
O ESTATUTO DO VALOR EM SARTRE

Marcelo Prates

Resumo:

Objetiva-se com esta análise compreender o estatuto do valor na filosofia de Sartre, sobretudo em *O Ser e o Nada*. Procura-se demonstrar que ele é um conceito-chave de sua moral e que seu estatuto condiciona a possibilidade da mesma na medida em que ele é uma *estrutura imediata da consciência*, se configurando como sentido da transcendência do para-si, portanto, da ação. Por fim, ver-se-á que o valor e a moral nele fundada são formas de alienação para a realidade-humana, embora sejam reclamados ontologicamente por ela.

Palavras-chave: Moral, Valor, Fundamento, Finitude.

Abstract:

This analysis aims to understand the status of value in Sartre's philosophy, especially in Being and Nothingness. It seeks to demonstrate that it is a key concept of Sartre's moral and that its statute conditionates its possibility in the sense it is an immediate structure of consciousness, figuring a for-it-self transcendence meaning, therefore, of action. Finally, it will be seen that value and morality founded on it are forms of alienation to human-reality, although ontologically claimed by it.

Keywords: Moral, Value, Foundation, Finitude.

Moral e metafísica, um paradoxo

Em algumas passagens de *O Ser e o Nada*, com maior ênfase na *Conclusão*¹, Sartre faz alusão a questões que necessariamente só poderiam ser respondidas no campo da moral, deixando no final da obra a promessa de uma próxima exclusivamente para isso. A obra que a princípio se intitulava *L'Homme*, cujas páginas foram escritas entre os anos de 1945 e 1948, foi publicada apenas postumamente em 1983 com o título de *Cahiers pour une Morale*. A publicação do *Cahiers*, e também de outros textos póstumos como *Les Carnets de la Drôle de Guerre* (escrito entre novembro de 1939 e março de 1940, publicado em 1983) e *Vérité et Existence* (escrito em 1948, publicado em 1989) permitiram novas análises sobre o problema, mas não um desfecho, pois tais obras se apresentavam fragmentadas e inacabadas. Mesmo a conferência *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), e também a *Crítica da Razão Dialética* (1960), não trouxeram diretamente respostas àquelas questões de *O Ser e o Nada*. Dessa forma, a questão moral que se mostrara necessária para responder tais problemas, tornou-se a problemática de sua própria possibilidade, pois, segundo alguns comentadores, Sartre não teria escrito uma obra sobre a moral devido a alguns impasses

¹ No final do estudo sobre a má-fé, em uma nota, Sartre (EN, p. 106) diz o seguinte: “embora seja indiferente ser de boa ou má-fé porque a má-fé alcança a boa-fé e se desliza à origem mesma de seu projeto, não se quer dizer que não se possa escapar radicalmente a má-fé. Mas isso supõe uma retomada do ser deteriorado por si mesmo, que nós denominamos autenticidade, cuja descrição não cabe aqui”. Ainda que não se fale *ipsis litteris* em moral, Sartre considerará o tema da autenticidade como um dos principais temas éticos. Também em outra nota (EN, p. 453) após estabelecer algumas formas das relações com o outro, Sartre observa: “Essas considerações não excluem a possibilidade de uma moral da libertação (*délivrance*) e da salvação (*salut*). Mas esta deve ser alcançada em termos de uma conversão radical, que não podemos falar aqui”. Nos desdobramentos finais da obra (EN, p. 627), já concluindo sobre a real relação entre ser e fazer, reaparece a discussão, mas agora como sendo do campo de discussão da ética: “Esse tipo particular de projeto que tem a liberdade por fundamento e por fim merece um estudo especial. [...] Seria necessário explicar suas relações com o projeto de ser-Deus, que nos pareceu ser a estrutura profunda da realidade-humana. Mas esse estudo não pode ser feito aqui: ele pressupõe uma *ética*, e que tenhamos previamente definido a natureza e o papel da reflexão purificante (nossas descrições só visaram até aqui a reflexão ‘cúmplice’”). E por fim, nas *Conclusões*, a promessa de tratar dessas questões em uma próxima obra: “Todas estas questões, que nos reenviam a reflexão pura e não a cúmplice, só podem encontrar resposta no terreno da moral. A elas nós consagramos uma próxima obra” (EN, p. 675-676). Assim, não há uma definição única sobre a moral e o problema moral. Ela se constitui nas determinações entre liberdade e alienação, autenticidade, responsabilidade, má-fé, reflexão cúmplice, engajamento, etc., enfim, seriam várias as faces da moralidade e do teor na obra de Sartre. No entanto, a dificuldade em tratar tais temas de modo a possibilitarem uma moral prescritiva é que fazem dela algo tão discutido na obra de Sartre. Também Sartre não faz distinção maior entre ética e moral. Por isso a tomamos como sinônimos em alguns momentos deste trabalho.

decorrentes das teses de *O Ser e o Nada*, resultando destas a sua própria impossibilidade.

Tal questão dividiu posicionamentos e opiniões de estudiosos da filosofia de Sartre, inclusive no Brasil. Entre alguns dos comentadores de renome se encontra de um lado Bornheim (p. 124), afirmando que “se a ética não foi escrita é porque, possivelmente, não pudesse sê-lo”, e de outro Silva (p. 15), certificando que “não há uma só afirmação em toda obra de Sartre que não possua uma ressonância ética”. De certa forma, esses posicionamentos são indicados pelos próprios intuitos das suas análises: enquanto Bornheim está mais preocupado com a questão da crise do fundamento e da Metafísica², Silva percorre toda obra de Sartre buscando entender como a ética está presente nela, relacionando o arcabouço teórico, mais precisamente de *O Ser e o Nada*, com as obras de literatura.

Todavia, embora à primeira vista tais comentários pareçam antitéticos, pressupõe-se uma relação estrita e necessária entre eles. Entende-se que a complexidade de estabelecer ou não uma moral em Sartre, ou ao menos uma forma para ela, parte da dificuldade de compreender a gênese de seu problema, gênese essa que se acredita estar no bojo da crise da metafísica o que se pressupõe, então, certo condicionamento de uma questão a outra. Em Silva, se percebe diversas inferências de modo a explicitar o teor moral da obra de Sartre. Todavia, não se encontra nele tal relação devidamente tematizada, pois como sua tese põe em relevo a literatura³, o problema ontológico (mais

² Entenda-se por crise da metafísica a crise do fundamento, tal como ele apresenta: “A diferença fundamental que há entre Platão e Sartre é que, neste, a dicção do fundamento não se verifica mais, passa a ser mera tautologia. De fato, porém, o existencialismo se situa numa linha integralmente platônica. A questão central aqui pode ser formulada da seguinte maneira: por que a dicção do fundamento em Sartre torna-se impossível? Na hipótese de que tal dicção fosse restabelecida, topariamos com um sistema à maneira da Metafísica tradicional. Tudo se passa, pois, como se o impasse a que chega Sartre fosse o impasse do próprio platonismo, da crise do todo da Metafísica Ocidental. Não obstante isso, o pensamento existencialista permanece inteiramente platônico no sentido de que ele se comporta como se a Metafísica devesse ser possível, ou seja, a impossibilidade da Metafísica justifica o absurdo apregoado em *O Ser e o Nada* (BORNHEIM, p. 145) Isso porque Sartre compreendo o projeto em seu sentido ontológico como *projeto de ser*, cuja tessitura se constitui como *busca* de fundamento, ou *esforço* para atingir a dignidade da *causa de si* (EN, p. 671). Esforço jamais realizado, o para-si permanece contingente, cuja ação mesma absorve toda essa contingência, mas que não deixa de vislumbrar em seu horizonte tal ideal, de modo que a ação mesma é movida por tal ideal.

