando a fabricação do objeto “aberto” com a síntese categorial do objeto “conhecido”. Essa homologação começa para ele na matemática: Sartre se refere à Liard, que insiste sobre a função de um *ato gerador* para dar sua unidade e sua identidade a uma figura geométrica, a partir de e acima de sua infinidade de divisões internas. Ao qual se acrescentará que, segundo ele, e se eu compreendo bem, a prática unificante começa na passividade, no movimento incontrolável e natural da biologia sensorial por exemplo. Dizemos que a visão sartriana tem aqui seu lado cognitivo. O fazer que está implicado no conhecer e que dele é uma parte essencial não é somente um fazer de alto nível, categorial ou ideal, ele é também e ao mesmo tempo um fazer biológico ou o fazer da fabricação operária.

Em todo caso, para Sartre, a prova da realidade inclusa no conhecer é a prova comportada pelo fazer. Se meu saber carrega sobre o real e se colide com ele em sua independência, é porque ela supera tanto em fazer a dispersão quanto seja a forma característica do ser. A questão colocada toda hora pode evidentemente ser colocada novamente: essa forma de oposição ao real, à primeira pessoa dessa vez na linha de um discurso em terceira pessoa, é uma oposição racional, pela qual pode passar a autorretificação da verdade?

Eu posso acrescentar ao que precede um comentário que tentará redizer e recolocar as coisas pela relação à concepção heideggeriana da verdade, que impressionou Sartre ao ponto que de ele escrever um texto a retomando a sua conta para a readaptar e a domesticar (*verdade e existência*).

Nesse curto ensaio, que merecia análises bem mais detalhadas, e a consideração de outros aspectos, eu fixo para as necessidades da presente discussão somente dois elementos.

Primeiro, a forma cujo Sartre retoma o motivo heideggeriano do *desvelamento* nele fazendo subir um deslocamento prático. Em seu artigo “A essência da verdade”, sabe-se, Heidegger começa por destacar que, na verdade, trata-se de uma conformidade (do discurso ao real para a verdade de juízo, da coisa a sua essência nos empregos como “um verdadeiro marinho”); mas é para prosseguir remontando a uma medida da verdade em montante da conformidade, do lado do *desvelamento*, termo que não outro que a tradução da *alètheia* grega. De tal modo, a verdade é reconduzida ao evento da revelação, pela qual a intriga do juízo onde a orientação da coisa para a qual ela teria que se conformar são dadas ou preparadas. Da verdade como relação intelectual ou epistêmica, é-se reconduzido à essência da verdade, que se assegura ao polo ontológico. Sartre entende tudo isso, e, aparentemente, dele regozija-se ou dele apropria-se: ele religa tão radicalmente quanto Heidegger a verdade ao desvelamento. Mas o desvelamento é doravante o agir do esclarecimento do em si pelo para si, pela realidade humana:

“Assim a verdade é temporalização do Ser tal qual ele é como o absoluto-sujeito ele confere um desvelamento progressivo como nova dimensão de ser”¹.

Vê-se bem a diferença com o esquema de Heidegger: para esse último, o desvelamento é o fato do ser, a estrutura da manifestação é anônima e primeira em relação ao *Dasein*. Ao inverso, em Sartre, o em si é por ele mesmo incapaz da verdade, incapaz da luz pressuposta em toda verdade, ele pertence por ele mesmo à

“noite sem data”. É necessária a distância nadificadora levada pelo para si para que o desvelamento se opere. Retomemos que, até lá, Sartre parece conservar o que eu chamaria da “distância vericitativa”, a diferença entre o mundo e um fora-mundo, que me parece absolutamente necessária a toda concepção da verdade respeitosa de sua exigência (uma pretensão à verdade não é uma se ela não é um tipo de aposta para o mundo desde o fora-mundo).

Ao mesmo tempo, nós vemos já que o desvelamento que fala Sartre, função central da verdade, é o conjunto tomado em uma história: as expressões de verdade subjetiva se fixam nos enunciados, tomando assim a suficiência e a estabilidade do em si, que são então chamados a umas retomadas e a uns deslocamentos em uma história. E isso tanto mais quanto Sartre pensa os enunciados de verdades como endereçados, como “dados” aos homens outros ou segundo o que os prosseguem sobre eles.

De um lado, Sartre identifica o esclarecimento da verdade pela realidade humana como a dimensão do projeto ela mesmo, como o fato da liberdade. Reencontra-se então a “colusão” do conhecer e do fazer, do teórico e do prático, já reencontrado no segundo volume da *Crítica da razão dialética*.

