

DO INDIVIDUAL AO SOCIAL: PERCURSOS DA MORAL EM SARTRE

António Fazeres
E. S. Odivelas

É nosso propósito com esta comunicação, num primeiro momento, mostrar que a obra sobre moral anunciada por Sartre, no final de *L'être et le néant*, nunca chegou a ser publicada, não por ser mais uma das suas múltiplas obras inacabadas, mas sobretudo porque o modo como Sartre concebia a relação humana, seja a relação de si a si, seja a relação com os outros, não era compaginável com a estruturação de uma moral. Assim, não se terá tratado de um projecto gorado devido ao surgimento de outras preocupações, mas porque as implicações filosóficas a que as suas reflexões o conduziram não lhe permitiam de forma coerente e fundamentada redigir uma obra sobre moral.

Um individualismo radical, uma subjectividade incapaz de lançar pontes que conduzissem a um verdadeiro espaço intersubjectivo, um *para-si* dilacerado na busca de si próprio, na busca dessa coincidência que arrastava uma condenação de Sísifo, não poderia ancorar uma filosofia normativa, como terá que ser necessariamente uma filosofia moral. Ainda que Sartre afirme amiúde que é o indivíduo que cria os valores, que é o indivíduo o único fundamento dos valores, fica por explicar para que servem esses valores se eu não conseguir sair da esfera da minha estrita subjectividade. Se o encontro da subjectividade do outro é a aniquilação da minha subjectividade e, reciprocamente, a afirmação da minha subjectividade é a negação da subjectividade do outro, como é que se pode sair deste confronto de medusas?

Sartre, enleado no seu próprio fio de Ariane, esforça-se, ingloriamente, por superar as conclusões do idealismo e do realismo na afirmação da existência de outrem, que conduzem, em seu entender, ciclicamente ao campo do adversário, uma vez que, para ele, o acesso ao outro não era resolúvel no âmbito de uma teoria do conhecimento. Contudo, será que Sartre consegue,

neste primeiro período da sua filosofia, superar este impasse? Será que uma filosofia fiel à boa tradição francesa, herdeira da centralidade do cogito cartesiano, poderia aceder ao outro de outro modo que não fosse constituindo-o como objecto de conhecimento?

Num segundo momento, pretendemos mostrar como a inflexão de Sartre no sentido das preocupações políticas e sociais, inscrevendo o sujeito na história mas não o diluindo, universalizando não uma natureza mas uma condição humana, permite uma evolução no seu pensamento moral. Discutiremos ainda, e por fim, se esta evolução representa um corte com o pensamento anterior ou se, pelo contrário, ela deve ser entendida numa linha conseqüente de continuidade.

Percorreremos este trajecto a partir de quatro questões, a saber:

- 1.^a *Questão*: Como é possível conciliar uma moral, que necessariamente coloca restrições ao agir, com uma liberdade individual absoluta?
- 2.^a *Questão*: Se cada indivíduo é legislador de si próprio, então como conciliar as diversas legislações?
- 3.^a *Questão*: Poderá um conjunto de indivíduos, um somatório de mónadas, constituir uma sociedade?
- 4.^a *Questão*: Será uma moral individual compaginável com uma vivência social?

Comecemos, então, por tentar responder à primeira questão:

1.^a Questão: Como é possível conciliar uma moral, que necessariamente coloca restrições ao agir, com uma liberdade individual absoluta?

Se aceitarmos o pressuposto de que o Homem goza de uma liberdade absoluta teremos que admitir em simultâneo que a única coacção possível é aquela que emana de si próprio. A liberdade absoluta não é, por conseguinte, compatível com leis heterónomas, uma vez que a existência dessas leis condicionando a vontade impossibilitariam a própria liberdade. Assim, a liberdade absoluta só poderá ocorrer numa esfera de total autonomia.

Mas será que a liberdade absoluta, a total autonomia, a vontade sem motivos exteriores a si própria, poderá existir num ser cuja existência implica de forma radical e primacial a relação aos outros?

Parafraseando Simone de Beauvoir poderíamos dizer que *nós não nascemos humanos, tornamo-nos humanos*. A nossa condição de humanos não surge, assim, pelo simples facto de nascermos com determinadas características, mas, ao invés, é porque essas características surgem num determinado contexto de relação a outros humanos que os traços próprios do que é ser

humano se desenvolvem e afirmam. Os já clássicos¹ e documentados casos das crianças selvagens demonstram à saciedade que na ausência de relação com humanos as características que essas crianças desenvolvem são resultado da mimetização do mundo que as cerca. Não vimos, assim, surgir de forma espontânea algo a que poderíamos chamar uma natureza humana. Podemos mesmo, partindo desta constatação, questionar a existência de algo semelhante a uma natureza ou essência no caso dos seres humanos. Pela mesma via de raciocínio poderemos subscrever a tese já várias vezes exposta, por diversos autores², que a nossa natureza é cultural, por conseguinte, não está estabelecida previamente mas é resultado daquilo que cada um fizer de si próprio a partir da relação que estabelecer com os outros.³

A relação com o outro ao longo da história da filosofia e, sobretudo, a partir de Descartes, sempre foi um interessante campo de discussão e onde foi possível evidenciar duas posições aparentemente antagónicas. Ou o “outro” me surge como uma construção da minha subjectividade, ou ele é condição de existência dessa própria subjectividade. Ou o “outro” é incerto e o “eu” é a única certeza, ou o “outro” é a primeira certeza na qual se funda a revelação da minha própria subjectividade.

Se dermos crédito aos estudos efectuados no âmbito da psicologia do desenvolvimento, e mesmo na psicanálise, então é forçoso que admitamos que antes de nos reconhecermos como um “eu” diferente dos outros, começamos por nos ver à distância de nós próprios. A criança antes de utilizar na sua designação própria o pronome pessoal “eu”, começa por se referir a si própria pelo nome que os outros utilizam para a designar. Só a partir daquilo que Lacan designou pela *fase do espelho*⁴, e que ocorrerá, *grosso modo*, entre os 6 e os 18 meses, é que ela ao se ver como imagem (*imago*) no espelho passará a desenvolver uma impressão a respeito de si mesma. É o

¹ L'Enfant sauvage ou plutôt Victor de l'Aveyron quitte le monde des bois pour celui des hommes, le 8 janvier 1800, lorsqu'il se réfugie dans la maison du teinturier Vidal, à Saint-Sernin. Il est envoyé deux jours plus tard à Saint-Affrique puis à Rodez. Agé de dix ans, cet enfant nu errait dans les bois de Lacaune et s'enfuyait dès qu'on tentait de l'approcher.

C'est un certain abbé Bonnaterre qui le récupère et l'emmène à l'Ecole centrale. Le ministre Lucien Bonaparte réclame son transfert à Paris. Il arrive donc dans la capitale le 6 août. Le voilà livré à la curiosité de la foule et des savants. Toutes sortes d'hypothèses, même les plus absurdes, ont été formulées à son sujet.

