

JEAN-PAUL SARTRE E O PARADOXO DA LIBERDADE

Veronica de Souza Campos¹

RESUMO: As discussões filosóficas sobre o tema da liberdade que se estendem ao longo dos séculos são marcadas pela oposição flagrante entre duas visões de mundo: o determinismo e o livre-arbítrio, em suas diversas formulações. Os respectivos argumentos em favor de cada uma dessas posições geram um dilema aparentemente insolúvel. Esse artigo pretende mostrar como a noção sartreana de *situação* sintetiza uma relação interna entre o domínio daquilo que é livre e do que não é, permitindo à filosofia da liberdade de Sartre apresentar uma possível solução para o referido dilema, na forma de um paradoxo.

Palavras-chave: determinismo, liberdade, Sartre, situação, paradoxo.

ABSTRACT: Philosophical discussions on the theme of freedom that extend over the centuries are marked by the stark opposition between two different worldviews: determinism and free will, in its various formulations. The arguments regarding each of these positions generate a seemingly insoluble dilemma. This article aims to show how the sartrean notion of *situation* synthesizes an internal relationship between the realm of the beings that are free and the realm of the ones that are not, allowing for Sartre's philosophy of freedom to present us with a possible solution for that dilemma, albeit it takes the shape of a paradox.

Keywords: determinism, free will, Sartre, situation, paradox.

Introdução

As reflexões filosóficas que redundariam em “O Ser e o Nada” – obra que rendeu a Jean-Paul Sartre a famosa alcunha de “o pensador da liberdade” – no verão de 1943 já vinham sendo esboçadas pelo filósofo desde antes da segunda guerra mundial, tendo se desenvolvido sobretudo após sua estadia no campo de prisioneiros Stalag XII-D em Trèves, onde foi mantido pelos nazistas de junho de 1940 a março de 1941. Reportando-se ao episódio Sartre afirmou, mais tarde, que “descobriu o sentido real da liberdade quando se encontrava por detrás das cercas de arame farpado”², o que de certa

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: 182vkai@gmail.com

² THODY. *Sartre: Uma Introdução Biográfica*, p. 69-70.

forma permite entrever os contornos colossais que sua noção de liberdade viria a adquirir. Outro fator que atesta a magnitude de tal noção é o fato de “O Ser e o Nada” ser devedor das “Meditações Metafísicas” de Descartes, sobretudo a quarta meditação, onde o ser humano é descrito como estando situado “entre Deus e o nada” ou “entre o ser supremo e o não-ser”. Nessa mesma meditação a liberdade humana é caracterizada como “não sendo restringida de nenhuma maneira”³. Sartre não é exatamente original, portanto, quando propõe sua teoria da liberdade “total e infinita”⁴, e chega a ser de algum modo surpreendente que sua recepção tenha sido tão turbulenta como de fato foi⁵.

A ideia de liberdade total em Sartre, além de chave para compreender outros pontos fundamentais de seu pensamento – como a sua noção de responsabilidade e a famosa afirmação de que “o inferno são os outros”⁶ – é, ainda mais fundamentalmente, chave para compreender que tipo de concepção de ser humano o filósofo constrói: ele está comprometido com a afirmação de que “qualquer tentativa de compreensão da atividade humana precisa se basear no reconhecimento da liberdade do homem como a mais importante de todas as experiências”⁷. Nesse sentido, o capítulo 1 da quarta parte de “O Ser e o Nada”, sessão dedicada à análise da liberdade e do agir humano, é a sessão de maior importância da obra⁸ – é nela que Sartre desenvolve “a teoria segundo a qual o homem é um ser que escapa a todo o rígido determinismo exterior (e também interior), um ser imediata e integralmente responsável por todas as suas ações”⁹.

Para entender corretamente a posição que o filósofo sustenta acerca da liberdade, contudo, é preciso tomar em conta que ela emerge no fogo cruzado do embate entre determinismo e libertarianismo¹⁰. Com efeito, o que Sartre tem a dizer a propósito da liberdade surge a partir de uma insatisfação com o debate tradicional (entre deterministas e defensores do livre-arbítrio) que, como G. Cox pontua, consiste, de um lado, de uma série

3 MORRIS. *Sartre*, p. 31.

4 SARTRE. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, p. 651. Convencionalmente os intérpretes se referem a esta obra chamando-a apenas “O Ser e o Nada”, convenção esta que será adotada deste ponto em diante do presente artigo.

5 K. Morris destaca que um grande número de intérpretes de Sartre “viram-no, de fato, como sustentando uma concepção absurda” (Cf. MORRIS. *Sartre*, p. 195). Eles teriam falhado, segundo a autora, em compreender que a liberdade radical que ele afirma que os seres humanos possuem não equivale a uma espécie de onipotência tampouco ao direito de se fazer o que bem se deseja.

6 DANTO. *As Ideias de Sartre*, p. 62.

7 THODY. *Sartre: Uma Introdução Biográfica*, p. 65.

8 MORAVIA. *Sartre*, p. 64.

9 MORAVIA. *Sartre*, p. 64.

10 MORRIS. *Sartre*, p. 179. Ver também ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p 34; e ainda COX. *Compreender Sartre*, p. 85.

de argumentos reivindicando que o livre-arbítrio (que desde os primórdios da filosofia tomamos como certo que é uma faculdade humana) não passa de “uma ilusão e que tudo o que acontece, incluindo tudo aquilo que as pessoas fazem, é causalmente ou logicamente necessário”¹¹ e, do outro lado, “da visão de que determinismo e liberdade são de fato incompatíveis, mas que os humanos são livres e o determinismo é falso”¹². Veremos os detalhes de como Sartre se posiciona em relação a este debate.