O segundo elemento que eu gostaria de acentuar é a concepção do *erro* que vai com esse pensamento da verdade. O erro é para Sartre o movimento mesmo da verificação da verdade no projeto e o agir enquanto ele encalha. Para esclarecer o em si e saber, eu devo projetar, antecipar: inserir em última análise um comportamento verificante no ser, que o explora e se confirma ou se desconfirma nele. O risco do erro é então na verdade, e o erro se produzirá como decepção verificante ou como abstenção verificante: eu produzo também o erro para a área imensa desse inverso no qual eu não envio minhas antecipações verificantes. O erro é assim encarado por Sartre, se eu o compreendo bem, como inerente ao famoso comportamento da avestruz. Cada demissão de minha liberdade, pelo efeito do qual eu não assumo em meu brilho verificando uma parte do mundo, constitui o erro.

Mas essa concepção de erro é ela também imediatamente engajada, na perspectiva histórica: a verdade é, em seu fundo, “proporcional” a uma totalização seguindo o comportamento verificante que está sempre se fazendo em uma história da verdade. Essa última não sendo somente a história da ciência, mas também aquela da humanidade (ponto por onde Sartre, de fato, converge com Heidegger).

Quais são as consequências desses novos elementos sobre a concepção sartriana da prova racional de um lado, sobre a determinação implícita de um sentido da história como tal do outro lado?

Isso que nós compreendemos de início, é que a verdade está ligada ao esquema de sua totalização em curso, ou seja, segundo o que nós temos visto, ao que assina a história como tal em Sartre. Em sua ligação epistemológica mesmo ao risco do erro, a verdade é engajada em uma “obra” verificante que faz história, que é a história mesma em um sentido.

Em segundo lugar, nós compreendemos que a prova racional da verdade se identifica para Sartre ao reencontro do real na práxis. Sartre cita na página 51 James: “A verdade do pudim, é de ser comido”. É o ponto que nos faz duvidar que ele tinha prova racional: na medida onde ela supõe, parece, que os objetos se opõe como “sendo o caso” melhor que como tendo agido. Que eles sejam provas como tendo agido, seja talvez isto necessário, mas não suficiente: ele não pertence ao conceito de agir que eu registre isso sobre o que meu agir final como objeto (isso era, em verdade, o conteúdo da doutrina heideggeriana da *Zuhandenheit*).

Mas, em terceiro lugar, parece-me que nós devemos ver também que, para Sartre, o engajamento originário da verdade no desenvolvimento histórico se exprime ainda eminentemente nisso que minha verdade será englobada e prescrita pela verdade futura. Citemo-lo:

“A liberdade deve assumir uma herança, ela deixa que ela faça uma herança, ela não diz nem o que será legítima esta herança, nem o que farão dessas heranças, nem o que serão essas heranças. Ela não diz nem se ela esperará seu fim, nem se seu fim atacado não se destruirá dela mesma. Mas é na perspectiva desse risco e dessa ignorância que ela se historializa e desvela o Ser em *Verdade*”¹.

Todo o fim de *verdade e existência* é marcado pelo problema da retomada de nossas verdades pelas gerações futuras. Sartre tenta definir e manter uma verdade da época filosoficamente resistente à sua anulação na Verdade das totalizações ulteriores. O que dá lugar à conclusão:

“Não se pretendo viver com meus netos, eu os impeço de me julgar com seus parâmetros”.

Entretanto, segundo o que eu acreditei compreender em Sartre e de Sartre, o endereço da verdade e a verdade futura pertencem essencialmente à verdade. A indexação sobre a totalização em curso não é justamente o que a distingue de uma

pura relação de ação-reação ao real, como vai o fazer *stricto sensu*? O que faz que o pedaço de rocha que eu estudo cientificamente se oponha a mim de maneira racional, é que ele não vale somente como seu reagir atual a tal ou tal aspecto de meu fazer, mas para pesquisa da reação “totalizada” *a priori* que se envolve nele: é numa tal perspectiva que eu me ligo ao conhecimento de sua verdade.

E, da mesma forma, sabemos bem que nós não podemos impedir a história epistemologicamente de ser “recorrente”, ou seja precisamente de julgar os avós com os parâmetros dos netos.

