
**APROXIMAÇÕES ENTRE A ÉTICA ARISTOTÉLICA E A FILOSOFIA
EXISTENCIALISTA SARTREANA**

***APPROACHES BETWEEN ARISTOTÉLICA ETHICS AND
EXISTENTIALIST PHILOSOPHY SARTREANA***

NUNO MANUEL MORGADINHO DOS SANTOS COELHO

Professor da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (USP) e da Universidade de Ribeirão Preto (UNAERP). E-mail: nunocoelho@usp.br.

GABRIEL DE AGUIAR TAJRA

Acadêmico de Direito da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: gabriel.tajra@usp.br.

RESUMO

Este trabalho reflete sobre a liberdade e a intersubjetividade no agir, propondo uma aproximação crítica entre a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, e a conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, de Jean-Paul Sartre. Interessa repensar, em diálogo com os dois autores, a liberdade, o inacabamento do ser humano e a sua autoconstrução por meio da ação sob a qual se põe em relação com o mundo e os outros. Estas questões abrangem tópicos como a natureza humana, a relevância do ato como transformação do projeto em realidade, a voluntariedade e a responsabilidade das decisões. O método consiste em interpretar os textos discutidos em busca da posição que assumem com respeito à relação liberdade-intersubjetividade, a fim de repensá-las a partir de seu cotejamento.

PALAVRAS-CHAVE: Ética; Existencialismo; Sartre; Ética a Nicômaco; Aristóteles; Liberdade; Intersubjetividade.

ABSTRACT

This is a study of freedom and intersubjectivity in action, proposing a critical connection between the *Nicomachean Ethics*, by Aristotle, and *The Existentialism is a Humanism*, a conference by Jean-Paul Sartre. The dialogue between both authors enables to rethink freedom, the nature unfinished of man and he's self-construction through his actions with the world and another individuals. Those questions involves topics like human nature, the relevance of acting by transposing the project into reality, willingness and responsibility of decisions. The method of analysis consists in an interpretation of the discussed texts, understanding those positions about the relations between intersubjectivity-freedom and with the objective of rethinking it by some connections of both texts.

KEYWORDS: Ethic; Existentialism; Sartre; Nicomachean Ethics; Aristotle; Freedom; Intersubjectivity.

INTRODUÇÃO

A *Ética a Nicômaco*¹ – doravante simplesmente *EN*² – que este artigo propõe repensar em cotejo com o existencialismo sartreano – é texto central da obra aristotélica e do pensamento prático antigo. Diversas perspectivas do conhecimento contemporâneo convocam-na para o diálogo crítico, tornando-a imprescindível também para entender a filosofia de nossos dias.³ Escrita com o objetivo de auxiliar o leitor (a começar por seu filho Nicômaco, a quem se dedicaria obra?) na busca da

¹ Tradução do grego por António de Castro Caeiro (ARISTÓTELES, 2009). Também foram utilizadas traduções de Caeiro, Ross e Rackham, e o texto grego estabelecido por Bywater. É claro que a interpretação oferecida aqui para a *Ética a Nicômaco* é apenas uma entre outras possíveis (se sequer isto nos for concedido). Se esta é uma leitura credível do texto aristotélico (e do sartreano), é questão que fica ao leitor, que pode criticá-la retomando as fontes citadas e avaliar se aquilo que oferecemos pode funcionar, ao menos, como provocação para a releitura destes dois textos tão inspiradores.

² As citações ao seu texto indicarão, após a abreviatura EN, o livro, a página, a coluna e as linhas em que se encontra a passagem texto referido, de acordo com a edição de August Immanuel Bekker.

³ Para um largo panorama da presença de Aristóteles no século XX, vide Berti (1997). A reinterpretção de Aristóteles é central em alguns dos mais importantes movimentos daquele século, como a fenomenologia (*Ser e Tempo*, de Heidegger), a hermenêutica (*Verdade e Método*, de Gadamer) e a retórica e a teoria da argumentação (*Tratado da Argumentação*, de Chaïm Perelman, e *Tópica e Jurisprudência*, de Theodor Viehweg).

felicidade, o tratado fundamenta e esclarece pontos capitais do horizonte prático, como a natureza humana, a construção de virtudes e vícios, a justiça, a inteligência prática e outros tantos que permanecem em debate hoje.

Na leitura de *O Existencialismo é um Humanismo* (SARTRE, 2014) não somos especialmente convidados a suspeitar da influência aristotélica no pensamento de Sartre. A conferência buscava sobretudo defender o existencialismo de críticas que vinha sofrendo – após a publicação de romances com heróis de caráter patológico – nos campos teóricos cristãos e marxistas (e não só). Com isto, Sartre deixou uma exposição clara, ainda que vulgarizada e por isso objeto de grande difusão, de certos tópicos primordiais de sua filosofia existencialista, como o inacabamento humano, a constante busca por si mesmo, a responsabilidade individual e os efeitos da decisão sobre toda a humanidade.

Mas ainda que a filosofia existencialista conceba a si mesma como em total ruptura com o pensamento essencialista – de que a filosofia grega clássica é o primeiro representante – as obras mencionadas apresentam paralelos e aproximações esclarecedoras. É claro que uma análise envolvendo a filosofia sartreana e a ética aristotélica, ainda que limitada pelas obras mencionadas, ultrapassaria em muito os limites de um simples artigo. Por isto reduzimos nossa comparação, aqui, às concepções de Sartre e de Aristóteles acerca da liberdade humana como condição da práxis, em ligação com o modo como a intersubjetividade (a experiência do outro) está implicada no processo de autoconstrução humana que se dá por suas decisões, de acordo cada um dos autores visitados.

2 O HOMEM COMO FUTURO DE SI EM ARISTÓTELES

A natureza humana é ponto inicial para entender a ética aristotélica. A ética parte do esclarecimento do homem como composto anímico-corporal em cuja alma se relacionam uma parte não-racional e uma parte racional (*EN*, I, 1098 a).⁴ A

⁴ Na *Política* (ARISTÓTELES, 1955, p. 180-181), lê-se: “Sendo o homem formado de duas partes – a alma e o corpo, sabemos que a alma compreende igualmente duas partes: aquela que possui a razão e a que dela é privada, e que cada uma dessas duas partes tem as suas disposições ou maneiras de ser, das quais uma é o desejo, e outra a inteligência. Mas como, na ordem da procriação, o corpo está

dimensão não-racional da alma subdivide-se em alma vegetativa e alma sensitiva-apetitiva, responsáveis, a primeira, pela nutrição, crescimento e reprodução e por tudo que é absolutamente indiferente à vontade e à decisão (e assim à capacidade de autotransformação), e, a segunda, pelos desejos, sensações, sentimentos, percepções e movimentos. A parte racional, por sua vez, abriga a razão, que distingue o homem dos outros seres vivos. Tais divisões são elementos constitutivos da alma humana, como definiu Aristóteles:

Uma das dimensões da alma humana é incapacitante de razão, enquanto a outra é capacitante de razão. Elogiamos o que é racional tal como o que em nós é capacitante de razão. Pois, é por sermos capazes de razão que podemos ser chamados corretamente para as melhores possibilidades de todas. (...) Por outro lado, a dimensão incapaz de razão é também dupla. Em primeiro lugar, incapaz de razão é a função vital meramente vegetativa, que existe sem qualquer capacidade de relação com o elemento racional. Em segundo lugar, a faculdade de desejar e em geral o elemento intencional que são, de algum modo, capazes de razão, mas também podem incapacitá-la. Isto é, tem o poder de escutar e obedecer ao seu comando. (EN, I, 1102 a-1102 b).

A coexistência entre a parte racional e a parte irracional dá origem ao desafio ético no mundo humano.⁵ Se o homem fosse constituído apenas de sua parte irracional, atuaria como os outros animais: levado pelos desejos, impulsos patéticos e necessidades corporais, não possuiria autonomia para equilibrar os apetites que lhe tomam naturalmente, pois a ausência da racionalidade implica a falta do pensar sobre o movimento – de sorte que nem mesmo se poderia falar em *agir*. Por outro lado, aquele em que a razão estivesse desacompanhada da parte irracional da alma tampouco poderia experimentar o desafio ético. A parte racional, sozinha, possibilitaria apenas a contemplação – uma atividade racional e reflexiva –, mas não o movimento.

antes da alma, assim a parte irracional está antes da parte racional. Aliás isto é evidente; porque a cólera, a vontade e mesmo os desejos se manifestam nas crianças desde os primeiros dias da existência, ao passo que o raciocínio e a inteligência só se mostram naturalmente após um certo desenvolvimento. Eis porque é preciso prestar os primeiros cuidados ao corpo, antes da alma; em seguida ao instinto. No entanto, só se deve formar o instinto pela inteligência, e o corpo pela alma”.

⁵ “A alma, segundo a doutrina aristotélica, é responsável, por exemplo, pelo crescimento, e a parte da alma responsável por isso em nada participa da razão; mas a alma também é responsável pela apreensão dos objetos matemáticos, e essa parte da alma é inteiramente racional. Entre os dois extremos, há uma parte que parece ser irracional, responsável pelos apetites e pelos desejos, mas que obedece a razão, pois um certo desejo ou apetite pode ser moderado pela reta razão”. É exatamente em tal intersecção entre a racionalidade e irracionalidade humana que reside o desafio ético de moderação dos desejos por meio da razão. (GAZONI, 2006, p. 16).

Tampouco poderia, assim, *agir*, resultante sempre da conjunção de ambas as partes da alma. Desta forma, apenas em um mundo humano⁶, formado por seres que vivem a tensão entre o racional e o irracional, é que a ética faz sentido. Apenas em meio a tal relação pode o ser vivo desafiar-se a educar e direcionar seus desejos por meio da razão:

O princípio da ação é a decisão (isto é, enquanto origem da motivação, não enquanto fim em vista); por outro lado, o princípio da decisão é a intenção e um cálculo dirigido para um objetivo final. Por esta razão, não há decisão sem o poder de compreensão, nem sem processo compreensivo, nem, finalmente, sem a disposição⁷ de caráter. Na verdade, agir bem e o seu contrário não existem na ação sem o pensamento teórico nem sem a disposição ética. (EN, VI, 1138 a 30-35).

Forças racionais e não-racionais estão presentes em cada decisão humana, em que o agente busca o melhor para si mesmo. A decisão humana implica e requisita diversos processos interligados para consecução de um fim. Cabe à parte irracional servir de motor ou princípio ao movimento (não há movimento sem desejo). O desejo busca sempre o prazeroso e evita o penoso, cabendo à racionalidade um caráter controlador, moderando o desejo e selecionando o que deve ou não ser perseguido, ou como deve ser perseguido.⁸ Discute-se se o papel da razão prática seja simplesmente discernir os meios necessários à consecução de fins postos pelo

⁶ “A concepção aristotélica de natureza humana permite que haja a educação do desejo, pois, na alma, a parte desiderativa é naturalmente capaz de obedecer à parte racional, o que é explicado em termo de relação entre pai e filho. Ou seja, a possível harmonia entre desejo e razão tem como condição a constituição natural da alma humana. A razão pode participar do desejo orientando-o, como um pai em relação ao filho; e o desejo pode participar da razão, como uma criança obedece ao pai.” (AGGIO, 2012, p. 140).

