



*Antologia
de Textos
Filosóficos*

Governo do Estado do Paraná	<i>Roberto Requião</i>
Secretaria de Estado da Educação	<i>Yvelise Freitas de Souza Arco-Verde</i>
Diretoria Geral	<i>Ricardo Fernandes Bezerra</i>
Superintendência da Educação	<i>Alayde Maria Pinto Digiovanni</i>
Departamento de Educação Básica	<i>Mary Lane Hutner</i>
Organização da Antologia de Textos Filosóficos	<i>Jairo Marçal</i>

**SECRETARIA DE ESTADO
DA EDUCAÇÃO DO PARANÁ**
Departamento de Educação Básica
Avenida Água Verde, 2140
Telefone: (xx41) 3340-1500
CEP 80240-900
CURITIBA - PARANÁ - BRASIL

Catálogo na Fonte – CEDITEC-SEED-PR

Marçal, Jairo (org.)

Antologia de Textos Filosóficos / Jairo Marçal, organizador. – Curitiba: SEED – Pr., 2009. - 736 p. -

ISBN: 978-85-85380-89-2

1. Filosofia. 2. História da filosofia. 3. Ética. 4. Estética. 5. Filosofia da ciência. 6. Filosofia política. 7. Teoria do Conhecimento. I. Paraná. Secretaria de Estado da Educação. Superintendência da Educação. Departamento da Educação Básica. II. Título

CDD 100
CDU 1

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia

Este é um livro público, razão pela qual é permitida a sua reprodução total ou parcial, desde que citada a fonte. É proibida qualquer forma de comercialização desse material.

Impresso no Brasil
Distribuição gratuita

Prefácio

Marilena Chaui

I.

É conhecido o famoso adágio: “a filosofia é uma ciência com a qual e sem a qual o mundo permanece tal e qual”. Ou seja, a filosofia é perfeitamente inútil. Teria sido este o motivo para sua exclusão no Ensino Médio? Não foi o caso.

A filosofia foi excluída do currículo do Ensino Médio no período da ditadura, portanto, entre 1964 e 1980. De 1964 a 1968, não houve grandes mudanças na grade curricular. As sucessivas reformas da educação se iniciaram a partir de 1969, após a promulgação do Ato Institucional no.5 (em dezembro de 1968), que suspendeu direitos civis e políticos dos cidadãos em nome da segurança nacional. O primeiro momento da reforma do Ensino Médio deu-se sob a vigência do AI-5 e da Lei de Segurança Nacional.

Apesar do adágio sobre sua aparente inutilidade, a filosofia foi excluída da grade curricular por ser considerada perigosa para segurança nacional, ou como se dizia na época, “subversiva”. Foi substituída por uma disciplina denominada Educação Moral e Cívica, que supostamente deveria doutrinar os jovens para a afirmação patriótica e a recusa da subversão da ordem vigente. Como se sabe, no início, essa disciplina foi lecionada por militares, o que a tornou suspeita aos olhos dos demais professores e raramente foi levada a sério pelos alunos.

O sucesso da reforma estava noutro lugar.

Com efeito, a reforma deu ênfase aos conhecimentos técnico-científicos e manifestou desinteresse pelas humanidades, consideradas pouco significativas para o chamado “milagre brasileiro”. Essa primeira reforma, que seria sucedida por várias outras, instituiu o modelo educacional que vigorou pelos quase 50 anos seguintes: o Ensino Médio passou a ser visto de maneira puramente instrumental (e não mais como um período formador), isto é, como etapa preparatória para a universidade e esta, como ga-

Prefácio

rantia de ascensão social para uma classe média que, desprovida de poder econômico e político, dava sustentação ideológica à ditadura e precisava ser recompensada. Para isso, teve início o ensino de massa, sob a alegação de democratizar a escola.

