

LIBERDADE E NECESSIDADE: PENSANDO A CONDIÇÃO HUMANA ENTRE CONTINGÊNCIA E DETERMINAÇÃO

Carlos Eduardo de Moura

Pós-Doutorando em Psicologia da FFCLRP-USP
Laboratório de Etnopsicologia
Bolsista FAPESP

RESUMO: Pretendo apresentar o homem como um ser de necessidade a partir de três aspectos: das necessidades fisiológicas (carência física), do biológico prático (imperativo da satisfação) e do paradoxo da liberdade (indivíduo como ser social). É a partir deste contexto que farei a passagem da relação consciência-mundo a partir da noção de interdependência. Trata-se de criticar a *ilusão de imanência* para resgatar a consciência como um fenômeno absoluto, mas sem perder de vista sua contingência original nas malhas do determinismo. Portanto, não se pensará mais em uma Natureza Humana, mas na Condição Humana da angústia, do desamparo e do desespero: trata-se de pensar no homem como um real concreto e como um absoluto temporalmente localizado. Será a partir dessa condição humana do *terror* (risco de aniquilamento) que apresentarei o sujeito da experiência numa dimensão ética do *mitsein* (experiência do nós). O tema da *experiência ética* será apresentado como condição da experiência do sujeito no Mundo – enquanto subjetividade na estrutura da objetividade. Deste modo, será possível ver em Sartre, já em suas primeiras obras, a inserção do Eu no Mundo sob a condição da consciência empírica (do sujeito da experiência na ordem *intervivencial*) como um problema moral. Por último, se verificará a maneira pela qual Sartre compreenderá a experiência do sujeito no campo ético enquanto um sujeito de interioridade, bem como os desafios de se manter a primazia da autonomia do sujeito.

Palavras-chave: Contingência. Determinação. Liberdade. Necessidade. Sartre.

ABSTRACT: I intend to present man as a being of need from three aspects: physiological needs (physical lack), the practical biological (imperative of satisfaction) and the paradox of freedom (individual as a social being). It is from this context that I will make the transition from the consciousness-world relationship based on the notion of interdependence. It is a question of criticizing the illusion of immanence to rescue consciousness as an absolute phenomenon, but without losing sight of its original contingency in the meshes of determinism. Therefore, one will no longer think of a Human Nature, but of the Human Condition of anguish, helplessness and despair: it is a matter of thinking of man as a concrete real and as a temporally located absolute. It will be from this human condition of terror (risk of annihilation) that I will present the subject of the experiment in an ethical dimension of *mitsein* (experience of the us). The theme of ethical experience will be presented as

a condition of the subject's experience in the world - as subjectivity in the structure of objectivity. In this way, it will be possible to see in Sartre, already in his first works, the insertion of the "Self" in the World under the condition of the empirical consciousness (of the subject of experience in the *intervival* order) as a moral problem. Finally, we will verify the way in which Sartre will understand the subject's experience in the ethical field as a subject of interiority, as well as the challenges of maintaining the primacy of the subject's autonomy.

Keywords: Contingency. Determination. Freedom. Need. Sartre.

1. Observações iniciais

Pretendo aqui apresentar o homem como um *ser de necessidade* a partir de três aspectos: das necessidades fisiológicas (do homem como carência física), do biológico prático (sob o imperativo da satisfação) e do paradoxo da liberdade (do indivíduo como ser social). É a partir deste contexto que será possível (e necessário) fazer a passagem da relação consciência-mundo (segundo uma equivocada perspectiva substancialista) para a sua verdadeira condição, isto é, à luz da noção de interdependência. Em outros termos, trata-se de criticar a "ilusão de imanência" (passividade, conteúdo psíquico e inerte, solipsismo da afetividade) para resgatar a consciência como um fenômeno absoluto – mas, sem perder de vista que só se falará de uma *contingência original nas malhas do determinismo*.

Assim sendo, não se pensará mais em uma Natureza Humana, mas da Condição Humana como angústia, desamparo e desespero e, portanto, do fenômeno Homem como um real concreto e como um absoluto temporalmente localizado – que sustentará, no caso, a própria experiência de Terror desse ser existente. Será a partir da condição humana vivenciada como Terror que apresentarei o sujeito da experiência numa dimensão ética ou, em outras palavras, o sujeito da experiência sob o fundamento da relação Eu-Mundo na dimensão do *Mitsein* (da experiência do nós).

Percorrido esse caminho, pretendo finalizar com o tema da *Experiência ética* como um dos modos pelo qual a consciência se manifesta no mundo, ou ainda, o modo pelo qual as “condições da experiência” do sujeito no Mundo – enquanto constituição da subjetividade – se estrutura na objetividade. Verificar-se-á, deste modo, como é possível ver em Sartre, já em suas primeiras obras, a inserção do *Eu*

no *Mundo* como condição de se pensar a consciência empírica (ou o sujeito da experiência no seio da ordem intervencional) como um problema de ordem moral. Posteriormente, se verificará a maneira pela qual Sartre compreende a experiência do sujeito no campo ético enquanto produção de um sujeito de interioridade – bem como os desafios de se manter a primazia de uma autonomia do sujeito.

2. O homem como Liberdade e Necessidade

Para apresentar o homem como um ser de necessidade, preciso partir da condição mais básica da vida humana: do ser sob os imperativos das necessidades primordiais (as orgânicas e as fisiológicas: fome, sede, homeostase térmica, etc.). Marx, nos "Manuscritos Econômico-filosóficos", nos afirma que "o homem [tal qual o animal] vive da *natureza inorgânica*"¹, tendo de estabelecer uma relação com a exterioridade para buscar alimento, aquecimento, vestuário, habitação – a finalidade aqui é promover a satisfação de suas necessidades vitais. A Natureza torna-se, no caso, o corpo inorgânico do homem e a matéria e o objeto convertem-se em meios de vida e em instrumentos da atividade humana para garantir a satisfação de suas necessidades imediatas. "A fome é uma carência natural; ela necessita, por consequência, de uma natureza fora de si, de um objeto fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é carência confessada de meu corpo por um objeto existente fora dele"².

Ora, a relação Homem-Natureza – em que o mundo é agora antropomorfizado e a Natureza é o seu corpo – promove o funcionamento e a integridade do organismo (o *não morrer* e a manutenção da vida). Trata-se, pode-se resumir, do "engendrar prático de um *mundo objetivo*" e da "*elaboração* da natureza inorgânica"³. Há, no entanto, uma separação entre a produção do animal e a produção humana: no primeiro caso, produz-se sob o domínio da carência física imediata (uma produção segundo as leis geneticamente determinadas da espécie) e,

¹ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. SP: BoiTempo Editorial, 2008, p. 84.

² MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. SP: BoiTempo Editorial, 2008, p. 127

³ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. SP: BoiTempo Editorial, 2008, p. 85.

no segundo caso, fala-se de uma produção que vai além das determinações da espécie (já que o homem também se produz e produz o mundo livre da carência física). Portanto, não há como escapar, "o homem se defronta livremente com o seu produto"⁴.

É iluminado pela ideia desse *livre defrontar-se com o seu produto* que precisamos resgatar a compreensão do homem como uma existência condenada a produzir para garantir a sua integridade orgânica, mas por uma noção de *trabalho* que nos traz um trágico paradoxo: o homem supera e nega as determinações de sua espécie (ele transcende a dimensão das necessidades fisiológicas), mas também se *estranha* do objeto por ele produzido (refiro-me aqui ao conceito marxista de "trabalho estranhado"⁵). É negando as determinações da espécie que se corre o risco de apreender o objeto trabalhado como hostil, poderoso, com vida própria e independente (em suma, como um *inerte* sem a marca de uma *práxis*).