⁷ O termo possui um sentido “de ser constituído por aquisição e de que se pode dispor permanentemente”. Contudo, Caeiro ressalva que a palavra “disposição” também é encontrada como termo técnico em Aristóteles, representando uma organização de acordo com um lugar, poder ou forma, mas com significado interligado. Assim: “é nesse sentido que os dois conceitos se interpenetram. Um estado é uma disposição de acordo com a qual o que está disposto está bem ou mal disposto (...). Ou seja, exprime a constituição de um modo de ser que altera pela sua atuação para o bem ou para o mal o que está exposto ao efeito produzido pela sua ação”. (ARISTÓTELES, 2009, p. 256).

⁸ “O desejo é capaz de imaginar como prazeroso qualquer objeto que assim lhe apareça como tal; porém, só é capaz de pôr o fim correto se o seu objeto for aquilo que ajuíza a razão como sendo verdadeiro. Enquanto o desejo não educado se guia pelo prazeroso, o já educado é capaz de ter prazer pelo que é racionalmente aprendido como um bem”. (AGGIO, 2012, p. 152).

desejo, ou se ela também é uma reflexão sobre os fins, debate que não podemos nem precisamos enfrentar aqui, em face de nossos propósitos.⁹

Estabelece-se um diálogo na alma, preparatório do agir, entre desejo e razão, cujo deslinde transforma o homem, a um tempo forjando os hábitos do desejo (construindo-se, assim, virtudes ou vícios éticos) e do pensamento (construindo-se, por seu turno, virtudes e vícios dianoéticos ligados à vida prática, especialmente a *phrónesis*: sensatez). Apenas por meio da prática, ao enfrentar as situações em que é desafiado pelas paixões nas situações intersubjetivas, o homem se torna quem é, aprendendo a modelar seus desejos pelo exercício da vontade, visto que o caráter humano não se forja sem o próprio agir voluntário do agente¹⁰:

Na verdade, fazer é aprender. Por exemplo, os construtores de casas fazem-se construtores de casa construindo-as e os tocadores de cítara tornam-se tocadores de cítara, tocando-a. Do mesmo modo também nos tornamos justos praticando ações justas, temperados, agindo com temperança, e, finalmente, tornamo-nos corajosos realizando atos de coragem. Demais, é a partir do exercício das mesmas atividades e em vista das mesmas qualidades limite que toda a excelência tanto é gerada quanto é destruída. O mesmo se passa com a perícia. É ao construir *bem* uma casa que os construtores se tornam *bom* construtores, tal como é ao construir *mal* uma casa que se tornam *maus* construtores. (EN, 1103b 1-10).

Dessa maneira, estabelece-se ligação entre o ato e a disposição da alma do agente: em cada decisão, o homem transforma ou reafirma seu caráter – sua disposição ética –, a um tempo revelando e transformando a forma como modera seus apetites e lida com as paixões. Assim, a cada decisão o sujeito aprende e acostuma-se a desejar de uma certa maneira, constituindo seu caráter e sua inteligência para lidar com as coisas práticas. Ao buscar decidir de forma virtuosa, o homem desafia a si mesmo em busca de sua melhor possibilidade enquanto ser humano – em direção à realização de si mesmo enquanto ser humano.¹¹

⁹ De acordo com Aubenque (2003), a *proairesis* não atine aos fins, mas apenas aos meios aptos a atingi-los. Já Gauthier (1992) afirma que a *proairesis* atine principalmente aos fins, sem deixar de atinar aos meios. Para uma descrição sobre este debate, vide SILVA (2005).

¹⁰ “(...) ato que depende de nós e que é praticado em plena consciência, não ignorando, portanto, nem sobre quem é praticado, nem com que instrumento é executado, nem o motivo pelo qual é feito, isto é, por exemplo, saber a quem se bate, com que arma e por que motivo.” (EN, V, 1135 a 20-30).

¹¹ Vide a tese de Caeiro (2002).

Aristóteles esclarece as formas pelas quais o homem pode direcionar seus desejos, tanto de forma virtuosa, quanto de forma perversa.¹² Ao mesmo tempo em que oferece este esclarecimento fundamental sobre o processo por qual o humano constitui-se (falhando ou sendo bem-sucedido), a *Ética a Nicômaco* dedica-se especialmente à construção das virtudes, porque, enquanto tratado prático, visa auxiliar o homem na busca de seu maior bem possível: a felicidade, a sua realização enquanto humano. Nessa perspectiva, cabe à ética esclarecer as maneiras de alcançá-la. É nesse sentido que a ética aristotélica pode ser entendida como uma “fenomenologia da autoconstrução humana”, esclarecendo o processo de autoconstrução mas não só: ela busca, especialmente, entender as formas de alcançar a realização humana.

Esta característica demarcará a ética aristotélica face à sartreana. A ética não se resume ao esclarecimento do humano como ser aberto e aos processos pelos quais ele se torna quem é, mas oferece um norte ao agente empenhado na construção de si, ao indicar o alvo para o qual nos devemos endereçar, em busca de nosso próprio bem (felicidade). No entanto, esta ajuda a ética não oferece por um conjunto de preceitos morais ou uma receita de como viver, a que renuncia expressamente¹³ – mas pela discussão dialética acerca do que seja uma vida propriamente humana, o seu bem (sua plenitude) e os desafios envolvidos em sua busca.

A felicidade (a *eudaimonia*, a vida humana plena) esclarece-se como algo que não pode ser “adquirido” de uma vez por todas¹⁴, embora possa ser efetivamente

¹² “Resulta, então, destas considerações que é a respeito das mesmas situações, que se definem comportamentos contrários, ou seja, que é possível portarmo-nos de modos diferentes. Assim, numa palavra, as disposições permanentes do carácter constituem-se através de acções levadas à prática em situações que podem ter resultados opostos. Por isso que as acções praticadas têm de restituir disposições constitutivas de uma mesma qualidade, quer dizer, as disposições do carácter fazem depender de si as diferenças existentes nas acções levadas à prática. Com efeito, não é uma diferença de somenos o habituarmos-nos logo desde novos a praticar acções deste ou daquele modo. Isso faz uma grande diferença. Melhor, faz toda a diferença.” (EN, 1103 b 20-25).

¹³ Vide EN, I, 1094 b 11...; EN I, 1098 a 25...; EN I 1104 a...; EN, V, 1137 a 31...

¹⁴ A *eudaimonia*, apesar de poder-se atingir em vida, não se pode nunca considerar-se definitivamente conquistada porque ela segue posta como fim a perseguir. Mesmo aquele que obtém êxito no viver, que é bem-sucedido na tarefa da construção, em si, de virtudes éticas e intelectuais, ainda tem diante de si o desafio de agir bem, e assim de confirmar-se como virtuoso e sensato.

experimentado.¹⁵ Muito menos se trata de um estado momentâneo¹⁶; é um viver de acordo com a excelência¹⁷, que se constrói ao longo da vida, passando pelas situações práticas e enfrentando seus desafios. Quando o sujeito se habitua a agir de forma virtuosa, ao mesmo tempo em que consolida seu caráter, adquire uma estabilidade que é característica do êxito pessoal.

A virtude é entendida como o caminho para a felicidade, mas não como ferramenta para sua *produção*.¹⁸ Na *Ética a Eudemo*, Aristóteles afirma¹⁹: “A felicidade é o excelente”, é a “atividade de uma boa alma”, concebendo a felicidade como atividade permanente que exercita as boas disposições éticas que se vão construindo. A felicidade é o viver do homem habituado a agir de forma virtuosa, que vive a melhor possibilidade de si mesmo.

Aquele que se habitua a desejar de forma virtuosa trilha o caminho para a felicidade, mas não pode ter a certeza de alcançá-la. O poder do homem de dispor sobre seu próprio futuro não é absoluto, porque sofre a limitação do acaso e de forças que lhe sejam eventualmente superiores.²⁰

Ainda que o acaso possa obstruir-lhe a felicidade, a vida do homem virtuoso será a melhor possível em face das circunstâncias. Ele nunca será miserável. O acaso pode-lhe impor infortúnios sobre os quais não possui qualquer controle, mas o homem excelente conseguirá lidar com eles da melhor maneira possível:

¹⁵ A definição mesma da eudaimonia como a realização do humano enquanto humano conduz à conclusão de que ela pode ser alcançada: “Que é que impedirá, pois, de dizer que feliz é aquele que aciona uma actividade de acordo com a excelência completa e está suficientemente equipado com bens exteriores não só durante um tempo ocasional mas durante todo o tempo da vida? Ou será que é necessário acrescentar ainda: assim terá vivido e chegado ao fim? É que, para nós, homens, o futuro está encoberto. Nós fazemos da felicidade o fim, e na verdade o fim completo em qualquer circunstância e de um modo total. Assim sendo, diremos que são bem-aventurados os vivos aos quais pertença e tiver pertencido intrinsecamente o que acabou de ser enunciado — ainda que tais sejam bem-aventurados, eles são, contudo, apenas humanamente bem-aventurados. Baste isto que foi agora determinado acerca destas coisas.” (*EN*, I, 1101, a 15-25).

¹⁶ *EN*, I, 1098 a 20: “o homem bem-aventurado e feliz não o será apenas durante um só dia tal como não o será apenas por pouco tempo”.

¹⁷ “a felicidade é uma certa actividade da alma de acordo com uma excelência completa” (*EN*, 1102 a5).

¹⁹ *EE*, 1219 a 34-35.

²⁰ “Feliz é quem vive e age bem. No entanto, Aristóteles afirma que a felicidade é *quase* um viver bem e um agir em. Grifamos a palavra *quase* por que, embora seja uma tarefa do humano, a ser realizada por seu próprio esforço nos quadrantes de uma vida inteira dedicada a viver bem, a felicidade depende ainda de condições as quais escapam ao poder do homem, porque não encontram nele o seu princípio.” (COELHO, 2012, p. 19).

Por outro lado, inversamente, o que acontece de mal oprime e desgraça a nossa disposição, traz sofrimentos e impede o deflagrar de muitas atividades. E, todavia, até nessas circunstâncias reluz o esplendor, caso sejamos capazes de suportar com facilidade muitas e frequentes desventuras, não porque não se sofra, mas por generosidade e magnanimidade. Se estas são autênticas atividades da vida, tal como dizemos, nenhum dos que são bem-aventurados se tornará miserável. (EN, I, 1100 b 25).

Articulam-se assim, muito claramente, na ética aristotélica, a abertura humana como capacidade (e necessidade) de autoconstrução, e a responsabilidade por aquilo que nos tornamos, por força das decisões tomadas, do agir e do viver. Somos pais e filhos de nós mesmos, na expressão de Rodolfo Mondolfo:

Do próprio homem, pois, depende ser bom ou mau: em conclusão, ele é pai e filho ao mesmo tempo de suas ações, as quais, depois de haver chegado a gerar seus hábitos espirituais, se convertem em manifestações ou indícios deles. (MONDOLFO, 1968, p. 367).

No item 3, após rememorar alguns traços centrais da ética sartreana, expostas em *O Existencialismo é um Humanismo*, retornaremos à visão aristotélica sobre a tarefa humana de autoconstrução pela ação, examinando, então, o modo como a intersubjetividade está radicalmente implicada ali.

