

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Jéssica Daiane Hilgert

AÇÃO E LIBERDADE EM *O SER E O NADA* DE J.-P. SARTRE

Porto Alegre

2018

Jéssica Daiane Hilgert

AÇÃO E LIBERDADE EM *O SER E O NADA* DE J.-P. SARTRE

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Gonçalves Silva

Porto Alegre

2018

Jéssica Daiane Hilgert

AÇÃO E LIBERDADE EM *O SER E O NADA* DE J.-P. SARTRE

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Aprovado em 12 de dezembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille - UFRGS

Profª. Dra. Lia Levy - UFRGS

Prof. Dr. Igor Silva Alves - UFSCar

A beleza é eterna.

A poesia é eterna.

A liberdade é eterna.

Elas subsistem, apesar de tudo.

E.M.

RESUMO

A ação humana recebe em *O ser e o nada* uma fundamentação pela liberdade. Partindo da negação proporcionada pela consciência, isso permitirá que se aja sempre através de uma ruptura com o dado. Nessas circunstâncias, Sartre trará à liberdade uma compreensão bastante peculiar. Seu percurso argumentativo é traçado aqui desde a inferência da intencionalidade da ação – ou seja, na ideia de que todo ato tem por base um não-ser, exigindo assim uma projeção de um estado futuro ainda não existente –, culminando na análise da liberdade como rompimento ou nadificação do que nos é dado no mundo (facticidade). Com isso será possível entender como constituímos quem somos a partir de nossos atos, fazendo-nos ser por meio de um projeto fundamental de nós mesmos. Isso porque ser, para o homem, é *fazer-se* ser. Assim, finalmente, será indicado que nossa ação está necessariamente voltada a um projeto fundamental que fazemos de nós mesmos, uma vez que essa liberdade precisa ser sempre *minha*, em que pese a motivação de seus atos provirem de uma consciência que deve ser negação das possibilidades impostas, seja pelo dado, seja por outras realidades-humanas. Ser livre, para Sartre, é autodeterminar-se por um projeto de si realizado em meio ao mundo.

Palavras-chave: Negação. Consciência. Intencionalidade. Ação. Determinismo. Liberdade. Projeto fundamental. Facticidade.

RÉSUMÉ

L'action humaine reçoit, dans *L'être et le néant*, un fondement de liberté. En partant de la négation fournie par la conscience, cela permettra d'expliquer que l'action se fait toujours à travers une rupture du donné. Dans ces circonstances, Sartre apportera à la liberté une compréhension tout à fait originelle. On accompagnera, dans le cadre de ce travail, son circuit argumentatif dès l'inférence de l'intentionnalité de l'action – c'est-à-dire l'idée que tout acte est basé sur un non-être, exigeant ainsi la projection d'un état futur pas encore réalisé – et on culminera à l'analyse de la liberté en tant que rompement ou néantisation de ce qui nous est donné dans le monde (facticité). Il sera alors possible de comprendre comment nous constituons qui nous sommes à partir de nos actes, nous faisant être par un projet fondamental de nous-mêmes : car être, pour l'homme, c'est *se faire* être. Ainsi, finalement, on indiquera que notre action est nécessairement tournée vers un projet fondamental que nous faisons de nous-mêmes, puisqu'il faut que cette liberté soit toujours *miienne*, quoique la motivation de ses actes provienne d'une conscience qui doit être la négation des possibilités imposées, soit par le donné, soit par d'autres réalités-humaines. Être libre, pour Sartre, c'est s'autodéterminer par un projet de soi réalisé au milieu du monde.

Mots-clés : Négation. Conscience. Intentionnalité. Action. Déterminisme. Liberté. Projet fondamental. Facticité.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2.1. Intencionalidade da ação	17
2.2. Transformação social	24
2.3. Motivos, móbeis e fins	28
3. LIBERDADE	34
3.1. Determinismo e liberdade	36
3.2. Liberdade sartriana	41
3.3. A escolha fundamental	46
3.4. Liberdade e Facticidade	49
4. CONCLUSÃO	53
5. BIBLIOGRAFIA	58

1. INTRODUÇÃO

Sartre parece estar sempre jogando entre pares de opostos. O ser e o nada, a consciência e as coisas do mundo, a autenticidade e a má-fé. É acompanhando a melodia desses duetos que se pode decifrar as explicações para as perguntas que, via de regra, as próprias oposições sugerem. Ler Sartre é então muitas vezes acompanhar a dinâmica desses elementos, a análise de suas estruturas, como se se fosse a cada momento adentrando mais fundo na realidade das coisas. Mas é também saber que essas mesmas explicações são formuladas por uma consciência, que está sempre na tentativa de alcançar o mundo, sua verdade profunda, e sempre em certa medida fracassando em ser em si e completamente essa realidade almejada. Aproximar-se de Sartre é, portanto, conviver com paradoxos. E algo semelhante ocorre quando se quer abordar sua compreensão – não pouco polêmica – de liberdade. O que é fascinante nesse jogo de opostos, formulados por vezes de formas divertida ou assustadoramente contraditórias, é conseguir perceber como, sem negar a existência de tais oposições, se constituem argumentos finamente rigorosos, sim, e perspicazes na justificação dos problemas colocados. Nesse sentido, pode-se encontrar razões para considerar que suas afirmações mais controversas, como a de que até um escravo é um homem livre¹, sejam efetivamente o caso. Um escravo é livre do mesmo modo que o são todos os homens: explicar por que essa proposição é verdadeira é o objetivo deste trabalho.

Nesses movimentos de conceitos opostos que Sartre nos introduz, encontramos uma força motriz que permeia todos os atos: a *liberdade*. É a liberdade, porque a consciência que os acompanha é absolutamente livre. De modo que provar que todos os homens são livres passa, necessariamente, pela prova de que toda ação é operada por uma consciência e que essa consciência é livre; ou então, na forma em que se traduzirá mais adiante, que toda ação tem de ser intencional (num sentido preciso de intencionalidade), e, por causa disso, é livre. Mas o conceito de intencionalidade requer, por sua vez, que se apresente alguns elementos da ontologia sartriana. Assim, uma das primeiras tarefas será explicar, ainda que brevemente nesta introdução, termos centrais como os de “consciência” e de “negação”, para enfim compreendermos por que a consciência é necessariamente “intencional”. Também intencionais serão todos os nossos atos, segundo a estrutura da ação apresentada na primeira

¹ EN, p.82; p.540; p.594. Esta e as demais citações indicadas por EN são traduções próprias do original *L'être et le néant*, seguindo a paginação da obra francesa.

seção da Parte IV de *O ser e o nada*, e isso é assim, especialmente, porque podemos operar negações². Portanto essa descrição da ação será possível enfrentar sua auspiciosa concepção de liberdade. Por fim, serão explicadas as relações da liberdade com o próprio sujeito (ou seu projeto fundamental) e com o mundo que o cerca (a facticidade ou o dado), terminando por perceber como a liberdade envolve-se desses dois elementos. Mas primeiro convém manifestar algumas considerações preliminares acerca do autor e da linha teórica em que está inserido.

Se quiséssemos classificá-lo, Sartre seria um realista.³ Ele não questiona a realidade do ser ou dos objetos físicos com que lidamos cotidianamente, nem nossa capacidade de apreendê-los. O ser, ou o que se chamará então **ser em-si**, constitui uma existência plena e carregada, uma concretização completa e acabada de si mesmo no mundo, uma realidade que é “inerência a si sem a menor distância”⁴. Isto pode ser reduzido numa simples formulação: o ser (em-si) *é*⁵, ele é um fato insubstituível; uma vez que exista, ele é tudo aquilo que pode ser. E é sobre ele que se lançará nossa consciência.

Mas Sartre também fala de uma segunda dimensão do ser, o *para-si*. E como ele “divide”, portanto, o ser em duas partes (ser-em-si e ser-para-si), sua ontologia foi considerada por alguns como sendo uma ontologia dualista⁶, mas não sem controvérsias: apesar desse repartimento do ser, considerar Sartre um dualista é esquecer-se de que as duas dimensões não podem ser propriamente separadas, pois representam uma **ligação indissolúvel** da consciência e do mundo⁷, uma vez que surgem no contexto em que Sartre aborda, com sua desenleada envergadura, a antiga indagação sobre como se dão as relações do homem com o mundo em que habita.⁸

² EN, p.490: “Com efeito, desde que é atribuído à consciência esse poder negativo frente ao mundo e a si mesma, desde que a nadificação faz parte integrante da *posição* de um fim, é preciso reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser que atuante.”

³ DETMER, 2008, p.30. Ou ainda, se se preferir, um “realista direto”, isto é, “a posição de que através de atos de consciência entramos em contato direto com objetos externos”, em tradução própria.

⁴ EN, p.32.

⁵ EN, p.34. “O ser é. O ser é em si. O ser é isso que ele é.”

⁶ MACCAN, 1993, p.113.

⁷ WYBRANDS, 2012.

⁸ EN, p.681.

“o para-si e o em-si são reunidos por uma ligação sintética que é o próprio para-si. 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.”⁹

A princípio, o em-si não impõe muitas dificuldades, porque é aquilo que existe da forma como habitualmente concebemos a existência. Mas o *para-si*, que é a parte da realidade que existe em oposição ao em-si, aquilo que não está realizado no mundo, este sim causa alguma dificuldade e certas incompreensões. Ele se refere àquelas coisas que se passam antes em nosso imaginário ou em nossos pensamentos, e não é de forma alguma concretizado na realidade. Se, eventualmente, o for, então deixará de ser um para-si para imediatamente tornar-se um em-si, no exato instante em que se der o seu surgimento. Dizer isso significa também que o “conteúdo” do para-si deve ser sempre *para* alguém, para alguma consciência que o perceba. Embora, com efeito, este conteúdo seja tão desprovido de realidade em-si, que Sartre o nomeia como um “nada”. O para-si, afinal, é um não-ser. Mas então se estaria falando do que não existe, como isso é possível? Se o para-si não está no mundo, não encontra lugar algum no em-si, como poderia então ser encontrado? A resposta para isso será a consciência. Afinal, o conteúdo de um pensamento não é algo encontrado no mundo ao lado de outras coisas, e sim algo que se passa em mim, ao lado de minhas ideias, percepções, sentimentos. Evidentemente que me afeta, pode emocionar-me, fazer-me agir, mas não posso vê-lo em minha frente, tocá-lo ou saber onde se encontra. Por isso ele é como uma ausência, uma falta no mundo, um “buraco de ser”. Por outro lado, posso imaginá-lo a qualquer instante com minha consciência. Mas isso ocorre sempre na forma de negação, de maneira oposta ao ser propriamente dito.

O conceito de **negação** é um dos mais marcantes e inovadores da teoria sartriana. Sua relevância é imensa para esclarecer inúmeros componentes de seu pensamento, sendo ele um conceito tão fundamental para explicar a realidade quanto o é o conceito de “ser”. Ser e não-ser são *ambos* constituintes da realidade, no sentido de que não poderíamos dar sentido a um sem possuir o outro, e de que a realidade não seria como a entendemos se algum deles não estivesse presente. Sem a negação não haveria como “organizar e repartir a grande massa de ser em coisas”¹⁰, seria impossível fazer distinções. Mas mais importante do que tudo, como procurarei mostrar, é que é devido à negação que somos livres. Também impactante é a ideia de que o não-ser, o nada, seja considerado como parte constituinte da realidade, como quando se promulga a existência de entidades como as “negatividades”, que

⁹ *Idem.*

¹⁰ *EN*, p.59.

se constituem basicamente pela característica de “não estarem ali”. Parece, em princípio, absurdo. Mas não é. Um dos argumentos iniciais para comprovar a necessidade do não-ser como constituinte do real aparece já nas primeiras questões colocadas. Em verdade, é justamente por colocarmos questões, por fazermos perguntas, que percebemos como precisamos do nada.

O que é uma pergunta? Ou, então, o que uma pergunta pressupõe?¹¹ No mesmo instante em que estou interrogando, pressuponho que haja como resposta tanto um “sim” quanto um “não”, algo que é o caso e algo que não é. Do contrário não estaria fazendo uma pergunta e sim uma afirmação. Se, por exemplo, questiono “qual é a relação do homem com o mundo?”, como faz Sartre no começo da obra, deparo-me imediatamente com vários elementos dos quais dependo para poder fazer tal pergunta. Vejo que se há uma pergunta, ela tem sempre alguém que a produz, um perguntador; e também percebo que só se pode perguntar se houver algo a que essa pergunta referir-se, ou seja, o perguntado, ou o objeto sobre o qual se pergunta; e, ainda, preciso indagar sobre alguma circunstância deste objeto que quero investigar (demando algum detalhe acerca de alguma coisa). Mas além disso e, neste momento, mais importante, é que para todas as perguntas, para que sejam de fato perguntas, é preciso, como disse, que haja tanto uma resposta positiva, um sim, como uma resposta negativa ou falsa, um não. É, portanto, essa particularidade que permite produzir uma sentença interrogativa. Mesmo que a pergunta seja “aberta”, isto é, quando demando algum dado sobre o objeto, p.e. “onde se localiza a estação de trem mais próxima?”, ainda nesses casos pressupõe-se que haja uma possibilidade verdadeira, assim como ao menos uma que é falsa (sem a primeira não faria sentido perguntar, pois jamais poderia chegar a uma resposta, e sem esta última também não faria, pois, nesse caso, ao fazer a pergunta já saberia onde fica a estação, não podendo então não saber). Ou seja, mesmo sem que a resposta seja um redondo “sim” ou “não”, como em “você estava em casa sábado à tarde?”, ainda assim há tanto uma possibilidade que é o caso, a resposta positiva, como uma, ou várias, *negatividades*, ou seja, estados de coisas que não se identificam com a realidade, mas que, ainda assim, existem, tem de existir, para que fazer perguntas seja possível.¹²

Através da análise da interrogação, pode-se aproximar do que Sartre quer dizer com “negatividades”, assim como mostrar que elas precisam “existir”, de algum modo (ao

¹¹ EN, p.57.

¹² No entanto, é prudente frisar que não é no erro que as negatividades encontram seu fundamento, mas antes elas se identificam à ausência, pela falta de ser, porém sempre em relação a um ser efetivo.

menos, para que se possa fazer perguntas); e o modo como elas existem é para a consciência. Mas essa formulação é capciosa, porque se pode também dizer que uma negatividade é justamente aquilo que *não existe*, que não se encontra de fato no mundo, na realidade. Como algo pode ser real e irreal ao mesmo tempo? Tratar dessas entidades tão peculiares é o que a ontologia de Sartre permite fazer.

Quando Sartre fala do “não-ser” e é capaz de atribuir-lhe um conteúdo, ele está dando algum sentido a esse “nada”. Se não é o que existe no mundo, precisa então pertencer a outra parte. Talvez pudesse ser no mundo das ideias, ou então numa bolsa imaterial que contivesse tudo que é possível, até mesmo as possibilidades que não são o caso, como na mente de um Deus. Mas o que Sartre escolhe é associar essas ideias ou estados de coisas que não existem à consciência.

Uma das formas de compreender isso é pensar a **consciência** como uma relação, e não como uma substância¹³. A consciência é o que faz a mediação entre mim e o mundo, que me permite acessar negatividades ou lidar com a minha capacidade de imaginação. Mas também a consciência pode descrever um modo especial de existir, quer dizer, fazer referência àquilo que sempre existe *para* alguém. Daí, inclusive, a nomear como para-si. Jamais podendo ser algo no mundo, a consciência é dita ser uma *negação* do em-si, aquilo que *não é* em-si, que não existe plena e independentemente no mundo. Isso também significa que ela tem a capacidade de *nadificar* as coisas. Uma vez que algo seja pensado pela consciência, isso que ela pensa não existe, é um nada: um pensamento, ou, por exemplo, uma percepção parcial do objeto (que para Sartre é infinitamente denso e complexo, podendo sempre ser descoberto algo mais dele) — e não o objeto em si por inteiro. Cada uma de minhas percepções são pequenas descobertas, como se fossem os lados de um prédio que vou conhecendo conforme caminho ao seu redor. Assim, elas são uma percepção sempre fracionária do em-si que é o prédio, sempre de apenas um ângulo por vez, e, mesmo juntando essas imagens imaginativamente, nunca conseguirão corresponder à plenitude vasta e densa do em-si. A consciência é essencialmente diferente do em-si, é seu oposto, sua negação. Nadificar algo pode ser, então, tanto pensar em algo, imaginar uma situação, como até mesmo perceber alguma coisa (ou, ainda, aniquilar algo, fazer com que deixe de ser). O que é relevante é que tais elementos não são um nada absoluto. Eles existem de forma peculiar e diametralmente inversa aos objetos do mundo, a seu peso físico, a sua densidade material. Esses nadas não-absolutos, ainda que não possam surgir sem uma

¹³ DETMER, 2008, p.33.

relação com o mundo (pois toda consciência é consciência *de* algo que encontra seu conteúdo no mundo), não podem ser do mesmo modo que são uma maçã, uma rocha, um edifício, um braço. Esses nada, ou melhor, essas negatividades, são faltas, ausências, são ideias ou projetos não efetivados.