Victor est enfin confié à une certaine madame Guérin qui le soigne pendant 17 ans, de 1811 à sa mort en 1828, dans une maison de l'impasse Feuillantine. En 1970, François Truffaut s'inspire de l'histoire et réalise un film. in <http://www.saintsernin.online.fr/victor.htm>

² vide p.ex.: Edgar Morin, *O Paradigma Perdido*.(...)

³ A afirmação sartriana de que: “o importante não é o que fizeram de nós, mas aquilo que nós fazemos do que fizeram de nós.» talvez não valorize tanto quanto devia o ponto de partida social.

⁴ vide Lacan, Jacques, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je (telle quelle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique)*, in *Écrits I*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, pp. 89-97.

espelho (o outro) que lhe diz quem é. Se aplicarmos tal conceito no campo da comunicação, podemos afirmar que é também a partir dos outros – nossos espelhos – que o nosso eu se constituirá⁵. Assim, o eu seria, inaugurado, mediatizado pelo outro. Sendo este outro um “si próprio” que se desconhecia como “si”.

Poderíamos considerar haver uma espécie de esquizofrenia originária, de cuja resolução surgiria a unidade, a unificação de um eu-sujeito. Daí que não seja estranho que nalguns criadores exista essa possibilidade quase infinita em se desdobrarem, fragmentarem, em personagens, todas elas saídas de um mesmo eu originário, nas palavras do poeta Rimbaud: *j'ai un autre*.

É sabido que este problema é tratado a diversos níveis e que nem sempre é clara a divisória entre a problemática gnosiológica e a problemática ontológica. Haver dúvidas acerca do modo como conheço o outro é radicalmente diferente da dúvida acerca da existência do outro. A não ser que se procure fundar a existência do outro na possibilidade ou impossibilidade de aceder a um conhecimento evidente dessa mesma existência. A forma sub-reptícia de contornar o problema, deixando-o, contudo, por resolver, é dizer que o conhecimento, e só o conhecimento, permite revelar a existência, não fazendo muito sentido em falar numa existência prévia à sua revelação mediante o conhecimento dessa existência, o que significa dizer, na boa tradição berkeliana, que *esse es percipi*. Porque uma existência que se desconhece como existência não passaria de uma espécie de outra dimensão que, embora não demonstrável, se aceita como muito provável. Fundar-se-ia assim uma espécie de ontologia de fé.

Muita tinta e muitas páginas foram gastas procurando esclarecer se a herança do *cogito* cartesiano conduziria inevitavelmente a uma posição solipsista. A recorrência com que tal temática foi convocada significará que não há unanimidade e que, por conseguinte, o problema é especioso. Admitindo que é verdade que é mais fácil e certo o conhecimento que tenho da representação do outro que da existência concreta do outro no mundo, como se processará esta passagem do outro representado ao outro objecto da representação? E qual o grau de certeza que é possível ter de que essa representação corresponde exactamente àquilo que representa? Se ela não passar de uma produção imanente da consciência, embora isso não acarrete ausência de conhecimento, invalida que possamos fazer qualquer tipo de juízo sobre uma realidade transcendente ao sujeito. O intercâmbio entre o nível cognitivo e o nível ontológico numa filosofia da representação cria necessariamente um campo de incerteza insuperável.

Mas será que a nossa relação com o outro poderá estar suspensa, dependente, deste aparente impasse, a que a filosofia do conhecimento a

⁵ vide <http://bocc.ubi.pt/pag/oliveira-adriano-intersubjectividade.html>

conduz? Não haverá um modo de relacionamento ao outro anterior ao conhecimento e, por conseguinte, mais fundamental e originário?

Se a dúvida que a dimensão cognitiva transporta acerca da existência do outro fosse de molde a impor a dúvida também a nível ontológico, estaríamos hoje seriamente preocupados em saber que *coisa* foi essa que de nós cuidou na primeira infância e nos permitiu sobreviver.

Se a questão da existência do outro não pode ser resolvida a nível cognitivo, é então necessário encetar outro nível de abordagem que permita encontrar o outro com o mesmo grau de certeza com que me descubro a mim próprio.

Se quisermos superar a atitude natural, ultrapassando a aparente evidência de que o outro me é dado de imediato na minha percepção e, por conseguinte, não o construo, não o conheço da mesma forma que conheço um qualquer objecto do mundo, mas que ele me aparece dotado de todas as características que reconheço em mim próprio, convém esclarecer que modo é este em que o outro me surge, o que é que este aparecimento tem de *sui generis*.

As coisas do mundo não dialogam, não fazem parte de uma construção histórica comum, não partilham e revelam sentimentos nos quais me revejo. Há claramente uma relação anterior à relação cognitiva quando descubro o outro no mundo. Nos primeiros tempos de vida a criança não sabe que conhece o outro, uma vez que não há conhecimento sem se saber que se conhece. Ora isso não é um obstáculo à relação. O cuidado que no seio da comunidade humana se dispensa, regra geral, aos mais jovens não está dependente de nenhum conhecimento mútuo, o cuidado com o outro, a começar na família, é de outra natureza que não a cognitiva. O afecto que se dispensa ao outro mais próximo é o fundamento de todas as relações subsequentes. Haverá, certamente, razões associáveis a estratégias biológicas de sobrevivência, que, no nosso caso, já se revestem de razões culturais, mas, ainda assim, uma estratégia de hábil sobrevivência.

Ora, se *ab initio* nós precisamos dos outros para sermos humanos, será que poderemos viver com eles, o que é dizer viver em sociedade, sem que isso implique o cumprimento de um conjunto de princípios, regras, normas, leis, preceitos, que estruturam e dão consistência a esse modo de viver e sem as quais as sociedades são inviáveis⁶?

⁶ *vide* a este propósito Morin, Edgar, *O Método, A natureza da natureza*, Trad. Maria Gabriela de Bragança, vol I, Ed. Publicações Europa-América, Col. Biblioteca Universitária, n.º 28, Lisboa, s/d, Terceira Parte, Cap. I, *A organização nequentróptica*; Ainda a este propósito de referir também o interessante estudo de Lima, Mesquitela, *Antropologia ou Entropologia*, Col. Estudos Portugueses, Ed. INCM, Lisboa, 1979. Diz ele a páginas 19/20, desta obra: «Parece-nos que os princípios termodinâmicos, particularmente o segundo, são extremamente úteis. Aplicados às explicações e discursos das ciências sociais e humanas, ajudam-nos a compreender melhor os fenómenos de ruptura e de controlo dos sistemas

Se o respeito pelos indivíduos, pela individualidade, pelo espaço privado, é condição essencial para que possamos falar de uma sociedade [livre], estes valores não poderão nunca sobrepor-se ao interesse colectivo, uma vez que são estes que tornam possível a manutenção da própria sociedade de onde emerge o indivíduo com os direitos que esta lhe reconhece. É evidente que existe uma permanente tensão entre os interesses de todos e os interesses de cada um, são mesmo, muitas vezes, conflituantes, mas é a lei do interesse geral que deve dirimir estes conflitos e não uma lei *ad hoc* que cada um pudesse elaborar e convocar em sua defesa. A liberdade individual tem necessariamente que ser mitigada, co-extensiva a todos os indivíduos e ninguém tem mais direitos que outro sobre ninguém à excepção de todos sobre cada um.