Eu gostaria justamente, a título de último esforço de pensamento para as concepções de Sartre, insistir sobre o que uma tal formulação envolve: ela traduz a relação entre a verdade cujo eu sou hoje capaz e a verdade mais englobante a vir como uma relação do homem presente ao homem futuro. Relação que, em seu princípio, tem duas faces: de um lado, o homem presente dá sua verdade ao homem futuro (é o sentido da objetivação no enunciado segundo Sartre); de outro lado, o homem futuro engloba e eventualmente aniquila em sua retomada a verdade do homem passado.

Eu não posso me impedir de pensar aqui em Frantz, em “Os sequestros de Altona”, que dialoga com os caranguejos do século XXX, para tentar justificar o seu. Me parece que a prova racional da verdade, em Sartre, é essa relação dissimétrica entre o homem presente e o homem futuro, ao menos como a confrontação com o objeto. Ou pelo menos, o horizonte de totalização, que especifica a relação de agir como “liberando” uma relação racional ao sendo, assim que nós acabamos de o sugerir, depende dessa dupla relação, da retomada da verdade ao homem do futuro, e da herança da verdade do homem do passado.

Mas não poderia, então, considerar esse elemento como um componente do que caracteriza o histórico como tal, enquanto a verdade (posto que Sartre os acopla)? Dir-se-ia então que a “totalização” que assina o histórico ou a historicidade é uma totalização “para o homem” e “desde o homem”: ela é articulação de dívida e de dom. Sartre teria assim colocado o dedo sobre uma estrutura ética da historicidade, estrutura que é bem isso através do que a história nos é dada como tal. Ele acrescentaria no critério de a *Rückfrage* de Husserl, que cobre a dimensão da dívida, isso do futuro e do dom. E seu pensamento, a esse respeito, se inscreveria no conjunto das compreensões dos destinos da história.

ⁱ Cf. Sartre, J.P., 1943, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, p. 229.

ⁱⁱ Cf. *loc. cit.*, p. 293.

ⁱⁱⁱ Cf. *loc. cit.*, p. 294.

^{iv} Cf. *loc. cit.*, p. 295.

^v Cf. *loc. cit.*, p. 296.

^{vi} Cf. *loc. cit.*, p. 297.

^{vii} Cf. *loc. cit.*, p. 298.

^{viii} Cf. *loc. cit.*, p. 309.

^{ix} *The Truman Show* (1998), do diretor australiano Peter Weir, conta a história de um herói cuja vida é o tema central de uma emissão de tele-realidade: todo seu ambiente é constituído de atores e sua aldeia é um cena. Entendendo progressivamente a falsidade desse mundo, ele termina por pesquisar os limites e encontrar, para além destes, os organizadores do show.

^x “A vergonha pura não é um sentimento de ser tal ou tal objeto repreensível mas, em geral, de ser um objeto, ou seja de me reconhecer nesse ser degradado, dependente e imóvel que eu sou para outrem”; *O ser e o nada*, p. 328.

^{xi} Cf. *loc. cit.*, p. 313.

^{xii} Cf. *loc. cit.*, p. 458.

^{xiii} Cf. *loc. cit.*, p. 458.

^{xiv} Cf. *loc. cit.*, p. 459.

^{xv} Cf. *loc. cit.*, p. 464.

^{xvi} Cf. *loc. cit.*, p. 465.

^{xvii} Cf. *loc. cit.*, p. 466.

^{xviii} Cf. *loc. cit.*, p. 554-555.

^{xix} Cf. *loc. cit.*, p. 570.

^{xx} Cf. *loc. cit.*, p. 558.

^{xxi} Cf. *loc. cit.*, p. 558.

^{xxii} Cf. *loc. cit.*, p. 571.

^{xxiii} Cf. *loc. cit.*, p. 559.

^{xxiv} Cf. *loc. cit.*, p. 560.

^{xxv} Cf. *loc. cit.*, p. 574.

^{xxvi} Cf. *loc. cit.*, p. 665-676.

^{xxvii} Cf. *loc. cit.*, p. 665.

^{xxviii} Filósofo e especialista dos estudos judeus professor na Universidade hebraica de Jerusalém; co-organizador, com J. Hansel, do colóquio “Levinas e a política” que aconteceu em Jerusalém em Junho de 2003.

^{xxix} Cf. *loc. cit.*, p. 665.

^{xxx} Cf. *loc. cit.*, p. 666.

^{xxxi} Cf. *loc. cit.*, p. 668.

^{xxxii} Eu penso isso no artigo famoso de D. Janicaud, “A virada teológica da fenomenologia francesa”, republicado como livro em 1991 para as Edições de l'Éclat.