“O para-si não tem outra realidade que a de ser a nadificação do ser. Sua única qualificação vem-lhe de que ele é nadificação do em-si individual e singular e não de um ser em geral. O para-si não é o nada em geral mas uma privação singular; ele se constitui em privação deste ser aqui [específico].”¹⁴

Mas disse antes que a consciência não é uma substância. Antes, ela é considerada como uma atividade, uma operação de percepção dos objetos do mundo; em si mesma, ou desprovida desses objetos, ela não é coisa alguma. Portanto, ela somente existirá na medida em que houver algum ente no mundo do qual ela pode ser consciência de. Não se trata de entender a consciência como absorvendo o conteúdo de seus objetos, e sim do movimento da consciência lançar-se contra eles, sobre eles. Assim que o *em-si* é entendido, para o autor, como uma plenitude extremamente vasta, possuidora de uma ampla gama de propriedades, das quais a consciência poderá perceber apenas algumas poucas, nunca atingindo as coisas elas mesmas em sua massiva totalidade. A consciência terá sempre uma visão parcial do objeto cada vez que o percebe e, dessas percepções fragmentárias, trabalhará imaginativamente para concebê-lo por inteiro. Como foi indicado antes, não consigo ter uma apreensão simultânea de todos os lados de uma árvore quando a observo, e sim uma porção de sua imagem em momentos definidos, conforme me desloco em sua volta, por exemplo. É a imaginação que a completa para que eu possa conceber todas essas percepções distintas como um objeto único em minha consciência. Portanto o *para-si* é também imaginativo. Mas não no sentido de que ele invente uma forma deturpada da real, e sim que vá se compondo a partir das percepções das coisas, conforme elas de fato são.

Possuindo essas características, entendemos que a consciência não pode ser igualada aos seres no mundo. Ela deve ser distinta, oposta aos seres em-si. O para-si sempre se dirige contra as coisas, volta-se a elas tentando compreendê-las, ainda que de forma limitada em relação à vastidão de características que esses objetos possuem. Se para Sartre cada objeto no mundo é gigantesco, fortemente carregado, resta à consciência a atividade de compreendê-los, não por “colocá-los dentro de si”, mas por “lançar-se contra eles”. É nesse sentido que dissemos que a consciência, ao focar-se em um objeto, “nadifica-o”, “retira-o”

¹⁴ EN, p.682.

da realidade tornando-o um nada tal como ela. Ela consegue apreender as coisas “tomando distância” do mundo, resgatando partes das coisas que ela pode observar e, assim, constituindo-se não como uma coisa de um tipo diferente, mas como uma “não-coisa”, como não conseguindo transformar em coisa tudo aquilo da realidade efetiva que ela “toca”. Ou seja, todo ser em-si ao qual ela se volta torna-se para-si.

“A consciência é consciência *de* alguma coisa: isso significa que a transcendência é a estrutura constitutiva da consciência; quer dizer, a consciência nasce *posta sobre* um ser que não é ela. [...] Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa, isso significa que não há ser para a consciência fora dessa obrigação precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer, de um ser transcendente.”¹⁵

Esse fracasso da consciência de chegar às coisas em sua plenitude caracteriza o seu estado de eterna transcendência, ou seja, de projetar-se infinitamente contra um objeto que ela não é. A percepção de uma flor nunca será a flor em-si. A consciência sempre será *de* uma coisa ou outra, mas jamais será aquela coisa *ela mesma*. Isso escapa à consciência, e sua constante projeção para objetos que ela não é faz Sartre expressá-la paradoxalmente, dizendo que ela é aquilo (de) que ela não é, e não é aquilo (de) que ela é. Ser sempre *de* alguma coisa é no que consiste sua *intencionalidade*, isto é, só poder existir mediante um objeto a partir do qual se constitui negativamente.

“Toda consciência, Husserl mostrou-o, é consciência *de* alguma coisa. Isso significa que não há consciência que não seja *posição* de um objeto transcendente, ou, se se prefere, que a consciência não tem ‘conteúdo’. [...] Uma mesa não está *na* consciência, mesmo a título de representação. Uma mesa está *no* espaço, ao lado da janela, etc. A existência da mesa, com efeito, é um centro de opacidade para a consciência; seria preciso um processo infinito para inventariar o conteúdo total de uma coisa. Introduzir essa opacidade na consciência seria enviar ao infinito o inventário que ela pode erigir de si mesma, fazer da consciência uma coisa e recusar o cogito. O primeiro passo de uma filosofia deve ser, pois, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação desta com o mundo, a saber, que a consciência é consciência posicional do mundo. Toda consciência é posicional ao transcender-se para atingir um objeto, e ela se esgota nessa própria posição: tudo que há de intenção na minha consciência atual é dirigida para fora, para a mesa; todas minhas atividades judicativas ou práticas, toda minha afetividade do momento transcende-se, visam a mesa e nisso se absorvem. Nem toda consciência é

¹⁵ EN, p.26.

conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo), mas toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto.”¹⁶

Perceba-se que essa sua formulação da consciência afasta-o de problemas que envolvem a oposição entre mente e corpo, uma vez que, no que se refere a substâncias, ela *sequer é* uma. Não se trata de uma outra dimensão e sim da mesma dimensão, e essa atividade de “tratar de” ou “perceber” o mundo é o que cabe à consciência. Não sendo uma substância, a consciência não precisará responder, por exemplo, a esta objeção, particularmente relevante para a discussão acerca da liberdade: se a mente é uma coisa, como poderá ela escapar às leis causais e determinantes a que as coisas estão subordinadas no mundo? Ora, uma vez que a consciência não é uma coisa, ela não está submetida a nenhuma determinação externa que paira sobre o mundo e que poderia ameaçar sua liberdade, visto que causalidade e determinismo são interações que atuam apenas¹⁷ sobre coisas.¹⁸

Tendo acessado introdutoriamente esses conceitos da fenomenologia sartriana, devemos entender que a única forma de uma negação vir ao mundo é por intermédio de uma consciência. Isso porque o conceito de “nada” não quer dizer uma espécie de vazio absoluto, inconcebível, impensável, como uma espécie de “não-ser em geral”. Ao contrário, a negação é sempre de algo específico. Então é preciso de uma consciência que, por um lado, nadifique um estado real ao percebê-lo, ou então, por outro, imagine um estado de coisas que não está no mundo, uma negatividade, propriamente falando. Para dar alguns exemplos, podemos citar tanto aquilo que “resta”, para a consciência, após a destruição de certo objeto, como também uma expectativa de algo que não encontramos. Se combino um encontro com Pierre às 17h em um café, mas, chegando lá, não o encontro, essa “ausência” de Pierre é também uma negatividade. Com isso em mente, podemos então entrar na descrição da ação que Sartre oferece para iniciar sua análise da liberdade, buscando compreender o significado específico que ela tem no autor. Mas antes disso indicaremos a relação que os “motivos” e

¹⁶ EN, pp.17-8.

¹⁷ DETMER, 2008, p.32.

¹⁸ Apenas para fim de esclarecimento futuro, explico o significado de dois termos usados por Sartre para indicar modos distintos de que se pode ter consciência de alguma coisa: consciência tética ou posicional, isto é, em que direciono minha atenção e meu raciocínio, e consciência não-tética ou não-posicional, que, inversamente, ocorre quando percebo algo sem me focar diretamente nisso, como os sons ao meu redor, que está claro ou escuro, que faz frio ou faz calor, que sou uma mulher ou um homem. Teticamente, ponho minha atenção e formulo pensamentos sobre teses sartrianas. Não-posicionalmente, tenho consciência de que estou sentada, de olhos abertos, etc.

“móveis” têm com o “fim” para engendrar o ato, assim como iremos repensar algumas oposições entre determinismo e liberdade, e traçar algumas conclusões sobre esta última, como o fato de, em Sartre, ela não poder ser definida, ou de que temos uma noção pré-reflexiva dela; de que ela é sempre rompimento com o dado, e que ela se constitui a partir de um projeto fundamental. Para começar, é preciso entender por que a ação é intencional.

2. AÇÃO

Sartre acredita que para podermos responder se a ação humana é livre devemos, antes de tudo, “explicitar as estruturas contidas na própria ideia de *ação*”. Por onde se descobrirá que sua característica mais fundamental é ter de ser sempre *intencional*. Essa intencionalidade constitui-se do fato de que toda ação requer um estado de coisas que ainda não é o caso para que se possa agir de modo a realizá-lo. Dito de outra forma, uma ação pode apenas ocorrer porque há um “não-ser”, não concretizado, que, por isso, pode vir a ser. Pode tornar-se realidade o que antes existia apenas como projeto. No exemplo oferecido pelo autor, a criação de Constantinopla, percebe-se que é apenas porque, em toda a vastidão do Império Romano, em primeiro lugar ainda não existia uma tal cidade, que foi possível criá-la. Obviamente que não basta que as coisas não existam para que elas venham efetivamente a existir; mas é verdade que somente algo que ainda não existe pode, um dia, ser tornado realidade. Por esse motivo que a ação precisa de um não-ser em seu centro, precisa de uma falta ou, ainda, de uma negatividade, que, além de não realizada, seja também desejável e possível. Esse “elemento que falta” será então estudado para que se possa determinar se a origem da ação é designada de fora, por assim dizer, ou se é algo que depende de uma decisão do agente, o que, por sua vez, permitirá retornar à pergunta inicial respondendo se há liberdade em nossos atos.

2.1. Intencionalidade da ação

Para Sartre, agir é “modificar a *figura* do mundo”, é “dispor os meios em vista de um fim”, é “produzir um complexo instrumental e organizado tal que, por uma série de encadeamentos e ligações, a modificação feita em um dos elos traga modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto”. É também “a adequação de um resultado à intenção” ou, ainda, “realizar intencionalmente um projeto consciente” (o que não significa ter de prever todas as consequências de nossos atos). Mas o mais importante de tudo é que uma ação é “por princípio” intencional.¹⁹

Dizer que a ação é intencional significa que ela precisa sempre colocar um objeto, do qual ela carece para existir. Mas, como foi dito, esse objeto, ou antes esse objetivo, para que se possa realizá-lo, deve não estar *já* realizado, não podendo ser um estado de coisas que se

¹⁹ EN, pp.487-8.

encontra atualmente no mundo. Se ele não está no ser, só lhe resta existir como não-ser: ou seja, ele precisa existir como uma “negatividade”²⁰.

“A adequação do resultado à intenção é aqui suficiente para que possamos falar de ação. Mas, se deve ser assim, constatamos que a ação implica necessariamente como sua condição o reconhecimento de um ‘*desideratum*’, isto é, de uma falta objetiva ou, ainda, de uma *negatividade*. A intenção de suscitar a Roma uma rival pode vir a Constantino somente pela percepção de uma falta objetiva: a Roma faltava um contrapeso; a essa cidade ainda profundamente pagã, era preciso opor uma cidade cristã que, naquele momento, *fazia falta*. Criar Constantinopla não se compreende como *ato se*, antes, a concepção de uma nova cidade não preceder a ação ela mesma, ou, pelo menos, sem que essa concepção sirva de tema organizador a todos os passos ulteriores.”²¹

Mas a pergunta que se impõe imediatamente é: por que são abordadas as ações apenas como intencionais? Não agimos também muitas vezes, quiçá na maioria delas, sem ter clara uma intenção em mente? Um ato sem intencionalidade não seria possível, ou apenas não seria relevante para a análise? E, se assim fosse, por que seria irrelevante? Sartre apresenta logo no início de sua exposição o caso do *fumant maladroït*, o fumante desastrado que, ao passar por um depósito de explosivos, acidentalmente e *sem intenção* de provocar um incêndio, acaba por fazê-lo ao atirar um cigarro aceso no ambiente. Sartre diz com todas as letras: ele *não agiu*. O que isso indica é uma delimitação de caso: Sartre limita-se a tratar da ação como sendo aquilo que é realizado tendo em vista e por guia um estado de coisas previamente concebido pelo agente. É disso que Sartre quer falar, e é por isso que ele parece excluir o caso do “fumante desastrado” de seu grupo de análise. Mas não quer dizer que seja *impossível* a existência de movimentos, isto é, do homem “mover-se” sem intenção, ou melhor, sem visualizar *claramente* um objetivo que buscará efetivar.

Pode-se arguir, no entanto, que uma negatividade como intenção da ação é imprescindível para todo tipo de ato, inclusive movimentos. Isso porque, tratando-se de uma ação ou um movimento, segue sendo verdadeiro o que foi anunciado para a ação: faz-se necessário um estado de coisas não-realizado para poder-se vir a efetivá-lo. Isso tem de ser o caso também para movimentos. Mas, pela natureza da negação, por ela só poder existir para uma consciência, junto à negação vem inseparavelmente a sua *concepção*. Não há como uma negação existir sem ser concebida, visto que ela é um não-ser e o não-ser não pode

²⁰ Negatividade que, pela ontologia sartriana, só pode ocorrer se pensada por uma consciência.

²¹ EN, p.488.

existir senão quando o concebe uma consciência: ou seja, que todo não-ser é *para-si*, para uma consciência. De modo que dizer que o ato ou o movimento demandam uma negatividade é também dizer que eles requerem uma concepção dessa negatividade. Assim, a intencionalidade pode revelar-se de duas formas: pela tese de que todo ato humano necessita da posição de um não-ser para efetivar-se; mas também por uma segunda tese: que todo ato humano requer a concepção de uma negatividade. A dúvida provinda de o movimento não ser incluído no grupo de análise, portanto, desfaz-se, uma vez que entendemos que ele também tem de ser intencional.

Ou seja, primeiro indagou-se se poderia haver movimentos sem intenção, ao que respondemos negativamente (pois até mesmo um movimento requer que o que se venha a fazer não esteja já feito), transformando a questão em: será requerido, para todo ato e movimento, que se *vislumbre* esse estado irreal? Como é preciso responder que sim (pois sem a concepção não poderia sequer haver não-ser, e, ainda que houvesse, de nada serviria para a ação se não fosse concebido), surge a necessidade de uma próxima justificativa: já que não é simplesmente a intencionalidade, ou melhor, a posição de um objeto que é um não-ser, qual então a diferença entre movimento e ato? Para tanto, Sartre parece propor que o que os distingue é o tipo de consciência que se tem de cada objeto intencional, não a ausência ou presença de consciência. Ou seja, no caso dos movimentos também se teria consciência de uma negatividade, embora essa consciência seja de tipo não-posicional, isto é, ocorra sem a atenção do sujeito, sem ele estar focado diretamente nela.²² Mas, de todo modo, isso é movimento, e não ato. Toda ação intencional deve, pois, incluir a visualização de uma negatividade, e em virtude disso decidir os meios para consolidá-la. Adicione-se a isso, então, que tal visualização deve ser de tipo posicional.²³

²² O que se assegura, por exemplo, em afirmações como a encontrada em *EN*, p.532, quando o autor diz: “O movimento é ele mesmo ato.” De modo a não a interpretar como estando em contradição com a tese central de que todo ato requer uma intenção, entende-se que até mesmo os movimentos requereriam uma negatividade, quer dizer, que aquilo que eles virão a efetivar já não esteja efetivado; e a consciência disso se daria de modo não-tético, no caso dos movimentos, o que é distinto de dizer que não haveria nenhuma consciência desse “espaço vago” no mundo. Assim, trate-se de uma ação ou de um movimento, faz-se presente a consciência da referida negatividade, seja de modo tético ou não-tético. Ou seja, o que diferencia uma ação de um movimento não é que o primeiro requer que se conceba uma intenção e o segundo não, pois ambos requerem uma negatividade; a diferença é que a concepção de tal negatividade dá-se de modo posicional na ação e não-posicional no movimento. O fumante desastrado não direcionou sua atenção ou seu raciocínio no lançamento do cigarro que fez começar o incêndio. Mas isso não quer dizer que para mover-se de tal forma ele não teve que de algum modo saber, por exemplo, que tinha um cigarro nas mãos, que preferiria não o segurar mais, que havia um local onde pôde lançá-lo, descuidadamente mas não sem saber que existia, provocando uma explosão que ele não imaginava que viria a acontecer, isto é, como consequência não esperada de seu movimento consciente.