Nas palavras de Sartre, estes fatores representariam a ameaça de uma "mineralização do homem"⁶ pela "humanização do mineral"⁷: o sujeito se produziria como um *inessencial* pela *essencialidade* da coisa. No caso, "o indivíduo como realidade prática se determina[ria] como inessencial [...], como um elemento mecânico."⁸ É nesse drama humano que, ainda motivados pela leitura de Marx, podemos sustentar a afirmação de que "o ser dos homens é o seu processo de vida real"⁹. Trata-se, a partir do que foi apresentado até aqui, de se pensar na condição humana (dialética e tensional) entre a vivência de satisfação (a partir das necessidades primordiais) e o homem como falta (também a partir desses imperativos orgânicos) na perspectiva de Jean-Paul Sartre.

O leitor da "Crítica da Razão Dialética"¹⁰ perceberá o quanto Sartre coloca a dimensão da *necessidade* como a exteriorização de uma *falta* no interior do organismo,

⁴ MARX, Karl. Manuscritos Econômico-filosóficos. Tradução de Jesus Ranieri. SP: BoiTempo Editorial, 2008, p. 84, p. 85.

⁵ Cf. o Capítulo "Trabalho Estranhado e Propriedade Privada" (In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. SP: BoiTempo Editorial, 2008, pp. 79-90).

⁶ CRD, p. 627.

⁷ Cf. IF, III [1972], p. 288.

⁸ CRD, p. 263.

⁹ MARX, Karl. A Ideologia Alemã. Karl Marx e Friedrich Engels. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. SP: Martins Fontes, 1998, p. 19.

¹⁰ Cf. CRD, pp. 166.

lançando-o (agora como organismo prático) na exterioridade e na materialidade do entorno: da necessidade de se alimentar ao desvelar da exterioridade como o campo total das possibilidades de plena satisfação. É deste modo que a *necessidade* se faz *função* (alimentar-se, beber, aquecer-se) e se totaliza como função para tornar-se *gesto* (engolir, mastigar, abrigar-se) pela materialidade do mundo. Eis aqui a visão sartreana de uma dialética biológica da falta, da necessidade e da negação da necessidade na apreensão e totalização do entorno material. Os corpos vivos e os objetos inanimados compõem um campo prático pelo qual

A ação do corpo vivo sobre o inerte pode se exercer diretamente ou pela mediação de outro corpo inerte. [...] Mas desde que o corpo organizado tome sua própria inércia como mediação entre a matéria inerte e sua necessidade [:] o corpo vivo utiliza sua inércia para vencer a inércia das coisas.¹¹

É a partir da concepção de que *o ser dos homens é o seu processo de vida real* que a função orgânica enquanto *necessidade* assume a função de *práxis* por um ser vivo que só se preserva (manutenção da vida) na medida em que age (*práxis*): o organismo presente (totalidade ameaçada pela *falta*) temporaliza-se e exterioriza-se iluminado pela possibilidade de *negar a negação* (negar a falta, a escassez ou a possibilidade de não-ser do organismo) através da materialidade do entorno. Sartre nos fala, portanto¹², do desvelamento vivido de um fim (meta, objetivo) que se deseja atingir (a restauração do organismo), produzindo e reproduzindo a vida segundo um movimento de *interiorização* e *exteriorização* em que *necessidade* e *possibilidade de satisfação* unem dialeticamente o organismo, o entorno e o outro: agir é estar submetido às forças físicas que denunciam o homem como *passividade* e, ao mesmo tempo, como *atividade* ao se produzir na dimensão de uma *desintegração reintegrada*. "De fato, a transcendência já está no fato funcional da nutrição" e "a transcendência contém nela a imanência".¹³

Chegamos aqui à relação original dos homens mediados pela matéria com a finalidade de escaparem ao risco de morte e é neste contexto que surge a noção de

¹¹ CRD, p. 167.

¹² Cf. CRD, pp. 165-177 ("Da 'práxis' individual como Totalização").

¹³ CRD, p. 168.

um organismo biológico-prático que necessita *sair de si* mesmo para *retornar a si*. O corpo só é unidade psicossomática porque "a pulsão e a necessidade formam aqui uma única e mesma coisa: não há primeiro necessidades, há uma necessidade que é o próprio organismo como exigência de subsistir."¹⁴ Neste sentido, o processo de subjetivação ou a espiral de personalização se estruturará na dimensão da “necessidade”, já que todo vivido se manifesta como “resposta a uma situação” (engajamento, posicionamento, escolha) àquilo o que a situação costuma exigir.

As obrigações da necessidade, as exigências da Coisa trabalhada, os imperativos do Outro, sua própria impotência, é sua práxis que as descobre e que as interioriza. É sua livre atividade que retoma, por sua conta, em sua liberdade tudo o que o esmaga.¹⁵

Eis aí a dialética que Sartre procura instaurar: “os homens fazem a história sob a base de circunstâncias anteriores [a historialização como dialética da necessidade e da liberdade na práxis humana]”.¹⁶

É deste modo que podemos aqui concluir que as noções de *liberdade* e de *Necessidade* perdem sentido se forem compreendidas isoladamente, ou seja, fora de uma *tensão dialética*, posto que Sartre tenha negado a liberdade como sendo um poder indeterminado ou uma categoria pré-existente do homem no mundo¹⁷. A liberdade é *nadificação* e *negação* de um *pleno de ser* (portanto, negação do Em-si): a “liberdade é *relação ao dado*”.¹⁸ A dialética “Liberdade-Necessidade” (estruturando o mundo como “coeficiente de adversidade”) pode ser traduzida em “O ser e o nada” como sendo o “paradoxo da liberdade”: “Não há liberdade senão em situação e não há situação senão pela liberdade”.¹⁹

É por ela que o para-si se historializa como afirmação ou como negação da liberdade pela própria liberdade. “A liberdade implica na existência dos entornos a mudar: obstáculos a superar, ferramentas a utilizar”²⁰, pois só se é livre em

¹⁴ Consciência e Subjetividade, p. 46 [“O que é a Subjetividade?”].

¹⁵ CRD, p.364.

¹⁶ IF, III [1972], p. 429.

¹⁷ Como se observa em EN, p. 530.

¹⁸ EN, p. 532.

¹⁹ EN, p. 534.

²⁰ EN, p. 551.

condição.²¹ Como nos mostra Sartre em “Situações, IX”²²: eu me descubro como existente irreduzível, como liberdade que se tornou minha necessidade, como escolha temporalizante, como escolha sofrida e como ser-sofrido em liberdade sustentado como escolha. Todavia, ainda que a consciência só possa existir engajada²³, determinada a existir por si mesma (de existir espontaneamente – de existir para si)²⁴, a ilusão da imanência continua sendo uma possibilidade de fuga a essa consciência translúcida, ativa e espontânea.

3. Imanência e Transcendência

Ora, o grande problema em recorrer à “ilusão da imanência” é colocar a relação consciência-mundo à luz de um “determinismo – que de maneira alguma poderia aplicar-se aos fatos de consciência”²⁵, fazendo dela o resultado da ligação entre fatos psíquicos (que desvelaria a consciência como uma *coleção de conteúdos inertes*²⁶, de fatos psíquicos segundo uma identidade fundante ou automatismos psicológicos por meio de leis mecânicas ou de leis de exterioridade (o que equivaleria afirmar a existência de um princípio de inércia, de um conteúdo psíquico ou de um determinismo fisiológico). E eis aqui o problema para Sartre: a “espontaneidade da consciência se esvaneceria”²⁷.

