

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ISAQUE JOSÉ BUENO

LIBERDADE E ÉTICA EM JEAN-PAUL SARTRE

Porto Alegre

2007

ISAQUE JOSÉ BUENO

LIBERDADE E ÉTICA EM JEAN-PAUL SARTRE

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Urbano Zilles

Porto Alegre

2007

AGRADECIMENTOS

A PUCRS e a CAPES.

Ao Prof. Dr. Urbano Zilles.

Ao Prof. Dr. Draiton G. de Souza.

Ao Fr. Roberto Gomes Simões.

Ao Pe. Leonir Alves.

A meus pais pelo apoio e incentivo.

A todos os professores com quem tive aula neste período de estudos e aprendizagem.

Ao Cemitério Parque Jardim da Paz.

RESUMO

A liberdade é um tema fundamental da realidade humana. A ética é condição para que possamos viver e conviver em sociedade, respeitando o diferente e nos responsabilizando por nossas próprias escolhas. Deste modo, Sartre faz uma reflexão profunda sobre a liberdade humana, desde sua condição de existência até a suas conseqüências diretas sobre a vida do indivíduo. Assim do binômio liberdade-responsabilidade, conceitos indissociáveis em Sartre, podemos inferir, uma proposta conseqüente para uma conduta ética. Desta maneira, refletir sobre o sujeito livre em uma sociedade que coloca a liberdade como um valor central, é pensar no fazer humano, nas suas relações, ou seja, no seu encontro com o outro, na possibilidade de respeitar ou não a liberdade do outro. Em síntese, procuramos demonstrar que a liberdade humana é um aspecto constitucional da existência de cada indivíduo, que não podemos pensar em um homem ora livre ora não, dispomos de uma liberdade fundante que nos compromete durante todo o nosso existir, e por essa razão somos chamados a assumir com responsabilidade as conseqüências de todas as nossas escolhas e ações, não podendo delegar ou atribuir a responsabilidades a outros ou a forças misteriosas, somos absolutamente responsáveis pelo homem que queremos ser.

Palavras Chaves: Liberdade. Outro. Responsabilidade. Limite. A existência que precede a Essência. Ética. Eleição. Escolha.

ABSTRACT

Freedom is a fundamental theme of human reality. Ethics is the condition for which we can live and cohabit in a society respecting the differences in one and being responsible for our own choices. So that, Sartre makes a deep reflection about human freedom, from its condition of existence up to its direct consequences on the individual's life. So, from the freedom-responsibility binomial - inseparable concepts in Sartre's theory - we can infer a consequent proposition for an ethical conduct. So that, reflecting about the individual being free in a society that places freedom as a central value, is the same as thinking on human deeds, on human relations or, in other words, on the individual contact with each other, being responsible, and on respecting -or not - the other's freedom. In brief, we try to demonstrate that human freedom is a constitutional aspect of each individual's existence. We try to demonstrate, also, that we cannot think on a man first being free than not-free. Man disposes a freedom that compromises him during his whole existence and that's why he must assume responsibility with all the consequences of his deeds and choices, not being able to delegate or attribute such responsibility on others or on mysterious powers. Man is absolutely responsible about the man he wish to be.

Keywords: Freedom. The other. Responsibility. Limit. The existence that precede the Essence. Ethics. Election. Choice.

ABREVIATURAS

Jean-Paul Sartre

SN - O Ser e o Nada

EH - O Existencialismo é um Humanismo

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	07
2 LIBERDADE	12
2.1 O CONCEITO DE LIBERDADE AO LONGO DA HISTÓRIA.....	12
2.2 A EXISTÊNCIA PRECEDE A ESSÊNCIA.....	19
2.3 O HOMEM COMO SUJEITO ABSOLUTAMENTE LIVRE	29
2.4 OS LIMITES À LIBERDADE.....	37
2.4.1 Nosso Lugar	40
2.4.2 Nosso Passado	43
2.4.3 Nossos Arredores	46
2.4.4 Nossa Morte	49
3 O OUTRO	53
3.1 O OUTRO COMO LIMITE A NOSSA LIBERDADE	53
3.2 O OLHAR	61
3.3 AS RELAÇÕES CONCRETAS COM O OUTRO.....	70
3.3.1 Tentativa de Assimilar a liberdade do Outro	72
3.3.2 Tentativas de Objetivação da liberdade do outro	80
4 ÉTICA	90
4.1 O CONCEITO DE ÉTICA AO LONGO DA HISTÓRIA.....	91
4.2 CRÍTICA SARTREANA A MORAL TRADICIONAL.....	96
4.3 SE DEUS NÃO EXISTE, TUDO É PERMITIDO?	98
4.4 O HOMEM RESPONSÁVEL.....	104
5 CONCLUSÃO	109
REFERÊNCIAS	113

1 INTRODUÇÃO

A reflexão filosófica brota da vida, da realidade que, ao tocar a sensibilidade do filósofo, leva-o à reflexão. O nosso interesse pelo pensamento sartreano, e mais propriamente pela questão da liberdade e da ética, nasceram a partir de questionamentos existenciais, mais especificamente da constatação de que é cada vez maior em nossos dias a dificuldade de conciliar a nossa liberdade com a liberdade dos outros. Um segundo aspecto que nos levou a optar por esse tema é a idéia imbricada ao termo liberdade, pois ser livre significa poder fazer escolhas e ser ético, significa responsabilizar-se por tais escolhas. No entanto, algumas vezes somos levados a pensar de que tudo, inclusive nossa própria existência, já está determinado previamente. Assim, nos parecia insuportável a idéia de que já houvesse um destino traçado, uma vontade determinada e, mais ainda, que nós seríamos o resultado final de outras vontades que não a nossa. Portanto, são basicamente dois aspectos que nos motivaram a escolher este tema em Jean-Paul Sartre. O primeiro, é a relação que se estabelece entre a nossa liberdade e a liberdade dos outros. O segundo aspecto é tentar demonstrar que somos o que desejamos ser, ou melhor, “O homem nada mais é do aquilo que ele faz de si mesmo: esse é o primeiro princípio do existencialismo” (EH, 1987, p. 6), portanto, não há uma determinação prévia.

Num primeiro momento, propor uma reflexão sobre a liberdade e a ética baseados em um autor existencialista pode soar como ultrapassado, porém, acreditamos que esse tema se revela, nos tempos atuais, extremamente instigante e desafiador, pois ao mesmo tempo em que os problemas atuais se mostram com roupagens novas, as respostas necessariamente não precisam seguir a mesma tendência já que, ao que nos parece, muitos dos problemas existenciais que o mundo contemporâneo enfrenta devem-se ao fato de termos esquecido o que significa ser livre e, conseqüentemente, responsável. Em nossos dias, estes dois termos se parecem contraditórios e não complementares, já que vivemos na sociedade onde praticamente tudo é permitido - “a sociedade da liberdade total”. Possivelmente, o homem nunca foi tão livre quanto é hoje, mas possivelmente o homem contemporâneo nunca esteve tão inseguro e perdido como se encontra atualmente. E é justamente a partir deste contexto de crise que o tema da liberdade e da ética, segundo a concepção sartreana, se torna relevantes, pois assim como declara Sartre:

O existencialista declara freqüentemente que o homem é angústia. Tal afirmação significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolheu ser, mas também um legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e a humanidade inteira, não consegue escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade (EH, 1987, p. 7).

Portanto, a importância da reflexão sobre este tema está justamente em refletir sobre a liberdade em uma sociedade livre. Dessa forma, refletir hoje sobre a liberdade é tentar resgatar, ou pelo menos chamar atenção, para a dimensão da responsabilidade, pois como diz nosso autor: “o que escolhemos é sempre o bem e nada pode ser bom para nós sem ser para todos” (EH, 1987, p. 7). Desta forma, queremos redescobrir o caminho de uma vida ética, onde sejam respeitadas as alteridades. Assim, buscar meios para superar a visão individualista e equivocada que temos da liberdade e da ética, pois ambas só têm sentido nas relações que estabelecemos com os outros e com a comunidade.

Para Jean Paul Sartre, o homem é absolutamente livre e responsável. Portanto, nosso ponto de partida será apresentar o homem como ser constituído pela liberdade conforme a visão de nosso autor. Num segundo momento, queremos mostrar como se dá à relação entre a nossa liberdade e a liberdade do outro, para então tentarmos apontar os possíveis limites que podem colocar em cheque a liberdade. Num terceiro momento vamos mostrar como se configura a ação ética a partir da escolha responsável com a finalidade de tentar fazer uma análise do ser humano enquanto um ser social e individual. Que sendo livre, constrói uma teia de relações que em alguns momentos pode ser um empecilho a liberdade. Desta maneira, queremos descobrir o que motiva este ser absolutamente livre a manter relações comunitárias respeitando e se submetendo às leis e às tradições existentes. Estaria ele abrindo mão de sua liberdade? Estaria ele se submetendo aos critérios éticos pré-estabelecidos? Ou como sujeitos livres podemos escolher entre sermos éticos ou não?

É função da filosofia pensar o mundo nos seus mais diferentes aspectos. O nosso problema é o da liberdade e da ética em Jean Paul Sartre. Já que este apresenta um modelo de liberdade total numa perspectiva individual, o homem está condenado a ser livre. O que pretendemos desenvolver nessa dissertação pode ser dividido em três momentos distintos, porém, interligados: 1^a. - A liberdade; 2^a. O outro e 3^a. - A ética. A partir do tema proposto queremos analisar estes aspectos na obra sartreana, mais especificamente, em duas obras de Sartre, são elas: “O ser e o nada” e “O existencialismo é um humanismo”.

No primeiro momento que denominamos A liberdade, queremos apresentar o homem como sujeito constitutivamente livre e para tal se faz de suma importância abordar a questão

da existência que, segundo Sartre, precede a essência como condição da liberdade, pois já que não existe nada antes da existência é a partir dela que surgirá a essência, conforme a visão existencialista:

O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Afirma que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser existe antes de ser definido por qualquer conceito: este ser é o homem, ou, como diz Heidegger, a realidade humana. O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define (EH, 1987, p 5-6).

É a partir da reflexão da existência que precede a essência, como condição da liberdade que, para Sartre, o homem percebe-se condenado a se fazer e isso se deve ao fato de não ter uma essência pré-definida, pois seria absurdo pensar num homem que ora faz escolhas livremente, ora não. As circunstâncias não servem de desculpas, elas só se tornam adversas a partir da liberdade que somos. Nesta parte do trabalho pretendemos também refletir sobre os limites que podem por em cheque a idéia de um homem absolutamente livre.

Em seguida vamos refletir sobre o Outro, pois este homem condenado à liberdade vive em comunidade e, portanto, é diante do outro que surgem os maiores problemas, tanto para a nossa liberdade, que pode ser duramente questionada, quanto para a conduta ética, pois em última instância, se temos que agir de maneira ética, isso se deve a existência dos outros, e só temos consciência destes problemas e eles tornam-se relevantes justamente a partir da existência concreta do outro. “O outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo” (EH, 1987, p 16). Poderíamos dizer que o outro é um mal necessário, por isso a relação que estabelecemos com o outro nem sempre é tranqüila, conforme destaca Sartre: “Tudo o que vale para mim vale para o outro. Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar” (SN, 1997, p. 454). Vemos, portanto, que o outro tem um papel fundamental na obra sartreana, porém, as relações que se estabelecem no campo da convivência social são muitas vezes tensas e conflitantes, pois o outro é uma ameaça constante para nós. “Todo olhar, ou seja, toda relação com os outros é, portanto, alienante e mortífera. Toda realidade humana está em permanente perigo no mundo” (JOLIVET, 1968, p. 33).

Por fim, vamos procurar identificar os pressupostos éticos em Sartre. Desta forma, por ser livre o homem é responsável, assim pensar numa liberdade inconseqüente é uma contradição em Sartre. Portanto, a liberdade para nosso autor é compreendida como condição

da responsabilidade, pois o homem ao escolher-se escolhe toda a humanidade, conforme destaca o autor existencialista: “Ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se ele escolhe todos os homens.” (EH, 1987, p. 6). Desta forma, a escolha responsável se torna o imperativo ético, pois a nossa ação deve ser de tal modo que possa ser exemplo para todos. Assim, o homem só pode ser responsabilizado por uma conduta se agir livremente. Claro que para Sartre o homem sempre age de maneira livre, mesmo quando obrigado a fazer algo, ele em última instância pode decidir se fará ou não, juntamente com a idéia de liberdade, vem intimamente ligada a idéia da escolha responsável. Portanto, devemos sempre perguntar-nos sobre as conseqüências de nossas ações e se elas serão boas para nós e também para os outros, como é ressaltado por Sartre: “Porém, na verdade, devemos sempre perguntar-nos: o que aconteceria se todo mundo fizesse como nós?” (EH, 1987, p. 7) Dessa forma, a liberdade sartreana é muito conseqüente e a ética é uma ética do sujeito que escolhe a cada momento como vai agir, já que não existe nenhum caminho ou determinação prévia, já que Deus não existe e, conseqüentemente, não há um código moral que indique como devemos viver e agir; a cada momento devemos escolher qual será nossa conduta. Aqui se faz mister chamar atenção para outro aspecto importante na obra sartreana: se Deus não existe, tudo seria permitido? Porém, segundo o autor, a idéia da não existência de Deus não nos libera para fazer tudo, somente coloca em nossas mãos a responsabilidade por todos os nossos atos; temos que existir sem desculpas. E o fato da não existência de Deus só fortalece a idéia de que o homem está condenado a ser livre. “Assim, não teremos nem atrás de nós, nem na nossa frente, no reino luminoso dos valores, nenhuma justificativa e nenhuma desculpa. Estamos sós, sem desculpas. É o que posso expressar dizendo que o homem está condenado a ser livre.” (EH, 1987, p. 9).

A partir desta articulação entre liberdade e ética, queremos refletir sobre nós mesmos, sobre o outro e sobre a própria humanidade, que atualmente passa por uma grande crise, que vai desde os valores até chegar ao coração humano, pois se questiona que sentido terá essa vida, essa existência assim como ela se apresenta. Parece-nos que o homem moderno descobriu-se liberto do jugo divino e conseqüentemente achou-se abandonado à sua própria sorte. Será que o homem não estava preparado para assumir a responsabilidade pela liberdade que tem? Será que não estava preparado para viver sem desculpas e sem segurança? Pode parecer contraditório, mas o ser humano lutou para ser livre e quando conquista a almejada liberdade não sabe o que fazer com ela e, muitas vezes, chega a ponto de negá-la. Será que isso se deve ao fato de ter medo de desacomodar-se?

Portanto, o que pretendemos fazer é uma análise filosófico existencial da ação humana, a partir de Sartre, buscando considerar a constituição do homem enquanto liberdade absoluta e responsável, refletindo sobre as relações que esse sujeito cria e estabelece ao longo da vida, sejam elas a nível pessoal - o homem que escolhe ser-, sejam comunitárias - a sociedade que escolhe para viver. Pois como diz nosso autor, ao escolher-se o homem escolhe a humanidade toda, e julga todos os homens a partir do homem que escolheu ser.

2 LIBERDADE

A liberdade ocupa lugar central na filosofia de Jean-Paul Sartre e nos dias atuais é um tema que merece destaque, pois é justamente por vivermos em uma sociedade livre que percebemos a importância de refletirmos sobre a liberdade, pois mais do que nunca se faz mister termos consciência da liberdade que temos e somos para agirmos adequadamente nestes tempos de grandes descobertas, de manipulação genética, onde chegamos ao ponto de podermos clonar vidas, e tudo isso graças à liberdade que temos. Portanto, é a partir destas constatações que queremos refletir sobre o homem livre, vivendo em uma sociedade livre, a luz da teoria sartreana.

Este capítulo estará dividido da seguinte forma: em um primeiro momento procuraremos entender o conceito de liberdade, fazendo uma retrospectiva histórica; em segundo momento vamos procurar identificar as condições para a existência da liberdade, procuraremos refletir sobre a questão que caracteriza a filosofia existencialista sartreana que é a “questão da existência que precede a essência”, como condição primeira à liberdade; no terceiro item deste capítulo vamos apresentar o homem como sujeito absolutamente livre; por fim, pretendemos refletir sobre os possíveis limites da liberdade humana.

2.1 O CONCEITO DE LIBERDADE AO LONGO DA HISTÓRIA

Quando falamos de liberdade, logo formulamos o nosso próprio conceito, no entanto, assim como nós, ao longo da história houve homens que dedicaram tempo para formular e fundamentar este conceito. A história vai evoluindo, ou melhor, a história é construída a cada dia. Assim é um termo, um conceito. A palavra vai sendo definida, e assim constrói a sua própria história. Para começar nosso trabalho queremos refletir sobre a história da liberdade enquanto conceito, palavra que quer expressar uma realidade. Buscaremos descobrir onde surgiu e o que significava na época para, a partir daí, acompanhar a evolução do conceito até nossos dias, mais precisamente até o filósofo Jean-Paul Sartre.

Os primeiros que sistematizaram o conceito de liberdade foram os gregos. Na sua gênese a liberdade era usada para designar a diferença que existia entre os homens livres e os escravos. Os gregos usaram o termo *eleuteros*, livre, para designar o homem não escravizado.

Já para os latinos o termo liberdade, que deriva do adjetivo *liber* (liberto) inicialmente significava que um indivíduo já estava pronto para ser incorporado na vida da comunidade, pois a liberdade para os latinos, aplicava-se “[...] ao ‘homem em que o espírito da procriação encontrava-se naturalmente ativo’. Essa interpretação explicaria porque, para o jovem, identificava-se a plena incorporação à comunidade como cidadão livre com o recebimento da toga viril, ou *toga libera*.” (MORA, 2001, p. 407).

Podemos perceber, assim, que tanto para os gregos quanto para os latinos a liberdade se apresenta como um estado de ser. Para os gregos, o homem livre é diferente do escravo, enquanto que para os latinos ele assume uma responsabilidade perante a comunidade e também consigo mesmo. Percebemos, a partir desses dois povos, uma diferenciação na significação do conceito pois, para uns, serve apenas para diferenciar uma classe da outra enquanto que para outros ser livre significa fazer parte da comunidade, ou seja, tornar-se livre á assumir a responsabilidade pela própria vida e pela vida da comunidade.

Continuando nossa reflexão sobre as diferentes concepções e os diferentes significados que o termo liberdade adquiriu ao longo da história, vamos recorrer à literatura filosófica que nos apresenta em um primeiro momento três concepções básicas para entender a liberdade e a sua relação com a historicidade do homem.

Podemos chamar a primeira noção de “natural”, que no caso poderia ser entendida como a possibilidade de furtar-se (pelo menos parcialmente) a uma ordem cósmica predeterminada e invariável, a qual se apresenta como uma coação ou, melhor dizendo, como uma forçosidade. Esta ordem cósmica pode ser entendida de duas maneiras: *MODUS OPERANDI*, do destino, e modo da natureza. No primeiro caso, os sujeitos escolhidos pelo destino não são livres para realizá-lo, no entanto são livres num sentido superior porque são escolhidos pelo destino, pois os que não o são é como se não existissem. No segundo modo, o da natureza, onde um fato está sempre em relação com outro, o homem não pode fugir desta relação pois faz parte da natureza, mas é através da capacidade racional do homem que a imbricação dos fatos naturais pode ser superada pois, tendo consciência desta relação de tudo com tudo, do determinismo existente na ordem natural, pode tomar distância e sentir-se livre, pois sabe que é determinado em alguns aspectos, mas, justamente por ser determinado e ter consciência disso, surge como existente concreto. Desta forma, “[...] é possível que tudo no cosmo esteja determinado, inclusive as vidas dos homens. Mas, na medida em que essas vidas são racionais e têm consciência de que tudo está determinado, elas gozam de liberdade” (MORA, 2001, p. 408).

A segunda noção básica de liberdade é a “social” ou “política”. A partir deste modo, a liberdade é compreendida como independência e autonomia, ou seja, uma comunidade que possa organizar-se a seu modo, ser autônoma e independente, que possa estabelecer os critérios comuns de convivência na comunidade, sem coação externa. Esta noção de liberdade supõe que os indivíduos que fazem parte da mesma conheçam as leis e as respeitem. Assim, a liberdade social exige que todos os cidadãos se submetam às leis para que a convivência social seja possível e todos tenham seu espaço garantido por lei, e esta deve ser expressão dos interesses comuns. No entanto, esse submeter-se às leis sociais só tem sentido quando feito por vontade própria, pois as leis que existem na sociedade só existem por causa da liberdade dos homens. Caso não fossemos livres, as leis não precisariam existir. Por isso, podemos dizer que elas não coíbem a liberdade, já que são fruto da mesma.

A terceira noção de liberdade é a pessoal, que também é concebida como autonomia ou independência porém, neste caso, autonomia da comunidade das pressões que a sociedade impõe ao indivíduo. Enfim, esse modo pessoal de liberdade trás consigo a idéia de que ser livre é poder dispor de si, pois “reivindica para si uma clara autonomia: sente-se dona e responsável pelos próprios atos e tem a percepção do ser independente das pressões que vêm do exterior e do interior” (MONDIN, 1980, p. 108).

Partindo destes três modos de perceber, ou melhor, de conceber a liberdade, podemos nos deter mais precisamente na contribuição dos filósofos. Iniciemos, pois, com Aristóteles, o qual aprofunda e ajuda a compreender os modos de liberdade. Encontramos neste pensador, entre outras, a ordem natural e a ordem moral. A principal razão desta coordenação encontra-se na importância que adquire a noção de fim ou finalidade. Em Aristóteles todas as coisas tendem a um fim, ao passo que este fim pode se reduzir a uma palavra: “FELICIDADE”. No entanto, com o homem o processo é um pouco diferente, por ser este dotado de vontade e capaz de realizar ações voluntárias e involuntárias. Assim, a ação voluntária é uma soma da liberdade da vontade, com a escolha do livre arbítrio. Em Aristóteles a liberdade está associada à ação moral, que sempre tende ao bem, que é conhecido e querido pelo homem e se expressa na ação voluntária.

Continuando nosso percurso histórico com o termo liberdade, chegamos aos pensadores cristãos, onde “O problema da liberdade adquiriu uma nova dimensão e atraiu enorme interesse no pensamento cristão, para o qual o destino não existe mais, tendo cedido seu lugar a um Deus, Pai providente e amoroso; a natureza e a história não estão mais acima do homem, mas são colocadas ao seu serviço” (MONDIN, 1980, p. 110). Essa nova visão possibilitou o surgimento de uma querela entre a liberdade humana e a predestinação divina. A grande preocupação dos

filósofos cristãos era com o livre arbítrio, pois os homens dotados de liberdade poderiam agir bem ou mal e isto os preocupava. Quem resolveu esse impasse e vários outros relacionados a este problema foi S. Agostinho que fez a distinção entre livre-arbítrio, como possibilidade de eleição, e a liberdade propriamente dita (*libertas*), como realização do bem com vistas à beatitude. Assim o livre arbítrio está intimamente ligado com a vontade e, desta forma, segundo o pensamento da época, sem auxílio de Deus a vontade tenderia para o mal. Mas o debate sobre como conciliar a liberdade humana com a presciência divina ainda continua S. Agostinho, no entanto, apresenta uma possível solução:

Segundo Santo Agostinho são conciliáveis [...]. O homem possui uma vontade que atua nesta ou naquela direção, é uma experiência pessoal indiscutível. Por outro lado, Deus sabe que o homem fará voluntariamente isto ou aquilo, o que não exclui que o homem faça voluntariamente isto ou aquilo. O que não explica, segundo Santo Agostinho, aquilo a que se pode chamar 'mistério da liberdade', mas, pelo menos, esclarece que a presença de Deus não equivale a uma determinação dos atos voluntários de tal sorte que os converta em involuntários (MORA, 2001, p. 411).

Os filósofos escolásticos também trataram com abundância das questões relativas ao livre arbítrio, à liberdade e à vontade. Santo Tomás de Aquino diz que o homem precisa de Deus para escolher o bom caminho, que é conhecido pelo intelecto, no entanto, se o homem escolhe por si mesmo sem nenhuma ajuda de Deus, escolherá certamente mal. Desse modo, afirma-se que existe completa liberdade de escolha, já que tal liberdade é, como indica Santo Tomás, a causa de seu próprio movimento, posto que por seu livre-arbítrio, o homem empenha-se em atuar.

Outro filósofo importante deste período que se ocupou com esta questão foi Duns Escoto, que apresenta uma reflexão um pouco diferente da dos seus contemporâneos. Para ele haveria vários tipos de liberdade: uma liberdade que é simplesmente querer ou recusar; outra, que é de querer ou recusar algo; ainda outra, finalmente, baseada nas duas anteriores, e mais completa, que é a de querer ou recusar os efeitos possíveis daquilo que escolhe. Podemos ver em Duns Escoto que o sujeito é livre e faz escolhas por si mesmo, no entanto, deve responsabilizar-se pelas conseqüências de suas escolhas.

Durante os séculos XVI e XVII a questão teológica esteve presente na reflexão filosófica, principalmente nas questões referentes a como Deus influenciaria a vontade dos homens, mas a partir desse período o olhar dos pensadores se voltou para a realidade do homem enquanto homem, por isso, passam a analisá-lo, tendo o humano como centro das reflexões.

No período moderno, a perspectiva teocêntrica cede lugar à antropocêntrica: o homem toma consciência da sua autonomia e, por isso, a liberdade não constitui mais um problema para as relações com Deus, mas somente para as relações com as outras faculdades (sobretudo com as paixões) e com os outros indivíduos, com a sociedade, o Estado (MONDIN, 1980, p. 110).

Também é nesse contexto filosófico que surgiram as questões que impulsionaram os debates entre “necessitários”, ou seja, os que defendiam a realidade e a universalidade da necessidade, e os “libertários”, aqueles que defendiam a realidade da liberdade. Dentro destas linhas de pensamento podemos citar alguns filósofos modernos como Spinoza, que pode ser considerado um dos mais obstinados deterministas; Leibniz, que procurou conciliar o determinismo com a liberdade, entre outros.

Seguindo nosso percurso histórico chegamos a um marco da filosofia: Kant. Ele buscou uma conciliação entre o determinismo e libertarismo procurando compreender como eram possíveis tanto a liberdade quanto a necessidade. Kant afirma que, do lado determinista a liberdade é impossível pois, segundo ele, no domínio dos fenômenos, que é o reino da natureza, há um completo determinismo. É totalmente impossível salvar dentro dele a liberdade. Porém, Kant salva a liberdade pelo caminho da moralidade e da metafísica, deste modo:

A liberdade, em suma, não é, nem pode ser, uma ‘questão física’; é só e unicamente uma questão Moral.[...]. A liberdade é, com efeito, um postulado da moralidade. [...]. Significa unicamente que o homem não é livre porque pode afastar-se do nexo causal; ele é livre (ou, eventualmente, faz-se livre) porque não é inteiramente uma realidade natural. [...]. Em seu caráter empírico o indivíduo deve submeter-se às leis da Natureza. Em seu caráter inteligível, *o mesmo indivíduo* pode considerar-se livre. (MORA, 2001, p. 413-414).

Com Kant a liberdade fica justificada e a tensão entre necessidade e liberdade conciliada. Por esta razão, quase todos os idealistas alemães, pós-kantianos, seguem a idéia de que a liberdade não é nenhuma realidade: ela é compreendida como um ato que se coloca a si mesmo como livre, ou seja, é o indivíduo racional e, por ser racional, se considera livre.

Vejamos agora a contribuição de Hegel para a construção do conceito de liberdade. Ele com seu método dialético identifica a liberdade como determinação racional do próprio ser, assim para Hegel: “Liberdade é, em última instância, ser si mesmo. Esta noção da liberdade, embora com fundamento metafísico, não é, para Hegel, uma abstração: é a própria realidade enquanto realidade universal e concreta” (MORA, 2001, p. 415).

Seguindo nosso giro histórico, chegamos ao século XIX, onde a questão da liberdade também mereceu destaque, porém, com um enfoque diferente, já que as perguntas surgidas neste período questionam se o homem era realmente livre, tanto em relação aos fenômenos da natureza quanto à sociedade à qual pertencia.

No período contemporâneo, o fenômeno da socialização e das suas conseqüências leva a considerar a liberdade sobretudo do ponto de vista social. [...]. Hoje, a liberdade não é mais comprometida por forças extra mundanas ou infra-humanas, mas por forças sociais, criadas pelo próprio homem, e que agora viram-se contra ele. O problema é encontrar a forma de conciliar o progresso com a liberdade (MONDIN, 1980, p. 111).

Para refletir sobre tais proposições surgiram duas grandes doutrinas ou dois grandes grupos. Uns negavam a possibilidade da liberdade, outros a afirmavam. Estes grupos, ou melhor, estas doutrinas ficaram conhecidas como o mecanicismo e o materialismo, que se inclinaram mais para o lado do determinismo e do necessitarismo universais. No entanto, o outro grupo, formado pelos espiritualistas, defendia a possibilidade da liberdade. Porém, estes grupos - ou doutrinas - não foram às únicas, pois surgiram várias outras teorias intermediárias que falavam da liberdade de diferentes modos.

Com efeito, “liberdade” podia entender-se, entre outras maneiras, como um conceito metafísico capaz de referir-se a todo o real; como um conceito basicamente psicológico que se referia ao indivíduo humano; como um conceito sociológico que se referia à relação entre o homem e a sociedade; como um conceito religioso, moral, etc. Materialistas e “espiritualistas” foram propensos a entender a liberdade metafisicamente, e seus argumentos foram primordialmente “metafísicos” ou, pelo menos, “especulativos” (MORA, 2001, p. 415).

Assim como as correntes já mencionadas, as quais se ocuparam com as questões concernentes à liberdade, houve também, neste período, pensadores que buscaram explicar a liberdade pelo caminho empírico religioso, analítico e social histórico. Pela via empírica destacamos John Stuart Mill, que procurou tratar a liberdade como uma questão de fato e não de direito. No campo analítico os autores procuraram examinar o que significava dizer que um homem age ou pode agir livremente. No campo religioso destacamos Kierkegaard e Rosmini. E os autores que procuraram compreender a liberdade pela via social histórica afirmam que há um determinismo social e natural, mas que o homem pode alcançar a liberdade um dia.

Chegamos agora à concepção existencialista de liberdade. Aqui o foco central da reflexão é o sujeito que se faz livre, ou dito de outro modo, o homem faz-se então na liberdade, no movimento constante de seu atuar no mundo. Um autor que merece destaque neste período é Heidegger. Ele primeiramente reflete sobre o *Dasein*, ou seja, o ser no mundo e só mais tarde refletirá sobre a liberdade propriamente dita. Sua idéia principal em relação à liberdade é a seguinte: “A liberdade continua, aqui, unida à transcendência; não é liberdade ‘de’ ou ‘para’ qualquer coisa, mas uma liberdade mais ‘fundamental’ - ou mais ‘fundamentante’ - e não menos radical por operar na finitude” (MORA, 2001, p. 418).

Finalmente, chegamos ao autor que vai orientar todo o nosso trabalho, Jean Paul Sartre que, seguindo a linha do existencialismo, procurou através de uma análise fenomenológica e ontológica responder as interrogações e instigações que a liberdade provoca nos seres humanos. Em *O ser e o nada*, Sartre vai refletir sobre a liberdade humana.

A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da “realidade humana”. O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu “ser-livre”. (SN, 1997, p. 68).

Com Sartre se inaugura uma nova visão de liberdade humana, pois para ele o homem é liberdade e está condenado à liberdade. Nesse autor não existe mais uma liberdade interna e uma liberdade externa, mas uma única liberdade e com a qual o homem constrói-se.

A liberdade não é nem interior nem exterior; em face desses seres, é “nada”. A liberdade é, uma vez mais, a própria liberdade humana na medida em que faz livremente a si mesma. Existir humanamente é escolher, e o que se escolhe é a “escolha original” (e originária), para a qual não há razões e que, do ponto de vista racional, parece então “injustificada” e “absurda” (MORA, 2001, p. 419).

Nesta reflexão inicial tivemos oportunidade de perceber que uma palavra, um conceito, a partir de sua criação, vai adquirindo e incorporando significados e, assim, constitui a sua própria história. Tivemos a oportunidade, com este nosso rápido giro histórico, de perceber a agregação de significados pela qual passou a liberdade: de uma concepção puramente diferenciadora e externa - com os gregos - para significar a integração e maturidade do indivíduo - com os latinos -, abordando o problema religioso e da graça divina - com os pensadores cristãos - e, ainda, voltada para o homem e suas relações, a partir do

período moderno. Enfim, podemos perceber que a liberdade está sempre presente nas reflexões dos pensadores de diferentes épocas e é por esta razão que queremos estudá-la a partir da ótica existencialista, segundo a teoria sartreana.

2.2 A EXISTÊNCIA PRECEDE A ESSÊNCIA

A partir das considerações precedentes, queremos agora, a partir da teoria sartreana, identificar as condições para a existência de um homem absolutamente livre. Assim, começaremos por analisar um ponto chave desta teoria, que é a questão da existência que precede a essência que, de certa forma, contraria a tradição filosófica de até então. Mas afinal, o que Sartre estava querendo propor quando faz tal afirmação?

De início podemos dizer que esta frase resume toda a teoria existencialista sartreana, pois, para o autor, o homem surge no mundo completamente indefinido, mas alguém poderia argumentar dizendo que há uma essência, pois o homem faz parte da espécie *homo sapiens*. Mas perguntamos: isso determina o indivíduo X que acaba de nascer? Essa tal essência que poderia ser alegada por muitos, informa, ou melhor, traz assim como no DNA, todas as informações relativas à vida de X? Deste modo vemos a dificuldade em afirmar que a essência precede a existência, mas vemos uma coerência muito maior na afirmação contrária, onde a existência precede a essência.