Aceitando que a consciência individual, a própria consciência, seja, a limite, a única instância perante a qual cada um de nós tem de responder pelo sentido que atribui aos seus actos ou, num plano prévio, lugar onde se criam os valores que permitem dar sentido a cada um dos nossos actos, ainda assim ficaria por explicar onde vai a consciência fundamentar esses valores; porque não é aceitável que se trate de uma criação *ex nihilo*. Assim, é sempre a partir do mundo exterior à própria consciência que esta vai buscar os seus conteúdos. A própria estrutura intencional da consciência implica que: toda a consciência é consciência de qualquer coisa, o que significa que ela não tem interior é pura exterioridade. Então, se a liberdade é a autonomia da escolha, é, ainda assim, a escolha a partir do existente.

Se só uma liberdade pode ser o limite de outra liberdade, se só uma liberdade pode afrontar outra liberdade, se só uma liberdade pode alienar outra liberdade, e se cada um pretende a todo o custo salvaguardar a esfera da sua autonomia, então estão criadas as condições para a emergência do conflito.

Mas este seria já um conflito de segundo ordem, se nos é permitido utilizar esta expressão, uma vez que, como Pedro Alves, na sua comunicação no Colóquio Sartre que teve lugar na Universidade Nova em Outubro passado, assinala: «(...) *ai onde o ser-para-si se prolonga no ser-para-outrem, ou seja, ai onde surge para um sujeito a consciência de um outro que não está apenas diante dele na sua pura existência corpórea, mas que é uma*

sociais. Todavia, deve ser sublinhado que esta segunda lei – a entropia do universo só pode aumentar – é somente válida para qualquer organismo do tipo das sociedades humanas, se pensarmos que estas possuem os seus esquemas de defesa ou de resistência à tendência para a desorganização. Quer dizer, qualquer sistema vivo, tal qual a sociedade, contém em si zonas ou patamares, onde se organizam os tais esquemas obstaculizantes à desordem.(...) Na sociedade o feed-back é desempenhado pelos sistemas de controlo, sistemas de censura ou repressão, tais como a educação, o poder, a justiça, as hierarquias sociais, o governo, as categoriais sociais (a posição, o prestígio, etc.), a propriedade e a própria sexualidade.»

outra subjectividade ou um outro ser-para-si, aí surge também o conflito como figura originária de sentido de toda e qualquer relação intersubjectiva. O conflito é, por isso, um ingrediente da constituição ontológica da realidade humana enquanto tal.»

Mas daqui podíamos perfeitamente deduzir que: exactamente porque a nossa relação originária ao outro é conflitual é que a moral surge como imperativa. Se não houvesse a possibilidade de haver conflitos a moral podia ser dispensável. Todavia, a própria formulação sartriana inviabiliza a resolução do conflito, uma vez que este é a estrutura mesma de qualquer relação com outrem e como tal inultrapassável e insolúvel.

Diz Jeannette Colombel, num artigo saído na revista *Magazine Littéraire*, em Novembro de 1990, com o título *La recherche d'une morale impossible*, o seguinte: «(...) interrogando-se (...) acerca da constituição do sujeito moral, [Sartre] pergunta-se se não terá fracassado por ter falhado, ontologicamente, a relação ao outro: em *L'être et le néant* o “para-si” constitui-se solitariamente e “encontra” o outro de modo secundário e inessencial. Poderá ele, então, unicamente pela reflexibilidade, tornar-se um sujeito moral? E não será necessário descobrir um vínculo constitutivo do sujeito a outrem para elaborar a moralidade? Esta deixará de ter, então, exclusivamente a liberdade como origem de todos os valores, mas compreenderá também a exigência da fraternidade. É necessário, ainda, que ela seja possível para que a possamos realizar e juntar à procura de “ilhas de liberdade” a de “ilhas de fraternidade” de que Sartre nos fala nas suas últimas entrevistas como uma necessidade para esta “moral impossível” que ele toda a sua vida procurou.⁷»

Ora, liberdades que se aniquilam não se respeitam, subjectividades que não comunicam não se podem harmonizar. Diz, Sartre, em *L'être et le néant*: «Transcender a transcendência de outrem ou, ao invés, submergir em mim esta transcendência sem lhe tirar o seu carácter de transcendência, tais são as duas atitudes primitivas que tomo perante outrem. Acrescentando algumas linhas abaixo – Estas duas tentativas que eu sou são opostas. Cada uma delas é a morte da outra, o que significa que o malogro de uma motiva a adopção

⁷ «S'interrogeant (...) sur la constitution du sujet moral, il se demande s'il n'a pas échoué pour avoir manqué, ontologiquement, le rapport à l'autre: dans *L'Être et le Néant* le « para-si » se constitue solitairement et « rencontre » l'autre de façon seconde et inessentielle. Peut-il alors, par la seule réflexibilité, devenir un sujet moral? Et ne faut-il pas découvrir un lien constitutif du sujet à autrui pour élaborer la moralité? Celle-ci n'aurait plus alors la seule liberté comme source de toutes les valeurs mais comprendrait aussi l'exigence de fraternité. Encore faut-il qu'elle soit possible pour qu'on puisse la réaliser et joindre à la recherche « d'îlots de liberté » celle « d'îlots de fraternité » dont Sartre nous parle dans ses derniers entretiens comme une nécessité pour cette « morale impossible » qu'il a toute sa vie recherché.» Colombel, Jeannette in *Magazine Littéraire*, n. ° 282, Novembre, 1990, *La recherche d'une morale impossible*, p. 63.

da outra. Não há assim dialéctica das minhas relações para com outrem, mas círculo – se bem que cada tentativa se enriqueça com o malogro da outra.⁸»

Este fracasso inviabiliza que possa surgir, neste contexto, o plano da igualdade, o sentimento de partilha, a ideia de projecto comum, que, em nosso entender, são condições necessárias para a formulação de uma moral. O que caracteriza a atitude moral não é seu fechamento sobre o ser mas a abertura ao dever-ser, não é o fechamento das possibilidades mas a abertura de possibilidades. E ainda que esta projecção num dever-ser, esta abertura de possibilidades, surja originariamente como uma tarefa individual, que cabe a cada indivíduo perpetrar de forma insubstituível, não se nos afigura possível que ela possa ser entendida como o Λ e o Ω da moral. Mesmo a ideia, tão do agrado de Sartre, de que a moral é criação, é invenção, sê-lo-á, mas a partir de um mundo comum e por isso mais apropriado seria dizer que ela é recriação, reinvenção, e, por conseguinte, ocorrerá sempre e já num plano da linguagem, da comunicação, ou, se quisermos, da tradição. Por isso, não subcrevemos a ideia partilhada por Sartre e Simone de Beauvoir que ainda assim seria possível falar de uma moral individualista, da contradição, da ambivalência, da ambiguidade, porque essas seriam as características próprias da realidade humana. Pois, mesmo que sejam essas as características da realidade humana, é, porque elas precisam de ser ultrapassadas no plano existencial, que a moral tem necessariamente que abrir ao outro sem que isso represente uma alienação da minha liberdade ou da liberdade do outro. A uma ontologia do conflito tem que se suceder uma existência de cooperação para que a moral se universalize, a universalização da condição humana, sem que isso signifique eternizar-se, alheia às condições históricas concretas em que os homens vivem e das transformações que estes lhe introduzem. Assim, não haverá, em rigor, uma moral individualista, mas um momento individual na constituição da moral.

