

## Bibliografia

1. GUYON, B. Introductions: La Nouvelle Héloïse. In: ROUSSEAU, J.-J. *œuvres complètes*. t. II. Paris: Gallimard, 1964. p. XVIII—LXX. (Bibliothèque de la Pléiade).
2. \_\_\_\_\_. Notes et variantes. In: ROUSSEAU, J.-J. *œuvres complètes*. t. II. Paris: Gallimard, 1964. p. 1335-1829. (Bibliothèque de la Pléiade).
3. LECERCLE, J.-L. *Rousseau et l'art du roman*. Paris: Armand Colin, 1969.
4. MAUZI, R. *L'idée du bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Armand Colin, 1969.
5. \_\_\_\_\_. Le problème religieux dans la *Nouvelle Héloïse*. In: *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre*. Paris: Klincksieck, 1964. p. 159-170.
6. MAY, G. *Le dilemme du roman au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris: PUF, 1963.
7. OSMONT, R. Les théories de Rousseau sur l'harmonie musical et leurs relations avec son art d'écrivain. In: *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre*. Paris: Klincksieck, 1964. p. 329-348.
8. PRADO JR., B. Romance, moral e política no século das luzes: o caso de Rousseau. *Discurso*, São Paulo, nº 17, p. 57-74, 1988.
9. ROUSSEAU, J.-J. La Nouvelle Héloïse. In: *œuvres complètes*. t. II. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la Pléiade).
10. \_\_\_\_\_. Les Confessions. In: *œuvres complètes*. t. I. Paris: Gallimard, 1959. (Bibliothèque de la Pléiade).
11. \_\_\_\_\_. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Trad. Fulvia M.L. Moretto. São Paulo/Campinas: Hucitec/Unicamp, 1994.
12. ROUSSET, J. *Forme et signification*, Paris: José Corti, 1992.
13. STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

## A ressonância ética da negação em Sartre (considerações sobre liberdade, angústia e valores em *L'être et le néant*)

André Constantino Yazbek<sup>1</sup>

**Resumo:** A partir da caracterização sumária das figuras da liberdade, da angústia e da responsabilidade, expostas em *L'être et le néant* de Jean-Paul Sartre, o artigo pretende lançar luzes sobre a afirmação da falta de fundamento dos valores adotados em nossa moralidade cotidiana — o que implica em explicitar uma certa ressonância ética da negação na filosofia sartreana, bem como a conseqüente tentação do humano à falsificação existencial, que se manifesta em sua tentativa de elidir a angústia proveniente da liberdade absoluta da realidade humana.

**Palavras-chave:** liberdade — angústia — responsabilidade — valores

*Assim, dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos. Se uma destas atividades vale mais que a outra, isso não será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que se possua de seu objetivo ideal; e, neste caso, poderá acontecer que o quietismo do bêbado solitário prevaleça sobre a agitação vã do condutor de povos (SARTRE 2, p. 675).*

1. Doutorando em Filosofia — PUC/SP. E-mail: acyzk@hotmail.com

## 1. Liberdade e angústia

Em Sartre, a liberdade é precisamente o *Ser* da consciência: nela, o ser humano é o seu próprio passado — bem como o seu devir — sob a forma de *nadificação*. Sendo consciência de *Ser* (liberdade), há para o ser humano um determinado modo de situar-se frente ao passado e ao futuro como sendo e não sendo ambos ao mesmo tempo. A *liberdade humana*, da perspectiva sartreana, é a escolha irremediável de certos possíveis: o homem *não é*, mas *faz-se*. Não há futuro previsível e nem ao menos algumas cartas marcadas de antemão. Há, isso sim, o movimento através do qual o *Ser* do homem faz-se isso ou aquilo — escolhas que, por seu turno, serão feitas a partir de certas *situações*, jamais encerradas em algum tipo de determinismo:

Assim, não há *acidentes* em uma vida; um evento social que explode de súbito e me arrasta consigo não provém de fora; se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é *minha* guerra, é feita à minha imagem e eu a mereço. Eu a mereço inicialmente porque poderia sempre livrar-me dela, pelo suicídio ou pela deserção: esses possíveis últimos são os que devem sempre estar presentes a nós quando se trata de considerar uma situação. Na falta de me abster dela, eu a *escolhi*. (...) trata-se de uma escolha. Esta escolha será reiterada depois, de um modo contínuo, até o fim da guerra. (SARTRE 2, p. 599).

O dito implica que cada uma de minhas escolhas deve ser escolhida *livremente* a partir de uma gama infinita de escolhas possíveis. Concomitantemente, cada escolha deve ser totalmente injustificável, posto que qualquer tipo de “justificabilidade” viria a impor-se enquanto uma espécie de “determinação moral” que, por sua vez, poderia se apossar da *liberdade* — que não é senão o *Ser* do homem — e então destruí-la. Note-se que a *situação* também não deve ser concebida enquanto um conjunto de condições objetivas que determinem *stricto sensu* a minha ação, mas sim como a materialização concreta do *projeto* humano, quer dizer, algo cujo sentido me é dado pelo fim que me proponho a atingir (ainda que de forma não-posicional) mediante a unificação de

determinados “elementos” oriundos de minha contingência e facticidade.

Assim como na filosofia de Kant, também aqui as determinações do mundo empírico não podem condicionar nem contradizer minha *liberdade* — que conserva seu poder absoluto. Desse modo, talvez possa se identificar na *liberdade* sartreana uma espécie de resíduo distante do pensamento kantiano. Entretanto, em contraste com Kant, cumpre dizer que a *liberdade* em Sartre pode ser contradita por *si* mesma — na medida em que ela *consome a si mesma* — sem que isso venha a invalidar o absoluto categórico da *liberdade* (SARTRE 2, p. 525).

Contudo, grife-se o seguinte: é justamente na angústia<sup>2</sup> que o homem toma consciência de sua liberdade — ou como prefere Sartre: a angústia é o modo de *Ser* da liberdade enquanto consciência de *Ser*. Segundo Sartre, na angústia a liberdade está em seu *Ser* colocando-se a si mesma em questão (SARTRE 2, p. 64).