Mas, alguém ainda poderia nos questionar sobre o que é, então, a espécie com suas características e afirmamos que ela é apenas uma contingência. Sim, uma contingência sobre a qual nada podemos fazer. Não há escolha antes de sermos esta contingência, assim como as características físicas não podemos escolher, também a espécie não é objeto de escolha, já que não existimos antes do nosso nascimento. As escolhas só são possíveis a partir do nosso surgimento no mundo.

Vemos, portanto, que a pretensão de Sartre ao usar a lapidar frase “A existência precede a essência” é afirmar a plena liberdade humana, que não encontra limites a não ser os limites colocados por ela mesma. Assim, o homem surge no mundo e está condenado a ser livre e, sendo livre, é absolutamente responsável pelas escolhas que fizer - pelo homem que escolher ser - não há um destino a determinar como este homem será. Existindo, terá que existir sem desculpas, sem subterfúgios, sem apoio.

Desta maneira, o autor do existencialismo põe um grande “peso nas costas” do ser que faz escolhas, mas ao mesmo tempo tira de suas costas um grande fardo, o de ser o que não escolheu ser. Segundo nosso autor, enquanto houver vida não se pode afirmar alguma essência, pois é inerente à existência mudar; só não muda quem morreu. Desta forma, afirmar que a existência precede a essência é salvaguardar a liberdade humana.

Mas, por ser livre, o Para-Si, ao surgir, apenas existe, descobre-se no mundo, vazio, uma total indeterminação de si mesmo. No começo, não é nada - apenas uma “possibilidade de ser”. A partir dessa pura existência, o homem se faz a si mesmo e cria a sua essência. Isso explica o princípio sartreano de que “a existência precede a essência” (PERDIGÃO, 1995, p. 90).

Como vemos, o homem é constitutivamente livre, surge no mundo como liberdade e, sendo essa liberdade, ele vai criar, ou melhor, escolher o homem que deseja ser e construir o mundo em que deseja viver, pois conforme diz nosso autor: “Ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens” (EH, 1987, p. 6).

Afirmar que a existência precede a essência não significa uma escolha que não seja responsável, pois requer uma escolha que vá além do âmbito individual e que de certa forma atinge também a esfera social, pois como falamos acima, o homem escolhe o homem que deseja ser e conseqüentemente o mundo que deseja viver e isso se dá de maneira ativa e não passiva, pois o homem, ao fazer escolhas, interfere no mundo e também influencia outras liberdades. Desta relação poderá surgir um diálogo e muitas vezes um conflito, já que nossa escolha é sempre uma escolha do universal, ou seja, é um particular que escolhe o universal e quer se impor como tal. Lembramos o imperativo categórico de Kant: “age de tal modo que tua ação possa ser universalizada, que possa servir de princípio e modelo para todos os homens”, ao passo que Sartre destaca o seguinte, “Porém, na verdade, devemos sempre perguntar-nos: o que aconteceria se todo o mundo fizesse como nós?” (EH, 1987, p. 7).

Mas, retomando a idéia inicial, se faz mister dizer que ao afirmarmos que a existência precede a essência estamos refutando qualquer tipo de determinismo em relação à conduta humana e estamos afirmando que o ser humano é absolutamente livre. “Com efeito, se a existência precede a essência, nada poderá jamais ser explicado por referência a uma natureza humana dada e definitiva; ou seja, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade” (EH, 1987, p. 9).

Assim, estão lançados os alicerces do existencialismo sartreano. O homem precisa existir sem desculpas e se, por acaso as encontrar, terá que saber que estas são fruto de sua própria escolha, portanto, estará agindo de má-fé. Porém, a existência humana é caracterizada pelo Para-si, que é uma busca constante do próprio ser Em-si, no entanto uma busca vã, porque o Para-si nunca coincidirá com o Em-si, por isso que falamos de má-fé, já que ela pretende que a existência do Para-si seja convertida a modalidade do Em-si. “Podemos julgar um homem dizendo que ele tem má fé. Tendo definido a situação do homem com uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, consideramos que todo o homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má fé” (EH, 1987, p. 19).

Desta maneira, ao nos perguntarmos sobre o sentido da vida, sobre o porquê da nossa existência, não temos como responder, pois ele se nos dá de maneira gratuita, no entanto a busca por algum sentido é natural no homem. Para nosso autor não existe sentido, há somente a existência. “Mas a novela *A náusea* permite uma resposta mais imediata à nossa pergunta, por isso que todo o livro obedece a uma intuição básica que afirma a existência humana como gratuita, como um absurdo desprovido de qualquer sentido” (BORNHEIM, 2005, p. 20).

Assim, da assertiva existência precede a essência; surge a gratuidade da vida, a leveza, que confere aos viventes a liberdade da escolha e do fazer e isso acontece sem sentirem-se pressionados por algum poder ou força estranha. Quem elege os limites e as adversidades é o próprio homem.

Quando falamos que a existência precede a essência também temos que lembrar que Sartre é um autor pós-metafísico, e talvez surja daí essa formulação, pois se até certo tempo era normal o homem pensar que havia um destino traçado, que haviam valores validados por um ser metafísico, que tudo via e que tudo sabia. Agora nesta nova tradição, esse tranquilo mundo de leis e valores eternos é considerado ultrapassado. Deste modo, o homem, “ao perceber assim como Nietzsche que Deus está morto, percebe também que os grandes ideais e que as pretensões por um absoluto também vieram por terra. Nesse sentido, não deixa de enfaixar o homem no próprio homem e de colocá-lo diante da responsabilidade inteiramente autônoma” (SAYÃO, 2006, p. 78).

Portanto, com a morte de Deus, o senhor que detinha a história e os destinos em suas mãos, os homens assumem estes destinos e o fazem existindo. Portanto, as categorias do sentido, do bem, do justo, são assumidas pelo próprio homem que no uso de sua racionalidade vai afirmá-las ou negá-las. Desta maneira, nada mais é definitivo; tudo é

transitório. Por isso a existência precede a essência; e a essência, só vai ser conhecida no final da história narrada pelo historiador. Muitas vezes nem o próprio sujeito conhece sua essência, sabe apenas de sua existência. Conforme nos diz Hannah Arendt, falando deste processo humano de construir a história através da ação e do discurso e de que não sabemos quais as conseqüências de nossas ações, percebemos uma ligeira aproximação com esta teoria sartreana.

A história real, em que nos engajamos durante toda a vida, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. O único alguém que ela revela é o seu herói, e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um quem singularmente diferente torna-se ex post facto através da ação e do discurso. Só podemos saber quem um homem foi se conhecermos a história da qual ele é o herói - em outras palavras, sua biografia; [...] (ARENDR, 2005, p. 129).

Desta forma, vemos que é no fato de agir e fazer escolhas, que o homem vai escrevendo a sua história singular, bem como, vai de certa forma, escrevendo a história da própria humanidade.

No entanto, precisamos refletir sobre o que mobiliza este ser a ação. Para o nosso autor a realidade está dividida em Ser-Em-si - que seriam as coisas, os objetos do mundo - e o Ser-Para-si - que é o próprio homem. Assim sendo, para compreendermos o que leva este homem à ação, a fazer escolhas e ser caracterizado como liberdade, é preciso saber que ele não existe ao modo do Em-si, mas do Para-si. Dessa forma, toda ação humana, toda escolha é a representação do desejo que tem o Para-si de tornar-se Em-Si, ou seja, de não ser corroído pelo tempo, pela mudança e pela falta.

Para Sartre, o homem é tanto um ser-Em-si quanto um ser-Para-si. Pensando no título da obra sartreana *O ser e o nada*, percebemos que ele justamente quer expressar esta realidade do ser humano, que ao mesmo tempo é o Em-si corroído pelo nada, e, portanto, nadificado pelo Para-si. Assim, vivemos nesta constante dialética entre o Ser e o Nada, “Daí que quando nos perguntamos pelo ser do homem não possamos alcançar outra coisa que essa síntese de ser e nada que escapa constantemente a qualquer juízo configurador e definidor” (MATEO, 1975, p. 17). Também cabe outra análise no sentido de que o Ser quer representar a história construída, quer representar o movimento de saída do anonimato, para o ser.

Voltemos nossa reflexão para o Ser-Em-si e para o Ser-Para-si para compreender porque Sartre fez esta distinção. Devemos esclarecer que não se trata de uma espécie de

dualidade, mas de uma unidade. No entanto, há algumas distinções importantes a serem feitas. Vejamos o que diz Sartre:

O ser-Em-si não possui um dentro que se oponha a um fora e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O Em-si não tem segredo: é maciço. Em certo sentido, podemos designá-lo como síntese. Resulta, evidentemente, que o ser está isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é. [...] Desconhece, pois, a alteridade; não se coloca jamais como outro a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro. É indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo. Deste ponto de vista, veremos mais tarde que escapa à temporalidade (SN, 1997, p. 39).

Mais adiante, ao referir-se ao Em-si lemos: “Incriado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda eternidade.” (SN, 1997, p. 40).

Nesta primeira descrição feita por Sartre vemos o ser-Em-si como algo simplesmente dado, passivo; não há idéia de temporalidade, as coisas são o que são. Porém, sabemos que nosso acesso ao mundo é mediado pela temporalidade. É pela existência humana que surgem o antes e o depois e que os fenômenos podem ser conhecidos e as mudanças testemunhadas. Não que a realidade seja uma construção do Para-si, mas o Para-si ao surgir no mundo. Ao temporalizar-se, torna-se testemunha dos acontecimentos, já que a realidade do ser-Em-si é fechada, e como vimos, para o ser-Em-si não há o reconhecimento do outro, da alteridade. Neste campo também não tem sentido falar em relação, já que o Em-si não se relaciona com nada nem com ninguém, é fechado, é maciço e se satisfaz em seu próprio ser. “O *em si*, revelação específica da náusea, é o próprio ser, maciço, opaco, tenebroso e empastado de si mesmo. Dele nada mais se pode dizer senão que é, porque não comporta absolutamente nenhuma relação, nem interna nem externa.” (JOLIVET, 1968, p. 28). Assim, a capacidade de relacionar-se surge com o Para-si, para este existe o outro e a alteridade. Desta descrição, chegamos ao ser-Para-si, que constitui a própria realidade humana. Portanto, é com o ser-Para-si que surge a temporalidade, ou seja, surge o antes e o depois; é o ser-Para-si que identifica as mudanças que ocorrem, como o que existia antes e o que existe agora.

Em certo sentido, sem dúvida, o homem é o único ser pelo qual pode realizar-se uma destruição. Uma rachadura geológica, uma tempestade, não destroem - ou, ao menos, não destroem diretamente: apenas modificam a distribuição das massas de seres. Depois da tempestade, não há menos que antes: há outra coisa. Até essa expressão é imprópria, porque para colocar a alteridade, falta um testemunho capaz de reter de alguma maneira o passado e compará-lo ao presente sob a forma do já não. Na ausência desse testemunho, há ser, antes como depois da tempestade: isso é tudo (SN, 1997, p. 48-49).

Vejamos o que realmente caracteriza esta dimensão do ser- Para-si que constitui cada ser humano, pois como dissemos, o ser-Em-si e o ser-Para-si não simbolizam uma dualidade do tipo Corpo-Alma, é uma característica inerente a existência humana. “O *para si*, ou consciência, é próprio da realidade humana: para-si, consciência, espírito, existência e realidade humana são, pois, quase sinônimos. É a consciência que define propriamente a existência e a realidade humana, porque só o homem ‘existe’, ou melhor, se faz existir” (JOLIVET, 1968, p. 28).

Portanto, a distinção existente entre o Ser-Em-si e o Ser-Para-si, nos possibilitou perceber que o Ser-Em-si é o que é, já o Ser-Para-si é o poder nadificador do homem, que ao surgir no mundo precisa ao mesmo tempo existir ao modo do Em-si e Para-si, poderíamos dizer que o Em-si é seu passado, e o Para-si é a possibilidade do porvir, que surge desta negação do Em-si.

Com efeito, o Para-si surge no mundo como nadificação do Em-si, e é por este acontecimento absoluto que se constitui o Passado enquanto tal, como relação originária e nadificadora entre Para-si e Em-si. [...]. O nascimento, como relação de ser ek-stática com o Em-si que ele não é, e como constituição a priori da preteridade, é uma lei de ser do Para-si. Ser Para-si é ser nascido (SN, 1997, p. 195).

Desta forma podemos dizer que ao surgir no mundo como Para-si, o homem faz surgir também todas as coisas - sai do anonimato para existência, este é o poder do Para-si que fundamenta o si.

Se o ser-Em-si não pode ser o seu próprio fundamento nem o dos outros seres, o fundamento em geral vem ao mundo pelo Para-si. Não apenas o Para-si, como Em-si nadificado, fundamenta a si mesmo, como também surge com ele, pela primeira vez, o fundamento (SN, 1997, p. 131).

Assim o ser humano é constituído por um passado, por um presente e por um futuro. O passado é o sido, o futuro representa este ser que é o que não é. Como diz Sartre, o homem é um ser das lonjuras, pois nunca vê coincidir seu ser-Para-si com o seu ser-Em-si; esta é a busca do Para-si, que deseja a perenidade e a segurança do Em-si, mas que jamais a encontrará, assim: “O Para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo” (SN, 1997, p. 127). Vemos, portanto, no para-si esta condição propriamente humana que existindo não quer e não pode se contentar ou se satisfazer, pois está sempre se projetando para o mais além, para frente, para o futuro; deseja encontrar-se

consigo mesmo, mas este encontro é sempre retardado. “É uma obrigação para o Para-si existir somente sob a forma de um em-outro-lugar com relação a si mesmo, existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser” (SN, 1997, p. 127).

Essa inconsistência do ser de que fala nosso autor nos remete à questão da existência que precede a essência, pois é justamente por ser inconsistente que o ser existe primeiro, e só no último momento define sua essência. Assim, a inconsistência é a própria liberdade que faz o homem escolher e agir sobre o mundo; é por ser inconsistente que o homem precisa escolher-se a si mesmo, precisa existir sua própria história; por ser inconsistente é que o homem é contingente, e desta maneira, é atravessado pela facticidade.

Assim, o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de facticidade do Para-si. É esta facticidade que nos permite dizer que ele é, que ele existe, embora não possamos jamais alcançá-la e a captamos sempre através do Para-si (SN, 1997, p. 132).

Pelo fato de ser contingente e factual é que podemos dizer que o homem surge como indeterminado, ou melhor, sem destino, sem vocação e, na medida em que vai existindo como liberdade situada, começa a fazer escolhas, a deixar o nada, para ir tornando-se ser, para em outras palavras, ir tornando-se seu próprio fundamento. Existindo o ser-Para-si define-se por este fato.

Esse fato incaptável de minha condição, esta impalpável diferença que separa a comédia realizadora da pura e simples comédia, é o que faz com que o Para-si, ao mesmo tempo que escolhe o sentido de sua situação e se constitui como fundamento de si em situação, não escolha sua posição. É o que faz com que eu me apreenda ao mesmo tempo como totalmente responsável por meu ser, na medida que sou seu fundamento, e, ao mesmo tempo, como totalmente injustificável (SN, 1997, p. 132-133).

O Ser supérfluo, o estar aí para nada, ao mesmo tempo, que amedronta, que angustia o homem, também o liberta, pois faz com que este homem supérfluo, através da sua ação e portanto, de suas escolhas, torne-se um ser necessário, fundamental. Deste modo, somos fundamento da nossa própria história e ninguém poderá substituir-nos. Recebemos a responsabilidade pela nossa própria vida e nisto baseia-se toda a gratuidade com que agimos no mundo, pois ser responsável e agir gratuitamente. Só podemos sê-lo se o formos em

liberdade. Possivelmente surgem do fator liberdade responsabilidade, os fundamentos éticos que de alguma maneira simbolizam idealmente este ser livre.

Poderíamos perguntar-nos: por que os fundamentos éticos simbolizam idealmente este ser? A resposta não é simples, mas através da categoria do Para-si podemos ensaiar uma resposta. O Para-si lança-se em direção do futuro, elege um projeto e põe-se a realizá-lo, mas neste labor de realização surgem eventos imprevistos e por ser uma liberdade situada, às vezes ao deixar-se condicionar por esta situação, torna-se necessário reavaliar o projeto e muitas vezes até mudá-lo. Acreditamos que de certo modo com os ideais éticos também acontece isso, pois de maneira geral estes valores são bem difundidos entre os homens, mas em algum momento, e se olharmos em nossa volta, não são raros, surgem estados de exceção .

Surge a falta, e isto se torna possível porque o homem é um ser temporal, e de certa forma é ele que define o tempo e não o contrário, já que é com o Para-si que surge a temporalidade a exceção e a falta.

Não esqueçamos que o Para-si, na medida que se faz presente ao ser para dele fugir, é falta. O Possível é aquilo de que carece o Para-si para ser si mesmo, ou, se preferirmos, é a aparição à distância daquilo que sou. Compreende-se então o sentido da fuga que é Presença: é fuga rumo a seu ser, ou seja, rumo ao si mesmo que ela será por coincidência com o que lhe falta. O Futuro é a falta que a extraí, enquanto falta, do Em-si da Presença. Se nada lhe faltasse, recairia no ser e perderia inclusive a presença ao ser para adquirir, em troca, o isolamento da completa identidade (SN, 1997, p. 180).

Já havíamos falado nesta característica do Para-si anteriormente, mas aqui fica mais clara a dimensão temporal do Para-si, que se temporaliza existindo. Somente para o homem, existe antes e depois que um evento tem início e fim, que uma catástrofe natural produz algo novo, pois por ser temporal o homem também é testemunha e pode narrar, medir e quantificar os eventos que ocorrem no mundo. No entanto, no campo do Em-si, tudo isso não tem sentido, não tem antes nem depois, o tempo é um fluir constante e as catástrofes não produzem nada de novo, somente realocam as substâncias.

O Em-si não é diverso, não é multiplicidade, e, para que receba a multiplicidade como característica de seu ser-no-meio-do-mundo, é necessário o surgimento de um ser que seja presente simultaneamente a cada Em-si isolado em sua identidade. É pela realidade humana que a multiplicidade vem ao mundo, é a quase-multiplicidade no cerne do ser-Para-si que faz com que o número se revele no mundo. [...] Quando se é o que se é, pura e simplesmente, não há mais que uma só maneira de ser o próprio ser. Mas, a partir do momento em que não se é mais o próprio ser, surgem simultaneamente diferentes maneiras de sê-lo não o sendo (SN, 1997, p. 193).

Assim, é próprio da condição humana fazer surgir a multiplicidade, a diferença e a identidade. Mas tudo isso se torna possível graças ao Para-si, que tem como característica inerente a temporalidade. Portanto, para o homem, o tempo é tudo, é o que possibilita o seu existir, assim o homem - o Para-si - e o tempo surgem juntos. A temporalidade é o ser do Para-si na medida em que este tem-de-sê-lo ek-staticamente. A temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo.

Fomos levados a refletir sobre Em-si e o Para-si para conseguir perceber a profundidade e a importância que devemos dar à questão da existência que precede a essência e para isso as categorias do Em-si e do Para-si são basilares, já que elas nos ajudam a compreender melhor a tese sartreana. De maneira resumida, queremos dizer o que cada categoria significa. “Dessa forma, Sartre só se acerca do em-si negativamente: o para-si é interioridade e por isso o em-si é exterioridade absoluta; o para-si é segredo, por isso o em-si não tem segredo e é maciço” (BORNHEIM, 2005, p. 170).

Em alguns momentos, nos parece que o Em-si e o Para-si são coisas completamente diferentes, e que entre eles não há relação alguma, porém, isso não é verdade, já que existe certa interdependência, entre Em-si e Para-si, um depende do outro e de certa forma os dois surgem juntos, portanto não há como separá-los. Há sim algumas distinções, mas ambos estão conectados, ligados um ao outro desde sempre. “Quando se lê o que Sartre diz do em-si, salta aos olhos um detalhe muito significativo: a constância do paralelo com o para-si; tem-se mesmo a impressão de que se torna impossível afirmar o que quer que seja do em-si se não houve referência ao para-si” (BORNHEIM, 2005, p. 169).

Desta relação é que brota a realidade humana, ao mesmo tempo que o homem está ligado ao Em-si pelo fato de ser em situação, de ser um sujeito histórico, de ter um corpo e, de certa forma, ser determinado por tudo isso. O Para-si surge com seu poder de nadificar e deste poder faz com que surja o próprio mundo e a temporalidade. “Com efeito, o Para-si surge no mundo como nadificação do Em-si, e é por este acontecimento absoluto que se constitui o passado enquanto tal, como relação originária e nadificadora entre Para-si e Em-si” (SN, 1997, p. 195).

Este movimento propriamente humano, de nadificação realizado pelo Para-si, é que possibilita o surgimento da idéia de que a existência precede a essência, pois como existimos ao modo do Para-si somos obrigados a ir mais além nesta busca pelo elo perdido com Em-si, ao mesmo tempo em que o somos, há um nada que nos separa dele e nos põe em movimento. Assim, existimos sem uma determinação prévia, sem uma essência determinada.

A essência é tudo que se pode indicar do ser humano por meio das palavras: isso é. Por isso, é a totalidade dos caracteres que explicam o ato. Mas o ato está sempre além dessa essência, só é ato humano quando transcende toda explicação que se lhe dê, precisamente porque tudo que se possa designar no homem pela fórmula “isso é”, na verdade, por esse fato mesmo, é tendo sido. O homem leva consigo, continuamente, uma compreensão pré-judicativa de sua essência, mas, por isso, acha-se separado dela por um nada. A essência é tudo que a realidade humana apreende de si mesmo como havendo sido (SN, 1997, p. 79).

Deste modo, existimos sem determinações prévias, mas no fato de fazermos escolhas e agirmos vamos fazendo, ou dito de outra forma, constituindo nossa essência. Portanto, ela caracteriza-se por ser uma espécie de síntese de nosso existir no mundo, porém, uma síntese que sempre se acha separada de nós e em aberto.

Até aqui procuramos esclarecer a relação que se dá entre o Em-si e o Para-si, porém, ao falarmos de que a existência precede a essência temos que fazer uma distinção importante, pois há uma profunda diferença entre o modo de existir do homem e o modo de existir dos objetos no mundo.

Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da “realidade humana”. O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu “ser-livre” (SN, 1997, p. 68).

A partir dessa distinção importante, podemos começar a pensar neste homem livre, e como vimos, falar em homem e falar em liberdade para Sartre, é a mesma coisa. Portanto, não existe diferença entre a existência humana e a liberdade. Pelo fato do homem surgir como liberdade, como o novo, que em relação à condição humana podemos afirmar que a existência precede a essência. Desta maneira, ao surgir no mundo, o homem, surge historicamente situado, porém, por ser livre e poder fazer escolhas, enfim, por poder agir, e neste ato fazer surgir a novidade o homem também é absolutamente responsável pelo homem que é. Primeiro existimos e só mais tarde conheceremos a nossa essência - se viermos a conhecê-la, já que enquanto houver existência a essência também poderá ser alterada. Portanto, a essência só aparece como história de uma vida.

Tentamos identificar até aqui as condições da liberdade refletindo sobre a existência que precede a essência, bem como sobre o ser-Em-si e o ser-Para-si. A partir desta reflexão

percebemos que o homem é um ser livre. Continuando nossa reflexão, queremos entender o que significa dizer que o homem é absolutamente livre.

2.3 O HOMEM COMO SUJEITO ABSOLUTAMENTE LIVRE

No item anterior procuramos identificar, ou melhor, caracterizar o que significa falar da realidade humana. Vimos que é inerente à realidade humana existir sua história, ou seja, que o homem ao surgir no mundo a partir de seu nascimento é livre e não há nada que o determine; não há um destino, não há uma essência, é na e pela existência que o homem vai configurando sua essência. “O homem não se encontra com uma natureza, uma essência, a que deva desapegar-se, realizar ou aperfeiçoar através de seu agir, melhor se encontra como um oco carente de sentido, por isso precisa esculpir sua própria figura humana.” (MATEO, 1975, p. 11). Chegamos a esta constatação através da análise da própria realidade do homem que se constitui como ser-Em-si e como ser-Para-si. O que significa isto? Significa que o homem ao nascer nadifica o Em-si e lança-se, projeta-se para o futuro, porque já não é apenas Em-si, pois o nadificou e existindo ao modo do Para-si é falta, e também é o ser que não coincide com o seu próprio ser, portanto é liberdade.

[...] a realidade-humana é seu próprio nada. Ser, para o Para-si, é nadificar o Em-si que ele é. Nessas condições, a liberdade não pode ser senão esta nadificação. É através dela que o Para-si escapa de seu ser, como de sua essência; é através dela que constitui sempre algo diverso daquilo que pode-se dizer dele, pois ao menos é aquele que escapa a esta denominação mesmo, aquele que já está além do nome que se lhe dá ou da propriedade que se lhe reconhece. Dizer que o Para-si tem de ser o que é, dizer que é o que não é não sendo o que é, dizer que, nele, a existência precede e condiciona a essência, ou inversamente, segundo a fórmula de Hegel, para quem “Wesen ist was gewesen ist” - tudo isso é dizer uma só e mesma coisa, a saber: que o homem é livre. (SN, 1997, p. 543).

Este ser “das lonjuras”, como nosso autor chama o homem, é livre. No entanto, o que significa dizer que o homem é livre? Sabemos de início que é muito difícil, senão impossível, conceituar o homem e igualmente a liberdade, pois se conseguíssemos fazer isso estaríamos de certa forma limitando a liberdade e o próprio homem. Se isso fosse possível talvez descobriríamos a essência da liberdade e conheceríamos o destino de cada homem. Mas essa não é nossa pretensão até porque, como diz Sartre:

[...], como descrever uma existência que se faz perpetuamente e nega-se a ser confinada em uma definição? A própria denominação de “liberdade” é perigosa, caso subentendamos que a palavra remete a um conceito, como as palavras habitualmente fazem. Indefinível e inominável, a liberdade será também indescritível? (SN, 1997, p. 542).

Diante desta constatação, ou seja, da impossibilidade de conceituar, definir o termo liberdade, o que pretendemos fazer é analisar as condutas livres, pois a partir delas poderemos nos aproximar do significado da liberdade e, mais especificamente, poderemos entender o que significa dizer que o homem é livre para Sartre. Assim, uma das primeiras características que identificamos como sendo característica deste homem livre sartreano é o seu poder de eleição. “Encontramos que a primeira significação da liberdade sartreana é: poder eleger ser tal pessoa. Para realizar esta eleição, o homem não conta com valores objetivos, com mandatos nem leis, com modelos nem guias, porque o que elege ser é configurado a partir da liberdade” (MATEO, 1975, p. 31). Portanto, quando refletimos sobre a liberdade temos que compreendê-la a partir de uma realidade encarnada, onde um sujeito concreto se encontra num primeiro instante sem definição e sem significação alguma, mas a partir de sua existência configura sua vida de maneira singular, e neste labor de fazer-se experimenta sua liberdade intransferível.

Certamente, eu não poderia descrever uma liberdade que fosse comum ao outro e a mim; não poderia, pois, considerar uma essência da liberdade. Ao contrário, a liberdade é fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo as suas possibilidades próprias. Mas trata-se, de fato, de minha liberdade (SN, 1997, p. 542).

O homem experimenta sua liberdade de maneira solitária e cada indivíduo o faz ao agir. É através da ação que vamos percebendo o quão livre somos. “Com efeito, sou um existente que apreende sua liberdade através de seus atos; mas sou também um existente cuja existência individual e única temporaliza-se como liberdade” (SN, 1997, p. 542-543).

Pois bem, somos seres concretos e com isso queremos dizer que somos constituídos por um corpo de carne e osso e é com este corpo, nesta realidade, onde nos encontramos que devemos ser absolutamente livres. Estamos a todo o momento escolhendo e agindo e isso é uma constante durante toda nossa vida. Assim, de nosso nascimento à nossa morte estaremos às voltas com a liberdade.

Assim, minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser; não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma propriedade de minha natureza; é bem precisamente a textura de meu ser; e, como meu ser está em questão em meu ser, devo necessariamente possuir certa compreensão da liberdade (SN, 1997, p. 543).

Deste modo, o que caracteriza este homem absolutamente livre é que, uma vez livre, ele o será para sempre. Aqui encontramos o cerne da teoria existencialista sartreana, que diz que o homem está condenado a ser livre. “Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres” (SN, 1997, p. 543-544).

Por estar condenado a ser livre, e desta maneira não encontrar apoio algum, já que não existem caminhos nem sinais prévios, tudo deve ser criado, escolhido por este homem livre; sobre ele pesa o grande fardo da solidão e do individualismo; é o homem singular que elege um projeto e se lança em direção ao futuro com grande desejo de encontrar-se consigo mesmo, ali na frente, pois a realização do projeto é a própria realização do homem livre. Portanto, se num primeiro instante o que caracterizava este homem livre sartreano era poder elege, ser tal pessoa - agora nos referindo ao projeto originário - significa que para ir ao encontro da pessoa eleita o homem precisa escolher os meios adequados, para a efetiva realização de seu projeto. No entanto, elege um projeto, escolher os meios adequados não significa propriamente realização do mesmo, pois o homem é livre e a qualquer momento pode mudar seu projeto original. Porém, mesmo que venha efetivamente a realizar o projeto escolhido para sua vida, ao final, o homem não se terá encontrado porque é característico da realidade humana estar sempre em outro lugar, o Para-si é o ser que é o que não é e não é o que é.

A realidade-humana é livre porque não é o bastante, porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será. [...]. O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade-humana a fazer-se em vez de ser. [...] Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser. Se começássemos por conceber o homem como algo pleno, seria absurdo procurar nele depois momentos ou regiões psíquicas em que fosse livre: daria no mesmo buscar o vazio em um recipiente que previamente preenchamos até a borda. O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é (SN, 1997, p. 545).

Portanto, estamos refletindo sobre o homem, que ao escolher-se e inserir-se no mundo cria-se. Por esta razão, além de ser absolutamente livre, também é absolutamente responsável pelo homem que escolheu ser. Assim, conforme nos diz Urbano Zilles (1995, p. 60): “O homem é totalmente livre. Por isso é responsável por aquilo que é”. Mais adiante lemos ainda:

O homem é determinado por seus atos. Só a ação permite ao homem viver. O ponto de partida é, pois, a *subjetividade*. Na verdade, as coisas serão como o homem tiver decidido que devem ser, pois realidade só há na ação do homem. Desta maneira, a filosofia de Sartre é uma filosofia da ação, do engajamento decidido. O que conta é o engajamento, o compromisso total. (ZILLES, 1995, p. 61).

Este homem livre, que se compromete a partir da escolha e da ação, manifesta-se e se faz no mundo de maneira solitária como uma unidade indivisível e incognoscível, mas ao fazer-se no mundo há o encontro com o outro e, de certa forma, a constituição do outro, pois outro surge e é reconhecido como tal a partir da nossa escolha, como vimos anteriormente, ao escolher-se o homem escolhe todos os homens, assim, é conforme nossas escolhas que vamos nos relacionar com os outros.

Para Sartre, ser livre não é simplesmente fazer o que se quer, mas querer fazer o que se pode e, por ser livre, o homem também é responsável pelo outro. Assim, é necessário fazer uma importante distinção, para salvaguardar a insuperável singularidade da aventura humana. Deste modo, toda natureza é regida pelo determinismo e ao homem, e só a este, cabe o reino da liberdade. Vejamos o que significa este reino da liberdade.

Essa liberdade de escolha não significa que o homem viva a agir a esmo, de qualquer maneira, imprevisivelmente, fazendo não importa o que queira, a qualquer momento, sujeito a uma série de impulsos arbitrários, caprichosos e gratuitos. Agir livremente não quer dizer “agir de maneira tal que pudesse ser de outra maneira” (PERDIGÃO, 1995, p. 105).

Mas, muitos podem nos questionar dizendo que o homem não é livre, pois não pode fazer tudo o que deseja. Com relação a este argumento temos que fazer a seguinte observação: “A verdadeira liberdade não é liberdade de obtenção, mas liberdade de eleição. Ser realmente livre não é obter-se necessariamente o que se quer, mas determinar-se a querer por si mesmo: a liberdade humana está na autonomia da escolha. Não consiste em poder fazer o que se quer, mas em querer fazer o que se pode” (PERDIGÃO, 1995, p. 89).

Chegamos agora a uma terceira e fundamental característica para entendermos este homem absolutamente livre, de que nos fala Sartre: ser livre para nosso autor é escolher, ou melhor, temos liberdade de eleição que não significa necessariamente obtenção.

Apresentadas essas características, queremos refletir agora mais propriamente sobre as condutas deste homem que surge como liberdade e se faz ao escolher. Algumas ressalvas são importantes, pois é muito comum cairmos no equívoco de pensar que ser livre é a mesma coisa que sonhar, onde não há uma diferenciação entre o desejo e a realização. Como vimos e queremos reforçar esta idéia agora, somos livres em situação; vimos que com o Para-si surge a temporalidade, surge o antes e o depois. “Sem a sucessão dos ‘depois’, eu seria imediatamente o que quero ser, não haveria distância entre mim e mim mesmo, nem separação entre ação e sonho.” (SN, 1997, p. 185).

Deste modo, ao surgir como liberdade, este homem temporaliza-se, faz-se um sujeito histórico, contingente e factual; por estar dotado de um corpo, transforma-se em um objeto entre objetos. No entanto, é muito mais que isso, pois somos liberdade e a nossa liberdade surge justamente por estarmos situados e sofrermos resistências.