2.^a Questão: Se cada indivíduo é legislador de si próprio, então como conciliar as diversas legislações?

Se fosse possível que cada indivíduo pudesse legislar acerca de si próprio, se pudesse conduzir a sua vida de forma totalmente autónoma, sem ter em conta os constrangimentos necessários que advêm de partilhar com

⁸ «Transcender la transcendance d'autrui ou, au contraire, engloûtir en moi cette transcendance sans lui ôter son caractère de transcendance, telles sont les deux attitudes primitives que je prends vis-à-vis d'autrui. (...) Ces deux tentatives que je suis sont opposées. Chacune d'elles est la mort de l'autre, c'est-à-dire que l'échec de l'une motive l'adoption de l'autre. Ainsi n'y a-t-il pas dialectique de mes relations vers autrui, mais cercle – encore que chacune tentative s'enrichisse de l'échec de l'autre.» Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Ed. Tel Gallimard, Paris, 1980, p. 412.

os outros espaços comuns e interesses divergentes, como seria uma sociedade assente nessa atomização radical? Quem poderia desempenhar o papel de juiz e dirimir as zonas de conflito, de onde emanaria essa autoridade e a partir de que leis se orientaria o poder judicial, no plano positivo, e a partir de que critérios distinguir o bem do mal, no plano dos costumes?

A possibilidade da justiça assenta na universalidade da lei e da sua aplicação segundo critérios de absoluta equidade, também, de igual modo, a possibilidade da moral passa pela afirmação da sua universalidade. Ora, é exactamente esta falha na problematização sartriana que aponta Alain Renaut, quando refere que: «[...] a redução em Sartre do sujeito ao indivíduo, ou da liberdade à afirmação da singularidade (para a qual Outrem é sempre um inimigo ou um obstáculo), reconduz a um topos monadológico que creio central na filosofia moderna depois de Leibniz, vejo com dificuldade como o projecto de construir uma moral sobre esta base teria podido dar resultado: pois o que pode ser uma moral erigindo em valor supremo a individualidade pura, se se acordou que não existe moral sem limitação da individualidade e da sua auto manifestação pela afirmação da lei?»⁹.

Se cada um legislasse *per se*, mesmo que movido por uma consciência clara, a partir de uma racionalidade partilhada, seria impossível erradicar em absoluto os interesses particulares, conjunturais e as inclinações sensíveis a que nenhum homem, por mais santa que seja a sua vontade, pode furtar-se por completo.

Embora teoricamente seja possível conceber uma liberdade individual absoluta, a partir da qual cada um possa decidir o seu próprio destino, escolher as regras que a si próprio impõe sem qualquer constrangimento alheio à sua própria vontade e, por conseguinte, em total autonomia, não nos parece, contudo, possível no plano da prática que tal possa suceder. E se acaso se pensasse numa espécie de êxodo humano, em que cada um criasse o seu espaço monádico, essa ipseidade absurda seria a própria negação da humanidade no homem. O ser humano é prioritariamente um ser relacional, a nossa relação aos outros não é um mero capricho, não depende da nossa vontade, é uma necessidade, arriscamo-nos a dizê-lo, ontológica. Ser humano é equivalente a ser *com outros humanos*. A condição humana é necessariamente compartilhada. Já o tinha feito sentir Aristóteles, quando afirmou na *Política*

⁹ «(...) cette réduction par Sartre du sujet à l'individu ou de la liberté à l'affirmation de la singularité (pour laquelle Autrui est toujours un ennemi ou un obstacle) reconduit un *topos* monadologique que je crois central dans la philosophie moderne depuis Leibniz, je vois mal comment le projet de construire une morale sur cette base eût peut aboutir: car que peut-il en être d'une morale érigeant en valeur suprême l'individualité pure, si l'on accorde qu'il n'est pas de morale sans limitation de l'individualité et de son auto déploiement par l'affirmation de la loi?» Renaut, Alain, *Sartre, le dernier philosophe*, Ed. Grasset et Fasquelle, Paris, 1993. pp. 213-214. Em nota de rodapé, a esta interrogação, Alain Renaut faz eco de um conjunto de críticas de outros comentadores de Sartre que vão exactamente no mesmo sentido da sua.

que «(...) aquele que não pode viver em sociedade e que no meio da sua independência não tem necessidades não pode ser nunca membro do Estado; é um bruto ou um deus.»¹⁰

Mais estranho ainda seria se vivendo num espaço comunitário, gozando das prerrogativas comuns a todos os membros, alguém pudesse eximir-se ao cumprimento das leis, porque essas afectassem o seu entendimento próprio da adequação da lei, porque a sua produção autónoma da lei não coincidissem com a dos outros, ou com aquelas que a comunidade produz e determina extensíveis a todos os indivíduos. Deve notar-se que: «A atribuição de direitos aos indivíduos e a delimitação exacta desses direitos constituem, na opinião geral, o mais importante utensílio na organização da vida em sociedade.»¹¹

Se nos quisermos centrar exclusivamente na esfera da moralidade, aceitando a tese sartriana de que a moral é criação, ou seja, implica que a partir de um enraizamento no ser se projecte um dever-ser, ou, dito de outro modo, a moral supõe uma determinação ontológica, então é sempre a partir da facticidade, de uma determinada situação, que alguém estabelece a norma a cumprir. Ainda assim fica por explicar como é que da norma individual se passa à normatividade supra-individual¹².

Se a minha relação ao outro é uma relação de mera exterioridade e, por conseguinte, inibe qualquer possibilidade de estabelecer uma verdadeira relação intersubjectiva, então é também o espaço de qualquer assentimento compartilhado que se hipoteca de forma decisiva. É verdade que sou eu que

¹⁰ Aristóteles, *A política* – Lisboa: Círculo de Leitores, 1975.