3 O HOMEM COMO FUTURO DE SI EM SARTRE

A filosofia existencialista resume-se muitas vezes pela afirmação de que a existência, no humano, precede a sua essência. A partir da supressão de Deus, o homem deixa de ser visto como criação objetiva de um ente superior, dotado de uma essência imposta, como “exemplo particular de um conceito universal”:

Deus produz o homem de acordo com técnicas e de acordo com uma concepção, exatamente como o artífice fabrica uma corta-papel seguindo uma definição e uma técnica. Dessa forma, o homem individual *realiza* um determinado conceito que existe no entendimento divino. No ateísmo filosófico do século XVIII, a noção de Deus foi suprimida, porém não a ideia de que a essência precede a existência. (SARTRE, 2014, p.24)²¹

²¹ Utilizaremos, aqui, a versão da *Facultad de Filosofia de San Damaso*. Assim, Do texto original: “*Dieu produit l’homme suivant des techniques et une conception, exactement comme l’artisan fabrique un coupe-papier suivant une définition et une technique. La nature humaine chez les philosophes du XVIII*”

Sartre declara mais:

Mesmo que Deus não exista, há ao menos um ser cuja existência precede à essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito, e que tal ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significa, aqui, que a existência precede a essência? Significa que o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida. (SARTRE, 2014, p.25).²²

A supressão de Deus resulta, segundo Sartre, na completa recompreensão dos valores primordiais da humanidade: progresso, humanismo, honestidade e outros encontravam-se baseados na noção de natureza humana que agora se abandona: “A vida não tem sentido *a priori*” (SARTRE, 2014, p.59?).²³ A humanidade encontra-se só no mundo, sem qualquer valor que possa legitimar as ações individuais. O homem deve buscar, por cada ação, criar a imagem do homem que visa ser a correta para a humanidade como um todo: “É pela realidade humana que o valor aparece no mundo” (SARTRE, 2015, p. 144).²⁴

Assim, dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos. Se uma dessas atividades leva vantagem sobre a outra, não o será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que possui de seu objetivo ideal; e, nesse caso, acontecerá que o quietismo do bêbado solitário prevalecerá sobre a vã agitação do líder dos povos. (SARTRE, 2015, p. 764).

Como Trogo adverte, “[d]ecidir entre conduzir povos ou embriagar-se solitariamente tem o mesmo peso exatamente porque a vida tem um sentido ou um valor conferido pelo próprio pelo próprio *Pour-soi*” (2011, p. 186).

siècle Ainsi l'homme individuel réalise un certain concept qui est dans l'entendement divin. Au XVIIIe siècle, dans l'athéisme des philosophes, la notion de Dieu est supprimée. (SARTRE, 1970, p.2).

²² Do original: “si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après”. (SARTRE, 1970, p.2-3).

²³ Do original: “la vie n'a pas de sens, a priori”. (SARTRE, 1970, p.13).

²⁴ “Mas a ontologia e a psicanálise existencial (ou a aplicação espontânea e empírica que os homens sempre fizeram dessas disciplinas) devem revelar ao agente moral que ele é o ser pelo qual os valores existem. É então que sua liberdade tomará consciência de si mesmo e se descobrirá, na angústia, como única fonte do valor (...)”. (SARTRE, 2015, p. 764).

O homem “existe antes de tudo” (SARTRE, 2014, p. 26)²⁵, não possuindo uma essência predeterminada ou uma natureza. Dessa forma, o sujeito deve forjar a sua essência, escolhendo-se ao projetar uma visão futura de si mesmo. A cada engajamento e decisão, o projeto se realiza, assim como sua essência é constituída. Tal como na ética aristotélica, o homem sartreano marca-se pela abertura, não como algo pronto e acabado mas como endereçamento ao futuro.²⁶ Mas a radicalidade com que Sartre concebe a abertura do humano claramente distingue a sua ética da aristotélica. Sigamos na rememoração do argumento existencialista.

O homem é, para a filosofia sartreana, seu próprio projeto: “o homem é o futuro do homem” (SARTRE, 1945). A não imposição de uma essência predeterminada abre a possibilidade e a necessidade de o homem realizar-se como homem, independentemente de modelos que se possam impor à vida humana como cânones da sua humanidade, ou de seu bem.

Porém, o que constitui o homem não são apenas seus desejos ou o que ele planeja intencionalmente ser, mas aquilo que *efetiva*²⁷ em realidade. O homem compreende-se por seus desejos e por quanto efetivamente transformou em realidade por meio de ações:

O Homem não é nada mais que seu projeto, ele não existe senão na medida em que se realiza e, portanto, não é outra coisa senão o conjunto de seus atos, nada mais além de sua vida. (SARTRE, 2014, p. 42).²⁸

²⁵ Do original: “l’homme existe d’abord”. (SARTRE, 1970, p. 3).

²⁶ “Em suas meditações sempre confessadamente tributárias de Heidegger, a vontade se caracteriza como lançamento fora de si (...). O futuro da consciência são os seus possíveis, mas não possibilidades indiferentes, mas exigentes, no sentido de que são projetadas, queridas num momento dado, pouco importando se serão ou não realizadas.” (TROGO, 2011, p. 31 – grifos no original). “Um projeto só é um projeto, na medida em que sua execução não é rígida, fria e implacável sucessão de causas e efeitos. Se o projeto fosse isso, ele perderia a sua grandeza e miséria fundamentais – a liberdade! Eis porque todos os determinismos são má-fé!” (TROGO, 2011, p. 114).

²⁷ O termo “efetuação” assume uma carga de materialização das possibilidades de projeções individuais. Relaciona-se, primordialmente, à transformação dos projetos em algo concreto ao ambiente mundanal: “(...) sobretudo no sentido de viver o processo de efetuação ou efetivação das possibilidades como um processo de totalização nunca totalizado. É como se a *efetividade* se referisse mais ao possível do que ao real”. (SILVA, 2003).

²⁸ Do original: “l’homme n’est rien d’autre que son projet, il n’existe que dans la mesure où il se réalise, il n’est donc rien d’autre que l’ensemble de ses actes, rien d’autre que sa vie”. (SARTRE, 1970, p.8).

Encontramos o homem nas decisões que o engajam, mas ele não é nunca simplesmente um dado.²⁹ Ontologicamente, ele é concebido como liberdade, e assim ele é sempre ao mesmo tempo a superação de seu próprio passado. A constante produção de imagens de si mesmo é constitutiva da vida humana, implicando uma permanente transcendência de si mesmo.³⁰ Assim, o futuro torna-se, ontologicamente, o tempo próprio do homem que projeta a si mesmo, cobrando realidade por meio da ação. Na medida em que seus engajamentos se concretizam em decisões e atitudes, propostas em busca do futuro de si, o indivíduo materializa seus projetos e, assim, *existe*. Não há uma essência do homem, separada da intencionalidade de sua consciência – responsável pela imaginação de projetos e engajamentos do sujeito –, assim como de suas ações. O homem simplesmente existe – e sua essência, se se quer falar dela, compreende-se como aquilo que se vai forjando por meio da sempre repostada projeção de si mesmo. Portanto, o existir humano é processo constante e inacabado, permanente projeção de ser – em busca de sua essência, em estado incessante de transformação.

A negação da natureza humana, a consideração da ação como ato transformador do projeto em realidade³¹ e a abertura do homem como ser inacabado e continuamente em construção demonstram que a filosofia existencialista sartreana é contrária ao quietismo.³² Ao privilegiar-se, ontologicamente, a ação, o homem toma a responsabilidade por quem se tornou em consequência dos rumos que decidiu para si – ou do modo como finalmente lida com as decisões de outros ou as forças

29 Do original: “O homem está constantemente fora de si mesmo”. (SARTRE, 2014, p. 60). Do texto original: “*l’homme est constamment hors de lui-même*”. (SARTRE, 1970, p.14).

30 “Um dos grandes problemas que incidem na compreensão da liberdade em Sartre refere-se à condição peculiar do *para-si*, que podemos definir de maneira bastante simplificada como o sujeito separado de si mesmo. Essa separação é constitutiva e o *para-si* a vive como uma diáspora. Com essa expressão Sartre quer indicar que o *para-si* é a sua própria separação, fazendo-se a si mesmo por via da separação que mantém de si. Tudo isso já está implicado na expressão *para-si*: o *para* não significa apenas a direção do fazer-se sujeito, própria de um ser que tem o seu ser fora de si. Além do movimento para si, o *para* indica também a separação implícita nesse movimento. O sujeito, separado de si, vai em direção a si mesmo: esse movimento, por ser constitutivo, jamais será completado; consequentemente não há uma distinção real entre a busca de si e a separação de si”. (SILVA, 2003, p. 43).

31 “Só existe realidade na ação”. (SARTRE, 2014, p. 42)

32 Entende-se por quietismo um modelo filosófico em que, “sendo as soluções inacessíveis, dever-se-ia considerar que a ação neste mundo é totalmente impossível” conduzindo-nos, por fim, “a uma filosofia contemplativa” (SARTRE, 2014, p. 19). As frases citadas correspondem, respectivamente, a: “*toutes les solutions étant fermées, il faudrait considérer que l’action dans ce monde est totalement impossible*” e “*à une philosophie contemplative*” (SARTRE, 1970, p. 1).

exteriores que lhe condicionam a vida. Aquele que se apresenta como um covarde hoje, não nasceu de tal forma ou não se tornou covarde como consequência apenas do meio social em que viveu. *Livre*, ele sempre possuiu a capacidade de lidar com a vida, *decidindo-se*. Se se tornou covarde, foi em resultado da maneira como lidou com as oportunidades que a vida lhe possibilitou, dos fins que perseguiu e as decisões que tomou.

Tudo aparece ao humano como ocasião e oportunidade para sua livre autoconstrução. A forma como respondemos às circunstâncias e somos influenciados não é nada mais do que a maneira como escolhemos viver as situações com que deparamos. Em *O Ser e o Nada* (2015, p. 678), Sartre demonstra que a resignação não é a resposta esperada frente aos acasos que a vida coloca:

É insensato pensar em queixar-se, pois nada alheio determinou aquilo que sentimos, vivemos ou somos. Por outro lado, tal responsabilidade absoluta não é resignação: é simples reivindicação lógica das consequências de nossa liberdade. O que acontece comigo, acontece por mim, e eu não poderia me deixar afetar por isso, nem me revoltar, nem me resignar. Além disso, tudo aquilo que me acontece é meu.

A liberdade, em Sartre, faz perguntar se ainda é possível pensar uma ética. *O Ser e o Nada* encerra-se com este problema, ao ensejo do qual Sartre promete

Mas, até então, embora os possíveis possam ser escolhidos e revogados *ad libitum*, o tema que constituía a unidade de todas as escolhas de possíveis era o valor, ou a presença ideal do *ens causa sui*. Que será da liberdade, se retroceder sobre este valor? Irá levá-lo consigo, não importa o que faça, e, em seu próprio reverter-se ao Em-si-Para-si, será recapturada por detrás por esse mesmo valor que pretende contemplar? Ou então, pelo simples fato de captar-se como liberdade com respeito a si mesmo, poderá pôr um ponto final ao reino do valor? Será possível, em particular, que a liberdade se tome a si mesma como valor, enquanto fonte de todo valor, ou deverá definir-se necessariamente em relação a um valor transcendente que a obseda? E, no caso em que pudesse querer-se a si mesmo como seu próprio possível e seu valor determinante, que significaria isso? Uma liberdade que se quer como liberdade constitui, com efeito, um ser-que-não-é-o-que-é e que é-o-que-não-é que escolhe, como ideal de ser, o ser-o-que-não-é e o não-ser-que-é. Escolhe, portanto, não o recuperar-se, mas o fugir de si, não o coincidir consigo mesmo, mas o estar sempre à distância de si. Como entender este ser que quer impor respeito, estar à distância de si? Trata-se de má-fé ou de outra atitude fundamental? E podemos *viver* esse novo aspecto do ser? Em particular, a liberdade, ao tomar-se a si mesma como fim, escapará a toda *situação*? Ou, pelo contrário, permanecerá situada? Ou irá situar-se tanto mais precisamente e tanto mãos individualmente quanto mais vier a se projetar na angústia, enquanto liberdade em condição, e quanto mais vier a

reivindicar em maior grau sua responsabilidade, a título de existente pelo qual o mundo advém ao ser? Todas essas questões, que nos remetem à reflexão pura e não cúmplice, só podem encontrar sua resposta no terreno da moral. A elas dedicaremos uma próxima obra. (SARTRE, 2015, p. 764).³³

Trata-se de um projeto a que Sartre dedicou-se por toda a vida, sem nunca oferecer um texto moral que ele próprio considerasse suficiente. Em *O Existencialismo é um humanismo* encontramos este esforço, na reflexão moral acerca da autenticidade e da responsabilidade, forjadas a partir da liberdade como dado ontológico.³⁴

O abandono de qualquer essencialismo não impede falar em responsabilidade, que, pensada a partir de seu significado “corriqueiro”, é a humana “consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto” (SARTRE, 2015, p. 678).