Em outros termos: a liberdade precisa de um campo de resistência do mundo. Sem obstáculos não há liberdade. Para que haja liberdade, algo deve separar a concepção de um ato da realização concreta desse ato, apartando o projeto de seus fins. Só somos livres porque o fim a realizar se acha separado de nós pela existência real do mundo (PERDIGÃO, 1995, p. 87).

Assim, quando falamos de liberdade em Sartre, não podemos ficar imaginando uma liberdade abstrata, porque ela é concreta, real e requer o engajamento total do sujeito livre. Ele precisa agir, precisa escolher e, mesmo que se negue a fazê-lo, tal atitude já se configura numa escolha. Portanto, escolher nem sempre é fácil e normalmente até pode causar sofrimento, mas é exclusivamente através da escolha que construímos nossa própria história.

A escolha pode ser efetuada com resignação ou mal-estar, pode ser uma fuga, pode realizar-se na má-fé. Podemos escolher-nos fugidios, inapreensíveis, vacilantes, etc.; podemos até escolher não nos escolher; nesses diferentes casos, os fins são colocados para-além da situação de fato, e a responsabilidade por esses fins nos incumbe: qualquer que seja nosso ser, é escolha; e depende de nós escolher-nos como “ilustres” e “nobres”, ou “inferiores” e “humilhados” (SN, 1997, p. 581).

Este homem absolutamente livre é o ser que escolhe, o ser que deseja ser e, deste modo, o homem é o ser dos possíveis porém, ao escolher, nadifica os muitos possíveis pois

sua liberdade é liberdade situada, e ao escolher um possível, conseqüentemente estará abrindo mão de vários outros possíveis. Ao pensarmos nesse homem que escolhe o imaginamos de início numa grande sala com muitas portas, porém, só poderá abrir e entrar numa delas. Quando ainda estava na sala, todas as portas eram possíveis, mas ao escolher uma porta específica, as outras foram deixadas, ou melhor, foram excluídas, no entanto cada nova escolha abre a possibilidade de muitos outros possíveis, cabe ao homem decidir sobre eles. Portanto, o homem ao escolher-se, elege um projeto fundamental que guiará sua vida, e a partir daí lança-se em direção ao futuro, já que é o porvir que vem anunciar o que somos.

Escolher-nos é nadificar-nos, ou seja, fazer com que um futuro venha a nos anunciar o que somos, conferindo um sentido a nosso passado. Assim, não há uma sucessão de instantes separados por nadas, como em Descartes, e de tal ordem que minha escolha no instante t não possa agir sobre minha escolha no instante $t1$. Escolher é fazer com que surja, com meu comprometimento, certa extensão finita de duração concreta e contínua, que é precisamente a que me separa da realização de meus possíveis originais. Assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem uma única e mesma coisa (SN, 1997, p 574).

Examinemos um caso concreto. Por exemplo, quando falamos do Adão bíblico - todos conhecemos sua história. Este Adão contingente tinha ao redor de si uma multiplicidade de Adãos, mas ele optou em comer a maçã e, ao realizar tal ato, excluiu os outros possíveis e se historicizou como aquele Adão que comeu a maçã. Queremos refletir sobre o seguinte aspecto: há um Adão real, porém, há uma infinidade de Adãos possíveis (a sala cheia de portas) que se relacionam com o Adão real e também são constituídos por suas características, porém, não chegam a vingar, porque o Adão real escolheu ser aquele Adão e no caso dele, não há mais como mudar, sua essência está decretada e guardada por nós.

No entanto, o homem em geral é o ser dos possíveis, nossos projetos, nossas escolhas não têm nada de perene nem de essencial, a não ser única e exclusivamente a nossa liberdade, que fundamenta, e constantemente renova e reassume, as escolhas feitas no passado. Assim, a realidade humana caracteriza-se pelo fazer, pelo labutar singular de cada indivíduo. “Ser ambicioso, covarde ou irascível é simplesmente conduzir-se desta ou daquela maneira em tal ou qual circunstância [...]. Assim a realidade humana não é primeiro para agir depois; mas sim que, para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser” (SN, 1997, p. 587).

Deste modo, é na ação que o homem faz a experiência de sua liberdade, e a partir da escolha começa a ter consciência de ser um sujeito absolutamente livre e, ao perceber-se como liberdade, o homem imediatamente se vê sozinho e responsável pelo seu próprio ser.

Esta constatação pode gerar grande angústia, pois não há desculpas nem disfarces. É preciso assumir a responsabilidade pelo seu próprio existir, é necessário a cada novo dia escolher-se como homem que elegeu tais e tais projetos. “Por isso, o ato fundamental da liberdade é a eleição de si mesmo ou a posição do projeto originário” (MATEO, 1975, p. 31).

Sendo liberdade ser-sem-apoio e sem trampolim, o projeto, para ser, deve ser constantemente renovado. Eu escolho a mim mesmo perpetuamente, e jamais a título de tendo-sido-escolhido, senão recairia na pura e simples existência do Em-si. A necessidade de escolher-me perpetuamente identifica-se com a perseguição-perseguida do que sou (SN, 1997, p. 591).

Deste modo, buscamos esclarecer que o homem se faz na e pela liberdade e esta é condição fundamental para a escolha, e é pelo fato de escolhermos e, portanto, modificarmos o mundo, que manifestamos nosso ser livre. Como vimos, ser livre, não significa que obstáculos não existam, mas as adversidades aparecem justamente pelo posicionamento de nossos projetos.

Vivemos numa sociedade onde comumente se diz que cada vez mais o homem se torna menos livre, pois é condicionado pelos meios de comunicação que determinam como deve agir, o que deve comer, o que vai beber, enfim, tudo já está pronto, mas mesmo condicionado, mesmo tendo a sensação de que a liberdade acha-se alienada, o homem tem que escolher e, se sabe que é condicionado, então aceita tais condicionamentos e alienações. No entanto, quando falamos em condicionamento em Sartre, estamos nos referindo ao mundo da inércia material fixada por ações humanas anteriores à nossa existência, pois ao nascermos nos vemos habitando uma morada material marcada pela práxis de outros homens, a isto chamamos condicionamento. Assim, “o fato de a liberdade achar-se alienada não traduz, de modo algum, uma supressão da liberdade no prático-Inerte. A própria alienação, dissemos, requer uma liberdade prévia, suscetível de ‘alienar-se’” (PERDIGÃO, 1995, p. 202). Deste modo, não podemos afirmar que a sociedade atual nos aliena de nossa liberdade, pois ainda temos que escolher, mesmo que nos achemos condicionados.

Do contrário, não fôssemos livres e tivessem as exigências poder próprio de ação sobre nós, todos reagiriam da mesma maneira: ou as exigências seriam no sentido de nos acomodarmos, e nenhum de nós moveria um dedo para negá-las, pois a elas nos submeteriamos para sempre; ou, pelo contrário, as exigências seriam no sentido de nos induzir à revolta, e todos agiríamos para combatê-las (PERDIGÃO, 1995, p. 203).

Um outro fator, e possivelmente mais difícil de ser explicado através da teoria sartreana da liberdade, são as mazelas sociais, por exemplo, a pobreza, a fome, a falta de oportunidades. Porém, temos que lembrar alguns aspectos importantes da teoria da liberdade, para podermos dizer, que somos livres em todas as situações; em primeiro lugar julgamos todos os outros homens pelo homem que escolhemos ser portanto, as nossas necessidades poderão não ser as mesmas; em segundo lugar, temos que ressaltar que cada homem experimenta a sua liberdade de maneira singular; e por último temos que lembrar que para um sujeito livre, sempre há a possibilidade real da mudança, porém, se minha situação é confortável não tem porque querer mudar, mas se ela tornar-se intolerável, com toda certeza o indivíduo vai buscar meios para mudar. Nesse sentido, Sartre chama atenção para o aspecto da inércia, bem como o que é necessário para que o indivíduo tome consciência de sua situação como insuportável e busque mudá-la.

Enquanto imerso na situação histórica, o homem sequer chega a conceber as deficiências e faltas de uma organização política ou econômica determinada, não porque “está acostumado”, como tola mente se diz, mas porque apreende-a em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de imaginar que possa ser de outro modo. Pois é preciso inverter aqui a opinião geral e convir que não é a rigidez de um situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e decidimos que são insuportáveis (SN, 1997, p. 538).

Mas, como cada indivíduo faz um tipo de experiência, é notório que encontremos diversos níveis de liberdade. No entanto, por sermos livres e termos elegido o homem que desejamos ser, nesta eleição devem estar incluídos todos os outros homens. Assim sendo, temos que concordar que muitos homens não são livres como nós o somos. Porém, esta constatação não deve nos aquietar, pois aqui entra um aspecto fundamental da concepção sartreana de liberdade e da filosofia existencialista, que é o ser responsável, não apenas pela minha vida individual, mas por todas as vidas. Deste modo, conforme nos diz Sartre, a liberdade está condicionada pelas proteínas.

Lutarei por dois princípios conjuntos: primeiro, ninguém pode ser livre se todo mundo não o for; segundo, lutarei pelo melhoramento do nível de vida e das condições de trabalho. A liberdade - não metafísica, mas prática - é condicionada pelas proteínas. A vida será humana a partir do dia em que todo mundo puder saciar sua fome e todo homem puder exercer um trabalho nas condições que lhe convém. Lutarei não apenas por um nível de vida melhor, mas também por condições de vida democráticas para todos, pela libertação de todos os explorados, de todos os oprimidos (PERDIGÃO, 1995, p. 155).

Assim, vemos que a vivência da liberdade é experienciada individualmente, e sua consequência direta é que nos tornamos responsáveis pelos outros. No momento em que temos consciência da liberdade somos muitas vezes tomados pela angústia, pois ao contrário do que muitos poderiam pensar, a teoria existencialista sartreana não é uma teoria do quietismo, do subjetivismo, mas do engajamento, da ação. Podemos perceber isso na própria trajetória que nosso autor realizou em vida, pois foi um intelectual do seu tempo, com preocupações concernentes ao seu tempo. Comprovamos isso a partir do envolvimento comprometido de Sartre com as questões sociais e políticas.

Acreditamos ter descrito o que constitui propriamente este homem absolutamente livre, que não tem nada nem na sua frente, nem nas suas costas, nada que lhe dê qualquer segurança; surge no mundo com seu nascimento completamente indeterminado e assim escolhe o homem que deseja ser, os valores que vão ser importantes em sua vida. Enfim, por ser livre, cada homem ao revelar-se no mundo é uma novidade, que aos poucos vai se mostrando, modificando a si mesmo e ao mundo.

Neste item procuramos, a partir da leitura de Sartre, defender a idéia de que o homem é livre, é a sua própria liberdade, mas os limites surgem e muitas vezes a liberdade parece ser uma ilusão portanto, seguindo nossa reflexão, queremos refletir sobre os limites que surgem frente a liberdade que somos.

2.4 OS LIMITES À LIBERDADE

Segundo Sartre, como vimos no item anterior, o homem é absolutamente livre. Por esta razão não pode ser ora escravo ora livre, mas sendo livre o será para sempre e em todas as situações. No entanto, surgiram algumas perguntas que não querem calar, pois se o homem é totalmente livre, como conceber os limites que lhe são impostos pela sua condição de existente, já que ao surgir no mundo o homem passa a ocupar um espaço determinado. Se ocupa um espaço, também situa-se em um tempo específico com princípio e fim, portanto constrói uma história. Deste modo, tem um passado, um presente e um possível futuro. Além do mais, não está em suspenso no etéreo, mas em relação com o mundo que o cerca, apesar do mundo ainda existem os outros, a quem Sartre chama de “Meu Próximo”, e se não bastasse tudo isso, ainda há um mal irremediável que põe a liberdade em cheque que é a morte.

Deste modo, nos parece que este homem livre sartreano não é tão livre assim, pois, segundo o senso comum, o homem surge num mundo onde é a todo instante limitado, já que não pode escolher quando e onde nascer, a classe a que vai pertencer, enfim nos parece que para se dizer livre este homem tem que se submeter a natureza e obedecê-la, para ter a ilusão de governá-la.

Longe de podermos modificar nossa situação a nosso bel-prazer, parece que não podemos modificar a nós mesmos. Não sou “livre” nem para escapar ao destino de minha classe, minha nação, minha família, nem se quer para construir meu poderio ou minha riqueza, nem para dominar meus apetites mais insignificantes ou meus hábitos. Nasço operário, francês, sífilítico hereditário ou tuberculoso. A história de uma vida, qualquer que seja, é a história de um fracasso. O coeficiente de adversidade das coisas é de tal ordem que anos de paciência são necessários para obter o mais ínfimo resultado. E ainda é preciso “obedecer a natureza para comandá-la”, ou seja, inserir minha ação nas malhas do determinismo. Bem mais do que parece “fazer-se”, o homem parece “ser feito” pelo clima e a terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e pequenos acontecimentos de sua vida (SN, 1997, p. 593).

Vemos que Sartre capta a indignação popular quando o assunto é liberdade, pois para o povo a realidade se mostra cruel e constituída de grande determinismo, logo faz todo sentido pensar que a liberdade é uma ilusão, pois “a livre decisão da minha consciência não me faz alto se sou baixo, nem me permite movimentar-me além dos limites de minha cela, se estou confinado à prisão, nem me transforma em capitalista, por passe de mágica, se pertenço à classe operária” (PERDIGÃO, 1995, p. 87). No entanto, se pensamos o homem livre, temos que considerar que este homem só se torna livre a partir do seu nascimento. É absurdo pensar que antes de nosso nascimento possa haver algum tipo de escolha, como nos diz Sartre: “É absurdo que tenhamos que nascer, como é absurdo que tenhamos que morrer”, por isso para o homem a sua liberdade passa a existir a partir do momento em que surge no mundo e começa a escolher e é a partir desta escolha que os limites começaram a aparecer.

O coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não podem constituir um argumento contra nossa liberdade, porque é por nós, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade. Determinado rochedo, que demonstra profunda resistência se pretendo removê-lo, será, ao contrário, preciosa ajuda se quero escalá-lo para contemplar a paisagem (SN, 1997, p. 593).

É importante sublinhar ainda, nos referindo ao senso comum, que ser livre não significa em absoluto excluir as adversidades e os limites, pois a liberdade surge justamente por

encontrar um mundo resistente, onde é preciso que o homem se escolha e comece a agir para a efetiva realização de seus desejos, pois se fosse o contrário, se bastasse desejar para realizar, estaríamos num mundo de sonho e não propriamente no mundo humano, “com efeito se os fins que persigo pudessem ser alcançados por desejo puramente arbitrário, se fosse suficiente desejar para obter, [...], eu jamais poderia distinguir em mim mesmo o desejo da vontade, nem o sonho do ato, nem o possível do real.” (SN, 1997, p. 413). Desta maneira, temos que fazer a seguinte distinção quanto à concepção da liberdade sartreana e a do senso comum.

É necessário, além disso, sublinhar com clareza, contra o senso comum, que a fórmula “ser livre” não significa “obter o que se quis”, mas sim “determinar-se por si mesmo a querer (no sentido lato de escolher)”. Em outros termos, o êxito não importa em absoluta a liberdade. A discussão que opõe o senso comum aos filósofos provém de um mal entendido: o conceito empírico e popular de “liberdade”, produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivale à “faculdade de obter os fins escolhidos”. O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha (SN, 1997, p. 595).

Vimos anteriormente que a liberdade humana se comprova a partir de escolhas, e a escolha de certa forma compromete o homem, já que este é a história de suas escolhas, o homem é totalmente responsável pelas escolhas que faz e, deste modo, é totalmente livre para ser o homem que elegeu ser. Assim, na sua relação com o mundo e por ser característica da realidade humana - fazer-se na escolha - é a partir da relação com o mundo que este se revelará favorável ou se mostrará como obstáculo, porém, tudo isso só tem sentido porque o homem elegeu um projeto, porque o homem por sua essência é falta e precisa ir completando-se e esta tarefa o faz interagindo com o mundo.

Portanto, é somente no e pelo livre surgimento de uma liberdade que o mundo desenvolve e revela as resistências que podem tornar irrealizável o fim projetado. O homem só encontra obstáculos no campo de sua liberdade. Melhor ainda: é impossível decretar a priori o que procede do existente em bruto ou da liberdade no caráter de obstáculo deste ou daquele existente particular. Aquilo que é obstáculo para mim, com efeito, não o será para outro (SN, 1997, p. 601).

A realidade humana faz com que surja um mundo. Ao inserir-se nele passa a conhecê-lo e a partir deste conhecimento percebe-se ao mesmo tempo livre e limitado. Queremos ser absolutamente livres, mas constantemente nos deparamos com limites que põem em cheque a liberdade que somos. Vimos na primeira parte de nossa reflexão um esboço de alguns limites, pois o homem surge num mundo já significado por outros homens, portanto, a liberdade de

escolha parece limitada e por isso não é possível que cada homem livre possa significar o mundo a sua maneira. Assim, temos necessariamente que comungar das significações feitas pelos outros.

A partir de agora procuraremos trabalhar cada uma das questões que apontam para um possível limite à liberdade. Para tal faremos a seguinte divisão: primeiro refletiremos sobre o fato de ocuparmos nosso lugar, em seguida vamos analisar em que sentido o nosso passado limita à liberdade, em terceiro lugar refletiremos sobre nossos arredores e como estes se configuram em limites ou não para a liberdade, no quarto e, num último momento, vamos pensar na morte como o limite extremo da liberdade. Não abordaremos aqui a questão do outro como limite a liberdade, pois dedicaremos um capítulo especial para refletirmos sobre este assunto.

2.4.1 Nosso Lugar

Quando Sartre fala do nosso lugar, está se referindo ao espaço que ocupamos como existentes, como corpo que somos, assim o fato de ocupar um lugar determinado sem dúvida se apresenta como limite a nossa liberdade, pois não podemos escolher como existir, mas nos escolher pelo fato de existirmos. É a partir deste fato fundamental que surgem todas as nossas relações com o mundo, ou seja, ao nascer o Para-si ocupa seu lugar, ou melhor, o recebe.

É impossível que eu não tenha um lugar, caso contrário eu estaria, em relação ao mundo, em estado de sobrevôo, e o mundo, como vimos anteriormente, não iria manifestar-se de forma alguma. [...] Assim, nascer é, entre outras características, ocupar seu lugar, ou melhor, como acabamos de dizer, recebê-lo (SN, 1997, p. 602-603).

Deste modo, ao nascermos ocupamos nosso lugar, mas é justamente este lugar que nos incomoda e nos faz perceber o quão limitado somos, pois não podemos escolher nosso lugar, mas temos simplesmente que ocupá-lo e isto evidentemente contraria a idéia de liberdade absoluta, ou não? “Além disso, deparamos com as objeções concretas que não deixarão de ser feitas: posso escolher ser alto, se sou baixo? Posso ter dois braços, se sou maneta? Etc. - objeções que remetem justamente aos “limites” que minha situação de fato iria trazer à minha livre escolha de mim mesmo.” (SN, 1997, p. 592).

Portanto, o fato de ser um existente alto ou baixo, maneta ou não, são fatos inegáveis e que de modo algum foram escolhidos por nós. Deste modo percebemos que é inerente à realidade humana, uma espécie de limitação, de facticidade e de contingência. Vimos anteriormente que não há escolha antes de nosso nascimento, mas é a partir deste que somos livres para escolher e para mudar, no entanto este espaço ocupado por nós, ou seja nosso corpo, só se revelará como limite a luz de nossos fins.

Se há uma extensão, nos limites da qual eu me apreendo como livre ou não-livre, uma extensão que a mim se mostra como auxiliar ou adversa (separadora), só pode ser porque, antes de tudo, existo meu lugar, sem escolha, também sem necessidade, como puro fato absoluto de meu ser-aí. Sou aí: não aqui, mas aí. Eis o fato absoluto e incompreensível que está na origem da extensão, e, conseqüentemente, de minhas relações originais com as coisas (com estas coisas, mais do que com aquelas outras). Fato de pura contingência - fato absurdo (SN, 1997, p. 604).

O homem não é apenas o ser-aí. Ele também o é, porém, é muito mais que isso, pois se lança para o futuro, transforma o mundo à sua volta, no entanto, por existir, sua condição tem características que lhe são dadas. Deste modo podemos ter idéias bem claras a respeito de nossos objetivos, a respeito de nosso lugar no mundo, porém, não podemos esquecer que é pelo fato de existirmos que surgem os limites, nossa existência põe em questão nossa liberdade, pois ao ocuparmos nosso lugar nos é dada uma série de atributos que não escolhemos, como nossa família, nossa classe, nossa nacionalidade. Ao surgirmos no mundo, já surgimos de certa forma marcados por estes sinais. “O corpo que somos nos impõe a necessidade de agir entre os objetos, utiliza instrumentos para certos fins e nos deixa à mercê dos coeficientes de adversidade ou de utilidade do mundo” (PERDIGÃO, 1995, p 88). Então, diante disso, como falar de liberdade?

Entretanto, tudo isso que acabamos de ver tem seu início com o nosso nascimento e, como vimos, nascer é ocupar nosso lugar e, portanto, existir de certa forma limitados por este lugar. No entanto, quando recebemos o nosso lugar, o recebemos em meio a uma série de outros existentes, porém, estas outras coisas que nos cercam só têm sentido a partir da realidade humana, conforme destaca Sartre: “Sem realidade humana não haveria espaço nem lugar - e, todavia, esta realidade humana pela qual a localização vem às coisas recebe seu lugar entre as coisas sem ter domínio sobre isso.” (SN, 1997, p. 603-604).

Assim, nosso existir é uma relação, ou seja, pelo fato de ocuparmos um lugar, estamos limitados ao nosso lugar, pelo fato de sermos livres, estamos em relação com as coisas que nos circundam. No entanto, pelo fato de estarmos determinados, ou seja, estarmos em nosso

lugar, não podemos estar em relação fundamental com quem não estiver próximo de nós, mas isso sob hipótese nenhuma surge como empecilho à nossa liberdade se nós não o quisermos, pois segundo Sartre: “[...], é minha liberdade que vem conferir-me meu lugar e, situando-me, defini-lo como tal; só posso ser rigorosamente limitado a este ser-aí que sou porque minha estrutura ontológica consiste em não ser o que sou e ser o que não sou” (SN, 1997, p. 606).

Nosso autor, referindo-se ao lugar que recebemos ao nascer, fato este que inevitavelmente nos levou a refletir sobre o determinismo, a que somos jogados a partir de nosso nascimento e termos que ocupar nosso lugar em meio ao mundo, apontou para um possível limite a liberdade. Mas, como vimos no capítulo anterior, o homem é, pois, constituído de liberdade, já que existir, agir e ser são, para o ser humano, o mesmo que a liberdade. Por isso, esse determinismo que se mostra implacável contra a liberdade só recebe significação a partir de nossa existência a partir da liberdade. “É somente no ato pelo qual a liberdade descobriu a facticidade e captou-a como lugar que este lugar assim definido manifesta-se como entrave aos meus desejos, como obstáculo, etc. Caso contrário, como seria possível que fosse obstáculo? Obstáculo para que? Restrição de fazer o quê?” (SN, 1997, p. 608).

Fica, pois, claro que o lugar que ocupamos, a facticidade, a liberdade, só passam a existir para nós a partir de nosso nascimento. Assim, somos nós que escolhemos e significamos a contingência pela liberdade, pelo fato de sermos existentes, responsáveis e conscientes. “Se a realidade topa com resistências e obstáculos que não foram inventados por ela, tais resistências e obstáculos só adquirem sentido na e através da livre escolha que a realidade humana é” (BORNHEIM, 2005, p. 118). Conforme o próprio Sartre ressalta:

Decerto, ao nascer, tomo um lugar, mas sou responsável pelo lugar que tomo. Vê-se aqui, com maior clareza, a conexão inextricável de liberdade e facticidade na situação, posto que, sem a facticidade, a liberdade não existiria - como poder de nadificação e escolha - e, sem a liberdade, a facticidade não seria descoberta e sequer teria qualquer sentido (SN, 1997, p. 609).

Portanto, o nosso lugar no mundo só vai se revelar como limite a partir da liberdade que somos e temos, assim nascer operário ou magnata serão obstáculos à luz da liberdade que somos, nascer em uma sociedade e, portanto, estar aí situado só será efetivamente um limite se o sujeito quiser, pois somos livres e a liberdade se mostra justamente a partir das resistências. “Toda a liberdade está em situação, e não há situação sem liberdade. A situação aparece como o resultado daquilo que o ato livre faz com o em-si, ou melhor, ela é o modo como o para-si nadifica o em-si.” (BORNHEIM, 2005, p. 118). Assim, ter um corpo, ocupar

um espaço, é condição para liberdade, pois a liberdade humana se dá no tempo humano e, portanto, é finita: enquanto houver vida, haverá liberdade de escolha e existirão limites, postos por esta liberdade que somos.

Assim, a própria liberdade cria os obstáculos de que padecemos. É ela mesmo que, posicionando seu fim - e escolhendo-o como inacessível ou dificilmente acessível -, faz aparecer nossa localização como resistência insuperável ou dificilmente superável aos nossos projetos. Também é ela que, estabelecendo as conexões espaciais entre os objetos como tipo primordial de relação de utilidade, e decidindo a respeito das técnicas que permitem medir e franquear as distâncias, constitui sua própria restrição. Mas, precisamente, não poderia haver liberdade a não ser restringida, posto que liberdade é escolha. Toda escolha como veremos, pressupõe eliminação e seleção: toda escolha é escolha da finitude. (SN, 1997, p. 608).

No entanto, surge outro problema para liberdade. Pelo fato do homem ocupar um lugar no espaço e no tempo surge, com isso, uma história e, portanto, um passado.

2.4.2 Nosso Passado

No item anterior tivemos a oportunidade de refletir sobre o lugar que ocupamos e suas implicações para a liberdade que somos e temos. Agora pretendemos refletir sobre o passado que deriva de certa forma do fato de ocuparmos um lugar no tempo e no espaço, pois atualmente sou um existente que ocupa um espaço determinado no planeta terra e estou existindo desde 1980. Portanto, pelo simples fato de construir uma história, de existir, também sou meu passado. Isso realmente apresenta-se como limite? Por que o passado se constitui em limite para nossa liberdade? A partir dessas proposições teremos que refletir cuidadosamente sobre o passado, ou seja, temos que saber o que significa dizer que temos um passado, e no que este nos ajuda e nos atrapalha. Deste modo, quando falamos de passado ele se nos apresenta com um caráter definitivo, ou seja, o passado está solidificado no próprio passado, e isso para muitos pode constituir um limite à liberdade, mas para Sartre: “A liberdade tem-de-ser seu próprio passado, e esse passado é irremediável; parece inclusive, ao primeiro contato, que ela não pode modificá-lo de forma alguma: o passado é o que é, fora de alcance; é aquilo que nos infesta à distância, sem que possamos sequer virar o rosto para observá-lo” (SN, 1997, p. 610).

Por esta característica de irremediabilidade do passado é que nossa vida se encontra de certa forma presa a ele, pois não poderíamos conceber o presente sem o passado e desta coerção, se assim podemos dizer, a liberdade fica como que colocada contra a parede; mas a liberdade caracteriza-se pelo fato de poder fazer escolhas e, portanto, fazer mudanças, determinar fins e nesta ótica, o passado deixa de ser limite para tornar-se quase dependente de nossa liberdade que vai escolhê-lo,

Em particular, o caráter irremediável chega ao passado a partir de minha própria escolha do futuro: se o passado é aquilo a partir do qual concebo e projeto um novo estado de coisas no futuro, então este passado, em si mesmo, é aquilo que é abandonado em seu lugar, aquilo que, por conseguinte, acha-se fora de toda perspectiva de mudança; assim, para que o futuro seja realizável, é preciso que o passado seja irremediável. (SN, 1997, p. 611).

Percebemos que a existência do passado é importante para a afirmação da liberdade, enquanto possibilidade de escolha, possibilidade de um futuro, de um fim. Como vimos, o passado chega até nós pelo significado que damos a ele, portanto, o passado não engessa a liberdade, mas é re-significado constantemente pelas escolhas que vamos fazendo.

Assim, todo meu passado está aí, insistente, urgente, imperioso; mas escolho seu sentido e as ordens que me dá pelo projeto de meu fim. Sem dúvida, os compromissos que assumi pesam em mim; sem dúvida, o vínculo conjugal outrora assumido, a casa comprada e mobiliada no passado limitam minhas possibilidades e ditam minha conduta; mas isso ocorre precisamente porque meus projetos são de tal ordem que reassumo o vínculo conjugal, ou seja, precisamente porque não projeto a recusa desse vínculo, porque não o transformo em um “vínculo conjugal passado, ultrapassado, morto”, mas sim porque, ao contrário, meus projetos, ao encerrar a fidelidade aos compromissos assumidos ou decisão de levar uma “vida honrosa” de marido e de pai, etc., vêm necessariamente iluminar o juramento conjugal passado e conferir-lhes seu valor sempre atual. Assim, a premência do passado vem do futuro. (SN, 1997, p. 613).

Ao nos referirmos ao passado não podemos fazer de maneira isolada, mas sempre que pensamos em passado temos que pensar em presente e futuro, pois um supõe o outro, um depende do outro. Desta maneira, quando olhamos o passado, o presente e o futuro sob a ótica da liberdade humana podemos comprovar, sem sombra de dúvida, a sua existência já que, enquanto existentes, ocupamos nossos lugares no mundo, estamos sempre sujeitos a fazer mudanças, temos sempre a possibilidade de escolher, ou melhor, eleger novos projetos. Por esta razão, o homem vai constantemente se fazendo e percebemos isso quando olhamos para o passado, este é a história de suas possibilidades, das realizadas e das que ficaram por realizar,

todas essas experiências acham-se guardadas no passado. “Não resta dúvida de que esse ‘passado imutável’ nos compromete permanentemente: a casa que habito, a mulher que amo, o livro que escrevo, tudo que sou vem desse passado. O passado está presente em todos os nossos projetos” (PERDIGÃO, 1995, p. 97).

Pois bem: exatamente como as sociedades, a pessoa humana tem um passado monumental e em suspenso. É este perpétuo colocar em questão do passado que os sábios constataram bem cedo e que os trágicos gregos, por exemplo, expressaram por esse provérbio que constantemente aparece em suas peças: “Ninguém pode ser considerado feliz antes de sua morte”. E a historização perpétua do Para-si é afirmação perpétua de sua liberdade (SN, 1997, p. 616).

Desta forma, o passado não se apresenta como limite à nossa liberdade, pois é por ela que o passado é trazido para o presente e, de certa forma, possibilita a afirmação de nosso futuro e graças à irremediabilidade do passado o futuro torna-se possível e deste modo podemos perceber o quanto livre somos. A história de meu passado encerra em si todas as escolhas e todos meus possíveis, segundo Sartre:

Assim como o geômetra é livre para criar essa ou aquela figura que o agrada, mas não pode conceber qualquer uma que não mantenha de imediato uma infinidade de relações com a infinidade de outras figuras possíveis, também nossa livre escolha de nós mesmos, fazendo surgir certa ordem avaliadora de nosso passado, faz aparecer uma infinidade de relações deste passado com o mundo e com o outro, e esta infinidade de relações apresenta-se a nós como uma infinidade de condutas a adotar, já que é no futuro que apreciamos o nosso próprio passado (SN, 1997, p. 618).

Fica claro que o fato de se ter um passado de forma alguma é um limite para a liberdade, pois é justamente a partir do mesmo que nossa liberdade se fortalece e nossos projetos configuram-se como possíveis, já que nosso passado é a história das escolhas que fizemos, dos projetos que elegemos, porém, que estão em suspenso no passado, e são re-significados por nós, que ao olharmos para nossa história nos damos conta das escolhas que fizemos e das escolhas que deixamos de fazer, assim o passado guarda o que já fomos, e seria absurdo, podermos retornar a ele para modificá-lo. “No entanto, de nenhum modo essa ‘imutabilidade’ do passado pode limitar nossa liberdade. O passado somente adquire sentido e força à luz de nosso projeto livremente escolhido: este é que decide se o passado deve continuar vivo ou já está morto, se o passado ainda existe ou será suprimido.” (PERDIGÃO, 1995, p. 97-98). Assim, o passado é algo nosso, é a nossa própria história, e deste modo precisa ser irremediável para que possamos

projetar um futuro. Logo, o passado é fundamental para nossa liberdade. “O fato de o passado ser irremediável não constrange a liberdade: pelo contrario, tal condição ‘irremediável’ é que faz possível a liberdade.” (PERDIGÃO, 1995, p. 98). Deste modo, vemos que o passado não limita a liberdade, mas é fundamental para que possamos experiênciá-la. Se a irremediabilidade do passado é condição de nossa liberdade, o que dizer quando os limites surgidos a liberdade vem de nossos arredores?

2.4.3 Nossos Arredores

Quando nos referimos ao lugar que ocupamos, de certa forma já falamos dos nossos arredores, porém, agora vamos ver no que as coisas que nos cercam contribuem ou não para o fato de sermos livres. Como já afirmamos anteriormente, somos em meio ao mundo e por essa razão estamos cercados de uma variedade de objetos que se diferenciam de nós e que estão a realizar suas possibilidades a nosso favor ou contra nós. No entanto, a partir do momento em que começamos a fazer escolhas é que o mundo passará a revelar seu verdadeiro grau de adversidade, mas é somente a partir de nossos projetos que os arredores revelaram seu verdadeiro grau de adversidade. “O mundo dado só se revela como ‘resistente’, ‘favorável’, ‘indiferente’, etc., na dependência de meus fins, que coloco livremente e que irão iluminar a realidade objetiva com esse ou aquele sentido” (PERDIGÃO, 1995, p. 96). E quando percebemos que o fim escolhido acha-se separado de nós, precisamos considerar os possíveis obstáculos que poderão surgir na realização do projeto.