¹¹ Emmanuel, Picavet, *Choix social et droits individuels*, Université Paris I: «L'attribution de droits aux individus et la délimitation exacte de ces droits constituent, de l'avis général, un outil majeur d'organisation de la vie en société. Or, ce mode d'organisation permet une forme de gestion pacifique des conflits, en codifiant le mien et le tien. Bien entendu, cette gestion des conflits est hantée par des violences cachées ou inavouées. Mais elle semble plus pacifique que la guerre de tous contre tous. Plus pacifique, aussi, que la multiplication des affrontements quotidiens en l'absence de droits reconnus, donc en l'absence de toute forme d'accord possible autre que la paix qui résulte du jeu de forces naturelles inégales. A ce titre, l'attribution des droits aux individus semble être une pièce maîtresse de la rationalité collective.» <http://www.reds.msh-paris.fr/communication/textes/picavet3.htm>

¹² Sartre dá, aliás, conta da insuficiência da sua moral, por exemplo, quando na entrevista concedida a Benny Lévy e publicada em Fevereiro de 1980 no *Nouvel Observateur*, poucos meses antes da sua morte, afirma: «(...) em minhas primeiras pesquisas, como, aliás, a imensa maioria dos moralistas, procurava a moral numa consciência sem recíproca ou sem outra(...). Hoje, acho que tudo o que passa por consciência num dado momento está necessariamente ligado – muitas vezes é até mesmo gerado pela presença diante dela ou mesmo à ausência no instante – à existência da outra. Em outras palavras, toda a consciência me parece hoje como se constituindo ela mesma como consciência e, ao mesmo tempo, como consciência da outra e como consciência pela outra. E essa realidade, esse ego considerado – e ego pela outra, tendo uma relação com a outra, é o que eu chamo consciência moral.» in, *O testamento de Sartre*, Trad. Agência o Estado, L&PM editores, Porto Alegre, 1986, p. 32.

decido do sentido a dar à minha vida e ninguém o pode decidir por mim, ninguém pode escolher por mim, ninguém pode viver a minha liberdade, como, de igual modo, é o outro que decide da sua vida, do sentido que lhe há-de dar, cabe-lhe a ele viver a sua liberdade; mas quem decide quando as vidas se articulam num projecto comum? Quem decide quando é necessário fazer escolhas que associam diversas liberdades?

A única possibilidade de conciliar diversos legisladores e diversas legislações é pô-los de acordo em relação ao essencial. É encontrar “objectos de acordo” que funcionem como elemento polarizador onde todos, de algum modo, se reconheçam e vejam a sua liberdade não suprimida mas universalizada. Embora, não o diga explicitamente, é possível, ainda assim, ver em Sartre uma forma dissimulada de universalização da escolha moral. É o que faz notar, com o seu quê de ironia, Paul Desalmand, na sua obra *Sartre, Stendhal et la morale*: «A moral de Sartre é quase uma moral de cura (ou de pastor) uma vez que ela repousa numa oposição bem marcada entre o Bem e o Mal que é estabelecida como um a priori. O homem é livre. O que assume essa liberdade está do lado do Bem. O que a recusa através de condutas de má fé, espírito de seriedade, cobardia, pretextos deterministas, está do lado do Mal.»¹³

Esta referência às questões da autenticidade e inautenticidade, bem como da má-fé, aponta, em nosso entender, um caminho incontornável para uma análise que se queira pormenorizada da problemática da escolha moral em Sartre, caminho que não poderemos percorrer aqui, por óbvias razões de tempo, mas que não queremos deixar de apontar.

3.ª Questão: Um conjunto de indivíduos, um somatório de mónadas, poderá constituir uma sociedade?

Numa definição alargada, falamos em sociedade quando estamos perante uma pluralidade de indivíduos em interacção. Os diversos tipos de sociedade variam em função do género de interacção que os indivíduos estabelecem entre si, fundamentalmente, segundo Parsons, uma sociedade concreta seria a articulação entre dois sistemas particulares: o sistema cultural e o sistema social¹⁴.

¹³ «La morale de Sartre est presque une morale de curé (ou de pasteur) puisqu'elle repose sur une opposition tranchée entre le Bien et le Mal qui est posée comme un a priori. L'homme est libre. Celui qui assume cette liberté est du côté du Bien. Celui qui la fuit par des conduites de mauvaise foi, l'esprit de sérieux, la lâcheté, le prétexte déterministe, est du côté du Mal.», Desalmand, Paul, *Sartre, Stendhal et la morale*, Col. Agora, Ed. Le Publier, Paris, 2005, pp. 48-49.

¹⁴ in *Dicionário Geral das Ciências Humanas*, Direcção de G. Thines e Agnès Lempereur, Trad. de Artur Morão e outros, Ed. 70, Lisboa, 1984, p 852.

Se concebermos um conjunto de indivíduos que, embora existindo num espaço próximo, não estabeleçam qualquer tipo de interacção, não possuam elementos aglutinadores, não projectem a sua identidade a partir de referenciais comuns, não partilhem de um sentimento de interactividade com benefícios que vão para além da sua esfera estritamente individual, então, nestas condições, não estamos a falar de uma sociedade. Mas será que estes indivíduos, embora não interagindo com outros específicos indivíduos, existirão à margem de qualquer interacção? Mesmo aqueles que designamos de *marginais*, porque se excluíram ou foram excluídos, são sempre classificados em função do seu lugar dentro ou fora das margens que a sociedade estabelece, e essa pertença ou exclusão é sempre determinada em relação à aceitação ou não das regras do jogo social.

Será que a ontologia de *L'être et le néant* nos permite perspectivar uma qualquer forma de organização social, ou teremos que aguardar pelos desenvolvimentos posteriores do pensamento de Sartre para que a possamos divisar?

Se, num primeiro momento, o *para-si* se revela como presença a si e não como si mesmo, é também esta separação, esta transcendência na imanência, que irá animar o projecto original do *para-si*: vir a ser em-si-*para-si*, o que significa vir a ser absoluta coincidência, ultrapassar essa negatividade constitutiva do seu ser, "ser causa de si". Embora este projecto esteja, desde o início, condenado ao fracasso, ele é, não obstante, o projecto essencial de cada *para-si*. Por conseguinte, é possível ler *L'être et le néant* como uma descrição de um ser que não sendo fundamento de si mesmo, quis ser deus para recuperar esse fundamento.

Podemos, portanto, afirmar que Sartre está neste período da sua filosofia muito mais preocupado em revelar as estruturas da individualidade, da subjectividade, do que as da sociabilidade. Pois, mesmo quando são convocadas e descritas as relações ao outro elas procuram elucidar, fundamentalmente, o que é cada um na sua irredutível alteridade.