O problema: background ontológico e formulação do paradoxo

Originalmente, as discussões entre deterministas e defensores do livre arbítrio estão centradas nas causas¹³. A formulação mais standard do conflito seria a seguinte: o determinista¹⁴ sustenta que todo ato tem uma causa ou conjunto fechado de causas que o determinam necessariamente, de modo que de um mesmo conjunto de causas apenas um efeito pode se seguir¹⁵. O defensor do livre-arbítrio, por sua vez, sustenta que há atos livres e que, para que um ato seja livre, ou ele não pode ter causas ou então só pode ter “causas de igual peso apontando para direções opostas”¹⁶, de modo a existir ao menos em princípio a possibilidade de um mesmo conjunto de causas resultar numa ação diferente daquela que factualmente se realizara. O determinista não está disposto a aceitar que um mesmo

11 COX. *Compreender Sartre*, p. 85.

12 ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p 34.

13 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 539.

14 Uma caracterização comum de determinismo estabelece que todo evento no mundo, (à exceção do primeiro, caso haja algum) é causalmente determinado por eventos que o antecedem. McKenna e Coates (MCKENNA and COATES. *Compatibilism*, §1) definem determinismo como “a tese metafísica segundo a qual os fatos do passado, em conjunção com as leis da natureza, ocasionam ou trazem consigo toda a verdade acerca do futuro”. De acordo com essa caracterização, se o determinismo é verdadeiro, dado o passado factual e desde que se mantenham fixas todas as leis da natureza, apenas um futuro é possível. Na medida em que o escopo do presente trabalho se detém na aplicação da tese determinista às condutas humanas, cabe problematizá-la do seguinte modo: se o determinismo é verdadeiro, todo evento no mundo é causalmente determinado pelo conjunto de eventos que o antecedem. Ações humanas são eventos no mundo. Logo, se o determinismo é verdadeiro, toda ação humana é causalmente determinada pelo conjunto de eventos que a antecedem. Uma implicação importante que aplicação da tese determinista ao domínio das ações traz consigo, ainda segundo McKenna e Coates, é que, se o determinismo é verdadeiro, há condições causais para as ações de uma pessoa que estão localizadas no passado remoto, anterior ao seu próprio nascimento, e que são *suficientes* para determinar cada uma de suas ações. Ou seja, o determinismo dificulta enormemente o estabelecimento da responsabilidade moral do agente.

15 Consequentemente, não há atos livres, já que toda formulação de livre-arbítrio, mesmo as mais excêntricas, fazem referência à possibilidade, dada ao menos em princípio, de o agente realizar um ato em detrimento de outro, ou seja, o livre-arbítrio depende de que haja mais de um ato possível de advir como efeito dado um mesmo conjunto de fatos objetivos antecedentes.

16 MORRIS. *Sartre*, p. 179.

conjunto de fatos objetivos tenha mais de uma possibilidade de desfecho, e o libertário não está disposto a aceitar que as ações humanas sejam determinadas no sentido de ser o único produto possível de um conjunto de fatos objetivos, donde as duas posições seriam incompatíveis em princípio¹⁷.

De modo geral – e embora soe paradoxal num primeiro momento –, em termos da existência de causas para as ações, o jovem Sartre, defensor da liberdade total, se aproxima mais do lado do determinista[!] do que do defensor tradicional do libertarianismo, já que, como G. Cox destaca, este último tradicionalmente tem muito poucos argumentos para lançar mão a fim de justificar o livre-arbítrio, a não ser o argumento clássico (e fraco) de que negar que somos dotados da capacidade de livre escolha soa contra-intuitivo¹⁸. Para Sartre o determinista está correto quanto ao fato de que todo ato vem a ser um ato por ocasião de certas causas. As ações são causadas, “nisso os deterministas estão certos”, diz K. Morris¹⁹. O problema que Sartre veria neles, segundo a autora, “é o seu fracasso em compreender corretamente a noção de causa e fazer as perguntas corretas acerca dela”²⁰. Dito de outro modo, o problema com o determinista, na perspectiva sartreana, é que ele não fez a pergunta que é filosoficamente mais relevante: o que faz com que uma causa (no caso, a causa de uma ação) seja constituída como tal?²¹ Ou, em outras palavras: em se tratando de ações humanas, o que faz com que uma causa cause?

A entrada sartreana nesta discussão é dada pela noção de que a configuração objetiva das coisas, em si mesma, não é suficiente para produzir ações. O mundo objetivo, embora imprescindível à realização de qualquer ação (nenhuma ação se dá no vácuo, toda

17 Embora o debate tradicional coloque deterministas e partidários do livre-arbítrio numa espécie de disputa entre si, “os pensadores mais perspicazes reconheceram a necessidade de se chegar a um acordo e desenvolver novas teorias mostrando que o livre-arbítrio e o determinismo são compatíveis” (COX. *Compreender Sartre*, p. 86). O esforço de Sartre se dirige em larga medida neste mesmo sentido, o que nos autoriza a localizar em sua filosofia uma tendência compatibilista.

18 Trata-se do argumento em favor do livre-arbítrio segundo o qual “não existem, aparentemente, razões incontestáveis para imaginar que as pessoas não o possuem” (COX. *Compreender Sartre*, p. 85). Na verdade, além deste, há outros argumentos comumente utilizados em defesa do livre-arbítrio, mas a maioria deles possui o defeito (grave, para Sartre) de tornar o livre-arbítrio confundível com aleatoriedade, como é o caso da “teoria do ato gratuito”, de Gide, a qual Sartre se refere como “liberdade de indiferença” (e a que a tradição analítica chama de “indeterminismo”). O indeterminismo se opõe ao determinismo mas não dá conta de justificar o livre-arbítrio. Se um mesmo estado de coisas permite dois futuros diferentes, então nada que se diga a respeito do estado de coisas parece ser capaz de explicar porque dele decorreu um certo futuro em detrimento de outro, de modo que todos os futuros possíveis parecem aleatórios (cf. ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p. 34). Se todo futuro que decorre da ação do indivíduo decorre randomicamente, não há qualquer possibilidade de se estabelecer o controle, voluntário ou involuntário, do agente, e por conseguinte deixa de fazer sentido falar em liberdade ou arbítrio.