A supressão da noção de Deus e, conseqüentemente, a supressão de quaisquer valores que sustentem as ações individuais, resultam em uma imensa fragilidade dos valores da humanidade: “os valores não são sérios” (SARTRE, 2014, p.58).³⁵ Sem um ente divino para legitimar a noção de progresso, justiça, honestidade e outros, cabe à humanidade determiná-los³⁶:

³³ “A terrível dificuldade que uma ética oriunda dos pressupostos sartreanos coloca, já mostra aqui a sua lombada (...) como propor a necessidade de renúncia ao interesse, ao utilitarismo, ao egoísmo? A partir do postulado básico ‘O homem se faz homem para ser Deus’, todos os meios livremente escolhidos são válidos.” (TROGO, 2011, p. 215).

³⁴ “De uma certa maneira os fundamentos de uma nova moral custaram-lhe [a Sartre] a vida toda e não se ergueram. Se sofrer a finitude é escolha e se escolher a finitude é escolha, Sartre vai distinguir entre uma autêntica e uma falsa liberdade”. (TROGO, 2011, p. 237). Tal como o comentador bem capta (TROGO, 2011, p. 19), em passagem que também se presta a entender a permanente retomada e insuperável insatisfação de Sartre com respeito à sua própria teoria moral: “O projeto de Sartre se caracteriza por este pensamento de Stendhal – “o que há de maravilhoso no inacabado é que ele é eterno”. Sartre faz do inacabado o seu eterno discurso.”

³⁵ Do original: “les valeurs ne sont pas sérieuses/les valeurs ne sont pas sérieuses”. (SARTRE, 1970, p.13).

³⁶ A quebra de valores realizada por Sartre não nega somente a sua origem divina. A ruptura dá-se também face ao racionalismo dos séculos XVIII e XIX, que buscavam, ainda que por vias diferentes, garantir uma fundamentação aos valores. Sobre o ponto de vista sartreano: “os valores são criações humanas, mas que servem de fundamento para que o homem possa transcender a si mesmo. O bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o injusto não têm origem na natureza das coisas, em Deus, no imperativo categórico ou no puro fato. Se *Nada*, como destaca Sartre, faz o valor existir, do mesmo modo, *nada* fundamenta a moral. O drama ético destacado por Sartre é que a liberdade desafia toda e qualquer determinação, fazendo toda moral relativa, mas, ao mesmo tempo, a moral impõe-se como ‘livre e absoluta necessidade’, na medida em que ao definir uma normatividade reguladora de sua conduta, o homem define a si mesmo como projeto e, por consequência, define a ‘humanidade’. (ALMEIDA, 2011, p.39).

É impossível decretar a *priori* o que procede do existente em bruto ou da liberdade no caráter de obstáculo deste ou daquele em particular. Assim, o mundo, por coeficientes de adversidade, revela-me a maneira como me atenho aos fins a que me destino. (SARTRE, 2015, p. 601).

Além do mais, essa fragilidade nada mais significa do que a vida não tem um sentido predeterminado, sendo tais valores atribuídos por cada decisão individual, em que o homem legisla - "(...) o valor da vida não é outra coisa senão esse sentido que escolhemos" (SARTRE, 2014, p. 59)³⁷, ao instituir seu próprio projeto, para toda a humanidade.

"O homem está condenado a ser livre" (SARTRE, 2014, p. 33)³⁸, e encontre-se, assim, sem qualquer escusa no dia-a-dia. A filosofia existencialista nega qualquer determinismo ou influência que permita ao homem escusar-se de sua responsabilidade. "Aliás, para a veemência de Sartre, quando se diz ser-humano, ser e escolher são uma e mesma coisa. O ser humano é o ser da escolha." (TRIGO, 2011, p. 236).

Ele tem a capacidade (e a necessidade) de, por meio de seus projetos e escolhas, fundamentar a vida por meio de valores que reafirma a cada ação:

Sou abandonado no mundo, não no sentido de que permanecesse desamparado e passivo em um universo hostil, tal como uma tábua que flutua sobre a água, mas, ao contrário, no sentido de que me deparo subitamente sozinho e sem ajuda, comprometido em um mundo pelo qual sou inteiramente responsável. (SARTRE, 2015, p. 680).

Os valores não desaparecem. Em Sartre, eles deixam de ter um fundamento transcendente ou objetivo para fundar-se simplesmente (ou solidamente) na subjetividade. No agir:

O conceito de ato, com efeito, contém numerosas noções subordinadas que devemos organizar e hierarquizar: agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um

³⁷ Do original: "*la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens*" (SARTRE, 1970, p.13).

³⁸ Do original: "(...) e *l'homme est condamné à être libre*". (SARTRE, 1970, p.5). "Qualquer retomada ou conversão recebe sua sustentação pelo mesmo tipo de consciência vigente no projeto anterior. É o que Sartre chama de facticidade da própria liberdade – à liberdade só não é permitida uma coisa: renunciar-se como liberdade. Se isto acontecesse, esta renúncia seria um ato livre. A má-fé é uma seqüela da facticidade da consciência. Ou seja, se a consciência pudesse renunciar à má-fé, esta renúncia já seria de má-fé." (TRIGO, 2011, p. 218).

complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda série e, para finalizar, produza um resultado previsto. Mas ainda não é isso o que nos importa. Com efeito, convém observar, antes de tudo, que uma ação é por princípio intencional. O fumante desastrado que, por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora não *agiu*. Ao contrário, o operário que, encarregado de dinamitar uma pedreira, obedeceu às ordens dadas, agiu quando provocou a explosão prevista: sabia, com efeito, o que fazia, ou, se preferirmos, realizava intencionalmente um projeto consciente. (SARTRE, 2015, p. 536).

A primeira decorrência da percepção de que o homem está sem escusas no mundo é sua total responsabilidade pelas decisões que toma e, conseqüentemente, por quem é.

Para além de responsável por quem é, ele é responsável também pelos valores, que na sua ação e no seu projeto se fundam – e assim pela humanidade inteira. As decisões individuais não são desvinculadas de suas relações com o outro e com o mundo. A cada engajamento, o homem escolhe o projeto que visa (projeto *que ele é*, enquanto liberdade), mas também fundamenta um mundo de valores que julga ser o correto, afirmado como exemplo para toda humanidade. Desse modo, é responsável tanto por suas decisões e maneira de ser, quanto por todo o mundo:

Quando dizemos que o homem faz a escolha por si mesmo, entendemos que cada um de nós faz essa escolha, mas, com isso, queremos dizer também que ao escolher por si, cada homem escolhe por todos os homens. Com efeito, não existe um de nossos atos sequer que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem conforme julgamos que ele deva ser (...). Se a existência, além do mais, precede a essência, e nós queremos existir ao mesmo tempo em que moldamos nossa imagem, tal imagem é válida para todos e para nossa época inteira. Assim, nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela envolve toda humanidade. (SARTRE, 2014, p. 27).³⁹

³⁹ Do original: “*Quand nous disons que l'homme se choisit, nous entendons que chacun d'entre nous se choisit, mais par là nous voulons dire aussi qu'en se choisissant il choisit tous les hommes. En effet, il n'est pas un de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être (...). Si l'existence, d'autre part, précède l'essence et que nous voulions exister en même temps que nous façonnons notre image, cette image est valable pour tous et pour notre époque tout entière. Ainsi, notre responsabilité est beaucoup plus grande que nous ne pourrions le supposer, car elle engage l'humanité entière*”. (SARTRE, 1970, p. 3).

Percebendo que suas escolhas envolvem toda a humanidade, é impossível o homem não angustiar-se em face de tal responsabilidade⁴⁰: “é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se preferir, é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (SARTRE, 2015, p. 72). Aquele que percebe a relevância de cada engajamento individual não poderia fugir da angústia, pois escolhe sempre por toda humanidade: “O homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (SARTRE, 2015, p. 678). Sendo assim, Sartre resume a responsabilidade e a angústia humanas na pergunta: “sou eu mesmo o homem que tem o direito de agir de forma tal que a humanidade se oriente por meus atos?” (SARTRE, 2014, p. 30)⁴¹. Ainda que alguns tentem escusar-se desta pergunta ao dar de ombros e afirmar que *nem todos agirão assim*, é impossível escapar dela sem uma espécie de má-fé, sem “mentir a si mesmo” (SARTRE, 2015, p. 93).

Sartre ressalta que má-fé não deve ser confundida com o ato da mentira:

A mentira não põe em jogo a intraestrutura da consciência presente; todas as negações que a constituem recaem sobre objetos que, por esse fato, são expulsos da consciência; não requer, portanto, fundamento ontológico especial, e as explicações solicitadas pela existência da negação em geral são válidas sem alteração quando enganamos o outro. Não pode se dar o mesmo no caso da má-fé, se esta, como dissemos, é mentir a si mesmo. Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que – e isso muda tudo – na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador-enganado. A má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade de uma consciência. (SARTRE, 2015, p. 93-94).

⁴⁰ “É, portanto, com a integração do seu projeto particular ao projeto universal que o sujeito se constitui. O projeto fundamental, que nada mais é do que a realização da própria humanidade, requer a transcendência do sujeito, ou seja, que o projeto particular possa representar ‘a universalidade do humano’. É este o significado maior do drama da existência: a procura de um caminho pelo qual se possa transcender a condição particular, integrando-me ao universal”. (ALMEIDA, 2011, p. 44).

⁴¹ Do original: “suis-je bien celui qui a le droit d'agir de telle sorte que l'humanité se règle sur mes actes?”. (SARTRE, 1970, p. 4).

Verdade ou erro passam a apurar-se em relação à liberdade⁴², que é o fundamento de todos os outros valores.⁴³ Aquele que optou pela má-fé, optou ao mesmo tempo pelo erro, já que obscurece e oculta a noção de liberdade em relação à noção de engajamento individual e de seu significado universal. Tal afirmação não constitui um julgamento moral, mas a percepção do embasamento da fundamentação das escolhas. Logo, a possibilidade de engajamento pessoal é sempre - quando não fundamentada no erro, em má-fé – uma ação que assume liberdade.