³ “Nesse sentido, a questão ética é importante para examinar as relações entre filosofia e literatura em Sartre, porque parece ser em torno dessa questão que a própria relação se constitui de forma característica. Ou seja, a dualidade de expressão, no caso de Sartre, parece ser alimentada e sustentada pela intenção de desenvolver a questão ética. A dualidade de expressão aparece, pelo menos para a nossa interpretação, como o meio privilegiado, *se não mesmo o único*, de tratar o problema ético inerente à existência” (SILVA, p. 16 – grifos nossos). Silva chega a comentar o problema do ato

especificamente do ato ontológico) fica relegado, sobressaltando o aspecto prático e concreto do projeto de ser; problema esse que, como demonstra Bornheim, permanece essencialmente nos quadros da crise da Metafísica. Entretanto, Bornheim, ao se referir aos conceitos-chave da questão moral em Sartre, a saber, liberdade e valor⁴, não percebe que a questão moral permanece concatenada à crise da Metafísica e simplesmente, ainda que apontando a impossibilidade da moral em Sartre, não relaciona essa impossibilidade à questão da crise, sobretudo enquanto configurado no conceito de valor.

Textos póstumos, os quais Bornheim não teve contato antes da publicação de seu livro, ajudam a entender melhor a relação entre metafísica e moral presente em *O Ser e o Nada*, demonstrando que tal questão não é posterior a obra, mas foi concomitante na sua constituição. Nos *Diários*, escrito na época em que Sartre já refletia muitas das teses de *O Ser e o Nada*, percebem-se as inquietações dele referentes à relação dessas duas esferas: “a moral do dever equivale a separar a moral da metafísica [...] Procurava, portanto, uma moral e ao mesmo tempo uma metafísica, e devo dizer que, seguindo Spinoza, neste ponto *jamais* a moral me pareceu diferente da metafísica” (DGE, p. 294). Sartre negava nesse momento qualquer forma de éticas eudaimonistas e hedonistas, e apesar de sua dificuldade em compreender o fundamento do problema moral, que oscilava entre conceitos como justificação, salvação, absoluto, e arte, consequências advindas de sua *teoria da contingência*, nota-se no *Diários*, certa prioridade à questão metafísica com relação a moral: “Hoje, vejo perfeitamente que, desde os meus vinte anos, a atitude moral tinha, para mim, o privilégio de conferir ao homem uma dignidade metafísica mais alta [...] Assim, ser moral equivalia a adquirir uma dignidade mais alta na ordem do ser, existir mais” (DGE, p. 294 e 295). Tal prioridade se lança até as últimas páginas do terceiro caderno, sendo nessas últimas feito os primeiros esboços do

ontológico em algumas passagens de sua obra, mas por conta da ênfase dada à literatura e a sua relação com a ética é que se afirma o fato de a questão metafísica estar relegada. Mesmo alicerçando a ética no projeto de ser, projeto tomado sempre na concretude da escolha, ele não aborda que o projeto de ser tem como *razão* esse *esforço* de alcançar tal dignidade.

⁴ Parece estranho que Bornheim ao estabelecer o valor como conceito-chave da moral, não tenha se detido a *forma* deste, isto é, como ideal em-si-para-si, e apesar de analisar o problema metafísico, acaba não abordando as consequências que este traz ao campo da moral, já que pensa o valor apenas como elemento subjetivo, derivado (mas sem fundamento) da liberdade (também sem fundamento), embora reconheça, ao mesmo tempo, o projeto sartriano como projeto de “transformação do homem” (p. 122). O valor é concebido como o ideal em-si-para-si, a dignidade da *causa sui*, irrealizável pela contraditoriedade que tal ideia encerra.

problema do fundamento e do valor que serão efetivamente abordados em *O Ser e o Nada*.

Contudo, nos desdobramentos de *O Ser e o Nada* se percebe uma significativa mudança de posicionamento. Enquanto nos *Diários* se percebe Sartre um tanto quanto *otimista* no que diz respeito à moral e sua relação com a metafísica, em *O Ser e o Nada*, o que se vê é uma posição aparentemente contrária: “se o ser do homem há de reabsorver-se na sucessão de seus atos, a meta da moral já não será elevar o homem a uma dignidade ontológica superior” (EN, p. 475). Tal posicionamento se calca na principal tese de *O Ser e o Nada*, tese essa caudatária a crise da Metafísica, como observa Bornheim, de que para a realidade-humana “ser reduz-se a fazer” (EN, p. 521). Essa tese estará diretamente ligada ao fundamento da própria ação, uma vez que dela se segue que “a realidade-humana não é primeiro para agir depois, mas, para ela, ser é agir, e deixar de agir, é deixar de ser” (EN, p. 521). Nesse sentido, ela seria consequente da crise metafísica apregoada por Bornheim, para a qual não há dignidade maior para além do ato realizado. É aqui, nessa invenção particular que encontramos o teor moral reclamado por Silva; e é aqui, porém, que encontramos a profusão da crise da metafísica, pois tal ação, ainda que dispense o fundamento, dependerá em sua inteligibilidade do ideal absurdo do em-si-para-si. Como veremos, o problema é que tal ideal é a tessitura própria do *valor* e este a estrutura mesma da ação humana, donde se segue que o ideal em-si-para-si é constituinte da ação humana. É por isso que a moral se mostra ao mesmo tempo necessária e impossível. Assim, o problema moral, ou sua gênese, se concentra nessa perspectiva onde a estrutura ontológica da ação passa a medir a sua condição de possibilidade, cuja ambiguidade demarca ao mesmo tempo sua necessidade e seu fracasso, seu fundamento e seu absurdo.

Procuraremos explicitar essa condição do valor e de como isso obstrui o plano de uma moral ontológica. Por um lado veremos que as questões tratadas por estes comentários à obra de Sartre não são antagônicas, mas presumem o mesmo núcleo, mantendo a moral na obra de Sartre como um paradoxo: como algo reclamado ontologicamente pela consciência ao mesmo tempo em que lhe é impossível. Ademais, uma análise sobre a moral em Sartre deve considerar este problema antes mesmo de outros, como o da má-fé, responsabilidade, alteridade, autenticidade, etc. Nesse sentido,

é pertinente uma análise sobre o estatuto do valor na obra de Sartre de modo a tentar determinar a gênese do problema moral em sua filosofia.

A condição da ação: a falta e o fundamento

Por ser uma filosofia que reduz o ser ao fazer é à própria estrutura da ação que devemos nos voltar para compreender as suas condições morais. Se tal tese supõe que não há uma ascensão vertical e ontológica do ser do homem mediante sua ação, mas apenas uma *reabsorção* sobre seu próprio ser, é preciso compreender o que na realidade-humana a condiciona a isso. Em linhas gerais, uma vez que não há uma discordância entre corpo e consciência e entre nadificação, liberdade e ação, a estrutura da consciência como ato ontológico e nadificação do ser passa a ser a dinâmica própria da ação, sobretudo com relação à *extensão* de um ato e a diferença de um ato para outro. Deste modo, toda ação é trespassada pela dinâmica da falta e seu sentido ontológico é retirado disso.

Após ter decidido acerca da *presença a si* e da fissura interna do ser da consciência, Sartre aborda a questão da *continuidade* da nadificação. Se a consciência é definida como um movimento perpétuo, já que não *encontra* seu *fim* e nem se resume ao cogito instantâneo, é de se perguntar o que mantém a nadificação, uma vez que ela não *atinge* nada a não ser o em-si contingente que se mostra sempre *contra* ela. Se não há um Deus como em Descartes que mantém uma criação contínua, o que mantém a nadificação da consciência?

Para responder a esta questão deve-se voltar ao problema da consciência como fundamento de si, isto é, de seu ser consciente. A consciência aparece como um fato absoluto, para o qual, este, enquanto consciência, não pode não ser consciente. Não é *outra coisa* que garante à consciência o seu *ser* consciente, a consciência é “consciência de ponta a ponta”, é “um fato absoluto”. E isto por uma *necessidade de fato*, isto é, o *ser-consciente* ou *existência*, mesmo que contingente, podendo não existir, é algo que, enquanto existente, “*não posso não experimentar*” (EN, p. 483). Assim, dizer que a consciência é consciência *de ponta a ponta* é dizer que seu limite é o fato mesmo de ser consciente. Isso demonstra, pela própria experiência singular, que ela é *sempre* constante, ainda que em nível pré-reflexivo. Não se tem uma experiência ou ação que

não *se* seja como consciência. Isso quer dizer que não é algo exterior que a sustenta enquanto movimento, nem seu movimento se eleva acima de si mesmo. Mas o que é essa *existência* da consciência, como pode ela, sendo o que é, transcender o instante? Sartre diz o seguinte: “O para-si não pode sustentar a nadificação sem se determinar como *falta de ser*. Isso significa que a nadificação não coincide com uma simples introdução do vazio na consciência” (EN, p. 121), mas que o para-si “se determina em seu ser por um ser que ele não é” (EN, p. 122).