Com efeito, a liberdade é a guia do *Nada* rumo ao núcleo do *Ser* — cabe a ela introduzir uma falha ontológica na plenitude do *Ser*. Desse modo, a liberdade terá o *status* de fundamento radical da realidade humana, base das negatividades e de toda transcendência. A partir destas considerações, é-nos exigida a seguinte equação: se em sua natureza intencional<sup>3</sup> a consciência é sempre *consciência de algo* exterior a ela (ou seja, *Nada* habita a consciência) e, não obstante, *consciência de algo* é sempre *consciência de consciência de algo* (quer dizer, a consciência reflexiva sempre se dá a par da consciência *pré-reflexiva*<sup>4</sup>), então, necessariamente, se a liberdade deve ser referenciada à consciência, deve

2. Não se deve confundir a “angústia existencial” com a “angústia psicológica”. A “angústia psicológica” pode ser caracterizada enquanto “medo”: trata-se de uma emoção que se ignora e que nos assalta quando nos sentimos ameaçados por algo exterior. A “angústia existencial”, ao contrário, não é uma emoção diante de algo que nós é exterior e que não podemos precisar, mas sim o pleno conhecimento daquilo que nos ameaça: a nossa liberdade.

3. Sartre inicia sua atividade intelectual com investigações sobre psicologia “fenomenológica”, tendo por objeto o “Eu”, a imaginação e as emoções. O ponto da partida das indagações do jovem filósofo francês era a noção husserliana de “intencionalidade da consciência”. Husserl afirmava que “toda consciência é consciência de alguma coisa”, ou seja, todos os atos da consciência tendem para um objeto, visam um objeto. Interessa a Sartre salientar o fato de que, conforme o conceito de “intencionalidade”, a consciência se encontra “toda” nos atos intencionais que concretamente leva a cabo.

haver também inequivocamente uma *consciência de liberdade* a acompanhar-me: esta é a angústia.

Liberdade radical, à maneira de Sartre, implica em total *responsabilidade* que, por sua vez, há de acarretar uma *angústia ilimitada*. Sob a regência sartreana, existência humana se confunde com liberdade — tomada como dimensão total do humano, sem limites ou condições. O engajamento, conceito extremamente caro à filosofia de Sartre, e a escolha que se impõe a todo o momento em nossa vida fazem da liberdade o próprio critério de existência. Em Sartre, existência é escolha, assim como o homem é transcendência ou a realidade humana um “vir-a-ser” em projeto. Em rigor, somos inteiramente responsáveis por nossos atos e nossa liberdade nos obriga a prestar contas a todos — e até contra todos — de nossas escolhas deliberadas. Desse modo, cabe ao homem assumir sua condição de existente. Ora, vê-se logo que a liberdade, sob o escopo teórico sartreano, coincide no fundo com o *Nada* que está no coração do humano: para a realidade humana, *ser é escolher-se* de tal e tal modo, com tais e tais conseqüências. A liberdade não é um *Ser* apenas, ela é o *Ser* do humano — ou, em linguagem mais precisa, a liberdade é precisamente o *Nada* de *Ser* do homem, sua radical indeterminação.

Sendo livre, o humano não tem como se precaver nem contra a permanente possibilidade de fazer novas escolhas de sua maneira de *Ser* e nem como escapar às suas responsabilidades; logo, a descoberta de sua própria liberdade terá antes o gosto amargo da “*condenação*” — trata-se aqui do sentimento de angústia — do que o gosto da jubilosa experiência comumente associada à liberdade. Desse modo, pode-se dizer que a liberdade nos aprisiona nela própria: “estamos *condenados* a ser livres” (SARTRE 2, p. 484).

A guisa de circunscrever melhor a questão, Sartre discute a caracterização da angústia efetuada por Kierkegaard, que a descreve como algo anterior ao medo e como sentimento ligado à descoberta da liberdade

4. Note-se que Sartre tem como premissa teórica de suas afirmações o teorema da transparência instantânea e imediata da consciência a *si* mesma enquanto *pré-reflexiva*. Tal premissa será elaborada no contexto exato da crítica sartreana ao Eu transcendental husserliano — que deve constituir o pólo originário de unificação das visadas de mundo.

(KIERKEGAARD 1, p. 32)<sup>5</sup>. Sartre afirma que há que se dar razão ao filósofo dinamarquês: enquanto o medo se caracteriza enquanto medo dos seres do mundo, ou seja, medo diante de outrem, a angústia é precisamente angústia diante de mim mesmo. A vertigem, por exemplo, é angústia na medida em que tenho medo não de cair no precipício, mas de jogar-me nele. A angústia é provocada pela desconfiança que eu tenho em relação às minhas próprias reações. Note-se o seguinte exemplo de Sartre:

A preparação da artilharia que precede um ataque pode provocar medo no soldado que sofre um bombardeio, mas a angústia começará quando ele tentar prever as condutas contra o bombardeio, até que ele se pergunte se poderá “suportar”. Igualmente, o convocado que se incorpora a seu regimento no início da guerra pode, em certos casos, ter medo da morte; mas, mais comumente, ele tem “medo de ter medo”, ou seja, angustia-se diante de si mesmo. (SARTRE 2, p. 64)

O exemplo acima, característico de *L'être et le néant*, nos diz muito: ao tentar prever as ações a serem efetuadas contra um possível bombardeio, o soldado faz-se a pergunta capital: “Poderei suportar tal acontecimento?” — aqui começará sua angústia. Também o soldado que se incorpora no regimento pode, em alguns casos, ter medo de “*ter medo*”, ou seja, cair em angústia diante de si mesmo. De maneira geral, todas as situações ameaçadoras podem ser captadas por um sentimento de medo (quando se encara dada situação como algo agindo sobre o homem) ou

5. O dinamarquês Søren Kierkegaard foi o primeiro a caracterizar a angústia como índice existencial da liberdade. De acordo com Kierkegaard, o instante que precede o agir é um estado equívoco para o homem: angustiado pela ausência de justificação relativa a sua própria existência, resta-lhe a vertigem do poder frente às possibilidades que desfilam a sua frente. Assim, o pensador dinamarquês descreverá o sentimento de angústia como o “intermediário” entre o possível e o real, ou seja, o catalisador do agir: nesse sentido, quanto mais a necessidade de escolha se impõe a nós, mais a escolha pela qual optaremos será um ato livre. Somos obrigados a escolher, mas não somos obrigados a efetuar tal escolha ao invés de outras tantas. Dessa feita, o drama existencial do homem consiste em uma culpabilidade antes mesmo de ter pecado: já ao nascermos despidos de justificação, estamos imediatamente em estado de angústia e, justamente por isso, em relação com o pecado — o indivíduo não se angustia por ter agido de tais e tais maneiras, mas sim por ter que fazer e por poder fazer.

de angústia (quando, ao contrário, encara-se dada situação do ponto de vista do homem agindo sobre ela). Há, portanto, pelo menos duas facetas sobre as quais se pode encarar determinada situação perigosa — nesse sentido, medo e angústia são excludentes: o primeiro é apreensão irrefletida do transcendente; o segundo é apreensão reflexiva de si mesmo. Ora, há comumente um trânsito de uma à outra, onde o nascimento de uma implica a destruição da outra. Não obstante, porém, há situações em que a angústia aparece em “estado puro”, jamais antecedida pelo medo. Posso, por exemplo, me *angustiar* frente à missão delicada e lisonjeira que me foi confiada — no sentido de recear pela minha impossibilidade de cumpri-la à altura — sem, no entanto, ter medo das conseqüências de meu possível fracasso.