Numa entrevista dada a Michel Contat, publicada em *Situações X*, com o título: *Auto-retrato aos Setenta Anos*, diz-nos Sartre: «(...) a existência de alguém forma um todo que não pode ser dividido: o dentro e o fora, o subjectivo e o objectivo, o pessoal e o político repercutem necessariamente um no outro, porque são aspectos de uma mesma totalidade e não se pode compreender o indivíduo, seja ele qual for, senão vendo-o como um ser social. Todo o homem é político. Mas isso só o descobri por mim próprio com a guerra, e só o compreendi verdadeiramente a partir de 1945.»¹⁵ Algumas páginas adiante, acrescenta:

¹⁵ Sartre, Jean-Paul, *Política e Autobiografia, Situações X*, Trad. de Pedro Tamen, Edições António Ramos, Lisboa, 1977. (Publicado na Gallimard em 1976), p. 163

«[...] um dia de Setembro de 1939 recebi uma folha de mobilização e fui obrigado a ir para o quartel de Nancy juntar-me a tipos que eu não conhecia e que estavam mobilizados como eu. Foi isso que fez entrar o social na minha cabeça: compreendi de repente que era um ser social quando me vi arrancado ao lugar em que estava, tirado às pessoas que contavam comigo e levado de comboio para um sítio qualquer onde não tinha qualquer vontade de ir, com outros tipos que tinham tanta vontade como eu, que estavam ainda vestidos à civil como eu e perguntavam a si próprios, como eu, como é que tinham chegado àquilo. Quando me cruzava com aqueles tipos no quartel, ou andava às voltas não sabendo o que fazer por lá, via-lhes com todas as suas diferenças uma dimensão comum e que era também a minha: já não eram simples pessoas como as que eu encontrava no meu liceu alguns meses antes, quando não suspeitava ainda de que, tanto elas como eu, éramos indivíduos sociais. Até aí julgava-me soberano e foi preciso encontrar através da mobilização a negação da minha própria liberdade para tomar consciência do peso do mundo e dos meus laços com todos os outros e de todos os outros comigo.

A guerra realmente dividiu a minha vida em dois. (...) Foi lá, se quiser, que passei do individualismo e do indivíduo puro, para o socialismo.»¹⁶

É, portanto, o próprio Sartre que admite que as suas preocupações filosóficas anteriores à experiência da guerra tinham esquecido o social e com isso descurado um elemento, senão o elemento fundamental, da compreensão da realidade humana e, por outro lado, ele dá conta de algo que vai ser determinante para a compreensão de toda a sua reflexão filosófica posterior, isto é, o reconhecimento de que são as condições concretas da existência que animam o pensamento e que este dialecticamente contribui para a sua modificação. Assim, cabe ao filósofo não só reflectir sobre o real mas agir sobre o real e esclarecer as mistificações, as alienações, os abusos de toda a índole, que contra os indivíduos são cometidos. O filósofo não é, portanto, aquele que se compromete com um conjunto de ideias, mas aquele que, através de um conjunto de ideias, se compromete com a transformação do mundo. Aliás, caminho já prenunciado em *O Existencialismo é um Humanismo*, quando afirma que: «(...) todo o projecto, por mais individual que seja, tem um valor universal.»¹⁷

Convém, no entanto, deixar bem claro que este projecto sartriano não se faz a expensas de uma dissolução do indivíduo na história, não se faz colocando no lugar dum indivíduo concreto um indivíduo abstracto, cujo somatório produziria o social. Sartre, não abdicará do papel insubstituível do indivíduo no curso da história, pois, como ele afirma repetidamente: se a história

¹⁶ *idem*, pp. 166-167.

¹⁷ «(...) tout projet, quelque individuelle qu'il soit, a une valeur universelle.», Sartre, Jean-Paul, *L'existencialisme est un humanisme*, Éditions Gallimard, Paris, 1996.

faz o indivíduo é também o indivíduo que faz a história e só há história humana. Daí, admirá, porventura o papel central que a biografia tem na obra de Sartre, pois, uma vez que cada indivíduo é um Universal singular¹⁸, então é provável que só através da mediação do indivíduo seja possível compreender a sua época.

4.^a Questão: Será uma moral individual compaginável com uma vivência social?

Se atentarmos ao desenvolvimento do pensamento moral de Sartre, parece-nos óbvia a necessidade de referenciar dois planos em que as questões morais se colocam, realçando que estes dois planos não se excluem, não são incompatíveis, antes se interpenetram dialecticamente, dando conta que a moral é, simultaneamente, e de forma incontornável, relação a si mesmo, aí se joga a escolha livre das suas possibilidades, a eleição de determinados valores e a recusa de outros e, articuladamente, a percepção de que esses valores não derivam de um mundo ideal, de uma qualquer transcendência que lhe garanta a universalidade e perenidade e perante a qual se tenha que justificar. É isso que Sartre diz sem rodeios nos *Carnets de la drôle de guerre (1939-1940)*: «(...) se a realidade humana tem por fim ela mesma, se a moral é a lei que rege através do mundo a relação da realidade humana com ela própria, daí decorre, primeiramente, que a realidade humana só tem de dar contas da sua moralidade a si mesma. Dostoievski escrevia: “Se Deus não existe, tudo é permitido.” É o grande erro da transcendência. Quer Deus exista ou não, a moral é uma questão “entre homens” e Deus não tem que meter aí o bedelho.»¹⁹ Os valores surgem, por conseguinte, de um mundo compartilhado, de um mundo humano²⁰, de um mundo estruturado pelas próprias relações humanas, que, apesar de dinâmico, necessita de estabelecer normas gerais que fixadas no tempo serão, algo paradoxalmente, aquilo que garante a estabilidade social actual e contra as quais se projecta uma sociedade futura.

É evidente que esta concepção traz associada uma ideia dialéctica de superação, uma ideia de progresso ou, se quisermos, radica numa visão optimista da evolução social e, embora não determinista nem teleológica, implica que o homem e as sociedades são projectos sempre em aberto e a sua realização chama-os do futuro. Por essa razão, não basta pensar é preciso

¹⁸ vide a este propósito Cunha, Tito Cardoso e, *Universal Singular*, Fim de Século Edições, Lda., Lisboa, 1997.

¹⁹ Sartre, Jean-Paul, *Cadernos de Guerra (1939-1940)*, Trad. Manuela Torres e Carlos Araújo, Ed. Difel, Lisboa, 1985, p. 107.

²⁰ É o *para-si*, a realidade humana, que torna possível que haja um mundo. «L’homme est l’être dont l’apparition fait qu’un monde existe.» Sartre, Jean-Paul, *Situations*, I, p 234.

agir. Assim, a política, a intervenção cívica, o *engagement*, embora sendo escolhas livres de envolvimento com os outros, são também a resposta de um singular que se universaliza no seu tempo ou, se quisermos, uma totalidade que se totaliza.

Ao longo do nosso diálogo com Sartre fomos testemunhando que essa paixão por compreender o homem sofre das inflexões que usualmente afectam as paixões. Desde “o homem como uma paixão inútil” até esses que colectivamente erigirão a “cidade dos fins”, a antropologia sartriana constituiu-se numa luta constante contra o absurdo, contra o não sentido da existência humana, de forma a fazer da nossa contingência original não a marca de um destino arbitrário, mas condição para uma reapropriação de si próprio, escolher-se fundamento de si próprio.