19 MORRIS. *Sartre*, p. 179.

20 MORRIS. *Sartre*, p. 179.

21 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 540.

ação se dá no mundo), não basta para *causar* nenhuma ação. Para que o fato objetivo cause um ato, ele precisa ser constituído como causa pela subjetividade, isto é, pelo elemento humano, que enxergue nele (no fato) uma motivação para agir. Ou, dito de outro modo, para que o fato objetivo cause um ato, ele precisa ser convertido em motivo pelo agente.

Como um fato é convertido em motivo? O que são motivos? Sartre não fornece uma definição positiva de “motivo”. Tentemos, contudo, reconstituir seus passos argumentativos de modo a poder avançar uma interpretação sobre a natureza do motivo e sobre a sua constituição.

Sartre explicita que antes de efetivamente discutir sobre se ações são ou não são determinadas por suas causas, é de crucial importância definir o que é uma ação de modo a poder distingui-la de outros tipos de evento²² – e para ele o que diferencia a ação do mero evento é o fato de que ação tem, por definição, caráter intencional. Dizer que toda ação é intencional significa dizer que toda ação tem um objeto, isto é, que toda ação é sobre algo. Ocorre que o objeto da ação, pra Sartre, nunca se identifica com uma “coisa” que é ou está no mundo, mas sim com o reconhecimento, por parte do agente, de um *desideratum*, de uma falta objetiva no mundo²³, ou seja, identifica-se com aquilo que não é ou não está materialmente presente. Dito de outro modo, ação pressupõe necessariamente “a apreensão de um ser possível não realizado”²⁴; um ser ou estado de coisas que ainda não é (ou seja, um *não-ser*) mas cuja possibilidade de vir a ser aparece ao agente como desejável ou, simplesmente, como uma oportunidade de agir. Sartre cita como exemplo a fundação de Constantinopla pelo imperador Constantino: “criar Constantinopla só pode ser compreendido como ato se, primeiramente, a concepção de uma cidade nova tenha precedido a própria ação ou pelo menos servido de tema organizador aos trâmites ulteriores”²⁵. Com isso entendemos que o que diferencia a ação de eventos em geral é que, para agir, o sujeito precisa almejar passar do que é (Bizâncio – cidade comercialmente importante mas pouco expressiva do ponto de vista político – no caso do que “é” que estava diante do imperador Constantino no século III da era cristã) ao que ainda não é (a nova capital do Império Romano). Um outro exemplo elucidativo é dado pelo próprio Sartre:

22 Diz Sartre: “É estranho que se tenha podido argumentar interminavelmente sobre o determinismo e sobre o livre-arbítrio (...) sem tentar previamente explicitar as estruturas contidas na própria ideia de *ação*.” Cf. SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 536.

23 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 537.

24 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 537.

25 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 537.

Enquanto imerso na situação histórica, o homem sequer chega a perceber as deficiências e faltas de uma organização política ou econômica determinada, não porque “está acostumado”, como tolamente se diz, mas porque a apreende em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de imaginar que possa ser de outro modo. Pois é preciso inverter aqui a opinião geral e convir que não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova iluminará nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis.²⁶

Esse é o primeiro momento na quarta parte de “O Ser e o Nada” que Sartre menciona o termo “motivo”. Segundo essa passagem, podemos antever que o motivo não equivale ao estado factual de coisas (a “rigidez da situação e os sofrimentos que ela impõe”, no caso da passagem supracitada), mas identifica-se antes com o *desideratum* (isto é, com aquilo que ainda não é o caso mas cuja possibilidade de vir a ser é percebida como desejável: o estado de coisas “melhor para todos”, falando ainda da última passagem em epígrafe). Ou seja, o motivo não está no dado, no mundo (naquilo que Sartre chama de *em-si*), mas é, ao contrário, inerente à dimensão humana (ou *para-si*, ou consciência). Mais propriamente o motivo é inerente à capacidade humana de projetar no mundo o que não está nele²⁷. Importa observar, quanto à constituição do motivo de uma ação, o que a própria expressão denota: que o motivo não está dado, isto é, não vem pronto, mas é *constituído* (pelo agente). Desta reflexão Sartre deduz

duas importantes consequências: 1) Nenhum estado de fato (...) é capaz de motivar *por si mesmo* qualquer ato. Pois um ato é uma projeção do para-si [o homem] rumo a algo que não é e aquilo que é não pode absolutamente, *por si mesmo*, determinar o que não é. 2) Nenhum estado de fato pode determinar a consciência a captá-lo como negatividade ou como falta.²⁸

Ênfase deve ser dada à elocução “por si mesmo”: Sartre reconhece que o dado, isto é, o estado de fato, participa na produção da ação – o que ele está negando é que tal seja *suficiente* para produzir uma ação. Para que seja produzida uma ação, na visão de Sartre, é preciso algo mais do que apenas o dado; e esse algo mais é precisamente o motivo. Tendo isso posto, estamos em condições de assumir que o motivo é um tipo peculiar de

26 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 538.

27 A essa capacidade Sartre chama “nadificação”, na medida em que ela envolve a negação do dado. O *desideratum* é uma espécie de negatividade, posto que é constituído a partir de um processo de negação do dado (nadificação).

28 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 539. Sem grifo no original.

causa que se identifica com a projeção de um *desideratum*, na medida em que envolve um construto humano realizado por sobre o dado. Assim, meras causas (isto é, causas puramente objetivas) são suficientes para causar eventos ordinários, como a chuva, o desabrochar de um botão de flor ou a quebra de uma molécula de proteína, mas não ações, na medida em que a ação é um tipo peculiar de evento cuja estrutura é intencional e que pressupõe um tipo peculiar de causa (o motivo), que por sua vez é constituído pelo próprio agente.