Voltemos ao caso da vertigem: esta se anuncia pelo medo — ao caminhar em um parapeito ou à beira de um precipício, sinto um perigo de morte a evitar. Imagino, à beira de um precipício, certo número de causas capazes de converter a ameaça de morte em realidade: posso escorregar em uma pedra e me esborrachar no chão, por exemplo. Através desses possíveis, apresento-me a mim mesmo como uma coisa, de modo passivo em relação a tais possibilidades que me atingem de fora — na medida em que também sou um objeto do mundo, submetido à gravidade como qualquer outro. O medo então, nesse momento, surgirá como a captação de mim mesmo enquanto transcendente destrutível em meio aos outros objetos transcendentais. Para repelir a situação ameaçadora, faz-se necessário a construção de um projeto que, diante de mim mesmo, estabeleça certas condutas futuras destinadas a afastar todo e qualquer perigo do mundo. Tais condutas são minhas possibilidades e me permitem escapar ao medo:

Escapo ao medo pelo fato mesmo de me colocar sobre um plano onde *minhas* possibilidades próprias substituem as probabilidades transcendentais onde a atividade humana não tem lugar. Mas estas condutas, precisamente por serem *minhas* possibilidades, não me aparecem como determinadas por causas exteriores a mim. (SARTRE 2, p. 65)

Note-se bem: ao serem *minhas* as possibilidades oriundas de tais e tais condutas reflexivas — devo prestar atenção às pedras no caminho para delas desviar-me, devo me manter o mais longe possível da borda do precipício etc. —, elas jamais me aparecerão como determinações causais exteriores.

Ocorre que, não obstante, não é rigorosamente certo que tais condutas venham a ser eficazes, nem tampouco que venham a ser mantidas. Sartre nos adverte que o Ser de tais condutas é precisamente “um ser-mantido” — significa que, sua possibilidade mesma de Ser reside em um “dever ser mantido”. Devo mantê-las, as tais condutas, a fim de concretizá-las de modo satisfatório. Justamente por isso, a possibilidade destas condutas serem efetivadas tem como condição necessária a possibilidade de *condutas contraditórias*: posso *não* prestar atenção suficiente às pedras do caminho, distrair-me por qualquer coisa, etc. Além disso, também está em aberto a possibilidade de *condutas contrárias*: posso lançar-me no vazio do precipício. Portanto, o possível que converto em *meu possível* concreto só pode surgir destacando-se sobre o fundo do conjunto dos possíveis lógicos que a situação comporta. Mesmo os possíveis recusados não têm outro Ser além de seu “ser-mantido”: o *não-ser* presente destes seres possíveis é mantido como um “não dever ser mantido” — dessa feita, tanto em seu Ser como em seu *não-ser* atual, sou eu quem os sustenta. Os demais possíveis, repelidos por mim, são sempre colocados a fim de serem *nadificados*, só assim posso fazer surgir o *meu* possível. Nenhuma causa exterior separará o *meu* possível dos demais: sou eu a fonte permanente do *não-ser* dos possíveis que procuro evitar — caso contrário, a angústia não teria lugar em meio à realidade humana. Se pudesse me captar, em minhas relações com esses possíveis, como a causa que produz seus efeitos, então o efeito definido como meu possível estaria rigorosamente determinado. Fosse assim, o possível tornar-se-ia tão somente um *porvir*. Ora, a angústia surge precisamente do fato de que minhas condutas não passam de *possíveis*, de tal modo que o conjunto de motivos constituído por mim para repelir tais e tais situações vem a par com a minha captação desses mesmos motivos enquanto insuficientemente eficazes. O horror que tenho frente ao precipício se faz acompanhar da consciência deste

horror como não *determinante* de minha conduta futura. Se, como vimos, a consciência de *Ser é o Ser da consciência*, então, trata-se aqui não de uma contemplação do horror já constituído, mas sim do fato de que o Ser mesmo do horror se circunscreve ao aparecer a si como *não sendo causa* da conduta que impõem. Em outros termos: ao erigir certa conduta, que não é senão *meu* possível, dou-me conta que nada pode me obrigar a mantê-la. Contudo, de imediato transcendo-me em direção ao devir, ou seja, em direção àquele que poderei ser em instantes. Nesse sentido, já há uma relação entre meu ser futuro e meu ser presente. Com um pequeno detalhe:

(...) ao seio desta relação, deslizou-se um nada: eu não *sou* agora o que serei depois. Inicialmente eu não o sou porque o tempo me separa do que serei. Em seguida, o que sou não fundamenta aquilo que eu serei. Enfim, nenhum existente atual pode determinar rigorosamente o que eu serei. Contudo, como já sou o que serei (senão eu não estaria disposto a ser isso ou aquilo), *sou o que serei à maneira de não sê-lo*. (SARTRE 2, p. 66-67)

*Ser o que não se é à maneira de sê-lo*: eis aonde o exame do medo e da angústia nos levou. Meu pavor me leva ao futuro, que há de se *nadificar* na medida em que constituí o devir como possível — ou seja, não determinado. O futuro que me é pavoroso, enquanto possível, joga-me em um devir que não me apetece; dessa feita, contemplando o futuro que me amedronta, cerco-me de condutas para evitá-lo e, assim, faço-me sê-lo à maneira de negá-lo, ou seja, de não sê-lo. De certa forma, preciso ser este futuro para, projetando-me nele, não vir a sê-lo. Pois bem, neste exato sentido, a angústia, diz-nos Sartre, é a consciência de seu próprio devir à maneira de não sê-lo. Donde a existência de uma contrapartida positiva, ou seja, a aparição de outras condutas: a *nadificação* do horror como *motivo* traz em seu bojo condutas outras que, não obstante, também são *meus* possíveis — ainda que negadas no estado presente. Ora, quem me impede de atirar-me ao precipício? *Nada*. Absolutamente *nada* me constringe a salvar minha vida. A conduta decisiva emanará de um Eu que ainda não sou — ou que sou à maneira de não sê-lo:

(...) *o que eu sou depende em si mesmo do que eu ainda não sou, na medida exata em que o eu que ainda não sou depende do que sou*. (SARTRE 2, p. 67)