Essa determinação do para-si se mostrará paradoxal: é pelo para-si que há mundo, em-si nadificado ou determinado, e é pelo em-si que o para-si se determina. Daí o fato de que o para-si sem o em-si seja uma abstração, porque se ele se define como falta, então se define com relação àquilo que lhe falta. Entretanto, e aqui é o ponto principal para a questão em discussão, nessa relação Sartre lança em jogo um terceiro termo. De um lado tem-se o existente, “aquilo ao qual falta o que falta”; de outro o faltante, aquilo que falta; e por fim a totalidade que seria a falta *preenchida*, a síntese do faltante e do existente: o *faltado* (*manqué*). Falta é sempre falta de *algo*, esse *algo* não pode se dar sem uma plenitude de fundo que o motive, porque toda falta é *falta de... para...*, isto é, já se deve ter ao menos um esboço da totalidade faltante, caso contrário a própria falta seria incompreensível. Assim, sendo o para-si um *ser* faltado, é esta falta que passa a configurar todo modo possível de consciência e, portanto, de ação.

Sartre demonstra pela existência do desejo a presença desta totalidade que condiciona a dinâmica da falta. Essa *existência* o faz ser compreendido de imediato como fato humano e não primeiramente psíquico, ou seja, ele reenvia inicialmente à estrutura de ser-no-mundo e da nadificação do em-si. Considerando o psíquico como em-si, como algo que só pode estar *fora* da consciência, seu estatuto objetivo o impede de ser objeto primeiro do movimento da ação ou polo principal dessa dinâmica. Se há uma falta, essa só pode ser prevista pela realidade-humana na medida em que transcende à sua própria falta. Assim, a sede, por exemplo, só pode transcender à “sede saciada” dentro dos limites de um *projeto* humano, isto é, que englobe a experiência como totalidade homem-no-mundo; o que leva, portanto, a se considerar que “a sede como fenômeno orgânico, como necessidade ‘fisiológica’ de água, não existe” (EN, p. 137). Por mais que a privação de água no organismo apresente certos estados, estes remetem somente a si. Mas só pode ser desejo “aos olhos do outro”. Não há desejo *em*

si, pois ele deve ser necessariamente *transcendência*, não só estar aquém do objeto desejado como interiorizar essa falta, isto é, deve ele mesmo ser *impregnado* em seu ser pelo que lhe falta, nesse caso, pelo que deseja. Assim sendo, qual o real vínculo entre o existente e o faltante? Em que medida isso polariza a estrutura da ação?

Esse vínculo não pode ser simplesmente de contiguidade já que o desejado encontra-se *distante*; por isso, Sartre postula um terceiro termo: o faltado, o qual será, então, o esboço de totalidade dessa relação entre existente e faltante. Destarte, o que falta ao existente já se acha presente como falta em seu âmago, portanto, existente e faltante “são ao mesmo tempo apreendidos e transcendidos na unidade de uma mesma totalidade” (EN, p. 124). É a totalidade que caracteriza a relação como falta. E o problema principal para Sartre se concentra nessa falta. Mas o que é que falta para o para-si? Sartre é categórico: “O que falta ao para-si é o si - ou o si mesmo como em-si (EN p. 125). Seguindo o raciocínio das análises precedentes, seria de se pensar que a consciência em seu movimento para o em-si o deseja. Mas não se segue dessa forma. Se há um *ser* da consciência, *ser* que é puro *nada*, e o sentido desse ser é para-si, esse *si* para o qual se intenciona a consciência não é o em-si da facticidade. Porque mesmo o para-si não sendo *fundamento* de sua presença, o em-si da facticidade é reabsorvido por esta. Ainda que este *seja distância*, já que o para-si não se coagula nele, não é ele que falta ao para-si. Além disso, esse em-si é contingente, não pode o contingente faltar aquilo que por si é necessário à consciência uma vez que é *constituente* sua. O em-si contingente também é transcendente, mas não se acha *além do horizonte* da consciência, pois ela justamente se define como relação a ele. O em-si que falta ao para-si, dirá Sartre, é *pura ausência*. O que ele deseja é a totalidade e não o em-si como puro transcendente, pois este já está *presente* a ela.

Assim, todo movimento da consciência tende para uma totalidade ausente. Mas se não há uma ascensão, não é por uma ausência desta totalidade ou por uma insuficiência da transcendência da consciência. É que esse em-si ausente não é transcendente, mas *imane*nte: “é o *si-como-ser-em-si* faltado que faz o sentido da realidade-humana” (EN p. 125). Vale sublinhar: ele constitui o *sentido* da realidade-humana, isto é, de sua emergência no ser. Assim como a falta, a facticidade mostra a impossibilidade de uma fundamentação do transcendente, do em-si contingente que se converge em para-si. Ora, não se estaria dizendo que com isso falta ao em-si o para-si?

A resposta é negativa, pois nada *falta* ao em-si, ele é pleno de si mesmo, mas como contingente, ele só pode aspirar ser causa de si se nadificando, pois o fundamento é sempre pensado como *reflexividade*⁵. O nada, tendo como sentido de seu ser o ser-para-si, é uma *mudança* do próprio em-si como sua única possibilidade de fundamentação. Deste modo, se teria dois momentos (mas distintos apenas no plano abstrato e teórico), no primeiro o problema do surgimento do para-si, e no segundo o próprio movimento de continuidade de existência do para-si, sendo que essa fissura no seu ser não é mero vazio, mas uma falta, causa da constante nadificação. Assim, o em-si transcendente permanece sempre distante, e o para-si não almeja perder-se nele senão enquanto nele esteja o *si* coagulado, “é para o para-si enquanto tal que o para-si reivindica o ser-em-si” (EN, p. 126). Por isso o para-si encontra em seu próprio âmago a ausência do *si* para o qual dirige toda sua transcendência e exteriorização:

Nesse sentido, a segunda prova cartesiana é rigorosa: o ser imperfeito se transcende rumo ao ser perfeito. O ser que é fundamento apenas de seu nada se transcende rumo ao fundamento de seu ser. Mas o ser rumo ao qual a realidade-humana se transcende não é um Deus transcendente: ele está no coração dela mesma, é ela mesma enquanto totalidade [...] Assim, este ser perpetuamente ausente que assombra (*hante*) o para-si é ele mesmo coagulado no em-si. É a impossível síntese do para-si e do em-si: ele seria seu próprio fundamento não enquanto nada, mas enquanto ser, e guardaria nele a translucidez necessária da consciência, e ao mesmo tempo a consciência do ser em si consigo mesma. (EN, p. 126).

E este é um ponto chave para se compreender toda a problemática em tela: a realidade-humana não transcende unicamente a si, ou ao mundo, ou para o mundo, mas para eles segundo seu sentido mais originário, para aquilo que lhe falta: o *si*, isto é, o em-si-para-si⁶. E por jamais se *realizar* a supressão dessa falta é que a nadificação é constante: o para-si é essencialmente fracasso e por isso é sempre falta e sempre nadificação, ou melhor, a nadificação (e por isso o ato livre) em sua mais íntima origem é essencialmente fracasso: estar condenado à liberdade é o mesmo que estar condenado a fracassar como fundamento, a não ser nada mais que *pura* falta.

⁵ “o ato de causação pelo qual Deus é *causa sui* é um ato nadificante como toda retomada de si por si, na exata medida em que a relação primeira de necessidade é um retorno a *si*, uma reflexividade” (EN, p. 117).