O próximo passo a ser considerado na equação é a afirmação da liberdade: para constituir motivos o agente precisa ser livre. Ou, nas palavras de Sartre, a liberdade do ser atuante é “condição indispensável e fundamental”²⁹ da ação; e com isso ele quer dizer que sem agente livre não se pode falar em ação. O caminho argumentativo que o filósofo faz para chegar à afirmação da liberdade passa pela consideração inicial de que a liberdade, se existe, não pode ser seu próprio fundamento. Para ser seu próprio fundamento, seria necessário que a liberdade decidisse sobre a existência do seu ser³⁰, o que não pode ser o caso³¹. Mas se a liberdade existe sem ter fundado a si mesma, definindo-se como um ser-livre (e sem – vale a pena acrescentar – ter sido fundada por Deus), então como exatamente ela pode existir? Qual é o ser da liberdade, se a liberdade ela mesma não é o seu próprio ser? A resposta de Sartre a isso é que a liberdade não é coisa, mas relação. Sua estrutura, portanto, não é a mesma das coisas; ela tem a estrutura de uma relação e sua matriz ontológica só pode ser compreendida como tal.

A liberdade possui aquilo que Sartre chama de facticidade (a liberdade não é livre para decidir não ser livre) e contingência (a liberdade não é livre para não existir). “Contingência e facticidade se identificam”³²: o homem, desde que existe, é livre. Ele não pode escolher não existir³³ nem tampouco pode escolher não existir como um ser livre.

29 SARTRE. *O Ser e o Nada*, pp. 539-540.

30 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 596.

31 O raciocínio sartreano é o seguinte: para ser seu próprio fundamento, a liberdade precisaria decidir acerca do seu próprio ser-livre, isto é, precisaria decidir entre ser e não ser livre; e ambas as possibilidades (ser e não ser livre) precisariam igualmente existir a priori, isto é, antes da livre escolha de uma delas. Ora, a liberdade e a não-liberdade não podem existir enquanto possibilidades para uma escolha livre, precisamente porque a escolha de uma opção em detrimento de outra, para ser dita livre, pressuporia que o ser que escolhe já tivesse escolhido de antemão a liberdade, ou seja, já tivesse escolhido ser um ser livre ao invés de um ser não-livre, donde se conclui que a liberdade não pode ser seu próprio fundamento, isto é, não pode fundamentar-se numa relação consigo mesma. Cf. SARTRE. *O Ser e o Nada*, pp. 596-597.

32 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 599.

33 Pois ainda que ele escolha acabar com a própria vida (deixar de existir), ele não pode escolher nunca ter nascido. Portanto, mesmo a escolha de acabar com a própria vida é uma escolha livre e continua sendo verdadeiro que o homem, enquanto existiu, foi livre.

Uma vez que existir é ser-no-mundo³⁴, o homem não pode estar senão numa relação com o mundo³⁵. Assim, o ser-livre e o estar-no-mundo coincidem na medida em que são um e o mesmo fato: a presença do homem no mundo sem tê-lo escolhido. Nas palavras de Sartre, “existir como o fato da liberdade ou ter-de-ser um ser no meio do mundo é a mesma coisa, o que significa que a liberdade é originalmente relação com o dado”³⁶. Liberdade é relação entre a consciência (ser humano, subjetividade, ser-livre) e o dado (coisa, mundo, fatos objetivos, conjunto de circunstâncias e condições materiais)³⁷.

De que tipo seria, para Sartre, esta relação que existe entre o agente (livre) e o dado e que é definidora do próprio ser da liberdade? O filósofo procede com uma análise por eliminação³⁸: não pode ser uma relação causal, no sentido duro, já que o dado em si mesmo não pode ser causa da liberdade (o dado só pode produzir o dado; coisa só produz coisa. Liberdade não é coisa, é relação. Portanto, não é causada pelo dado)³⁹. Também não pode ser uma relação fundamental de nenhum tipo (o dado não é a razão de ser da liberdade, já que a liberdade não tem razão de ser; toda “razão” só vem ao mundo através da própria liberdade, de modo que a liberdade é prioritária do ponto de vista ontológico).

34 Sartre é notavelmente marcado pela influência da ontologia de Heidegger. Ver em “O Ser e o Nada” notas do editor na contracapa.

35 Pelas mesmas razões que descrevemos acima – o homem não pode escolher não estar no mundo, pois ainda que ele escolha morrer, esta escolha se dará no mundo, o que significa que o homem, enquanto existiu, esteve no mundo.

36 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 599

37 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 599.

38 SARTRE. *O Ser e o Nada*, pp. 599-600.

39 M. Eshleman entende que a análise sartreana da causação exibe certa ambiguidade textual, o que se deve, em parte, ao seu comprometimento com a ontologia (cf. ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p. 32). Por exemplo, embora Sartre negue que fatos objetivos em si mesmos possam determinar o Ser-para-si (ser humano, consciente, livre), ele aceita sem maiores problemas que tais fatos determinem o Em-si (isto é, o modo ser dos seres inanimados, não-conscientes). Assim, para Sartre, o determinismo causal seria capaz de explicar certos fenômenos, mas a consciência incorporada (que existe no modo do para-si) experimentaria uma ruptura permanente com esta forma de determinismo. Colocado deste modo, o determinismo, para Sartre, seria verdadeiro com respeito à realidade objetiva pura (realidade material) mas falso quanto à realidade subjetiva (mental). Mas é preciso ter muito cuidado para que, ao entendê-lo nestes termos, não reduzamos sua visão a um dualismo substancial misteriosa e inexplicavelmente associado a uma aceitação parcial da interação causal. “Há mais por detrás da visão sartreana do que esta fórmula permitiria antever” (ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p. 33). Não se deve cair na compreensão errônea de que, para Sartre, haveria um mundo no qual as leis causais estritas se aplicariam, seriam necessárias e suficientes (o mundo físico) e um mundo no qual elas seriam apenas necessárias, mas não suficientes, permanecendo na dependência de serem “autorizadas” por uma vontade livre (o mundo mental). Sartre não é um dualista, à maneira de Descartes (que postulava a “substância pensante” por oposição à “substância material”), e isto é explicitado pelo fato de que Sartre não se refere ao Em-si e ao Para-si em termos de *tipos* de ser, e sim em termos de *modos de ser*. Para Sartre, o universo contém apenas um tipo de substância, que pode ser dividida em duas categorias modais (ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p. 33): o Ser-em-si e o Ser-para-si, que são formulações usadas para exprimir, respectivamente, o objetivo e o subjetivo, o não-consciente e o consciente, o não-humano e o humano, o inerte e o livre; enquanto maneiras de existir, e não como categorias distintas de coisas.