Assim, desde que existo, sou lançado no meio de existências diferentes de mim, que desenvolvem à minha volta suas potencialidades, a meu favor e contra mim. Por exemplo: quero chegar de bicicleta à cidade vizinha, o mais rápido possível. Esse projeto subentende meus fins pessoais, a apreciação de meu lugar e da distância entre a cidade e meu lugar, e a livre adaptação dos meios (esforços) ao fim perseguido. Mas fura um pneu, o sol está forte de mias, o vento sopra de frente, etc; todos fenômenos que não havia previsto: são os arredores. Sem dúvida, manifestam-se no e pelo meu projeto principal; é por causa deste que o vento pode parecer vento contra ou vento a favor, ou que o sol se revela como calor propício ou incômodo. (SN, 1997, p. 620).

Em Sartre, o homem, por ser livre, determina o que vai limitar a sua liberdade, pois só a liberdade pode por limite à liberdade. “Assim definida a liberdade humana, no sentido

específico dado por Sartre, deduzimos que tal liberdade não pode ser determinada por nenhuma causa nem limitado por nenhuma outra. A liberdade só encontra no mundo os limites que ela mesma colocou” (PERDIGÃO, 1995, p. 104). Portanto, os nossos arredores se tornarão limites, se assim os elegermos, conforme destaca Sartre:

Ser livre é ser-livre-para-mudar. A liberdade, portanto, encerra a existência de arredores a modificar: obstáculos a transpor, ferramentas a utilizar. Por certo, é a liberdade que os revela como obstáculos, mas, por sua livre escolha, não pode fazer mais do que interpretar o sentido de seu ser. É necessário que estejam simplesmente aí, em bruto, para que haja liberdade. Ser livre é ser-livre-para-fazer e ser-livre-no-mundo (SN, 1997, p. 622).

No entanto, temos que ter o cuidado de não nos equivocarmos quanto a existência de nossos arredores, pois mesmo que nossa liberdade não os escolha, eles existem, independentemente de nós pois, como vimos, ao refletirmos sobre o Em-si, ele é totalmente fechado, para ele não há temporalidade, não há mudança, ele é completo e não precisa se fazer, mas para o homem o fazer e o mudar são fundamentais. Portanto, ao escolher-se, o homem age sobre o mundo, sobre as coisas para modificá-las, poderíamos dizer que ao agirmos e modificar nossos arredores os humanizamos, porém, isto não quer dizer que eles dependam de nós para existirem; eles são desde sempre; o homem por ser finito ao surgir em meio a outras coisas precisa nadificar-se fazendo com que os objetos se apresentem com seu grau de adversidade. Deste modo, Sartre nos diz que: “Fazer é, precisamente, mudar aquilo que, para existir, não necessita de outra coisa que não si mesmo; é agir sobre aquilo que, por princípio, é indiferente à ação e pode prosseguir sem esta sua existência ou seu porvir.” (SN, 1997, p. 622).

Assim, percebemos que nossos arredores simplesmente existem, e somos nós com nossas liberdades que vamos agir sobre as coisas que nos cercam a partir do projeto que elegemos para nossa vida. É a partir desta escolha primeira que nossos arredores irão se revelar a nós.

Assim, o projeto de minha liberdade nada agrega às coisas; faz com que haja coisas, ou seja, precisamente, realidades dotadas de um coeficiente de adversidade e de utilizabilidade (utilisabilité); faz com que as coisas se revelem na experiência, ou seja, se destaquem sucessivamente sobre fundo de mundo no decorrer de um processo de temporalização; por último, faz com que as coisas se manifestem fora de alcance, independentes, separadas de mim pelo próprio nada que segrego e que sou. É porque a liberdade está condenada a ser livre, ou seja, não pode escolher-se como liberdade, que existem coisas, ou seja, uma plenitude de contingência no âmago da qual ela mesmo é contingência; é pela assunção desta contingência e

pelo seu transcender que pode haver ao mesmo tempo uma escolha e uma organização de coisas em situação; e é a contingência da liberdade e a contingência do Em-si que se expressam em situação pela imprevisibilidade e adversidade dos arredores. Assim, sou absolutamente livre e responsável por minha situação. Mas também jamais sou livre a não ser em situação. (SN, 1997, p. 625-626).

Portanto, os nossos arredores não constituem limites a nossa liberdade, apesar de sua existência real. Mas somos nós, situados em meio as coisas, que vamos determinar se esta chuva que começa a cair será um limite para nossa liberdade ou não. Desta forma, o limite ao nosso ser livre só o é em relação ao fim, ou melhor, ao projeto que pretendemos desenvolver. Logo, a chuva só será um limite se pretendemos tomar um banho de sol. Conseqüentemente, existindo em situação cercado por outros existentes e por outros objetos é o homem que no uso de sua liberdade, escolhe-se. Assim, nossos arredores, por apresentarem uma certa resistência, não limitam nossa liberdade. “Não há uma ‘impossibilidade de conduta` que possa provocar minha renúncia: o meu projeto é que faz as coisas parecerem ‘impossíveis` e decide então pela renúncia” (PERDIGÃO, 1995, p. 97). Percebemos deste modo a profundidade do que nos diz Sartre quando fala que o homem está condenado à liberdade.

Como já mostramos, sequer os torqueses do carrasco nos dispensam de sermos livres. Não significa que seja possível sempre evitar a dificuldade, reparar o dano, mas simplesmente que a própria impossibilidade de prosseguir em certa direção deve ser livremente constituída; tal impossibilidade vem às coisas por nossa livre renúncia, em vez de nossa renúncia ser provocada pela impossibilidade da conduta a cumprir. (SN, 1997, p. 621-622).

Nossos arredores não podem ser utilizados como desculpas para afirmarmos que não somos livres, mas se assim parecer é porque a liberdade que somos escolhe desta maneira. Vemos, portanto, que nossos arredores não limitam nossa liberdade, pois eles surgem justamente por sermos livres e termos projetos.

Continuando nossa reflexão sobre os possíveis limites à liberdade, queremos refletir ainda sobre um aspecto que certamente limita nossa liberdade. O único mal irremediável, a morte. A grande maioria das pessoas tem medo da morte, por ser ela o fim, mas será que ela realmente limita nossa liberdade?

2.4.4 Nossa Morte

Quando falamos, da morte temos inevitavelmente que falar da vida e nos perguntar o que a morte significa de fato para nossa existência? Ela faz parte da vida ou não? Ela constitui realmente um limite para nossa liberdade ou não? Podemos escolhê-la ou apenas ficamos sabendo de sua existência? A morte, este mal irremediável que nos ronda noite e dia, é parte da vida ou escapa a vida? Vejamos o que nos diz Sartre: “Assim, o acorde final de uma melodia, por uma de suas faces, olha em direção ao silêncio, ou seja, o nada de som que irá suceder à melodia; em certo sentido, tal acorde é feito de silêncio, posto que o silêncio que se seguirá já está presente nesse acorde de resolução como sendo a significação do mesmo” (SN, 1997, p. 651).

Segundo esta visão, a morte surge como que o final de uma melodia e, de certa forma, faz parte da própria melodia. Mas isso não pode ser aplicado diretamente para a vida humana, pois na melodia seguimos as partituras e sabemos quando esta terminará, enquanto que na vida a partitura não está pronta, até porque “enquanto estamos vivos, decidimos o que somos, damos um sentido ao nosso passado e aos nossos projetos. Mortos, como que ficamos à disposição dos outros, reduzidos à condição de puro passado, coisa dada e acabada.” (PERDIGÃO, 1995, p. 100), por isso, a morte não tem e nem pode vir a ter a característica de acorde final.

Antes de tudo, devemos sublinhar o caráter absurdo da morte. Nesse sentido, deve ser rigorosamente afastada toda a tentação de considerá-la um acorde de resolução no termo de uma melodia. Já foi dito muitas vezes que estamos na situação de um condenado entre condenados que ignora o dia de sua execução, mas vê serem executados a cada dia seus companheiros de cárcere (SN, 1997, p. 654).

Vemos que a morte se apresenta com caráter de absurdidade, pois mesmo se apresentando como limite ao nosso existir não é ela que dá sentido ao nosso existir pelo fato de sua existência. “Portanto, sem ser aquilo que dá sentido à vida, a morte é, por excelência, o que lhe tira toda significação” (PERDIGÃO, 1995, p. 103).

Assim, a morte jamais é aquilo que dá à vida seu sentido: pelo contrário, é aquilo que, por princípio, suprime da vida toda a significação. Se temos de morrer, nossa vida carece de sentido, porque seus problemas não recebem qualquer solução e a própria significação dos problemas permanece indeterminada (SN, 1997, p. 661).

Sendo a morte este limite aos nossos projetos, ela não se faz uma escolha tranqüila, ou melhor, ela não é uma escolha, pois não escolhemos a hora de nossa morte, muito menos se vamos viver trinta ou oitenta anos. É por ser absurda que a morte também é o fim de todos os nossos projetos, mas se morremos jovem, é um fracasso total; se chegamos a velhice, ela de certa forma é esperada. No entanto nenhum homem é “velho demais” para morrer, pois morre-se sempre cedo, já que o homem, não importa sua idade, é sempre um “projetar-se para mais longe” quando então a morte lhe atinge. Neste sentido, Sartre chama a atenção para o seguinte:

É verdade que a morte se acerca se levo em consideração, de maneira ampla, o fato de que minha vida é limitada. Mas, no interior desses limites, bastante elásticos (posso morrer centenário ou amanhã, aos trinta e sete anos), não posso saber, com efeito, se a vida me aproxima ou me distancia desse termo. Isso porque há uma diferença considerável de qualidade entre a morte no limite da velhice e a morte que nos aniquila na maturidade ou na juventude. Esperar a primeira é aceitar o fato de que a vida seja uma realização limitada, uma maneira entre outras de escolher a finitude e designar nossos fins sobre o fundamento da finitude. Esperar a segunda seria o mesmo que esperar com a idéia de que minha vida é uma empresa falida. Se existisse somente morte por velhice (ou por condenação explícita), eu poderia esperar a minha morte. Mas, precisamente, o próprio da morte é que ela pode sempre surpreender antes do tempo aqueles que a esperam para tal ou qual data (SN, 1997, p. 657).

Vemos, portanto, que a morte é imprevisível e pode acercar-se de nós em qualquer momento de nossa vida e por fim aos nossos projetos, relegando-os ao esquecimento, ou simplesmente à mercê dos outros. Com o fato da minha morte os outros surgem com muita força, pois sou agora para eles totalmente exterioridade e já não posso contestar qualquer coisa que atribuam à minha pessoa. “Assim, a própria existência da morte nos aliena totalmente, em nossa própria vida, em favor do outro. Estar morto é ser presa dos vivos. Significa, portanto, que aquele que tenta captar o sentido de sua morte futura deve descobri-se como uma futura presa dos outros” (SN, 1997, p. 666).

Estamos aptos a fazer uma distinção importante entre a vida e a morte. Sabemos que é pelo fato de termos nascido que somos seres constituídos de liberdade e, por sermos livres, temos condições de fazer mudanças em nossos projetos. A vida, portanto, traz consigo a possibilidade da liberdade. Essa se realiza e se comprova nas escolhas dessas possibilidades que constantemente são reassumidas por nós ou trocadas por novas. A grande diferença entre a vida e a morte é que na vida somos nós que fazemos as escolhas e nos responsabilizamos por elas, na morte somos aquilo que os outros o julgarem.

Sou eu, são os homens de minha geração que decidem acerca do sentido dos esforços e das realizações da geração anterior, seja retomando e prosseguindo suas tentativas sociais e políticas, seja efetuando decididamente uma ruptura e relegando os mortos à ineficácia. [...]. Assim, por esse ponto de vista, aparece claramente a diferença entre a vida e a morte: a vida determina seu próprio sentido, porque está sempre em suspenso e possui, por essência, um poder de autocrítica e autometamorfose que faz com que se defina como um “ainda-não”, ou, se preferirmos, como mudança daquilo que é. A vida morta tampouco cessa de mudar por ser morta, mas não se faz: é feita (SN, 1997, p. 665).

Podemos dizer que a morte é parte da vida, mas não é mais vida, pois como refletiu sabiamente o filósofo Epicuro: “A morte não é problema para mim: quando eu estou ela não está, quando ela estiver, eu já não estarei.” Portanto, não fazemos uma experiência de morte.

Enfim, se a morte é um limite, trata-se de um limite que a nossa consciência jamais encontrará, porque acha-se sempre além da subjetividade. Ao advir a morte, e com ela o domínio do ponto-de-vista do Outro, o Para-Si já não existe, de modo que não se pode considerar que haja, aí, qualquer limite à liberdade, pois simplesmente não há mais liberdade a ser limitada (PERDIGÃO, 1995, p. 103).

Assim, conhecemos a morte e de certa forma tomamos consciência de que iremos morrer a partir da morte dos outros; não conhecemos a nossa, pois nossa vida até pode ser uma melodia, porém, as partituras são constantemente criadas e não estão prontas, o silêncio advindo depois da última nota, no caso de nossa vida, não lhe confere sentido algum. Deste modo, por ser absurda, inesperada e ser efetivamente o fim de todas as nossas possibilidades, a morte se apresenta como limite, mas um limite que jamais encontramos, pois como vimos não podemos escolhê-la, muito menos experienciá-la. É isso que afirma nosso autor ao se referir à morte como limite “A liberdade que é minha liberdade permanece total e infinita; não que a morte não a limite, mas por que a liberdade jamais encontra este limite, a morte não é, de forma alguma, um obstáculo para meus projetos; é somente um destino desses projetos em outra parte. Não sou ‘livre para morrer’, mas sou um livre mortal” (SN, 1997, p. 671).

Percebemos ao longo do capítulo que a liberdade é constante para o homem e os possíveis limites que surgem não são outra coisa que impostos pela própria liberdade, seja pela nossa, ou pela liberdade dos outros, mas mesmo assim pela liberdade. Vemos que o fato de existirem limites, por existirmos em situação, não se constituem em limites reais à nossa liberdade, pois o próprio limite só surge com a liberdade. A própria liberdade também só tem sentido de ser a partir do limite, pois ser livre não significa poder realizar todos os possíveis, mas escolher os possíveis a realizar. Já que a verdadeira liberdade não é a liberdade de obtenção, mas liberdade de eleição.

Assim, chegamos ao final deste capítulo, com a certeza de que os limites que surgem pelo fato de sermos pessoas, são limites que recebem este título a partir de nossa eleição, pois “a consciência não padece, mas, ao contrário, elege tais limites. Em outras palavras: apenas a liberdade pode limitar a liberdade” (PERDIGÃO, 1995, p 104). Somos totalmente livres, queiramos ou não, mesmo que muitas vezes tenhamos a tentação de atribuir a responsabilidade a outros fenômenos que supostamente limitam nossa liberdade, como desculpa para não assumir e vivenciar a liberdade que temos.

Segundo Sartre, ao longo deste capítulo refletimos sobre a liberdade. Em nossa análise buscamos entender como cada sujeito faz a experiência de sua própria liberdade, uma liberdade que, poderíamos dizer, que é ontológica. A partir desta constatação, procuramos refletir sobre o que é ser realmente livre para Sartre. Deste modo, procuramos mostrar as condições fundamentais da liberdade humana, refletindo sobre o Em-si e sobre o Para-si, sobre a existência que precede a essência, bem como procuramos identificar os possíveis limites a esta liberdade defendida por Sartre, e assim como ele afirmou, nós também acreditamos que somos sempre e em todos os momentos livres, pois construímos nossa própria história ao nos escolhermos.

No próximo capítulo pretendemos refletir sobre o outro, como este surge diante de nós e como nos relacionamos com ele, para nosso autor os outros eram considerados como inferno: “O inferno são os outros”, vamos ver até que ponto Sartre tinha razão ao fazer tal afirmação. Até aqui nossa reflexão nos mostrou que por mais conflituosa que possa ser nossa relação com o outro, mesmo assim ainda precisamos dele, pois como vimos somos livres mas não podemos ser livres sozinhos.

3 O OUTRO

É necessário falar do outro, pois como vimos no capítulo anterior, nossa liberdade depende de certa forma da liberdade dos outros. No entanto, nossa análise precedente buscou refletir sobre a vivência da liberdade que temos e somos numa perspectiva individual, ou seja, falamos da nossa e não da liberdade do outro.

Neste capítulo procuraremos pensar na liberdade quando o outro surge em nossa frente e quando nós surgimos na frente do outro, ou seja, no encontro com o outro. Para tanto, nossa reflexão seguirá o seguinte roteiro: primeiro, procuraremos refletir sobre o outro como limite a nossa liberdade; em segundo lugar, refletiremos sobre o olhar - nós que olhamos o outro e o outro que nos olha; e por último, queremos pensar nas relações concretas que estabelecemos com os outros. Desta forma, a análise que se seguirá terá por objetivo identificar como as liberdades agem, ou seja, o que fazemos para afirmar a liberdade que somos e o que o outro faz para defender a sua liberdade.

3.1 O OUTRO COMO LIMITE A NOSSA LIBERDADE

Nascemos em um mundo dominado pelo outro. Este está em todos os lugares, mesmo que fuçamos para o lugar mais remoto ou para o deserto. O outro sempre nos acompanhará; mesmo que estejamos sozinhos a presença do outro é implacável. Os outros nos dominam, nos dão ordens, nos tornam objetos. Somos condicionados pelos outros pelo simples fato de nascermos. “Viver em um mundo infestado pelo meu próximo não é somente poder encontrar o Outro a cada curva do caminho, mas também encontrar-me comprometido em um mundo cujos complexos-utensílios podem ter uma significação que não lhes foi primeiramente conferida pelo meu livre projeto” (SN, 1997, p. 626).

Desta maneira, existimos em um mundo que não escolhemos e que já se apresenta com uma série de significações que não foram dadas por nós, pois os outros é que criaram as leis e nomearam os objetos, nós temos que nos inserir nesta fina malha criada pelos outros. “Antes de nós, outros homens dotaram as coisas de um significado, estabeleceram um mundo de técnicas que não elegemos: nascemos já pertencendo a uma nação, uma família, uma língua, uma religião, uma classe social, uma coletividade previamente portadora de um

sistema métrico e monetário, regulada por leis criminais, etc.” (PERDIGÃO, 1995, p. 98). Então perguntamos: como fica nossa liberdade se não podemos nem significar o mundo em que vivemos, já que ele está infestado e significado pelos outros?

Como poderemos ser livres diante do outro e do mundo do outro, ao passo que, parece que perdemos nossa individualidade e levamos uma existência qualquer, submetida a fins quaisquer? A partir desta realidade temos que analisar alguns aspectos de nossa própria existência, para neste meio tentar encontrar um espaço onde possamos surgir como sujeitos.

Vimos que ao nascermos assumimos nosso lugar, portanto, somos em situação e isto significa que temos que usar uma série de instrumentos e utensílios criados pelos outros, tais como sinais de trânsito, códigos civis, obras de arte, etc. Tudo isso já foi significado pelos outros e ainda, por existirmos nessa situação, descobrimo-nos com uma nacionalidade específica, uma raça, um aspecto físico, que não foram de forma alguma objeto de nossa escolha, mas que são características inerentes ao nosso ser, enfim podemos dizer que o fato de existirem utensílios, de sermos classificados como brancos ou negros, tornam-se possíveis graças à existência dos outros, foram eles que criaram os utensílios, e são eles que nos classificam. Assim, nos parece que nossa liberdade está alienada, pois os outros são tão fortes que nossa liberdade parece desaparecer, temos que nos submeter a eles para parecermos livres. Percebemos deste modo que os outros efetivamente são um limite à nossa liberdade.

Com isso, não irei deparar com estreitos limites à minha liberdade? Se não sigo ponto a ponto as indicações dadas pelos outros, ficarei sem rumo, irei entrar na rua errada, perderei o trem, etc. Além disso, tais sinais são quase sempre imperativos: “Entre aqui”, “Saia aqui”; é isso o que significam as palavras “Entrada” e “Saída” colocadas acima das portas. Eu me submeto; os sinais acrescentam ao coeficiente de adversidade que faço surgir sobre as coisas um coeficiente propriamente humano de adversidade (SN, 1997, p. 628).

Deste modo, sem dúvida, seria preferível viver em um mundo onde o outro não existisse, mas existimos no mundo com os outros. Mais do que nunca, ao pensarmos sobre a existência do outro, a frase de Thomas Merton se faz verdade, “Homem algum é uma ilha”, pois somos seres relacionais, por mais que isso nos cause sofrimento e angústia, existimos no mundo concomitantemente com os outros. Eles criaram suas próprias técnicas, seus próprios instrumentos de trabalho, e que se tornaram utensílios da humanidade. Deste modo, nos inserimos na comunidade humana a partir do momento em que começamos a usar as técnicas comuns a todos. Mas será que estas técnicas não limitam nossa liberdade?

A facticidade, portanto, exprime-se nesse nível pelo fato de minha aparição em um mundo que só revela-se a mim por técnicas coletivas e já constituídas, que visam fazer-me captá-lo com um aspecto cujo sentido foi definido sem meu concurso. Essas técnicas irão determinar meu pertencer às coletividades: à espécie humana, à coletividade nacional, ao grupo profissional e familiar (SN, 1997, p. 629).

Ao ocuparmos nosso lugar, e conseqüentemente termos que usar uma série de técnicas criadas pelos outros, não estaremos sendo limitados em nossa liberdade? “Dir-se-á que, a partir daí, evidentemente, minha liberdade me escapa por todos os lados: já não haveria situação, enquanto organização de um mundo significante à volta da livre escolha de minha espontaneidade: haveria um estado de coisas que me é imposto” (SN, 1997, p. 628). Assim, o outro e o mundo do outro nos coagem a agir do modo determinado por eles. Então somos livres ou não? Portanto, como perceber esta liberdade que somos se nascemos totalmente indefesos e absolutamente dependentes dos outros, quando até mesmo nossa capacidade de escolher nos parece limitada? Porém, Sartre dirá que apesar do grau de adversidade encontrado por nós nas técnicas, são elas que determinam nosso pertencer a humanidade. “O pertencer à espécie humana, com efeito, define-se pelo uso de técnicas muito elementares e genéricas: saber andar, saber segurar, saber julgar o relevo e o tamanho relativo dos objetos percebidos, saber falar, saber distinguir em geral o verdadeiro do falso, etc” (SN, 1997, p. 629).

Assim, surgimos no mundo e ocupamos nosso lugar, mas no princípio somos muito frágeis e dependemos dos outros e neste caso específico dependemos de nossas mães e de seus cuidados. Mas nosso autor fala que somos absolutamente livres. Então, poderíamos perguntar: este ‘absolutamente livre’ não seria uma utopia? Sim, porque, queiramos ou não, o mundo e os outros existem, independentemente de nós e de nossas escolhas, e mesmo que tenham boas intenções a nosso respeito estas não se configurariam em limites a nossa liberdade?

Aparentemente, não sou eu quem decide, a partir de meus fins, se o mundo me aparece com as oposições simples e fatiadas do universo “proletário” ou com as nuances inumeráveis e ardilosas do mundo “burguês”. Não somente estou arremessado frente ao existente em bruto: estou jogado em um mundo operário, francês, lorensense ou sulista, que me oferece suas significações sem que eu nada tenha feito para descobri-las (SN, 1997, p. 631).

Parece-nos que encontramos um limite bastante forte à liberdade e uma possível lacuna a teoria da liberdade absoluta de Sartre, pois ao pensarmos no outro, este se revelou a nós como limite à liberdade, pois ele já existia, já havia criado as técnicas, já tinha

humanizado o mundo e cabe a nós, apenas, seguir o curso natural da história, ou será possível mudar esta realidade e reafirmarmos que somos sempre em todos os momentos absolutamente livres? É o próprio Sartre que nos responde:

O Para-si não é primeiro homem para ser si mesmo depois, e não se constitui com si mesmo a partir de uma essência humana dada a priori; mas, muito pelo contrário, é em seu esforço para escolher-se como si mesmo pessoal que o Para-si mantém em existência certas características sociais e abstratas que fazem dele um homem; e as conexões necessárias que acompanham os elementos da essência humana só aparecem sobre o fundamento de uma livre escolha: nesse sentido, cada Para-si é responsável em seu ser pela existência de uma espécie humana. Mas precisamos esclarecer ainda o fato inegável de que o Para-si só pode escolher-se para-além de certas significações das quais ele não é origem. Cada Para-si, com efeito, só é Para-si escolhendo-se para-além da nacionalidade e da espécie, [...]. Este “para-além” é suficiente para assegurar sua total independência em relação às estruturas que ele transcende; mas isso não impede que o Para-si se constitua como para-além em relação a estas estruturas-aqui (SN, 1997, p. 637-638).

O homem sartreano é aquele que escolhe livremente, que cria a si mesmo. No entanto, encontramos um grave problema para este homem absolutamente livre, pois, ao surgir o outro, este homem que escolhe identifica no outro um limite à sua liberdade; o outro é um problema, pois nos impede de fazer o que desejamos. Não obstante a isso, vimos no capítulo anterior que somos tão responsáveis pelo outro como o somos por nós mesmos. É deste conflito entre a nossa liberdade e a liberdade do outro que surge o espaço propriamente humano do relacionamento; o outro é indispensável a nossa existência, porém, insistimos em agir como se ele fosse totalmente dispensável, mas nosso autor destaca a importância que o outro tem para nós:

O outro é indispensável a minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade desvenda-me, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer ou a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros (EH, 1987, p. 16).

Deste modo, ao pensarmos no outro como limite a nossa liberdade, identificamos de imediato a característica fundamental das relações humanas, que é o conflito, e conflito aqui deve ser entendido não no seu aspecto negativo, mas positivo, pois é a partir deste que vamos conhecendo o outro e o mundo. Somos nós que, apesar de surgirmos em um mundo já significado pelo outro, vamos assumi-lo como nosso ao escolhê-lo. Ao falarmos sobre a morte

como um limite vimos que os mortos tornam-se presas dos vivos e o mesmo acontece com a história da humanidade: somos nós e a nossa geração que dará ao mundo o significado que desejar, pois mesmo surgindo num mundo já repleto de significação o tempo passa, e por sermos livres e escolhermos somos nós que em última instância o elegemos. O que significa isso?

Significa, justamente, que o Para-si se encontra em presença de sentidos que não vêm ao mundo por ele. O Para-si surge em um mundo que a ele se mostra como já visto, cultivado, explorado, trabalhado em todos os sentidos e cuja textura mesmo já está definida por essas investigações; e, no próprio ato pelo qual estende seu tempo, o Para-si se temporaliza em um mundo cujo sentido temporal já está definido por outras temporalizações: é o fato da simultaneidade. Não se trata aqui de um limite à liberdade, mas sim do fato que é nesse mundo mesmo que o Para-si deve ser livre; é levando em conta essas circunstâncias - e não ad libitum - que ele deve escolher-se. Mas, por outro lado, o Para-si, ao surgir, não padece a existência do outro; está constrangido a manifestá-la em forma de uma escolha. Pois é através de uma escolha que irá captar o Outro como Outro-sujeito ou como Outro-objeto (SN, 1997, p. 638).

Portanto, ao nascermos somos uma novidade manifesta, o homem com suas múltiplas possibilidades, até mesmo de identificar o outro como outro-sujeito ou outro-objeto. Esta novidade ao surgir no mundo começa uma história singular, inserindo-se na história da humanidade toda. Assim, o Para-si, ao manifestar-se, apresenta-se como um ser histórico, e nas suas relações com o mundo revela-se como um ser criador; nas suas relações com o outro, revela-se como ser para o outro, que apresenta um lado de fora e um lado de dentro.

Pensemos agora em cada um destes modos de manifestações que tem o Para-si e a partir destes vamos tentar identificar os possíveis limites, já que os modos de manifestação do Para-si existem a partir da existência dos outros e das coisas em geral.

Já havíamos refletido que ao assumir seu lugar o homem faz-se um sujeito histórico e que não pode escolher nem o momento histórico nem as condições em que nascerá. É a partir da assunção do seu lugar que surge também a possibilidade de escolher e escolher significa escolher-se em uma época histórica determinada.

Assim, é escolhendo-se e historicizando-se no mundo que o Para-si historiciza o próprio mundo e faz com que este fique datado por suas técnicas. [...] Esta historicização, que é efeito de sua livre escolha, de modo algum restringe sua liberdade; antes o contrário, é nesse mundo mesmo, e em nenhum outro, que sua liberdade está em jogo; é a propósito de sua existência nesse mundo mesmo que o Para-si se coloca em questão. Isso porque ser livre não é escolher o mundo histórico onde surgimos - o que não teria sentido -, mas escolher a si mesmo no mundo, não importa qual seja (SN, 1997, p. 639-640).

Vemos que o fato de existirmos num mundo já repleto de técnicas com sua própria história, não limitam nossa liberdade, pois somos nós que a partir do momento em que surgimos no mundo e começamos a utilizar as técnicas existentes e as resignificamos, tornando-as nossas técnicas e nosso mundo. Portanto, “esse mundo já trabalhado de antemão pelos outros não limita nossa liberdade. Para que nos fossem impostas, essas técnicas e significações teriam de ser auto-suficientes, deveriam existir e serem aplicadas por si mesmas” (PERDIGÃO, 1995, p. 98). No entanto, a existência concreta do outro nos constrange, nos limita, não temos como negar essa realidade. Continuando nossa reflexão sobre os possíveis limites à liberdade, vamos procurar demonstrar como Sartre analisa essa relação entre a nossa liberdade e a liberdade dos outros. Procuraremos identificar os limites que surgem nas nossas relações com os outros.

São os homens de nosso tempo que dizem quem somos, eles nos olham e nos julgam, nos classificam e, diante disso, nada podemos fazer, pois ao revelar a novidade que somos, esta se apresenta com um lado de fora, que é vista pelos outros. Estes julgam o que estão vendo e desta forma nos fazem existir de uma maneira que não escolhemos e que de certa forma também ignoramos. Portanto, é a partir do julgamento dos outros que descobrimos que existimos de maneira determinada, já que não somos apenas humanos, mas sendo humanos, também somos alemães ou portugueses, bonitos ou feios e são estas significações dadas pelos outros que fazem com que a nossa escolha e a nossa liberdade se perceba alienada e limitada.

Todavia, a existência do Outro traz um limite de fato à minha liberdade. Com efeito, pelo surgimento do Outro, aparecem certas determinações que eu sou sem tê-las escolhido. Eis-me, com efeito, judeu ou ariano, bonito ou feio, maneta, etc. Tudo isso, eu sou para o outro, sem esperança de apreender o sentido que tenho do lado de fora, nem, por razão maior, de modificá-lo. [...]. Se minha raça ou meu aspecto físico não fossem mais do que uma imagem no Outro ou a opinião do Outro a meu respeito, logo resolveríamos a questão; mas vimos que trata-se de caracteres objetivos que me definem em meu ser-Para-outro; a partir do momento em que outra liberdade que não a minha surge frente a mim, começo a existir em uma nova dimensão de ser, [...] (SN, 1997, p. 642).

Aqui o outro surge com um grande poder sobre nós, pois nos faz ser o que não escolhemos, somos não aquilo que nossa liberdade fundamenta, mas o que o outro diz. Percebemos isso nas relações que mantemos com os outros e pela conduta dos outros em relação a nós. Surge daí uma gama de proibições, pois se um indivíduo for classificado como operário possivelmente não terá acesso aos lugares da burguesia; por ter nascido branco terá uma série de benefícios, etc. Estas são significações que nos limitam, que nos fazem existir de

um jeito que não escolhemos. Portanto, efetivamente o outro é um grande mal para nós, ou melhor, um grande problema, pois aponta nossas diferenças em uma sociedade que busca insistentemente eliminá-las.

Em suma, pelo fato da existência do outro, existo em uma situação que tem um lado de fora, e que, por esse mesmo fato, possui uma dimensão de alienação que não posso remover de forma alguma, do mesmo modo como não posso agir diretamente sobre ela. Este limite à minha liberdade, como se vê, é colocado pela pura e simples existência do outro, ou seja, pelo fato de que minha transcendência existe para uma transcendência. Assim captamos uma verdade de suma importância: vimos há pouco, permanecendo no âmbito da existência do Para-si, que somente minha liberdade podia limitar minha liberdade; agora vemos, ao incluir a existência do outro em nossas considerações, que minha liberdade nesse novo nível, também encontra seus limites na existência da liberdade do outro (SN, 1997, p. 644).

Revela-se aqui uma nova dimensão do Para-si, ou seja, além de ser-Para-si também é ser-Para-outro, pois vemos o outro e este também nos vê. Ao olhar para nós, o outro nos faz existir objetivamente e nos aliena de nossa própria existência, porém, este modo de ser, ou melhor, aquilo que o outro afirmar a nosso respeito só será verdadeiro se nós assim escolhermos. “Assim, a liberdade do outro confere limites a minha situação, mas só posso experimentar esses limites caso reassuma este ser-Para-outro que sou e lhe atribua um sentido à luz dos fins que escolhi” (SN, 1997, p. 646).

Ao revelarmos nosso lugar, vimos que com ele, revelamos uma série de características que se mostram e estão do lado de fora, ou seja, aquilo que o outro pode ver, classificar, é uma parte de nosso ser, porém, não é tudo, pois somos mais que o nosso “casco”.

Para-mim, eu não sou professor ou garçom, assim como tampouco sou bonito ou feio, judeu ou ariano, espiritual, vulgar ou distinto. Vamos chamar de irrealizáveis tais características. É preciso evitar confundi-las com os imaginários. Trata-se de existências perfeitamente reais; mas aqueles indivíduos para quem são realmente dados tais caracteres não são esses caracteres; e eu, que sou esses caracteres, não posso realizá-los: se me dizem que sou vulgar, por exemplo, habitualmente captei em outros, por intuição, a natureza da vulgaridade; desse modo, posso aplicar o termo “vulgar” à minha pessoa (SN, 1997, p. 646).