A vertigem é a captação desta dependência: tornar-me o que sou depende fundamentalmente da projeção ao futuro para alcançar-me como eu ainda não sou — sem determinação alguma, Ser ou *não-ser* assim ou assado não pode estar plenamente assegurado no meu Ser presente; a indeterminação é total. Olhar o precipício significa projetar-se estatelado lá embaixo: aproximar-se do vazio que me separa da morte é, com efeito, ver-me cair nele. A partir de então, jogo com meus possíveis: mimetizo a minha possível queda, “faço-me” corpo sugado pela gravidade, etc.; a conduta suicida, convertendo-se em *meu possível* (devir) sempre possível, sempre “ao alcance”, faz surgir também os *motivos possíveis* para adotá-la: por que não o suicídio redentor, que inequivocamente há de cessar minha angústia? Suicídio também é um possível, *meu* possível. A única forma de evitá-lo, assim como tantos outros possíveis, é sustentando-o em *não-ser*. Felizmente, os possíveis que me impelem ao suicídio, por sua vez, são apenas *motivos* de um dos meus possíveis e, enquanto tais, mostram-se ineficazes, ou seja, não determinantes, para que eu possa me precipitar ao gesto suicida. Tais motivos não podem *produzir*, apenas por serem possíveis, o suicídio efetivo — do mesmo modo que meu horror à queda não pode me determinar a evitá-la. Neste jogo de possíveis e não possíveis, no limite, um sentimento de *contra-angústia* anula a angústia primeira, transformando-a em indecisão. *In dubio pro reu*: afasto-me bruscamente da borda do precipício e retomo meu caminho seguro. Indecisão clama por decisão.

Vê-se logo: estamos aqui diante da angústia frente ao futuro. Existe uma outra: a angústia ante o passado:

[a *angústia* ante o passado] É aquela do jogador que livre e sinceramente decidiu parar de jogar e ao aproximar-se do “tapete verde”, vê “nafragarem” todas as suas resoluções. Frequentemente descrevemos o fenômeno como se a visão da mesa de jogo revelasse em nós uma tendência que entraria em conflito com nossa resolução anterior e que, apesar

disso, acabaria por nos arrastar. Além de semelhante descrição ser constituída por termos coisificantes [*termes choisis-tes*] e de povoar o espírito de forças antagônicas (por exemplo, a famosa “luta da razão contra as paixões” própria dos moralistas), essa descrição não atenta à verdade dos fatos. Em realidade — as cartas de Dostoievski estão aí para prová-lo —, não há nada em nós que se assemelhe a um *debate* interior, como se tivéssemos que pesar motivos e móveis antes de tomarmos uma decisão. A resolução anterior de “não mais jogar” está sempre *aí* e, na maioria dos casos, o jogador diante da mesa de jogo recorre a ela para lhe pedir socorro (...). (SARTRE 2, p. 67/68)

O jogador que se decide a parar acredita na eficácia de sua decisão, acredita não querer mais jogar. Contudo, de súbito apreende na angústia a total ineficácia de sua decisão: ora, a resolução passada — “não mais jogar” —, que sem dúvida ainda está presente, jaz coagulada, ineficiente, congelada e *ultrapassada* pelo fato mesmo de que tenho *consciência* dela. Tal decisão *é minha* — posto que realizo perpetuamente minha identidade comigo mesmo através do fluxo temporal — à maneira de não sê-la — pelo fato de que existe *para* minha consciência. Sou de fato essa decisão, mas à maneira de não sê-la. De modo análogo às análises acerca da vertigem, e que os leitores me desculpem o trocadilho insosso, os jogos nunca estão feitos: o jogador capta, no instante em que se depara com a mesa, a ruptura permanente do determinismo, ou seja, o *Nada* que o separa de si mesmo. Dessa feita, para que a decisão de não jogar mais venha de novo em meu auxílio:

(...) *é preciso que eu a refaça ex nihilo e livremente*; ela não é mais que um de meus possíveis, assim como o fato de jogar é outro, nem mais nem menos. Este medo de desolar minha família [retornando ao jogo] tem que ser *recuperado* por mim, recriado como medo vivido, pois se mantém a minha retaguarda como um fantasma sem ossos, na dependência de que eu lhe empreste minha carne. (SARTRE 2, p. 68)

Se no passado recente, através da apreensão sintética da situação gerada pelo jogo — ruína, desespero de meus parentes, etc. —, o jogador se sentiu proibido de jogar, essa mesma apreensão, no agora imediato da mesa que se encontra em frente dele, faz-se recordação de uma idéia, lembrança de sentimento. A angústia me levará a perceber que *Nada* me impede de jogar. Ainda mais: essa *angústia sou eu*, posto que, pelo simples fato de conduzir-me à existência como consciência de Ser, me faço como *não sendo mais* esse passado *que sou*.

Ora, há uma consciência específica de liberdade — que se revela na angústia — que se caracteriza justamente pela existência do *Nada* que se insinua entre os motivos e os atos. A estrutura ineficiente dos motivos, como vimos acima, condiciona a minha liberdade. O *Nada* que fundamenta tal liberdade, por sua vez, não pode ser descrito: pois ele precisamente *não-é* — podemos, no entanto, conforme nos adverte Sartre, captar seu sentido, posto que ele é *tendo sido* pelo ser-humano em suas relações consigo mesmo. A consciência é vazia de conteúdo, de tal modo que não se podem afirmar motivos *na* consciência, mas sim motivos *para* a consciência. Dessa forma, pelo fato de só poder surgir como aparição, o motivo constitui-se como ineficaz: pertence sempre à subjetividade e de fato será apreendido como *meu*, entretanto, por natureza, trata-se de uma *transcendência na imanência* — de modo que a consciência escapa ao motivo pelo fato mesmo de designá-lo. Em outros termos, Sartre nos assegura que o *Nada* que separa motivo e consciência caracteriza-se como *transcendência na imanência*, ou seja, em uníssono movimento para produzir-se como transcendência, a consciência *nadifica* o *Nada* que a faz existir *para si* como transcendência:

Mas esse nada, que é a condição de toda negação transcendente, só pode ser elucidado a partir de duas outras negações primordiais: 1º. a consciência *não é* seu próprio motivo posto que ela é *vazia* de todo conteúdo. Aqui somos remetidos a uma estrutura nadificadora do *cogito* pré-reflexivo; 2º. a consciência está frente ao seu passado e ao seu futuro do mesmo modo como está frente a um si-mesmo que ela é sobre o modo do não-ser. Isso leva-nos a uma estrutura nadificadora da temporalidade. (SARTRE 2, p. 69)