Tampouco poderia ser uma relação condicional – o dado não é condição necessária à liberdade, no sentido lógico, (já que liberdade tal como concebida em “O Ser e o Nada” se dá “no terreno da contingência” e é, portanto, incondicional). Tampouco poderia ser uma relação de necessidade material (o dado não pode ser uma “matéria indispensável sobre a qual a liberdade deve exercer-se, posto que isto equivaleria a pressupor que a liberdade tem existência independente, isto é, que ela existe como forma aristotélica”⁴⁰, como algo pronto, apenas à espera de um substrato sobre o qual atualizar-se). Em suma, o dado não entra de nenhuma forma positiva na constituição da liberdade. A relação entre a liberdade e o dado é uma relação de *negação* – a liberdade se constitui enquanto nega o dado. A consciência tem um efeito negativo sobre o ser no meio do qual ela é (ou seja, o mundo, o Em-si); efeito este que é exercido a partir do momento em que a consciência projeta no mundo um fim⁴¹:

a liberdade colore a plenitude de ser [isto é, o mundo] de insuficiência e negatividade, iluminando-a à luz de um fim que não existe [isto é, à luz daquilo que ainda não é o caso mas cuja existência ela projeta](...). Pela escolha que faz de seu fim, ela [a liberdade] faz com que o *datum* [dado] se revele desta ou daquela maneira, sob tal ou qual luz, em conexão com a descoberta do mundo mesmo. (...) Assim, o *datum* jamais aparece à liberdade como existente em bruto e em si, ele se descobre sempre como *motivo*, já que só se revela à luz de um fim que o ilumina. Situação e motivação se identificam. O Para-si se descobre comprometido no ser, investido pelo ser, ameaçado pelo ser; descobre o estado de coisas que o circunda como motivo para uma reação de defesa ou de ataque. Mas só pode fazer tal descoberta porque posiciona livremente o fim em relação ao qual o estado de coisas é ameaçador ou favorável.⁴²

O que Sartre quer dizer é que é quando o homem olha para o mundo, o que enxerga não são dados objetivos, crus, e sim dados inevitavelmente já coloridos pela sua subjetividade. Isto é, não se apreende primeiro um mundo neutro para depois negá-lo projetando fins, para que então esse fins permitam enxergar nele, no mundo, possibilidades de ações, razões pessoais para agir de determinada maneira ou de outra. Não se apreende mundo neutro, só apreendem-se motivos, porque já se apreende o mundo negando-o. Toda a realidade objetiva que um ser humano apreende já está encharcada pela sua própria subjetividade, pelos seus motivos; e a razão disso é precisamente a projeção de fins: o fim escolhido pela liberdade e projetado no mundo lança luz sobre o mundo, iluminando alguns

40 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 599.

41 Nas palavras do autor: “A liberdade só existe pela escolha que faz de um fim.” Cf. SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 597.

42 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 600. Grifos do autor. Intervenções entre colchetes acrescentadas.

de seus aspectos e turvando outros; afirmando alguns de seus aspectos e negando outros; carregando de significado alguns de seus aspectos e esvaziando outros; revelando alguns aspectos como úteis e atraentes e outros como inúteis e desinteressantes. O modo como as coisas aparecem para uma pessoa determina suas possibilidades de ação, na medida em que as delimita, mas ao mesmo tempo é, ele próprio, delimitado pelos fins que a pessoa tem em mente e que foram livremente escolhidos por ela. Assim, há um certo sentido no qual é a própria pessoa (e não só o conjunto de fatos objetivos) que *cunha* as lacunas que o mundo lhe apresenta, as suas oportunidades de ação. O exemplo do rochedo⁴³ é bastante ilustrativo: um rochedo deve apresentar-se como uma pedra pesadíssima que oferece grande resistência a alguém que pretenda removê-lo. Já a alguém que pretenda escalá-lo por hobby este mesmo rochedo se apresenta como um espaço de lazer. E a alguém que nada pretenda em relação ao rochedo tal aparece como mero componente da paisagem ou mesmo não aparece, isto é, passa despercebido. Nossos fins são as lentes através das quais vemos o mundo.

Em suma, embora a liberdade não possa decidir acerca de sua própria existência, é ela quem escolhe seus fins e, por tabela, é ela quem constitui ou destitui a configuração de coisas no mundo em termos de motivos para agir – e essa configuração é justamente o que Sartre chama de *situação*. É pela situação que o em-si é transformado em motivo⁴⁴. Esse é, para Sartre, o ser da liberdade, o ser da relação entre agente e mundo.

Sartre fala também das principais “estruturas situacionantes”⁴⁵, que englobam tudo aquilo que o senso comum julga que teria o poder de restringir a liberdade via determinação da ação, ou, em outras palavras, tudo aquilo que teria o condão de constituir obstáculos ao alcance dos fins projetados e, assim, “minar” a liberdade: o local em que me encontro, a um nível geral e particular; meu passado, isto é, os acontecimentos histórico-temporais pelos quais passei; os meus *entours*, isto é, as coisas e utensílios que me circundam; o meu próximo, enquanto presença factual do outro perante a mim com todas as potenciais implicações que acarretam para o meu projeto⁴⁶; e por fim a minha morte. O foco é sempre a ideia de que o dado (o lugar, as condições materiais, o passado, etc) não possui um significado por si mesmo, absoluto, mas apenas em relação à subjetividade à qual a escolha dos fins é inerente. Assim, por exemplo, a cidade de Moscou pode me

43 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 593.