Se este trajecto começa por ser um projecto singular, vivido no interior de uma subjectividade que julga, ingenuamente, nada dever aos homens e à história, são esses mesmos homens e essa história, quando com eles se vê compelido a fazê-la da forma mais brutal, que o despertam para o sentido do colectivo. O mal entidade metafísica encarna a realidade de forma absoluta em Auschwitz. Poderia a filosofia permanecer contemplação? É esse momento de viragem decisiva que assinala Alfredo Gomez-Muller, na sua obra *Sartre de la nausée à l'engagement*, quando escreve: «É portanto a experiência do cativo, constituída e constituindo-se na relação com os outros, que abre a Sartre a possibilidade da saída da subjectividade abstracta. A “comunhão espiritual” ou fraternidade abrem a Sartre a possibilidade do sentido e do valor, e, por isso mesmo, a possibilidade da ética e do político enquanto universal concreto.»²¹ Apesar desta viragem, julgamos ser possível defender que no desenvolvimento do pensamento de Sartre, não há rupturas, cortes com o passado, mas, pelo contrário, uma espécie de maturação temática e reflexiva. Queremos com isto dizer que a filosofia sartriana tem, desde os seus primeiros trabalhos *La Transcendance de L'Ego* e da sua obra magna *L'être et le néant*, um conjunto de potencialidades que de uma forma recorrente aparecerão desenvolvidas ao longo da sua obra. A título de exemplo recordemo-nos que o '*para-si*' é, em *L'être et le néant*, definido como acção: "para o '*para-si*' ser é agir e cessar de agir é deixar de ser" e, em *Critique de La Raison Dialectique*, "o homem define-se pela sua *praxis*", ou seja, «como acção da história e sobre a história»²². Nos dezassete anos que separam

²¹ «C'est donc la situation de captivité, constituée et se constituant par la relation avec les autres, qui ouvre a Sartre la possibilité de cette sortie de la subjectivité abstraite. La « communion spirituel » ou la fraternité ouvre à Sartre la chance du sens et de la valeur, et, par là même, la possibilité de l'éthique et du politique en tant qu'universalité concrète.» Gomez-Muller, Alfredo, *Sartre de la nausée à l'engagement*, Col. les marches du temps, Ed. du Félin, Paris, 2004, p. 166.

²² «La praxis comme action de l'histoire et sur l'histoire (...) voilà notre sujet.» Sartre, Jean-Paul, *Situations, III*, pp. 264-265.

estas duas obras de Sartre, a história e as condições materiais de existência assumem um papel central no seu pensamento. Assim, o “agir” concretizou-se na “*praxis*” e o ‘*para-si*’ dissolveu-se no “homem historicamente situado”.

No entanto, este homem e a *praxis* pela qual se define, não são categorias gerais do seu pensamento, no sentido de grelhas gerais e abstractas de pensar o real, mas entidades concretas que avaliando subjectivamente o sentido da sua existência se descobrem em comunidade com outros, solidários num mesmo projecto de transformação do mundo.

Sartre não recusa que as condições objectivas da existência tenham um papel fundamental e decisivo no modo como o homem se pensa e pensa o mundo, ele corrobora da tese de Marx que “não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência”. Todavia, não aceita que esta determinação seja puramente mecânica, uma espécie de fatalidade que se inscreveria nos homens e que, independente de qualquer avaliação subjectiva, lhes estruturaria a consciência. Em seu entender: *a vida humana não se cumpre, faz-se!*²³

Consideramos que pensamento de Jean-Paul Sartre é marcado desde sempre, e, sobretudo, a partir *L'être et le néant* por preocupações de ordem moral²⁴ e que estas o conduzem coerente e inevitavelmente ao campo da política. Aliás, julgamos que toda a moral é subsidiária de determinada prática política e não o inverso, e menos ainda, como alguns pretendem, que se tratam de dois campos autónomos e que poderiam ou deveriam, por isso, ser pensados distintamente. Embora não o afirme peremptoriamente, Sartre, num texto que permaneceu inédito até há pouco mais de um mês, publicado no número triplo de *Les temps modernes*, Julho-Outubro de 2005, comemorativo do centenário do seu nascimento, com o título *Morale et histoire*, questiona-se se “a moral não será uma astúcia da política”, diz ele: «(...) a política quotidiana tem sempre – seja quando a coloca em relevo, seja quando a dissimula – uma dimensão ética. Mas é uma ética política. Isto

²³ «Sartre admet que l'homme est conditionné, le conditionnement de la petite enfance et le conditionnement socio-économique, tels qu'ils ont été définis par Freud et par Marx, existent bel et bien. Il n'en reste pas moins que l'homme a un rôle à jouer: son propre rôle, vivre pour lui est une entreprise qu'il a à mener seul.» Hodard, Philippe, *Sartre entre Marx et Freud*, Editions Universitaires, Jean-Pierre Delarge, Paris, 1979, p. 79.

²⁴ Escrevia Sartre, nos seus cadernos, durante a Guerra: «Si je laisse de côté l'individualisme destructeur et anarchisant de ma dix-neuvième année, je vois que tout aussitôt après je me préoccupai d'une morale constructive. J'ai toujours été constructeur et *La nausée* et *Le mur* n'ont donné de moi qu'une image fautive, parce que j'étais obligé d'abord de détruire. Je cherchai donc une morale en même temps qu'une métaphysique et je dois dire que, spinoziste en cela, *jamais* la morale ne s'est distinguée à mes yeux de la métaphysique. – Acrescentando, algumas linhas adiante -, Je vois clairement aujourd'hui que l'attitude morale avait à mes yeux, dès ma vingtième année, le privilège de conférer à l'homme une plus haute dignité métaphysique.» Sartre, J.-P., *C.D.G.*, pp. 106-107.

quer dizer que os empreendimentos políticos são susceptíveis de uma avaliação ética. É preciso ver se a ética pura – e os valores não políticos – são susceptíveis de se tornarem instrumentos do político. Enquanto não o tivermos mostrado, não poderemos saber se a moral não é uma astúcia da política»²⁵, acrescentando algumas páginas adiante: «À primeira vista, podemos acreditar que o *ethos* é uma astúcia da política.»²⁶

Se a moral parece surgir como um conjunto de normas socialmente aceites e que, num contexto de enculturação assumem, de facto, esse lugar e papel de iniciação à vida social – seriam estas, por conseguinte, que forneceriam os rudimentos para uma integração comunitária –, não nos podemos esquecer, no entanto, que é a política, enquanto forma de estabelecer e gerir a coesão dos grupos, que origina a jusante subprodutos que de modo articulado, mas nem sempre transparente, se conjugam para esse fim. É deste modo que compreendemos, por exemplo, a moral, a religião, e todas as outras formas que, de um modo ou de outro, condicionam o pensamento e a acção.

É interessante verificar que, no pensamento de Sartre, a moral começa por ser entendida no sentido do *êthos* aristotélico, ou do análogo latino *mos* de Cícero, como *modo de ser* ou *carácter*. No fundo, isso que distingue um indivíduo dos outros indivíduos. Para, mais tarde, no desenvolvimento do seu pensamento, vir a aproximar-se de uma concepção mais antiga, nomeadamente presente na *Iliada* de Homero, em que o termo *êthos* significava *residência comum*²⁷. Esta passagem dá-se quando a moral de projecto individual se guinda a projecto colectivo e, portanto, pressupõe na sua configuração a actividade política. Julgamos, de resto, que o impasse moral a que Sartre chega no fim de *L'être et le néant* só poderia ser resolúvel no campo da acção política. A sua conversão à filosofia prática, à intervenção política, não descurando o peso e a importância da experiência da Guerra, é também resultado da maturação consequente do seu pensamento²⁸.