O modelo educacional submeteu o ensino às condições do mercado, isto é, tomou a educação como mercadoria, seja ao estimular a privatização do ensino e minimizar a presença do Estado do campo da educação, tornando precária e insignificante a escola pública e fomentando a exclusão social; seja ao adequar o ensino às exigências do mercado de trabalho, que passou a determinar a própria grade curricular, de tal maneira que cada reforma pode ser perfeitamente compreendida à luz das condições desse mercado em cada momento econômico e social do país; seja, enfim, ao conferir pouca importância à formação dos professores, como atesta a introdução da chamada Licenciatura Curta, e ao não lhes assegurar condições de trabalho dignas.

Evidentemente, houve resistência e luta contra o modelo educacional implantado pelas sucessivas reformas. Desde os meados dos anos 1970, associações docentes e estudantis de todo o país lutaram pela revalorização das humanidades no Ensino Médio e, entre eles, estiveram os grupos que se empenharam pelo retorno do ensino obrigatório da filosofia.

Assim, a volta da filosofia ao Ensino Médio tem, hoje, um significado simbólico de extrema relevância ao assinalar a presença da idéia da educação como formação, isto é, como interesse pelo trabalho do pensamento e da sensibilidade, como desenvolvimento da reflexão para compreender o presente e o passado, e como estímulo à curiosidade e à admiração, que levam à descoberta do novo.

Por isso mesmo, é grande a responsabilidade dos professores universitários de filosofia, pois lhes cabe a tarefa de preparar os docentes do Ensino Médio, por meio de formação filosófica sólida, formação pedagógica segura e recursos bibliográficos amplos e adequados. Além de, juntamente com eles, exigir condições de trabalho dignas (desde o salário, o número de horas de aula, o tamanho das classes até a garantia de que,

Prefácio

sejam quais forem as condições sócio-econômicas dos alunos, a escola lhes assegure o acesso aos recursos educativos).

II.

Retomemos o adágio que afirma a inutilidade da filosofia.

Essa imagem encontra-se presente entre os alunos do Ensino Médio, que ainda estão marcados pelo modelo instrumental do ensino e pela figura dos exames vestibulares como fim último da existência escolar. Para muitos deles, a filosofia é um conjunto de termos abstratos, genéricos, na maioria das vezes incompreensíveis, palavrorio que, no final das contas, se refere a coisa nenhuma. Curiosamente, porém, eles também costumam considerar a filosofia um conjunto de opiniões e valores pessoais, que orientam a conduta, o julgamento e o pensamento de alguém, variando de indivíduo para indivíduo - cada um tem "a sua filosofia".

Como quebrar essas imagens? Ou melhor, como fazer com que os alunos percebam que essas imagens não são absurdas, mas que seu sentido não é exatamente aquele com que se acostumaram? Como mostrar-lhes que a filosofia é uma forma determinada de saber e não um conjunto fragmentado de opiniões, uma coleção de "eu acho que"? Como fazê-los compreender que esse saber é reflexivo e crítico (simultaneamente rupturador com o senso-comum e compreensão do sentido desse senso-comum)? Como levá-los a perceber que a filosofia possui *uma* história que lhe é imamente, mas que também a transcende, pois ela está *na* história? Como fazê-los ver que um filósofo interroga as questões de seu tempo para apreender o sentido da experiência vivida por ele e por seus contemporâneos e que, assim procedendo, nos ensina a interrogar nosso próprio presente?

Certamente, procedendo como o patrono da filosofia, Sócrates, convidando-os a interrogar o que são e de onde nascem suas crenças tácitas e suas opiniões explícitas. Essa interrogação, sabemos, levou Sócrates perante a Assembléia de Atenas, que o condenou como perigoso para a juventude. Essa interrogação levou à exclusão da filosofia no Ensino Médio, considerada subversiva pela Lei de Segurança Nacional. O convite a

Prefácio

indagar sobre a origem e o sentido de nossas idéias, sentimentos e ações é, sem dúvida, um bom começo para a iniciação à filosofia.

Que caminho melhor para isso do que familiarizar os alunos com aquilo que é o cerne e o coração da filosofia, o *discurso filosófico*?