44 BORNHEIM. *Sartre: metafísica e existencialismo*, pp. 117-118.

45 SARTRE. *O Ser e o Nada*, pp. 602-677.

46 MORAVIA. *Sartre*, p. 71.

parecer longe demais “se eu pretendo visitar Moscou mas não disponho dos recursos financeiros”. Contudo, “se o que quero é escapar de lugares antigos e de memórias associadas a Moscou mas notícias e parentes não param de chegar de lá, Moscou me parecerá próxima demais”⁴⁷.

Importa notar que, neste cenário, o passado, enquanto conjunto objetivo de estados de coisas materiais, é apenas mais uma estrutura situacionante cujo potencial motivacional só é dado em função da subjetividade projetiva e, portanto, não pode equivaler a um conjunto fechado de causas capazes de (e suficientes para) produzir um e apenas um resultado em termos de ação, como supõem os deterministas. Mas isso não significa que a ideia de determinação, propriamente dita, seja falsa; o que ocorre é que ela só tem realmente sentido à luz da liberdade. Sartre afirma que

as resistências que a liberdade desvela no existente, longe de constituir um perigo para ela, nada mais fazem do que permitir-lhe surgir como liberdade. Só pode haver Para-si livre enquanto comprometido num mundo resistente. Fora deste comprometimento, as noções de determinismo e necessidade perdem inclusive seu sentido.⁴⁸

A conclusão que se pode tirar disso é que a noção de situação demarca aquilo que se poderia chamar de uma *relação interna* entre o ser para-si (o indivíduo, o subjetivo) e o ser em-si (o dado, o mundo objetivo, na forma das suas diversas estruturas situacionantes). Dizer de duas coisas que elas estão internamente relacionadas é dizer que “nenhuma das duas seria o que é se a outra não fosse”⁴⁹, de modo a constituir uma “unidade sintética”⁵⁰. Assim, na visão de Sartre, “a consciência pressupõe o ser em-si para existir e o ser em-si precisa da consciência para existir *como um mundo*”, isto é, como palco onde as ações ocorrem, de modo que “a facticidade é requerida para a existência da consciência como liberdade, e a liberdade é requerida para que o dado seja iluminado e tornado significativo à luz dos fins e projetos do para-si”⁵¹, cada uma das duas coisas não fazendo sentido isoladamente mas apenas uma em relação a outra.

O problema é que essa concepção de liberdade encerra algo comumente entendido como uma dificuldade: “(...) a situação, produto, comum da contingência do Em-si e da liberdade, é um fenômeno ambíguo”, de modo que “é impossível determinar em

47 WIDER. *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, p. 67.

48 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 595.

49 MORRIS. *Sartre*, p. 66.

50 MORRIS. *Sartre*, p. 67.

51 WIDER. *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, p. 67.

cada caso particular o que procede da liberdade e o que procede do ser bruto do Em-si”⁵². Em outras palavras, é um fato que nós encontramos no mundo aquilo que podemos chamar com justiça de obstáculos à efetivação dos nossos projetos, e que muitas vezes a presença desses obstáculos parece indicar que só há um curso de ação possível e, portanto, que não somos livres para realizar nossos projetos. Mas em parte tais obstáculos são obstáculos justamente porque temos um projeto. No limite, eles são e não são obstáculos; e a liberdade é e não é limitada por eles. Isso é o que é denominado pelo próprio Sartre “o paradoxo da liberdade”, e encontra-se expresso nos seguintes termos:

não há liberdade a não ser em situação e não há situação a não ser pela liberdade. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou, mas essas resistências e obstáculos só tem sentido na e pela livre escolha do que a realidade humana é.⁵³

O que esse paradoxo expressa é a constatação de que “o dado em si mesmo, como resistência ou como ajuda, só se revela à luz da liberdade projetante”, de tal maneira que “é somente no e pelo livre surgimento de uma liberdade que o mundo desenvolve e revela as resistências que podem tornar irrealizável o fim projetado. O homem só encontra obstáculo no campo de sua liberdade”⁵⁴. Ou seja, é a própria liberdade e somente ela que se limita e se aprisiona. Isso, levado às últimas consequências, redundaria na constatação de que as ações humanas são e não são determinadas por suas causas.

A solução: pontuações críticas e considerações finais

No debate tradicional entre deterministas e libertários, o livre-arbítrio conta com pouca fundamentação e permanece como uma “capacidade misteriosa”⁵⁵. A ontologia fenomenológica de Sartre, ao identificar livre-arbítrio com inexorabilidade da tomada de decisões, dirige seus esforços no sentido de desmistificar o livre-arbítrio⁵⁶ ou, em outras palavras, simplesmente explicar como ele pode ser o caso. Sartre não foi o primeiro a considerar que livre-arbítrio precisava ser desmistificado – Descartes, por exemplo, três

52 SARTRE. *O Ser e o Nada*, pp. 600-601.

53 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 602.

54 SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 601.

55 COX. *Compreender Sartre*, p. 85.

56 COX. *Compreender Sartre*, p. 85.

séculos antes dele já havia sido confrontado com o fato de que num universo totalmente determinado não poderiam existir possibilidades ou alternativas e, conseqüentemente, não poderiam existir consciências, pois a essência da mente consciente é levantar possibilidades e conceber alternativas. Descartes acerta ao concluir que é necessário respeitar pelo menos algumas das reivindicações que os deterministas e os partidários do livre-arbítrio defendem, ou seja, tornar as duas posições compatíveis, mas erra ao postular que “somente Deus sabe como”⁵⁷. O existencialismo sartreano é ateu e, por razões óbvias, deve excluir Deus de qualquer explicação para a liberdade.

Tal como M. Warnock destaca, é da seguinte maneira que Sartre resolve a tensão entre deterministas e libertários: “as ações têm causas, mas são causas de um tipo peculiar” (isto é, causas instituídas pelo subjetivo); e “não poderia haver algo que se pudesse chamar de ação caso a consciência humana não fosse livre – livre para contemplar sua própria situação e para formular juízos negativos sobre ela e sobre o futuro”⁵⁸. Em outras palavras: a liberdade é ontologicamente constitutiva do ser humano e as ações humanas dependem dela para existir como tais. As ações são causadas, porém é a própria liberdade que constitui e destitui as causas.