Na condição de *interdependência* (como visto no item anterior), a consciência encontra-se “na *presença de um mundo*”²⁸ onde “As coisas dão-se como presenças”²⁹, compondo uma certa *espessura do real* – seja ela objetiva (pontudo, largo, longo, triangular, liso, rugoso, fineza, brancura, movimento, repouso) ou qualitativa (amável odiável, encorajador, amedrontador, repugnante, atrativo). Se “Toda percepção é acompanhada por uma reação afetiva”³⁰, a relação da consciência afetiva com o objeto sedará a partir de uma consciência que é, antes de tudo, *desejante a*

²¹ EN, p. 564.

²² S, IX, p. 187.

²³ EN, p.127.

²⁴ J^{on}, p. 125.

²⁵ J^{re}, p. 72.

²⁶ J^{on}, p. 122.

²⁷ J^{on}, p. 118.

²⁸ J^{re}, p. 91.

²⁹ J^{re}, p. 96.

³⁰ J^{re}, p. 48.

lançar-se na presença do objeto desejado (ou do objeto representado sob a forma afetiva)³¹. Eis aí o problema: lançar-se ao objeto para possuí-lo à luz de um "desejo de posseção"³².

Há, nesta relação, o perigo de colocarmos o objeto exterior, com toda a sua carga afetiva, com um poder de despertar um estado afetivo (um conteúdo latente, um conteúdo manifesto, um complexo) correspondente *na* consciência³³. Essa perspectiva, nos diz Sartre, acumula erros: a confusão da imagem com seu objeto e a estruturação da vida psíquica pela ilusão da imanência. A vida psíquica estaria fundamentada por estados afetivos enquanto conteúdos inertes carregados pelo fluxo da consciência³⁴ que, por sua vez, teriam como consequência a negação da intencionalidade afetiva pelo desconhecimento total da natureza da consciência e de sua qualidade posicional.³⁵

Não é o objeto que faz renascer ("ilusão da imanência"³⁶) na consciência uma imagem com qualidades sensíveis reais³⁷ (como se a imagem tivesse a mesma natureza que o objeto percebido), mas é por esta "qualidade posicional" que fará da imagem uma consciência e não uma coisa, uma cópia do mundo ou uma emanção do objeto. A perspectiva fundamental sartreana contra a ilusão da imanência é, como vemos, a de nos mostrar que uma consciência não pode ser provocada *de fora*, ela não pode ser espectadora, já que ela se constitui a si mesma segundo sua própria intencionalidade e o único laço que pode ligar uma consciência anterior à outra é um laço de motivação³⁸ (*motif*)— nada de automatismos, nada de imanência. Sendo assim, a relação consciência-objeto é permanentemente "acompanhada pelo sentimento de arriscar-se, de engajar-se ou de assumir responsabilidades."³⁹

A apreensão das *presenças* (dos objetos *presentificados* sob o esboço de um ponto

³¹ Cf. I^{re}, p. 101.

³² I^{re}, p. 100.

³³ Por exemplo, em "Projeto para uma Psicologia Científica", Freud declara que "a consciência é um mero apêndice aos processos fisiológico-psíquicos e sua omissão não acarretaria alteração na passagem psíquica dos acontecimentos." (PROJETO, Vol. I, p. 372).

³⁴ Cf. I^{re}, p. 97.

³⁵ Cf. I^{re}, p. 101.

³⁶ Cf. I^{re}, p. 139.

³⁷ Cf. I^{re}, p. 121.

³⁸ Cf. I^{re}, p. 144.

³⁹ I^{re}, p. 150.

de vista), necessariamente, se ilumina por duas atitudes da consciência: “a imagem e a percepção [...] representam as duas grandes atitudes irreduzíveis da consciência”⁴⁰. Os objetos em imagem, por consequência, são pura passividade e espera. Como escreve Sartre, “A fraca vida que insuflamos neles vem de nós, de nossa espontaneidade”⁴¹: “o irreal recebe sempre e não dá jamais” e “ele não poderia ter força porque não age”⁴². Como a existência é sempre risco de perder-se, de alienar-se e de degradar-se (como visto no início deste trabalho), também a consciência imaginante, diante do objeto imaginado, “Procura fundir-se a ele, [...] alimentar-se dele.”⁴³ Qual a saída para tal paradoxo?

Mais uma vez o realismo sartreano (e não no sentido de um materialismo metafísico⁴⁴): a cópula consciência-mundo, consciência imaginante-objeto imaginado, consciência afetiva-*analogon* afetivo representam para a condição humana “uma espécie de tensão sem repouso”⁴⁵ e é por esta *tensão* que ela marca a sua orientação no mundo: “minha consciência é caracterizada por seu ‘estar-no-mundo’, mas precisamente porque esse ‘estar-no-mundo’ caracteriza a relação da consciência com a realidade”.⁴⁶ E não poderia ser de outro modo, pois a consciência não está “atolada no mundo”, ela não é uma *coisa* entre outras *coisas*, mas *criação imaginária* e possibilidade de tomar “uma posição de recuo em relação ao mundo”⁴⁷ e de “colocar o mundo enquanto mundo ou ‘nadificá-lo’”⁴⁸ (uma “nadificação livre do mundo”⁴⁹).

Ora, “a imagem [...] é sempre o *mundo negado de um certo ponto de vista* [a liberdade não deve ser confundida com o arbitrário]”⁵⁰, afinal, para imaginar é preciso que a consciência imaginante “esteja ‘em situação [concreta] no mundo’”,

⁴⁰ *I*^{re}, p. 160.

⁴¹ *I*^{re}, p. 166.

⁴² Cf. *I*^{re}, p. 183.

⁴³ *I*^{re}, p. 184.

⁴⁴ Que lançaria uma parte do homem para fora-do-mundo (Cf. TE, p. 86).

⁴⁵ *I*^{re}, p. 185.

⁴⁶ *I*^{re}, p. 223.

⁴⁷ *I*^{re}, p. 240.

⁴⁸ *I*^{re}, p. 240.

⁴⁹ *I*^{re}, p. 241.

⁵⁰ *I*^{re}, p. 240.

“sobre um fundo de mundo e em ligação com o fundo”.⁵¹ É deste modo que, por um lado, “o homem está esmagado no mundo, transpassado pelo real”⁵² e, por outro lado, encontra-se como um existente que “desde que colocado, é [...] transcendido”⁵³. Podemos dizer, em suma, que Homem e Mundo são totalidades desintegradas que precisam ser desveladas “ao mesmo tempo em termos de imanência e de transcendência”⁵⁴.

É o desafio que Sartre quer nos lançar: não recorrer a um puro imanentismo e nem a um puro transcendentalismo. Ele nos convida a pensarmos em uma imanência sempre limitada pela dimensão do em-si do fenômeno e da transcendência sempre limitada pela dimensão do para-si: é o homem como um projeto de origem imanente (*ens causa sui*, possessão) determinando uma modificação no ser transcendente – afinal, não se modifica apenas a aparência fenomenal da coisa. Trata-se das repercussões do ato no mundo (nem só como exterioridade pura e nem só como pura imanência). São os desafios de uma realidade humana que permanece em *tensão* entre imanência e transcendência⁵⁵ (da fatalidade do real e da fatalidade da imaginação).