²³ *EN*, p.534. “A intenção é consciência tética *do* fim. Mas ela só pode sê-lo fazendo-se consciência não-tética de sua possibilidade própria.”

Seja como for, o que gostaria de salientar é que, havendo ou não atos sem intenção, o simples fato de mostrar-se o oposto, isto é, a existência de atos intencionais ou ações, já poderia por si só garantir ao homem a possibilidade (permanente) de ser livre. Isso não significa nada mais que a possibilidade permanente de *nadificação*. Mas por que esta é permanentemente uma possibilidade? Porque o homem possui, ou é, uma consciência; e esta consciência (ou, se se quiser, o próprio homem) é nada, é *nadificação*. Se eu sou *nadificação* porquanto sou consciência, isso significa que ao tornar-me consciente de algo, este algo será uma negatividade. De modo que ser consciente de um estado de coisas que “falta” na realidade, mas que sem embargo posso conceber através de minha consciência — é a minha capacidade fundamental para que eu seja, permanentemente, livre.

Assim, a questão acerca da liberdade humana interessa-se em mostrar que o homem possui a capacidade de *nadificar* o real, isto é, concebê-lo, e, mais do que isso, conceber um estado de coisas que não é o caso, uma negatividade. Daí, aliás, a “dupla *nadificação*” de que fala Sartre: para agir, é preciso colocar um estado de coisas atual como um *nada* em relação a um estado de coisas imaginado — este que antes era, então, ele mesmo um *nada*. Preciso conceber a realidade (onde a conceber já é *nadificá-la*) e também conceber um estado de coisas ideal, que não ocorre no mundo, e torná-lo realidade (assim tornando “*nada*” o estado que antes era “*ser*”).

Com esta explanação visava a apenas mostrar que a capacidade humana de operar negações confere a primeira condição para que se possa dizer que somos (ou podemos permanentemente ser) livres. O ato, por ser intencional (ou seja, por colocar sempre um objeto de não-ser), requer essa capacidade negativa. Para agir é preciso efetivar um projeto de não-ser previamente concebido. Mas também é dito que não se trata de qualquer estado imaginado pelo sujeito. Além de ser uma negatividade, tal projeto deve igualmente ser desejado e visto pelo agente como puro *possível*. Se desejado, quer dizer que a esse projeto será preciso vincular um *valor*, superior comparadamente ao estado real das coisas. No entanto, antes de deter-me nas demais características que deve possuir o objeto intencional, gostaria de fazer mais uma ressalva.

Em primeiro lugar, vimos que se tem de estabelecer que o homem pode fazer negações, pois é por esse motivo que poderá ser livre. Se ele não pode conceber estados que não são o caso, então esta definição de liberdade torna-se inútil: isso ocorrerá, por exemplo, àquele que não conseguir ver um estado diferente do real e do esperado, como será ilustrado

no tópico seguinte. Se se concorda com essa possibilidade permanente de fazer negações para o homem, então o argumento pode continuar. E, se não se concordasse, seria preciso mostrar como discordar sem apelar para o uso de uma negação.

Em segundo lugar, além dessas considerações sobre a negação no contexto da discussão da liberdade (dedicada até este momento à defesa da intencionalidade da ação), cabe uma segunda consideração, que consiste menos em uma razão convencional para o argumento e mais no esclarecimento de um motivo “prudencial” que está por trás de a análise da ação selecionar somente a ação intencional e não o que seria uma “ação” sem objeto posicional (algo que para o autor é impossível).

Sartre refere-se à ação algumas vezes indicando o seu caráter de *mudança*: naturalmente, um estado de fato que deixa de sê-lo para dar lugar a um estado que antes não existia é um movimento de modificação do mundo. No entanto, podemos facilmente pensar em mudanças não intencionais da realidade, isto é, que acontecem por acaso, sem que se possa indicar propriamente um responsável e causador de tais transformações, senão o puro e simples desenrolar de consequências a partir de situações anteriores já definidas: seriam entendidas como decorrências meramente “deterministas”, por assim dizer. Sabemos que mudanças por acaso podem ocorrer. Mas é este tipo de mudança *incide* sobre a liberdade? Ação intencional, mudança intencional do mundo, a efetivação de um quadro anteriormente imaginado que, por intermédio de forças de indivíduos, puderam vir a ser no mundo, de um modo tal que, sem a interferência dessas forças, não se teriam realizado pois *careceriam de causas* para tanto, isto, sim, é relevante para a liberdade. Não espanta, assim, a indiferença de Sartre aos “atos não-intencionais” quando se está tratando *não* dos desdobramentos naturais, de simples causa e efeito das coisas consolidadas, mas, justamente, do oposto: de como *romper* com tais fluxos esperados; de como interferir na teia causal e nas regras que já se encontram dadas: só se pode fazer uma *ruptura* no ser por intermédio do não-ser, isto é, pela consciência. Não aceitar e não se reduzir às possibilidades ofertadas pelo mundo estabelecido, seja físico ou a social, é o ato de liberdade de que Sartre fala e aquele que lhe concede frutos ao indagar e descrever. Se o que se trata é da mudança intencional, então é o ato intencional que deverá ser analisado e tomado como ponto de partida. O ato não-intencional, sendo possível, realizável, ou não, simplesmente *não importa* para a discussão. De modo que a objeção “e se for verdade que haja também atos não-intencionais?” dissolve-se em si mesma, uma vez que não *nega* a existência dos atos aí sim relevantes, ou seja, os intencionais, apenas sugere que poderia haver outros (o que é concedido pelo próprio Sartre

na menção do fumante desastrado, ainda que não permitida a falta de consciência). Que o homem, operando através de sua capacidade de negação, conceba um estado de coisas ausente no mundo e, a partir disso, venha a torná-lo realidade por suas próprias mãos (ou junto de outros homens e mulheres), é aquilo de que se precisa para que haja liberdade.

Adicione-se a isso que, se não puder o homem agir intencionalmente, também inócuas tornam-se *todas* as teorias de mudança social, no sentido de que é tão útil estudá-las tendo em vista a transformação quanto se não o fizéssemos. Pois a mudança social não caberia aos homens: mas ao destino, à natureza, às “forças externas” e aos deuses, cujo futuro dos homens possuiriam nas mãos, malgrado os interesses destes. Não querer o ato intencional é querer-se determinado, mudo e incapaz de fugir ao seu destino: é querer-se condenado a *não* ser livre.

Nesse sentido pode-se pensar a liberdade sartriana (chamada por vezes de “ontológica”) como indicando as condições de possibilidade mais básicas para que se possa falar de ação, e mesmo para que se possa pensar em quaisquer outras ampliações de liberdade, seja lá como se venha a concebê-las. Não faria sentido falar em busca ou perda de liberdade (ou mesmo de *opressão*) se o homem não fosse já de algum modo livre. Deve haver um motivo pelo qual uma pedra não pode ser oprimida mas um homem sim. Sartre ilumina esses motivos.

Compete, porém, retornar às demais características do objeto intencional da ação, este objetivo que é um não-ser e, além disso, que possui um valor para o agente (o que significa dizer que ele o deseja). Chamando-o, dentre outras formas, de “*desideratum*”, Sartre indica que o objeto da ação é um projeto desejado pelo agente. Mas para ser desejado ou visto como melhor do que uma situação atual, é preciso fazer uma *comparação* entre aspectos da realidade e esse objeto ideal imaginado. De modo que a realidade somente poderá receber um valor de inferioridade se o sujeito for capaz de *conceber* o estado irreal (e o factual, naturalmente). Perceba-se que a situação ideal não pode ser conhecida a partir de uma simples consideração do estado real das coisas, isto é, apenas pelo ser. Por isso que Sartre ressalta a importância de, por exemplo, os trabalhadores poderem vislumbrar um outro estado de coisas, diferente de sua vida habitual. Sem isso, não lhes seria possível a revolução (uma intencional, ao menos). Mas também não seria suficiente que o operário imaginasse um outro estado de coisas em que tudo iria melhor, se ao mesmo tempo ele considerasse esse estado como irrealizável. Ser possível é a outra condição e esta nos insere

nas barreiras da facticidade, recordando-nos de nossa situação de seres lançados em um mundo constituído de maneiras tais e tais, já definidas. Vislumbrar contingências, por outro lado, tampouco as torna realidade. É preciso ter consciência do projeto, mas isso também não basta: é preciso ainda, através de um recuo perante o mundo, observar seus potenciais de transformação, e então *realizar* o projeto escolhido. Contrariamente ao que por vezes é compreendido de Sartre, ele não defende que é um ato livre, porque sequer seria um ato, aquele que não tem (ao menos um início de)²⁴ realização.²⁵ O que Sartre diz, de fato, é que “o sucesso não importa de modo algum à liberdade”²⁶: o *sucesso*, e não a realização. Isso quer dizer simplesmente que o que planejamos pode dar errado, mas não que basta querer para ser livre: o relevante é que minha ação principie pelo projeto e eu busque efetivá-lo, mesmo que o resultado não condiga perfeitamente com a expectativa.

Em suma, a ação para Sartre é intencional, pois sempre requer um projeto que não pode ser senão uma negatividade; essa negatividade deve ser vista como uma *possibilidade* pelo agente; deve também possuir um *valor*, que ela retira da comparação com a realidade, que, por sua vez, se mostra inferior ao que o projeto propiciaria; e, por fim, para ser ação, não basta, embora seja necessário, *vislumbrar o projeto*, é preciso *efetivá-lo*.

“Minha consciência não se restringe a *observar* uma negação. Ela se constitui ela mesma, em sua carne, como nadificação de uma possibilidade que uma outra realidade-humana projeta como *sua* possibilidade. Por isso, ela deve surgir no mundo como um *Não*, e é bem como um Não que o escravo toma frente o mestre, ou que o prisioneiro que busca evadir-se toma com relação à sentinela que o cerca.”²⁷

Todas essas teses podem ser bem observadas na descrição que Sartre faz da transformação social conforme sugere sua interpretação da ação intencional livre, o que também nos iluminará mais algumas características da ação, vista em maior escala.

²⁴ EN, p.540: “a escolha sendo idêntica ao fazer supõe, para distinguir-se do sonho e do desejo, um **começo** de realização.” Sem o grifo no original.

²⁵ EN, p.539. “O senso comum convirá conosco, com efeito, que o ser dito *livre* é aquele que pode *realizar* seus projetos. Mas para que o ato possa comportar uma *realização*, convém que a simples projeção de um fim possível distinga-se *a priori* da realização desse fim. Se for suficiente conceber para realizar, eis-me cravado em um mundo semelhante ao do sonho, onde o possível não se distingue de modo algum do real.”

²⁶ EN, p.540.

²⁷ EN, p.82.

2.2. Transformação social

“Pois é preciso aqui inverter a opinião geral e convir que não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que são motivos para que se conceba um outro estado de coisas onde seria melhor para todos; ao contrário, é a partir do dia em que podemos conceber um outro estado de coisas que uma luz nova cai sobre nossas penas e sobre nossos sofrimentos e que nós *decidimos* que eles são insuportáveis.”²⁸

Sartre propõe uma inversão no modo como se costuma compreender as motivações de uma transformação social. Comumente se crê que é a situação que causa no sujeito o desejo de mudança. O que o filósofo argumenta, ao contrário, é que, seja a situação ela qual for, somente quando se pode imaginar um estado diferente torna-se possível criticar a situação atual, ou valorá-la de alguma maneira. Intrinsecamente e por si mesmo, nada na situação pode engendrar um ato, mas este apenas pode ocorrer se uma consciência visualizar um não-ser, que poderá nortear a ação. Essa visualização requer que se tome um espaço, que haja um recuo, onde, “em sistema isolado”, isto é, “em separado do mundo”, se poderá imaginar um projeto que se destaque do fluxo normal das coisas. É por isso que o autor afirma que “quem carece da cultura e da reflexão necessárias para conceber um estado social em que seus sofrimentos não existiriam” — “não age”.²⁹ Um fato que corrobora sua posição é indicado pela revolta de 1831 dos trabalhadores da *Croix-Rousse* em Lyon, quando, ameaçados pela diminuição dos seus salários e *podendo imaginar* o nível de sua vida baixando caso isso acontecesse, rebelam-se e conseguem alcançar, num primeiro momento, a vitória contra as forças da cidade. Porém, finda a batalha, retornam para suas casas, desorientados, e são facilmente surpreendidos pela guarda armada; *sem saber o que fazer*, na semana seguinte voltam aos seus postos de trabalho. Sobre trabalhadores nessa condição, Sartre diz que

“Seus sofrimentos não lhes parecem ‘habituais’, mas antes *naturais*: eles *são*, eis tudo, eles constituem a condição do operário; eles não são destacados, não são vistos à luz clara e, por conseguinte, são integrados pelo operário ao seu ser, ele sofre sem considerar seu sofrimento e sem lhe conferir valor: sofrer e *ser* são para ele a mesma coisa; seu sofrimento é o teor puramente afetivo de sua consciência não-posicional, mas ele não o *contempla*. [Seu sofrimento] não poderá, portanto, ser por ele mesmo um *móvil* para seus atos. Mas, bem ao contrário, é quando ele [o operário] tiver feito o projeto de mudá-lo que [esse sofrimento] lhe parecerá

²⁸ EN, p.489.

²⁹ *Idem*.

intolerável. Isso significa que [o operário] deverá ter tomado espaço, um recuo com relação a ele [esse sofrimento, essa situação] e ter operado uma dupla nadificação: por um lado, com efeito, será preciso que ele ponha um estado de coisas ideal como puro nada *presente*; por outro lado, será preciso que ele ponha a situação atual como nada com relação a esse estado de coisas.”³⁰

Ou seja, sem contemplar um estado diferente, ao qual se atribua valor ou se deseje, e seja visto como possível, não se poderá fazer do seu sentimento um móbil, uma motivação para os seus atos. Afinal, sem o projeto, sem o não-ser ou sem o ideal, não pode despontar um valor superior ao dos acontecimentos da realidade (pois sequer seria possível comparar a realidade com outra coisa). Mais uma vez, toda ação só pode surgir se houver um projeto que é uma negatividade, e isso a torna necessariamente intencional, quer dizer, ela necessita dessa intenção para existir. Além disso, o projeto deve ser colocado como valor, isto é, deve ser comparado com o estado atual e ser concebido como melhor, como superior, como desejado. Se não for melhor, por que eu agiria para realizá-lo, em vez de agir (ou, antes, “mover-me”) pela manutenção do estado atual das coisas? Para entender melhor, observemos também a explicação de Detmer.

“Sartre oferece o exemplo de um trabalhador que tem o salário reduzido. Ele indica que isso não pode motivar uma ação de revolta, caso o trabalhador concebesse seu salário apenas em termos positivos, como ‘X dólares por semana’. Antes, o salário pode motivar a revolta somente quando o trabalhador concebê-lo negativamente, como ‘não suficiente’, como ‘injusto’, ou como ‘desonesto’.”³¹

Caso a realidade fosse a única medida, se *o que é*, o ser, fosse o único estado que posso constatar, nada que se distinga da situação atual e seus desdobramentos pode ser esperado de mim ou por mim praticado. É a partir do projeto que o estado atual parecerá intolerável, pois o significado adquire-se a partir do projeto, do ideal. “É preciso conceber um bem [...] como puro possível — isto é, presentemente como um certo nada; e retornar sobre a situação presente para iluminá-la à luz desse nada e para nadificá-la”³². Apenas deste modo poder-se-á dizer que o homem agiu e não se deixou simplesmente levar pela naturalidade da situação.

³⁰ *Idem.*

³¹ DETMER, 2008, p.112.

³² *EN*, p.489.

Duas consequências são retiradas dessa análise da transformação social intencional, indicando a potência do em-si para promover atos, sendo a primeira delas a seguinte passagem

“nenhum estado de fato, qualquer que seja (estrutura política, econômica da sociedade, ‘estado’ psicológico, etc.), é suscetível de motivar por si mesmo um ato, seja ele qual for. Pois um ato é uma projeção do para-si em direção ao que não é, e o que é não pode de forma alguma determinar por si mesmo o que não é.”³³

Ora, o ser, as coisas tais como são, isto que é, isto não pode causar inteiramente de si aquilo que é criado justamente como rompimento, negação, aniquilação de ser; o em-si não possui os meios necessários para projetar o não-ser; a consciência, de certo modo, ultrapassa-o, num movimento que o ser não alcança. Somente pela consciência pode-se conceber, ou fazer existir como para-si (e não como em-si), uma negatividade. De modo que é nítido que se uma mudança intencional requer uma negatividade, apenas o para-si pode determiná-la, e não o ser-em-si; este só permite que se sigam as leis de causalidade, que se desdobrem de modo esperado os efeitos de situações prévias.