Experiência da razão e da linguagem, a filosofia é a peculiar atividade reflexiva em que, na procura do sentido do mundo e dos humanos, o pensamento busca pensar-se a si mesmo, a linguagem busca falar de si mesma e os valores (o bem, o verdadeiro, o belo, o justo) buscam a origem e a finalidade da própria ação valorativa. Essa experiência, concretizada no e pelo trabalho de cada filósofo, constitui o *discurso filosófico*.

Por que a filosofia é um discurso dotado de características próprias, a iniciação a ela encontra um caminho seguro no ensino da leitura dessa modalidade de discurso, a fim de que os alunos aprendam a descobrir, no movimento e na ordenação das idéias de um texto, a lógica que sustenta a palavra filosófica para que possam analisá-la e comentá-la, primeiro, e interpretá-la, depois.

III.

O que é ler?

Começo distraidamente a ler um livro. Contribuo com alguns pensamentos, julgo entender o que está escrito porque conheço a língua e as coisas indicadas pelas palavras, assim como sei identificar as experiências ali relatadas. Escritor e leitor possuem o mesmo repertório disponível de

Prefácio

palavras, coisas, fatos, experiências, depositados pela cultura instituída e sedimentados no mundo de ambos.

De repente, porém, algumas palavras me "pegam". Insensivelmente, o escritor as desviou de seu sentido comum e costumeiro e elas me arrastam, como num turbilhão, para um sentido novo, que alcanço apenas graças a elas. O escritor me invade, passo a pensar de dentro dele e não apenas com ele, ele se pensa em mim ao falar em mim com palavras cujo sentido ele fez mudar. O livro que eu parecia dominar soberanamente apossa-se de mim, interpela-me, arrasta-me para o que eu não sabia, para o novo. O escritor não convida quem o lê a reencontrar o que já sabia, mas toca nas significações existentes para torná-las destoantes, estranhas, e para conquistar, por virtude dessa estranheza, uma nova harmonia que se apossa do leitor.

Ler, escreve Merleau-Ponty, é fazer a experiência da "retomada do pensamento de outrem através de sua palavra", é uma *reflexão em outrem*, que enriquece nossos próprios pensamentos. Por isso, prossegue Merleau-Ponty, "começo a compreender uma filosofia deslizando para dentro dela, na maneira de existir de seu pensamento", isto é, em seu discurso.

SARTRE

(1905-1980)

Texto de apresentação:
Luiz Damon Moutinho
Universidade Federal do Paraná –
UFPR

**Tradução do francês
(especialmente para esta
edição) e notas:**
Luiz Damon Moutinho
Universidade Federal do Paraná –
UFPR





A LIBERDADE É A MORAL DA HISTÓRIA: SARTRE, VIDA E OBRA

JEAN-PAUL SARTRE foi o mais célebre representante do movimento que se tornou conhecido como o *existencialismo*. Estranho movimento, já que nunca se apresentou como tal, à maneira de artistas que se agrupam e lançam um manifesto, e também porque essa etiqueta, “existencialismo”, tampouco foi sugerida por Sartre, Merleau-Ponty, Camus ou Simone de Beauvoir, os mais conhecidos entre eles. Foi um nome que veio de fora – até onde se sabe, partiu da imprensa –, mas do qual Sartre terminou por se apropriar. A conferência traduzida a seguir foi o momento dessa apropriação. Nela, Sartre se propõe a esclarecer a sua própria filosofia em face de alguns equívocos que vieram com a etiqueta e a popularidade repentina.

Sartre contava então quarenta anos de idade. Já publicara alguns textos de diferentes estilos: filosofia, romance, conto, ensaio, peças de teatro, artigos de jornal etc. Acabara de abandonar a carreira de professor de Liceu, iniciada ainda nos anos 30, logo depois de sua formação na prestigiada École Normale Supérieure. Esse gesto era uma aposta na sua futura carreira de escritor de múltiplos talentos. Corria o ano de 1945, a Segunda Guerra acabara e a Europa estava diante da enorme tarefa de

reconstrução, vendo o mundo ser dividido, à sua revelia, em dois grandes blocos. Essa experiência da guerra, da qual Sartre participara como mobilizado, será para ele a experiência radical, aquela que, segundo suas próprias palavras, vai marcar uma compreensão da História que ele absolutamente não tinha.