Vemos, portanto, que sempre somos mais do que aquilo que o outro pode ver e dizer de nós. Parece-nos que mesmo sendo um limite à nossa liberdade, o outro não pode sufocá-la, pois mesmo sendo a liberdade limitada pelo outro, nos resta a possibilidade da escolha, somos nós que em última instância concordaremos ou não com a opinião que o outro tem a nosso respeito. “Além disso, é a minha própria liberdade que confere ao juízo alheio o seu poderio”

(PERDIGÃO, 1995, p. 99). O outro só será realmente poderoso e considerado um limitador de nossa liberdade se nós assim o elegermos. Deste modo, “somos sempre livres para reconhecer o Outro como uma liberdade que me julga e limita a minha liberdade ou, ao contrário, como um objeto à mercê de nosso juízo” (PERDIGÃO, 1995, p. 99). Pois o que o outro vê é apenas uma parte, somos muito mais do que pode significar nossa raça, situação econômica ou posição social.

Na verdade, a raça, a enfermidade, a feiúra só podem aparecer nos limites de minha própria escolha da inferioridade ou do orgulho; em outras palavras, só podem aparecer com uma significação que minha liberdade lhes confere; quer dizer, mais um vez, que tais significações são para o outro, mas que só podem ser para mim caso eu as escolha. A lei de minha liberdade, que faz com que eu não possa ser sem escolher-me, também aplica-se nesse ponto: não escolho ser para o outro o que sou, mas só posso tentar ser para mim o que sou para o outro escolhendo-me tal como apareço ao outro, ou seja, por meio de uma assunção eletiva (SN, 1997, p. 648).

Toda teoria sartreana está pautada pela possibilidade da escolha e é isto que manifesta a liberdade que temos e somos. Junto à liberdade de escolha, o projeto fundamental de vida tem uma grande importância para nosso autor, pois é a partir deste projeto que todos os limites poderão ser pensados, porque no momento da eleição do projeto também deveríamos levar em consideração os obstáculos que poderão surgir para a efetiva realização deste. “Cabe a mim viver a meu modo, conforme meu projeto, essa ou aquela situação, mesmo em um mundo habitado e trabalhado no passado por outros homens, que se encarregaram de dotar as coisas de fins não projetados por mim” (PERDIGÃO, 1995, p. 99). Assim, a presença do outro como limite à liberdade que somos já deveria estar prevista no projeto fundamental. “Significa que minha liberdade, escolhendo livremente, escolhe seus limites; ou, se preferirmos, a livre escolha de meus fins, ou seja, daquilo que sou para mim, comporta a assunção dos limites dessa escolha, quaisquer que sejam” (SN, 1997, p. 649).

Ao longo deste item procuramos refletir sobre o outro como limite à nossa liberdade. Vimos também que ele realmente surge como limite, porém, por captar apenas a nossa exterioridade é um limite irrealizável. “Mas esses limites externos da liberdade, precisamente por serem externos e só se interiorizarem como irrealizáveis, jamais serão um obstáculo real para a liberdade, nem um limite padecido. A liberdade é total e infinita, o que não significa que não tenha limites, mas sim que jamais os encontra” (SN, 1997, p. 651).

Assim o homem ao surgir no mundo e revelar-se através das escolhas escolhe-se a si mesmo e aos outros, ao mesmo tempo em que o outro o limita, ele também é limite para o

outro, e como já vimos anteriormente, somente a liberdade pode limitar a liberdade. Não encontramos no outro o limite que buscávamos, pois o outro é imprescindível para a nossa própria existência. Deste modo, a existência do outro nos obriga a agir de maneira determinada em algumas situações, mas para agirmos precisamos escolher e, portanto, ao escolhermos estamos sendo livres. Aqui vemos o peso da responsabilidade da escolha, pois tínhamos esperança de encontrarmos no outro uma desculpa para não nos responsabilizarmos pelo que somos, isso só seria possível se os outros realmente fossem um limite a nossa liberdade e como não o são, somos sempre, e em todas as ocasiões, responsáveis pelo homem que escolhemos ser. O outro apenas nos lembra desta escolha fundamental por isso talvez nossa relação com ele seja conflituosa.

Ao refletirmos sobre o outro como limite à nossa liberdade percebemos que ele realmente se constitui como limite, mas este limite representado pelo outro precisa ser escolhido por nós também. Portanto, o ponto de vista do outro sobre nós se torna verdadeiro se nós assim o elegermos, já que não sofremos passivamente os juízos alheios, mas os assumimos ou nos descartamos deles. Deste modo, a relação que estabelecemos com o outro se caracteriza pelo encontro de duas liberdades que podem apenas captar a exterioridade uma da outra, daí surge o limite, mas um limite não padecido por nós, pois além de termos um lado de fora, também temos um lado de dentro, e a este o outro não tem acesso. Mas não podemos negar que o outro nos vê, nos olha, e o olhar do outro tem grande poder, pois nos faz existir fora de nosso ser. É sobre este aspecto que vamos refletir a seguir.

3.2 O OLHAR

A categoria do olhar ocupa um espaço importante na teoria existencialista sartreana, pois é através do olhar que se inicia a relação com o outro. É pelo fato de ser visto pelo outro que poderemos nos sentir envergonhados. Ao mesmo tempo que o olhar nos transforma em pura exterioridade, pois o que o outro vê é nosso lado de fora, quando olhamos e vemos o outro, despertamos para a responsabilidade que temos para com o outro. Assim, através do olhar, podemos nos sentir envergonhados, roubados, transformados em objetos, ao mesmo tempo somos despertados para a responsabilidade que temos para com os outros.

Quando o olhar do Outro me fixa, ocorre uma espécie de “hemorragia” na minha consciência: o meu Ser se esvai, é absorvido para fora, e posso sentir esse escapamento. O mundo que organizo à minha volta e do qual sou sujeito absoluto sofre uma desintegração para reintegrar-se lá adiante, ao redor do Outro. O Outro “rouba-me” o mundo, por assim dizer. E nesse mundo, do qual já não sou o centro, o Outro me capta como objeto entre objetos (PERDIGÃO, 1995, p. 141-142).

Deste modo, o olhar torna-se uma das categorias mais importantes na relação que estabelecemos com os outros, pois é a partir dele que fazemos a experiência de que não estamos sozinhos no mundo, que existe mais alguém semelhante a nós, claro que encontrar um ser igual a nós nem sempre é bom, mas é pelo fato de ser visto pelo outro que o Para-si toma consciência do que é. Por isso,

Sartre se empenha em mostrar que entre eu e o outro há uma “ligação fundamental”, e que nela se manifesta uma modalidade de presença do outro irredutível ao conhecimento que tenho de um objeto. A experiência decisiva aqui reside no fato de que o outro me vê: ele não me poderia olhar com quem olha uma coisa. “O outro é, por princípio, aquele que me olha” (EN, 1987, p. 315). O “ser-visto-por-outro” impõe-se como uma experiência irredutível, rebelde a qualquer tentativa de dedução (BORNHEIM, 2005, p. 86).

É a partir da importância adquirida pelo olhar do outro que podemos falar da vergonha, sentimento vivenciado pelo Para-si, pois é ele que diante de uma situação concreta sente-se envergonhado, mas a vergonha não é por causa da situação em si, mas porque o outro o viu em tal situação, portanto, “sinto vergonha tal como apareço ao Outro. Ora, sem o Outro, meu ‘Ser vergonhoso’ não poderia existir, porque a vergonha é justamente a apreensão de mim, por mim mesmo, através do juízo do outro” (PERDIGÃO, 1995, p. 143). Assim a vergonha é fundamental, pois ao mesmo tempo em que nos faz ter consciência do que somos, nos faz perceber a presença do outro. “Tenho vergonha do que sou. A vergonha, portanto, realiza uma relação íntima de mim comigo mesmo: pela vergonha, descobri um aspecto de meu ser. [...], a vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha diante de alguém.” (SN, 1997, p. 289).

Deste modo, quando pensamos no outro e na liberdade, precisamos analisar em que momento o outro surge com sua liberdade diante de nós, nos olha, e nos faz perceber algum aspecto de nosso ser; para que isso aconteça o encontro é fundamental. Precisamos encontrar o outro, para podermos vê-lo, este encontro é revelador, pois o simples fato do outro nos ver, nos transformando em objeto - sou um objeto que não escolhi ser - somos um objeto criado pelo outro. É desta situação que surge a vergonha, pois ela revela algo desconhecido por nós,

sobre nós. “O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao outro. E, pela aparição mesmo do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao outro” (SN, 1997, p. 290). Portanto, eu me conheço objetivamente pelo conceito que o outro formula sobre mim.

Assim, vemos que a vergonha nos fez encontrarmos o outro e percebemos que há uma interdependência, e como nossa liberdade depende da liberdade do outro, é através da vergonha que podemos encontrar o outro e reconhecemos esta nova dimensão da realidade humana. “Assim, a vergonha é vergonha de si diante do outro; essas duas estruturas são inseparáveis. Mas, ao mesmo tempo, necessito do outro para captar plenamente todas as estruturas de meu ser; o Para-si remete ao Para-outro” (SN, 1997, p. 290).

A descoberta do ser-Para-outro nos fez reconhecer que, além de nós há mais alguém que tem acesso ao mundo de nosso jeito. O reconhecimento de que o outro pode nos ver e ao mesmo tempo sabermos que não somos o outro nos faz perceber que existimos separadamente; o outro tem o seu mundo e nós temos o nosso. No entanto, estes pequenos mundos mantêm contato, ou seja, se relacionam. Deste modo, queremos entender como se dá essa relação e para tal escolhemos a categoria do olhar. “Esta mulher que vejo andando em minha direção, este homem que passa na rua, esse mendigo que ouço cantar de minha janela são objetos para mim, sem a menor dúvida. Assim, é verdade que ao menos uma das modalidades da presença do outro a mim é a objetividade” (SN, 1997, p. 326).

Desta maneira, ao nos relacionarmos com o outro nós o classificamos, pois o nosso conhecimento é conhecimento de objetos, assim nossa relação com o outro é pautada pelo conhecimento e este, é classificatório. Portanto, o outro por excelência é aquele que nos vê e nos classifica. Isto se configura em um problema, pois deixamos de ser o centro de referência, pois este se desloca para o outro. As coisas são significadas pelo outro.

Assim, a aparição, entre os objetos de meu universo, de um elemento de desintegração deste universo, é o que denomino a aparição de um homem no meu universo. O outro é, antes de tudo, a fuga permanente das coisas rumo a um termo que capto ao mesmo tempo como objeto a certa distância de mim e que me escapa na medida em que estende à sua volta suas próprias distâncias (SN, 1997, p. 329).

Antes de o outro ter entrado em nosso universo sabíamos claramente o que cada coisa significava, sabíamos como nos relacionar com elas porém, de súbito, com a chegada do

outro, tudo se transformou e, de certa forma, se torna impossível saber como o outro se relaciona com os objetos, ele nos rouba o mundo e os próprios objetos.

Capto a relação entre o verde e o outro como uma relação objetiva, mas não posso captar o verde como aparece ao outro. Assim, de súbito, apareceu um objeto que me roubou o mundo. Tudo está em seu lugar, tudo existe sempre para mim, mas tudo é atravessado por uma fuga invisível e fixa rumo a um objeto novo. A aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetua (SN, 1997, p. 330).

Assim, com o surgimento do outro, que tem as mesmas capacidades que nós, o mundo se transforma pois deixa de ser apenas nosso mundo e passa ser o mundo do outro também, ao qual possivelmente jamais teremos acesso. Deste modo, o que acontece com os objetos em geral também acontece conosco, pois a partir do olhar somos alienados de nossa subjetividade e passamos a existir de forma objetiva. Diante do outro sou um estudante ou um garçom, sou pobre ou rico portanto, ao ser visto pelo outro, tornamo-nos objeto para este, no entanto, este também torna-se objeto para nós.

O olhar do Outro limita assim os meus possíveis, faz de mim algo dado e finito, transformando minha liberdade em fixidez. Para ele, sou “covarde”, “feliz”, “bondoso”, etc; tal como uma pedra é uma pedra. Por me captar não só como sujeito, mas também como totalidade acabada, o Outro me designa dessa ou daquela maneira, suprimindo os meus possíveis (que, para mim, acham-se sempre em aberto, por se fazer). O olhar do Outro representa uma encarnação do mito da Medusa: ele petrifica o meu ser. É uma forma de opressão: o sentido profundo da subjetividade alheia é existir como negação objetivadora da minha subjetividade (PERDIGÃO, 1995, p. 144).

Busquemos entender esse olhar de que fala Sartre, pois se pensamos nesta atividade que todos fazem vamos perceber alguns dados importantes que nos passam despercebidos. Por exemplo, quando você vê uma imagem, onde estão os seus olhos? Eles desaparecem ou você tem consciência da imagem e de seus olhos ao mesmo tempo; continuando: quando você se põe diante de um espelho e busca olhar-se o que acontece? Você percebe os olhos ou perceberá o olhar? Sabemos que nosso primeiro contato com o outro é através do olhar, mas como entender este fenômeno: o olhar é consequência dos olhos, ou o contrário? Vejamos o que nos diz Sartre a este respeito:

Ao contrário, longe de perceber o olhar nos objetos que o manifestam, minha apreensão de um olhar endereçado a mim aparece sobre um fundo de destruição dos olhos que “me olham”: se apreendo o olhar, deixo de perceber os olhos; estes estão aí, permanecem no campo de minha percepção, como puras apresentações, mas não faço uso deles; estão neutralizados, excluídos, não são objetos de uma tese, mantêm-se no estado de “fora do circuito” em que se acha o mundo para uma consciência que efetua a redução fenomenológica prescrita por Husserl (SN, 1997, p. 333).

Assim, nosso objeto de estudo não é o olho nos seus aspectos fisiológicos, mas o olhar, este sim, é a arma mais poderosa que temos. Quando pensamos no mundo atual, percebemos que estamos vivendo na era da realidade virtual, pois já não é possível ver o olhar do outro; estamos protegidos, seguros atrás de nossos “óculos de sol”, atrás das “webcams” e desta forma, o olhar já não exerce todo o seu poder, ou melhor, aparentemente não exerce, pois não ser-visto não significa não sentir-se olhado, posso estar protegido por óculos escuros, mas mesmo assim estou sendo visto, estou sendo julgado, o que deixa de acontecer é o entrecruzar-se dos olhares, já que é o fato de termos consciência de sermos vistos pelo outro e de vê-lo, que nos chamam a responsabilidade.

A vergonha ou o orgulho revelam-me o olhar do outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem viver, não conhecer, a situação do ser-visto. Pois bem: a vergonha, [...], é vergonha de si, é o reconhecimento de que efetivamente sou este objeto que o outro olha e julga. Só posso ter vergonha de minha liberdade quando esta me escapa para converter-se em objeto dado. (SN, 1997, p. 336).

Sem dúvida o olhar do outro nos faz existir para além do nosso ser no mundo, quando somos olhados pelo outro, o nosso mundo põe-se em fuga, o outro nos constitui objeto, ele no uso de sua liberdade faz com que a nossa desapareça, porém, continuamos livres, pois o que significamos para ele, isto ignoramos, assim como o outro ignora o que significa para nós.

Trata-se de meu ser tal como é escrito na e pela liberdade do outro. Tudo se passa como se eu tivesse uma dimensão de ser da qual estivesse separado por um nada radical, e esse nada é a liberdade do outro; o outro, enquanto tem-de-ser seu ser, tem-de-fazer meu ser-para-ele ser; assim, cada uma das minhas livres condutas engaja-me em um novo meio, no qual a própria matéria de meu ser é a imprevisível liberdade de um outro (SN, 1997, p. 337).

Portanto, o olhar nos revela o outro e este se nos mostra, nós não o constituímos, apesar de emitirmos juízos sobre ele. Assim, o olhar nos faz perceber a característica

fundamental de nossa relação com o outro, ou seja, o conflito constante entre sujeito e objeto. Entre o lado de dentro e o lado de fora. Deste modo, o olhar faz com que aspiremos fugir do outro, é o sonho da liberdade absoluta, o sonho do mundo sem o outro, já que este é um incômodo e o mal que corrói nosso ser. “Necessário para mim, o Outro é também um mal - um mal necessário” (PERDIGÃO, 1995, p. 146). Mas existimos no mundo juntamente com o outro e basta que este nos olhe para que nos tornemos o que somos. Entretanto, por sermos livres podemos ser uma coisa para o outro, porém, não podemos ser esta mesma coisa para nós, já que é característica inerente do Para-si, “ser o que não é e não ser o que é”. Seria bom existir em um mundo onde somente nós existíssemos, porém, como diz Sartre, nosso pecado original foi ter nascido em um mundo onde o outro existe e pode nos ver.

Se existe um Outro, qualquer que seja, não importa onde estiver, quaisquer que sejam suas relações comigo, ainda que aja sobre mim somente pelo puro surgimento de seu ser, eu tenho um lado de fora, uma natureza; meu pecado original é a existência do outro; e a vergonha - tal como o orgulho - é apreensão de mim mesmo como natureza, embora esta natureza me escape e seja incognoscível como tal (SN, 1997, p. 338).

Diante do olhar do outro nosso desejo de poder, de sermos os donos da situação se vê falido, pois o outro faz com que a situação nos escape.

Com o olhar do outro, a “situação” me escapa, ou para usar de expressão banal, mas que traduz bem nosso pensamento: já não sou dono da situação. Ou, mais exatamente, continuo sendo o dono, mas a situação tem uma dimensão real através da qual me escapa, através da qual inversões inesperadas fazem-na ser diferente do modo como me aparece (SN, 1997, p. 341).

Portanto, o olhar do outro não transforma apenas os objetos a nossa volta, mas transforma a nós mesmos, não basta apenas mostrar-nos ao outro e este a nós pois com o olhar julgamos o outro e o conteúdo deste julgamento será eternamente desconhecido por nós. O olhar nos transforma em objetos, objetos de um ser livre que nos julga a partir da liberdade que é. “Um juízo é o ato transcendental de um ser livre. Assim, o ser-visto constitui-me como um ser sem defesa para uma liberdade que não é a minha liberdade” (SN, 1997, p. 344).

Vemos-nos envolvidos pelo outro. Este nos espreita, nos vê sem que possamos vê-lo, pois para ele existimos à maneira de objetos; no entanto, num primeiro momento não nos preocupamos com o outro, porque existimos como liberdade, julgamos o restante das coisas como não livre, inclusive o outro, ele é mais um objeto que preciso conhecer. Porém, ao

perceber que assim como nós o outro também pode nos ver e, portanto, é livre; as coisas mudam completamente. A partir deste reconhecimento podemos sentir-nos envergonhados, já que o outro nos capta assim como somos; podemos ter medo e nos sentir em perigo diante do outro pois não o conhecemos. Pois bem, todos estes sentimentos são revelados e sentidos por nós, através do olhar, mas por que o olhar do outro tem esse poder sobre nós? Bornheim nos ajuda a responder essa questão.

Pelo olhar, vivo a solidificação e a alienação de minhas possibilidades. Se, como vimos, sou minhas possibilidades, não posso deixar de sê-las; mas através do olhar do outro, elas são alienadas. Por isso, “o outro, como olhar, é apenas isso: minha transcendência transcendida”. O outro se resume em ser a morte escondida de minhas possibilidades, e uma morte da qual me envergonho porque a vivo (BORNHEIM, 2005, p. 87-88).

Lembremos que o Para-si é o ser que se escolhe e que ao escolher constitui sua essência através da existência, e neste esforço para ser transforma o mundo a sua volta, cria instrumentos, enfim modifica o dado. Entretanto, de repente surge diante dele algo que não pode ser mudado - muito menos moldado. Surge diante dele o outro com sua infinita liberdade que, ao manifestar-se, pelo simples fato de existir limita os possíveis do Para-si, ou seja, limita a liberdade do homem. “Ao mesmo tempo, experimento sua infinita liberdade. Porque é para e por uma liberdade, e somente para e por ela, que meus possíveis podem ser limitados e determinados” (SN, 1997, p. 347).

O fato de existir um outro que pode nos olhar faz com que tudo se transforme, inclusive nós mesmos, pois apesar de sermos o ser dos possíveis, a existência do outro faz com que nossos possíveis sejam possíveis limitados; já não podemos tudo, pois existe efetivamente um outro que, assim como nós, deseja e reivindica essa posição especial. Mas existimos juntos em um mesmo meio, no entanto estamos separados ao mesmo tempo por um nada e por um todo, ou seja, pela nossa liberdade a partir desta constatação temos que conviver.

Assim, no olhar, a morte de minhas possibilidades faz-me experimentar a liberdade do outro; essa morte realiza-se somente no cerne desta liberdade, e eu - inacessível a mim mesmo e, no entanto, eu mesmo - sou arremessado, deixado aí, no âmago da liberdade do outro. [...] O outro é esse eu-mesmo do qual nada me separa, absolutamente nada, exceto sua pura e total liberdade, ou seja, esta indeterminação de si-mesmo que somente ele tem-de-ser para e por si (SN, 1997, p. 348).

Vivemos no mundo com o outro, porém, vivemos o nosso mundo de maneira absolutamente singular. Construimos o nosso próprio mundo de sentido, e isso, o fazemos apesar dos outros, apesar do olhar congelante do outro, pois o fundamento da relação com o outro é conflito. Portanto, não temos como fugir desta realidade. Desta maneira, olhar significa querer aprisionar o outro, fazê-lo ser o que efetivamente não é. Enquanto ele não nos perceber; será o que desejamos que ele seja. Porém, quando nossos olhares se cruzarem, aquilo que ele era já não é mais, pois o sol do seu olhar se fez tão forte que derreteu a imagem que nossa retina havia criado. Em contrapartida, do nosso lado se fez frio e a neve do olhar do outro congelou-nos.

Melhor dito, o olhar, como demonstramos, aparece sobre o fundo de destruição do objeto que o manifesta. Se esse transeunte gordo e feio que se aproxima, saltitante, de súbito me olha, nada mais resta de sua feiúra, sua obesidade e seus passos; enquanto me sinto olhado, ele é pura liberdade mediadora entre eu e eu mesmo (SN, 1997, p. 354).

Somos vistos e podemos ver, o olhar nos revelou que apesar de nos relacionarmos com nosso meio objetivando-o existem objetos que fogem a esta regra. Somos, portanto, sujeito-objetos com objetos-sujeitos, o outro faz com que assim o seja.

Em suma, é com relação a todo homem vivo que toda realidade humana é presente ou ausente sobre fundo de presença originária. E esta presença originária só pode ter sentido como ser-olhado ou como ser-olhador, ou seja, desde que o outro seja objeto para mim ou que eu seja objeto-Para-outro. O ser-Para-outro é um fato constante de minha realidade humana e apreendo-o com sua necessidade de fato em qualquer pensamento, o menor que seja, que formo sobre mim mesmo (SN, 1997, p. 358).

Chegamos, portanto, ao reconhecimento de nossa condição original, de nosso pecado original, ou seja nosso ser-Para-outro, pois o outro, apesar de incômodo, é fundamental para nós, para o que somos, apesar de querermos fugir da objetivação é pelo outro que sabemos o que somos.

Mas como vimos anteriormente, vivemos em uma época em que o outro tem pouca importância para nós, pois apesar da humanidade não ter ficado cega totalmente, vive como se fosse. Olha e não enxerga e quando vê não olha. Assim, quando pensamos no sujeito livre que pode olhar, que pode ver e enxergar, então temos que reconhecer que nossa liberdade acha-se em suspenso na liberdade dos outros. Não podemos ser livres sozinhos, apesar de desejarmos profundamente isso mas, assim como na história bíblica, houve uma

queda original e a nossa foi ter nascido em um mundo onde o outro pode nos olhar. No entanto, o outro só pode ver o nosso lado de fora e este não nos revela plenamente mas é assim que existimos para o outro.

Melhor: pelo olhar se manifesta toda a ambigüidade que eu sou. Pelo simples fato de surgir um outro adquire uma dimensão de exterioridade, e tudo se passa como se eu tivesse uma natureza estável e me transformasse num em-si. Nesse sentido, 'a minha queda original é a existência do outro (EN, 1987, p. 321), ou seja, a vergonha implica apreensão de mim mesmo como natureza. Contudo, essa natureza me escapa, não posso sê-la como se fosse uma coisa (BORNHEIM, 2005, p. 87).

Ao refletirmos sobre o olhar, percebemos que existimos tanto como sujeito quanto como objeto. O olhar nos fez perceber que existimos para os outros. Temos, portanto, uma dimensão de ser-Para-outro, dimensão esta que somos e que não somos, pois sempre somos mais do que o outro pode ver, este por seu turno sempre é mais do que podemos ver. “Em vão o Para-si tenta realizar esse ‘Ser pleno e objetivo’ que é para o Outro: por mais que me empenhe, jamais conseguirei ser um ‘vulgar absolutamente vulgar’, um ‘culpado absolutamente culpado’, um ‘virtuoso absolutamente virtuoso’, à maneira de como posso ser visto pelo outro” (PERDIGÃO, 1995, p. 145).

Desta forma o olhar nos revelou o outro e também o corpo do outro onde está fixado o objeto olho, mas o olhar é mais que os olhos e mais que o próprio corpo, então encontramos diante do corpo que podemos ver e tocar mas que jamais poderemos conhecer absolutamente. O olhar revelou o nosso corpo e o corpo do outro e nos fez perceber, que por existirmos de uma maneira determinada. Em uma dada situação somos tomados por sentimentos que surgem em nós por causa do olhar dos outros. Assim fomos levados a refletir sobre a vergonha, o medo e o orgulho. “Vergonha, medo e orgulho são, portanto, minhas reações originárias, as diversas maneiras pelas quais reconhece o Outro como sujeito fora de alcance, e encerram um compreensão de minha ipseidade que pode e deve servir-me de motivação para constituir o Outro como objeto” (SN, 1997, p. 371).

No entanto, o olhar nos ensinou que não somos nós que constituímos o outro, mas este se revela a nós como aquele que não precisamos ser, como algo diferente, mas mesmo assim, ao olharmos para o outro o transformamos porque nosso modo de conhecer o mundo é objetivo, assim quando vimos o outro consideramos que o conhecemos na totalidade.

É preciso entender, com efeito, que o ser-no-meio-do-mundo que vem ao Outro por mim é um ser real. Não é uma pura necessidade subjetiva que me faz conhecê-lo como existente no meio do mundo. Por outro lado, contudo, o Outro não perdeu-se por si mesmo nesse mundo. Mas eu é que o faço perder-se no meio do mundo que é meu, pelo simples fato de que o outro é para mim aquele não tenho-de-ser, ou seja, pelo simples fato de que o mantenho fora de mim como realidade puramente contemplada e transcendida rumo a meus próprios fins (SN, 1997, p. 372).

Portanto, o olhar nos revela o mundo, o outro e nós mesmos, mas por estarmos inseridos em um mundo e termos um corpo, mantemos com o outro outras relações; já identificamos no olhar um princípio de conflito, pois o outro nos olha e nós o olhamos, ele nos faz objeto e nós o fazemos também. Mas nosso encontro com o outro tem outras dimensões, pois não ficamos apenas no olhar: nós tocamos no outro, o outro nos toca e é sobre estas relações concretas com o outro que vamos refletir.

3.3 AS RELAÇÕES CONCRETAS COM O OUTRO

No item anterior, ao refletirmos sobre o olhar, descobrimos que o nosso ser é composto por várias dimensões. Assim, existimos ao modo do Em-si, do Para-si e do Para-outro, estes três modos de existência nos constituem e revelaram que somos nosso corpo. Porém, somos mais que um simples corpo, que pode ser conhecido nos seus aspectos anatômicos, mas é por existirmos nosso corpo que encontramos o outro e iniciamos nossa relação com ele. “O corpo é ponto-de-vista, enquanto estou situado no mundo; o corpo é ponto-de-partida, enquanto eu o ultrapasso em direção àquilo que devo ser. Resume-se, portanto, em ser a necessidade de minha contingência” (BORNHEIM, 2005, p. 98-99).

Para Sartre, o corpo que nos foi revelado pelo olhar do outro, diz muito do que somos, pois o corpo fala da nossa situação e de certa forma indica nossos limites em relação aos outros.

Não que o corpo seja o instrumento e a causa de minhas relações com o outro, mas ele constitui a significação dessas relações e assinala seus limites: é enquanto corpo-em-situação que capto a transcendência-transcendida do outro, e é enquanto corpo-em-situação que experimento-me em minha alienação em benefício do outro (SN, 1997, p. 451).

Ao existirmos nosso corpo, nos tornamos presas dos outros, pois o outro nos vê como totalidade e, portanto, nos faz existir ao modo do Em-si, como se tudo em nossa vida já estivesse determinado. Para o outro “sou aquilo que sou”, porém, para nós mesmos não somos aquilo que somos, pois é característica do Para-si ser fuga do Em-si, porém, ao mesmo tempo perseguição do Em-si. “Assim, o Para-si é ao mesmo tempo fuga e perseguição; ao mesmo tempo, foge do Em-si e o persegue; o Para-si é perseguidor-perseguido” (SN, 1997, p. 452). Portanto, o Para-si nunca é aquilo que é, pois há algo que lhe falta para ser o que é, porém, o Para-si é o fundamento de toda a relação, seja ela relação com o Em-si, que é nadificação, seja com o outro, que é conflito. Eis a característica fundamental da relação com o outro. Como destaca nosso autor:

[...] para o outro, sou irremediavelmente o que sou, e minha própria liberdade é um caráter dado a meu ser. Assim, o Em-si me recaptura até no futuro e coagula-me integralmente em minha própria fuga, a qual torna-se fuga prevista e contemplada, fuga dada. Mas esta fuga coagulada jamais é a fuga que sou para mim: é coagulada lá fora (SN, 1997, p. 452-453).

Como somos consciência encarnada, somos um corpo consciente e como todo corpo, temos um lado de dentro e um lado de fora que, juntos, formam uma totalidade. Porém, o outro não tem acesso à totalidade que somos: o que ele vê é nosso lado de fora, e ao transcender-nos, nos rouba de nós mesmos, faz com que nossa existência esteja alienada na sua, entretanto somos livres. Por essa razão, não podemos deixar que o outro decida o que somos.

Diante do Outro, já não somos “donos da situação”. Não estamos seguros frente à liberdade alheia, que faz de mim o que quer. “Sabe-se lá o que o Outro me faz ser. Sabe-se lá o que sou para ele”. Minha liberdade é ameaçada pela liberdade alheia. Não podemos constranger o Outro a pensar de nós o que queremos: se o olhar do Outro me censura, torno-me objeto de reprovação; se me admira, torno-me objeto de admiração. Também não podemos fazer o Outro agir como desejamos. Estamos em constante perigo, à mercê de projetos alheios que me escapam e cujos os fins ignoro. O Outro faz de mim mero instrumento de seus possíveis, se assim o desejar. O Outro se o quiser, nega os meus possíveis e faz de mim um simples meio para realizar os fins que pretender. Se alguém me surpreende espiando por um buraco de fechadura e tento escapar à vergonha, escondendo-me em um canto escuro, o Outro pode adiantar-se a mim e iluminar o local com a sua lanterna (PERDIGÃO, 1995, p. 146).

Esta reflexão inicial se faz necessária para resgatarmos o significado que temos e somos. A partir de agora, queremos nos deter numa análise, guiados por Sartre, sobre as

relações concretas que estabelecemos com os outros. De início lembramos que o que nos motiva a ir ao encontro do outro é a liberdade. Sim, a liberdade, pois sendo o outro também livre, ele é uma ameaça para nossa liberdade, então ao irmos ao encontro do outro, o que desejamos é garantir nossa própria liberdade, e para tal se faz necessário apossarmos-nos da liberdade do outro.

Porém, antes de entrarmos propriamente na análise das diversas formas de relação com o outro, nosso autor faz uma advertência importante:

Tudo o que vale para mim vale para o outro. Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar. Não se trata aqui, de modo algum, de relações unilaterais com um objeto-Em-si, mas sim de relações recíprocas e moventes. [...]. O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro (SN, 1997, p. 454).

Assim, é a partir da reciprocidade e do conflito - formas originais de nossa relação com o outro - que vamos continuar refletindo sobre como nos relacionamos concretamente com o outro. Para tal, faremos uma divisão didática para podermos analisar melhor as diversas formas de relação com o outro. Identificamos duas categorias básicas no relacionamento com o outro. A primeira chamaremos de Tentativa de Assimilação da liberdade do outro; a segunda, denominaremos de Objetivação da liberdade do outro.

Detenhamo-nos, brevemente, nos comportamentos analisados por Sartre. Tentativas de assimilação: o amor, a linguagem, o masoquismo. Tentativas de objetivação: a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo. O denominador comum de todos esses comportamentos encontra-se no conflito (BORNHEIM, 2005, p. 103).

3.3.1 Tentativa de Assimilar a liberdade do Outro

Sartre, ao classificar em dois modos nossa relação com o outro, afirma que um é a tentativa de assimilar a liberdade querendo que ela exista, enquanto que o outro é o confronto onde o que se busca é suprimir a liberdade do outro. No entanto, em qualquer um dos dois modos de relação com outro, somos possuídos e possuímos o outro. “Sou possuído pelo outro; o olhar do outro modela meu corpo em sua nudez, causa seu nascer, o esculpe, o produz como é, o vê como jamais o verei. O outro detém um segredo: o segredo do que sou. Faz-me ser e,

por isso mesmo, possuí-me, e essa possessão nada mais é que a consciência de meu possuir” (SN, 1997, p. 454).