4. Contingência e Determinação

"A Transcendência do Ego" [1937], pode-se dizer, traz como um de seus objetivos determinar as condições de possibilidade da experiência e do sujeito da experiência sob o foco da intencionalidade e da estruturação da vida psíquica (Eu [Moi], Ego, *Cogito*). A consciência, no caso, estruturar-se-ia a si mesma concretamente por um ininterrupto jogo de intencionalidades, de modo que um Eu concreto e psicofísico (de um *Cogito* que é pessoal e participa das vicissitudes do Mundo⁵⁶) exteriorizar-se-ia como um fenômeno em que *ser e aparecer* comporia uma

⁵¹ Cf. I^{re}, p. 241.

⁵² I^{re}, p. 244.

⁵³ I^{re}, p. 243.

⁵⁴ EN, p. 673. Ou, como colocará na CRD, uma “transcendência que contém em si a imanência”, uma interioridade perpetuamente exteriorizada (CRD, pp. 168) – é o homem como ser-no-meio-do-mundo, inserido em uma vida comunitária e se produzindo à luz de seus condicionamentos “do “ser-no-grupo”, do “ser-comum-no-grupo”.

⁵⁵ CRD, pp. 409, 430, 521, 565, 569, 577, 578, 589, 603.

⁵⁶ TE, p.27 e p. 85.

unidade⁵⁷. Há aqui duas perspectivas que podem ser extraídas desta afirmação: 1^a) “o solipsismo torna-se impensável”⁵⁸; 2^a) “meu Ego empírico e o Ego empírico do outro aparecem ao mesmo tempo no mundo[por um] sistema de referências a uma pluralidade infinita de consciências”.⁵⁹E não nos esqueçamos de que é neste campo intervencional e na concretude do *Mitsein* que o homem é feiticeiro para o homem⁶⁰: ele é seduzido (enfeitiçado: *envoûter*)⁶¹ em um Mundo de objetos habitados por homens-objetos⁶² apreendendo-se como simples veículo de forças inumanas⁶³.

Na *Conclusão da Transcendência do Ego* vemos que o Ego, com seus sentimentos, estados, qualidades, ações, tendências, gostos e virtudes (o que constitui a unidade do eu psicofísico) é rigorosamente contemporâneo do mundo (daí Sartre propor o materialismo histórico como hipótese de trabalho⁶⁴), de maneira que “A influência de ideias pré-concebidas e de fatores sociais é aqui preponderante.”⁶⁵ Portanto, a consciência é um fato irreduzível e, ao mesmo tempo, projeto de relação de posse com o mundo (paixão inútil), é um esboço de retomada de si para coincidir consigo mesma. No caso, “a personalização nada mais é, no indivíduo, que a superação e a conservação (assunção e negação íntima), no seio de um projeto totalizador, daquilo o que o mundo fez – e continua a fazer – dele.”⁶⁶

Falar de sujeito é, portanto, analisar o homem na perspectiva de uma *processo de personalização* a partir dessa vivência da qualidade objetiva do Mundo (experienciando *o horror e o charme das coisas* ⁶⁷como uma maneira de desvelar e vivenciar as propriedades e a viscosidade do mundo).

Na realidade, uma vez que me lanço no mundo, cada objeto se ergue à minha frente com um olhar humano antes mesmo que eu saiba servir-me dele e compreender esse olhar. A viscosidade me

⁵⁷ Cf. TE, p. 25.

⁵⁸ TE, p. 85.

⁵⁹ EN p. 272.

⁶⁰ TE, p. 64.

⁶¹ EN, p. 433.

⁶² QM, p. 31.

⁶³ QM, p. 61.

⁶⁴ TE, p. 86.

⁶⁵ TE, p. 54.

⁶⁶ IF, II [1971], p. 657.

⁶⁷ S, I, p. 32.

inquieta e me prende.⁶⁸

A consciência-no-mundo-entre-outros poderia degradar-se numa relação de possessão mágica (enfeitada, passivizada, mascarada da liberdade vertiginosa) dos objetos do Mundo e da relação com o outro (em que “cada um de nós sente sobre si o olhar de Medusa do Outro”⁶⁹, “um olhar de Medusa que fixa e petrifica”⁷⁰). Mas há também outro lado dessa experiência de petrificação: a vivência da Náusea.

Sartre, em "A Náusea" [1938], nos mostra a experiência de estranhamento Roquentin do seu reflexo no espelho, em que o personagem não consegue encontrar um sentido para a sua imagem (seu Eu, essa coisa cinzenta): “As pessoas que vivem em sociedade aprenderam a se ver nos espelhos tal como seus amigos os veem.”⁷¹ Esta “falta de sentido” é a sua primeira experiência da náusea, sendo ela ampliada até que ela assuma a perspectiva de condição humana: “a Náusea sou eu”⁷². Este *estranhamento* se apresenta no Romance entre duas categorias que estruturam a relação de Roquentin com o mundo: o “existir” e o “ser” (é a experiência concreta da náusea). A existência, como o próprio Roquentin declara, “Perdera o seu aspecto inofensivo de categoria abstrata”: a existência do mundo “somos nós”⁷³ – é, em suma, a existência absurda da *massa das coisas*.

Sartre reassume essa experiência de Roquentin na ontologia fenomenológica de “O ser e o nada” ao afirmar que “O ser nos será desvelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea, etc.”⁷⁴ Mas o romance ainda nos traz outra dimensão da “experiência da náusea” (e é isso o que nos interessa aqui) – a saber, a belíssima intuição de Roquentin:

O essencial é a contingência [a existência não é a necessidade].
Existir é simplesmente *ser aí* [*être là*]. [...] Ora, nenhum ser necessário
pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão de ótica,
uma aparência que se possa dissipar; é o absoluto, por conseguinte,

⁶⁸ CDG, p. 185.

⁶⁹ SG, p. 174.

⁷⁰ Baudelaire, p. 111.

⁷¹ A Náusea, p. 36.

⁷² A Náusea, p. 87.

⁷³ A Náusea, p. 188.

⁷⁴ EN, p. 14.

a gratuidade perfeita.”⁷⁵

Por outro lado, experencia Roquentin, “a existência tem que nos invadir bruscamente, tem que se deter sobre nós, pesar intensamente sobre nosso coração como um grande animal imóvel.”⁷⁶ Este “pesar sobre” e este “animal imóvel” reaparecerão nas demais obras sartreanas através do conceito de *situação*, ou melhor, da ideia de que só se age em situação: “Toda ação comporta uma parte de hábitos, de ideias recebidas de símbolos e de algo que vem do mais profundo de nós mesmos”.⁷⁷ Em outras palavras, é enquanto ação-no-mundo e enquanto subjetividade-objetivada (exteriorizada) que o existente se manifesta sob duas dimensões inseparáveis: 1ª) o eu torna-se um objeto real e 2ª) fonte de liberdade.⁷⁸ Em suma, pode-se afirmar que estar em situação é encontrar-se inserido em um universo de “condições materiais e psicanalíticas que, em uma época dada, definem um conjunto”⁷⁹. É diante destas *condições* que a contingência se manifesta como fonte de tédio, de angústia e de náusea. “Esse eu, com seu conteúdo a priori e histórico, é a essência do homem [e a angústia manifestação da liberdade em face de si].”⁸⁰ Em outras palavras, “o homem traz consigo continuamente uma compreensão pré-judicativa de sua essência”.⁸¹

Para concluir este item, observemos que todo processo de personalização se dá como experiência da consciência de ser aí, ou seja, de existir *em presença*, posicionando-se e engajando-se em um ponto de vista com o mundo, mas enquanto perpétuo retorno a si. É aqui que aventura humana é *risco* (inclusive risco de desagregação, de aniquilamento e morte – como visto anteriormente) ao engajar-se na tentativa de ser para suprimir a contingência de seu ser⁸² e negar a sua injustificável presença ao mundo⁸³: a autenticidade está vinculada ao risco⁸⁴. Se por um lado “É

⁷⁵ A Náusea, pp. 193-194.