A segunda consequência refere-se à incapacidade do ser-em-si de operar negações, ou de fazer com que a consciência apreenda-o, o que é também indispensável para agir.

“nenhum estado de fato pode determinar a consciência a apreender-lhe como negatividade ou como falta. Melhor ainda, nenhum estado de fato pode determinar a consciência a defini-lo e a circunscrevê-lo porque [...] toda determinação é negação.”³⁴

O ser, por si mesmo, não é sequer distinto, não pode ser apreendido em suas partes. É uma “massa indistinta de ser”, e apenas a negação permite que se o defina em seus elementos, que se o separe em partes opostas entre si, ou que se identifique umas que não são as outras, que se perceba que não se trata de um todo que é o mesmo e indistinto. Ora, a negação só pode provir de e ser administrada por uma consciência. De modo que só posso apreender algo e defini-lo pela consciência. Como eu poderia apreender um estado de fatos e compreendê-lo como uma coisa ou outra se não fosse pela consciência? Se apenas a consciência pode apreender uma negatividade, o ser, por sua vez, não tem em si capacidade de exercer nenhuma dessas funções. Como o ser poderia determinar-me, então, a tomar uma

³³ EN, p.490.

³⁴ *Idem*, tradução alterada do latim no original, citando Spinoza, para o português.

situação que não existe, que não está nele, como sendo uma coisa ou outra, como sendo um motivo para minha ação?

“Para colocar de outra maneira, nós permanecemos livres perante os estados fatuais dados porque (a) o modo pelo qual um estado fatural motiva-nos a agir depende crucialmente da nossa compreensão do estado fatural, e (b) estados fatuais carecem do poder de estabelecer seu próprio significado (ou de determinar como devemos compreendê-los). Antes, o significado que um estado fatural dado tem para nós depende crucialmente do modo que ele nos aparece, conforme nos engajamos no contexto de uma ação intencional – isto é, o contexto de perseguir um fim que atualmente não é. Assim, ‘o dado é apreciado em termos de algo que ainda não existe; é à luz do não-ser que o ser é iluminado’. De fato, ‘a realidade humana... é o ser que faz com que *haja* o dado por romper com ele e iluminá-lo à luz de um ainda-não-existente’”.³⁵

O que pode indicar-nos o sentido disso, por fim, é observar o que é dito nessa mesma direção em *Por uma moral da ambiguidade*, quando Simone de Beauvoir retoma a tese sartriana de que “o homem [...] é ‘um ser que *se faz* falta de ser, *a fim de que haja* ser’.” Ajuda-nos a compreender por que, na obra de Sartre, o sentido provém do próprio homem, a explicação que a autora dá a essa sentença.

“Isso significa dizer em primeiro lugar que sua paixão não lhe é infligida de fora; ele a escolhe, ela é seu próprio ser [...] [N]ão existe, para além dela [da paixão do homem], nenhum valor absoluto [...]. É preciso, pois, compreender que a paixão consentida pelo homem não encontra nenhuma justificativa externa; nenhum apelo vindo de fora, nenhuma necessidade objetiva permite qualificá-la como útil; ela não *tem* nenhuma razão de se querer. Mas isso não quer dizer que ela mesma não possa se justificar, *se dar* as razões de ser que ela não *tem*. [...] [E]ste fim que o homem se propõe ao se fazer falta de ser se realiza com efeito através dele. Arrancando-se do mundo, o homem se torna presente para o mundo e torna o mundo presente para si.”³⁶

É importante destacar que essa negação, esse fim, ou essa “paixão consentida” que guia o homem não pode ser determinada a ele a partir da simples situação. Mas para entender por que isso é assim, precisamos incorporar mais dois elementos que constituem o ato: o motivo, e o móbil. Será preciso explicar como o projeto que o homem escolhe não possui uma razão que pode ser totalmente retirada da concretude do mundo que o cerca, e

³⁵ DETMER, 2008, p.112. A citação é de Sartre em *O Ser e o Nada*, encontrada na edição francesa em *EN*, p.534, da qual nos servimos para traduzi-la.

³⁶ *Por uma moral da ambiguidade (MA)*, pp.16-17.

por isso será, em certo sentido, irracional. Esse projeto é o ponto final a que a análise da ação deve chegar para alcançar a liberdade. Uma forma de esclarecer as relações mais fundamentais que desencadearão nessas teses começa por explicarmos o vínculo das motivações da ação com o seu fim. Procuraremos entender como esses elementos revelam-se como para-si, relacionando-se com o não-ser, ainda que isso não lhes prive do contato com o em-si.

2.3. Motivos, móveis e fins

Apesar de dedicarmo-nos à descrição de partes que constituem a ação, especialmente do objeto intencional, Sartre anuncia que a questão essencial está para além de saber simplesmente como se dá a organização dessas partes, isto é, de distinguir “motivo-intenção-ato-fim”. A pergunta que devemos fazer é: como um motivo constitui-se como tal, como ele se torna efetivamente um motivo para a ação? E o que se constatará é que, para ser um motivo, ele precisa ser *apreciado* como tal. Mas isso não significa que ele deva ser conhecido ao modo de uma deliberação, ou explicado minuciosamente. Significa que “o para-si deve conferir-lhe seu valor de móbil ou motivo”, e “essa constituição do motivo como tal não poderá remeter a outro existente real e positivo, isto é, a um motivo anterior.”³⁷ Senão, a natureza mesma do ato, como engajado intencionalmente no não-ser, desapareceria.”³⁸ Só poderemos compreender o sentido do móbil ou do motivo através do fim, e este, por ser precedentemente ao ato um não-existente, nos permitirá ver que os primeiros, apesar de serem em-si, dependem inteiramente de uma negatividade para receber seu *sentido*. O motivo ou o móbil somente encontram sua significação, e com isso a potência para causar um ato, numa negatividade, ou seja, pelo para-si.

Por exemplo, se aceito um salário baixo por medo, o móbil será esse medo que sinto. Mas tal medo, como Sartre diz, é *de morrer de fome* — o que é claramente uma negatividade (afinal, se fosse presente eu não poderia sequer temer ou agir, pois estaria, justamente, morto). Trata-se de um sentimento em relação a um estado hipotético futuro que quero evitar. Ou seja, o móbil (medo) só possui um sentido buscado fora dele, em um fim posto idealmente (a conservação de minha vida, que compreendo estar ameaçada). Esse medo só é compreendido em relação ao valor que dou implicitamente à minha vida. Ou seja,

³⁷ Pois, como veremos mais adiante, seria necessário regressar de motivo em motivo até o infinito, e isso nos retiraria a possibilidade de fornecer uma essência para a ação, de entendê-la como constituída (por oposição ao que ocorre com a liberdade). Conferir em *EN*, p.482.

³⁸ *EN*, p.492.

o móbil refere-se a um “conjunto de objetos ideais hierarquizados”, aos valores. Assim, ele se deixa entender o que é por um conjunto de seres que “não são”, por existências ideais e pelo porvir. Em outras palavras e de modo geral: o que é toma seu sentido daquilo que não é; o ser depende do não-ser para receber seu significado.

“...que não há ação sem motivo e que o gesto mais insignificante (levantar a mão direita em vez da mão esquerda, etc.) reporta a motivos e móbeis que lhe conferem sua significação. Não poderá ser de outro modo uma vez que toda ação deve ser intencional: ela deve, com efeito, possuir um fim e o fim, a seu turno, refere-se a um motivo.”³⁹

Sartre trata por *motivo* a “apreciação objetiva de uma situação”, ou seja, por exemplo, se um governo decide aumentar os impostos, ele oferece motivos como a diminuição da dívida pública ou o aumento da confiabilidade dos investidores para justificar sua decisão: realmente *existe* uma dívida e o número de investimentos *está* baixo. Se decido arrumar minha biblioteca, isso ocorre pelo motivo de eu acreditar que os livros empilhados estejam fora de ordem, ou por perceber que, de fato, se acumulou pó sobre suas prateleiras. Sartre afirma também que é por meio dos motivos que os historiadores costumam explicar os atos de chefes de estado, como a decisão de entrar em uma guerra. Para justificá-la, oferecem motivos como: o momento é propício, o país a ser atacado está fragilizado por problemas internos, há um conflito econômico que não pode continuar, etc. Ou seja, colocações que fazem referência a um quadro que pode ser constatado objetivamente na realidade. Mas o que é preciso perceber é que todas essas apreciações objetivas não podem ser feitas senão à luz de um fim pressuposto, e dentro dos limites de um projeto que as orientam. Se observarmos mais um exemplo oferecido por Sartre, a conversão de Clóvis ao cristianismo para conquistar a Gália, vemos que, fazendo o exercício de tentar entender a ação do monarca sem esse objetivo de conquista, isto é, “se pressupomos outros fins à Clóvis, ele pode encontrar na situação do episcopado motivos tanto para se tornar ariano quanto para continuar sendo pagão. Ele pode mesmo nem encontrar motivo algum para agir de tal ou tal maneira a partir da consideração do estado da Igreja: não se descobrirá, pois, nada a esse sujeito, ele deixará a situação do episcopado no estado de ‘não-desvelado’, em uma obscuridade total”.⁴⁰ Então, ainda que imerso nas mesmas condições históricas, permanecendo a Gália com o mesmo estado político e religioso, e não sendo alterada nenhuma das demais determinações da época, mas havendo outra intenção, algo distinto

³⁹ EN, p.491.

⁴⁰ EN, p.501.

poderia ter acontecido. Foi primordialmente o projeto de não-ser de Clóvis, vislumbrando uma conquista desejada e não realizada, que influenciou as escolhas com que dirigiu seu reinado. Com projetos opostos, as escolhas teriam de ser diferentes. É por isso que Sartre demarca a importância do fim para entendermos o motivo.

“Chamaremos então de *motivo* a apreensão objetiva de uma situação determinada **na medida em que essa situação se revela, à luz de um certo fim, como podendo servir de meio para atingir esse fim.**”⁴¹

Se o motivo é objetivo, porque “é o estado de coisas contemporâneo tal como ele se desvela a uma consciência”,⁴² o *móbil*, por sua vez, “é considerado ordinariamente como um fato subjetivo. É o conjunto de desejos, emoções e paixões que me impulsionam a cumprir um certo ato.”⁴³ Estes o historiador só busca “em desespero de causa”, quando os motivos não são suficientes para explicar um ato. Por outro lado, o psicólogo é a figura que se dedicará preferencialmente aos móveis. Para dar alguns exemplos, podemos citar como móbil o desejo de Clóvis de dominar a Gália, ou o sofrimento do trabalhador que se revolta, ou, simplesmente, o arrebatamento de quem escreve uma carta apaixonada.⁴⁴

Mas precisamos compreender melhor como motivos e móveis relacionam-se entre si e com os fins. Sartre retira por consequência de suas definições que os atos que forem feitos quase sem nenhuma apreciação objetiva da situação, ou seja, guiados majoritariamente por móveis, serão os atos passionais ou irracionais, enquanto os atos racionais são aqueles que minimizam os móveis e orientam-se quase completamente por motivos, isto é, por apreciações objetivas. São, portanto, dois tipos de motivação para a ação radicalmente distintos, porém não necessariamente ocorrerão de modo separado. Em verdade, na maioria das vezes, nossos atos são motivados tanto por motivos quanto por móveis. Se estou sentada na sala e levanto-me para buscar um copo d’água na cozinha, isso é ocasionado tanto pelo fato de haver uma jarra d’água na cozinha, como pelo fato de eu estar com sede. Nem um, nem o outro, isoladamente, daria sentido à minha ação: poderia haver uma jarra d’água na cozinha, mas se eu não tivesse sede eu não iria buscá-la, e se eu tivesse sede e soubesse que não há água na cozinha, eu não iria buscá-la no mesmo lugar, mas poderia ir a um restaurante ou tomá-la de uma torneira.

⁴¹ *Idem.* Grifos próprios.

⁴² *EN*, p.502.

⁴³ *EN*, p.501.

⁴⁴ Outra forma de descrever o móbil é tratando-o como um reflexo subjetivo de uma situação objetiva, ou seja, derivando-se do motivo, como uma sensação provinda deste: “Do mesmo modo que a consciência de qualquer coisa é [ao mesmo tempo] consciência (de) si, também o móbil não é nada além da apreensão do motivo na medida em que essa apreensão é consciente (de) si.” (*EN*, p.504).

“Por exemplo, eu posso aderir ao partido socialista porque estimo que esse partido serve aos interesses da justiça e da humanidade, ou porque creio que ele se tornará a principal força histórica nos anos que se seguirão à minha adesão: esses são motivos. E, ao mesmo tempo, posso ter móbeis: sentimento de pena ou caridade por certas categorias de oprimidos, vergonha de estar do ‘bom lado da barricada’, como diz Gide, ou ainda complexo de inferioridade, desejo de escandalizar meus próximos, etc.”⁴⁵

Como então explicar a relação dos motivos com os móbeis nos casos mais comuns, onde o mesmo evento pode ser ocasionado por ambos? Se são de natureza distinta, que parte cabe a cada um deles na determinação do ato? Sartre entende que este problema jamais foi resolvido, e trata-se da mesma dificuldade suscitada pelo conflito entre as paixões e a vontade (que é imbuída de deliberação e racionalidade). Não obstante, é possível entender como eles operam em um mesmo nível, e isto porque ambos são avaliados no domínio do para-si, quer dizer: ainda que estados objetivos e subjetivos no mundo possam apontar para decisões diferentes, eles são correlacionados para o ato. Mesmo que eu tenha dois motivos opostos para uma ação, ela não poderá “ir para os dois lados”, ou seja, ela terá de ser unificada pela minha consciência. A ação não é determinada, portanto, por motivos e móbeis, mas ela se apresenta como uma organização destes por uma consciência que os dispõe e delibera com relação aos fins e projetos⁴⁶ que ela se escolheu. Ou seja, ainda que motivos e móbeis sejam estados reais do mundo (ou seja, estados do em-si), sejam eles objetivos ou subjetivos, é o modo como eles são apreendidos pelo para-si que conta para dar sentido à ação humana. Se voltamos ao caso do trabalhador que se rebela, repararemos que

“é por puro arrancamento de si mesmo, e do mundo, que o operário pode colocar seu sofrimento como sofrimento insuportável e, por consequência, *fazê-lo o móbil* de sua ação revolucionária. Isso implica, então, para a consciência a possibilidade permanente de fazer uma ruptura com seu próprio passado, de arrancar-se dele para poder considerá-lo à luz de um não-ser e para poder conferir-lhe a significação que *ele tem*, a partir do projeto de um sentido que *ele não tem*.”⁴⁷

Ocorre que, em verdade, apesar de encontrarem o seu sentido no para-si, motivos e móbeis *são*⁴⁸ em-si. Eles têm um sentido, que de fato provém de suas características dadas

⁴⁵ EN, p.502.

⁴⁶ ‘Projetos’ e ‘fins’ cumprem uma função semelhante na ação. Ambos servem de fundamento para indicar aonde ela irá dirigir-se. Assim, eles originam a ação. Mas fins são geralmente mencionados de forma mais simples, e projetos possuem uma conotação mais carregada de sentido. O fim também é dito relacionar-se aos motivos e móbeis ao tomá-los como meio para realizar-se. Já o projeto, ele será uma finalidade última, um objetivo mais amplo, e que terá implicações no modo que eu me constituo quem sou.

⁴⁷ EN, p.490.

⁴⁸ EN, p.505: “o móbil é *em-si*”.

no mundo, mas esse sentido só pode emergir se for apreciado por uma consciência. Sua apreensão, que é o que conta para o ato, distingue-se deles mesmos enquanto em-si. Mais exatamente, o motivo é um ser em-si e objetivo, e o móbil é a apreciação subjetiva de um motivo. Mas sabemos que o em-si não engendra atos, e é apenas por ser apreciado pelo para-si que eles podem influenciar na ação. Isso é importante porque impede que se diga que qualquer sentido pode ser retirado do em-si pela consciência. Os significados que as coisas em-si *têm* são apreciados a partir do projeto que, este sim, o em-si *não tem*; o em-si, ou os motivos e móveis, não têm neles o fim, não têm como possuir um projeto: mas podem ser observados sempre *a partir* de um projeto. Ou seja, o motivo e o móbil são elementos do em-si, mas se constituem por um vínculo indissolúvel do em-si com o para-si, na motivação do ato.