E como já ressaltamos anteriormente, o outro é aquele que rouba o nosso ser, nos faz existir do lado de fora, porém, somos nós, em última instância, que temos que nos responsabilizar pelo nosso ser-Para-outro. Portanto, ao termos recebido uma significação que não escolhemos e que não fundamentamos, já que o fundamento está na liberdade do outro, deveremos escolher-nos para recuperar nosso ser, conforme destaca Sartre.

Assim, tenho a compreensão desta estrutura ontológica; sou responsável por meu ser-Para-outro, mas não seu fundamento; meu ser-Para-outro aparece-me, portanto, em forma de algo dado e contingente, pelo qual, todavia, sou responsável, e o outro fundamenta meu ser na medida que este ser é na forma do “há”; mas o outro não é responsável por ele, embora o fundamente em completa liberdade, na e por sua livre transcendência. Portanto, na medida em que me desvelo a mim mesmo como responsável por meu ser, reivindico este ser que sou; ou seja, quero recuperá-lo, ou, em termos mais exatos, sou projeto de recuperação de meu ser (SN, 1997, p. 455).

Deste modo, nossas relações concretas com o outro vão girar sempre em torno do binômio “perder-se - encontrar-se”, pois ao afirmar nossa liberdade negamos a liberdade do outro; o outro, ao recuperar sua liberdade, nega a nossa.

Tendo consciência que a nossa relação com o outro é conflituosa e que estamos a todo o momento perdendo e encontrando nosso próprio ser, queremos agora pensar nas relações concretas que estabelecemos com o outro. Analisaremos três modos diferentes de relação, na tentativa de assimilar a liberdade do outro. Primeiro vamos refletir sobre a relação amorosa; em seguida sobre a linguagem e, por último, sobre o masoquismo. Buscaremos identificar o que Sartre propunha ao refletir sobre estes modos de relação com o outro. Em síntese, o que o amor, a linguagem e o masoquismo experienciados na relação com o outro têm a ver com a liberdade.

a) O Amor

Para nosso autor, o amor é uma das maneiras pela qual nos relacionamos concretamente com o outro. A idéia de amor, de amar, traz consigo o desejo de segurança tão almejado pelo ser humano e no amor parece que aquele conflito original, que caracteriza a relação com o outro, desaparece. Pois, “no amor, as coisas correm como se tentássemos concretizar a unidade ‘Eu-Outro’”. Já que a nossa liberdade é constantemente ameaçada pela liberdade do Outro, que ao menos com relação a alguém - a pessoa amada - nós possamos conjugar as nossas subjetividades, sem qualquer conflito” (PERDIGÃO, 1995, p. 149).

No entanto, Sartre, nos diz que isso é uma ilusão, pois nas relações amorosas também há conflito, pois o que desejamos na verdade é nos apoderar da liberdade do outro, queremos que ele exista para nós, que de certa forma, garanta também a nossa existência, porém, se dependemos do outro estamos sempre em perigo.

É nesse sentido que o amor é conflito. Sublinhamos, com efeito, que a liberdade do outro é fundamento de meu ser. Mas, precisamente porque existo pela liberdade do outro, não tenho segurança alguma, estou em perigo nesta liberdade; ela modela meu ser e me faz ser, confere-me valores e os suprime, e meu ser dela recebe um perpétuo escapar passivo de si mesmo (SN, 1997, p. 457).

Assim, quando pensamos nas relações amorosas, nos parece que não há conflito e que existe um profundo respeito pelo outro, porém, este respeito é aparente, pois o amor é uma forma sutil de dominar o outro. No entanto, o outro deseja ser dominado; o que o amor deseja na verdade, é a fusão das consciências e sabemos que isso é impossível.

O ideal do amor, seu motivo e seu fim, consiste no empenho em estabelecer a unidade com o outro, isto é, `uma fusão de consciências em que cada uma delas conservasse sua alteridade para fundar o outro' (EN, 1987, p. 444). O amor procura constituir a síntese de duas transcendências, e isso de tal maneira que a liberdade de uma só possa existir pela liberdade da outra; eu seria eu enquanto outro, e outro enquanto eu (BORNHEIM, 2005, p. 103).

Sartre, ao refletir sobre o amor, chama nossa atenção para o fato de que na relação amorosa, tanto o amado quanto o amante buscam identificar-se, vivem como se fossem duas pessoas que desfrutam de uma mesma e única liberdade. “Assim, o amante não deseja possuir o amado como se possui uma coisa; exige um tipo especial de apropriação. Quer possuir uma liberdade enquanto liberdade” (SN, 1997, p.458).

Deste modo, quando estamos amando, queremos a liberdade do outro e nos fazemos liberdade para o outro. No amor somos o mundo do outro e o outro é nosso mundo. A relação que estabelecemos apesar de livre deve ser determinada.

No amor, não é o determinismo passional que desejamos no outro, nem uma liberdade fora de alcance, mas sim uma liberdade que desempenhe o papel de determinismo passional e fique aprisionada nesse papel. [...] No amor, ao contrário, o amante quer ser “o mundo inteiro” para o amado: significa que se coloca do lado do mundo; é ele que resume e simboliza o mundo, é um isto que encerra todos os outros “istos”; é e aceita ser objeto (SN, 1997, p. 458).

Desta maneira, nas relações amorosas todo conflito entre liberdades parece desaparecer, pois se em outras situações o simples fato de existir um outro limitava nossa liberdade e este limite era visto como constrangedor, como algo que nos roubava de nós mesmos, agora na relação amorosa isso passa a ter outro sentido, pois o amante é a encarnação deste limite, portanto, um limite aceito e querido pelo amado.

É a título de meta já escolhida que o amante quer ser escolhido como meta. Isso permite-nos captar a fundo o que o amante exige do amado: não quer agir sobre a liberdade do outro, mas existir a priori como limite objetivo desta liberdade, ou seja, surgir ao mesmo tempo com ela e no seu próprio surgimento como limite que ela deve aceitar para ser livre (SN, 1997, p. 459).

Ao amarmos, deixamos o outro responsável por nós, ou seja, é o mundo do outro que queremos, é ao mundo do outro que nos submetemos, ele determina os limites e nós os aceitamos. No entanto, ao sermos amados a relação se inverte, pois o que o outro quer é que nós existamos como liberdade, como facticidade que assegure a sua própria liberdade. Portanto, amar e ser amado é o modo de encontrar um mundo seguro, porém os amantes são livres, e mesmo que vivam como se fossem únicos existem junto com outros. Este fato gera uma profunda inquietação, pois sempre há a possibilidade real de ser excluído e substituído do mundo do outro.

Assim, querer ser amado é impregnar o Outro com sua própria facticidade, é querer constrangê-lo a recriar-nos perpetuamente como condição de uma liberdade que se submete e se compromete; é querer, ao mesmo tempo, que a liberdade fundamente o fato e que o fato tenha preeminência sobre a liberdade. Se esse resultado pudesse ser alcançado, resultaria, em primeiro lugar, que eu estaria em segurança na consciência do outro. Primeiro, porque o motivo de minha inquietação e minha vergonha é o fato de que me apreendo e me experimento em meu ser-Para-outro como aquele que pode sempre ser transcendido rumo a outra coisa, aquele que é puro objeto de juízo de valor, puro meio, pura ferramenta. Minha inquietação provém do fato de que assumo necessária e livremente este ser que um outro me faz ser em absoluta liberdade: “Sabe Deus o que sou para ele! Sabe Deus o que pensa de mim!” Isso significa: “Sabe Deus como o outro me faz ser”, e sou impregnado por este ser que temo encontrar um dia em uma curva de um caminho, que me é tão estranho e, todavia, é o meu ser, sabendo também que, apesar de meus esforços, não me encontrarei com ele jamais (SN, 1997, p. 459-460).

Apesar de buscarmos segurança na relação amorosa nós não a encontramos, pois enquanto estamos sendo amados estamos seguros e somos, de certa forma, o objeto privilegiado do outro; enquanto somos amados, somos o mundo do outro, ao amarmos, o

outro se torna para nós porto seguro, e esta é a alegria que obtemos com a relação amorosa, segundo o que nos diz Sartre.

Em vez de nos sentirmos, como antes de sermos amados, apreensivos por esta protuberância injustificada e injustificável que era nossa existência, em vez de sentirmo-nos “supérfluos”, agora sentimos que esta existência é recuperada e querida em seus menores detalhes por uma liberdade absoluta, a qual nossa existência ao mesmo tempo condiciona e nós mesmos queremos com nossa própria liberdade. Este, o fundo da alegria do amor, quando existe: sentimos que nossa existência é justificada (SN, 1997, p. 463).

Eis, pois, o benefício do amor. Ao sermos amados nossos defeitos desaparecem, somos queridos e nossa existência se torna justificada. Somos o mundo do outro, somos importantes para o outro e o seu olhar não desperta em nós a vergonha de antes, pois todo o nosso ser é querido. “Assim, fico tranqüilo: o olhar do outro já não mais me repassa de finitude; já não mais coagula meu ser como aquilo que sou, simplesmente;” (SN, 1997, p. 461).

No entanto, não estamos seguros no amor do outro; queremos ser amados pelo outro, porém, não podemos amar o outro, pois se isso acontece surge a contradição; deixamos de ser vistos como objeto privilegiado, para existirmos como subjetividade e desta forma a relação amorosa é um puro compromisso, sem reciprocidade. Ao surgir a reciprocidade, surge a contradição e, portanto, somos devolvidos a nós mesmos, temos que existir nossa própria vida.

O amor é um esforço contraditório para superar a negação de fato conservando a negação interna. Exijo que o outro me ame e faço todo o possível para realizar meu projeto: mas, se outro me ama, decepçiona-me radicalmente pelo seu próprio amor; eu exigia que ele fundamentasse meu ser como objeto privilegiado, mantendo-se como pura subjetividade frente a mim; e, assim que ele me ama, experimenta-me como sujeito e submerge em sua objetividade frente à minha subjetividade (SN, 1997, p. 468-469).

Para Sartre, nem mesmo o amor pode nos salvar de nós mesmos. Temos que nos escolher e é por esta razão que a relação amorosa acaba fracassando. Ele identifica três aspectos que podem destruir o amor e levá-lo ao fracasso:

Acabamos de definir a tríplice destrutibilidade do amor: em primeiro lugar, é essencialmente um logro e uma remissão ao infinito, posto que amar é querer que me amem, logo, querer que o outro queira que eu o ame. E uma compreensão pré-ontológica deste logro é dada no próprio impulso amoroso: daí a perpétua

insatisfação do amante. [...]. Quanto mais sou amado, mais perco meu ser, mais sou devolvido às minhas próprias responsabilidades, ao meu próprio poder ser. Em segundo lugar, o despertar do outro é sempre possível; a qualquer momento ele pode fazer-me comparecer como objeto: daí a perpétua insegurança do amante. Em terceiro lugar, o amor é um absoluto perpetuamente feito relativo pelos outros. Seria necessário estar sozinho no mundo com o amado para que o amor conservasse seu caráter de eixo de referência absoluto. Daí a perpétua vergonha do amante, ou seu orgulho, o que, neste caso, dá no mesmo (SN, 1997, p. 470).

Continuamos sozinhos e sem desculpas, expostos ao olhar do outro, continuamos em perigo. Ao refletirmos sobre o amor, havíamos pensado que tínhamos encontrado um porto seguro, onde a liberdade do outro não pudesse nos ameaçar, no entanto, estamos condenados à liberdade e, por causa desta condenação, em constante perigo. Na relação amorosa, até podemos em alguns momentos assimilar a liberdade do outro, nos anular, mas logo recuperamos nossa subjetividade, já que é impossível viver sempre ao modo de objeto preferencial do outro. “No amor, podemos agarrar, sacudir, escravizar o amado - mas é como se quiséssemos nos apoderar de um Ser que deixou apenas a sua capa em nossas mãos. O que possuímos é o seu corpo, o seu despojo. No fundo, cada amante permanece trancado na sua subjetividade, sem comunhão possível com o parceiro” (PERDIGÃO, 1995, p. 150).

Seguimos nossa análise sobre como nos relacionamos com o outro, refletindo agora sobre a linguagem. Como que através da linguagem podemos afirmar nossa liberdade e tentar assimilar a liberdade do outro?

b) A Linguagem

Sartre considera a linguagem uma forma privilegiada de relação com o outro. Entretanto, quando nosso autor se refere à linguagem, a toma da maneira mais ampla possível. Somos todo linguagem, pois ao surgirmos diante do outro com nosso corpo já estamos comunicando; quando o outro surge em nossa frente, comunica com seu corpo o que é, e nós procuramos interpretar, os códigos emitidos pelo outro.

A linguagem, longe de ser tão-somente um fenômeno que se acrescente ao ser-para-outro, é originalmente ser-para-outro ou, ainda, ‘o fato de que uma subjetividade se experimenta como objeto para o outro’. Assim, o pressuposto da linguagem está na intersubjetividade, mas de tal maneira que a relação se estabelece como objeto-sujeito. [...]. Nesse sentido, a linguagem compreende todos os fenômenos de expressão, e não deve ser confundida com a palavra articulada, que se instaura como produto secundário e derivado da “linguagem primitiva” (BORNHEIM, 2005, p. 104).

É através da linguagem que descobrimos nosso ser para o outro. “A linguagem, portanto, não se distingue do reconhecimento da existência do outro. O surgimento do outro frente a mim como olhar faz surgir a linguagem como condição de meu ser” (SN, 1997, p. 465).

Surgimos no mundo como linguagem e nos relacionamos concretamente com o outro através da linguagem. Ela é a forma original de contatarmos o outro, porém, encontramos um grande problema na linguagem, pois normalmente o que queremos comunicar nos escapa; jamais sabemos ao certo o que o outro entendeu, justamente porque o outro é liberdade e da sua liberdade interpreta a nossa. Desse modo não temos como saber o que nossas palavras podem ter significado para o outro.

Sequer posso conceber que efeitos terão meus gestos e atitudes, já que sempre serão retomados e fundamentados por uma liberdade que irá transcendê-los e só podem ter significação caso esta liberdade lhes confira uma. Assim, o “sentido” de minhas expressões sempre me escapa; jamais sei exatamente se significo o que quero significar ou sequer se sou significante; neste momento exato, eu precisaria ler o pensamento do outro, o que por princípio, é inconcebível (SN, 1997, p. 465-466).

Partindo desta constatação, Sartre nos mostra dois aspectos importantes da linguagem: um aspecto Sagrado e outro mágico. “Assim, a palavra é sagrada quando sou eu que a utilizo, e mágica quando o outro a escuta” (SN, 1997, p. 466). Portanto, a palavra nos revela a liberdade e a transcendência do outro. “Daí porque este primeiro aspecto da linguagem - enquanto sou eu que a utilizo para o outro - é sagrado. O objeto sagrado, com efeito, é um objeto do mundo que indica uma transcendência para-além do mundo. A linguagem revela-me a liberdade daquele que me escuta em silêncio, ou seja, sua transcendência” (SN, 1997, p. 466).

Ao pensarmos nossas relações concretas com os outros a partir da linguagem, percebemos que, de certa forma, há uma espécie de respeito para com o outro e talvez a linguagem seja a melhor forma, se não a única, de nos relacionarmos com o outro. Pois é somente a partir do diálogo que poderemos nos entender, mas esse entendimento é sempre parcial, pois não conseguimos assimilar a liberdade do outro através da linguagem, sempre há algo que nos escapa.

Continuemos nossa reflexão pensando sobre o masoquismo. Será que esta forma de relação com o outro é capaz de assimilar a sua liberdade?

c) Masoquismo

Se até aqui ao nos relacionarmos com o outro queríamos “absorver o outro preservando sua alteridade”, agora tudo muda, pois no masoquismo desejamos perder nossa liberdade e existir através do outro, ou seja, negamos nossa subjetividade para existir como se fôssemos um objeto para o outro.

Seu ideal será o inverso daquele que acabamos de descrever: em vez de projetar absorver o outro preservando sua alteridade, irei projetar ser absorvido pelo outro e perder-me em sua subjetividade para desembaraçar-me da minha. O empreendimento será traduzido no plano concreto pela atitude masoquista: uma vez que o outro é o fundamento de meu ser-Para-outro, se eu fizer com que o outro cuide de meu existir já não serei mais que um ser-Em-si fundamentado em seu ser por uma liberdade (SN, 1997, p. 470).

Na relação masoquista, o que existe é a subjetividade do outro, a liberdade do outro, pois escolhemos abrir mão de nossa liberdade e de nossa subjetividade há um desejo de existir ao modo do Em-si e desta forma relegamos ao outro a responsabilidade por nossa existência.

Portanto, tento comprometer-me inteiramente em meu ser-objeto; recuso-me a ser mais do que objeto; descanso no outro; e, como experimento este ser-objeto na vergonha, quero e amo minha vergonha como signo profundo de minha objetividade; e, como o outro me capta como objeto pelo desejo atual, quero ser desejado, faço-me objeto de desejo na vergonha (SN, 1997, p. 470).

Ao nos submetemos a uma relação masoquista, estamos alienando-nos, estamos abrindo mão de nossa liberdade a partir desta escolha original e isso gera em nós sentimentos de culpa e de vergonha, pois por princípio nos é impossível deixar de sermos subjetividade. Podemos até tentar escolher-nos como objeto, mas a subjetividade continuará latente e de uma hora para outra pode nos surpreender. “Agora, a própria subjetividade passa a ser considerada um obstáculo que impede a unidade amorosa; anulando minha subjetividade, ofereço-me ao outro como objeto. Obviamente, o resultado só pode ser o fracasso” (BORNHEIM, 2005, p. 105).

Desta forma, o masoquismo como tentativa de assimilação da liberdade do outro fracassou também, “porque o objeto que eu quis ser, não sou nunca senão para o outro e não para mim. Minha consciência dirige-me, inexoravelmente e até à angústia, à minha subjetividade” (JOLIVET, 1968, p. 107). Portanto, a causa deste fracasso é o fato de jamais

saberemos o que nosso eu-objeto significa para o outro. Assim destaca Sartre ao falar desse fracasso.

Mas o masoquismo é e deve ser um fracasso em si mesmo: com efeito, para fazer-me fascinar por meu eu-objeto seria preciso que eu pudesse realizar a apreensão intuitiva deste objeto tal como é para o outro, o que é, por princípio, impossível. Assim, o eu alienado, longe de que eu possa sequer começar a fascinar-me por ele, permanece, por princípio, inapreensível (SN, 1997, p. 471).

Depois de termos refletido sobre o amor, a linguagem e o masoquismo, chegamos a seguinte conclusão. Por princípio nos é negado, o acesso ao outro, bem como, não temos como assimilar a liberdade do outro. Por existir um outro, já estamos em perigo. “Todo o olhar, ou seja, toda a relação com os outros é, portanto, alienante e mortífera. Toda realidade humana está em perigo no mundo” (JOLIVET, 1968, p. 33). Pois temos que existir nossa subjetividade, a qual nos torna inapreensíveis para o outro. O outro jamais poderá assimilar nossa liberdade pois ela permanece total e absoluta.

Não conseguimos assimilar a liberdade do outro através do amor, da linguagem e do masoquismo. Vamos ver agora se pelo menos conseguimos objetivar a liberdade do outro e, talvez deste modo, nos apossar dela. É sobre este modo de relação com o outro que refletiremos a partir deste ponto.

3.3.2 Tentativas de Objetivação da liberdade do outro

Nossas reflexões precedentes demonstraram que nos é impossível tanto assimilar quanto nos identificar com a liberdade do outro. Seguindo as reflexões feitas por Sartre, encontramos um segundo modo de nos relacionarmos com o outro que se expressa no desejo de objetivação. Esta objetivação se dará através da indiferença, do desejo, do ódio e do sadismo. Ao refletirmos sobre estes aspectos de nossas relações concretas com o outro, queremos identificar se realmente é possível nos apoderarmos da liberdade do outro. Ou será que este modo também fracassará?

Nosso autor expressa que este segundo modo de relação com o outro é fruto da frustração da primeira, pois antes supostamente queríamos nos unir ao outro para nos apoderar da liberdade, no entanto, nos diz Sartre: “Minha decepção é total, pois busco

apropriar-me da liberdade do outro e logo percebo que só posso agir sobre o outro quando esta liberdade já se desmoronou ante meus olhos” (SN, 1997, p. 473). Assim, desta impossibilidade de apropriar-nos da liberdade do outro surge a indiferença, conduta adotada por nós em relação aos outros.

a) A indiferença

Para o nosso autor, o homem se escolhe. Ao escolher a partir da existência vai configurando sua essência. A escolha é fundamental. Deste modo, escolher-se como indiferente é um modo de relacionar-se com outro, ou melhor, na conduta indiferente não há relação, pois a única realidade que existe é a nossa subjetividade; os outros são atravessados pelo nosso olhar que a tudo petrifica, aliena e faz existir a modo de objeto.

Mas também pode ocorrer que “olhar o olhar” seja minha reação originária ao meu ser-Para-outro. Significa que posso, em meu surgimento no mundo, escolher-me como aquele que olha o olhar do outro e construir minha subjetividade sobre o desmoronar da subjetividade do outro. É esta atitude que denominaremos indiferença para com o outro (SN, 1997, p. 473-474).

Sartre destaca que para aquele sujeito que age de maneira indiferente os outros são apenas objetos entre outros objetos que desenvolvem contra ele certo grau de adversidade. A conduta indiferente é a conduta que percebemos em nossa sociedade hoje, pois os outros são reduzidos a meros instrumentos, a ferramentas que podemos utilizar para satisfazer algum capricho. Portanto, o indiferente age como se estivesse sozinho no mundo.

Pratico então uma espécie de solipsismo de fato; os outros são essas formas que passam na rua, esses objetos mágico capazes de agir à distância e sobre os quais posso agir por meio de determinadas condutas. Quase não lhes dou atenção; ajo como se estivesse sozinho no mundo; toco de leve “pessoas” como toco de leve paredes; evito-as como evito obstáculos; sua liberdade-objeto não passa para mim de seu “coeficiente de adversidade”; se quer imagino que possam me olhar. Sem dúvida, têm algum conhecimento de mim, mas este conhecimento não me atinge: são puras modificações de seu ser, que não passam deles para mim e estão contaminadas pelo que denominamos “subjetividade padecida” ou “subjetividade-objeto”, ou seja, traduzem o que eles são, não o que eu sou, e consistem no efeito de minha ação sobre eles. Essas “pessoas” são funções: o bilheteiro nada mais é que a função de coletar ingressos; o garçom nada mais é do que a função de servir os fregueses (SN, 1997, p. 474).

Entretanto, não vivemos sozinhos. Estamos a todo o momento nos encontrando com o outro; eis um fato importante. Pois, mesmo que adotemos uma conduta de indiferença para com o

outro, o nosso ser objeto continua aí dado, o outro pode acessá-la, pode olhá-lo. Desta constatação decorre que nosso projeto fundamental em relação ao outro é duplo. Destaca nosso autor:

[...] por um lado, trata-se de me proteger contra o perigo que me faz correr meu ser-fora-na-liberdade-do-Outro, e, por outro lado, de utilizar o Outro para totalizar a totalidade-destotalizada que sou, de modo a fechar o círculo aberto e fazer com que eu seja, por fim, fundamento de mim mesmo (SN, 1997, p. 475).

A existência do outro é fundamental para nós, apesar de perigosa. Precisamos que o outro exista. Caso estivéssemos sozinhos, jamais saberíamos o que realmente somos, seríamos uma liberdade absoluta, porém, uma liberdade que não poderia ser olhada; seríamos uma subjetividade ignorada.

Mas, por um lado, a desapareição do Outro enquanto olhar me arremessa novamente em minha injustificável subjetividade e reduz meu ser a esta perpétua perseguição-perseguida rumo a um Em-si-Para-si inapreensível; sem o outro, capto em plenitude e desnudez esta terrível necessidade de ser livre que constitui minha sina, ou seja, o fato de que não posso confiar a ninguém, salvo a mim mesmo, o cuidado de me fazer ser, ainda que não tenha escolhido ser e haja nascido (SN, 1997, p. 475).

Assim, mesmo que adotemos a conduta da indiferença, os outros continuam aí, a nos olhar, e portanto, se nós os objetivamos, eles em contrapartida fazem o mesmo conosco. Desta maneira, constatamos que não conseguimos nos apropriar da liberdade dos outros através dessa atitude, pois eles continuam existindo e nos ameaçando com suas liberdades. Sartre identifica então no desejo uma possibilidade de tornar o outro puramente objeto.

b) O Desejo

Pode parecer estranho tratarmos filosoficamente um tema que é da área da psicofisiologia, mas em nossa abordagem o desejo sexual não é outra coisa senão o desejo de apossar-se da subjetividade e da liberdade do outro.

Daí o sentido do desejo sexual, que é uma tentativa de roubarmos a liberdade alheia pela objetividade. Queremos que a liberdade do amado esteja inscrita em seu próprio corpo, em toda extensão dele, de modo que, ao tocá-lo no ato sexual, eu como que “toque a sua liberdade”, toque a sua “consciência de ser possuído”. No ato sexual, visto possuir o corpo da amada não como “objeto fisiológico”, mas corpo dotado de liberdade, identificando “corpo alheio” com “consciência alheia”. A carícia é expressão de tocar a liberdade corporificada do Outro. A liberdade do Outro penetra em todo o seu corpo de tal maneira que me sinto como se tivesse me apoderando dela (PERDIGÃO, 1995, p. 151).

Vemos, portanto, que o desejo desempenha uma importante função nas nossas relações com o outro. Sim, pois na relação com o outro o que queremos na verdade é apropriar-nos de sua liberdade para, desta forma, deixarmos de viver em constante insegurança, pois se somos donos da liberdade do outro, deixamos de nos sentir ameaçados. Na verdade é esta segurança que buscamos quando sentimos desejo por alguém.

Ao falarmos de desejo, temos que levar em consideração que o objeto do nosso desejo é a liberdade do outro, porém, esta liberdade está encarnada, então o que desejamos é o corpo do outro, conforme destaca Sartre: “desejo um ser humano, não um inseto ou um molusco, e desejo-o na medida em que ele e eu estamos em situação no mundo e na medida em que ele é Outro para mim e Sou outro para ele” (SN, 1997, p. 478).

Assim, o fato de desejarmos leva-nos ao encontro do outro, faz com que nos relacionemos concretamente com ele. Este relacionamento é revelador, pois nos faz existir como ser-sexuado, como corpo desejante e desejado.

A apreensão primordial da sexualidade do Outro, enquanto vivida e padecida, não poderia ser senão o desejo; é desejando o Outro (ou descobrindo-me como incapaz de desejá-lo) ou captando seu desejo por mim que descubro seu ser-sexuado; e o desejo me revela, ao mesmo tempo, o meu ser-sexuado e o seu ser-sexuado, o meu corpo como sexo e o seu corpo como sexo (SN, 1997, p. 478).

O desejo nos revelou mais uma vez que existimos nosso corpo com suas características específicas. No entanto, temos que perguntar: o desejo é desejo apenas de apoderar-se do corpo do outro? É desejo apenas de fazer “amor com”? Ou será algo mais? Fomos levados a refletir sobre o desejo a partir de nossa vontade de apropriar nos da liberdade do outro, então será que o desejo é desejo apenas de apossar-nos de uma carne? Não, Sartre nos diz que: “Assim, não podendo posicionar sua supressão como seu fim supremo nem eleger como objetivo último um ato em particular, o desejo é pura e simplesmente desejo de um objeto transcendente” (SN, 1997, p. 480).

Deste modo, identificamos no corpo do outro este objeto transcendente e ao tocá-lo na verdade o que queremos tocar é esse objeto, ou seja, a sua liberdade. Portanto, o desejo é mais que vontade de apoderar-se de um corpo e é mais que vontade de fazer amor com o Outro. No entanto, o outro é seu corpo e este transcendente que ansiamos possuir; tem morada no corpo do outro e por isso, desejando, acariciamos o corpo do outro. “A carícia não quer ser simples contato; [...]. Isso porque a carícia não é simples toque: é um modelar. Acariciando o outro,

faço nascer sua carne pela minha carícia, sob meus dedos. A carícia é o conjunto das cerimônias que encarnam o Outro” (SN, 1997, p. 485).

Não basta desejar, é preciso tocar o objeto desejado e a isso Sartre chama de carícia. É através dela que o outro se faz carne para nós e nós, nos fazemos carne para o outro.

A carícia faz nascer o Outro como carne para mim e para ele. E, por carne, não entendemos uma parte do corpo, como derme, tecido conjuntivo ou, precisamente, epiderme; não se trata tão pouco e forçosamente do corpo “em repouso” ou adormecido, embora geralmente seja assim que revela melhor sua carne. Mas a carícia revela a carne despindo o corpo de sua ação, cindindo-o das possibilidades que o rodeiam: destina-se a descobrir sob a ação a teia de inércia - ou seja, o puro “ser aí” (SN, 1997, p. 485).

Ao acariciarmos o outro, o que desejamos é tocar na liberdade que reside neste corpo e, outro feito, carne se deixa tocar e temos a impressão que por um instante nos é possível tocar a liberdade encarnada no corpo do outro, por isso nos fazemos carne para tocar a carne livre do outro, mas o que queremos na verdade é tocar, ou melhor, é possuir o objeto transcendental que reside nesta carne. Deste modo, “Acariciando o outro, com o intuito de fazê-lo carne-para-mim, acaricio-me a mim mesmo e assim envisco-me na carne e torno-me pastoso em minha facticidade: o outro não será mais encarnação, mas um mero instrumento e objeto para minha subjetividade” (JOLIVET, 1968, p. 108).

Assim, a revelação da carne do outro se faz por minha própria carne; no desejo e na carícia que o exprime, encarno-me para realizar a encarnação do outro; e a carícia, realizando a encarnação do Outro, revela-me minha própria encarnação; ou seja, faço-me carne para induzir o Outro a realizar Para-si e para mim sua própria carne, e minhas carícias fazem minha carne nascer para mim, na medida que é, para o outro, carne que o faz nascer como carne; faço-o saborear minha carne por meio de sua carne, de modo a obrigá-lo a sentir-se carne. De sorte que a posse aparece verdadeiramente como dupla encarnação recíproca (SN, 1997, p. 486).

Só nos submetemos a isso, ou seja, que o outro nos possua, porque queremos a sua liberdade. No entanto o desejo tem seu fim, é limitado, pode ser saciado. Logo, quando isso acontece, o que resta são duas liberdades, o conflito retorna e mesmo que o outro se submeta, o que tocarei é um corpo, não uma liberdade.

Daí por diante, o Outro escapa-me: queria agir sobre a sua liberdade, apropriar-me dela, ou, ao menos, fazer-me reconhecido como liberdade pela liberdade do outro, mas esta liberdade está morta, já não está de forma alguma no mundo em que

encontro o Outro-objeto, pois sua característica é ser transcendente ao mundo. Por certo, posso apoderar-me do Outro, agarrá-lo, sacudi-lo; caso disponha de poder, posso constrangê-lo a tais ou quais atos, a tais ou quais palavras; mas tudo se passa como se quisesse apossar-me de um homem que fugiu, deixando apenas seu casaco em minhas mãos (SN, 1997, p. 488-489).

Mais uma vez, vemos nossa vontade frustrada, pois não conseguimos nos apoderar da liberdade do outro, ele conseguiu fugir de nós. O gozo fez o desejo desaparecer e desta forma o outro surge diante de nós na sua mais profunda subjetividade. De nada adiantou as carícias, as preliminares, pois a conduta escolhida por nós está destinada ao fracasso, Sartre chama nossa atenção para este aspecto do desejo.

Mas, inversamente, o desejo está na origem de seu próprio fracasso, na medida que é desejo de tomar e de apropriar-se. Com efeito, não basta que a turvação faça nascer a encarnação do Outro: o desejo é desejo de se apropriar desta consciência encarnada. Portanto, prolonga-se naturalmente, não mais por carícias, mas por atos de apreensão e penetração. A carícia só tinha por objetivo impregnar de consciência e liberdade o corpo do outro. Agora, é preciso captar esse corpo saciado, segurá-lo, penetrar nele. Mas, pelo simples fato de que, neste momento, procuro apossar-me dele, puxá-lo contra mim, agarrá-lo, mordê-lo, meu corpo deixa de ser carne e volta a ser o instrumento sintético que sou eu; e, ao mesmo tempo, o Outro deixa de ser encarnação: volta a converter-se em instrumento no meio do mundo, instrumento que apreendo a partir de sua situação (SN, 1997, p. 494).

Não conseguimos nos apropriar da liberdade do outro através da conduta desejante. Novamente voltamos a ser ameaçados pela liberdade do outro. Já que não conseguimos ser indiferentes para com o outro e também a nossa tentativa de dominarmos o outro através do desejo falhou, então adotamos uma nova postura com relação ao outro: sejamos sádicos para com outro.

c) O Sadismo

Se na relação de desejo com o outro havia uma certa reciprocidade, pois ao fazer-se carne para nós o outro também nos fez descobrir nossa própria carne, agora na relação sádica há um completo rompimento. No entanto, a origem do sadismo está no fracasso do desejo, conforme destaca Bornheim:

O insucesso resulta da impossibilidade de apropriar-se da consciência encarnada, já que o outro se apresenta como objeto e perde sua transcendência. Tal situação está na origem do sadismo: “Seu objetivo é, como no desejo, apreender e dominar o

Outro não somente enquanto Outro-objeto, mas enquanto pura transcendência encarnada. Mas no sadismo o acento é posto sobre a apropriação instrumental do Outro-encarnado” (EN, 1987, p. 469). O comportamento sádico já está presente, em germe, no próprio malogro do desejo (BORNHEIM, 2005, p. 106).