⁶ Essa tematização da falta continua no mesmo nível também no *Cahiers*: “Em uma palavra, a partir do Ser, a falta não pode ser qualquer falta. Ela é ao mesmo tempo determinada pelo Ser do qual falta, e qualificada pelo Ser que é esta falta. Ou, se nós preferirmos, ela é o mesmo Ser sob a modificação da falta” (CM, p. 161).

Ora, mas fracasso de que? Na nadificação não apenas se constata o vazio da consciência, esse fracasso constante, mas também o *fim* como parte de sua estrutura ontológica, tessitura de seu movimento: a eterna busca e inalcançável fundamentação em ser-em-si-para-si. Não obstante, a fundamentação não se realiza. Todavia, o para-si se move necessariamente como se buscasse atingir este fundamento, e não há um gesto na realidade-humana que não se enquadre nesta necessidade⁷. A estrutura interna da consciência é uma busca pelo fundamento como em-si suprimindo o vazio da consciência, mas que mantenha ao mesmo tempo sua translucidez, simbiose esta que seria a *causa de si*. Todavia, como dito antes, essa síntese em-si-para-si é, ela mesma, contraditória. Por isso, Sartre diz ser o homem uma “paixão inútil”, pois ele se descobre como busca de fundamento sem ser seu próprio fundamento e sem jamais encontrá-lo, ou seja, ele se perde enquanto liberdade para fundamentar o ser, mas sem jamais ter qualquer possibilidade de êxito. Por isso,

a realidade-humana é *sofredora* em seu ser, porque surge no ser como perpetuamente *impregnada por uma totalidade que ela é sem poder sê-la*, já que, precisamente, não poderia alcançar o em-si sem perder-se como para-si. A realidade-humana, por natureza, é consciência infeliz, *sem qualquer possibilidade de superar o estado de infelicidade* (EN, p. 126 e 127 – grifos nossos).

A impossibilidade de superar tal estado denota a perpetuidade dele. Analogamente, esta perpetuidade se mantém também quanto ao faltado. Assim, mesmo que se seja levado a questionar sobre o faltado, não se pode dizer que tal ideal não exista. Significa apenas que ele “não pode ser *realizado*”. Mas mesmo não sendo realizando, ele condiciona todas as possíveis *realizações*, pois “infesta a consciência não-tética (de) si. Ele a determina como seu sentido de ser e ela não é consciência *dele* como não é consciência *de si*” (EN, p. 127). Ela não posiciona este ser como transcendente, portanto não lhe confere significação como no em-si o mundo. Como lhe é imanente, ele determina o próprio sentido de seus posicionamentos, da relação com o em-si transcendente e o mundo como sendo esta relação. O cogito reenvia a uma necessidade de fato – a consciência é absoluta, mas como intencional e nadificadora, seu ser tem que ser constantemente falta de ser, por isso esse ideal “sitia a consciência

⁷ No *Cahiers* percebe-se ainda essa relação entre fracasso e fundamento e sua relação com a *causa sui*: “(Porque, em suma, a criação real é uma degradação da *Causa sui* do fracasso de se fundamentar. O conjunto ser-nadificação pode produzir um *sentido de ser* ou compreensão de ser, mas jamais um ser)” (CM, p. 162).

por todos os lados e a repassa com sua presença fantasma” (EN, p. 127). É desse ser que a consciência retira o *sentido* forte do seu *ser*. É porque a consciência é falta que seu ser é para-si. Seu ser se constitui como uma dinâmica de fundamentação, sempre em direção para esta totalidade *em-si-para-si*, embora esta seja malograda. Silva (p.143) sintetiza muito bem este aspecto:

Eis aí, portanto, o paradoxo e a inutilidade da paixão que anima o para-si: uma totalidade destotalizada que continuamente escolhe, sempre em vão, ser uma totalidade totalizada. [...] Cada projeto individual de *se fazer ser* é algo que implica a tentativa de ser, absolutamente. Tentativa constitutivamente vã. Por isso a experiência da liberdade absoluta é a experiência da fragilidade absoluta. Para um ser absolutamente frágil, cujo ser não passa do desejo de ser, o absoluto não é repouso e estabilidade, mas antes alucinação e vertigem. Ter-de escolher absolutamente a partir da mais absoluta fragilidade é o que faz da liberdade a origem da angústia.

Mas como entender essa estrutura em cada *momento* da consciência, em cada consciência *de*? Embora o *si* seja uma estrutura ontológica fundamental, no sentido de que está presente em cada fenômeno, ele é *individual*, e se dá na particularidade do fenômeno. Como visto, a *consciência de* não é uma consciência relacionada a um objeto absoluto, mas uma totalidade que, por ser consciência, o objeto intencional é *perturbado*⁸. Essa totalidade homem-no-mundo é correlata a essa totalidade esboçada pelo faltado.

Sartre demonstra essa correlação com uma analogia sobre o sentimento do sofrimento. Ao se levar em conta as análises precedentes, todo sofrimento deve existir como consciência de sofrer, a consciência não se relaciona ao sofrimento absoluto, da qual a atual experiência seria apenas um correlato particular. A consciência não está em *presença* de um sofrimento absoluto, pleno. Todavia ele a impregna em seu âmag, mas sendo *ausente* a ela. O sofrimento de que se fala só aparece à consciência reflexiva, embora isso não queira dizer que ele não exista antes de tematizado. Pode-se mesmo

⁸ Sartre usa essa expressão para explicar a inadequação plena da consciência com o objeto que ela intenciona, mostrando que essa dualidade na verdade é apenas um único e mesmo jogo entre o reflexo e o refletidor. Qualquer objeto será, *teoricamente*, sempre em-si, a árvore é ela mesma, a mesa é simplesmente mesa, mas o *ser* garçom ou ato de crença (para ficar nos exemplos mais próximos de Sartre) só podem ser sob a forma de consciência *de ser* garçom e consciência *de* crença. A consciência *de ser* garçom não pode simplesmente *ser* garçom, assim como a crença não pode ser simplesmente crença; se estes só podem ser como consciência, então já não são absolutamente em-si, são *perturbados* (*troublée*) pelo ato de consciência que os intenciona. Se a consciência *de ser* garçom ou crença não fosse unicamente essa consciência, deveria ao menos tomar consciência de ser isso, mas aí já se estaria no plano reflexivo, e tanto a crença ou o *ser* garçom ou qualquer modo relacionado a consciência seriam “pura qualificação transcendente e noemática da consciência” (EN, p.111).

criar um tratado extremamente completo sobre o sofrimento e conhecer algo sobre ele antes mesmo de sofrer, entretanto, “o sofrimento de que *falamos* jamais é exatamente aquele que sentimos” (EN, p.127). Há o sofrimento, pode-se captá-lo no rosto do outro, na estátua, em uma situação, há um ser para ele, como em todo fenômeno. Mas mesmo que o que sofre reconheça certos traços de expressão desse sofrimento, este não se captaria como ser, “posto que se nadifica como em-si pelo mesmo ato que se fundamenta. Escapa como sofrimento rumo a consciência de sofrer” (EN, p. 129). Isso porque o em-si (assim como o faltado) não é captável em sua forma própria, pura, já que todo em-si só aparece em uma nadificação, isto é, como nadificado, *perturbado* pela consciência. Por isso os polos nunca são separados, a não ser no plano abstrato. Nunca *haverá* em-si, pois o *há* já pressupõe uma nadificação do em-si. Tudo isso significa que não há nada além desse sofrimento que se vive, e ao tentar apreendê-lo, trespassa-lo,

só encontro a mim mesmo; a mim, que lamento e gemo; eu que devo, para realizar este sofrimento que sou, representar sem trégua a *farsa de sofrer*. Agito os braços, grito, para que seres em-si – sons, gestos, circulem pelo mundo, conduzidos pelo sofrimento em-si que não posso ser (EN, p. 128 – grifos nossos).