“Só que, se o móbil é transcendente, se ele é apenas o ser irremediável que nós temos a ser ao modo do ‘ter sido’, se, como todo nosso passado, ele é separado de nós por uma espessura de nada, ele só pode agir se ele é *retomado*⁴⁹; por si mesmo ele é sem força. É, portanto, pelo próprio surgimento da consciência engajada que um valor e um peso serão conferidos aos móveis e aos motivos anteriores. Não depende dela que eles tenham sido e ela tem por missão manter sua existência no passado. Eu quis isto ou aquilo: eis o que permanece irremediável e que constitui mesmo minha essência, dado que minha essência é o que eu fui. Mas o sentido que esse desejo, que esse pavor, que essas considerações objetivas sobre o mundo têm para mim quando presentemente eu me projeto aos meus futuros, sou somente eu que posso decidi-los. E eu apenas os decido, precisamente, pelo próprio ato pelo qual eu me projeto em direção a meus fins. A retomada dos móveis antigos – ou sua rejeição ou sua apreciação nova – não se distinguem do projeto pelo qual eu me atribuo fins novos e pelo qual, à luz desses fins, eu me apreendo como descobrindo um motivo de apoio no mundo. Móveis passados, motivos passados, motivos e móveis presentes, fins futuros organizam-se em uma indissolúvel unidade pelo próprio surgimento de uma liberdade que está para além dos motivos, dos móveis e dos fins.”⁵⁰

Essa unidade em que se organizam todos esses elementos da ação permite que ela tenha contato com o mundo, mas que não sucumba às suas determinações, quer dizer, seja livre. Com isso Sartre exime-se da acusação de que as circunstâncias externas no mundo, sozinhas, determinem as nossas ações. Na mesma direção em que se diz que o “ser” não pode determinar o “não-ser”, os motivos e móveis, ainda que vinculados com o ser-em-si,

⁴⁹ Ou “re-visto”, apreciado novamente; no original, *repris*.

⁵⁰ *EN*, p.505.

não têm o seu sentido determinado pelo em-si. Tudo poderia ser muito diferente se o projeto vislumbrado como fim fornecesse outro valor aos elementos da situação: se as circunstâncias objetivas e subjetivas são as mesmas, mas o projeto varia, e isso torna minha ação diferente, então as “causas” não residem totalmente nesses elementos do em-si, mas são determinadas (ou, antes, escolhidas) pelo para-si.

Diante de tudo isso, é possível afirmar que (a) a ação é intencional, isto é, demanda a posição de um objeto; e (b) esse objeto precisa ser uma negação. Sendo uma negação, (c) o objeto é também concebido pelo agente. Além disso, (d) ele deve ser visto como possível e desejável, e, para isso, (e) é preciso que o objeto que motiva a ação seja tomado como motivação e tomado como realizável no mundo atual. Se é concebida como realizável no mundo, a motivação apreciada possui contato com o mundo, quer dizer, é engajada intencionalmente no ser (ou seja, não é qualquer ideia que pode ser tomada como motivação da ação). E (g) as motivações podem ser de dois tipos: motivos (objetivas) e móbeis (subjetivas); mas ambos só podem motivar um ato se houver a apreciação de tais motivos e móbeis que lhes contata com o fim, ou seja, um não-ser. Portanto, (h) toda ação humana só pode ser motivada por um não-ser.

“Ora, tudo se esclarece e nós podemos conceber as relações destes três termos, motivos, móbeis, fins. Nós nos dedicamos aqui a um caso particular do ser-no-mundo: assim como o é o surgimento do para-si que faz com que haja um mundo, assim também é aqui seu próprio ser, na medida que esse ser é puro projeto em direção a um fim, que faz com que haja uma certa estrutura objetiva do mundo que merece o nome de motivo à luz desse fim. O para-si é, portanto, consciência desse motivo. Mas essa consciência posicional do motivo é por princípio consciência não-tética de si como projeto para um fim. Nesse sentido ela é móbil, o que quer dizer que ela se aprecia não-teticamente como projeto mais ou menos áspero, mais ou menos apaixonado em direção a um fim no momento mesmo em que ela se constitui como consciência reveladora da organização do mundo em motivos.”⁵¹

⁵¹ EN, p.504.

3. LIBERDADE

A descrição que Sartre faz da ação permite constatar que ela sempre emerge a partir de uma “ruptura com o dado”. Para isso, é imprescindível o papel da negação, seja para a ação, seja para a liberdade. Com efeito, estas duas serão identificadas entre si: a liberdade dá-se por meio da ação, ao passo que a ação realiza a liberdade. Isso porque todo ato é uma projeção para o futuro, em vez de uma mera determinação do passado. E é por projetar-se para o futuro – que é algo que ainda não aconteceu, ou seja, que não existe – que a ação retira a sua motivação do não-ser; jamais um ser, ou um dado seja qual for, estabelecido no passado, poderia ocupar o papel de uma intenção.

Mas definir o tipo de objeto que motiva a ação como um não-ser futuro naturalmente não esgota a discussão sobre a liberdade. Muito importante é também sua contraposição a duas perspectivas que propõem respostas diferentes acerca da agência humana. Em especial, a do determinismo, que fomenta impressões diretamente opostas às que Sartre defende a partir de sua teoria da ação. É preciso então mostrar que um ato não pode ser determinado nem pelo passado, nem por dados anteriores, nem por outros atos. Deve ocorrer, sim, a atribuição de um motivo (ou móbil) para toda ação, mas não é o caso que os dados em-si, por eles mesmos, motivem os atos. O fundamento da ação não pode ser um dado, pois, como vimos, precisa ser uma negatividade. De modo que o que provoca a ação é não o móbil ou o motivo, mas a consciência que se tem destes, permitindo, assim, que a ação seja provocada sempre desde um nada. Mas “dizer que a ação se determina pelo nada é o mesmo que enunciar a sua radical indeterminação.”⁵² Sendo, assim, absolutamente indeterminada, será possível definir a liberdade?

Uma liberdade que não pode ser delimitada, mas deve ser eterna ação escolhendo suas possibilidades, não poderá receber uma definição. No entanto, uma descrição particular dela pode ser oferecida. Isso porque temos, cada um de nós, uma compreensão da liberdade, uma vez que tenho sempre consciência de existir, e a existência humana dá-se pela ação. Isso quer dizer que agir, ou fazer, é o meu modo de existir. É através da ação que entendo minha liberdade.

Sendo a liberdade descrita sempre de modo particular, caberá também aprofundar a investigação no que se refere ao projeto que guia minhas ações. Sabe-se já que esse projeto somente pode ser um não-ser, mas o que é preciso acrescentar ainda é que a escolha desse projeto deve provir de cada sujeito: não é liberdade se não for determinada por si próprio, e

⁵² BORNHEIM, 2011, p.111.

mesmo projetos coletivos devem emergir na subjetividade para poderem ser alcançados de forma livre. A individualidade da consciência, demarcada pelo *cogito*, indicará a necessidade de que cada projeto fundamental seja operado por uma consciência separada. Todas as ações farão referência, em última análise, a um projeto fundamental, ou uma escolha original, que iluminaria uma “intenção profunda” do agente. Sobre esse tópico será conveniente deter-se um pouco mais, pois a partir dele é possível ter uma compreensão mais ampla do sentido em que a liberdade permite ao homem ser quem ele escolhe ser.

Não obstante as relações do homem consigo mesmo, ou com o projeto que tem de si, deve-se também discutir a relação da sua liberdade com o que Sartre chama de facticidade, ou seja, o conjunto de determinações do mundo em que me encontro, ou, também, a iminência de minha morte, o meu passado, o fato de eu ter nascido alto ou baixo, homem ou mulher, polonês ou argentino. Lembrar-nos de nossa impotência perante essas circunstâncias, dirá o filósofo, é “o argumento decisivo oferecido pelo bom senso contra nossa liberdade”⁵³. Será preciso, assim, defender a liberdade perante a facticidade; ou, melhor ainda, mostrar que esta não é um obstáculo à primeira, mas antes que ela faz parte dela mesma do modo como a liberdade constitui-se.

De modo geral, Sartre estará preocupado em mostrar, explorando cada um desses aspectos, como é possível a liberdade dada a imersão do para-si na corporeidade do em-si.⁵⁴ Se a consciência, como não-ser, é sempre relacionada ao em-si, isso, ao mesmo tempo, não será suficiente para dizer que é ele que a determina a escolher nossos atos. Contra a força do em-si Sartre levantará o poder da liberdade.

⁵³ *EN*, p.538.

⁵⁴ DETMER, 2008, p.111.

3.1. Determinismo e liberdade

Uma das tensões que se coloca de imediato frente à defesa da ação livre sartriana é aquela entre determinismo e liberdade. O primeiro opõe-se à Sartre dizendo que nossas ações seriam um consequencialismo total de dados anteriores, e a segunda, à maneira que fora entendida por outros filósofos, isto é, sendo uma liberdade da indiferença⁵⁵, pretendia que houvesse ações sem motivos (ou situações em que motivos opostos tivessem o mesmo peso, prescindindo-se então deles para decidir o ato). Sartre irá contrapor-se a ambos os posicionamentos, defendendo, primeiro, que “falar de um ato sem motivo é falar de um ato ao qual faltaria a estrutura intencional de todo ato”⁵⁶, e também que, apesar de toda ação necessitar de um motivo, apenas designar a cada ato uma motivação anterior é sem dúvida uma análise insuficiente. É verdade que toda ação “deve ter um fim, e o fim, por sua vez, refere-se a um motivo”⁵⁷, ou seja, que os deterministas estão certos ao afirmar a necessidade do motivo: mas lhes falta compreender a relação do motivo com o fim, ou que a significação do dado pode vir somente a partir de um projeto.⁵⁸ Se, por um lado, os partidários da liberdade da indiferença estariam equivocados quanto à estrutura das ações, os do determinismo, por outro, ofereceriam uma explicação muito simplista, que não pode funcionar porque no puro dado não se encontrará a capacidade de provocar uma ação, sem que esse dado seja apreciado por uma consciência e, assim, *tomado como motivação*. Isto é, estariam considerando que os móveis e motivos operassem numa dimensão puramente de em-si, onde o que conta para a ação é a sua apreciação para-si. Dito de outro modo ainda, estariam tomando negatividades como coisas, dando às coisas o papel que só pode ser exercido por uma consciência.

“Essa liberdade, que se descobre para nós na angústia, pode caracterizar-se pela existência desse nada que se insinua entre os motivos e o ato. Não é *porque* eu sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura dos motivos como ineficientes é condição da minha liberdade. E se perguntarem o

⁵⁵ Não é dito de forma totalmente clara a que autores Sartre está particularmente se referindo. A explicação do que é considerado sob esse título aparece em *EN*, p.490, onde se diz que os partidários da liberdade da indiferença “preocupam-se em encontrar casos de decisão para os quais não existe nenhum motivo anterior, ou deliberações concernindo dois atos opostos, igualmente possíveis e cujos motivos (e móveis) são rigorosamente de igual peso.” Considerarei aqui que o principal critério de distinção desse tipo de liberdade com o determinismo e também com a liberdade sartriana é que na liberdade da indiferença carece-se da atribuição de motivos para o ato livre.

⁵⁶ *EN*, p.491.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ Sartre usa as seguintes palavras: “os deterministas, a seu turno, dão-se bem demais [*se font la partie trop belle*] ao parar sua busca na pura designação do motivo e do móbil”, em *EN*, p.491. Dão-se muito bem porque, como se tentou mostrar, a análise deve investigar como os motivos e móveis são assimilados enquanto tais, e que isso requer a ajuda da consciência; esse detalhe, no entanto, seria negligenciado pelos deterministas.

que é esse *nada* que funda a liberdade, nós responderemos que não se pode descrevê-lo, uma vez que ele *não é*, mas que podemos ao menos dar-lhe um sentido, na medida em que esse nada *é sido* pelo ser humano nas suas relações consigo mesmo. Ele corresponde à necessidade, para o motivo, de não parecer como motivo, mas como correlação de uma consciência *de* motivo. Em uma palavra, desde que renunciamos à hipótese dos conteúdos de consciência, devemos reconhecer que não há jamais nenhum motivo *na* consciência: ele não o é senão *para* a consciência. E do próprio fato de que o motivo não pode surgir como aparição, ele constitui a si mesmo como ineficaz.”⁵⁹

Ou seja, é porque um motivo dado no mundo não é suficiente para gerar, por si, uma ação, que pode haver liberdade. A existência do motivo não garante sua percepção. Quando minha consciência visualiza algo, no caso, um motivo, esse motivo não despertará em mim um ato simplesmente pelo que ele é no mundo, mas sim pelo que ele é para a minha consciência. Só sou capaz de desenvolver uma ação se eu conceber um motivo do em-si e correlacioná-lo a um fim que me é próprio. Sendo apenas em-si, exclusivamente do motivo ou do móbil não poderá surtir nenhum efeito que desencadeie minha ação. Se, portanto, quando ajo deve haver algo mais do que os fatos que me cercam e as sensações despertadas em mim, não posso dizer que minha ação é total consequência do em-si. Assim, meu ato não é e não tem como ser inteiramente determinado pelas coisas que são ou que já foram.

Mas além do determinismo, tomado em geral, carecer de atribuir ao ato uma parte imprescindível, quer dizer, as negatividades (que apenas podem ser produzidas pela consciência), naturalmente há também alguns determinismos específicos que podem ser questionados a partir da teoria sartriana da ação. O **marxismo** é um deles. Usando-se novamente da análise de Beauvoir em *Por uma moral da ambiguidade*, podemos perceber algumas das dificuldades desta última teoria, contrapondo-a à compreensão da liberdade em sua configuração existencialista.

“...no marxismo, se é verdade que a meta, o sentido da ação são definidos por vontades humanas, essas vontades não aparecem como livres: elas são o reflexo das condições objetivas pelas quais se define a situação da classe, do povo considerado; no momento atual do desenvolvimento do capitalismo, o proletariado não pode não querer sua supressão como classe; a subjetividade se dissolve na objetividade do mundo dado; revolta, necessidade, esperança, recusa, desejo são apenas as resultantes das forças externas; a psicologia do comportamento se esforça para dar conta dessa alquimia.”⁶⁰

⁵⁹ EN, pp.69-70.

⁶⁰ MA, p.22.

Como poderia um ato engendrado pela situação externa não suprimir a liberdade? Se fosse assim, que sentido poderia haver por trás das revoluções, dos movimentos esperançosos ou das tentativas fracassadas? Nenhum significado é concedido à ação se ela não for relacionada a um desejo que emerja do homem, no sentido de que ele possa fazer uma avaliação, retirando-se do mundo, do ser, e criando no para-si um projeto pelo qual acredita que deva guiar-se. Se o sentido do projeto é imposto de fora e a ação deve ser mera obediência ao sistema que a ordena, por que se haveria de dizer que são livres? Se os homens devem tomar consciência de sua situação e a partir dela, eles mesmos, decidirem seus atos, como essa decisão já pode estar estabelecida antes mesmo de eles a tomarem? O que essas perguntas sugerem é que o comportamento que se seguiria puramente do direcionamento externo está em franca oposição à liberdade humana. Uma ação determinada pelas “forças externas” seria, nesta avaliação existencialista, uma contradição em termos. Ainda que não se possa excluir as circunstâncias do contexto em que surgem as ações, limitar-se a elas residiria no mesmo erro de que foi acusado o determinismo em geral. Ocorre que, na realidade, o próprio marxismo precisa aquiescer à força de ruptura humana para dar sentido a suas próprias demandas de revolução.

“...é interessante observar que a noção de situação e o reconhecimento das separações que ela implica não são próprias apenas do existencialismo. Nós os encontramos também no marxismo [...] Marx não considera que certas situações humanas sejam em si e absolutamente preferíveis a outras: são as necessidades de um povo, as revoltas de uma classe que definem metas e fins; é do seio de uma situação recusada, à luz dessa recusa, que um estado novo aparece como desejável: somente a vontade dos homens decide; e é a partir de um certo enraizamento singular no mundo histórico e econômico que essa vontade se lança para o futuro, escolhendo então uma perspectiva em que as palavras meta, progresso, eficácia, êxito, fracasso, ação, adversários, instrumentos, obstáculos tenham um sentido; então certas ações podem ser vistas como boas e outras como más. Para que surja o universo dos valores revolucionários, é preciso que um movimento subjetivo os crie na revolta e na esperança. E esse movimento parece aos marxistas tão essencial que se um intelectual, um burguês pretenderem querer também a revolução, desconfia-se deles; pensa-se que o intelectual burguês pode apenas aderir de fora, através de um reconhecimento abstrato, a esses valores que ele próprio não constituiu; o que quer que ele faça, sua situação proíbe que os fins perseguidos pelos proletários sejam absolutamente seus fins, uma vez que não é o próprio impulso de sua vida que os engendrou.”⁶¹

⁶¹ MA, pp.21-2.