Em seguida Sartre adverte-nos de que não temos ainda as “técnicas” necessárias para efetuar um exame mais detalhado acerca desses dois tipos de nadificação. É apenas com a descrição da consciência (de) si e da temporalidade que a explicação definitiva da negação poderá ser dada. No entanto, resta-nos algumas constatações: 1) *para ser* aquilo através do qual o *Nada* vem ao mundo, o homem deve ser livre: caso contrário, pertencendo ao determinismo e a plena concretude, próprios do Em-si, não poderia manifestar esse *não-ser* que é precisamente o *Nada*; 2) *para ser* aquilo através do qual o *Nada* se manifesta, a liberdade deve ser, no homem, angústia: trata-se aqui de suportar a existência desse *Nada* que é o meu futuro — que ainda *não é* — enquanto série de minhas ações possíveis, a serem decididas autonomamente por um Eu que eu ainda *não-sou*. A liberdade manifestada pela angústia caracteriza-se pela obrigação perpétua de refazer o Eu que designa o ser livre. Meus possíveis são angustiantes, pois dependem só de mim e, para levá-los a termo, devo mantê-los e sustentá-los por toda existência: assim como o jogador que se decide a parar, o homem deve reinventar permanentemente o Eu capaz de apreciar determinada situação (que o fez tomar tal e qual decisão) e que “está em situação”. Com seu conteúdo *a priori* e histórico, esse Eu constitui-se a essência do homem. A manifestação da liberdade frente a si, através da angústia, torna explícito o fato de que o homem encontra-se separado de sua essência por um *Nada*. Dessa feita, a essência, aos olhos de Sartre, é a “totalidade sintética dos caracteres que explicam o ato” — ocorre que, não obstante, o ato humano está sempre além da essência: transcende toda explicação possível, posto que tudo que possa designar-se no humano pela fórmula “*isso é*” é *endo sido*.

A essência é tudo aquilo que a realidade humana apreende de si mesmo como *havendo sido*. E é aqui que aparece a angústia como captação do si-mesmo na medida em que este existe enquanto modo perpétuo de arrancamento àquilo que é; melhor ainda: enquanto se faz existir como tal. (SARTRE 2, p. 70)

Em conseqüência, Sartre concebe uma verdadeira “filosofia da liberdade”: o traçado matrizador de suas obras nos desenha um humanismo genuíno — de intensidade e contundência provocantes, e, por isso mesmo, difíceis de se ignorar. Sartre define o homem como responsável pelo que ele é, libertando-o de qualquer causa que possa determinar a sua ação e reconduzindo às suas próprias mãos a direção de seu destino: a base da existência humana em Sartre é a livre escolha. Destarte, interessa ao seu pensamento uma existência concreta, formulada através do que se poderia chamar de uma ontologia total. De acordo com as determinações sartreanas de existência, configura-se a partir do substrato do mundo (da facticidade, das coisas objetivas do mundo material) uma autêntica consciência condenada à liberdade criadora: examinada a essência da consciência na sua facticidade, detecta-se a sua transcendência, e com ela o mundo, o outro, a temporalidade, a liberdade, etc. Deste modo, existência é sempre presença e negação interna através do “*reco nadificador*”, compreendendo uma ontologia total envolvente tanto da facticidade própria ao *Ser* quanto da transcendência (característica eminentemente humana), através da negação do segundo em relação ao primeiro.

Note-se a pedra de toque da concepção de Sartre sobre a especificidade do gênero humano: é a existência que distingue, dentre os seres, um cuja estrutura implique uma consciência com poder “nadificante” e que, por isso mesmo, é liberdade — que cria a sua própria essência via existência real, vale dizer, via facticidade concreta do *Ser*. Ora, para Sartre não há existência sem uma consciência que repila da sua estrutura constitutiva o Ser Em-si, numa negação interna de ordem irreversível que a faça, ao mesmo tempo e por isso mesmo, uma liberdade na escolha fundamental de sua própria existência, que se concretiza nas escolhas parciais inevitáveis que fazemos a todo instante.

A inspiração sartreana reside em sua disposição fundamental de empregar uma análise onto-fenomenológica do modo de ser da realidade humana, de tal modo que o surgimento da consciência humana apareça-nos como movimento de *nadificação* do Ser Em-si, se constituindo simultaneamente sob todas as dimensões possíveis de “nadificação”. A reflexão, a transcendência, o “ser-no-mundo” e o “Ser

Para-outro” são diversos modos de “nadificação”, só possível porque há consciência e, através desta, manifestações da unidade nuclear do Ser pelo qual o *Nada* vem ao mundo.

Na angústia o homem toma consciência de sua liberdade: nada a limita ou obstrui. Todas as ações e omissões humanas são o resultado ineludível da livre opção por determinados possíveis em detrimento de outros — que poderiam conduzir-nos a cursos de ação alternativos e diversos. Tem-se aqui, sob os auspícios da consciência de liberdade, o estabelecimento de uma distância entre os atos realizados e as razões que os justificam — distância constituída precisamente de *Nada*, uma vez que sua natureza é *nadificadora*. Portanto, grife-se com força: todas as alternativas possíveis carecem igualmente de um valor que possa, *a priori*, apontar qual opção deve ser privilegiada. Por princípio, qualquer justificação está irremediavelmente separada, por *Nada*, daquilo que pretende justificar. Dessa feita, expondo o humano às suas estruturas subjetivas fundantes, dando-lhes às vistas suas próprias vísceras, Sartre pretende, antes de tudo, colocar toda a criatura humana no domínio do que ela é e lhe atribuir total responsabilidade por sua existência; não apenas no que concerne à sua própria individualidade, mas, sobretudo — e é preciso que se diga — no que concerne ao conjunto de toda humanidade. Encontramo-nos atolados e comprometidos por inteiro em cada um dos nossos atos — frente à total ausência de fundamentos para as escolhas assumidas, a angústia ameaça-nos em cada momento da existência; por detrás da porta da existência, o capataz da liberdade lança-nos seu oblíquo olhar.

Não obstante, e aqui chegamos ao centro da questão referente à falsificação existencial, dá-se justamente o contrário: o que se vê é a freqüente tentação humana de encontrar-se a si mesma na coincidência com o Ser. A má-fé, conduta que expressa essa tentação, pretende eliminar a angústia oriunda do fato de que todos os possíveis da liberdade são originados e sustentados por um projeto que só se constitui na medida em que a liberdade, negando o seu presente como determinante da ação, se lança em direção ao futuro, estando dele separada por um *Nada*. Donde a importância da angústia, posto que fitar o *Nada* nos olhos significa admitir o homem naquilo que ele é em seu fundamento

— a angústia é o modo pelo qual a liberdade é consciência de *si*, ou seja, é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade.