Assim, o ato de sofrer é sempre um fracasso, não se sofre o *suficiente* para que se possa considerar tal sofrimento absoluto: tudo se dá no plano da consciência, mas o absoluto se dá sempre, só que como *falta padecida*. A realidade-humana não pode ser a totalidade e permanece na consciência infeliz. A totalidade é ser-no-mundo, e esta é impregnada por essa totalidade ausente, esse ideal infinito da *causa de si*, não obstante, a conduta do sofrer é finita. Esse é um ponto crucial: entretanto, sua finitude só pode ter sentido segundo esse ideal fantasma de *causa de si* que permeia o para-si, dado o estatuto do desejo regulado segundo a tríade da falta. Por isso não se pode *posicionar o* sofrimento, toda tentativa acaba redundando sempre na *consciência de sofrer*, ou tratá-lo como transcendente, mas no último caso só reflexivamente. E mesmo a atitude reflexiva não seria suficiente para superar tal estado, ou tratar o objeto da reflexão como uma norma transcendente. Primeiro porque a atitude reflexiva será para Sartre um redobramento do projeto de fundamentação⁹. E segundo porque se trata de uma

⁹ O surgimento do para-si ratifica o fracasso do em-si que não pode ser seu próprio fundamento. A reflexão mantém-se como possibilidade permanente do para-si como tentativa de recuperação do ser. Pela reflexão, o para-si que se perde fora de si tenta interiorizar-se em seu ser: é um segundo esforço para se fundamentar; trata-se, para ele, de *ser para si mesmo o que é* [...] a motivação da reflexão consiste em dupla tentativa simultânea de objetivação e interiorização. Ser para si mesmo como objeto-

manifestação finita, isto é, uma invenção particular de sua ação. Assim, em ambos se encontrará apenas *aparência de sofrer, fenômeno*, e não *o* sofrimento, isto é, como polo transcendente e universal. Embora, enquanto experiência, esta será absoluta, só que não no sentido da Metafísica tradicional, pois a experiência aqui é reduzida à sua particularidade. Entretanto, exclua-se esse ideal de *sofrimento* como *si*¹⁰ e não restará nada, a totalidade da experiência se desvanece em nada, já que todo fenômeno necessariamente possui um ser, mas ser este que é compreendido pela dinâmica da falta.

Além do mais, se a separação entre em-si e para-si implica abstração, o plano *concreto* é ambíguo, ao mesmo tempo em que só há *consciência de*, no caso, *consciência de sofrer*, essa não é *unicamente* uma *aparência*, uma experiência finita, mas se compreende como em-si-para-si. Assim, idealmente ela é síntese, mas *realmente*, ela é tensão, o que leva a considerar o para-si como distante do em-si sem perdê-lo de seu horizonte. A totalidade enquanto próprio fundamento é *fenômeno*, *aparência*, mas só é o que é enquanto momento de *desejo de ser*; ou melhor, enquanto *maneira de ser*. Assim, o fenômeno acha-se alicerçado sobre a estrutura fantasma do fundamento: é aqui que a crise da metafísica se mostra presente numa filosofia que pretendia tê-la superado. Estas considerações sobre a ação bastariam para compreender que o valor, o Ser, o fundamento absoluto e a moral, se não são originariamente de má-fé, incide em má-fé. No entanto, é preciso averiguar o estatuto do valor antes finalizar tal conclusão.

O estatuto do valor

Todo o movimento de nadificação, ainda que em distintos atos e situações, não sofre variações verticais ou ontológicas. Como no exemplo visto, por mais dinâmico que seja essa experiência de sofrer, não se está próximo nunca desse sofrimento que é *si*, portanto, Sartre não considerará o ato intencional consciente como um *esforço* que ascende a um fim¹¹. Por isso, embora se tenha ilustrado que há como que um esforço do

em-si em uma unidade absoluta de interiorização, eis o que o ser-reflexão tem de ser (EN, p.188 e 189).

¹⁰ Vê-se no comentário de Simont (p. 200) uma afirmação bastante próxima do que até aqui tem se tentado demonstrar: “A partir desta configuração ontológica, a duplicidade do valor moral (que é apenas um caso particular do Valor supremo ou Si) é perfeitamente inteligível”.

¹¹ Essa consideração é um pouco ambígua, e coloca Sartre no cerne da discussão metafísica. Isso porque quando Sartre procura compreender a ideia de facticidade, *causa sui*, e o nada como possibilidade própria do ser, isso no final do capítulo dedicado à facticidade, ele vai compreender o ato ontológico

em-si para se fundamentar e do para-si para atingir o ideal de causa de si, não se deve ver nele progressão, mas apenas uma tensão infinita desse modo. Assim, haveria um movimento horizontal da consciência, a nadificação é constante, é sempre nada de fundamento que busca fundamento, mas não um vertical, uma ascensão ao *si*, ao ser como fundamento.

Toda essa discussão é de extrema importância porque Sartre define o *ser do si* como valor. O *si* enquanto valor é considerado como *normativo*, do mesmo modo como o próprio *sofrimento em si*, como supracitado, Sartre o considera como *norma*, que seria o que é e conferiria a consciência de sofrer sua *realidade* de sofrimento. E por *ser* valor, ele não aparece como o ideal apenas em-si, pois o valor não *tem exatamente ser*, ele “é o ser daquilo que não tem ser [...] é o *faltado* de todas as faltas, não o faltante” (EN, p. 129). Ao determinar as coisas desse modo, Sartre fecha todas as portas para um possível estabelecimento de um *reino* de valores absolutos, como em-si enquanto totalidade transcendente a fundamentar o para-si. O valor, para ele, está “para além do ser”, isto é, está sempre *ausente* – o que não quer dizer transcendente. Ele não tem a consistência de ser, como absoluto, pois a contingência do ser o desvanece. Também não será pura idealidade, pois como Sartre sempre postula, se algo não possui ser, “desmorona no nada”. Esse caráter paradoxal foi bem observado por Simont (p. 200):

O valor é paradoxal e não pode ser compreendido se não se levar em conta conjuntamente os dois fins do paradoxo: ele tem um ser, ele não é simulacro ou ilusão, ele tem peso suficiente para exigir que a liberdade se aliene sobre ele; e, no entanto, este ser é somente um ser para além do ser, portanto, um não-ser. O constrangimento que ele exerce não é análogo ao de um sinal rodoviário que prescreve a ordem da circulação; ele não solicita um conformismo disciplinar positivo, mas ele apela à invenção livre do comportamento que ele prescreve.

Assim, ele é considerado normativo porque seu sentido é *transcender à...*, (isso é importante porque demarca a relação entre consciência, transcendência e valor) mas é também como *unidade incondicionada* de todos os transcenderes (o valor é imanente e possui uma estrutura única, embora essa estrutura se dê sempre como particular, portanto, não prescreve, mas se resulta de uma livre invenção), por isso possui tanto o caráter de “ser incondicionalmente e de não-ser”. É claro que se a contingência situa a realidade por todos os lados, o valor não deixa de ser afetado por ela enquanto

como um *esforço* (*effort*) de fundamentação do em-si, uma *tentativa* (*tentative*) de eliminar (*lever*) sua contingência (EN, p. 120).

impregnado pela consciência, mas nem por isso sucumbe a ela. Por isso que ainda que como *nada* de fundamento, o para-si *se fundamenta*: “o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é: impregna a liberdade” (EN, p. 130). Deste modo, o valor será o “em-si ausente que impregna o para-si” (EN, p. 130). Assim, não haverá o sofrimento em-si, uma essência, sob a qual a consciência de sofrer se mostra como um *particular*, mas somente uma consciência impregnada nessa totalidade faltada que é o valor e que, retomando Simont, “apela à invenção livre do comportamento que ele prescreve”.