Tomando a interpretação de Beauvoir sobre o marxismo como correta, deve-se notar que a transformação social aos moldes de tal doutrina diverge entre a possibilidade de uma liberdade subjetiva e a necessidade das situações definirem metas, fins e, portanto, atos. Evidencia-se também que ela deve compreender a ação diferentemente da perspectiva aqui apresentada. O determinismo entende a tomada de decisões e escolha de projetos, fins, comportamentos, de uma forma absolutamente derivada do ser-em-si, o que não pode permitir, por exemplo, que se modifique um projeto, ou se substitua um fim por outro; ou que nos identifiquemos com ideais que beneficiariam outros grupos que não os nossos; sem se falar, novamente, no grande problema que é a impossibilidade de negar a realidade que nos cerca, isto é, seu compromisso com a determinação inerente da situação. Por isso que Sartre e o existencialismo que ele e Beauvoir representam recusam amplamente essa tese da determinação externa da ação, do consequencialismo absoluto do meio para a definição dos fins e das escolhas humanas que levam aos atos.

“Sabe-se que é esse o ponto essencial sobre o qual a ontologia existencialista se opõe ao materialismo dialético; pensamos que o sentido da situação não se impõe à consciência de um sujeito passivo, que ele só surge pelo desvelamento operado por um sujeito livre em seu projeto. Aparece-nos como evidente que para aderir ao marxismo, para entrar num partido, e neste antes que naquele, para a ele permanecer ligado de uma maneira viva, o próprio marxista precisa de uma decisão cuja fonte está apenas nele; e essa autonomia não é o privilégio (ou a tara) do intelectual, do burguês; o proletariado tomado em seu conjunto, enquanto classe, pode tomar consciência de sua situação de mais de uma maneira; ele pode querer a revolução através de um partido ou de outro, pode se deixar lograr, como aconteceu com o proletariado alemão, ou adormecer no conforto tedioso que lhe é concedido pelo capitalismo, como faz o proletariado americano. Dir-se-á em todos esses casos que ele está traindo; mas para trair é preciso antes que ele seja livre.”⁶²

Mais uma vez vê-se que a atribuição da causa da ação à situação pode ser danosa, por suprimir capacidades tão importantes de nossa liberdade e de nossa existência, e não apenas por ter de tratar de dificuldades como a de explicar como pode “uma situação agir”, e muito menos por não ser possível de encaixar essa orientação na estrutura da ação segundo Sartre a descreve (que seria uma complicação meramente teórica, sanada com a modificação da teoria). A situação que age, afinal, não apenas fere a liberdade do homem de uma forma quase sem cura, mas também impossibilita que possamos dar sentido a nossos atos. Tornamos passivos e priva-nos do direito de decidir nossos projetos. Em última instância, é isso

⁶² MA, p.23.

que significa conceder ao ser a determinação de nossas ações, e, de forma oposta, é por isso que a liberdade somente pode surgir como uma negação do ser, sendo engendrada não pela situação, mas pela consciência. Contudo,

“...na prática, o marxismo nem *sempre* nega a liberdade; a própria ideia de ação perderia todo o sentido se a história fosse o desenrolar mecânico em que o homem só aparece como condutor passivo de forças que lhe são estranhas; ao agir, como também ao pregar a ação, o revolucionário marxista se afirma como um verdadeiro agente, ele se coloca como livre. [...] ora, nem o desprezo nem a estima teriam sentido se olhássemos os atos de um homem como puro resultado mecânico; para indignar-se, para admirar, é preciso que os homens tenham consciência da liberdade dos outros e de sua própria liberdade. Tudo se passa, portanto, em cada homem e na tática coletiva como se os homens fossem livres.”⁶³

Se a perspectiva determinista é insensível à capacidade de ruptura com o dado, de renúncia da realidade imposta, e indica uma dessubjetivação do ato humano, ao mesmo tempo, no prisma do determinismo marxista, ela também necessita do não-ser para efetivar sua proposta. Se os homens precisam ser tocados por, precisam indignar-se com a situação em que vivem, e ao tomar consciência dela propor, justamente, uma revolução que vá no sentido oposto do real, também aqui não se pode abrir mão da liberdade. É preciso, sem dúvida, incorporar na ação a dimensão fática do mundo a que estamos submetidos (como ficará claro mais adiante que Sartre faz), mas sem que essa facticidade seja suficiente para privar-nos da atividade negativa sumamente humana: a consciência, que decide ações e que precisa negar o mundo em cada um de seus passos. Sartre fornece uma compreensão da liberdade capaz de satisfazer a ambas as demandas, cuja necessidade é prenunciada tanto por um determinismo que é excessivamente materialista, como por uma pretensão de liberdade que nos permita defender-se das imposições do mundo; mas é preciso fazê-lo também com o cuidado de não sucumbir à indiferença perante o real, descrevendo o ato de um modo que o torna igualmente impraticável. Tais demandas são contempladas e abandonadas, de forma oposta, por um e o outro lado, no determinismo (por exemplo, o marxista) e na liberdade da indiferença. A liberdade sartriana, que se distingue das duas compreensões anteriores sem se privar de méritos por elas alcançados, não é, contudo, de fácil definição. Para permanecer sendo livre, não se pode sitiá-la dentro de limites fechados, como se pode fazer com outros conceitos. A liberdade que está sempre a ser feita, por meio do próprio ato, não poderá ser restringida, uma vez que ela não se pode concluir, e, portanto,

⁶³ MA, pp.23-4.

ser englobada por delimitações como as de uma definição. No entanto, é possível oferecer-lhe uma descrição. Assim, tendo procurado mostrar por que as outras opções apresentadas não são tão instigantes, tratar-se-á, no que se segue, da compreensão de liberdade sartriana propriamente, permitindo que melhor se esclareça alguns elementos-chave utilizados pelo autor para explicá-la.

3.2. Liberdade sartriana

Se o ato revela, como sua condição fundamental, a liberdade, é preciso tentar precisar um pouco mais o sentido deste termo.⁶⁴ Mas o primeiro problema com que se depara quem pretende explicar a liberdade é que, para seguir sendo liberdade, ela não pode ter uma essência. Se é assim, como poderia ser definida? De fato, sabemos que Sartre não irá defini-la: o que deverá ser feito, no entanto, é descrever a liberdade visando não sua essência, mas o próprio existente, e isso, por fim, levará a pôr na base da liberdade uma escolha fundamental de quem somos. Como se verá também, a liberdade é o fundamento de todas as essências, tendo, portanto, que preceder todas elas. Isso ocorrerá porque tenho um modo particular de existir: para o homem, ser é agir, ele se faz quem ele é por seus atos, ou, ainda, ele *é agindo*. E se ao agir emprego minha liberdade, então posso dizer que já tenho uma compreensão pré-reflexiva dela, isto é, que simplesmente por minha existência possuo alguma consciência de minha liberdade. Mas por que, se tenho esse contato primordial com a liberdade, não poderei dar-lhe uma essência de forma genérica?

Posso dizer que se algo possui uma essência, isso significa que acredito que haja uma série de condições que precisarão ser contempladas quando se der isso a que a essência refere-se, e sem as quais não se poderá considerar que tal coisa realize-se. O que poderá levar à interpretação de que algumas coisas existem pela simples ocorrência de certas condições no mundo, que, uma vez realizadas, determinarão que exista o objeto referido; e, ao mesmo tempo, das quais o objeto depende para ocorrer. Mas essa organização não pode funcionar para a liberdade: a liberdade deve poder ocorrer ainda que suas condições não estejam presentes, porque ela não se faz em simples dependência de um passado — ela se faz vislumbrando um futuro. A essência para a liberdade não pode ser oferecida, primeiro, porque a liberdade nunca está já realizada: se estivesse, ela se tornaria um em-si que foi anteriormente efetivado no mundo, sob forma de passado. Isso não é o caso não apenas

⁶⁴ EN, p.482.

porque se colocaria em contradição ao não-ser de que depende toda ação (sendo que é pela ação que se revela a liberdade), mas também porque a liberdade que fosse determinada por um conjunto de condições não poderia, por exemplo, contrapor-se a elas, isto é, não poderia ser de modo não-determinado. Se antes opomos a determinação do ser à indeterminação da liberdade, que surge pela ação, e esta, por sua vez, depende do não-ser, então não podemos agora, sem se desdizer, ter uma liberdade determinada. Como foi constatado, a ação guia-se sempre para o futuro, através da significação que, com os móveis e motivos, ela obtém relativamente ao fim, que é algo que ainda não existe. Ou seja, a ação segue as decisões do para-si, e não as determinações do mundo sem possibilidade de ruptura. Mais do que isso, uma definição que determinasse o que ela é, ao mesmo tempo, estaria também negando que ela fosse tudo aquilo que não está contemplado na definição: isso restringiria o que consideraríamos por liberdade a apenas aquilo que ocorre em situações tais e tais; mas Sartre não pretende oferecer esse tipo de direcionamento, pré-configurado por um filósofo. Exatamente, Sartre não quer e não pode, pelo modo como considera a liberdade, que ela seja condicionada pelos limites de uma definição genérica. É preciso mantê-la em aberto, pois a liberdade é essa própria abertura e o que permite que ela ocorra. Não se pode realmente traçar limites para o que deve ser transgressão, rompimento de limites.

Mas antes de dizer que, por carecer de definição, a liberdade em Sartre não tem sentido, é preciso considerar a sugestão do autor para driblar esse problema. Essa sugestão consiste em descrever a liberdade não em termos gerais, mas sempre em termos particulares, ou seja, não fornecer uma descrição objetivando *a liberdade*, mas defendendo que sempre se trata da *minha* liberdade, ou seja, iluminando que se remete sempre a uma consciência.

Isso quer dizer que não se pode descrever a liberdade “do modo ordinário”, pois para tanto a liberdade precisaria de uma essência ou definição. Mas, assim como ocorre com o Dasein de Heidegger, para a liberdade “a existência precede e comanda a essência”⁶⁵, de modo que só poderei determinar a ação que ela realizou sob forma do “ter sido”, ou seja, quando ela já foi. Nesse caso, sim, pode-se oferecer uma descrição precisa e delimitada do ato que se engendrou por meio da liberdade. Mas isso não é o mesmo que definir a liberdade conforme ela é para o futuro, por orientação de um não-ser.

“A liberdade faz-se ato, e nós a alcançamos geralmente através do ato que ela organiza com os motivos, os móveis e os fins que ele implica. Mas precisamente porque esse ato tem uma essência, ele nos aparece como *constituído*; se quisermos

⁶⁵ EN, p.492.

remontar à potência constitutiva, é preciso abandonar toda esperança de encontrá-lo [à liberdade] uma essência.”⁶⁶

Por um lado, como aliás procurei fazer, posso indicar uma essência para o ato, pois, em oposição à liberdade da indiferença, defendemos que o ato é constituído sempre a partir de algo, por exemplo, um motivo (ou, antes, a concepção de um motivo); por outro lado, dizemos que não se pode fornecer uma essência à liberdade. Se fôssemos deterministas (supondo que houvesse algum modo de assegurar a liberdade nesse caso), teríamos para cada coisa no mundo um elemento constitutivo anterior. Essa “potência constitutiva” remeteria por sua vez a uma outra, que a constituiu, e assim sucessivamente. Dito de outro modo, se o que é determina-se sempre a partir de algo, e esse algo é dado anteriormente no mundo, para explicar o que é e ao mesmo tempo comprovar que o que é veio de um dado anterior, isso requereria que se indicasse o motivo ou a potência constitutiva do motivo, e depois a potência constitutiva de tal potência, e assim ao infinito. Não se poderá dessa maneira dizer o que algo é, se o que é depende do que foi, dada a lonjura inalcançável do passado. Se é assim para as coisas em geral, ainda mais impossível será dizer algo semelhante da constituição da liberdade, caso devesse constituir-se dessa forma: afinal, não se trata sequer de um passado determinado por um passado anterior, mas, ainda por cima, de um futuro ainda inexistente.

Sem concordar com a liberdade da indiferença ao defender que todo ato tem, sim, um motivo – entretanto contrariando o determinismo ao pensar que esse motivo não é simplesmente dado –, ao tomarmos a liberdade como constituída a partir do não-ser também não se facilita a tarefa de dar-lhe uma definição. Se ela é como dissemos, ou seja, não inteiramente determinada por dados que a antecedem, mas, ao contrário, é determinada por elementos do não-ser, portanto, que ainda não existem, igualmente não poderei defini-la, uma vez que sua “potência constitutiva futura” não existe ainda e poderia, além de tudo, muito bem ser substituída por outra, caso eu concebesse um estado futuro possível que me parecesse ainda superior. Por esse motivo também a palavra ‘liberdade’ não pode remeter a um conceito, como ocorre com outras palavras. Porém, se não a puder definir, poderei de algum modo descrevê-la?⁶⁷

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ Não é a primeira vez que um problema dessa espécie surge no percurso de *O Ser e o Nada*. “Encontramos semelhantes dificuldades quando quisemos descrever o ser do fenômeno e o nada.”, *EN*, p.492.

“Como, pois, descrever uma existência que se faz perpetuamente e que se recusa a ser confinada em uma definição? [...] Indefinível e inominável, a liberdade não será também indescritível?”⁶⁸ Como adiantamos,

“com efeito, pode haver descrições que não visem a essência mas o existente ele mesmo, em sua singularidade. Não poderei, é certo, descrever uma liberdade que será **comum ao outro e a mim**; não poderei, portanto, visualizar uma essência da liberdade. É, ao contrário, a liberdade que é fundamento de todas as essências, porque é ao ultrapassar o mundo em direção a suas possibilidades próprias que o homem desvela as essências intramundanas. Mas se trata, de fato, da *minha* liberdade. **Do mesmo modo que, anteriormente, quando foi preciso descrever a consciência, não poderia tratar-se de uma natureza comum a certos indivíduos, mas sim de minha consciência singular** que, como minha liberdade, está para além da essência – como mostramos em várias recapitulações – para quem ser é ter sido. Essa consciência, para alcançá-la na sua na sua própria existência, eu disponho, precisamente, de uma experiência particular: o *cogito*.”⁶⁹

Para que o homem desvele as essências do mundo, é preciso que ele seja livre, que ele detenha a possibilidade de transcender o mundo, o dado, e formular ou desvelar uma essência transfenomenal, que trespasse todos os fenômenos a que se refere: isso só pode ser feito por sua consciência. Para desvelar essências, do mesmo modo que para agir, preciso empregar negatividades: não há definição que, ao mesmo tempo que afirme o que algo é, não negue também aquilo que não o é. Assim, a capacidade que nos permite desvelar essências indica a mesma operação negativa pela qual se faz a liberdade. Nesse sentido, a liberdade é que fundamenta todas as essências, e deve, desse modo, prescindir delas.

Quanto à descrição particular do existente da liberdade, essa tese fundamenta-se no mesmo princípio em que se baseia a consciência em sua individualidade, o *cogito*. O que esse princípio ilumina é uma “necessidade de fato”, de que, apesar de ser um ser contingente, eu *não posso* não me experimentar senão como uma consciência e sem tomá-la como minha. Se minha liberdade está atrelada à minha consciência, então, assim como esta é singular, também a liberdade o será, necessariamente uma em cada indivíduo, e, de tal forma, sendo necessariamente minha. (Se, no entanto, essa é uma necessidade que leva ao individualismo, é outro assunto: mas não uma conclusão necessária nem mesmo acertada.) O que se tem aqui é que cada liberdade deve referir-se a uma consciência, e essa é uma

⁶⁸ EN, p.492.

⁶⁹ EN, p.492-3.

relação indissolúvel. Ao fazer-se pelos atos, e estes sendo orquestrados por cada consciência, a liberdade não pode escapar dessa particularização.