⁷⁶ A Náusea, p. 195.

⁷⁷ Le cérémonie des adieux, p. 446.

⁷⁸ Como se lê em Le cérémonie des adieux, p. 441.

⁷⁹ EH, p. 106.

⁸⁰ EN, p. 70.

⁸¹ EN, p. 70.

⁸² EN, p. 120.

⁸³ EN, p. 120.

⁸⁴ CM, p. 306.

absolutamente necessário que o mundo me apareça *em ordem*⁸⁵, por outro lado “o *Dasein* vai realizar a contingência do mundo”⁸⁶.

Sartre nos adverte para não confundirmos *determinismo* com *fatalismo*⁸⁷, pois não se pode negar que há um condicionamento rigoroso de nossos atos. As técnicas de apropriação do mundo⁸⁸ – técnicas Estéticas, Políticas, Intelectuais, a Linguagem, a Lei, as Técnicas contemporâneas do Saber: saber andar, saber segurar, saber julgar, saber falar, saber distinguir o verdadeiro do falso⁸⁹ – e a existência-no-mundo-em-presença-de-outros determinarão o modo pelo qual o sujeito pertencerá às coletividades (nação, profissão, família). O sujeito *é* (sendo) para si no horizonte destas determinações, destas finitudes externas enquanto situação-limite ou enquanto limites negadores de nosso ser⁹⁰. É sob o fundamento do paradoxo da Contingência e Determinação que a liberdade se faz situação e a situação se faz liberdade⁹¹, afinal

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 faz parte, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e os pequenos eventos de sua vida.⁹²

5. Condição Humana e Terror

O ponto de partida para este item tem como condição compreender a subjetividade à luz da experiência do *Cogito*: “Não pode nela haver outra verdade, outro ponto de partida do que esse: *eu penso, logo existo*, é a verdade absoluta de uma

⁸⁵ EN, p. 348.

⁸⁶ EN, p. 52.

⁸⁷ EN, p. 497.

⁸⁸ EN, p. 558.

⁸⁹ CM, p. 149, p. 327, p. 580; QM, p. 93; EN, p. 563 e p. 557.

⁹⁰ EN, p. 575.

⁹¹ EN, p. 534.

⁹² EN, p. 527.

consciência que se apreende a si mesma”⁹³ – e não se chega ao homem fora desse movimento. Contudo, é preciso também resgatamos a experiência do “Eu penso” em face do Outro: “eu não conjecturo a existência do outro: eu a afirmo”; “eu não sou mais o mestre da situação”; “faço parte de um *nós* pelo mundo”; o “para-outro é condição necessária da constituição do para-si como tal”.⁹⁴ Sendo assim, atingir-se a si pelo *Cogito* (mesmo pela experiência do Conhecimento: obter uma verdade sobre si) é passar pela existência do Outro.

“Nessas condições, a descoberta de minha intimidade me desvela, ao mesmo tempo, o outro”.⁹⁵ Trata-se do universo da intersubjetividade pela necessária passagem da concepção de uma “Natureza Humana” (“é impossível encontrar em cada homem uma essência universal”)⁹⁶ para a ideia de “uma universalidade humana de *condição*”⁹⁷: meu ser concreto e individual desliza neste universal e o preenche (trata-se do *ser-aí*)⁹⁸. Por esta universalidade humana de condições o sujeito é apresentado às condições de sua ação no mundo: o corpo, o nascimento, a realidade social, a raça, a classe, a nacionalidade, a estrutura fisiológica, o caráter e o passado.⁹⁹ É o que Sartre chamará posteriormente de “circularidade dialética” ou “circularidade das condições” na “Crítica da Razão Dialética”.

Em “O Existencialismo é um humanismo”, essas “condições” podem ser compreendidas como o conjunto de limites *a priori* que esboçam a situação fundamental do sujeito no universo, bem como as situações históricas nas quais ele se encontra (nascer é estar sob uma maneira pré-esboçada¹⁰⁰ de “ser-no-mundo”). Estes “limites”, nos diz Sartre, têm uma face objetiva e uma face subjetiva e é neste movimento que o *projeto* se estrutura, do mesmo modo que é neste movimento que se falará de uma “universalidade do homem” (uma “universalidade de condições”: o Chinês, o Indiano, o Negro, o Europeu), mas uma “universalidade” que “não é

⁹³ EH, p. 57.

⁹⁴ Respectivamente: EN, p. 290; p. 304; p. 466; p. 132.

⁹⁵ EH, p. 59.

⁹⁶ EH, p. 59.

⁹⁷ EH, p. 59.

⁹⁸ EN, p. 278.

⁹⁹ Cf. EN, pp. 367-368.

¹⁰⁰ Termo este que aparecerá tanto em “O ser e o nada” quanto na “Crítica da Razão Dialética”.

dada, ela é perpetuamente construída”.¹⁰¹ Aqui encontra-se o “paradoxo da condição humana”: o “absoluto da escolha” e “a relatividade de cada época”.¹⁰²

O homem é um “absoluto temporalmente localizado” na história (ele é livre e absoluto, é existência que escolhe a sua essência) e, por isso mesmo, “compreensível universalmente”¹⁰³ em e a partir de uma “situação organizada”¹⁰⁴. Há, neste paradoxo da condição humana, um reconhecimento empírico dessa livre escolha e, ao mesmo tempo, uma dimensão universalizante e unificante da liberdade. É neste momento que o “Terror” pode se instaurar. Essa “universalização” e “unificação” da liberdade constitui um campo social e prático de “liberdades orientadas”¹⁰⁵ de “ideias pré-concebidas”, pré-esboçadas e de condições pré-judicativas de nossa essência¹⁰⁶: “a ação comum torna-se um *processo orientado*.”¹⁰⁷

Há, portanto, uma “totalidade humana [que] está perpetuamente presente a todo homem”¹⁰⁸ e isso por meio de uma “procura totalizadora” (o que Sartre chama de uma “escolástica da totalidade”) que resulta em uma “prática terrorista”: é o Terror como uma prática que visa “liquidar a particularidade”.¹⁰⁹ Em “Questões de Método”, trata-se do movimento constante dos sujeitos ou dos grupos rumo à identificação por meio de uma prática unificadora por determinações fundamentais (materialismo mecanicista, estruturalismo, idealismo, realismo, ilusão da imanência). É o perigo de mergulhar a “condição humana” em um “fetichismo da interioridade”¹¹⁰, de “fetichizar o aparelho”¹¹¹ (burocrático, pedagógico, institucional) ou de recorrer a um “fetichismo da totalização”¹¹² para compreender a coletividade como “unidade substancial” ou como uma “hiperconsciência”¹¹³.

O Terror, neste aspecto, se manifesta como reação moral e reação física

¹⁰¹ EH, p. 61.

¹⁰² EH, p. 61.

¹⁰³ Cf. EH, p. 62.

¹⁰⁴ EH, p. 64.

¹⁰⁵ CM, p. 28.

¹⁰⁶ EN, p. 70.

¹⁰⁷ CRD, p. 541.