Todo ato particular tem um valor, não um *ser* como *si*, mas como é fundamento de si ainda que como nada de ser, ele tem um ser, que não é *absolutamente* ser, mas que nem por isso não é nada; e por isso é valor: “o valor é o ser que há de ser enquanto fundamento de seu nada de ser” (EN, p. 130). Isso significa que, se toda consciência se fundamenta, ainda que como nada de ser, não há consciência que não seja *consubstancial* ao valor que a impregna: “em sentido amplo, a realidade-humana inclui o para-si e o valor” (EN, p. 131). Esse aspecto foi bem observado por Renaut (p. 190): “Resumindo, o valor não é nem o que o para-si põe, nem um objeto existente face a ele e que ele teria que conhecer; mas existir como consciência ou como para-si é fazer surgir o valor como este sentido da falta que me constitui”.

Assim, na medida em que o valor não é apenas o signo da moral em Sartre, mas também é atravessado pelo problema metafísico, isto é, do fundamento, e condensa o signo da crise da Metafísica (ou do ser como fundamento incondicional), vê-se o valor assumindo um caráter ambíguo¹², sendo assombrado por esse ideal absoluto ao mesmo tempo em que se mostra finito, como consciência *de*. Assim, não que a realidade-humana não tenha fundamento, mas que seu fundamento, como *nada de fundamento* ou enquanto para-si, mas ainda assim fundamento, é não apenas ontológico, mas *moral*, já que não há consciência que não seja substancial a um valor. Em outras palavras, o mundo humano é um mundo de valores, mas não valores absolutos, senão particulares, finitos, e livremente inventados.

Aqui a moral mostra seu paradoxo: ela é fundamento da realidade-humana, porque enquanto para-si, elejo a mim mesmo meu fundamento, cuja tessitura é o valor

¹² A Metafísica não só não está dissociada do problema moral, como recebe sua contextura pelo conceito de valor: “no valor o para-si torna-se si transcendendo e fundamentando o seu ser; há uma retomada do em-si pelo si; por esse fato, a contingência do ser cede lugar à necessidade” (EN, p. 155).

que me dou ou que *existo*; por outro lado esse valor é *nada de fundamento*, pois é apenas uma indicação que dou a mim mesmo enquanto *tenho* que ser *meu* próprio nada. Por isso, ainda que submerso na contingência, nostálgico da impossibilidade de Deus, tendo apenas como horizonte o absurdo insuperável da existência, a moral está *sempre presente* na realidade-humana. Só que essa presença, ainda que como fundamento, não deixa de tornar a realidade-humana absurda, porque o valor, como em-si-para-si, demarca a tensão da nostalgia do Deus metafísico, ou melhor, o homem como paixão inútil. A moral não eleva o homem a uma dimensão ontológica superior, mas demarca apenas a existência fracassada dessa tentativa. Assim como o homem não é primeiro para ser livre depois, ele não é primeiro para ser moral depois: todo surgimento da liberdade pressupõe o surgimento de um valor, já que o *si* do para-si é o valor, mas um valor que não alcança dimensão para além do ato que o engendra, e finda quando este mesmo ato termina.

Por isso, apesar de tudo, há um caráter *normativo* para a realidade-humana, mas uma normatividade completamente imanente. E é porque o valor assume esse caráter normativo que essa necessidade de fato que a consciência é, e que é tomada como absoluta, que será nela incutida a necessidade ideal, a do dever-ser¹³, uma vez que ela é puro *fazer-se* e tem como correlato o ideal do *si*, mas como é afetada pela facticidade e pela contingência, não diz que *deve ser de tal modo*. Por isso a existência de fato da consciência com o caráter de direito dos valores serão consubstanciais. O sofrimento como *si* não configura o modo como a consciência *de* sofrer sofre, simplesmente lhe confere a *realidade* de sofrer¹⁴, mas não se chega a *essência* do sofrer, nem pelo

¹³ Essa relação entre valor e dever-ser, numa filosofia que se mostra adversa às filosofias do dever, é bastante ambígua e por isso o comentário de Silva, (p. 143) é pertinente: “o valor concebido como síntese entre ser e dever-ser seria a *realidade* do em-si-para-si, se algo assim pudesse existir. Daí a tendência do pensamento a deslizar do valor ao ser, a conceber o valor como uma realidade existente em que o ser e o dever-ser coincidem plena e absolutamente: Deus. Essa pretensão é reveladora do sentido da escolha livre: escolher é sempre *escolher ser* e a apropriação da totalidade é um meio de ser totalmente”.

¹⁴ Não se deve entender isso da mesma forma que na tradição o Deus infinito confere ser ao finito, mas somente que, como consciência de sofrer, o ato é polarizado segundo a tríade da falta. Novamente, Silva (p. 180) demonstra não somente isso, mas também esse fato como relacionado à própria *infinitude*: “a realidade humana se transcenderia para realizar a totalização do si do para-si. A totalidade é o valor humano, aquilo mesmo a que os clássicos aspiravam como a infinitude realizada, o desejo de fundamento, o desejo de Deus”. Isso é muito importante porque demonstra que ainda que *Deus esteja morto*, a realidade-humana vive as expensas de seu fantasma. O que fica muito difícil de entender na filosofia de Sartre é se esse caráter é somente de má-fé e se haveria a possibilidade de, sendo de má-fé, caso ela seja superada tal ilusão se dissipasse. Isso remeteria ao problema da

processo fenomenológico de Husserl. Portanto, não há uma *forma* que possa prescrever, porque a única forma que o valor pode assumir é o ideal contraditório do em-si-para-si, cuja estrutura remete a finitude da consciência. Nesse sentido ao conferir realidade como totalidade ausente, ele só pode deixar o homem a mercê de si mesmo, onde todas as apreensões transcendentais – deveres, leis, normas, preceitos, etc, são insuficientes, e só refletem o fracasso e a necessidade que a consciência tem de criar-se, isto é, de ser livre. Em outras palavras, por sua imanência, o valor não se objetifica. A transcendência do para-si rescinde sobre seu ser e o valor remete o fracasso mesmo dessa transcendência pela impossível realização do ser: não me constituo como fundamento pelo meu ato; terminado ele, me reencontro no intervalo da angústia, que me lança em meu amago à falta para a qual se postulará um novo valor para novamente se recomeçar o processo. A continuidade da nadificação implica a horizontalidade do plano moral e a impossibilidade de ascensão ontológica do mesmo: permaneço como *o nada* que sou.

Por isso essa norma não *prescreve*, pois sendo o ideal como falta padecida, ela se esgota em sua manifestação finita, ou seja, não se capta valores em seu aspecto de *si*, mas apenas esse *si* presente em cada valor, o que Sartre, muito escassamente, chamou de *valor supremo* ou *fundamental*. Este é a totalidade ausente correlata à totalidade ser-no-mundo e que confere ao último sua própria *realidade*, mas que como é afetada pela facticidade, só se mostra como finita. Assim sendo, se Coorebyter (p. 28) afirma que há um “primado ontológico do em-si sobre o para-si e primado ético do para-si sobre o em-si”, é possível afirmar que enquanto moral, o para-si está assombrado pelo infinito e a liberdade, mais que um movimento *de* finitude, é finitude *somente* enquanto desejo do infinito: a moral não se desprende da Metafísica; daí a sua condição absurda.

É claro que isso não excluirá a captação de valores, mas sim destes como absolutos, já que Sartre caracteriza a consciência reflexiva de *consciência moral*, porque sendo a consciência pré-reflexiva consubstancial ao valor, a consciência reflexiva “não pode surgir sem ao mesmo tempo desvelar valores” (EN, p. 131). Mas, como foi visto, seu caráter transcendente faz com que ele perca o caráter de idealidade, pois não é mais imanente a experiência e, portanto, torna-se um fato entre outros, *caído* no mundo. Ou seja, toda tentativa de transcendência redundará na queda da facticidade ou contingência, na pura exterioridade sem relação, ocasionando a perda de sua eficácia de valor,

autenticidade, mas que pela densidade exigida para a sua compreensão, foge ao escopo deste trabalho, limitando-nos à sua indicação.

transformando a objetivação de tais valores numa condição de má-fé ou do espírito *sério*, para os quais a objetividade implica alienação e dissimulação da liberdade, mas não fundamentação. A impossibilidade do fundamento implica a impossibilidade da fundamentação transcendente dos valores, ou da guinada ontológica destes quando surgidos por uma consciência que os inventa.