“Eu sou um existente que *aprende* sua liberdade por seus atos; mas também sou um existente cuja existência individual e única se temporaliza como liberdade. Como tal, sou necessariamente consciência (de) liberdade, **pois nada existe na consciência senão como consciência não-tética de existir**. Assim, minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser. [...] Ela não é uma qualidade adicionada ou uma *propriedade* da minha natureza; ela é justamente o estofado de que é feito meu ser; e como meu ser está em questão, devo necessariamente possuir certa compreensão da liberdade.”⁷⁰

É porque o meu modo de ser é existindo como uma consciência, e mais do que isso, agindo a partir de minha consciência, que não há como eu não entrar em contato com essa liberdade que detenho. Não é como se eu fosse um ser que pode ser livre ou não, mas é que essa liberdade é o meu próprio ser, minha existência está mesclada a ela como está a ondulação da água ao oceano, ou a cor laranja à luz do sol. Eu sou esse próprio movimento de determinação consciente, eu me faço quem sou através dele, e por isso não tenho como não me experimentar livre e consciente de ser livre.

De forma idêntica, dizer que o meu ser, o que eu sou, está perpetuamente em questão para mim, isto é, depende a cada momento da determinação que dou a ele por meus atos a partir de um projeto, isso também é dizer que quem eu sou refere-se a uma escolha fundamental de tal projeto. Se me entendo como liberdade consciente é porque tenho um modo peculiar de existir, em que constantemente me é demandado fazer, pela ação, uma ruptura com o ser: essa ruptura já é o que Sartre chama de liberdade. Pondo em outras palavras, “ser, para o para-si, é nadificar o em-si que ele é”⁷¹. Faço-me ser aquilo que ainda não sou, projetando um não-ser escolhido, realizando-o e ao mesmo tempo nadificando o que eu era, e que a partir de então já não mais sou.

Como dissemos antes, portanto, se não é possível definir “a liberdade” de forma genérica, pode-se, contudo, descrever a liberdade de forma particular, porque se trata sempre da *minha* liberdade. Não posso empregar-lhe uma descrição que vise sua essência, mas ainda assim sei que a detenho porque *sou* essa liberdade. O que se verá mais precisamente agora é como minha liberdade revela-se a partir de uma escolha fundamental de mim mesmo.

⁷⁰ EN, p.493.

⁷¹ EN, p.494.

3.3. A escolha fundamental

“O projeto livre é fundamental, porque ele é meu ser. Nem a ambição, nem a paixão de ser amado, nem o complexo de inferioridade podem ser considerados como projetos fundamentais. É preciso, ao contrário, que eles se compreendam a partir de um primeiro projeto, que se reconheça nisso que não se pode mais se interpretar a partir de nenhum outro e que é total.”⁷²

Nos tópicos anteriores procurei mostrar que a negação vem ao mundo por uma consciência; que a ação requer a posição de uma negatividade como seu fim; e que os motivos e móveis só se constituem enquanto tal perante um fim. Resta compreender por que Sartre também defende que todas as nossas ações remetem a um fim último, que é o projeto fundamental que cada um faz de si. Ou seja, por que é preciso remeter a um fim último, a um projeto fundamental?

Para o autor, todos temos um projeto de quem somos (ou queremos ser), que se liga a uma “intenção profunda” com a qual nos identificamos e que serve de guia para todos os nossos atos. Mesmo as ações mais insignificantes e triviais remeteriam, em última instância, a esse projeto “original” por meio de que organizo minha vida inteira. Mas isso não quer absolutamente dizer que tal projeto não possa ser alterado: por ser uma escolha de quem eu sou, diferentemente de uma determinação essencial de meu ser, esse projeto não possui nada que nos amarre a ele até a morte. A substituição do projeto pode muito bem ocorrer, contudo não sem um preço: o que pesa na manutenção ou não de um projeto é o imenso tamanho e imenso valor de suas consequências. A rigor, é o próprio projeto que dá valor e sentido a todas as coisas para um sujeito: tudo recebe seu significado, sua importância, sua razão de ser para mim, a partir de meu projeto.

Se a potência que Sartre encontra nessas nossas escolhas fundamentais parece demasiado grande, por vezes até exagerada, não é, porém, por uma extravagância. O papel delas ocupa a função necessária de preencher uma lacuna deixada até então em aberto nas discussões da ação e da liberdade de *O ser e o nada*. Essa lacuna pode ser expressa da seguinte forma: se minha liberdade dá-se através de meus atos, e estes são originados pelo não-ser (ao invés de determinados pelos seres em-si dados no mundo), e o não-ser na ação refere-se a um fim posto pelo agente — quem, ou o que, define, escolhe ou determina o fim?

Ora, naturalmente a resposta, para preservar a autonomia subjetiva, deve ser que é o sujeito ele mesmo quem coloca os seus fins, isto é, escolhe seus projetos, faz sua escolha original e decide que imagem de si buscará realizar em sua existência. Ainda que o não-ser

⁷² EN, p.536.

tenha um vínculo indissolúvel com o ser, o homem é quem, depois de ser “lançado” no mundo, opta por quem ele é ou se faz ser, comandando os seus atos.

Mas por que sou eu quem decido os meus projetos, atos e fins? Como se dá a gênese do projeto fundamental? Ao fim e ao cabo, a resposta do existencialismo será: essa escolha, a determinação do projeto de minha vida, de onde tudo retira o seu sentido e ganha o seu valor, é, desalentadoramente, *absurda*. Daí se falar da “absurdidade” da liberdade; daí se chegar a um limite para as explicações que uma pessoa pode oferecer para apontar a um caminho e não outro; para escolher ser médico antes de ser músico, ser pai antes de ser médico, querer-se guerrilheiro ou querer-se dono de casa. Não se pode, para além da resposta fornecida (e muitas vezes sequer encontrada) por aquela mulher, aquele senhor, aquela jovem em particular, oferecer nenhuma justificativa mais ampla. Se as determinações e regras do ser e da sociedade não podem ser suficientes e tampouco inquebráveis, então é o homem que escolhe, e não pode não escolher, o seu destino.

Mas é obrigação do ofício deter-se em alguns elementos argumentativos. Se dissemos previamente que, por não poder ser definida, à liberdade resta ser descrita de modo sempre particular, precisamos entender melhor por que sempre se trata de *minha* liberdade. Ela é sempre especificada por cada sujeito pelo mesmo motivo que faz com que toda consciência seja sempre de um sujeito apenas: o *cogito* será lançado pelo autor para dar uma resposta preliminar a essa pergunta. Se a consciência é só minha, e a ação é operada pela consciência, a liberdade também tem de ser dessa consciência e não poderá ser encontrada em geral. Uma tentativa de ilustrar isso é também dizer que a liberdade é inescapavelmente minha porque, afinal, não há como não sermos *alguém*. Se o projeto fundamental de mim mesmo é uma escolha daquilo que eu projeto ser no futuro, e toda ação requer essa projeção, então eu não tenho como não fazer tal escolha. Somos por nossos atos, e nossos atos requerem um projeto.

A ideia de Sartre é que, colocando o fundamento adiante como projeção, e não por determinação do passado, terei de remeter a um fundamento do projeto da ação que, por sua vez, remeterá a outro fundamento, mas, ao fim, não se ultrapassará uma contingência inexplicável, absurda. Chegará um momento nessa busca por um elemento último da ação em que não se encontrará mais explicação alguma para a escolha: será então que se terá chegado ao projeto final, ou original, da ação. É para tal finalidade que se direciona a Psicanálise Existencial no final do livro, método que permite revelar esse fim último ou primeiro escolhido pelas pessoas, mediante o qual organizarão os atos de toda a sua vida.

Com a substituição do projeto sendo possível, o que deixa de ser é uma perspectiva em que sua determinação seja por pura consequência dos fatos dados no mundo. Como poderia ser, afinal, que uma pessoa que tivesse vivido experiências definidas decidisse, em certo momento, por uma alteração total de suas condutas, a fim de percorrer um novo projeto de si, abandonando todas as determinações absorvidas até então responsáveis por quem ela é⁷³, ou seja, operando essa ruptura de que tanto se falou, e simplesmente abandonando as determinações sofridas anteriormente? Decidindo, enfim, que as imposições que lhe ocorreram foram ineficientes para mantê-la no rumo por elas indicado? Se as determinações fossem absolutas, eis um projeto fixo e nunca intencionalmente alterável. Sendo ela, no entanto, livre, infinitas possibilidades de ação apresentam-se à sua escolha para serem realizadas no mundo.

Por outro lado, essa transição traz consigo possivelmente novos julgamentos e novas respostas perante situações similares e diferentes. Isso porque muito mais de incertezas constitui-se um ser humano. Se o projeto traz fixidez, a possibilidade de ruptura com relação a ele traz dúvida, responsabilidade e, sobretudo, angústia. Não haver nada em que eu possa assegurar-me para dizer que “eu tinha de fazer isso, não havia opção, não cabia a mim”; ver que todas essas escolhas são livremente contingências; encontrar-me num mundo em que, mesmo com a facticidade, tanto depende de mim — isso é estar diante do absurdo da existência. Assim como não posso encontrar razão para ter nascido desta maneira ou de outra, também não tenho a quem rogar para que possa *não* escolher uma coisa ou outra. Não sou o fundamento de minha liberdade: ela me é, absurdamente, imposta — e nada mais. Não há fuga para que agir seja a todo instante uma escolha, um ato de liberdade por *mim* operado. Por que é assim? Por que fui condenado a esta liberdade que é minha? Como não encontro para isso uma resposta, o existencialismo chama essa nossa conduta de absurda.

No mais, cabe reparar que o projeto original possui uma importante função “regulatória”. Devo obrigatoriamente constituir um projeto, pois não posso *não* agir, não posso *não* ser alguém. Preciso, então, colocar um projeto, quase sempre de forma não-posicionalmente consciente, mas ainda assim por mim determinado. Nem pelo dado, nem pelo que fui, nem pelo passado: como posso sempre mudar meu projeto, estou, angustiantemente, desobrigado de dar eternas respostas a meu passado. Nenhuma fidelidade é requerida por meu eu anterior, pela vida que tive, com os ideais que cultivei, caso eu não

⁷³ Já que, depois de tomadas as decisões ou exercidos os atos, eles se incrustam no passado e de lá não saem, conformando algo de fixo e determinado, assim como todos os outros em-si que o mundo apresenta-nos.

queira mantê-los. Seja como for, precisarei de *algum* projeto sempre, mas essencialmente nada me obriga a cultivá-los eternamente.

“Assim o ato fundamental de liberdade é encontrado; e é ele que dá seu sentido à ação particular que posso ser levado a considerar: esse ato constantemente renovado não se distingue de meu ser; ele é escolha de mim mesmo no mundo e ao mesmo tempo descoberta do mundo.”⁷⁴

3.4. Liberdade e Facticidade

Uma vez tratada, ainda que insuficientemente, da relação da liberdade com o projeto fundamental que temos de nós mesmos, convém apresentar o modo que o dado, ou a facticidade, associa-se com ela. Precisamente, trata-se de uma associação, ou, nas palavras do autor, de uma “síntese aberrante do em-si e do nada”⁷⁵, em que se compreenderá o dado não como um simples impedimento da liberdade, mas como um conteúdo necessariamente presente nela. Dito de melhor modo, essa cooperação do dado com o ato é uma “liberdade *engajada*”, expressão que evidencia que a liberdade sempre se faz *no mundo*, dentro de um “*plenum*” específico do em-si tornado mundo pela minha liberdade, a partir da posição de um fim.

“Não é menos verdade que a liberdade encontra ou parece encontrar limites, do fato do dado que ela ultrapassa ou nadifica. Mostrar que o coeficiente de adversidade da coisa e seu caráter de obstáculo (junto com seu caráter de utensílio) é indispensável à existência de uma liberdade, é servir-se de um argumento de dois gumes porque se ele permite estabelecer que a liberdade não é dirimida pelo dado, por outro lado ele indica algo como um condicionamento ontológico da liberdade. Não será então com fundamento dizer, como certos filósofos contemporâneos: sem obstáculo, sem liberdade?”⁷⁶

O que Sartre pretende com essa discussão é marcar, retornando ao em-si, que não se pode *arrancar-se* da realidade ou do contexto particular em que vivemos, que não se trata de uma liberdade “caprichosa” ou de fazer o que quer que se deseje. Ser livre é contrariar os obstáculos, porém que só se colocam como obstáculos mediante um fim. Ou seja, se a liberdade coloca o fim, é também ela que coloca seus obstáculos. Mas o que significa *obstar* alguma coisa? Isso só fará sentido quando houver *aquela coisa* da qual se obsta, ou aquele objetivo que se torna mais difícil de alcançar, em virtude de uma situação ou outra, ou de

⁷⁴ EN, p.517.

⁷⁵ EN, p.542.

⁷⁶ EN, p.541.

qualquer coisa desejada que está posta imaginativamente adiante e que será afastada pelo obstáculo. Encontramos empecilhos para nossa ação? Em nenhum momento discordou-se disso. Mas os empecilhos só surgem *porque há liberdade*. Não existe obstáculo, portanto, sem liberdade. Só faz sentido que algo impeça a minha ação se em primeiro lugar não houver a ideia de realizá-la contra a qual comparar os fatores que lhe obstam. Quer dizer: só há obstáculo com liberdade, e só há liberdade com a colocação de um fim próprio estabelecido pelo agente.

Um argumento semelhante de “inversão paradoxal” é usado por Beauvoir em *Por uma moral da ambiguidade*, embora tratando da moral e com o objetivo de mostrar que ela só existe porque os homens falham. Se a vida não fosse um jogo em que se pudesse tanto ganhar como perder, não haveria necessidade de uma moral que tem por objetivo mostrar o caminho pelo qual se pode ganhar. Similarmente, não há sentido em falar, por exemplo, de opressão, de falta de liberdade, de ampliação da liberdade, se não for possível para o homem a sua liberdade. É preciso que uma pessoa seja antes livre para que se possa retirar dela essa esperança, é preciso que as pessoas tenham em si mesmas uma estrutura da ação que lhe escancara sua necessidade de escolher a cada instante, para que se possa privá-las dessa escolha. Como não ser livre, como fazer sentido não ser livre, sem antes haver de algum modo a concepção de uma liberdade? Por isso que uma interpretação possível da liberdade em Sartre é dizer que ela é condição de possibilidade de liberdade, é uma liberdade que todas as outras que puderem ser imaginadas pressupõem para fazer sentido. Seja como for, o que mais interessa neste momento é mostrar como a liberdade segue sendo garantida mesmo com sua expressão dando-se sempre no dado.

“Por seu recuo nadificante, a liberdade faz que um sistema de relações estabeleça-se, do ponto de vista do fim, entre ‘os’ em-si, isto é, entre o *plenum* de ser que se revela então como *mundo* e o ser que ela tem a ser em meio a esse *plenum* e que se revela como *um* ser, como *um* isto que ela tem a ser. Assim, por sua própria projeção para um fim, a liberdade constitui como ser em meio ao mundo um *datum* particular que ela tem a ser. Ela não o escolhe, pois isso seria escolher sua própria existência⁷⁷, mas pela escolha que ela faz de seu fim, ela se revela de tal ou tal maneira, sob tal ou tal luz, em ligação com a descoberta do mundo ele mesmo.”⁷⁸

Como somos indivíduos em uma plenitude de em-si, encontramos-nos sempre em uma situação particular e temos que sair dela para chegar a uma nova situação igualmente

⁷⁷ Isso não pode ocorrer porque a liberdade não escolhe sua existência: ela só não é livre para cessar de ser livre.

⁷⁸ EN, p.544.

particular. Eu olho para o mundo sabendo que terei de realizar *uma* determinada coisa ou alguma outra, que terei que me fazer ser de *um* modo tal, que devo sempre operar *uma* certa ação. Projeto-me para essa perspectiva futura e faço isso com o auxílio de uma imaginação às vezes mais e às vezes menos clara de onde irei chegar. Ainda que decida guiar-me “sem pensar”, de uma forma despretensiosa e aberta ao mundo como se não o escolhesse, isso mesmo já é um modo de agir ao qual se deve ser aquiescer ou não. Não há possibilidade de não escolher como será minha ação, porque quem a comete sou eu. Em certo momento, Sartre dirá: o homem é sem desculpas. Não há escapatória, não se pode existir sem agir num mundo particular porque somos uma consciência que existe *agindo*. Não há outro modo de ser para nós senão tomando uma atitude perante o mundo. Ao tomar tal atitude ou tal outra, estou escolhendo; estou direcionando-me para um fim, estou seguindo um rumo no mundo e que não tenho como não seguir. É isso que Sartre chama de “a facticidade da liberdade”.

“somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: somos condenados à liberdade, [...] lançados à liberdade.”⁷⁹

Não poder não ser livre, ou, então, ser fundamento de sua ação mas não ser seu próprio fundamento, é o que faz da liberdade isso a que estamos *condenados* a ser. Se eu pudesse escolher se serei livre ou não, teria de haver uma liberdade prévia a essa escolha, e, assim, uma outra liberdade prévia a esta última escolha, *ad infinitum*. Se não posso não ser livre, então sou necessariamente livre. Mas além da sua facticidade, há também “a contingência da liberdade”. Esta se traduz no fato de que eu não posso não existir.

“Se, com efeito, a liberdade decidisse a existência de seu ser, seria preciso não apenas que o ser como não-livre fosse possível, seria preciso também que fosse possível minha inexistência absoluta. Em outros termos, vimos que no projeto inicial da liberdade o fim retornava sobre os motivos e móveis para constituí-los; mas se a liberdade devesse ser seu próprio fundamento, o fim deveria, ademais, retornar-se sobre a existência ela mesma para fazê-la surgir.”⁸⁰

Isso seria absurdo, porque teria de haver a possibilidade de minha inexistência enquanto eu existisse. A liberdade não é seu próprio fundamento, e ela não é livre para não existir. E onde entra o dado nessa relação? A liberdade requer um dado, não como sua condição, mas porque, “sendo negação interna e consciência, ela participa da necessidade que prescreve à consciência ser consciente *de* alguma coisa”⁸¹. Além disso, se a liberdade constitui-se como negação de um dado, ela implica o dado, e não existe à parte dele. Essa

⁷⁹ EN, p.541.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ EN, p.537.

absorção do dado pela liberdade, ao mesmo tempo que a liberdade faz-se existir nesse movimento, é o que permite ao dado surgir para uma consciência: eis o paradoxo da situação e da liberdade.

“Assim começamos a entrever o paradoxo da liberdade: só há liberdade em *situação* e só há situação pela liberdade. A realidade-humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ele não criou; mas essas resistências e esses obstáculos não tem sentido senão na e pela livre escolha que a realidade-humana é.”⁸²

Por fim, se o argumento fundamental do bom senso contra a liberdade é indicar a nossa impotência, é lançar mão do “coeficiente de adversidade das coisas”, por outro lado essa adversidade só surge *por nós*, isto é, pela posição prévia de um fim. Um rochedo “nele mesmo” (ainda que reste dúvida de se é sequer possível concebê-lo assim) é neutro, apenas; para ser um obstáculo ou um auxílio ele precisa ser iluminado por um fim, manifestando-se num mundo de significados estabelecidos pela consciência. Não é um rochedo em si que determinará se ele obsta ou não o meu fim; sou eu que o entendo como um obstáculo se quero atravessá-lo, ou mesmo como uma necessidade, se desejo escalá-lo. Em si mesmo ele não é nem uma coisa nem outra. O fim cria o auxílio e o obstáculo.

O dado é, portanto, simplesmente aquilo que é negado pela consciência livre. É a tela mais ou menos áspera e sinuosa sobre a qual traço o desenho de minha vida com o pincel da consciência e as cores da liberdade. Se a liberdade é negação do dado, porém, ela requer o dado, assim como uma pintura só pode ser feita por cima de uma superfície. Só posso livrar-me daquilo que me prende. Do mesmo modo que só faz sentido dizer que algo pode “prender-me” se houver em meu peito a liberdade. “Não se escapa de uma jaula em que não se esteja preso.”⁸³

⁸² EN, p.546.

⁸³ EN, p.543.

4. CONCLUSÃO

Vamos, então, retomar algumas teses defendidas por Sartre, desde o início, para chegar no que concerne à liberdade. As seguintes afirmações são feitas em *O ser e o nada* com o intuito de atingir a liberdade *en son coeur*, em seu coração.⁸⁴ A primeira delas, indicada também nesta introdução e reafirmada na análise da ação e da liberdade, diz que

- (a) “se a negação vem ao mundo pela realidade-humana, esta deve ser um ser que pode realizar uma ruptura nadificante com o mundo e consigo mesma”.

Sartre ensina-nos a falar coisas semelhantes vistas por ângulos diversos. Esta última tese pôde ser observada tanto na possibilidade de ruptura eventual com o projeto que se tem de si, ou seja, pela substituição de uma escolha fundamental por outra nova, como também, de forma mais ampla, pela própria dinâmica de nossa ação. A realidade-humana que somos, por possuir uma consciência, deve continuamente transcender aquilo que ela já realizou – isto é, o seu passado, o que ela foi – ou, ainda, deve transcender a si própria como sua essência, reformulando-se assim por suas novas ações (já que sua essência depende de sua existência, ou, que quem sou depende de meus atos). Essa é sua ruptura consigo mesma. Além disso, há a ruptura central que a ação pode realizar com o dado, em todos os seus atos, como se observou na relação da liberdade com a facticidade, que é a sua ruptura com o mundo dado. Na sequência, o autor também afirma que

- (b) “a possibilidade permanente dessa ruptura não se distingue da liberdade”.

É pela própria *possibilidade de ruptura* que se constitui a liberdade. Mas não se trata de uma mera característica que pode ser adicionada a ou retirada dos homens: mais forte que isso, ela constitui o modo de ser do homem.

- (c) “essa possibilidade permanente de nadificar o que eu sou sob forma do ‘ter-sido’ implica para o homem um tipo de existência particular [...]. Ser, para o para-si, é nadificar o em-si que ele é.”

Sartre então recoloca a tese (b) da seguinte maneira:

- (b.2) “Nessas condições a liberdade não poderá ser outra coisa que essa nadificação.”

Iluminando o que foi dito sobre a dificuldade de definir a liberdade, e isso em virtude de um escapamento, de poder sempre ser outra coisa, sempre transcender o que lhe é estipulado, o autor segue sua fala sobre a nadificação que é a liberdade, mostrando que

⁸⁴ EN, pp.493-5.

- (d) “É por ela que o para-si escapa a seu ser como à sua essência, é por ela que ele [o para-si] é sempre outra coisa do que aquilo que se pode *dizer* dele, pois ao menos é ele aquele que escapa a essa própria denominação, aquele que está já para além do nome que se lhe dá, a propriedade que se lhe reconhece.”

Assim, o significado de

- (e) “Dizer que o para-si tem a ser o que ele é, dizer que ele é o que ele não é ao não ser aquilo que ele é, dizer que nele a existência precede e condiciona a essência, ou, inversamente, segundo a fórmula de Hegel, que para ele “Wesen ist was gewesen ist” [ser (ou, sua essência) é ter sido], é dizer uma e a mesma coisa, a saber, que o homem é livre.”

Tendo esclarecido a contraditoriedade de sua definição do para-si, que é a dimensão própria da liberdade que se faz por meio da ação, e indicando sua máxima da anterioridade do existir sobre o ser para o homem (pois ele apreende sua essência apenas a partir do que ele já foi, sem que esta lhe determine seu futuro), percebemos que todas essas são formas de explicitar o sentido que para Sartre tem a liberdade.

E, como vimos, uma razão que lhe permite argumentar por essa ruptura, essa transcendência, essa impossibilidade de definição, está no funcionamento dos motivos e dos móveis, pois eles só têm potência para desencadear um ato se se relacionam a um fim. Mais ainda, apenas por eu ter consciência desses motivos isso já lhes torna objetos transcendentais da consciência, nos quais vejo que não tenho como infundir minha existência, como lhes usar de apoio para encontrar todas as determinações de meus atos. Como o ser humano não se limita a obedecer determinações de uma cadeia causal, ao modo dos outros objetos, mas para ele é possível, justamente, romper esse elo causal, ele se encontra num outro meio, ele se encontra separado em sua consciência das coisas do mundo que obedecem essas ordens, e não consegue reduzir os seus feitos a esse ordenamento. O homem ultrapassa o dado e sua determinação.

- (f) “Do simples fato, com efeito, de que eu tenho consciência dos motivos que solicitam minha ação, esses motivos já são objetos transcendentais para minha consciência, eles estão fora; em vão procurarei assegurar-me a eles: eu lhes escapo por minha própria existência. Sou condenado a existir para sempre para além de minha essência, para além dos móveis e motivos do meu ato: sou condenado a ser livre.”

Por isso que as determinações do dado não podem ser suficientes para delimitar todos os meus atos e instaurar de antemão minhas escolhas e meu futuro. A única limitação da liberdade é não poder não ser liberdade (e, existindo, não poder não existir).

- (g) “Isso significa que não se poderá encontrar à minha liberdade outros limites que ela mesma, ou, se se preferir, que não somos livres para cessar de ser livres.”

Conforme foi apresentado na parte da liberdade e da facticidade, os limites só surgem porque em primeiro lugar há uma liberdade, que é inescapável. Mas se não posso não ser livre, tampouco posso não ter um projeto. Não é preciso que eu o tenha com clareza, mas é impossível agir sem um. A intencionalidade dos atos que requerem fins é a mesma que, em última instância, requer também um projeto. Esse projeto para as minhas ações, que se realizam através dele, afinal, irá determinar quem eu sou, será meu projeto fundamental de ser. Se houvesse como eu não ser alguém, talvez essa tese pudesse ser enfraquecida. Porém a partir do momento em que eu defendo que sou aquilo que faço, que a minha essência é aquilo que eu fiz, então não há escapatória: o projeto original é o fundamento absurdo de todo ato.

Vemos também que para a realidade-humana ser é fazer, é agir (c.2), e a determinação da sua ação não pode ser uma outra ação ou um dado anterior, limitando-a a obedecer o passado (h), porque a intenção não pode ser um dado externo no mundo, a intenção reside na escolha do fim (i). O fim intencional é também o que dá o sentido: o mundo revela-se a nós a partir dessa escolha intencional que fazemos (j). Sendo parte essencial para podermos operar uma ruptura com o dado, é a estipulação do fim que nos permite negá-lo. Mas isso é possível apenas para uma consciência que está “em perpétuo recuo consigo mesma” (k), uma consciência que se questiona sobre seu ser a todo instante, uma liberdade que é *escolha* de seu ser (l), mas não seu fundamento (g.2). Dito de outro modo, o projeto livre é o meu ser (m). Não que isso seja esquecer-se de que a liberdade é sempre engajada (n), ainda que seja absurda por estar além de todas as razões (o): mas ela não é pura contingência, “ela é interiorização, nadificação e subjetivação da contingência”.⁸⁵

Uma pergunta muito interessante é por que, tendo defendido de forma tão intensa as evidências de nossa liberdade, Sartre entende que ela é tão constantemente negada pelos próprios homens. É iluminador observar as razões que o autor oferece para essa tentativa contínua do para-si querer esconder-se seu próprio nada. Em especial, isso revela seu desejo de incorporar-se ao em-si, de tentar “estabelecer em nós uma continuidade sem falha de

⁸⁵ EN, p.532.

existência em si”, é conceber o móbil como um “fato psíquico”, como “realidade plena e dada”. Não haveria diferença, assim, entre decisão e ato, pois tudo seria “dado psíquico”. Como se no homem tudo se passasse numa sequência lógica, “o móbil provocaria o ato como a causa seu efeito”, causando a impressão de que “tudo é real, tudo é pleno”. Esse é para Sartre o grande sentido e apelo do determinismo.

“Assim, a recusa da liberdade só pode ser concebida como tentativa de apreender-se como ser-em-si; uma coisa vem junto da outra; a realidade-humana é um ser no qual sua liberdade provém de seu próprio ser [un être dans lequel il y va de sa liberté dans son être], porque ela tenta perpetuamente se recusar a reconhecê-la. Psicologicamente, isso equivale, em cada um de nós, à tentativa de tomar os motivos e móveis como *coisas*. Tentamos conferir-lhes permanência; buscamos dissimular que sua natureza e seu peso dependem a cada momento do sentido que eu lhes dou, tomamo-los por constantes: isso significa considerar o sentido que eu lhes dei há pouco ou ontem – o qual que é irremediável, porque é *passado* – e de extrapolar seu caráter fixo até o presente. Tento persuadir-me que o motivo é como ele *era*. Assim, passaria ele dos pés à cabeça, de minha consciência passada à minha consciência presente: ele a habitaria. Isso é o mesmo que tentar dar uma essência ao para-si. Do mesmo modo, colocar-se-á os fins como transcendências, o que não é um erro. Mas em vez de ver neles transcendências postas e mantidas em seu ser por minha própria transcendência, supor-se-á que eu as encontro surgindo no mundo: elas vêm de Deus, da natureza, da “minha” natureza, da sociedade. Esses fins pré-estabelecidos e pré-humanos definiriam então o sentido de meu ato antes mesmo que eu o conceba, da mesma forma que os motivos, como puros dados psíquicos, provocá-lo-iam sem mesmo que eu me apercebesse deles. Motivo, ato, fim constituiriam um ‘continuum’, um *pleno*.”⁸⁶

Tais “tentativas abortadas para afogar a liberdade sob o peso do ser” desmoronam quando nos deparamos com a angústia proporcionada pela própria liberdade. Se não fôssemos livres, nossa angústia não mostraria tão bem “que a liberdade coincide em seu fundo com o nada que está no coração do homem”. Eis a maior prova de que a experimentamos.

“É porque a realidade-humana *não é suficiente* que ela é livre, é porque ela é perpetuamente arrancada de si mesma, e [por]que o que ela foi é separado por um nada disso que ela é e daquilo que ela será. É, enfim, porque seu ser presente ele mesmo é **nadificação**. **O homem é livre porque ele não é si mas presença a si**. O ser que é o que ele é não poderá ser livre. **A liberdade é precisamente o nada que é sido [est été]** no coração do homem e **que constrange a realidade humana a**

⁸⁶ EN, p.495.

fazer-se, no lugar de ser. Como vimos, para a realidade-humana, ser é *escolher-se*: nada lhe vem de fora, nem mais de dentro, que ele possa *receber* ou *aceitar*. Ela está inteiramente abandonada, sem nenhuma ajuda de nenhuma sorte, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o menor detalhe. Assim, a liberdade não é *um* ser: ela é o ser do homem, isto é, seu nada de ser. Se nós primeiro concebêssemos o homem como um pleno, seria absurdo buscar nele, posteriormente, os momentos ou as regiões psíquicas onde ele seria livre: tanto quanto procurar o vazio em um recipiente que antes enchemos até as bordas. O homem não pode ser às vezes livre e às vezes escravo: ele é inteiramente e sempre livre, ou ele não o é.”⁸⁷

Por fim, cabe destacar três pontos: o primeiro, é que seria ainda necessário distinguir o sentido de “intencionalidade” do sentido de “deliberação”. O segundo, é que na perspectiva de uma teoria, a “particularidade” da liberdade indica que se deve descrevê-la segundo “o que se passa na consciência”, e não segundo “o que se passa para mim”: uma tal descrição só poderia ser feita por cada sujeito particular, enquanto uma descrição genérica e teórica ocorre por uma descrição das atividades da consciência para a ação e a liberdade. O terceiro ponto trata-se de mencionar que o para-si pode também negar a si próprio, enquanto negação de sua própria liberdade.

⁸⁷ *Idem.*

5. BIBLIOGRAFIA

- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Gallimard (1976).
_____. *Being and Nothingness*. Pocket Books (1978).
_____. *O Ser e o Nada*. Editora Vozes (2011).
- BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade*. Nova Fronteira (2005).
- BLOOM, Harold. *Jean-Paul Sartre*. ISBN 0-7910-5917-0, e-book (2001).
- BORNHEIM, Gerd Alberto. *Sartre: metafísica e existencialismo*. Perspectiva (2011).
- CATALANO, Joseph S. *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. University of Chicago Press (1985).
- DETMER, David. *Sartre Explained, From Bad Faith to Authenticity*. Open Court (2008).
- FLAJOLIET, Alain. *La première philosophie de Sartre*. Honoré Champion (2008).
- LECARME, Jacques; SIMONT, Juliette; WYBRANDS, Francis. *Les fiches de lecture: L'être et le néant de Jean-Paul Sartre*. ISBN 978-2-85229-493-6, e-book. Encyclopaedia Universalis (2012).
- LEVY, Neil. *Sartre*. Oneworld (2002).
- HONNETH, Axel. *Freedom's Right, The Social Foundations of Democratic Life*. Columbia University Press (2014).
- HOWELLS, Christina. *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press (1992).
- MACANN, Christopher. *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*. Routledge (1993).
- PRIEST, Stephen. *Sartre, Jean-Paul, The subject in question, Sartre's critique of Husserl in The transcendence of the ego*. Routledge (2000).
- RIZK, Hadi. *Comprendre Sartre*. Armand Colin (2011).
- WEBBER, Jonathan. *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*. Routledge (2007).