Assim, na relação sádica há uma turvação, pois não se sabe ao certo o que se deseja e o que se possui, pois o significado do desejo nos foge, não temos acesso a ele. Para Sartre, a relação Sádica se caracteriza por ser paixão, segura e obstinação.

É obstinação porque é o estado de um Para-si que se capta como comprometido, sem compreender em que está comprometido e persiste em seu compromisso sem ter clara consciência do objetivo a que se propôs nem lembrança precisa do valor que atribuí a esse compromisso. É segura porque aparece quando o desejo foi esvaziado de sua turvação (SN, 1997, p. 495).

Na relação sádica não há paciência. O desejo deve ser suprimido imediatamente. O sádico transforma o outro em instrumento para sua satisfação, violenta o outro, usa a força para atingir seu objetivo. “Visto dessa maneira, o sadismo não passa de uma tentativa de encarnar o outro pela violência, para apossar-se de sua subjetividade à força.” (JOLIVET, 1968, p. 108). O sádico é aquele que, não tem escrúpulos algum na relação com o outro, quer a liberdade do outro e obriga o outro a submeter-se, conforme destaca Sartre.

Portanto, o sádico visa fazer com que a carne apareça bruscamente e por meio de opressão, ou seja, pelo concurso, não de sua própria carne, mas de seu corpo enquanto instrumento. [...] o sádico maneja o corpo do Outro, pressiona seus ombros para incliná-lo ao chão e fazer sobressair o dorso etc.; e, por outro lado, o objetivo desta utilização instrumental é imanente à própria utilização: o sádico trata o outro como instrumento para fazer aparecer a carne do Outro; o sádico é o ser que apreende o Outro como instrumento cuja função é sua própria encarnação (SN, 1997, p. 499).

Assim, mais do que em qualquer outro tipo de relação, a sádica é uma luta entre liberdades, porém, ao final uma sempre sai ganhadora. O prazer do sádico é sentir o desabrochar da carne do outro, que acaba por deixá-la submergir; mas neste momento o que o sádico possui é apenas uma carne. Enquanto o outro ainda lutava para defender-se, para o sádico havia possibilidade de possuir a liberdade do outro, mas a partir do momento em que o outro escolhe livremente deixar sua carne aparecer, frustra o sádico.

Mas essa furiosa exigência de não-reciprocidade não tem nenhuma possibilidade de êxito, porque, no próprio êxito obtido pelo desabamento da liberdade do outro, o sádico não encontra mais do que uma coisa “palpitante e obscena”, com a qual não sabe o que fazer, visto que desde então ela ali está, contingência absolutamente inútil e absurda (JOLIVET, 1968, p. 108).

Deste modo, a relação sádica também está relegada ao fracasso, pois o sádico nunca terá o que deseja, pois sempre resta a possibilidade de olharmos para ele. Então o sádico perceberá que é impossível apoderar-se da liberdade do outro. “Assim, esta explosão do olhar do Outro no mundo do sádico faz desmoronar o sentido e o objetivo do sadismo. Ao mesmo tempo, o sadismo descobre que era esta liberdade que queria subjugar e constata a inutilidade de seus esforços. Eis-nos remetidos uma vez mais do ser-olhador ao ser-visto; não saímos deste círculo vicioso” (SN, 1997, p. 504).

No entanto a relação sádica desperta o ódio, pois o outro nos coagiu, nos humilhou. Deste modo continuando nossa reflexão sobre as formas de objetivação da liberdade do outro, fomos levados ao ódio.

d) O Ódio

O ódio é a relação mais contundente para com o outro, pois deseja a morte do outro, aquele que odeia deseja eximir-se da culpa de existir no mundo com outros e para isso é necessário matar o outro. Só assim será possível recuperar o seu ser-Em-si, conforme ressalta nosso autor.

Um Para-si que, ao historiarizar-se, experimentou essas diferentes vicissitudes, pode determinar-se, com pleno conhecimento da inutilidade de seus esforços anteriores, a perseguir a morte do outro. Esta livre determinação chama-se ódio. Implica uma resignação fundamental: o Para-si abandona sua pretensão de realizar uma união com o outro; desiste de utilizar o outro como instrumento para reaver seu ser-Em-si (SN, 1997, p. 509).

Se nas outras formas de relação com o outro havia a possibilidade de uma certa união com o outro, aqui isso desaparece. Assim, na relação de ódio para com o outro, o que desejamos é recuperar nossa subjetividade, não queremos sob hipótese nenhuma existir ao modo de objeto.

Aquele que odeia projeta não mais ser objeto de forma alguma; e a ira apresenta-se como um posicionamento absoluto da liberdade do Para-si frente ao outro. É por isso que, em primeiro lugar, a ira não rebaixa o objeto odiado. Pois coloca o debate em

seu verdadeiro terreno: aquilo que odeio no outro não é tal ou qual fisionomia, este ou aquele defeito, tal ou qual ação em particular. É a sua existência em geral, enquanto transcendência-transcendida. Eis por que a ira encerra um reconhecimento da liberdade do outro (SN, 1997, p. 509).

Desta forma, o ódio nos leva a reconhecer que é impossível nos apropriar da liberdade dos outros. Existimos com os outros, estamos a todo momento ameaçados por esta existência, pois somos liberdades que se colocam uma frente a outra no afã de tentar dominar-se.

O ódio consiste no abandono definitivo de qualquer empenho por realizar a união com o outro. Quando odeio, afirmo minha liberdade como posição absoluta em face do outro. Certamente, esse sentimento não chega a obliterar o reconhecimento da liberdade alheia; ainda assim, o desespero faz com que o ódio só veja o outro-objeto e queira destruí-lo (BORNHEIM, 2005, p. 107).

Ao refletirmos sobre as relações concretas que mantemos com os outros nos fez concluir que o modo original de nossas relações com os outros é o conflito. E que o respeito pela liberdade dos outros é uma busca impossível. Conforme o próprio Sartre destaca:

Assim, o respeito à liberdade do outro é uma palavra vã: ainda que pudéssemos projetar respeitar esta liberdade, cada atitude que tomássemos com relação ao outro seria uma violação desta liberdade que pretendíamos respeitar. A atitude extrema, que seria a total indiferença frente ao outro, tampouco é uma solução: estamos já lançados no mundo diante do outro; nosso surgimento é livre limitação de sua liberdade, e nada, se quer o suicídio, pode modificar esta situação originária; quaisquer que sejam nossos atos, com efeito, cumpro-los em um mundo onde já há o outro e onde sou supérfluo com relação ao outro (SN, 1997, p. 508).

Pelo fato de surgirmos no mundo temos que nos relacionar com o outro, mesmo sabendo que é impossível respeitar a liberdade do outro. Deste modo, a um nível ontológico originário, podemos tirar duas conclusões: a) o conflito é o fundamento das relações; b) a consciência do outro se mantém inexpugnável. Portanto, “o Outro possui o segredo daquilo que sou enquanto ‘objeto no mundo’ e nada podemos fazer para impedir que ele roube, assim, o nosso Ser. Se tento capturar sua consciência, o Outro me escapa. E, se tento livrar-me de sua visão sobre mim, o Outro sempre me alcança, até em meu quarto trancado” (PERDIGÃO, 1995, p. 153). E é por esta razão que Sartre diz: “O Outro me foge quando o busco. E me possui quando dele fujo” (PERDIGÃO, 1995, p. 153). Entretanto, o fato de não podermos respeitar a liberdade do outro não significa de modo algum que possamos fazer o que queremos, pois temos que de alguma forma estabelecer relações harmoniosas com o outro e

de fato estabelecemos, pois partilhamos, muitas vezes, o mesmo espaço, assim apreendemos ou nos obrigamos a conviver com o outro. É desta necessidade de convivência pacífica com o outro que surge a necessidade das condutas morais e éticas. Assim, no próximo capítulo procuraremos identificar os princípios éticos na teoria sartreana, onde o conflito original possa de algum modo ser superado para a construção de uma sociedade verdadeiramente humana.

4 ÉTICA

Através de nossa reflexão precedente, percebemos que a análise sartreana se dá em vários níveis. Assim, em um nível o homem é absolutamente livre, porém, em outro parece que a sua liberdade lhe foge constantemente e até parece ser impossível à liberdade humana neste nível. Deste modo, no nível ontológico o homem é absolutamente livre e só encontra os limites que sua própria liberdade colocar; já no nível das relações concretas com os outros, nos parece que a liberdade do homem fica restrita, ou melhor, limitada. Identificamos basicamente três níveis de análise em Sartre: “Primeiro - nível da existência. É o nível do concreto, do cotidiano, do espontâneo. Segundo - nível fenomenológico. É o nível que se suspende o cotidiano e se atinge as essências. Terceiro - nível ontológico. É o nível do ser” (ALLES, 1996, p. 151-152).

Deste modo, é a partir destes diferentes níveis de análise que pretendemos refletir sobre a realidade humana e suas implicações éticas. Assim, já vimos que por um lado o homem é absolutamente livre e por outro está em constante conflito com o outro, além de que no cerne do próprio ser do homem, está em questão seu próprio ser. A partir desta constatação, ao olharmos para nossa realidade, percebemos que apesar da violência social que existe atualmente, não é normal que o homem saia matando seus semelhantes por aí e se assim o é, deve haver algo que possibilite a este ser livre uma convivência harmoniosa em sociedade. Sabemos que Sartre não escreveu uma ética propriamente dita. Apesar de ter anunciado no final da obra *O Ser e o Nada*, que: “Todas essas questões, que nos remetem à reflexão pura e não cúmplice, só podem encontrar sua resposta no terreno da moral. A elas dedicaremos uma próxima obra.” (SN, 1997, p. 765). Claro que Sartre dedicou tempo para esta prometida obra, mas ela nunca chegou a ser publicada por ele, no entanto em 1983 a Gallimard publicou *Cahiers pour une morale*. Então nos perguntamos por que Sartre não publicou a sua obra sobre a moral, e concluímos que isso poderia ser uma consequência da sua compreensão acerca da realidade humana, pois ele a via como uma realidade a ser feita e não algo dado, acabado, pronto, pois é o homem quem cria a sua própria realidade e conseqüentemente fundamenta os próprios valores. “O homem não se encontra com uma natureza humana, senão com o mero fato de existir, como uma existência não configurada, que não é nada de ser fixo, nada de ser determinado” (MATEO, 1975, p. 16).

Se o homem não está determinado, e deste modo, é aquele que vai configurar sua existência a partir da sua situação, ou melhor, da sua realidade, então é pelo homem que os valores vêm ao mundo, é o homem que cria a sua própria ética.

A partir do momento em que o homem se capta como livre e quer usar sua liberdade, qualquer que possa ser, além disso, sua angústia, sua atividade é de jogo: ele mesmo constitui, com efeito, o primeiro princípio, escapa à natureza naturada (*naturée*), estabelece o valor e as regras de seus atos e só admite pagar de acordo com as regras que colocou e definiu (SN, 1997, p. 710).

Neste capítulo final de nosso trabalho, temos por objetivo identificar que tipo de ética podemos encontrar em Sartre. Com esse intento, o trabalho está organizado da seguinte maneira: primeiro vamos fazer um estudo sobre o conceito “Ética”, ao longo da história para, a partir daí, identificar a concepção sartreana; em seguida vamos considerar as críticas feitas por Sartre a moral tradicional; em um terceiro momento analisaremos a frase de Dostoievski: “Se Deus não existe tudo seria permitido?”, para então, compreender que tipo de ética podemos encontrar na teoria sartreana; e, por fim, refletiremos sobre o homem responsável, por quem os valores vem ao mundo.

4.1 O CONCEITO DE ÉTICA AO LONGO DA HISTÓRIA

Antes de procurarmos identificar os princípios éticos em Sartre, se faz necessário um estudo mais específico sobre o próprio conceito. Por esta razão, queremos refletir sobre o conceito “Ética”. Para identificar em que momento histórico surgiu e o que significava o conceito na sua gênese, bem como que significações foram agregadas ao longo da história.

Num primeiro momento é mister dizer que a ética surge quando se começa a questionar as evidências e o que é propriamente o bem e o mal, o que é prazerosos ou doloroso, assim

A questão ética surge, quando se questionam evidências. A reflexão sobre o que é bom ou mau começa, quando aparecem opiniões contraditórias sobre o que a pessoa deve fazer ou deixar de fazer. Sob esse aspecto, ética é o esforço racional para encontrar um critério de validade geral, a partir do qual possamos julgar ações e formas de vida (ZILLES, 2006, p. 5).

Deste modo, encontramos na Grécia - e mais especificamente com Sócrates - as origens da ética, pois foi neste período que as questões relativas à vida social passaram a despertar o interesse dos filósofos, que até então vinham ocupando-se com as investigações da natureza, da *physis*. Assim é no berço da filosofia que nasce a reflexão sobre a conduta humana, sobre o certo e sobre o errado, sobre o justo e sobre o injusto.

De maneira geral, para a filosofia, a palavra ética deriva dos termos gregos *éthos* e *êthos*. O primeiro significa costume, maneira de proceder; o segundo significa morada, toca, maneira de ser carácter. No entanto por derivar de “*Nous*”, que significa “costume”, a ética foi definida com frequência como doutrina dos costumes.

Como vimos, a ética surge a partir do momento em que os costumes e as evidências são questionados racionalmente. Deste modo, Sócrates pareceu considerar a ética como sendo a disciplina em torno da qual gravitavam todas as reflexões filosóficas. Assim, Sócrates procurou racionalmente os fundamentos dos códigos morais de sua época, pois é na razão que se devem fundamentar as normas e os costumes morais. “Por isso, dizemos que a ética socrática é racionalista, ou seja, fundamentada na razão, no conhecimento que está acima dos interesses e desejos individuais e que pode, por isso mesmo, estabelecer regras universais, válidas para todas as pessoas” (COTRIM, 2002, p. 272).

Platão e Aristóteles desenvolveram o racionalismo ético iniciado por Sócrates. Platão destacou a diferença entre corpo e alma alegando que muitas vezes o corpo desvia o homem do caminho do bem. Para Platão, era necessária a superação, ou melhor, a purificação do mundo material para se chegar à idéia de Bem. Já Aristóteles procurou elaborar uma ética mais próxima dos homens e da realidade. Foi com ele que a ética surgiu como disciplina filosófica.

No tocante a Aristóteles, não só fundou a ética como disciplina filosófica mas, além disso, formulou a maior parte dos problemas que mais tarde passaram a ocupar a atenção dos filósofos morais: relação entre as normas e os bens; relação entre a ética individual e a social; classificação (precedida pela platônica) das virtudes; exame da relação entre a vida teórica e a vida prática, etc. (MORA, 2001, p. 247).

É importante salientar que tanto para Platão quanto para Aristóteles a ética estava vinculada à vida política. “Aristóteles se refere mesmo à ética como sendo um ramo da política, já que a primeira trataria do bem-estar individual, enquanto a segunda trataria do bem comum” (COTRIM, 2002, p. 273).

Depois de Aristóteles, surgiram várias outras escolas filosóficas. Destacamos aqui, para nosso estudo, o estoicismo e o epicurismo. Estas escolas caracterizaram-se por descobrir um fundamento ético fora dos contornos da vida política e, deste modo, buscaram encontrá-lo na Natureza.

Vejam os quais as principais características da ética estoica e da epicurista. A ética estoica estava baseada no princípio da *apathéia*, ou seja, “a atitude de aceitação de tudo que acontece, porque tudo faz parte de um plano superior guiado por uma razão universal que a tudo abrange” (COTRIM, 2002, p. 273). Já a ética epicurista estava baseada no princípio da *ataraxia*, ou seja, é a atitude de desviar a dor e procurar o prazer, no entanto a concepção de prazer também entendida como prazer espiritual, que contribui para a paz de espírito e para o auto-domínio.

Acompanhando a evolução histórica chegamos à Idade Média. Neste período destacamos a ética cristã, que tem como principal característica a relação individual de cada sujeito com Deus, sendo este concebido como criador onisciente e onipotente. Deste modo, o auge do neoplatonismo e o surgimento do cristianismo modificaram substancialmente muitas das idéias éticas anteriores.

Assim, neste período, dois nomes merecem destaque: Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. O primeiro transformou a idéia de purificação da alma de Platão na necessidade da “elevação ascética” para assim compreender os desígnios de Deus; já São Tomás de Aquino recuperou a idéia de Felicidade como fim último do homem de Aristóteles, porém, ao cristianizar a idéia de felicidade, identificou-a com Deus. Deste modo, podemos perceber que a ética cristã apresenta fundamentos semelhantes à ética grega.

Ora, à medida que o pensamento grego foi sendo acolhido pelo pensamento cristão, adquiriram destaque certos fundamentos que resultaram ser comuns a ambos. Entre eles menciona-se como principal a clássica equiparação do bom com o verdadeiro, a qual foi desenvolvida pelos filósofos cristãos em sua teoria dos transcendentais. (MORA, 2001, p. 248).

No entanto, a história da ética complicou-se no final da Idade Média e, com o início do Renascimento, há um retorno do humanismo. Deste modo, “no terreno da reflexão ética esse fato orientou uma nova concepção moral, centrada na autonomia humana.” (COTRIM, 2002, p. 275). Neste período, em especial no século XVII, merece destaque a relação entre indivíduo e sociedade, ou seja, mudam-se as relações entre pessoas e entre nações, que acabaram desembocando em reformulações radicais das teorias éticas. Nesta época surgiram

diversos sistemas como consequência de tais reformulações. “Como exemplo disso mencionamos as teorias éticas fundamentadas no egoísmo (Hobbes), no realismo político (os maquiavélicos), no sentimento moral (Hucheson e outros). Fundamental para a maioria dos pensadores modernos foi a questão da origem das idéias morais” (MORA, 2001, p. 248).

Deste modo chegamos à Idade Moderna, onde há claramente um desejo de fundamentar a moral, não mais em valores religiosos, mas a partir da natureza racional dos homens. Neste período temos que destacar a contribuição de Kant, que procurou estabelecer os fundamentos éticos a partir do primado racional. “Kant aponta a razão humana como uma razão legisladora, capaz de elaborar normas universais, uma vez que a razão é um predicado universal dos homens. As normas morais têm, portanto, a sua origem na razão” (COTRIM, 2002, p. 275-276).

É a partir desta constatação que Kant chega ao imperativo categórico: “Age somente de acordo com aquela máxima através da qual possas querer simultaneamente que se torne uma lei universal.” (Metafísica dos Costumes). Portanto, em Kant encontramos o homem racional que tem o dever de agir em conformidade com as normas morais. Deste modo, em Kant, a noção de dever confunde-se com a própria noção de liberdade, pois só pode ser considerado um ato moral aquele que é praticado de maneira autônoma, consciente e por dever. Com Kant a ética sofreu uma mudança radical, pois ele repeliu toda ética dos bens e procurou, em seu lugar, fundamentar uma ética formal, autônoma e, em certa medida, impregnada de rigorismo.

Os filósofos contemporâneos reagiram ao formalismo da ética kantiana, apesar de continuarem afirmando que a justificação ética só poderia vir a partir da realidade humana, negando assim, uma fundamentação exterior transcendental para a moralidade.

Um dos principais filósofos a criticar o formalismo kantiano foi Hegel, pois para ele “a moralidade assume conteúdos diferenciados ao longo da história das sociedades, e a vontade individual seria apenas um dos elementos da vida ética de uma sociedade em seu conjunto. Na verdade, a moral resulta de uma relação entre cada indivíduo e o conjunto social” (COTRIM, 2002, p. 277). Deste modo, para Hegel, é a partir da relação entre indivíduo e a sociedade que nasce a moral. Assim, a crítica de Hegel chama atenção para a insuficiência da ética kantiana, já que esta desconsidera a história e a relação do indivíduo com a sociedade.

No entanto, Kierkegaard critica Hegel, pois diz que a subjetividade não pode ser sistematizada racionalmente, pois o homem é um ser aberto e que não está determinado. Na verdade o que Kierkegaard queria destacar era que o homem não é apenas racional e que toda

ação humana nem sempre é consciente. Assim, além de inspirar a corrente existencialista, ele influenciou também a psicanálise e a partir desta se tornou possível reconhecer que existe uma esfera inconsciente que determina, em grande parte, as ações humanas. Assim, “O ponto em comum entre esses pensamentos é a recusa do racionalismo absoluto a partir da existência do aspecto irracional presente no homem” (COTRIM, 2002, p. 278).

Já Nietzsche critica o racionalismo ético por considerá-lo repressor e por causa disso a liberdade humana não poderia desenvolver-se plenamente. Segundo ele, a civilização moderna teria criado uma moral de escravos, pois é marcada pela moderação das paixões e emoções fortes. Deste modo, “A ética proposta por Nietzsche seria uma ética aristocrática, fundada nos desejos e na vontade de potência, tendo como modelo as virtudes guerreiras dos antigos gregos” (COTRIM, 2002, p. 279).

Em Marx encontramos com o homem social que não é nem uma essência nem um “recipiente” onde o espírito se manifesta, mas é fruto das relações sociais em que vive. Para ele a moral é uma produção social que atende a determinada demanda social. “Assim, a moral seria uma das formas assumidas pela ideologia dominante em uma dada sociedade, pois apregoa determinados valores que são necessários à manutenção dessa sociedade” (COTRIM, 2002, p. 279). Deste modo, Marx, ao identificar na sociedade e nas relações dos homens com seu meio a origem dos valores morais, opôs-se à fundamentação racionalista desenvolvida no iluminismo kantiano.

Neste nosso breve percurso histórico pelas principais escolas filosóficas que contribuíram para a reflexão ética, tivemos a oportunidade de perceber que existem duas concepções fundamentais de ética:

A primeira a que a considera como ciência do fim para o qual a conduta dos homens deve ser orientada e dos meios para atingir tal fim, deduzindo tanto o fim quanto os meios da natureza do homem; Segunda a que a considera como a ciência do móvel da conduta humana e procura determinar tal móvel com vistas a dirigir ou disciplinar essa conduta. Essas duas concepções, que se entremesclaram de varias maneiras na Antiguidade e no mundo moderno, são profundamente diferentes e falam duas línguas diversas (ABBAGNANO, 1998, p. 380).

Deste modo, identificamos na primeira a concepção o ideal do homem, sua essência, a noção de bem como realidade perfeita, para qual todas as demais realidades tendem; já na segunda concepção identificamos os motivos, as causas das condutas dos homens, portanto, aqui a noção de bem está relacionada com o objeto de apetição. Desta forma, “Como o significado e o alcance das duas asserções são, portanto, completamente diferentes, sempre se

deve ter em mente a distinção entre ética do fim e ética do móvel, nas discussões sobre ética.” (ABBAGNANO, 1998, p. 380).

A partir da constatação de que existe uma ética do fim - ou objetiva, - e uma ética do móvel - ou relativa - e, pensando nas diferentes correntes éticas e suas fundamentações que surgiram ao longo da história, temos que concluir assim como o faz Ernest Tugendht: “Na minha opinião, existem dois e somente dois tipos de justificação recíproca de normas: o religioso e o relacionado aos interesses dos membros da sociedade. O primeiro pode ser denominado de justificação vertical (ou autoritária), e o segundo de justificação horizontal.” (TUGENDHAT, 2003, p. 17). Deste modo, a moral para ele é um sistema que restringe a liberdade dos membros da sociedade - é um peso que impomos a nós mesmos. E acrescenta: “bom é o que é igualmente bom para todos” (TUGENDHAT, 2003, p. 21). Enfim, podemos dizer, que a moral ou a ética ou se fundamentam na religião ou na antropologia.

De maneira rápida fizemos um giro histórico com o objetivo de clarificar em que momento surgiu a ética e qual eram seus fundamentos. Percebemos que ao longo da história o conceito foi agregando significações e que houve nuances quanto à fundamentação da ética, ora sendo uma fundamentação vertical ou teocêntrica, ora sendo uma fundamentação horizontal, ou antropocêntrica.

É a partir deste contexto que queremos pensar na ética existencialista.

A chamada, mais ou menos justificadamente, “ética existencialista” é, em muitos casos, uma negação de que possa haver uma ética; em todo caso, não parece haver possibilidade de formular normas morais “objetivas”, fundadas em Deus, sociedade, Natureza, um suposto reino objetivo de valores ou normas, etc; de modo que o único “imperativo” ético possível parece ser o de que cada um tem de decidir por si mesmo, em vista de sua própria e intransferível situação concreta, o que vai fazer o que vai ser (MORA, 2001, p. 252).

4.2 CRITICA SARTREANA A MORAL TRADICIONAL

É a partir da noção de que as dimensões fundamentais do homem são o fazer, o ser e o ter, que vamos procurar identificar a possibilidade de uma ética sartreana. De início, queremos destacar a crítica que Sartre faz à moral tradicional, ou seja, a moral cristã e a moral kantiana. Para entendermos melhor a crítica tecida por nosso autor à moral tradicional vamos descrever brevemente o exemplo usado por Sartre na obra *O Existencialismo é um*

Humanismo quando ele conta que um de seus alunos lhe procurou para pedir-lhe um conselho, nas seguintes circunstâncias: o pai do jovem havia brigado com sua mãe, seu irmão mais velho havia morrido na guerra e ele era o único consolo da mãe. O jovem estava diante de um dilema ficar com a mãe ou ir para guerra e vingar seu irmão. Qual moral poderia ajudá-lo a decidir, a moral cristã ou a kantiana?

Partindo deste exemplo, nosso autor, tece sua crítica a moral cristã e a kantiana, pois:

A doutrina cristã diz: sede caridosos, amai o próximo, sacrificai-vos por vosso semelhante, escolhei o caminho mais árduo, etc; etc. Mas qual é o caminho mais árduo? Quem devemos amar como irmão o combatente ou a mãe? Qual a utilidade maior: aquela, vaga, de participar de um corpo de combate, ou a outra, precisa, de ajudar um ser específico a viver? Quem pode decidir *a priori*? Ninguém. Nenhuma moral estabelecida tem uma resposta (EH, 1987, p. 10).

Já a moral kantiana afirma: “nunca trate os outros como um meio, trate-os como um fim. Muito bem; se eu ficar junto de minha mãe, estarei tratando-a com um fim e não como um meio, mas, por isso mesmo, estarei correndo o risco de tratar como meio aqueles que combatem à minha volta, e, vice-versa, [...]” (EH, 1987, p. 10).

O que Sartre quer destacar com essas críticas é que não há caminho pronto. É preciso escolher e assumir as conseqüências de uma escolha. Nenhuma moral pode nos dizer como devemos agir concretamente, nem a cristã nem a kantiana, pois sempre quem terá que decidir somos nós a partir de nossa situação. “Sartre não pode aceitar a universalidade da lei moral, por dois motivos: Primeiro, porque a universalidade da lei não reconhece a singularidade do sujeito; Segundo, porque ela ignora a ‘contingência original’, que se opõe à realização do universal” (ALLES, p. 172). Diante disso, o conselho dado por Sartre a seu aluno foi o seguinte: “você é livre; escolha, isto é, invente. Nenhuma moral geral poderá indicar-lhe o caminho a seguir; não existem sinais no mundo” (EH, 1987, p. 11).

De modo geral, poderíamos dizer que Sartre rejeita toda a moral tradicional, pelo seu formalismo e por engessar o homem, considerando-o como algo dado, pronto e imutável, mas “O homem não se encontra com uma natureza humana, senão com o mero fato de existir, com uma existência não configurada, que não é nada de ser fixo, nada de ser determinado.” (MATEO, 1875, p. 16). É por considerar o homem na sua liberdade criadora que nosso autor recusa a moral tradicional. “Por essa razão, Sartre recusa toda moral tradicional, que é livre para o mal e não para o bem, que é livre para o erro e não para a verdade. Bem e mal, verdade

e erro devem ser invenções do homem. Nesse sentido, liberdade se faz sinônimo de libertação” (BORNHEIM, 2005, p. 125-126).

Neste sentido, a novidade apresentada pela moral sartreana, e que é a crítica feita por Sartre ao cristianismo, está fundamentado na questão da responsabilidade. Pois a moral cristã tem seu fundamento em Deus, portanto, tudo já está definido. Por esta razão, o homem não tem como escolher e não tem como assumir a responsabilidade de seus atos. Já no caso da ausência de Deus, o homem não tem como escapar do peso angustiante da sua responsabilidade. Deste modo, a moral que vislumbramos como possível em Sartre é a moral da ação e do engajamento. “O que há em comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, existe criação e invenção. Não podemos decidir *a priori* o que devemos fazer” (EH, 1987, p 18). E isso, Sartre já deixou claro no exemplo que citamos acima sobre o aluno que o veio procurar, “[...] e que poderia ter recorrido a qualquer moral, a kantiana ou qualquer outra, que não encontraria nenhum tipo de orientação: foi obrigado a inventar sozinho a sua lei” (EH, 1987, p 18).

Portanto, o homem precisa inventar sozinho suas próprias leis; não existem sinais no mundo, não há alguém que possa indicar o caminho a seguir e sem sinais o homem precisa criar-se. A seguir vamos analisar mais detalhadamente o que significa, ou melhor, quais as conseqüências desta moral da invenção e do engajamento.

4.3 SE DEUS NÃO EXISTE, TUDO É PERMITIDO?

Para Sartre, o homem é livre e comprovamos isso na possibilidade da escolha. Aliás, para o homem sartreano não há como não escolher. Assim, temos que nos perguntar: em que momento surge os valores éticos? Somos obrigados a fazer esta pergunta, pois, se para Sartre a existência precede a essência, o homem é liberdade que só pode escolher a partir da situação concreta onde se encontra. Como conceber uma ética a partir desta conjuntura? Continuando nossa reflexão, temos ainda que fazer mais uma pergunta: já que Sartre diz que o homem é absolutamente livre e por isso a escolha é sempre possível, bem como a mudança, não ficaria inviabilizada uma conduta ética, até porque não temos como determinar ou impor qualquer tipo de norma para o homem, já que toda conduta é em tese possível para o homem livre?

No entanto, este homem que escolhe livremente está inserido no mundo está situado historicamente, além disso, não está sozinho no mundo, pois existem os outros e este, é um

fato de suma importância. “Nesse sentido, estar no mundo em presença de outros, significa para o homem comprometer-se em um mundo cujas significações não foram determinadas por ele” (CARVALHO, 2004, p. 236).

O outro é fundamental para o Para-si, pois funciona como uma espécie de espelho e é por existirem os outros que podemos dizer que o homem percebe-se livre, no entanto para Sartre no momento em que o outro surge diante do Para-si, uma gama de relações são estabelecidas, pois o outro é aquele que nos faz ter consciência do que somos. “O outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo” (EH, 1987, p. 16). Ao mesmo tempo faz com que nosso ser exista de maneira alienada, pois jamais saberemos ao certo o que somos para o outro. Deste modo, é pelo fato de existir um outro que o Homem, ao surgir no mundo, já o encontra significado e instrumentalizado. Caberá ao homem escolher este mundo como seu, já que sua liberdade o impele a escolher e agir, a transformar o mundo. Assim, o outro é considerado tanto um bem quanto um mal necessário.

Nessas condições, a descoberta da minha intimidade desvenda-me, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros (EH, 1987, p. 16).

Por existir um outro é que podemos pensar numa conduta moral e assim, vislumbrar o surgimento de uma ética sartreana, porém, não encontramos prescrições morais nem códigos éticos em Sartre. Nosso autor considera o homem na sua liberdade e deste modo é a partir da subjetividade que o Para-si vai escolher e valorar cada conduta. Podemos dizer que é por existirem os outros que vislumbramos a necessidade de uma ética, mas a conduta ética do homem sartreano não é por causa do outro, mas sim uma consequência da liberdade e da responsabilidade do indivíduo. A conduta ética em Sartre se dá de dentro para fora, ou seja, não há imposições externas, mas é o sujeito que, ao inserir-se no mundo, vai eleger e fundamentar seus próprios valores. Deste modo, “a exigência moral não deve ser procurada num universal abstrato, pois ela só ganha sentido e foge do formalismo por sua inserção na História, o que implica a vivência de uma situação concreta e social passível de mudança” (CARVALHO, 2004, p. 223). Portanto, Sartre vai nos mostrar que a escolha é situacional e expressa a liberdade que temos e somos, no entanto, a nossa liberdade implica também a liberdade dos outros.

Queremos a liberdade através de cada circunstância particular. E, querendo a liberdade, descobrimos que ela depende integralmente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Sem dúvida, a liberdade, enquanto definição do homem, não depende de outrem, mas, logo que existe um engajamento, sou forçado a querer, simultaneamente, a minha liberdade e a dos outros; não posso ter como objetivo a minha liberdade a não ser que meu objetivo seja também a liberdade dos outros (EH, 1987, p. 19).

Sartre, o filósofo da liberdade, em suas obras chama o homem à responsabilidade, a viver de maneira autêntica. Assim, é a partir da escolha que cada indivíduo cria-se, e ao criar-se cria também o mundo em que vive. Sabemos que Sartre não escreveu uma ética propriamente dita, talvez por ter percebido a impossibilidade de concluir uma obra sobre a moral, já que teria reconhecido que neste campo também estamos sempre em busca de completude. Assim, “[...] ao lidar com o que pode fundamentar as ações humanas, ao suprimirmos Deus e a natureza humana, pisamos um terreno pouco seguro e com riscos, tratamos do que é inesgotável enquanto inserido no processo histórico de construção do homem” (CARVALHO, 2004, p. 222).

Portanto, a questão da não existência de um ser metafísico é fundamental para entendermos a proposta sartreana, pois se ao longo de toda a nossa tradição havia um Deus ou uma realidade metafísica que justificavam normas *a priori*, agora isso não existe mais. Deste modo, se até um certo tempo cabia aos homens obedecer aos preceitos divinos que norteavam todas as atividades humanas. Em Sartre essa concepção muda radicalmente. Deste modo, “[...] se não há mais uma natureza humana, se não há mais um conceito divino que diga quem somos, há que buscar um outro veio de possibilidades para expressar o que somos.” (SAYÃO, 2006, p. 11).