## 2. O mascaramento da angústia: uma fuga de nós mesmos

A estrutura mesma das situações cotidianas de nossa vida, em que captamos nossos possíveis enquanto tais pela realização ativa destes possíveis, excluem a apreensão angustiada. Claro está que a angústia constitui-se nos seguintes termos: 1) ou quando a consciência se vê cindida de sua essência pelo *Nada*; 2) ou quando está separada do futuro por sua própria liberdade. Dessa feita, decorrem ao menos duas consequências: um *Nada nadificador* nos deixa sem desculpas frente aos nossos atos e, simultaneamente, o que projetamos como nosso Ser futuro acha-se *nadificado* e reduzido à categoria de mera possibilidade. Sartre nos faz notar que, nesses casos, a forma temporal utilizada corresponde a um “encontro futuro marcado comigo mesmo” — ou seja, minha possibilidade se circunscreve para além deste momento imediato. No entanto, posso me comprometer em atos que revelam minhas possibilidades no instante em que elas se realizam. Por exemplo, no ato de acender este cigarro, capto minha possibilidade concreta no instante mesmo em que meus gestos realizam a ação de fumar. Desse modo, estou comprometido com minha possibilidade de fumar no momento mesmo em que ela me é revelada e a ela me lanço. O mesmo se dá com o trabalho que estou escrevendo: no momento em que aproximo de mim o papel e a caneta, capto minha possibilidade imediata da ação de tomar notas para o trabalho. Contudo, tal possibilidade ainda é apenas um dos meus *possíveis*: posso, de súbito, afastar o papel, largar a caneta e decidir-me a parar. Não obstante, tal possibilidade de interromper a ação (qualquer que seja ela) é rechaçada a segundo plano, posto que a ação, revelada a mim mesmo através de meu gesto, tende a se cristalizar como forma transcendente e relativamente independente:

A consciência do homem *em ação* é consciência irrefletida. Ela é consciência de alguma coisa e o transcendente que se revela a ela é de uma natureza particular: é uma *estrutura de exigência* do mundo que, correlativamente, revela em si as

relações complexas de utensílios. No ato de traçar as letras, a frase total, ainda inacabada, se revela como exigência passiva de Ser escrita. A frase é o sentido mesmo das letras que eu formo e seu apelo não é posto em questão porque, justamente, eu não posso traçar as palavras sem transcendê-las até a frase total, que eu descubro como condição necessária do sentido das palavras que eu traço. Ao mesmo tempo e na mesma cena do ato, um complexo indicativo de utensílios se revela e se organiza (caneta-tinta-papel-linhas-margem, etc.), complexo que não pode ser captado por si mesmo mas que surge no seio da transcendência que me revela a frase a ser escrita como exigência passiva. (SARTRE 2, p. 71)

Pergunta importante: onde Sartre quer chegar?

Veja-se o seguinte: ao intentar escrever, por meio de palavras que serão pouco a pouco traçadas por aquele que se comprometeu na ação de escrever, o transcendente à consciência (a frase inacabada) se revela como *estrutura de exigência* passiva: o *Ser escrita* de minha frase é o sentido mesmo das letras traçadas pelo escritor — as palavras, ainda que mal traçadas, só serão levadas à termo a partir de um movimento transcendente que me revela a frase total. Assim, comumente, estamos comprometidos de maneira significativa na quase totalidade de nossos atos cotidianos — como dirá Sartre: apostei em meus possíveis e os descubro realizando-os, e, nesse sentido, realizo-os como exigências e utensilidades. Note-se que em todo o ato dessa natureza, permanece sempre a possibilidade de se questionar a ação — posto que ela me remete a fins mais distantes e essenciais: se intento escrever uma dissertação, a frase que agora escrevo é a significação das letras, mas, entretanto, a dissertação como um todo, a ser concluída por mim, é que revela-se como a significação das frases. Sendo assim, meus atos ao escrever tal texto remetem-me a fins essenciais e distantes: a dissertação que pretendo escrever é uma das minhas possibilidades, mas não sei se amanhã irei continuá-la — para tanto, é preciso que eu sustente, também amanhã, esse possível que é meu. Desse modo, a dissertação que intento escrever também é uma possibilidade que pode angustiar-me: ainda que num futuro imediato — amanhã ou daqui a algumas horas —, minha

liberdade pode exercer seu poder *nadificador* com relação ao texto que pretendo escrever. Ocorre que é precisamente esta angústia — “Será que amanhã continuarei a escrever?” — que encerra a apreensão da dissertação a ser escrita enquanto *minha possibilidade*: para tanto, preciso me colocar diretamente diante do texto e vivenciar minha relação com ele. Sob este foco, outras tantas significações mais amplas do que a simples questão objetiva “devo escrever este texto?”, que permanecem transcendentais e surgem como “pluralidade de exigências do mundo”, hão de se revelar a mim: “Será oportuno escrever sobre tal assunto?”, “Não estarei repetindo outros tantos trabalhos?”, etc. Conforme Sartre nos adverte:

Para que minha liberdade se angustie a propósito deste livro que escrevo, é preciso que este livro apareça em sua relação comigo, quer dizer, é preciso que eu descubra, de um lado, minha *essência* enquanto *aquilo que eu fui* (eu fui “querer escrever este livro”, eu o concebi, eu acreditei que poderia se interessante escrevê-lo e eu me constituí de tal modo que não posso mais me *compreender* sem levar em conta que este livro *tem sido* meu possível essencial); de outro lado, é preciso que eu descubra o nada que separa minha liberdade dessa essência (*fui* um “querer escrever este livro”, mas nada, mesmo isso que eu fui, pode me obrigar a escrevê-lo); por fim, é preciso que eu descubra o nada que me separa do que eu serei (eu descobri a possibilidade permanente de abandonar o livro como a condição mesmo da possibilidade de escrevê-lo e como o sentido mesmo da minha liberdade). É preciso que eu capte minha liberdade, na constituição mesma do livro como meu possível, enquanto destruição possível, no presente e no futuro, disto que eu sou. Ou seja, preciso situar-me no plano da reflexão. Enquanto permaneço no plano da ação, o livro a escrever não passa da significação remota e pressuposta do ato que revela meus possíveis, algo subentendido no ato, não tematizado e designado para si, algo que não “questiona”. (SARTRE 2, p. 72)