A liberdade não é entendida por Sartre como uma escolha: “A liberdade não é uma faculdade da alma apta a ser encarada e descrita isoladamente” (SARTRE, 2015, p. 68), mas é o próprio movimento do homem, a busca incessante pela essência, a contínua determinação de seus projetos. Assim, se a permanente busca do homem por si mesmo não se diferencia do conceito de liberdade, ela está presente em todas as situações, pois é absoluta, ontológica e a própria condição do homem. Não existe a possibilidade de qualquer determinismo, pois um limite à liberdade do homem só é traçado quando se assume, primeiramente, a própria liberdade. Dizer que não existe determinismo não é negar as possibilidades de opressão, mas dotar o homem da capacidade de sua superação, a partir da resignação, revolta ou qualquer atitude contrária à opressora:

[...] para a realidade-humana, ser é *escolher-se*: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa *receber* ou *aceitar*. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe.

⁴² “Contudo, pode-se, sim, emitir julgamentos, porque como lhes disse, fazemos escolhas perante os outros. Pode-se julgar, antes de tudo, que algumas escolhas se fundamentam no erro, e outras na verdade. Pode-se julgar um homem afirmando que ele age de má-fé. Ao definirmos a situação humana como sendo de uma escolha livre, sem escusas e sem auxílios, todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má-fé.” (SARTRE, 2014, p. 54). Do original: “Mais on peut juger, cependant, car, comme je vous l'ai dit, on choisit en face des autres, et on se choisit en face des autres. On peut juger d'abord (et ceci n'est peut-être pas un jugement de valeur, mais c'est un jugement logique), que certains choix sont fondés sur l'erreur, et d'autres sur la vérité. On peut juger un homme en disant qu'il est de mauvaise foi. Si nous avons défini la situation de l'homme comme un choix libre, sans excuses et sans secours, tout homme qui se réfugie derrière l'excuse de ses passions, tout homme qui invente un déterminisme est un homme de mauvaise foi”. (SARTRE, 1970, p. 12).

⁴³ O homem marca-se, ontologicamente, como liberdade, e seus projetos constituem a sua afirmação ou prova. Assim, a liberdade é fonte e fundamento da verdade: “É em sua vida prática que o ser humano se relaciona com a verdade e com o mundo, é agindo sobre o mundo que iluminamos e que podemos *desvelá-los* (grifo do autor). Ou seja, a *praxis* na unidade dos seus momentos, na unidade do projeto que é o homem, pode *desvelar* o mundo e possibilitar o aparecimento da verdade. Essa descrição é a descrição da ação livre em *O Ser o Nada*”. (JACOBELIS, 2011, p. 79).

Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser. Se começássemos por conceber o homem como algo pleno, seria absurdo procurar nele depois momentos ou regiões psíquicas em que fosse livre: daria no mesmo buscar o vazio em um recipiente que previamente preenchemos até a borda. O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é. (SARTRE, 2015, p. 545).

Se a liberdade de fato é o próprio homem, estamos sujeitados a carregá-la como um fardo, uma necessidade. Qualquer atitude do homem é possibilitada, em toda circunstância, pela liberdade que possui (*que é*), pois essa é a própria condição da ação. Dessa forma, a relação entre o homem e o mundo, assim como entre todos os indivíduos, é possível apenas pelo entendimento da liberdade como ontológica e necessária.

Concebida assim radicalmente, a liberdade impõe ao homem a “responsabilidade total por sua existência” (SARTRE, 2014, p. 26).⁴⁴ A negação de qualquer fator determinante ao comportamento humano responsabiliza-o pela totalidade de possíveis engajamentos. Cada ação constitui-o e, assim, o homem nada mais é que fruto de engajamentos e projetos que propõe. Por isto, para o existencialismo, o covarde, “é responsável por sua covardia” (SARTRE, 2014, p. 44).⁴⁵

4 LIBERDADE E INTERSUBJETIVIDADE EM SARTRE E EM ARISTÓTELES

Há muitos pontos de contato entre as éticas de Aristóteles e de Sartre, em que pesem os 2400 anos que os separam.

Entre elas, é essencial, por exemplo, o fato de compreenderem-se ambas como contribuições *práticas* à vida. No início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles adverte que esta sua obra não tem interesse simplesmente teórico, pois não se trata apenas de saber sobre o bem, mas de alcançá-lo. Este mesmo compromisso com a transformação (do mundo e do leitor), pela qual o fazer filosofia se torna um fazer política e um agir moral, encontramos em Sartre.⁴⁶

⁴⁴ Do original: “*responsabilité totale de son existence*”. (SARTRE, 1970, p. 3).

⁴⁵ Do original: “*ce lâche est responsable de sa lâcheté*”. (SARTRE, 1970, p. 9).

⁴⁶ Do original: “A doutrina que vos apresento é justamente a oposta ao quietismo, visto que ela declara: só há realidade na ação” (Sartre, 2014, p. 42). Do original: “*La doctrine que je vous présente est*

Um outro ponto em comum reside no fato de ambos desenvolverem seus argumentos em um contexto francamente dialético. Quanto a Sartre, isto valerá especialmente para *O Existencialismo é um Humanismo*, em que o autor toma como ponto de partida de sua exposição diversas opiniões acerca da natureza humana e da ação, para expor e defender a sua. O mesmo faz Aristóteles em seus tratados éticos, marcados pelo método dialético em que o raciocínio não se desenvolve a partir de premissas indisputáveis, mas de *endoxa* – de opiniões reputadas, não de verdades científicas necessárias – que precisam ser verificadas e sem cujo enfrentamento as conclusões a que chega o expositor na seara em questão teriam pouco ou nenhum valor.⁴⁷

Os interlocutores com que os dois lidam também apresentam algumas semelhanças interessantes. No texto *O Existencialismo é um Humanismo* vemos Sartre pelejar com pontos de vista essencialistas (como o cristão ou o moderno iluminista), com relativistas e com comunistas. Curioso notar o quanto isto nos faz lembrar Aristóteles: entre as concepções morais e políticas que disputavam a atenção do público e dos especialistas no século IV a.C, e que Aristóteles considerava e criticava, estavam também posições que afirmavam a existência de modelos ou padrões de vida virtuosa preestabelecidos – como Platão e os defensores das ideias (vide *EN*, I, 1096 10-35)⁴⁸, ou a tradição –, difundiam-se posições relativistas (defendidas por sofistas⁴⁹), utopias reformadoras (como as de Fáleas e de Hipodamos, expostas no Livro II da *Política* de Aristóteles) e até mesmo propostas

justement à l'opposé du quiétisme, puisqu'elle déclare: il n'y a de réalité que dans l'action". (SARTRE, 1970, p. 8). "Não pode ser considerada uma filosofia do quietismo, uma vez que define o homem pela ação" (Sartre, 2014, p. 45). Do original: "Vous voyez qu'il ne peut pas être considéré comme une philosophie du quiétisme, puisqu'il définit l'homme par l'action". (SARTRE, 1970, p. 45).

⁴⁷ Sobre *endoxa* e o caráter dialético dos tratados éticos e políticos de Aristóteles, vide COELHO (2013).

⁴⁸ Contra Platão, e a propósito deste ponto, dirigiu-se a famosa passagem de Aristóteles de acordo com a qual entre a verdade e os amigos, deve-se escolher a verdade: "Talvez fosse melhor examinar o sentido do bem universal e passar em revista as dificuldades levantadas acerca do modo como ele é enunciado, ainda que uma tal tarefa nos seja penosa, porque aqueles que introduziram as «ideias» são nossos amigos. E, contudo, parece ser melhor, até talvez um dever, que pela salvação da verdade se destruam os laços que temos com os que nos estão próximos, sobretudo se formos filósofos. Sendo ambos queridos para nós, é mais de acordo com a lei divina preferir a verdade." (*EN*, I, 1096 a 11-20).

⁴⁹ Protágoras difundia três máximas que se interpretam geralmente como relativistas: o homem é medida de todas as coisas; sobre todas as coisas é possível fazer dois discursos contrários, um de que é, outro de que não é; sabedoria é a capacidade de tornar o discurso mais fraco, mais forte. Vide Coelho (2011; 2016).

comunistas (como as teses de Platão expostas na *República* e no *Político*, e criticadas por Aristóteles também no livro II da sua *Política*).

É claro que seus tempos são completamente diferentes – especialmente porque Sartre escreve no contexto do movimento fenomenológico que leva às últimas consequências o *cogito* cartesiano e assim a invenção moderno-iluminista do indivíduo. Para Sartre, o *cogito* e o caráter subjetivo da experiência da vida humana são incontornáveis⁵⁰, ao passo que, para Aristóteles, não faz sequer sentido falar-se em “indivíduo” no sentido em que usamos hoje a palavra.

Há muito, de todo modo, em comum entre eles, que vale a pena aprofundar um pouco, adentrando já na exposição que fazem do modo como o homem transforma-se por força de suas próprias ações. Como advertimos na introdução, especialmente importante aqui será o tema da responsabilidade do homem por aquilo que se torna, e a importância que a relação com o *outro* assume neste processo de autoconstrução.

O conceito de responsabilidade está ligado ao de liberdade, e por este devemos começar, acentuando uma diferença entre nossos dois autores. Para Sartre, a liberdade parece definida em um sentido muito mais radical do que em Aristóteles. Por liberdade, Sartre entende o movimento por qual o homem, existindo, escolhe e, assim, determina-se: inventa-se. Trata-se do traço mais marcante da condição humana, de acordo com o existencialismo sartreano, indicando aquilo que propriamente especifica a vida humana.

Em face da atitude do homem com respeito à liberdade, por exemplo, estabelecem-se os juízos morais possíveis de fazer-se em contexto existencialista. A má-fé é a atitude de quem nega a sua própria liberdade, escondendo-se enquanto

⁵⁰ “Nosso ponto de partida, de fato, é a subjetividade do indivíduo, e isto por razões estritamente filosóficas. (...) Não é possível existir outra verdade, como ponto de partida, do que essa: penso, logo existo, é a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma. Toda teoria que assume o homem fora desse momento em que ele apreende a si mesmo é, antes de qualquer coisa, uma teoria que suprime a verdade, pois fora desse cogito cartesiano todos os objetos são apenas prováveis, e uma doutrina de probabilidades que não é elevada a uma verdade, afunda no nada” (SARTRE, 2014, p. 46). Do original: “Notre point de départ est en effet la subjectivité de l'individu, et ceci pour des raisons strictement philosophiques. (...) Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci: je pense donc je suis, c'est là la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même. Toute théorie qui prend l'homme en dehors de ce moment où il s'atteint lui-même est d'abord une théorie qui supprime la vérité, car, en dehors de ce cogito cartésien, tous les objets sont seulement probables, et une doctrine de probabilités, qui n'est pas suspendue à une vérité, s'effondre dans le néant”. (SARTRE, 1970, p. 46).

autor de suas próprias escolhas, e a boa-fé compreende-se como a atitude de quem a assume, com coerência e autenticidade. Face à liberdade determina-se a autenticidade, a covardia e a safadeza, a verdade e a falsidade.⁵¹ O ponto de partida (bem cartesiano, observa-se) de todo o edifício moral sartreano é a experiência subjetiva da liberdade.⁵²

A liberdade é o primeiro traço do que Sartre chama “condição humana”, para escapar ao uso da expressão “natureza humana”⁵³, representativa de todos os essencialismos que ele quer combater (o antigo, o teológico, o racionalista-iluminista, o cientificista-tecnicista...). Outros traços da condição humana⁵⁴ esclarecem que a liberdade não significa que o homem sartreano, por ser ontologicamente livre, seja infinitamente poderoso. Integram a condição humana ser mortal, encontrar-se na história e submeter-se à contingência que o tempo lhe impõe, estar sempre inserido em um conjunto de circunstâncias objetivas com que deve lidar...⁵⁵

⁵¹ “Aqueles que encobrem, à guisa de seriedade ou com escusas deterministas, sua total liberdade, eu os chamarei de covardes; e aos que tentarem mostrar que sua existência era necessária, sendo que ela é a própria contingência da aparição do ser humano sobre a terra, a esses chamarei de asquerosos. Porém, covardes ou asquerosos somente podem ser julgados no plano da estrita autenticidade. Desse modo, embora o conteúdo da moral seja variável, determinada forma dessa moral é universal” (SARTRE, 2014, p. 56). Do texto original: “*Les uns qui se cacheront, par l'esprit de sérieux ou par des excuses déterministes, leur liberté totale, je les appellerai lâches; les autres qui essaieront de montrer que leur existence était nécessaire, alors qu'elle est la contingence même de l'apparition de l'homme sur la terre, je les appellerai des salauds. Mais lâches ou salauds ne peuvent être jugés que sur le plan de la stricte authenticité. Ainsi, bien que le contenu de la morale soit variable, une certaine forme de cette morale est universelle*” (SARTRE, 1970, p. 12-13). “Ela [a autenticidade] não pode ser compreendida senão a partir da condição humana, esta condição de um ser lançado em situação. A autenticidade é um dever que nos vem ao mesmo tempo de fora e de dentro porque nosso dentro é um fora”. (TROGO, 2011, p. 33).