Assim, com a “dita” morte de Deus, aquele que ditava princípios e valores desapareceu. Esta tarefa agora fica relegada a cada homem. Se antes era Deus que determinava, agora cabe ao homem escolher e inventar seus próprios valores. No entanto, aqui surge um grande problema, pois como cada homem vai escolher o que é certo e bom?

O homem, em princípio, não é nem bom nem mau. Ele é a própria fonte do bem e do mal, e todo o julgamento que faz de si e dos outros se baseia no bem e no mal que ele mesmo criou. Compreender a moral sartreana é assumir que não existem valores *a priori* capazes de determinar a ação humana (CARVALHO, 2004, p. 224).

Deste modo, a pergunta que nos orienta neste item é fundamental: já que o homem é livre e Deus não existe, tudo será permitido? Em um primeiro momento, quando olhamos para

a teoria sartreana nos parece que sim, tudo é permitido ao homem livre, pois a liberdade soa como sinônimo de poder fazer tudo o que se deseja. No entanto, se analisarmos mais atentamente a teoria da liberdade sartreana, percebemos que ser livre não significa poder fazer tudo o que se deseja, mas querer fazer tudo o que se pode. Ser livre não significa ficar agindo a esmo, mas escolher um modo de agir, eleger um projeto e uma conduta moral. “O homem faz-se; ele não está pronto logo de início; ele se constrói escolhendo sua moral; e a pressão das circunstâncias é tal que ele não pode deixar de escolher uma moral” (EH, 1987, p. 18). Assim, percebemos que o homem pode escolher sempre, mas deve responsabilizar-se por sua escolha. Percebemos também que existe uma grande diferença entre desejar e realizar, assim como existe uma grande diferença entre liberdade de eleição e de obtenção, como vimos anteriormente, pois ser livre não consiste em poder fazer o que se quer, mas em fazer o que se pode a partir de nossa autonomia de escolha.

Assim, diante da constatação que nossa liberdade está na autonomia da escolha, já fica mais claro de que não podemos fazer tudo o que queremos, mas uma pergunta continua nos inquietando: se Deus não existe e não existindo valores *a priori*, quem poderá nos punir ou dizer o que certo ou errado? É próprio Sartre que nos fornece uma resposta a essa questão:

O existencialista, pelo contrário, pensa que é extremamente incômodo que Deus não exista, pois, junto com ele, desaparece toda e qualquer possibilidade de encontrar valores num céu inteligível; não pode mais existir nenhum bem *a priori*, já que não existe uma consciência infinita e perfeita para pensá-lo; não está escrito em nenhum lugar que o bem existe, que devemos ser honestos, que não devemos mentir, já que nos colocamos precisamente num plano em que só existem homens. Dostoiévski escreveu: “se Deus não existisse, tudo seria permitido” (EH, 1987, p. 9).

Portanto, a não existência de Deus revela ao homem sua nudez. Aqui temos que nos referir ao que caracteriza a filosofia existencialista sartreana, que é a questão da existência que precede a essência, pois é o homem que cria sua essência a partir de sua existência. Deste modo, vemos que Sartre define o homem pela primacia da existência sobre a essência, já que “O homem não se encontra com uma natureza, uma essência, a que deve realizar ou aperfeiçoar através de sua obra, se encontra, no entanto, como um oco carente de sentido e que tem que esculpir sua própria figura humana” (MATEO, 1975, p. 11), Deus não existindo, não há caminhos a seguir e deste modo caberá a cada indivíduo esta tarefa. “Assim, não teremos nem atrás de nós, nem na nossa frente, no reino luminoso dos valores, nenhuma justificativa e nenhuma desculpa. Estamos sós, sem desculpas” (EH, 1987, p. 9).

Vemos assim a radicalidade da filosofia sartreana, pois o fato de abolir a idéia de Deus e conseqüentemente os princípios metafísicos, transfere toda a responsabilidade para as mãos dos homens. Deste modo, para Sartre, dizer que Deus não existe, não significa apenas negar um Deus que seja fundamento de alguma religião, mas significa negar tudo o que este conceito significa e, portanto, assumir todas as conseqüências decorrentes desta visão. “Em outras palavras, a morte de Deus não é só o fim da crença num ente criador, mas o fim dos universais, o fim de um certo tipo de metafísica que nos diz de acordo com certas categorias totalitárias” (SAYÃO, 2006, p. 80). Assim, “quando falamos de desamparo, expressão cara a Heidegger, queremos simplesmente dizer que Deus não existe e que é necessário levar esse fato às últimas conseqüências. O existencialista opõe-se frontalmente a certo tipo de moral laica que gostaria de eliminar Deus com o mínimo de danos possível” (EH, 1987, p. 8).

Sartre chama atenção para a posição adotada por ele, que não é simplesmente abolir um nome, mas dizer que Deus não existe significa assumir que não existem valores a priori e que se a existência precede a essência, por essa razão a tarefa de dizer o que é certo e o que é errado está nas mãos do homem. Por isso, o homem sartreano vê-se desamparado e angustiado: por que esse desamparo e essa angústia? “O desamparo implica que somos nós mesmo que escolhemos o nosso ser. Desamparo e angústia caminham juntos. Ele significa que só podemos contar com o que depende da nossa vontade ou com o conjunto de probabilidades que tornam nossa ação possível” (EH, 1987, p. 12).

A conduta moral que podemos vislumbrar a partir da teoria sartreana é uma moral da invenção, da ação e do engajamento, pois é diante das situações concretas que cada sujeito vai determinar o valor de cada ação e isso se dá de maneira subjetiva. Ninguém poderá lhe dizer o que é certo ou o que é errado; cada indivíduo decide a cerca do valor de sua ação. “Sartre faz sua crítica às éticas clássicas e propõe uma ética da invenção e da ação, com a qual pretende superar a prática imoral da má fé, comprometendo, assim, cada ato individual com a humanidade toda” (ALLES, p. 149).

Portanto, para nosso autor, a escolha e a atribuição de valor é individual. Ela reflete o engajamento e a autonomia do Para-si. “O para-si é liberdade compreendida como autonomia de escolha, e Sartre leva essa autonomia às suas últimas implicações. Por ela, determina-se o conceito - chave da ética: o valor. Se a liberdade é absoluta, o valor não poderia apresentar consistência objetiva; muito pelo contrário, o valor brota da subjetividade” (SILVA, 1998, p. 60). Deste modo, engajar-se significa agir no mundo, atribuir valor a cada ação realizada e a cada escolha feita. Logo, é pelo homem que surgem os valores éticos e eles surgem a partir do encontro com o outro no mundo. Porém, não existe nenhuma lei *a priori* que diga como

devemos proceder, ou ainda, que devamos respeitar os outros, mas para Sartre nossa liberdade depende da liberdade dos outros, “querendo a liberdade, descobrimos que ela depende integralmente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa” (EH, 1987, p. 19). Portanto, ao quisermos nossa liberdade também trabalhamos para a libertação dos outros. Por esta razão, o homem é responsabilizado por todas as suas escolhas e por todas as leis que vier a criar, não tendo como fugir disso.

Argumentarei dizendo que lamento muito que assim seja, mas, já que eliminamos Deus Nosso Senhor, alguém terá de inventar os valores. Temos que encarar as coisas como elas são. E, aliás, dizer que nós inventamos os valores não significa outra coisa senão que a vida não tem sentido *a priori*. Antes de alguém viver, a vida, em si mesma, não é nada; é quem a vive que deve dar-lhe um sentido; e o valor nada mais é do que esse sentido escolhido (EH, 1987, p. 21).

No entanto precisamos fazer uma pergunta, a nosso ver fundamental, se Deus não existe, não existindo valores *a priori*, então todas as condutas estariam justificadas? Já que não teríamos como julgar os outros? Sartre vai dizer que de certa forma todas as condutas são possíveis, desde que sejam assumidas com responsabilidade. Ao engajar-se em um projeto, o indivíduo deve comprometer-se totalmente. Quanto ao fato de não podermos julgar os outros, Sartre vai dizer que até certo ponto esta posição está correta, pois não temos como julgar o homem na sua totalidade. O que podemos julgar é um ato específico realizado por um homem.

Só definimos o homem em relação a um engajamento. [...] Em segundo lugar, há quem afirme o seguinte: vocês não podem julgar os outros; sob certo ponto de vista, é verdade e, sob outro, é falso. É verdade no sentido em que, cada vez que o homem escolhe seu engajamento e o seu projeto com toda a sinceridade e toda a lucidez, qualquer que seja, aliás, esse projeto, não é possível preferir-lhe um outro; [...]. (EH, 1987, p. 18).

Por fim, nosso autor dirá que o julgamento em certo sentido é possível. “Todavia, podemos julgar, pois, como já disse, cada um escolhe perante os outros e se escolhe perante os outros. Para começar, podemos considerar (e isso talvez não seja um juízo de valor, mas é um juízo lógico) que algumas escolhas estão fundamentadas no erro outras na verdade” (EH, 1987, p. 18-19). Deste modo, “Se desde o ponto de vista puramente ontológico, fazer-se ser é criar um projeto originário e ir ao seu encontro, desde o ponto de vista ético fazer-se

ser é criar o sentido moral da existência e realizá-lo em uma mesma e constante direção” (MATEO, 1975, p. 54).

A partir do questionamento inicial, vislumbramos a radicalidade da filosofia existencial e, mais especificamente, percebemos o que para Sartre significa dizer que o homem precisa ser sem apoio, sem desculpas e sem poder recorrer a um poder superior ou a um mundo inteligível onde todas as coisas já estivessem definidas. Para nosso autor não existe um outro mundo, a não ser aquele que fazemos. Assim, Sartre chama cada indivíduo a responsabilidade conseqüente, pois por ser livre e ter autonomia de escolha, o homem deve sempre e em todas as ocasiões assumir as conseqüências de seus atos, pois a realidade humana se caracteriza pelo fazer muito mais do que pelo ser.

O existencialismo não é tanto um ateísmo no sentido em que se esforçaria por demonstrar que Deus não existe. Ele declara, mais exatamente: mesmo que Deus existisse, nada mudaria; eis nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista, mas pensamos que o problema não é o da sua existência; é preciso que o homem se reencontre e se convença da que nada pode salvá-lo dele próprio, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus (EH, 1987, p. 22).

4.4 O HOMEM RESPONSÁVEL

Nossa reflexão precedente nos levou a concluir que a existência ou não de Deus não provoca grandes alterações na vida do homem sartreano, já que para Sartre, que não crê em Deus, “a moral deve superar-se por um objetivo que não seja ela. Deve-se dar de beber a quem tem sede não para praticar um bem, mas para suprimir a sede” (SILVA, 2004, p. 62). Inferimos daí que o homem deve agir, não porque existe um ente superior que o estaria controlando, mas pelo simples fato de que a ação é uma necessidade para o homem. Agir, escolher, e deste modo, fazer-se ser, esta é a meta do Para-si e neste labor não há quem lhe possa indicar qualquer caminho, nem mesmo Deus. “Assim, a realidade humana encontra-se abandonada diante de sua própria construção, necessitando fazer-se ser sem poder contar com nenhuma ajuda” (CARVALHO, 2004, p. 228). Deste modo, é o homem que se encontra consigo mesmo e a partir deste encontro original começa a construir sua própria história, sem auxílio de ninguém. Nesta tarefa o homem não pode recorrer nem a Deus, nem a uma suposta natureza humana ou a uma sociedade.

Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que sou, tenho que realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas (SN, 1997, p. 84).

Portanto, o homem, ao surgir no mundo, vê-se responsabilizado por este, pelos valores criados e absolutamente nada pode lhe dar qualquer segurança. Portanto, é pela sua infinita gratuidade que o homem cria e mantém os valores.

[...] o valor só pode revelar-se a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. Daí que minha liberdade é o único fundamento dos valores e nada, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto o ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores (SN, 1997, p. 82-83).

Este homem livre que angustia-se ante a responsabilidade que pesa sobre seus ombros precisa escolher, e deste modo faz emergir uma escala de valores, um código ético determinado. A partir desta escolha particular, surge o universal, já que para o autor da liberdade absoluta, o homem não é apenas responsável por aquilo que escolheu ser, mas no seu projeto original devem estar incluídos todos os demais homens do mundo, pois a cada ação particular, o sujeito deve pensar: “o que aconteceria se todo mundo fizesse como nós?” Portanto, é a partir desta liberdade primeira que o homem torna-se responsável por todos os outros homens, e isto não é uma imposição arbitrária, mas uma consequência lógica das escolhas de cada indivíduo.

Ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens. De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ele deva ser (EH, 1987, p. 6).

Aqui está a chave para compreendermos como se torna possível uma conduta ética em relação aos outros, pois toda a ação realizada por um sujeito cria o homem escolhido, desejado e eleito por ele. “No existencialismo, o homem é o que ele faz, o que acarreta, como implicação ética, a responsabilidade do homem para com a construção do seu ser e o ser dos

outros. O sujeito individual, enquanto agente de seu próprio destino, envolve a si e aos outros nas escolhas que efetua.” (CARVALHO, 2004, p. 244). Ao criar uma imagem do homem, este sujeito que age também cria uma certa imagem de mundo a partir de suas escolhas e torna-se concomitantemente responsável pela sua individualidade e por todos os homens. “Escolher ser isto ou aquilo é afirmar, concomitantemente, o valor do que estamos escolhendo, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem e nada pode ser bom para nós sem o ser para todos” (EH, 1987, p. 6-7). É por essa razão que “perante a humanidade o indivíduo vê-se coagido a realizar ações exemplares e a reconhecer a liberdade alheia como portadora das mesmas prerrogativas que atribui a si mesmo” (CARVALHO, 2004, p. 244).

Portanto, por mais que nossas escolhas e a atribuição de significados e valores sejam subjetivos, já que toda ação implica um meio e uma subjetividade, elas envolvem diretamente os outros, pois usamos o mesmo ambiente e a partir deste encontro com o outro é que somos chamados a responsabilidade. Pois nossas ações no mundo não engajam somente a nós mas também a humanidade toda.

Portanto, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira. Se eu sou um operário e se escolho aderir a um sindicato cristão em vez de ser comunista, e se, por essa adesão, quero significar que a resignação é, no fundo, a solução mais adequada ao homem, que o reino do homem não é sobre a terra, não estou apenas engajando a mim mesmo: quero resignar-me por todos e, portanto, a minha decisão engaja toda a humanidade (EH, 1987, p. 7).

É desta constatação de que o homem é absolutamente responsável que surge a angústia, pois para o homem sartreano não tem como fugir desta responsabilidade.

O existencialista declara freqüentemente que o homem é angústia. Tal afirmação significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolheu ser, mas também um legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e a humanidade inteira, não consegue escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade (EH, 1987, p. 7).

Para Sartre, a responsabilidade é fruto da liberdade de cada homem, no entanto temos que nos perguntar: é possível ao homem sartreano não ser responsável? Não ser responsável seria o mesmo que não ser livre para Sartre e, portanto, viver ao modo dos animais, mas para nosso autor, ser homem, ser livre e ser responsável, podemos dizer que são as mesmas coisas. “Por isso o homem é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. Tudo

o que acontece no mundo reporta-se à liberdade e à responsabilidade da escolha originária; por isso, nada daquilo que acontece ao homem pode ser dito inumano” (SILVA, 2004, p. 59). Portanto, até mesmo pelas condutas ditas inumanas, é em última instância o homem que, a partir da sua situação e diante de sua liberdade e responsabilidade, que decidirá a cerca desta realidade, mas “[...], somente pelo medo, pela fuga ou pelo recurso a comportamentos mágicos, eu decidirei sobre aquilo que é inumano; mas essa decisão é humana e dela terei inteira responsabilidade” (SILVA, 2004, p. 59).

Este homem que precisa escolher-se. Ele escolhe toda a humanidade e não tem como fugir disso, pois mesmo que chegue em algum momento a dizer que não é responsável, estará se responsabilizando por esta conduta e ao dizer que é culpa dos outros estará agindo de má-fé. “A doutrina que lhes estou apresentando é justamente o contrário do quietismo, visto que ela afirma: a realidade não existe a não ser na ação; aliás, vai mais longe ainda, acrescentando: o homem nada mais é do que o seu projeto; só existe na medida em que se realiza; não é nada além do conjunto de seus atos, nada mais que sua vida” (EH, 1987, p. 13).

Deste modo, nossa reflexão nos levou a perceber que para o homem sartreano não tem como esquivar-se da responsabilidade. O sentido humano em Sartre se constrói a partir da possibilidade de escolher e assim é o próprio homem que se escolhe. Conseqüentemente escolhe o mundo que quer construir mas escolhendo é necessário ao homem engajar-se totalmente. “Ora, na verdade, para o existencialista, não existe amor senão aquele que se constrói; não há possibilidade de amor senão o que se manifesta num amor; [...]” (EH, 1987, p. 13). Pois, como é o próprio homem que constrói o sentido de sua vida, ele é total e absolutamente responsável pelo homem que escolheu ser; não pode esconder-se atrás de alguma desculpa ou de algum valor, sendo homem é culpado por tudo o que lhe acontece, nada acontece na vida do homem por acaso. Tudo é fruto de suas escolhas.

O que acontece comigo, acontece por mim, e eu não poderia me deixar afetar por isso, nem me revoltar, nem me resignar. Além disso, tudo aquilo que me acontece é meu; [...] estou sempre à altura do que me acontece, enquanto homem, pois aquilo que acontece a um homem por outros homens e por ele mesmo não poderia ser senão humana. (SN, 1997, p. 678).

É por essa razão, que a teoria da responsabilidade sartreana atemoriza as pessoas, pois não há como fugir a ela. Uma vez que o homem surge no mundo torna-se responsável por si mesmo e pelo mundo. Deste modo, “O que as pessoas, obscuramente, sentem, e que as atemoriza, é que o covarde que nós lhes apresentamos é culpado por sua covardia.” (EH,

1987, p. 14). Assim, “O homem, por sua condenação à liberdade, torna-se totalmente responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. Jogado no mundo, só e sem auxílio, comprometido e inteiramente responsável pelos seus atos, está impedido de afastar-se por um só instante dessa responsabilidade absoluta” (CARVALHO, 2004, p. 241).

Em Sartre nada é *a priori*, tudo é fruto das escolhas e da ação concreta, é o homem que engajado em um projeto em uma dada realidade histórica que decide qual o sentido do humano. “Em cada uma das escolhas que faço, fixo um valor - e minha responsabilidade é incomensurável, porque ocorre como se, a cada instante, eu estivesse escolhendo também por todos os seres humanos, decidindo o que a humanidade em geral deve ser.” (PERDIGÃO, 1995, p. 115). Desta responsabilidade é que surge a angústia no homem, que se vê obrigado a inventar-se e ao mesmo tempo inventar toda a humanidade. É o homem em última instância que cria os princípios éticos e valida as prescrições morais, pois é ele e mais ninguém que decide a cerca da legitimidade ética e moral.

A liberdade que sou é o único fundamento a que posso me apegar. Não sofro imposições éticas de fora: ao contrário, eu é que faço a imposição, exijo e constituo o valor. `Sou eu quem dá sentido às coisas, que me proíbe disso ou daquilo, que considera isso significativo e aquilo não, etc. Os valores dependem de mim e são aquilo que eu houver decidido que sejam`. Para que o certo e o errado existam para mim é preciso que minha consciência intencione constituí-los como tais (PERDIGÃO, 1995, p. 113).

Desta forma, estamos comprometidos com os valores criados, mesmo que não exista nenhuma lei ética geral que nos possa indicar, ou até mesmo obrigar, uma determinada ação. Como vimos, o homem é o fundamento da ética em Sartre. Assim é a partir da liberdade que o homem cria os valores e responsabiliza-se pelos valores criados. Por isso, “Pode-se dizer que o eixo central que domina a ética sartreana é a responsabilidade do homem, que decorre do compromisso permanente que o homem tem de se fazer” (ALLES, p. 187).

Enfim, ao analisarmos o homem responsável, percebemos que ele é o fundamento da ética sartreana, pois a moral do fazer é a moral sartreana, é uma moral que se funda na liberdade, onde o projeto da existência humana responsabiliza plenamente o homem pelo sentido que confere ao mundo e por tudo o que faz e é. Assim, os valores éticos estão presentes em toda a teoria sartreana, pois para nosso autor, o homem se caracteriza pelo ter, o fazer e o ser, sendo que o fazer tem primazia sobre o ser. Por esta razão, a única ética possível em Sartre é a ética da ação e do engajamento responsável que desembocam no descobrimento da autenticidade do homem.

5 CONCLUSÃO

Ao longo de todo nosso trabalho procuramos refletir sobre a conduta e as dimensões fundamentais da realidade humana. Assim refletimos sobre a liberdade, as relações concretas com os outros e finalmente sobre o que possibilita a convivência pacífica no mundo, ou seja, sobre a ética. Toda nossa reflexão esteve ancorada na teoria sartreana, mais precisamente em duas obras do autor existencialista: *O ser e o nada* e no *Existencialismo é um humanismo*.

O tema gerador de nossa análise foi a liberdade, conceito este que procuramos dissecar o analisando em diferentes níveis, como no ontológico, fenomenológico e existencial. Estas análises desembocaram na necessidade de uma reflexão ética, já que a liberdade é o fundamento da teoria sartreana. Desta forma, “Dentro do pensamento de Sartre, na mais acabada consciência que o homem tem de sua liberdade, a ontologia cede seu lugar a ética, a reflexão sobre o sentido da existência, é ética e não ontológica” (MATEO, 1975, p. 36).

Assim, começamos refletindo sobre a liberdade e percebemos que, em Sartre o homem é absolutamente livre, ou melhor, está condenado à liberdade. Isto se deve ao fato de que a existência precede a essência, ou seja, o homem, ao surgir no mundo, não está pronto e deve, por esta razão, criar-se, configurar a figura humana que deseja ser e conseqüentemente através de sua ação também transforma o mundo em que vive.

A partir do momento em que o homem começa agir no mundo, através de suas escolhas, é que começam a surgir os limites à liberdade do homem, posto que é pela liberdade, ou seja, a partir da eleição que surge os limites. Assim, a liberdade é experienciada a partir da eleição do projeto original e da ação para a efetiva realização do mesmo, porém, o Para-si é finito e contingente, logo a realização do projeto originário se dará dentro de um espectro de tempo determinado, pois é característica inerente ao Para-si a contingência e a facticidade. Portanto, podemos destacar três aspectos fundamentais da concepção sartreana de liberdade: a primeira se refere à possibilidade de escolher ser tal pessoa; a segunda é justamente a possibilidade de escolher os meios mais adequados para conseguir ser tal pessoa; e a terceira concepção se refere à possibilidade que o homem tem de mudar o seu projeto originário, ou seja, de poder ser de outra maneira, de poder assumir outros valores.

Porém, como vimos, apesar de livre o homem, ao surgir no mundo é constrangido a assumir o seu lugar, ou seja, sua situação. De modo geral também encontramos três aspectos básicos da realidade que podem constituir-se em limites a liberdade do homem, são eles os utensílios já significados pelos outros, a significação que descobrimos como sendo nossa, por

exemplo: nossa nacionalidade, raça, aspecto físico, etc; a presença do outro como referencial das significações. Portanto, existem limites reais à liberdade humana, mas Sartre destaca que os limites só adquirem tal status pela nossa livre escolha. Assim, “Sartre admite a existência de limites (as coisas e os outros), mas não permite que eles sejam obstáculos efetivos à liberdade. É a própria liberdade do Para-si que dá a eles esse sentido limitativo através do seu enfrentamento com o mundo e com os Outros” (CARVALHO, 2004, p. 240). Portanto, o conjunto dos limites tais como nosso lugar, nosso passado, nosso próximo e nossa morte, impulsionam-nos constantemente a escolher-nos, em vez de simplesmente resignar-nos com um destino vegetativo.

Nossa reflexão levou-nos a perceber a coerência da doutrina sartreana acerca da liberdade, pois como afirma nosso autor, somos absolutamente livres e mesmo que alguns aspectos não dependam de nossas escolhas (tais como o lugar, o corpo, o passado, a posição social e a época histórica), por causa de nossa condição e situação, elas não podem ser usadas como alegação contra a liberdade do homem, pois são consequência de nossa facticidade. Deste modo, cabe a cada homem decidir sobre o peso de cada uma destas realidades, já que “O importante, pois, é o que fazemos daquilo que somos feitos, chame-se a isso situação, estrutura, natureza ou outra designação qualquer: o importante é nosso projeto livre de superar a facticidade e o dado pela ação” (PERDIGÃO, 1995, p. 104). Constatamos assim, que a liberdade do homem sartreano é absoluta e só encontra os limites que ela mesma colocar.

No entanto, ao refletirmos sobre o outro e sobre as relações concretas que estabelecemos com os outros, percebemos que neste campo a liberdade do homem sartreano lhe escapa por todos os lados, já que a relação que se estabelece com o outro é sempre ameaçadora. Assim, para Sartre, o modo original de nos relacionarmos com o outro é o conflito. Deste modo, no campo das relações concretas com o outro, o respeito à liberdade alheia é uma palavra vã, pois “Somos, eu e o Outro, duas liberdades que se afrontam e tentam mutuamente paralisar-se pelo olhar. Dois homens juntos são dois seres que se espreitam para escravizar a fim de não serem escravizados” (PERDIGÃO, 1995, p. 147).

Sartre ainda dá mais um exemplo da impossibilidade de respeitar a liberdade alheia:

Não se deve supor, porém, que uma moral da “permissividade” e da tolerância iria respeitar mais a liberdade do outro: uma vez que existo, estabeleço um limite de fato à liberdade do Outro, sou este limite, e cada um de meus projetos delinea este limite à volta do Outro: a caridade, a permissividade, a tolerância - ou toda atitude abstencionista - são projetos meus que me comprometem e comprometem o outro na sua aquiescência (SN, 1997, p. 507).

Mais adiante Sartre traz o exemplo cabal da impossibilidade de respeitar a liberdade alheia, pois pelo simples fato de o Para-si surgir no mundo ele já surge como limite à liberdade do outro.

Isso transparece mais ainda se levarmos em conta o problema da educação: uma educação severa trata a criança como instrumento, pois tenta submetê-la pela força a valores que ela não aceitou; mas uma educação liberal, mesmo utilizando outros procedimentos, também não deixa de fazer uma escolha *a priori* de princípios e valores, em nome dos quais a criança será tratada. Tratar a criança por persuasão e candura não significa coagi-la menos. Assim, o respeito à liberdade do outro é uma palavra vã: ainda que pudéssemos projetar respeitar esta liberdade, cada atitude que tomássemos com relação ao outro seria uma violação desta liberdade que pretendíamos respeitar (SN, 1997, p. 508).

Enfim, no campo das relações concretas com os outros, em um nível ontológico, não existe a possibilidade de respeitar a liberdade do outro, pois as relações estão baseadas no conflito. Mas, como sabemos, de maneira geral, os homens vivem e convivem pacificamente em sociedade. Assim, no nível existencial, a partir da análise fenomenológica, percebemos que a relação com os outros é possível. Por esta razão, nossa reflexão sobre a liberdade sartreana desembocou na necessidade de refletirmos sobre o nível ético.

Se, de um lado o homem é liberdade absoluta e de outro, está constantemente em perigo, já que o outro pode surgir e fazê-lo existir a modo de objeto, cabe agora, no nível da existência, encontrar fundamentos para a ética a partir da constatação de que o homem sartreano é responsável e livre.

Para Sartre não há valores a não ser aqueles criados pelos homens em meio a situações concretas do mundo. Portanto, a ética sartreana é a ética da ação e do engajamento consciente, porém, esta constatação gera no homem uma espécie de angústia.

No caso da angústia ética, constatada nossa liberdade, advém a certeza de que os valores morais têm como único fundamento possível a nossa decisão de criá-los. A vida é permanente escolha, e, com cada uma de nossas escolhas, escolhemos o que somos, definimos a nós mesmos, por nós mesmos. A cada instante temos de optar por um valor, uma regra de conduta. O que nos angústia é saber que não temos a que recorrer para orientar nossas escolhas (PERDIGÃO, 1995, p. 113).

Desta forma, no nível ético, nossa análise revelou que para Sartre a não existência de Deus coloca a responsabilidade nas mãos dos homens. Os homens tornam-se incomensuravelmente responsáveis pelas escolhas que fazem, pelo mundo que desejam criar e

pelo mundo que efetivamente criam, conseqüentemente são absolutamente responsáveis pelos outros. “Em cada uma das escolhas que faço, fixo um valor - e minha responsabilidade é incomensurável, porque ocorre como se, a cada instante, eu estivesse escolhendo também por todos os seres humanos, decidindo o que a humanidade em geral deve ser” (PERDIGÃO, 1997, p. 115).

Assim, pelo fato do homem sartreano surgir no mundo, em uma época histórica definida, com certas características físicas inerentes, é que podemos dizer que ele é absolutamente livre, justamente por encontrar um mundo resistente e neste ter que realizar-se como um ser finito.

A teoria da liberdade sartreana que analisamos ao longo de toda nossa dissertação, bem como a conseqüente necessidade ética na qual desembocou nossa análise, nos fez pensar na responsabilidade do homem livre para consigo mesmo e para com os outros. Desta forma, liberdade e responsabilidade encontram-se unidas em Sartre. O homem que precisa fazer para ser é um homem ético e absolutamente responsável. Portanto, através de nossa reflexão percebemos a importância de resgatarmos o sentido da liberdade e da sua conseqüência direta - que é a responsabilidade. Portanto, nossa reflexão quer chamar o homem dos dias de hoje a viver uma vida autêntica e conseqüente, onde cada indivíduo busque comprovar sua liberdade através de cada ato realizado, assumindo com responsabilidade as conseqüências de suas escolhas. Assim, a teoria sartreana apresentada neste trabalho quer chamar atenção de cada homem para a vivência de sua liberdade e a partir desta vivência lutar pela liberdade de todos os homens.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ALLES, Luis. **A ética de Sartre na obra: “O Existencialismo é um Humanismo”**: um confronto conceitual com Levinas. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. 223 p.

ARENDT, Annah; **A condição humana**. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BORNHEIM, Gerd Alberto. **Sartre, metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CARVALHO, José Maurício de (Org.). **Problemas e teorias da ética contemporânea**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. **Conseqüências morais de conceito de má-fé em Jean-Paul Sartre**. Porto Alegre, 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, 2005. 243 p.

COTRIM, Gilberto. **Fundamentos da filosofia, história e grandes temas**. 15.ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

DANELON, Márcio. **O conceito Sartreano de liberdade**: implicações éticas. **Urutágua**. Revista Acadêmica Multidisciplinar (DCE/UEM). Maringá, ISSN 1519.6178, ano I, n. 04 maio de 2002.

ECKER, Diego. A superação da metafísica do ser em o ser e o nada. **Filosofazer**. Passo Fundo, ano XIV, n. 26, p. 7-27, 2005.

FARIAS, Maria do Carmo Bettencourt de. **A liberdade esquecida**. São Paulo: Loyola, 1995.

FERRY, Luc. **Aprender a viver**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

FERRY, Luc. **O homem Deus ou o sentido da vida**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.

HOOK, Sidney. **Determinismo e liberdade**. São Paulo: Fundo de Cultura, 1964.

JOLIVET, Régis. **Sartre ou a teologia do absurdo**. São Paulo: Herder, 1968.

PRADO JR., Caio. **O que é liberdade**. 15.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MATEO, Martha S. **Ontologia y etica en Sartre**. Argentina: Universidade Nacional de Tucuman, 1975.

MENDONÇA, Eduardo Prado de. **A construção da liberdade**. São Paulo: Convívio, 1977.

MONDIN, Battista. **O homem quem é ele? Elementos de antropologia filosófica**. São Paulo: Paulinas, 1980.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOUNIER, Emmanuel. **Introdução aos existencialismos**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.

MOUTINHO, Luiz Damon S. **Sartre: existencialismo e liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

NOVAES, Adauto. **O avesso da liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo A. de (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. **Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência e liberdade**. uma introdução à Filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995.

QUINTILIANO, Deise. **Sartre: philia e autobiografia**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. São Paulo: Paulinas, 1991. v. III.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. a imaginação - questão de método. Seleção de Textos de: PESSANHA, José Américo Motta. Traduções de: GUEDES Rita Correia; FORTE, Luiz Roberto Salinas; PRADO JÚNIOR, Bento (Coord.). 3.ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

_____. **As palavras**. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. **Saint Genet**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Anarquia e moral: entrevista com Jean-Paul Sartre**. Entrevista concedida a R. Fernet-Betancourt, M. Casañas e A. Gomes. Publicada originalmente na revista espanhola de filosofia Concórdia, n. 1, 1982. Traduzido por Walter Matias Lima (UFAL/AL). **Impulso**. Piracicaba, v. 16, n. 41, p. 75-77, 2005.

SAYÃO, Sandro Cozza. **Sobre a leveza do humano: um diálogo com Heidegger, Sartre e Levinas**. Porto Alegre, 2006. Tese (Doutorado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, 2006. 265 p.

SILVA, Cléa Góis e. **Ética: a liberdade coíbio destino segundo Jean-Paul Sartre**. **Revista Reflexão**. PUC Campinas, n. 71, p. 56-63, maio/ago. 1998.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: UNESP, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Uma introdução à ética contemporânea**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

_____. (Org.). **Ciência e ética: os grandes desafios**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

SPERBER, Monique Canto. **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. v. 1 e 2.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **O problema da moral**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

ZILLES, Urbano. **Grabriel Marcel e o existencialismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. **O que é ética?** Porto Alegre: EST Edições, 2006.