A própria autora sublinha, todavia, que “numerosas objeções podem ser levantadas quanto a estas considerações”⁵⁹: pode-se objetar, por exemplo, que não é uma resposta suficiente ao determinismo simplesmente conceder que ações são causadas, porém “de uma maneira diferente”. Afirmar que motivos são causas, como Sartre faz, não ajuda em nada no sentido de fortalecer a ideia de livre-arbítrio, já que o determinista continua podendo argumentar a favor de que são causas que levam um indivíduo a agir em conformidade com certo motivo e não com outro, e mesmo a enxergar um motivo e não outro, isto é, o determinista poderia simplesmente afirmar que identificar o motivo não equivale a explicar a ação completamente. A essa objeção é possível responder que o determinista não está de todo errado – de fato identificar o motivo não equivale a explicar a ação completamente. Mas a insuficiência explicativa dessa afirmação reside precisamente em que se costuma equalizar motivo e causa sem mais, isto é, reside na carência de um esclarecimento acerca da natureza do motivo, esclarecimento este que Sartre proporciona através da sua análise da motivação.

57 COX. *Compreender Sartre*, p. 87.

58 WARNOCK. *The Philosophy of Sartre*, p. 117.

59 WARNOCK. *The Philosophy of Sartre*, p. 117.

Uma segunda objeção, segundo Warnock, seria a de que Sartre, ao incluir a noção de liberdade na definição de o que é uma ação (com sua famosa formulação segundo a qual toda ação humana por definição é ação livre), acabou por reduzir a sentença “a ação humana é livre” a uma mera questão de definição, o que não é suficiente para calar o determinista, o qual só iria passar de sua asserção clássica (“as ações humanas são determinadas por suas causas”) para a formulação alternativa “seres humanos não agem” (no novo sentido da palavra “ação” segundo o qual ação é por definição ação livre). Desse modo, recaí sobre Sartre o ônus de provar que ações realmente ocorrem no sentido em que ele acredita, como ações necessariamente livres. Perante a isto Sartre provavelmente negaria que o que ele diz sobre a ação seja meramente uma questão de definição. Embora a liberdade seja parte do sentido da ação tal como concebida por Sartre, isso se dá apenas porque a liberdade é uma condição sem a qual nenhum tipo de ação pode ocorrer – sem a liberdade o que há são apenas eventos, e não atos. Mas não estamos dispostos a dizer que ações como a de salvar uma vida são meros eventos, isto é, eventos com o mesmo estatuto da queda da chuva ou do desabrochar de um botão de flor. A liberdade é, para Sartre, a condição para que se possa diferenciar esses dois tipos de ocorrência. E que a liberdade seja uma condição, Sartre diria, é uma questão de experiência: nós experienciamos nossa relação com o mundo externo como parte da experiência do nosso próprio ser. Se a experiência humana fosse estritamente causalmente determinada, isto é, se a nossa experiência, ao agirmos, fosse a de que a gama de fatos materiais é de tal ordem que, dados tais fatos, um e apenas um futuro fosse possível, então os humanos não apenas não poderiam ser livres como tampouco poderiam ser capazes de imaginar, fazer perguntas, dar motivos e valorar coisas⁶⁰. Mas não é este o caso – vivenciamos nosso próprio ser como ser-livre; mais do que isso: nós nos atribuímos responsabilidade sobre nossas ações e isso é parte do que nos torna humanos. Nós não teríamos consciência de nós mesmos como seres conscientes se nós não fôssemos capazes de ter consciência do vazio que há em nós, vazio este que nos possibilita pensar em coisas que ainda não existem. Chegar à conclusão de que é isto que nós fazemos é simplesmente analisar nossa experiência atual. Não se trata, ao mesmo tempo, de afirmar que ao fazer uma escolha nós “sentimos” que somos livres. Sartre não está confiando, ele diria, num “mero” sentimento que poderia muito bem ser uma ilusão. Trata-se, antes, do fato de que nós, uma vez conscientes, *sabemos* que devemos ser

60 ESHLEMAN. *What is it like to be free?*, p. 34.

livres; e de que não podemos nos enganar quanto ao nosso próprio estar consciente. Então Sartre estaria, diz M. Warnock, formulando uma questão tipicamente kantiana: “como a ação é possível?”, aonde “ação” significa o que todos nós sabemos que ela significa, isto é, fazer coisas em vez de ser afetado por coisas que acontecem. E a resposta que sua filosofia nos dá é que a ação só é possível porque emerge da capacidade humana de formar juízos negativos, de negar, de verificar como as coisas não são, de desejar o que ainda não se tem e buscá-lo; e que essa capacidade humana se identifica com a liberdade⁶¹.

Uma terceira objeção diria respeito à rejeição sartreana radical da ideia de que nós somos determinados pelo nosso passado, rejeição que parece exagerada, pois, embora acontecimentos passados não possam nos *forçar* a fazer uma coisa em detrimento de outra, ainda assim nossos traços de caráter são formados pelo que nos acontece e as escolhas que fazemos são fruto de nosso caráter. Mas é exatamente essa ideia de determinação em termos de caráter que Sartre rejeitaria mais enfaticamente, já que ele sustenta a visão austera, e em grande parte aristotélica, segundo a qual “nós não escolhemos apenas nossas ações, mas também nossos traços de caráter”⁶². Sua tese geral é a de que as circunstâncias materiais nas quais nos encontramos e pelas quais não somos diretamente responsáveis é exatamente o substrato material necessário em cima do qual nós recortamos nossas escolhas livres, porquanto não caberia pensar que em função de tais circunstâncias o homem não fosse livre e sim determinado. Afirmar que se tem um mau caráter não pode ser uma desculpa para se fazer escolhas más, nem tampouco para negar que se é livre, pois o suposto caráter reprovável de um indivíduo é em grande parte fruto das escolhas que ele mesmo fez ao longo da vida e que, boas ou más, foram escolhas livres. O caráter é o nome que damos à soma das escolhas feitas; e só faz sentido falar em caráter se partimos da consideração de que houve escolha, isto é, de que as coisas são de tal ordem que poderiam ter sido outras. Ademais este mesmo “caráter” não é uma estrutura fixa, podendo ser alterado a partir da adoção de novas escolhas (o que nem sempre é fácil mas é perfeitamente possível).