⁵² “Não existe nenhum meio de julgar. O conteúdo sempre é concreto, conseqüentemente, imprevisível. Sempre haverá a invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz é feita em nome da liberdade”. (Sartre, 2014, p. 57). Do texto original: “*Il n'y a aucun moyen de juger. Le contenu est toujours concret, et par conséquent imprévisible; il y a toujours invention. La seule chose qui compte, c'est de savoir si l'invention qui se fait, se fait au nom de la liberté*”. (SARTRE, 1970, p. 13)

⁵³ “Assim, o existencialismo se agarra à ideia de uma natureza humana, mas agora não é mais uma natureza autoconfiante, mas uma condição amedrontada, insegura e desamparada (...). Aliás, quando, no passado, se falava de natureza humana, tinha-se em vista alguma coisa mais delimitada do que quando se falava de uma condição em geral; porque a natureza já é outra coisa, é mais do que uma condição, em certa medida” (SARTRE, 2014, p. 70-71). O texto original não contém transcrito a parte de discussão entre Sartre e os espectadores. Assim, optamos por deixar apenas a tradução brasileira.

⁵⁴ “Sartre concebe o projeto como inscrito numa situação. Diríamos mesmo que o projeto é uma resultante do confronto da minha liberdade com a minha facticidade. Sartre balisa a jurisdição da situação com: a) meu lugar; b) meu corpo; c) meu passado; d) minha posição; e) minha morte.” (TROGO, 2011, p. 129).

⁵⁵ “Por condição eles entendem, com maior ou menor clareza, o conjunto de *limites a priori* que traçam sua situação fundamente no universo. As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo em uma sociedade paga ou senhor feudal ou proletário. O que não varia é a necessidade, para ele, de estar no mundo, trabalhar, conviver com outras pessoas e ser, no mundo, um mortal” (Sartre, 2014,

Tudo isto nos remete novamente a Aristóteles, para quem a natureza humana decerto implica a mortalidade, a temporalidade e o viver em circunstância. Implica, também, a liberdade, embora não para todos os seres humanos, mas apenas para alguns.⁵⁶

Em ambos, o humano se marca pelo fato de transformar-se, forjando seu próprio ser, em decorrência do modo como vive, das escolhas que faz.

Há muitos detalhes nas descrições feitas por cada um dos nossos autores acerca deste processo de autoconstrução. Aristóteles, por exemplo, enfatiza a construção de hábitos como o caminho por qual alguém acaba por tornar-se quem é, por força de como vive.

Mas a diferença mais significativa no modo como Sartre e Aristóteles concebem a liberdade e a responsabilidade está na abertura com quem concebem a possibilidade de autoconstrução humana.

Para Sartre, não há (exceção feita ao quanto ao compromisso para com minha própria liberdade: autenticidade) quaisquer valores que se imponham ao humano nas suas escolhas em direção a si mesmo. Não há Deus e assim não há ajuda para saber como escolher. A liberdade está sozinha no mundo. O homem não encontra em si mesmo qualquer impulso ou pista sobre como deve decidir.⁵⁷

p.48). Do original: *“Par condition ils entendent avec plus ou moins de clarté l'ensemble des limites a priori qui esquissent sa situation fondamentale dans l'univers. Les situations historiques varient: l'homme peut naître esclave dans une société païenne ou seigneur féodal ou prolétaire. Ce qui ne varie pas, c'est la nécessité pour lui d'être dans le monde, d'y être au travail, d'y être au milieu d'autres et d'y être mortel”* (SARTRE, 1970, p.10). “Não há aqui avaliar se os componentes de uma situação de um cruzado na idade média tornavam melhor ou pior a execução de seu projeto. O máximo que se pode dizer é que as situações se configuram de modo muito especial para cada existência humana, segundo o seu momento histórico, a sua posição geográfica, as suas condições econômico-político-sociais, o seu espectro familiar”. (TROGO, 2011, p. 131).

⁵⁶ A distinção entre o cidadão “por natureza”, de um lado, e escravos, mulheres e crianças, de outro, funda-se nas configurações psíquicas que os distinguem. O cidadão por natureza tem a faculdade racional-deliberativa completa, desenvolvida e soberana, ao passo que a capacidade de deliberar (de compreender o que é o seu próprio bem e de encontrar os meios para alcançá-lo) está ausente nos escravos “por natureza”, não está desenvolvida ainda nas crianças, e não é “soberana” nas mulheres (o pode significar tanto que a mulher não é capaz de submeter seus desejos e paixões àquilo que a dimensão prático-racional da alma percebe como bom, quanto pode significar que a mulher seja perfeitamente capaz de decidir no mundo prático, mas que sua decisão não tenha força para impor-se num mundo governado pelos homens). (ARISTÓTELES, *Pol. I*, 1260 a 4-14).

⁵⁷ “(...) os homens podem decidir estabelecer o fascismo, e os demais podem ser frouxos e desamparados demais a ponto de deixar que assim façam; nesse momento, o fascismo será a verdade humana, azar o nosso. Na realidade as coisas serão exatamente como o homem decidir que elas sejam” (Sartre, 2014, p. 41). Do original: *“des hommes peuvent décider d'établir le fascisme, et les autres peuvent être assez lâches et désemparés pour les laisser faire; à ce moment-là, le fascisme sera*

Para Aristóteles, o homem não está sozinho na escolha sobre a vida que deve viver. Sua ética não é indiferente à vida que escolhe viver, e por isso ela não deixa de oferecer ajuda à decisão sobre como agir, a cada vez.

É bem verdade que tampouco há, em Aristóteles, um Deus ou ideias transcendentais que possam guiar o agir e o viver. Mas a ética ainda assim pretende ajudar o agente na medida em que esclarece sobre o alvo que se deve tentar acertar, ao viver, ao decidir e escolher a cada situação. O que é bom fazer (como é agir bem), o saber ético esclarece-o a partir da reconstrução da estrutura teleológica da própria vida humana, de sorte que o homem recebe, de sua própria natureza, indicações sobre como alcançar a plenitude. Estes impulsos que marcam o homem (como, por exemplo, viver em comunidade), não são capazes, sozinhos, de conduzi-lo à plenitude. A natureza indica-nos o fim a perseguir, estabelece uma meta capaz de orientar a decisão, endereçando-nos para nossa própria realização, de tal sorte que somos definidos mesmo por este fim. Mas não se trata de algo necessário e nem mesmo fácil de alcançar-se. A realização humana que passa a definir teleologicamente o humano enquanto humano apresenta-se antes como um desafio, face ao qual se compreende o esforço de uma vida inteira.

Também em Sartre a vida humana se marca pela dimensão do futuro, do *a fazer*: o homem é projeto e determina-se à medida em que escolhe quem é. Em Aristóteles, porém, esta determinação pelo fim dá-se de um modo possivelmente menos aberto, de sorte que se encontram, a partir da natureza mesma do homem, pistas sobre o caminho a seguir no momento de escolher. Embora aberto, inacabado, e tendo sempre de lidar com o desafio de determinar-se ao agir, o homem aristotélico encontra em sua própria natureza uma orientação para o agir.

Ao reconstruir a alma humana como conjunto de forças (inteligência teórica, inteligência prática, apetite, emoções, sensações...), Aristóteles esclarece que a tarefa de autorrealização consiste em buscar a virtude (a excelência) de cada uma das forças anímicas e de todas elas em seu conjunto. A tarefa do humano consiste, a rigor, em buscar o seu próprio bem enquanto humano. A vida boa é o fim a que o homem está endereçado, e esta vida se alcança construindo hábitos de modo a aperfeiçoar e

la vérité humaine, et tant pis pour nous; en réalité, les choses seront telles que l'homme aura décidé qu'elles soient." (SARTRE, 1970, p. 8).

ordenar estas forças. Não é sem esforço (e a maior parte das pessoas falham: Aristóteles está falando da felicidade, que é a vida de quem conquistou a excelência das diferentes dimensões da alma, e vive de acordo com ela) que se atinge este fim. Mas há um norte, embora não haja Deus, ideias perenes, ou valores transcendentais a determinar o que seja viver bem e em que consista, a cada caso, a ação ou a vida excelente.

Assim, por exemplo, é clara em Aristóteles a convicção moral de que não há vida boa sem o desenvolvimento da inteligência no plano prático. Da mesma forma, não há vida boa sem caráter (sem que o desejo esteja bem ordenado, bem disposto). O insensato e o injusto não são felizes, e as escolhas que nos tornam insensatos ou injustos tampouco são, por isto, boas.

A ética aristotélica não se limita a reconhecer, como a sartreana, que o covarde é culpado por sua covardia. Decerto que ele concordaria com esta afirmação – da mesma forma que acreditava que também a insensatez, a ignorância, a avareza, a intemperança e a injustiça não são fruto de qualquer determinismo, mas resultam de escolhas humanas (eis que são disposições construídas pela experiência, são hábitos).

Mas neste ponto é preciso pensar até onde chega o socorro que o homem, de acordo com Aristóteles, encontra de sua própria natureza (ou da ética enquanto saber que tenta, a partir do esclarecimento de nossa própria natureza, orientar-nos no esforço de autorrealização).

Na medida em que o homem aristotélico não recebe de Deus ou do mundo das ideias os valores que lhe possam orientar no agir, como ele pode saber, a cada situação, o que é o melhor a fazer? Em outras palavras, como ele pode saber qual a escolha que realiza a sua própria natureza? Decerto que há uma indicação geral que lhe oferece o saber ético: no que diz respeito à vida com os apetites e com as paixões, devemos procurar o meio termo (*EN*, II, 1106 a, b), entendido como a justa medida, adequada à situação em sua peculiaridade, tal que é capaz de descobrir-se por exercício da sensatez (*phrónesis*). Mas como podemos saber qual a justa medida do agir? Em que consiste o meio termo do desejo, *aqui e agora*?