¹⁰⁸ VE, p. 132.

¹⁰⁹ Cf. QM, p. 28.

¹¹⁰ QM, p. 42.

¹¹¹ QM, p. 44.

¹¹² QM, p. 51.

¹¹³ QM, pp. 51 e 55.

(ambos qualificados como *exis*)¹¹⁴, ou seja, como forças (relações de poder) que se constituem (e se institucionalizam) como “potência” ou “impotência” no interior de um campo social estruturado ou de um campo de materialidade unificante (ser social comum, ser coletivo, tomada de consciência de seu ser a partir de seu meio): é “o Terror como tentativa de unificação *subjetiva*”¹¹⁵ e estruturação contrarrevolucionária (mecanização dos agentes, totalidade serial de impotência, impotência vivida individualmente). Fala-se, deste modo, de uma realidade social, de relações de força que não se encontram no indivíduo *em pessoa*, mas enquanto *produto de todos* (ela é alteridade e intersubjetividade).¹¹⁶

O “Terror” visa instaurar um campo social (de “Coisas-destino”, de “homens assujeitados”)¹¹⁷ e um conjunto de imperativos sustentados por uma aparente homogeneidade, em que grupos definem, dirigem, controlam e produzem indivíduos comuns, engendrando aparelhos especializados de controle e mediação¹¹⁸: é preciso “transformar a liberdade do Outro em meio dócil de minha própria liberdade”¹¹⁹, em que se vê “a liberdade comum se constituindo como Terror”¹²⁰ (é o desejo seguro de uma *liberdade fundada*¹²¹ – ser-de-classe, ser-heteronormativo, ser-do-grupo). Sartre, por exemplo, considera a democracia como fraternidade-terror¹²², ou seja, como um conjunto de relações de reciprocidades mediadas pela inércia¹²³. Fala-se, portanto, de um “conjunto petrificado de homens institucionalizados”¹²⁴, de dissolver a multiplicidade pelo “culto da personalidade”¹²⁵.

Deriva-se daqui, para concluir, outro paradoxo da condição humana (uma “tensão dialética”): a Esperança e o Terror.¹²⁶ Ora, o homem nasce como membro juramentado de um grupo (uma *comunidade* com normas, regras, condutas

¹¹⁴ CRD, p. 287.

¹¹⁵ CRD, p. 336.

¹¹⁶ Cf. CRD, p. 339.

¹¹⁷ CRD, p. 428.

¹¹⁸ Cf. CRD, pp. 461 e 591.

¹¹⁹ CRD, p. 361.

¹²⁰ CRD, p. 449.

¹²¹ CRD, p. 451.

¹²² CRD, p. 520.

¹²³ CRD, p. 479.

¹²⁴ CRD, p. 604.

¹²⁵ CRD, p. 643.

¹²⁶ CRD, p. 429.

reguladoras, interdições, temporalidade limitada) e é nesse meio que ele se humaniza¹²⁷ – o que constituirá um campo de tensões (coeficiente de adversidade das coisas, as resistências da inércia, relações de força, estrutura prática do *ethos*), mas não apenas um campo normativo e sim prático: trata-se de pensar na Esperança na dimensão do paradoxo do Ethos.

Como se observa em “Moral e história”¹²⁸, o espaço normativo remete a uma certa *inércia* que transmite uma *demand*a ou *exigência* a ser seguida pelo sujeito histórico. Contudo, é apenas interiorizando essa demanda (empreendimento em interioridade) que se pode agir sobre as condições que manifestam as normas: o *ethos* se estrutura como inércia se fazendo assumir como livre prática (paradoxo). Terror e Esperança, portanto, são estruturas da própria condição humana, já que representam a “perpétua ambiguidade entre a exigência e a escolha livre”¹²⁹. Somos convidados à superação do Terror rumo à Esperança, mas por uma *dureza otimista* sem teorias que lancem o homem para fora do mundo e de suas responsabilidades: “Afinal, um homem nunca é um indivíduo; seria melhor chamá-lo de universal singular”.¹³⁰

6. Experiência Ética e Cultura

Pretende-se abordar aqui o tema da Experiência ética a partir de uma questão colocada por Sartre em um de seus escritos, intitulado “Determinação e Liberdade”. Neste texto, ele procurará responder à seguinte questão: “O que é a experiência ética na sua objetividade?”¹³¹ Para encontrar uma resposta, o autor procura verificar o significado dos *Imperativos morais*, isto é, das tentativas de unificar as prescrições empíricas (que dizem respeito à normatização e à padronização da ordem intervencional) de um período historicamente datado. Trata-se, deste modo, de criticar a tentativa de reconstruir as “tábuas de valores” institucionalizadas por tais imperativos. Problematiza-se, deste modo, a objetivação da subjetividade sob a forma da experiência ética, dos chamados impulsos subjetivos e singulares

¹²⁷ CRD, II, p. 164.

¹²⁸ Moral e História, pp. 396-397.

¹²⁹ VE, p. 94.

¹³⁰ IF, Vol. 1, p. 07.

¹³¹ Sartre, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: *Moral e História: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 33.

compreendidos por uma universalidade *a priori*. Esta universalidade, por consequência, traria certa estrutura ontológica (uma estrutura do *dever-ser*) na qualidade de uma *norma*.

Desde a Conclusão de "A Transcendência do Ego", ao colocar um Eu que é rigorosamente Mundo e ao afirmar que não é preciso mais do que isso para fundar uma moral e uma política absolutamente positivas (portanto, passando por reflexões éticas e políticas apreendidas fenomenologicamente), Sartre já expressava o seu interesse em pensar o sujeito da experiência no campo de reflexões éticas. Como foi trabalhado até aqui, o movimento de personalização só é possível em uma ordem intervencional, pois é nela que o homem se produz como sujeito no interior das instituições e sob as leis que elas prescrevem (instituindo condutas, definindo sanções). O *dever-ser*, sendo assim, se produz em e a partir dos costumes que se manifestam objetivamente como imperativos, mas sob o pano de fundo dos valores enquanto “qualidades normativas que se referem à conduta ou aos resultados dessas condutas”¹³².

Todo valor moral, portanto, se institucionaliza no campo da intersubjetividade e não por condições fora da contingência histórica. “Chamaremos de moral ao conjunto de imperativos, valores e critérios axiológicos que constituem os lugares comuns de uma classe, de um ambiente social ou de uma inteira sociedade.”¹³³ A conduta se mantém, no caso, como prescrição e proibição. Mas é preciso tomar o cuidado para não reduzir o sujeito da experiência ética a um organismo prático rigorosamente condicionado pela exterioridade. A conduta, em um campo prático, comporta um elemento de indeterminação, ou seja, “comportamentos semelhantes podem ser previstos em um dado momento e cada um deles constitui uma possibilidade.”¹³⁴

No setor da conduta humana o *possível* representa a própria indeterminação

¹³² Sartre, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: *Moral e História: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 34.

¹³³ Sartre, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: *Moral e História: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 34.