Essa relação entre valor e fundamento não é algo que acaba em *O Ser e Nada*. Em 1947 a conferência *Consciência de si e conhecimento de si* retoma essas teses. Primeiramente sobre a finalidade da moral. Se o fim da moral é a realidade-humana, nos *Diários*¹⁵, se ela não ascende a uma superioridade ontológica em *O Ser e o Nada*, nesta conferência se mantém ainda a postulação da finalidade da moral; isto é, nela também não se dissocia o fundamento do valor, pelo contrário, os mostra como análogos: “toda tendência da moral, toda tendência da realidade-humana consiste em buscar ser si-mesmo ao mesmo tempo sob o plano da consciência de ser” (CSCS, p. 158). Por isso o fim não pressupõe nem um individualismo nem um humanismo no sentido tradicional do termo. Ele infere sobre o fundamento e mais, não dissocia a *natureza* da realidade-humana de seu caráter moral, por isso ele ainda afirma que “toda consciência, enquanto fato psíquico é, ao mesmo tempo, fato e valor; o valor não é outra coisa que esta totalidade que é o fundamento de cada consciência na medida em que ela é presença a si” (CSCS, p. 158 e 159). Novamente o valor aparece como sendo consubstancial à consciência não-tética *de si*. Por isso a conclusão permanece: não há valor sem fato, nem fato sem valor. E na medida em que corresponde ao fundamento, o valor ultrapassa o seu caráter especificamente moral, ele faz parte da *estrutura* da consciência não-tética. Com isso, não se pode dizer que a consciência de sofrer ou a consciência de sede e ainda, a consciência de felicidade ou de justiça, isto é, o fato de sofrer ou ter sede, de *se fazer* feliz ou agir justamente, de dizer que um homem sofre ou que ele mesmo tem sede, que um outro é feliz ou justo, seja a atribuição de uma propriedade ou um julgamento exterior para sua conduta, ou uma prescrição executada mediante algum valor transcendente da mesma forma que seria dizer que tal livro é valioso ou bem escrito, ou que outro não serve para nada. O que Sartre quer dizer é que não há conduta, fato, consciência *de*, “que não implique a projeção de uma totalidade em-si-para-si”

¹⁵ Nos *Diários*, Sartre diz que “a moral é o sistema dos fins: portanto a fim de quê deve agir a realidade-humana? A única resposta: a fim de si mesma . Nenhum outro objetivo lhe pode ser proposto” (DGE, p. 327).

(CSCS, p.160). O valor só terá o caráter de transcendente pela consciência reflexiva, é a partir dela que se apreenderão valores objetivos no mundo e essa própria totalidade intrínseca aparecerá, na contingência, como *mais um fato*: Pedro sofre, João teve sede, Maria é feliz, Carlos foi Justo. A sede de João, como o sofrimento de Pedro, a felicidade de Maria como a justiça de Carlos, aparecerão reflexivamente como correlatos dessa estrutura fundamental, tal como o Eu. Por isso só existirão *no* mundo e se esgotam em sua manifestação finita.

Assim, o sentido do ser¹⁶ da consciência configurado pelo valor enquanto estrutura da consciência e esboço ausente da totalidade que lhe falta, e isto como lógica própria da ação, confere ao mesmo tempo à ação seu caráter moral e a ambiguidade que surge deste, qual seja, a impossibilidade de prescrição, condicionamento, absolutização e exteriorização do mesmo, desvencilhado do seu caráter finito, ainda que em seu âmago essa totalidade ausente represente este como ideal que assombra toda ação humana.

O fundamento da realidade-humana se dá como valor porque este além de ser tanto a dinâmica própria de seu ser, resguarda tanto o caráter de finitude como o de infinitude, ou seja, se encontra em Sartre não só a questão do fundamento, como ele resolvido em termos também morais: toda fundamentação de si se dá sempre como valor. E é por ser fundamento, ainda que *nada de fundamento*, que a moral está *sempre presente* na realidade-humana. Mas, enquanto o valor possui a estrutura da própria *perda* da realidade-humana, ele faz da moral algo absurdo e dele mesmo elemento de alienação e má-fé. Por isso, embora problemas *morais* sejam “um assunto entre homens” vale destacar que não é no âmbito da discussão deles que a moral surge, mas é porque o homem é primeiramente moral que tais discussões ganham esse contorno: tudo é passível de discussão moral porque tudo impregna um valor. E é a não dissociação de fundamento e valor e da problemática deles que faz com que a moral, tal como se observa em Sartre, ao menos nessa primeira parte de sua filosofia, esteja necessariamente não só ligada a um problema metafísico, do surgimento do para-si (ato

¹⁶ Para melhor compreensão do ser da consciência como nada, e o sentido desse como para-si, vale o comentário de Silva (p.178): “A *realidade do negativo* consiste justamente nesse recobrimento paradoxal entre ser a ausência de ser. É isso o que se quer dizer quando se afirma que a realidade-humana traz o nada no seu ser. A existência é dor, angústia, inquietação e instabilidade porque o para-si, sendo originariamente não o que é, mas o que lhe falta para ser, transcende-se constantemente na direção do ser como totalidade, sem nunca alcançá-lo. Nesse sentido, *para-si* poderia significar *para-ser*, movimento que tende a constituir o *si* como *ser*, tarefa jamais completada.

ontológico) e de sua existência, mas de toda a tradição Metafísica. Assim sendo, essa impossibilidade do fundamento não só caracteriza a moral como demarca sua mais primordial fragilidade:

Em uma palavra, o *si*, o para-si e sua relação mantêm-se ao mesmo tempo nos limites de uma liberdade incondicionada – no sentido de que *nada* faz existir o valor, salvo esta liberdade que simultaneamente faz com que eu mesmo exista – e ao mesmo tempo nos limites da facticidade concreta, enquanto que, fundamento de seu nada, o para-si não pode ser o fundamento de seu ser. Portanto há uma total contingência do *ser-para-o-valor*, que recairá imediatamente sobre toda moral para trespassá-la e torná-la relativa – e, ao mesmo tempo, uma livre e absoluta necessidade (EN, p. 130).

É a partir daí que se pode perceber com maior clareza a gênese do problema moral em Sartre. Necessária e relativa são as duas características básicas que a moral assume. Relativa no sentido de que toda experiência é sempre finita e concatenada à facticidade, em suma, é apenas *possível*. Por isso a liberdade aparece como fundamento dos valores, pois eles são sempre *escolhidos* ou *inventados*, não sendo nunca impostos. Mesmo uma possível submissão a valores do mundo, apreendidos como transcendentos, é um fato secundário, pois eles são sempre livremente assumidos, portanto, interiorizados mediante uma nova situação, o que equivale a dizer que são *recriados*.

Mas, ela é também necessária porque essa totalidade faltada que é o valor, ou ideal em-si-para-si, não pode ser erradicada do horizonte da existência, ou seja, lembrando, “o para-si é *efetivamente* projeto perpétuo de fundamentar a si mesmo enquanto ser e perpétuo fracasso desse projeto” (EN, p. 668). Por isso, se torna impossível dissociar o problema moral do problema da crise da Metafísica. Por isso, os valores não podem direcionar, pois o fracasso é inevitável e a consciência infeliz insuperável. Eis o fato de que todos os valores e as ações sejam *equivalentes* ontologicamente e também moralmente, já que não há progressão ou ascensão ontológica por elas. Somente enquanto “assunto entre homens” é que eles poderão ser hierarquizados, mesmo assim, sendo constantemente ameaçados pelo sujeito que livremente os escolhe e os reassume como valores. Só que essa interiorização é apenas uma ilusão, pois toda interiorização, em verdade, é pura criação livre de valores, já que pressupõe um ato nadificador e uma situação única. Daí novamente o fato de que conhecer o sofrimento não coincide com a forma que ele se dá na experiência, na vivência, e o esforço para tratá-lo como igual ao transcendente apreendido, ou considerando-o como um ser, tende apenas a incidir em má-fé. Em outras palavras, a

moral é uma característica imanente, cuja impossibilidade de exteriorização e objetivação dos valores é traçada pelo limite do fundamento, isto é, pela assunção por Sartre daquilo que Bornheim apontou como crise da Metafísica.