Esta pergunta, dirigida ao âmago da teoria moral aristotélica, esclarece-se com ajuda da crítica que Sartre faz do essencialismo kantiano, recusado por ser muito generalista. Como Sartre diz:

Kant declara que a liberdade quer a si mesma e bem como a liberdade dos outros. De acordo. Porém, ele considera que o formal e o universal são suficientes para constituir uma moral. Nós pensamos, ao contrário, que princípios demasiadamente abstratos não conseguem definir a ação. Mais uma vez, retomemos o caso daquele aluno: em nome de que, em nome de qual grande máxima moral creem vocês que ele teria podido decidir com toda serenidade de espírito abandonar sua mãe ou ficar junto dela? Não existe nenhum meio de julgar. (SARTRE, 2014, p. 56-57).⁵⁸

A crítica sartreana contra o generalismo do saber ético precisa ser enfrentada também por quem interpreta e quer compreender Aristóteles, que admite que a ética não pode oferecer mais que indicações gerais ao agente, renunciando a substituir o exercício da razão prática em cada situação concreta. Assim, por exemplo, podemos perguntar: apesar de saber que devo ser corajoso (que a virtude do desejo no horizonte do medo que aflora nas situações de perigo), e de saber que a coragem é o meio termo entre a temeridade e a covardia, como saber o que é um ato de coragem *aqui e agora*, fugir ou enfrentar o perigo? Da mesma forma, surge a pergunta sobre o meio termo do agir em todos tipos de situação, em que as várias paixões afloram e com que é preciso lidar bem: o que é ser generoso *aqui e agora*? O que é ser justo *aqui e agora*? O que é ser temperante *aqui e agora*? O que é ser espirituoso *aqui e agora*? O que é ser magnânimo *aqui e agora*?

Estas são perguntas sobre como o desejo – uma das forças da alma que devem estar bem dispostas, como condição decisiva para o viver bem – deve configurar-se a cada vez, a cada escolha. A resposta de Aristóteles é célere: na

⁵⁸ Do original: “*Kant déclare que la liberté veut elle-même et la liberté des autres. D'accord, mais il estime que le formel et l'universel suffisent pour constituer une morale. Nous pensons, au contraire, que des principes trop abstraits échouent pour définir l'action. Encore une fois, prenez le cas de cet élève; au nom de quoi, au nom de quelle grande maxime morale pensez-vous qu'il aurait pu décider en toute tranquillité d'esprit d'abandonner sa mère ou de rester avec elle? Il n'y a aucun moyen de juger*” (SARTRE, 1970, p. 13). No exemplo usado em *O Existencialismo é um Humanismo*, um jovem quer saber se deve partir para alistar-se nas forças que combatem o nazismo, ou permanecer ao lado da mãe de quem é a razão de viver. Para Aristóteles, não haveria decerto qualquer dilema aqui, eis que a predominância do elemento cívico (assim como a predominância do homem sobre a mulher, e da cidade sobre a família) na concepção de vida boa de seu tempo seguramente o levariam a refutar a segunda alternativa como tola.

decisão boa, o desejo deve estar de acordo com o que indicar a reta razão (*EN*, VI, 1, 1138b 20-25). Isto é, de acordo com a medida que lhe for indicada por esta outra força psíquica, a inteligência prática, a *phrónesis*.

Mas como não há Deus ou ideias que valham como critérios permanentes e transcendentais do certo e do errado, onde poderá encontrar, a inteligência prática, o critério do justo, do honesto, do corajoso ou do moderado?

A resposta de Aristóteles é surpreendente e, talvez, decepcionante: a decisão sensata é aquela que tomaria o homem sensato.⁵⁹

A pergunta parece continuar de pé: no momento de escolher, o agente está em busca da medida sensata a impor ao desejo. Está tentando descobrir o que será sensato fazer, e tudo que a ética aristotélica lhe oferece é a indicação de que sua decisão será sensata se ele decidir... como o sensato decidiria.⁶⁰ Parece o mesmo

⁵⁹ “A excelência é, portanto, uma disposição do carácter escolhida antecipadamente. Ela está situada no meio e é definida relativamente a nós pelo sentido orientador, princípio segundo o qual também o sensato a definirá para si próprio. A situação do meio existe entre duas perversões: a do excesso e a do defeito.” (*EN*, II, 1107a). “Podemos, assim, determinar melhor o que é a sensatez se considerarmos aqueles que nós dizemos serem sensatos. Parece ser sensato aquele que tem o poder de deliberar correctamente acerca das coisas que são boas e vantajosas para si próprio, não de um modo particular, como, por exemplo, acerca daquelas coisas que são boas em vista do restabelecimento da saúde, ou da obtenção de vigor físico, mas de todas aquelas qualidades que dizem respeito ao viver bem em geral. Uma indicação disto é dada pelo facto de, ao falarmos daqueles que são sensatos, dizermos que são capazes de calcular de modo correcto a forma de chegarem a obter um certo objectivo final sério (...)” (*EN*, VI, 1140 a).

⁶⁰ ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη (part sg perf mp fem dat attic epic ionic redupl) λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν (verb 3rd sg aor opt act nu_movable). (*EN*, II, 1106b-1107a). Grifamos o verbo. Na tradução de Rackham, “Virtue then is a settled disposition of the mind determining the choice of actions and emotions, consisting essentially in the observance of the mean relative to us, this being determined by principle, that is, as the prudent man would determine it.” (ARISTOTLE, 1934). Na tradução de David Ross, “Virtue, then, is a state of character concerned with choice, lying in a mean, i.e the mean relative to us, this being determined by reason, and by that reason by which the man of practical wisdom would determine it”. (ARISTOTLE, 2009A, p. 31). Já no livro V, acerca da justiça, e especialmente em seu capítulo VIII, em que fala da equidade, Aristóteles trata da necessidade de encontrar-se o critério do justo quando a lei, por sua generalidade, falha em indica-la para o caso concreto. 1137b: ὅταν οὖν λέγῃ μὲν ὁ νόμος καθόλου, συμβῆ δ' ἐπὶ τούτου παρὰ τὸ καθόλου, τότε ὀρθῶς ἔχει, ἢ παραλείπει ὁ νομοθέτης καὶ ἡμαρτεν ἀπλῶς εἰπῶν, ἐπανορθοῦν τὸ ἄλλοιφθέν, ὃ κἂν ὁ νομοθέτης αὐτὸς ἂν εἶπεν (verb 3rd sg aor ind act epic ionic nu_movable) ἐκεῖ παρών, καὶ εἰ ἦδει, ἐνομοθέτησεν (verb 3rd sg aor ind act nu_movable). Grifamos os verbos. Na tradução de Rackham, “When therefore the law lays down a general rule, and thereafter a case arises which is an exception to the rule, it is then right, where the lawgiver's pronouncement because of its absoluteness is defective and erroneous, to rectify the defect by deciding as the lawgiver would himself decide if he were present on the occasion, and would have enacted if he had been cognizant of the case in question.” Na tradução de David Ross, “When the law speaks universally, then, and a case arises on it which is not covered by universal statement, then it is right, where the legislator falls us and has erred by over-simplicity, to correct the omission – to say what the legislator himself would have said had he been present, and would have put into his law if he had know.” (p. 99). Tanto na primeira passagem citada, em que se exorta o agente a decidir como o sensato agiria, como na segunda, em que se exorta o juiz a decidir como o legislador decidiria, temos os verbos (ὀρίσειεν, εἶπεν,

que dizer-lhe que será justo se agir como age o justo, ou moderado se agir como o moderado...

À primeira vista, Aristóteles poderia estar aqui a indicar dever-se buscar à tradição, aos costumes estabelecidos, o critério do agir. Neste caso, o critério do bem se reduziria a repetir aquilo que efetivamente se tem observado, na comunidade concreta, como sendo bom. Na comunidade se deveria encontrar o exemplo do homem sensato (e do justo) para agir com sensatez e justiça – bastando imitá-lo.

Mas esta interpretação, instituidora de uma ética francamente conservadora, dificilmente se coaduna com o que Aristóteles ensina acerca da especificidade da ação. Aristóteles afirma que não há critérios precisos para aplicar aos problemas morais porque estes são marcados por circunstâncias que exigem particular adequação.⁶¹ Agir bem é agir com atenção ao que diz exige o tempo, o lugar, a condição do agente e do outro face a quem se age, os meios disponíveis... de modo que isto raramente coincidirá com decisões que outros – considerados sensatos e justos – tenham tomado no passado, uma vez que suas decisões terão atendido a outras situações.

Aristóteles não remete a exemplos ou modelos de virtude ética que devemos repetir, mas a modelos de exercício da razão prática. Sua ética não seria diferente da ética grega tradicional, se simplesmente nos mandasse ser corajosos como Aquiles ou castas como Penélope. Ele nos manda ser sensatos como o são aqueles considerados modelos de sensatez, o que é algo diferente de estabelecer suas

ἐνομοθέτησεν) no optativo precedido da partícula *ἄν*, a sugerir o futuro do pretérito, com o significado de possibilidade: "(ii) O optativo com *ἄν* é usado para caracterizar algum acontecimento ou situação como possibilidade *futura* (o chamado uso 'potencial>condicional' do optativo, em que, com pouquíssimas exceções, ele é sempre acompanhado por *ἄν* no grego clássico); o português usualmente emprega para esse fim palavras como 'poderia', 'pode', 'pudesse', 'talvez' (...). Nota: (iv) embora o optativo potencial>condicional seja quase sempre acompanhado de *ἄν*, o *ἄν* costuma vir *bem no início* da oração e pode, portanto, não estar adjacente ao verbo; ou ele pode ser repetido no início da oração e também junto com o verbo. (v) (...) Um optativo acompanhado de *ἄν* é *sempre* potencial>condicional." (JOINT ASSOCIATION OF CLASSICAL TEACHERS, p. 473).

⁶¹ "Damo-nos, portanto, por satisfeitos se, ao tratarmos destes assuntos, a partir de pressupostos que admitem margem de erro, indicarmos a verdade grosso modo, segundo uma sua caracterização apenas nos traços essenciais. Pois, para o que acontece apenas o mais das vezes 31, com pressupostos compreendidos apenas grosso modo e segundo uma sua caracterização nos seus traços essenciais, basta que as conclusões a que chegarmos tenham o mesmo grau de rigor. Do mesmo modo, é preciso pedir que cada uma das coisas tratadas seja aceite a partir dessa mesma base de entendimento. É que é próprio daquele que passou por um processo de educação requerer para cada passo particular de investigação apenas tanto rigor quanto a natureza do tema em tratamento admitir." (EN, I, 1094b).

decisões como critérios de nossas decisões.⁶² Seu critério remete não a padrões fixos de comportamento, mas ao processo mesmo de deliberação que ele tenta explicar.

Os exemplos do passado não devem simplesmente ser copiados, mas tampouco devem ser ignorados. O processo deliberativo considera-os, mas como ingredientes da tomada de decisão, não como critérios determinantes do agir.

Além disso, uma leitura conservadora também dificilmente se coaduna com o que Aristóteles escreve acerca da equidade como virtude de encontrar o justo meio, adequado à situação concreta, ainda que em desobediência à lei vigente – exatamente a partir da identificação da inadequação do critério geral disponível para o caso concreto. Ser justo não é simplesmente fazer o que a lei determina, mas o que o legislador, diante desta circunstância aqui e agora, determinaria.

De fato, Aristóteles não diz que a ação sensata é aquela idêntica à que o homem sensato tomou no passado. Diz que é a decisão que ele *tomaria*. Em sentido análogo, com respeito à equidade, diz que a ação equitativa corresponde à decisão que o legislador *instituiria*, se ciente das peculiaridades do caso presente.