¹³⁴ Sartre, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: *Moral e História: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 35.

do Saber. “O possível é uma estrutura do para-si”¹³⁵, ele “é a falta que o para-si se faz ser”.¹³⁶ Neste aspecto, a ação do sujeito no mundo não se reduzirá às determinações sociais, psicofisiológicas ou históricas: “a vida subjetiva, na medida em que é vivida, jamais se faz objeto de saber; ela escapa ou [é irreduzível] por princípio ao conhecimento.”¹³⁷ No mesmo sentido, “A História se faz na ignorância”¹³⁸, isto é, na “margem exata da indeterminação do futuro”¹³⁹ e só pode se definir a partir de uma condição original de ignorância¹⁴⁰. A experiência ética, no universo das normas, dos costumes, dos imperativos, dos valores, não se estrutura segundo uma conduta que confira ao sujeito agente um porvir, um lançar-se aos seus possíveis na perspectiva de um futuro anterior, de uma ação que “torna o futuro um passado que se verificará e o presente uma realização daquele porvir que era o seu passado.”¹⁴¹

Trata-se, no caso, de um voltar eterno ao passado mascarado por um futuro, de maneira que se compreenda a experiência ética como uma reprodução passiva do sujeito no mundo segundo a reprodução dos padrões estabelecidos pela tradição. É preciso, contudo, romper esta passividade para “reconhecer no agente, além da exterioridade, uma determinação na interioridade.”¹⁴² Com isso, Sartre quer nos mostrar que o sujeito da experiência ética se manifesta, contra ou a favor das determinações do campo ético, como unidade sintética ou uma unidade sintética de interioridade. O sujeito ético é uma *totalidade destotalizada*, pois “Uma *Erlebins* é um todo que não se reduz à soma de seus elementos”¹⁴³.

A norma, eis o que Sartre pretende resgatar, designa no sujeito agente a interioridade como unidade da exterioridade, não mais como determinação externa, mas como determinação a partir da interioridade. O próprio campo normativo, a partir deste resgate da subjetividade, apresenta-se como possibilidade (pela norma,

¹³⁵ EN, p. 33.

¹³⁶ EN, p. 239.

¹³⁷ QM, p. 19.

¹³⁸ CM, p. 47.

¹³⁹ CRD, II, p. 196.

¹⁴⁰ VE, p. 15.

¹⁴¹ Sartre, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: *Moral e História: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 35.

¹⁴² Sartre, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: *Moral e História: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 36.

¹⁴³ IF, II, p. 1550.

pelo dever) de designar a experiência ética a partir do sujeito como um ser de interioridade.

Em outras palavras: a norma se apresenta como a minha possibilidade (caráter objetivo: é, ao mesmo tempo, a possibilidade de qualquer pessoa), mas é na medida em que ela me designa como sujeito possível do ato que a norma – qualquer que seja o conteúdo [...] – representa *a minha possibilidade de me mostrar como sujeito*.¹⁴⁴

O imperativo, desta forma, se estrutura na ordem intervencional como possibilidade do sujeito da experiência ética mostrar-se como uma autonomia que se afirmará dominando e superando as circunstâncias exteriores ao invés de ser dominado por elas. O verdadeiro aspecto da normatividade representa a permanente possibilidade do sujeito manifestar-se por um futuro enquanto superação do passado – e, mais especificamente, como superação das determinações de sua classe, de sua família, da sua infância, de seus hábitos (“o sujeito possível do ato normativo não é atingido na sua possibilidade”¹⁴⁵). A norma é a possibilidade do sujeito experienciar-se como interioridade à luz de um futuro. Mas que futuro?

Sartre nos diz, por um *futuro puro* que é pura indeterminação, não cognoscível, não previsível e não *determinado* pelo passado: “o imperativo é determinação do meu presente através da possibilidade futura de me mostrar contra o meu passado ou fora dele”¹⁴⁶. Eis aí a possibilidade do agente moral, determinado a produzir o seu ser, a superar o ser que o complexo social lhe atribuiu: o indivíduo encontra ao nascer sua existência pré-esboçada (como afirmado anteriormente), mas sempre “deve ter a contingência do fato e diferir do fato por seu poder prático de preparar o futuro, de transcender o presente, de se deslocar de sua situação.”¹⁴⁷.

Há sistemas normativos – Sartre não os nega –, mas é necessário resgatar a autonomia desse sujeito que se experiencia na dimensão da moralidade,

¹⁴⁴ Sartre, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: *Moral e História: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 37.

¹⁴⁵ Sartre, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: *Moral e História: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 37.

¹⁴⁶ Sartre, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: *Moral e História: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 37.

¹⁴⁷ S, III, p. 218.

recolocando-o no sistema como um sujeito histórico convidado a inserir sua ação nas malhas do determinismo e na própria tensão do campo ético: é no interior do sistema que “a norma é, ao mesmo tempo, *futuro incondicionado* e *futuro limitado* (repetitivo).”¹⁴⁸ Não há como escapar desta tensão pois, na vida cotidiana, a experiência ética é imediata: vive-se em um meio normativo.

Todavia, é preciso entender que a experiência ética só é possível quando o sujeito se faz agente ético à luz da liberdade no seio mesmo das determinações: “A pirâmide das instituições e dos costumes e seu condicionamento recíproco, tal é o objeto real da experiência ética.”¹⁴⁹ É pela mediação desta “pirâmide” que o sujeito é incitado a estabelecer uma determinada forma de relação a si (pela exterioridade interiorizada e estruturada em prático-inerte). O “Espírito objetivo – em uma sociedade definida, em uma época dada – não é outra coisa que a Cultura [e por que não dizer, a moral] como prático-inerte.”¹⁵⁰ Mas esse sujeito ético é integralmente *ipseidade*, em que a produção de si, a percepção de si e a prática de si precisam ser pensadas como o movimento pelo qual ele se lança no mundo e no interior de um sistema normativo para constituir-se como pessoa – e sem eliminar a dimensão do vivido enquanto *praxis* (como futuro puro, indeterminação, não-ainda):

a vida determina seu próprio sentido, porque ela está sempre em suspenso [*sursis*], ela possui, por essência, um poder de autocrítica e de autometamorfose que faz com que ela se defina com um “não-ainda” ou que ela é, se preferir, como mudança daquilo o que ela é.¹⁵¹

7. Considerações finais

Por fim, é preciso compreender que todo fenômeno humano traz como condição o existir (*ec-sistir*) enquanto um manifestar-se sob a elasticidade ou a tensão orgânica (organismo biológico prático) e ontológica (unidade psicossomática) em uma dada Sociedade: “A Sociedade é a primeira concreção que faz passar da

¹⁴⁸ Sartre, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: *Moral e História: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 45.

¹⁴⁹ *Morale et histoire*, p. 310.

¹⁵⁰ IF, III [1972], p. 44.

¹⁵¹ EN, p. 587.

ontologia à antropologia."¹⁵² Esta "passagem" só se dá em um permanente campo de tensões por uma realidade humana que se traduz antropologicamente por meio de um existente que, ao mesmo tempo, não pode se reduzir às estruturas de seu entorno e nem ultrapassá-las totalmente como se, nesse movimento de transcendência, nada do social nele permanecesse.

Ora, eu existo porque "permaneço *em tensão* no limite da imanência e da transcendência"¹⁵³, do mesmo modo que recorre ao engano de um Eu transcendental (ao modo de um Ego monádico) aquele que nega que os sistemas condicionantes existem. Só há imanência porque há estruturas condicionantes do devir, mas isso na medida em que são produzidas pelo homem, mediadas pela objetivação de uma *práxis* humana inscrita no inorgânico e retornando sobre o homem como uma marca, um selo ou um sinete (portanto, como prático-inerte).¹⁵⁴ O desejo de Sartre em suas análises, é resgatar a subjetividade numa perspectiva ontológica em que as verdades do sistema normativo condicionam a relação (prática e abstrata) que o sujeito da experiência ética estabelece consigo, com o outro e com o Mundo, mas por um *dever-ser* que jamais se dará como coincidência consigo.