Conclusão

Sartre não consegue em absoluto dissociar a moral da Metafísica. E por mais que sua tese afirme o *fazer* sobre o ser e disso a impossibilidade de uma moral com base metafísica, a tomada do valor como em-si-para-si o redireciona às sombras da Metafísica. Não há aqui, pelo estatuto do valor, um real desligamento entre a Metafísica e a possibilidade de uma moral para além dessa condição, isto é, a impossibilidade do fundamento implica a impossibilidade da moral, seja uma moral que funda uma sociedade com base em tais valores, seja a fundação de si pela *quididade* do valor, como expresso pelo paradoxo do valor enquanto fundamento da *maneira* de ser do para-si, mas não de seu ser.

Poderíamos, entretanto, dizer que no fundo o que Sartre quer é esse desligamento da Metafísica e a liberação da moral dos ranços da tradição Metafísica, que a crise da Metafísica em seu pensamento deveria ser entendida como uma *crítica* à Metafísica. Mas ao postular ainda que idealmente o ser-todo ou fundamento não conseguiu compreender a finitude nela mesma, inserindo a necessidade da transcendência a um pensamento que afirma a imanência e a finitude. Por isso, o que quisemos apontar é que se tal moral não foi constituída é porque em sua gênese ela permanece concatenada ao ideal de fundamento da Metafísica. É isso que garante a dimensão paradoxal do valor, de ser incondicionado e de não ser. Mesmo seguindo a linha de Simont que alude ao *apelo* que o valor denota, ele não possibilita a tomada dos valores na sua positividade, portanto, a tomada mesma da ação do para-si em sua positividade. A ação sempre recai, no fundo, na liberdade, ou seja, no *nada* enquanto *desejo de ser*. Daí que as caracterizações sejam sempre negativas e o horizonte de proposta no final da obra seja a questão de se seria possível tomar a liberdade mesma como valor, uma liberdade que se quisesse apenas como liberdade o que, em termos ontológicos, seria traduzi-la por uma falta que se deseja enquanto falta, mas que seria impossível pela própria determinação da tríade que a constitui enquanto tal.

Para a moral o principal prejuízo dessa herança metafísica seria o tratamento negativo que a finitude receberia, qual seja, como fracasso, negatividade, falta, ausência, consciência infeliz, etc., e que denotariam, para além da negatividade imanente, um estado de alienação e inautenticidade pela necessidade que se teve de com o ideal em-si-para-si colocar uma transcendência no coração da imanência. Pelo valor me alieno, assumo enquanto *consciência de* o transcendente na sua idealidade em-si-para-si, e me faço pela ação não apenas *consciência de sofrer*, mas alguém que *sofre*, dando-me na finitude a miragem do fundamento que não posso ser pelo *ser* que escolho ser; daí a necessidade, como última esperança, de retomar a liberdade mesma como valor, e tentar esvaziar a moral do caráter alienante que ela sugere. Mas a ambiguidade sugeriu justamente que a moral constituída pelo valor conduz o homem à alienação (pois é uma tentativa de instituir-lhe um ser, e como o que resta é sempre *nada*, todo valor que não *simbolize* esse *nada* assume a roupagem da má-fé) porque lhe representa ao mesmo tempo uma forma de fundamentação para si e para sua ação, a forma de *ser* que lhe cabe, enquanto fundamento reclamado ontologicamente pela própria liberdade enquanto *desejo de ser* e enquanto se funda como *nada de fundamento* ou enquanto fenômeno. Assim, a alienação acontece pela própria tentativa de fundamentação, para a qual, sob a égide do valor, faz da moral mesma a fonte de alienação, cuja base ontológica impede que possa ser diferente. E para a qual, por fim, justamente por ser fundamentado por uma liberdade criada às sombras da Metafísica, conduz à equivalência das ações humanas, “dá na mesma se embriagar solitariamente ou conduzir os povos” (EN, p. 675), e à indiferença dos valores, senão pela escolha mesma que se faz dele; fazendo da moral, ora a alienação pelo valor que me dou, ora o olhar indiferente frente à ação do outro que me é, ontologicamente, companheiro do mesmo fracasso.

Portanto, há em *O Ser e o Nada* uma moral *negativa* ou o que poderíamos chamar uma reflexão ética enquanto análise da condição de moralidade da liberdade (daí daríamos razão à Silva ao dizer que não há uma só passagem na obra de Sartre que não possua uma ressonância ética), que regressa aos fundamentos da realidade para demonstrar sua natureza, seu teor moral e a consequência disto para o homem. Mas não há nele a construção de uma moral *positiva*. Tal tentativa foi esboçado no *Cahiers*. Uma moral que superaria o valor e *remediaria* a realidade-humana de sua queda original.

Essa moral, diferente do esforço moral pelo valor, conferiria ao homem uma *vida autêntica*. No entanto, o projeto não se concluiu e o *Cahiers* não ultrapassou o plano de uma possibilidade teórica, mas, como observou Reimão (p.448), “uma moral exige mais que uma mera possibilidade”.

Deste modo, por ser a estrutura primordial da filosofia de Sartre, é essa determinação do valor que estabelece a possibilidade e os limites da moral em sua obra. Por isso, mesmo a proposta de Silva de uma análise conjunta entre filosofia e literatura como *única* forma de compreender a ética em Sartre, não escaparia a necessidade de remeter àqueles elementos. Em suma, a gênese do problema moral em Sartre se concentra na base de sua ontologia que, como bem observou Bornheim, permanece nos quadros da crise da metafísica. Mas cujo elemento essencial, o valor, Bornheim mesmo não explicitou tal ligação e teor. A proposta deste trabalho foi justamente explicitar tal teor enquanto o enquadra como origem mesma das dificuldades que Sartre enfrentou sobre o problema moral. A moral em Sartre não alcança o estatuto concreto que sua fenomenologia requerera. Daí vemos Silva pensar a relação entre filosofia e literatura como a *única* maneira de tratarmos tal problema em sua face positiva. Tal positividade, embora indicada por Silva, só conseguirá encontrar seu solo fecundo nas análises biográficas do homem quando Sartre, já destituído da ilusão do em-si-para-si, portanto, da Metafísica, tentará estabelecer a liberdade como personalização e singularização. No entanto, a isto dedicaremos outro trabalho, limitando-nos aqui apenas em apontar a gênese do problema moral na perspectiva de *O ser e o nada* e os problemas que dela decorrem.

BIBLIOGRAFIA

BORNHEIM, G. **Sartre: Metafísica e Existencialismo**. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectivas, 2003.

REIMÃO, C. **Consciência, Dialética e Ética em Sartre**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

RENAUT, Alain. **Sartre, le dernier philosophe**. France: Éditions Grasset & Fasquelle, 1993.

SARTRE, J-P. **L'Être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique**. France: Gallimard, 2007. [**O Ser e o Nada**. Tradução: Paulo Perdigão. 12. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2003.]

_____. **Cahiers por une morale.** France: Gallimard, 1983.

_____. **Conscience de soi et connaissance de soi** in SARTRE J-P. **La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques, textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter.** France: Librairie Philosophique J. VRIN, 2003.

_____. **Diário de uma guerra estranha.** Tradução: Aulyde S. Rodrigues e Guilherme João de F. Teixeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e Literatura em Sartre – Ensaios Introdutórios.** São Paulo: UNESP, 2004.

SIMONT, Juliette. **Jean-Paul Sartre: un demi-siècle de liberté.** Paris, Bruxelles: De Boeck & Larcier s.a., 1998. (imprimé en Belgique) (le point philosophique –

C
o
l
l
e
c
t
i
o
n

d
i
r
i
g
é
e

p
a
r

D
a
n
i
e
l

G
i
o
v
a
n
n

n
g
e