A referência não se faz a qualquer decisão efetiva do passado, mas a um hipotético membro sensato da comunidade. Com isto, Aristóteles reconduz o pensamento prático (a investigação sobre o justo e o sensato, aqui e agora) ao debate público acerca do justo e do sensato na comunidade em que o agente se encontra. Ele o convida a convocar os modelos do agir para um diálogo acerca do bem aqui e agora. Esta convocação não tem o condão de resolver a questão. Nada, na filosofia prática aristotélica, substitui o exercício situado da razão prática. Ela é que deve encontrar a medida do justo. Mas, ao fazê-lo, Aristóteles transforma o processo de deliberação moral em um debate (que se passa na alma do agente) de que participa a comunidade por meio de seus representantes, de seus exemplos, de seus legisladores.

A só instituição deste debate não oferece a resposta, mas decerto traz alguma ajuda ao agente no processo deliberativo, ao esforço de decidir a situação, e assim de construir-se como humano.

⁶² “É por este motivo que pensamos que Péricles e outros do mesmo gênero são sensatos. Porque são capazes de ver as coisas que são boas para si próprios, em particular, e para os homens, em geral. Pensamos que são deste gênero os peritos em economia e os peritos no bem-estar social.” (EN, VI, 5-15).

O passado (a tradição comunitária) não é o critério do agir, mas oferece balizas que não podem ser ignoradas. Com isto, o processo deliberativo passa a incluir o outro – e a todos da comunidade – de um modo constitutivo. A decisão por qual o agente se decide implica sempre o outro porque o leva em consideração. A decisão se torna, deste modo, mediada pela comunidade, pela convocação do que comunitariamente se tem entendido por bom e justo.

Com isto, percebe-se o quão relevante é a intersubjetividade no processo de deliberação prática e na construção de si mesmo, por meio das decisões éticas, segundo Aristóteles.

São duas as formas pelas quais o outro, e a comunidade em que se vive, participam do exercício da liberdade do agir que resulta em nossa própria construção, desde o ponto de vista aristotélico.

De um lado, a construção das virtudes e dos vícios éticos, que constituem o caráter de uma pessoa e dispõem-na a agir de uma ou de outra forma no futuro, resultam de decisões em que o outro está inevitavelmente presente, envolvido e implicado. Em se tratando de disposições e decisões éticas – atinentes à coragem, à temperança, à generosidade, à justiça *etc.* – lidamos sempre com outros, em face de quem surge o desafio de moderar o desejo. Nestas situações, em que, diante de outrem, decidimos como agir, é que se forja o caráter, de modo que o outro é sempre o ensejo, a oportunidade e o desafio de construirmos nosso próprio caráter. Não há autoconstrução humana (nem portanto autorrealização) sem a experiência do outro.

Ao mesmo tempo, como acabamos também de explicar, a comunidade é convocada em toda deliberação, oferecendo os paradigmas de sensatez, de justiça e de realização humana a considerar na construção prático-racional, dialógica-deliberativa, da decisão pela qual eu também acabarei decidido.

Tais paradigmas não oferecem a resposta sobre como agir, mas integram necessariamente o processo deliberativo como processo dialético em que concorrem diferentes pontos de vista, em que contrastam diferentes opiniões dentre as quais o sensato escolhe a correta para o caso concreto – o *orthos logos* que a razão prática enfim sugere ao desejo como a ação capaz de encaminhar o agente em direção à sua melhor possibilidade, à felicidade ou autorrealização (*eudaimonia*).

CONCLUSÃO

Sartre e Aristóteles concebem o homem em seu endereçamento ao futuro.

A liberdade, para Sartre, distingue ontologicamente o humano enquanto ser que se determina e inventa ao agir, sem que qualquer essência ou natureza imponha ou sugira padrões a partir dos quais possa avaliar suas decisões – ou julgar o homem que ele se torna em razão delas. Nada senão uma espécie de honestidade com que posiciono face à própria liberdade permite fazer julgamentos morais derivados da condição humana. Exceção feita à acusação de má-fé – por qual escondo de mim o fato de ser livre e, assim, de ser radicalmente responsável – nenhuma reprimenda pode ser lançada contra a decisão que o homem faz de si mesmo.

Isto não importa em relativismo nem em individualismo. Não há valores transcendentais, prévios, mas os valores se forjam historicamente pela decisão existencial. A experiência existencial da liberdade é individual, mas implica sempre o outro na medida em que não posso deixar de postular, sem má-fé, que a imagem de humano que escolho para mim não valha também para toda a humanidade, pela qual me torno, assim, responsável. Com isto, o outro se torna constitutivo da decisão individual humana, em Sartre.⁶³

Em Aristóteles, por seu turno, o poder de autoconstrução se deixa orientar por pressuposições acerca da natureza ou da essência humana. Há abertura para diversas possibilidades de vida, mas elas não são todas equivalentes porque podem afastar-se mais ou menos do quanto se concebe, a princípio, como a vida especificamente humana.

⁶³ Pedro Alves tem conclusão diferente no que respeita ao papel da intersubjetividade na fenomenologia sartreana, acusando-a de encerrar-se na dimensão do conflito a partir ou para além da qual não consegue fundar uma fenomenologia da intersubjetividade ou uma fenomenologia da sociabilidade. Ela seria, assim, menos apta que Hegel ou que Heidegger para fazer compreender como a experiência do outro é constitutiva da nossa subjetividade: “Apresentando-se como descrições fenomenológicas dos processos pelos quais há consciência de um outro sujeito e posição da sua existência, as análises de Sartre pretendem simultaneamente jogar no tabuleiro das doutrinas filosóficas. E, aí, o seu primeiro gesto é a recusa do ser-com, do *Mitsein* de Heidegger, como forma originária da consciência de outrem. É que, segundo Sartre, a análise do sentido da consciência de outrem mostra três coisas: primeiro, que o ser-para é mais fundamental que o ser-com de Heidegger; segundo, que o ser-com se desagrega numa consciência do nós-objecto (como quando dizemos “eles vêem-nos”) e do nós-sujeito (como na expressão contrária “nós vemo-los”); terceiro, que o nós-objecto é redutível à estrutura do ser-para e que o nós-sujeito é um fenómeno psicológico sem consistência ontológica.” (ALVES, 2007, p. 98).

Isto não implica, no entanto, a existência de padrões predeterminados de conduta, em Aristóteles. A convocação para decidir como o sensato decidiria, e a descrição que a *Ética a Nicômaco* oferece da sensatez e do processo deliberativo, sugerem que a busca e o exercício da virtude compreendem um processo de diálogo interno em que o outro está necessariamente envolvido, não só porque todo agir dá-se em face de outrem, mas também e especialmente porque os modelos de justiça e de sensatez disponíveis na comunidade devem ser levados em consideração no processo deliberativo em que a decisão se forja.

Estes critérios não são determinantes, mas integram, dialeticamente, a escolha e a decisão. O agente é quem deve decidir, no contexto peculiar por qual é desafiado, o que é agir sensatamente – e assim, o que é ser excelente (corajoso, justo, temperante ou generoso...) aqui e agora. Por esta decisão, decerto, é também inteiramente responsável.

REFERÊNCIAS

AGGIO, Juliana. **Prazer e Desejo em Aristóteles**. Tese de Doutorado. (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas). São Paulo: USP, 2012.

ALMEIDA, Silvio Luiz. **Sartre: Direito e política. Ontologia, liberdade e Revolução**. São Paulo, USP, 2011.

ALVES, Pedro M. S. Subjectividade e intersubjectividade: Sartre perante Hegel e Husserl. **Rev. Abordagem gestalt**, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 97-109, jun. 2007. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672007000100007&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 29 mar. 2017.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Antonio C. Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009 (A).

_____. **The Nicomachean Ethics**. Trad. David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009 (B).

_____. **A Política**. 4. ed. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Atena, 1955.

_____. **Aristotle's Ethica Nicomachea**. Ed. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press. 1894.

_____. **Eudemian Ethics**. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 20, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1981. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>>. Acesso em: 17/02/2017.

_____. **The Nicomachean Ethics**. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>>. Acesso em: 17/02/2017.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

CAEIRO, António C. **A Areté como possibilidade extrema do humano: fenomenologia da práxis em Platão e Aristóteles**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

COELHO, Nuno M. M. S. *Controversy and practical reason in Aristotle*. In: COELHO, Nuno M. M. S.; HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth. (Org.). **Aristotle and the philosophy of law: theory, practice and justice**. Heidelberg: Springer, 2013, p. 87-108.

_____. **Direito, Filosofia e a humanidade como tarefa**. Curitiba: Juruá, 2011.

_____. **Sensatez como modelo do pensamento jurídico em Aristóteles**. São Paulo: Rideel, 2012.

_____.; TROGO, SEBASTIÃO. Direito grego? Positividade, problematicidade e decisão na experiência jurídica grega antiga. **Quaestio Iuris (Impresso)**, v. 9, p. 1530-1544, 2016.

FÁVERO, André Luiz. **Subjetividade e má-fé na ontologia fenomenológica de Sartre**. São Paulo, USP, 2011.

GAUTHIER, René-Antoine. **Introdução à moral de Aristóteles**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992.

GAZONI, Fernando Maciel. **A Poética de Aristóteles, tradução e comentário**. Dissertação de Mestrado (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas). São Paulo: USP, 2006.

JAEGER, Werner. **Aristotle. Fundamentals of the history of his development**. 2. ed. Trad. Richard Robinson. Oxford: Oxford University Press, 1955.

JACOBELIS, Paola. **Contradição, engajamento e liberdade: reflexões de Sartre sobre o intelectual no século XX**. São Paulo, USP, 2011.

JOINT ASSOCIATION OF CLASSICAL TEACHERS. **Aprendendo grego**. São Paulo: Odysseus, 2010,

MONDOLFO, R. **O homem na cultura antiga**. A compreensão do sujeito humano na cultura antiga. Trad. Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

SARTRE, Jean-Paul. *Notes premières de l'homme*. In: **Les Temps Modernes**. Paris: Gallimard, 1, 1945.

SARTRE, J.P. *Le Existentialism est un humanism*. Transcrito por Victoria Prati de Fernández, 1973 no Seminário de professores de filosofia da Facultad de Filosofia de San Dámaso: **Las cuestiones metafísicas, antropológica y ética en el existencialismo de J.-P. Sartre y M. Heidegger**. Texto disponível no link: http://www.sandamaso.es/uploaded_files/2_sartre_lexistencialisme_est_un_humanisme.pdf

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista. Petrópolis: Vozes, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015.

SILVA, Franklin Leopoldo. Conhecimento e identidade histórica em Sartre. In: **Trans/Form/Ação – Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista**, v. 26, n. 2, 2003.

SILVA, Roger Michael Miller. **Fins e meios**: uma discussão sobre a *phronesis* na Ética Nicomaquéia. Dissertação de Mestrado (Curso de Pós-Graduação em Direito). Rio de Janeiro: PUC, 2005. 148 f.

SILVA, Rosely de Fátima. **Do ato heroico à construção da noção de responsabilidade do agente moral, paralelos entre a Ética a Nicômaco e a Poética de Aristóteles**. São Paulo, USP, 2013.

TROGO, Sebastião. **O impasse da má-fé na Moral de J.P.-Sartre**. Belo Horizonte: Edições Ciência Jurídica, 2011.

WELTMAN, Michelle. **Ontologia fenomenológica e liberdade em O Ser e o Nada de Jean-Paul Sartre**. São Paulo, USP, 2009.