Todos nós, cotidianamente, estamos envolvidos em uma miríade incontável de pequenos atos, cuja justificação não é questionada — ao menos não normalmente. A cada instante de nossas vidas somos lançados ao mundo e nele nos comprometemos, de modo que agimos antes de designar nossos possíveis. Tais possíveis, que se revelam realizados ou em vias de se realizarem, remetem a sentidos que somente posso captar e questionar a partir de “atos especiais”. Veja-se o exemplo que Sartre nos fornece: o despertador que toca de manhã e o movimento automático daquele que se levanta imediatamente após o sino estridente do aparelho. O despertador, ao ruir em altos brados sua sineta, remete à possibilidade de ir ao trabalho — *minha possibilidade*. Entretanto, captar o chamado do despertador enquanto chamado é levantar-se feito autômato. De sorte que o ato de levantar-se da cama é tranquilizador, posto que evita o questionamento acerca desta *minha possibilidade* do trabalho. Como consequência, o ato cotidiano de levantar-se da cama ao som ansiosamente rouco do despertador não me deixa em condições de captar outra possibilidade, a saber, a do “quietismo”, a da recusa ao trabalho e, no limite, da morte e da negação do mundo. Ora, na medida em que apreender o sentido da campanha do despertador é imediatamente postar-se de pé, ou seja, levantar-se, “ignora-se” a intuição angustiante de que sou apenas eu, e mais ninguém, quem confere ao despertador seu poder de exigir meu despertar. Protejo-me, assim, da angústia de captar o fato de que só eu posso responder pelo poder do despertador em levantar-me — eu exijo o meu próprio despertar!

### 3. O problema do valor e a ressonância ética da negação

Pois bem, na medida em que desejarmos buscar justificações para os atos cotidianos, teremos de encontrar para eles uma unidade, o que equivale a dizer que teremos que remeter cada um dos pequenos afazeres aos conjuntos maiores nos quais eles encontram sentido — donde o exemplo do texto a ser escrito: cada pequena frase deve ser remetida ao todo do trabalho, conferindo então sentido ao meus pequenos atos de redação. Sartre chamará de *projeto existencial* justamente o conjunto formado por estes conjuntos maiores. Retomaremos em momento

oportuno, e com a devida atenção, o conceito de *projeto existencial*. Por ora, basta que se grife o seguinte: a angústia a que nos referimos acima somente aparece quando o projeto é explicitado e posto em questão. A explicitação e o questionamento do projeto, como vimos, exige a assunção da uma perspectiva reflexiva. Assim, envolvidos até o pescoço nas inúmeras atividades rotineiras, que são executadas de forma quase automática, não tematizamos os fundamentos existenciais de nossas ações e ignoramos francamente a angústia enquanto realidade imediata:

Do mesmo modo, isso que poderíamos chamar de moralidade cotidiana excluí a angústia ética. Há angústia ética enquanto me considero em minha relação original com os valores. Estes aqui, com efeito, são exigências que reclamam um fundamento. Mas este fundamento não poderia ser de modo algum o *ser*; pois todo o valor que fundamentasse sua natureza ideal sobre seu próprio ser deixaria por isso mesmo de ser valor e realizaria a heteronomia de minha vontade. O valor extrai seu ser de sua exigência e não sua exigência de seu ser. Ele não se entrega a uma intuição contemplativa que o apreenderia como *sendo* valor e, por isso mesmo, suprimisse seus direitos sobre minha liberdade. Mas o valor só pode, ao contrário, revelar-se a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. Segue-se que minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, eu sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores. (SARTRE 2, p. 73)

Note-se bem: a existência está condenada à liberdade — entendida enquanto autonomia de escolha. Destarte, Sartre levará essa autonomia às últimas consequências. Afirmando, portanto, que a base da existência humana é a “livre escolha”, nosso autor determina também por ela o conceito chave da Ética: o *valor*. Se a liberdade é absoluta, o valor não poderia apresentar consistência objetiva<sup>6</sup> — ao inverso: o valor brota justamente da subjetividade. Trata-se de mostrar que a individualidade

subjetiva (ou seja, o homem) é o Ser pelo qual os valores existem. Assim como não há uma natureza humana que determine o que o homem deve fazer, também não há uma ordem pré-estabelecida de valores. Donde se infere que o valor encontra sua gênese precisamente no *ato livre* — de tal sorte que ele é absolutamente indeterminado: escolher é inventar. Dessa feita, por se revelarem sempre a uma liberdade, os valores são permanentemente passíveis de serem questionados, posto que a possibilidade de inverter a escala de valores aparece, complementarmente, também como *minha* possibilidade. Angustiar-se frente aos valores é, com efeito, reconhecer-lhes o caráter de idealidade.

Não obstante, porém, nossa atitude frente aos valores é eminentemente “tranqüilizadora”: ignoramos cotidianamente, em geral, a ausência de quaisquer fundamentos positivos para os valores de nossas ações. Tudo se passa como se tais valores estivessem tranqüilamente assegurados, o que promove uma falsificação existencial. Ora, se estamos comprometido até o pescoço em um mundo de valores, então nossa percepção angustiada destes mesmos valores — apreendidos como algo sustentado em nosso Ser pela nossa liberdade — será sempre um fenômeno posterior e mediatizado. De imediato, diz-nos Sartre, resta-me apenas o mundo em seu caráter de urgência — no qual estou plenamente engajado: é por minha indignação que me é dado o “antivalor baixaza” e igualmente, por minha admiração, me é dado o “valor grandeza”. Somente a minha obediência (real) aos vários tabus é que me revelam estes tabus como existentes de fato. Desse modo, valores tais como a honestidade, a monogamia, a piedade etc. são animados e adquirem um Ser que não será, ao menos em geral, questionado:

Desse modo, não é depois de contemplar os valores morais que os burgueses, que se autodenominam ‘gente honesta’, tornam-se honestos: mas eles são jogados, desde seu surgi-

mento no mundo, em uma conduta cujo sentido é a honestidade. Assim, a honestidade adquire um ser, que não será posto em questão; os valores são semeados em meu caminho como mil pequenas exigências reais, similares aos carzates que proibem de pisar na grama. (SARTRE 2, p. 73-74)

Eis os burgueses, que simplesmente são atirados desde o seu surgimento em uma conduta cujo sentido é a honestidade — “gente honesta”. Ora, em atos é que se animam os valores, de tal modo que não os contemplamos de cima para em seguida tornarmo-nos isso ou aquilo. Não há céu inteligível onde os valores estejam de antemão inscritos: meus atos erguem todos os valores... um a um. O homem, em solo sartreano, é apenas o seu projeto e, enquanto tal, só existe na medida em que se projeta ao devir:

Pois queremos dizer que o homem primeiro existe, isto quer dizer que o homem é inicialmente aquilo que se lança para um *futuro*, e o que é consciente de se projetar no *futuro*. O homem é, antes de mais nada, um *projeto* que se vive subjetivamente (...); nada existe anteriormente a este *projeto*; nada há no céu inteligível, o homem será antes de mais o que tiver projetado ser. Não o que ele quiser. Porque o que entendemos vulgarmente por querer é uma decisão consciente, e que, para a maior parte de nós, é posterior àquilo que ele próprio se fez”. (SARTRE 3, p. 30)

O homem, dirá Sartre, “é tão somente o conjunto de seus atos” (SARTRE 2, p. 51). De modo que se deve grifar aqui o seguinte: no mundo imediato — em que se dá à consciência irrefletida —, não aparecemos primeiro para só depois sermos lançados em tal ou tal atividade. Desde já nosso Ser encontra-se em situação, ou seja, surge em meio a tais atividades e se conhece na exata medida em que nelas se reflete. Lançados em um mundo povoado de exigências, estamos sempre ao seio de projetos em vias de concretização: devo escrever uma hora amanhã, vou fumar, tenho encontro com fulano ou sicrano esta noite, não devo esquecer de realizar tal trabalho, de responder a João, de contar a

6. Em sua peça *O Diabo e o Bom Deus*, Sartre procura mostrar o fracasso a que se condena todo o comportamento que pretende justificar-se por valores objetivos. Note-se a maneira como se desenrolam os atos deste teatro sartreano: no primeiro ato, Goetz, bastardo e fraticida, se determina pelo “mal” como valor objetivo; no segundo, abraça o “bem” como valor objetivo; no terceiro, enfim, recusa a objetividade de ambos e assume a invenção livre dos valores, demonstrando assim a inexistência de *valores a priori* (cf. SARTRE 4).

verdade para Pedro, etc. É precisamente a partir da eleição que faço de mim mesmo no mundo, ou seja, de meu “projeto inicial”, que todos esses valores cotidianos e toda estas esperas “passivas pelo real” retiram o seu sentido. Entretanto, tal “projeto inicial” — que me propicia uma possibilidade inicial e faz com que haja valores, chamados, expectativas e, em geral, um mundo —, só nos aparece para além do mundo, enquanto sentido e significação abstratas e lógicas de minhas empreitadas:

De resto, há concretamente despertadores, cartazes, formulários de impostos, os agentes da polícia, entre outros para-peitos de proteção para a angústia. Mas desde que a empresa se distancie de mim, desde que eu seja reenviado a mim mesmo para que eu deva me aguardar no futuro, me descubro de repente como aquele que dá sentido ao despertador, que se proíbe, a partir de um cartaz, de andar por um canteiro ou gramado, aquele que confere urgência à ordem do chefe, aquele que decide sobre o interesse do livro que está sendo escrito, aquele que faz, enfim, com que os valores existam para determinar sua ação pelas exigências destes. Eu vou emergindo sozinho, e, na angústia diante do projeto único e primeiro que constituí meu ser, todas as barreiras, todos os para-peitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu que mantenho os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que eu *sou*, tenho que realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. (SARTRE 2, p. 51)

Deve-se ressaltar aqui a ressonância Ética da *negação* em Sartre: o lema existencialista, segundo o qual a existência precede a essência, só pode ser verdadeiramente aquilatado se, com efeito, tivermos em conta a antecedência da *negação* com relação à *positividade*, isto é, sua primazia fundante no que diz respeito ao reino do *agir* humano. Desta feita, deve-se levar em conta a inexistência, em Sartre, de qualquer tipo de

imperativo categórico moral *a priori* que possa guiar as ações humanas — o existencialismo sartreano declara a inexistência de Deus e, com isso, pretende fazer ruir toda a tábua de valores que porventura pairasse sobre um céu inteligível; o humano é um ser abandonado à própria sorte, sem subterfúgios ou desculpas a que possa se apegar, sendo o indeterminismo o símbolo de sua potência, bem como o de sua queda pelo Ser Em-si. Se a existência é anterior à essência, então não será jamais possível conferir-lhe uma dada *natureza humana*: o homem não se encontra diante de nenhum valor *a priori* que legitime o seu comportamento — há tão somente uma certa universalidade *humana de condição*, que não é senão o conjunto de “limites” *a priori* que esboçam sua situação fundamental no mundo (se, por um lado, pode-se dizer que as situações históricas variam, por outro cumpre afirmar que há um elemento invariável na necessidade humana de estar *no* mundo, de lutar e viver com os outros, de ser mortal, enfim). Sob a perspectiva existencialista, a universalidade do homem que não é dada, mas sim indefinidamente construída. De resto, o homem deve se recordar que não há outro legislador além dele próprio, e que é no abandono de *seu agir* que ele, ao se projetar para além do dado — isto é, em direção ao *não-dado* (ao *futuro* virgem de suas possibilidades) —, decidirá sobre si mesmo. A vida não tem sentido *a priori* e a moral, assim como a arte, é um exercício de criação e invenção:

O que há de comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, temos criação e invenção. Não podemos decidir *a priori* sobre o que há a fazer. (SARTRE 3, p. 51)

A minha liberdade é o único fundamento — sem fundamento — dos valores por mim adotados. Portanto, vinculada intimamente com a *liberdade* e dando-se no *agir* humano, a moral deve advir do elemento *negativo*, quer dizer, da indeterminação que caracteriza a realidade humana.

Eis, a partir de *L'être et le néant*, o núcleo duro da Ética em Sartre.

**Abstract:** from the brief characterization of the figures of freedom, anguish and responsibility, exposed in Jean Paul Sartre's *L'être et le néant*, this article aims to shed lights over the statement of the lack of foundation of the values adopted in our quotidian morality — that demans an explication of a certain ethical resonance of the negation on the sartrean philosophy, as well the consequential human temptation to the existencial forgery, which manifests in its attempt to elide the anguish coming from the absolut freedom of the human reality.

**Key-words:** freedom — anguish — responsibility — values

### Bibliografia

1. KIERKEGAARD, Sören. *Le concept d'angoisse*. Trad. Knud Ferlov et Jean-J. Gateau. Paris: Gallimard, 1990.
2. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Edition corrigée avec Index par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2001. (Collection Tel).
3. \_\_\_\_\_. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996.
4. \_\_\_\_\_. *O Diabo e o Bom Deus*. Trad. Maria Jacintha. São Paulo: Circulo do Livro, 1975.