Lançando-se na realidade objetiva dos imperativos práticos para se definir como ser-em-si e para coincidir consigo como o ser que "é" (uma moral do ser *versus* uma moral do fazer), as estruturas normativas não são um meio capaz de fazer o sujeito da experiência normativa realizar-se como um em-si-para-si e "dar à atividade intencional as inertes determinações da coisa, nela assimilando a existência ao ser."¹⁵⁵ Em outros termos, o fundo opaco do valor se revela como exterioridade futura que vem ao homem pela interioridade prática de seu futuro à luz de sua liberdade criadora (a impossibilidade ontológica da produção de si como ser-em-si-para-si manifesta-se no próprio plano da historicidade – ou da autonomia, como dito anteriormente).

O objetivo de Sartre ao pensar o sujeito da experiência ética é criticar toda forma de ideologia determinista, já que o espaço normativo constitui o objeto de uma

¹⁵² CRD, p. 124.

¹⁵³ CRD, p. 406.

¹⁵⁴ Cf. Sartre, Jean-Paul. *Determinação e Liberdade*. In: *Moral e História: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 43.

¹⁵⁵ *Morale et histoire*, p. 315.

experiência universal. É necessário, diante desta universalidade, resgatar o homem como interioridade e a historicidade do *ethos* como um momento constitutivo da ação do sujeito histórico: “A possibilidade incondicionada se manifesta em sua verdade sobre a ruína dos fins condicionados.”¹⁵⁶ A norma estrutura um campo de inércia e é nele que o sujeito histórico é convidado a vivenciar o paradoxo do *ethos*: o *ethos* se estrutura historicamente como insuperável inércia sobre um ser que está para além do ser para se assumir como livre *praxis* (ele é o ser das lonjuras¹⁵⁷). O sujeito da experiência ética é aquele que se lança no mundo, é perpétuo ir além de seu *ser-aí*, é eterna “objetivação” e “transcendência” (o “ser das lonjuras” é a sua “verdade ético-ontológica”).¹⁵⁸

“Toda determinação [...] é transcendência, porque supõe recuo, tomada de um ponto de vista”¹⁵⁹. É por estes motivos que Sartre considera ser o erro do idealismo, da ilusão da imanência, do positivismo ou do estruturalismo a negação do princípio fundamental do existencialismo: “no homem, a existência precede a essência”¹⁶⁰ (os idealistas, ao contrário, colocam o *espírito* primeiro – é o processo de “desumanização” do homem, erro também cometido pelos materialistas). Fala-se aqui, portanto, da possibilidade técnica e política de se produzir subjetividades, de um “campo prático” (de liberdades orientadas, do prático-inerte) e de ações presentes sustentando a “aparência de totalidades ao ressuscitar – de alguma forma – a *praxis* que tentou totalizar sua inércia”.¹⁶¹

Sartre, por fim, nos convida a pensarmos na constituição (inevitável) de um “campo cultural” em que há uma estrutura cultural da experiência (é a “própria *Cultura* como totalização e como temporalização”¹⁶², já que “nossa experiência é, em si mesma, um fato de cultura”)¹⁶³. Enquanto constituição ética de si, o sujeito da experiência só é possível em “um campo de tensões particulares; os *saberes*, por mais desconexos que possam ser por seu conteúdo ou pelas datas de seu surgimento (no

¹⁵⁶ Morale et histoire, p. 362.

¹⁵⁷ Morale et histoire, p. 396; CRD, p. 295

¹⁵⁸ Cf. IF, I [1971], p. 143.

¹⁵⁹ EN, p. 52.

¹⁶⁰ IF, I [1971], p. 210.

¹⁶¹ CRD, p. 138.

¹⁶² CRD, p. 144.

¹⁶³ CRD, p. 145.

mundo e na minha aprendizagem cultural), estão ligados por *relações de interioridade*.”¹⁶⁴ Deste modo, estar em situação é exercer a liberdade a partir de um contexto, de um campo prático, normativo e cultural, compreendendo-se que o homem não é uma massa amorfa flutuando na vacuidade, fora do tempo e do espaço, e sim um existente que se encontra na concretude das estruturas do entrono.

Se o real é racional, isso se dá porque o homem encontra-se inserido em uma realidade pensada, significada, antropomorfizada e normatizada: “Os laços com as coisas sempre são, originalmente, relações humanas”¹⁶⁵, sem perder de vista que “O homem é a fonte de todo bem e de todo mal”¹⁶⁶. Não há uma racionalidade absoluta desse real, já que é preciso introduzir no real e no racional a insuperável singularidade da aventura humana (a ação é um irreduzível¹⁶⁷) e a contingência empírica, ou melhor, “o vivido como contingência e não como necessidade”¹⁶⁸.

A vida é produzida sob a base de uma contingência original, da necessidade de nossa contingência e da contingência de nossa necessidade.¹⁶⁹ Essa é a verdadeira aventura humana, de um processo da construção de si e de um movimento de personalização que não podem ser senão “uma aventura singular em condições singulares e [...] ela produz os universais que a iluminam e ela os *singulariza*, interiorizando-os”¹⁷⁰ – mesmo porque “a única temporalidade concebível é aquela de uma totalização como aventura singular.”¹⁷¹ Existir entre Liberdade e Necessidade é aceitar (ou negar) o inevitável engajamento nessa aventura singular.

¹⁶⁴ CRD, p. 144.

¹⁶⁵ IF, I [1971], p. 340.

¹⁶⁶ CM, p. 23.

¹⁶⁷ CRD, p. 469.

¹⁶⁸ CRD, p. 122.

¹⁶⁹ CRD, pp. 201-202.

¹⁷⁰ CRD, p. 140.

¹⁷¹ CRD, p. 143.

REFERÊNCIAS:

- BEAUVOIR, Simone de. *La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1981.
- FREUD, S. Proyecto de psicologia (1950 [1895]). In: *Obras Completas*. Vol. I. Argentina: Amorrortu Editores, 1994.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. SP: Boitempo Editorial, 2008.
- MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. SP: Martins Fontes, 1998.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940.
- _____. Questions de méthode. In: *Critique de la Raison dialectique*. TOME I. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *Critique de la Raison dialectique*. TOME I. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *Situations, III*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *L'Imagination*. Paris: PUF, 1969.
- _____. *L'idiot de la Famille: Gustave Flaubert, de 1821 à 1857, Vol. I*. Paris: TEL Gallimard, 1971.
- _____. *L'idiot de la Famille: Gustave Flaubert, de 1821 à 1857, Vol. II*. Paris: TEL Gallimard, 1971.
- _____. *L'idiot de la Famille: Gustave Flaubert, de 1821 à 1857, Vol. III*. Paris: TEL Gallimard, 1971.
- _____. *La transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: VRIN, 1978.
- _____. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1978.
- _____. *A náusea*. Trad. Rita Braga. RJ: Nova Fronteira, 1980.
- Sartre, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. In: *Moral e História: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- _____. *Les Carnets de la Drôle de Guerre (CARNET III, V, XI, XII, XIV)*:

Novembre 1939-Mars 1940. France: Gallimard, 1983.

_____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. *Situations, IX*. Paris: Gallimard, 1987.

_____. *Verdade e existência*. Trad. Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. *L'existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre. France: Folio/Essais (gallimard), 1996.

_____. *Baudelaire*. Paris: Folio/Essais, 1996.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001.

_____. *Saint Genet: ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. *O que é a Subjetividade?* Trad. de Estela dos Santos Abreu. RJ: Nova Fronteira, 2015.