A maior objeção, entretanto, talvez seja o fato de a liberdade sartreana ser concebida como relação (ao invés de como “coisa” ou como “uma coisa”), e de essa relação ser estabelecida nos termos de um paradoxo (já que paradoxos são comumente associados a problemas, interditos, ou mesmo vistos simplesmente como expressando contradições e,

61 WARNOCK. *The Philosophy of Sartre*, pp. 117-118.

62 WARNOCK. *The Philosophy of Sartre*, p. 119.

portanto, violações de princípios lógicos). Mas a tentativa de encarar o paradoxo da liberdade como problemático no sentido mais trivial só é uma objeção porque tradicionalmente consideramos a própria relação entre determinismo e livre-arbítrio como uma relação paradoxal onde “paradoxal” é sinônimo de “absurdo” ou de “incompatível”. Ou seja, tendemos a enxergar essas duas noções (determinismo e livre-arbítrio) de saída como sendo mutuamente excludentes para a generalidade do todo, e fazemos isso porque não reconhecemos a distinção, interna ao Ser, entre para-si e em-si (isto é, não reconhecemos que há no mundo o domínio do que é livre e o domínio do que não é); e isso na realidade mascara o fato de que as duas posições podem ser compatibilizadas. O “paradoxo da liberdade” de Sartre, na verdade, nada mais é senão uma demonstração terapêutica de que o “paradoxo do livre arbítrio *versus* determinismo” não é realmente um paradoxo.

Assim também o “paradoxo da liberdade” – ou simplesmente a noção de *situação* –, nas palavras de A. Danto, não passa de verbalmente paradoxal⁶³. Esse autor qualifica a análise sartreana da motivação (e portanto da situação, já que motivação e situação se identificam, como o próprio Sartre coloca) como “impecável”⁶⁴, embora, ele próprio acrescenta, possamos não querer adotar o mesmo vocabulário que Sartre adota. Assim, não obstante os termos em que é expressa, a noção de situação proporciona um ganho explicativo notável em termos do dilema sobre a compatibilização entre determinismo e livre-arbítrio porque, tal como G. Cox coloca em evidência, ela conjuga determinação e liberdade de maneira a que as duas noções se bi-impliquem. A noção de situação traz consigo a verdade de que “o livre arbítrio e o determinismo não são somente compatíveis, eles requerem, necessariamente um ao outro. Eles são os aspectos internamente relacionados de uma síntese original”⁶⁵. O que a filosofia de Sartre faz, senão alcançar, é ao menos se aproximar dessa síntese (entre determinismo e livre-arbítrio)⁶⁶, cuja natureza é dialética e, como tal, preserva características das duas partes que unifica e por essa mesma razão mantém uma caracterização necessariamente ambivalente. G. Cox

63 Diz Danto, referindo-se ao paradoxo da liberdade: “[...] o agente transforma os estado de coisas em causas, ao tomá-los como razões para a ação. Em resumo: eu determino quais as circunstâncias e eventos que irão explicar minhas ações”. E mais à frente continua: “Sartre chama isso o Paradoxo da Liberdade, mas salvo, nada existe aí de paradoxal. A tese combina o Princípio da Razão Suficiente com o caráter constitutivo da consciência: cada um de nós só é livre enquanto determina as causas de seus atos.” Cf. DANTO. *As Ideias de Sartre*, pp. 104-105.

64 DANTO. *As Ideias de Sartre*, p.105.

65 COX. *Compreender Sartre*, p. 86.

66 COX. *Compreender Sartre*, p. 86.

pontua ainda que Descartes falhara em conciliar livre-arbítrio e determinismo porque reconhecia somente relações externas entre as duas posições; mas Sartre tem ao seu dispor o conceito hegeliano de relação interna ou negação interna, e é graças a este conceito que se pode conceber como aquilo que é livre e aquilo que não é livre estão relacionados (eles estão internamente relacionados), ou seja, como o anterior é dependente do último e encontra seu significado e possibilidade dentro e em torno do último⁶⁷.

É essa relação interna que responde à pergunta filosoficamente mais relevante acerca das ações humanas, a pergunta sobre “o que faz com que uma causa cause ações”: uma causa causa porque é fruto de uma relação interna entre liberdade e mundo. Uma causa que fosse fruto só da vontade livre ou só do mundo objetivo não seria possível ou ao menos não seria suficiente para causar ações. Assim, o fato de a liberdade encontrar-se numa formulação paradoxal não é um problema, mas justamente a solução ou tentativa de solução para o real problema, que é o problema de como expressar a compatibilidade entre duas posições aparentemente irreconciliáveis que têm, cada uma delas, uma parte de verdade.

Referências Bibliográficas

- BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. 2. ed. - Petrópolis: Vozes, 2010.
- DANTO, Arthur. *As Ideias de Sartre*. Tradução de James Amado. São Paulo: Cultrix, 1975.
- ESHLEMAN, Matthew. *What is it like to be free?* In: WEBBER, Jonathan (org). *Reading Sartre: on phenomenology and existentialism*. New York: Routledge, 2010, pp. 31-47.
- MCKENNA, Michael; COATES, Justin. *Compatibilism*. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Summer 2015 Edition, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism/>>.
- MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985.
- MORRIS, Kathleen. *Sartre*. Tradução de Edgar da Rocha Marques. Rio de Janeiro: Artmed, 2009.

67 COX. *Compreender Sartre*, p. 91.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2013.

THODY, Phillipe. *Sartre: Uma Introdução Biográfica*. Tradução de Paulo Perdigão e Amena Mayall. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.

WARNOCK, Mary. *The Philosophy of Sartre*. London: Hutchinson and CO, 1965.

WIDER, Kathleen. V. *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. New York: Cornell University Press, 1997.