²⁵ « la politique quotidienne a toujours – soit qu'elle la mette en relief soit qu'elle la dissimule – une dimension éthique. Mais c'est une éthique politique. Cela veut dire que les entreprises politiques se présentent d'elles-mêmes comme susceptibles d'évaluation éthique. Reste à voir si l'éthique pure – et valeurs *non politiques* – est susceptible par elle-même de se faire instrument du politicien. Tant que nous ne l'aurons pas montré, nous ne pourrions savoir si la morale n'est pas une ruse de la politique.», Sartre, Jean-Paul, *Morale et Histoire*, in, *Les temps modernes*, n.ºs 632-633-634, Juillet, Octobre de 2005, p.285.

²⁶ «A première vue, on pourrait croire que l'*ethos* est une ruse de la politique.» *idem*, p. 292.

²⁷ Em relação à história do conceito de *êthos*, cf. *Ética*, Trad. Portuguesa de K. Aseyants, Moscovo, Edições Progresso, 1990, pp. 3-4.

²⁸ Nas conversas que manteve com Simone de Beauvoir, entre Agosto e Setembro de 1974, Sartre dá-nos uma clara indicação de que entende o seu percurso político não como uma ocorrência isolada e sincopada, mas como um percurso que só ganha inteligibilidade quando apreciado no seu conjunto. Diz-nos ele: «A vingt ans, j'étais apolitique, – ce qui est peut-être une attitude politique comme une autre – et je termine en étant socialiste-communiste, et en envisageant un certain destin politique pour les hommes. Je trouve que

Desde *Socialisme et liberté*, passando por *Temps modernes*, pela sua participação no *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*, bem como todo o envolvimento posterior, são prova, em nosso entender, que Sartre tomou para sua divisa o alerta de Marx: “não basta pensar o mundo é preciso transformá-lo”! Mas esta transformação do mundo é sentida e pensada por Sartre como uma tarefa dos homens, não enquanto entidades abstractas que cumprem um sentido objectivo da história, mas homens de carne e osso que têm um nome e um rosto e que recusam que o destino, mesmo que cientificamente determinado, possa mais do que as suas vontades. A consciência, a subjectividade, a liberdade, não são escolhos no caminho da história ou *fétiches* idealistas, mas dimensões humanas que, tal como as forças produtivas e as relações de produção, interactuam dialecticamente na construção da própria história. Homens e história interagem permanentemente numa construção solidária. *Só há história humana e não há homens fora da história.*

Mesmo quando, como acontece em *Les communistes et la paix*, Sartre reconhece a importância do Partido, como forma de canalizar a força e vontade revolucionária do proletariado, mesmo aí ele não confunde Partido com classe dirigente ou com uma forma burocrática de dirigir as lutas sem consulta e participação activa das bases. Esse *grupo em fusão*, de que nos fala em *Critique de La raison dialectique*, só se mantém enquanto grupo e não se volatiliza na *seriação* se se conseguir manter animado um projecto colectivo em que cada um se reveja e, como consequência disso, nele se empenhará a fundo. A esse *homem novo*, que se pretende erigir concomitantemente com o socialismo, não lhe basta não ser o *homo homini lupus* de Hobbes, é necessário que recupere a sua dignidade inteira de homem que pensa e decide livremente. O Partido deve perceber e aceitar esta aspiração sob pena e risco de, se o não fizer, transformar num instrumento de opressão o que havia nascido para libertar.

Embora possamos assinalar no pensamento de Sartre três grandes períodos em relação ao seu posicionamento perante as questões de ordem moral e política, a saber, num primeiro momento, uma moral idealista, individual, subjectiva e um alheamento dos problemas políticos, que irá sensivelmente até 44/45; um segundo momento, de 44/45 até 68, em que a sua moral entronca decisivamente na prática política e num realismo da acção efectiva; e um terceiro momento, após Maio de 68, com a sua inflexão para o campo de uma esquerda radical e, em colaboração com alguns jovens maoístas, como Pierre Victor, a tentativa de elaboração de uma moral do

ça représente une vie, de passer de l'apolitisme au politisme proprement dit. Ça a occupé beaucoup de temps de ma vie. Il y a eu le R.D.R., mes rapports avec les communistes, mes rapports avec les maos et tout ça. Ça fait un ensemble.» Beauvoir, Simone de «Entretiens avec Jean-Paul Sartre aout-septembre 1974» in *Les cérémonie des adieux*, («Collection Folio»), Paris, Éditions Gallimard, 1981, p. 528.

'nós', uma moral das massas, aliada a uma activa participação cívica e política²⁹. Não julgamos, contudo, que a unidade imanente do seu pensamento se possa compartimentar, pelo contrário estes três momentos demonstram, na nossa perspectiva, uma evolução e adensamento do diálogo de um homem com os homens e problemas do seu tempo.

Primeiro pela escrita, depois pela escrita e pela acção política, Sartre não quis passar impunemente pela vida. Entregou-se às causas em que acreditava e obrigou a filosofia a descer às ruas, aos portões das fábricas, ao interior das cadeias. A notoriedade permitiu-lhe tudo isso sem grandes riscos, é verdade, mas poderia ter optado pelo lado mais fácil e cómodo e não o fez.

Da “cidade dos fins” ainda não lhe divisamos os alicerces. Construiu-a é tarefa de todos e de cada um e a filosofia deve fornecer parte da “mão-obra”. Como Sartre dizia dos livros, assim nós dizemos da filosofia: se ela não servir para modificar os homens, então não serve para nada!

²⁹ Deixamos aqui de fora, propositadamente, as referências ao texto *L'Espoir maintenant* resultado do último conjunto de diálogos entre Sartre e Bényy Levi que gerou acesa polémica na altura da sua publicação em *Le Nouvelle Observateur*. Em *L'Espoir maintenant* Sartre teria, no diálogo com o judaísmo, encontrado um conceito chave para resolver o impasse da sua obra inacabada, a moral prometida em *L'être et le néant*, e esse era o conceito de *obrigação*, que libertaria o indivíduo dessa 'distância intransponível ao outro', ou dessa 'fraternidade-terror' do grupo em fusão. Na opinião de BHL a *sagesse juive* recolocou Sartre de novo no terreno da filosofia. Porém, a controvérsia que se seguiu foi imensa, tendo mesmo levado Simone de Beauvoir a duvidar dessa aproximação ao judaísmo, dessa espécie de conversão, e a limite da autenticidade ou capacidade do 'seu companheiro de sempre', agora escrevendo pelas mãos de um outro e lendo pelos olhos de um outro, ter plena consciência, no crepúsculo da sua vida, do que era escrito a coberto da sua voz. *vide*, Revista *Phainomenon*, n.º 2, pp. 101-106.