A conferência foi proferida em outubro de 1945, no imediato pós-guerra. Não é exagero dizer que a “febre” do existencialismo começou ali, preparada, é certo, pelo volume de textos que Sartre já publicara, pelo prêmio que ganhara como romancista, pelas peças de teatro que já levava ao palco, pela publicação, dois anos antes, de *O ser e o nada*, um livro que propunha uma nova doutrina filosófica, pela série de reportagens (sobretudo aquelas sobre a liberação de Paris e sobre os Estados Unidos) publicadas em *Combat*, jornal dirigido por Camus. Isso já dera margem a uma série de mal entendidos, já despertara bastante a curiosidade do público, mas foi a partir dali que o existencialismo se consolidou diante de um público mais vasto.

Antes de tratarmos da conferência propriamente, convém dizer algumas palavras sobre o pensamento sartriano. Sartre foi um leitor apaixonado de Husserl, o filósofo alemão criador da Fenomenologia, e de Heidegger, aluno de Husserl que, como é de hábito na História da Filosofia, cometera o parricídio e levou a Fenomenologia a uma direção que Sartre vai assimilar em larga medida: na direção de uma analítica da existência, trazendo para a Filosofia um conjunto de questões que vão muito além daquela que mais interessava a Husserl e à tradição, a questão do conhecimento. A analítica do existente humano vai se tornar para Sartre a tarefa mais elevada da Filosofia. Mas de um modo muito peculiar, segundo um método inédito, que é propriamente o que vai torná-la Filosofia e distingui-la de tantas outras abordagens, como a da psicologia, da psicanálise, da sociologia, da antropologia, da fisiologia, da anatomia, da medicina etc.

Pode-se dizer que o núcleo dessa especificidade da Filosofia consiste em partir do homem não como “animal racional”, não como “bípede falante e implume” etc, mas como *ser-no-mundo*. Esse ponto de partida

é filosófico, não científico. Onde está a diferença? É que não se parte aqui de uma *definição* do que é o homem (se se preferir, não se *busca* definir o que é o homem). Essa estratégia tem uma pré-condição que a Filosofia rejeita: ela *objetiva* o homem, ela o torna objeto. Uma vez tornado objeto, o homem se torna um suporte de predicados, e posso dizer então que ele é racional, bípede, falante e uma infinidade de outros predicados. A Filosofia, por sua vez, deve tomar o homem como *sujeito*. Pode-se tornar isso mais claro pelo exemplo da atividade visual ou tátil: posso ver meus olhos no espelho, posso mesmo imaginar um mecanismo (como câmeras de televisão) que os flagre, às escondidas, em atividade, mas, nesses casos, meus olhos serão para mim *objetos*, eu não os verei *enquanto* eles veem, eu não coincidirei com eles *enquanto* são essa atividade que desvela o mundo, *durante* a atividade de olhar, isto é, enquanto eles forem *sujeitos* de visão. Como evitar a objetivação, como apreender-me *enquanto* sujeito? Pela *reflexão*, que é o método por excelência da Filosofia. Mas, se é assim, então é preciso dizer que esse ponto de partida também distancia Sartre de Heidegger, pois o que Sartre recupera com essa noção de sujeito é o *cogito* cartesiano. Que é esse *cogito*? Ele foi enunciado por Descartes na célebre afirmação “penso, logo existo” (*cogito, ergo sum*), ou, em outra afirmação mais precisa “eu penso, eu sou”. Nessa conferência, Sartre interpreta o *cogito* como uma “verdade absoluta, (...) simples, fácil de alcançar, (...) ao alcance de todo mundo”, e que consiste no fato, diz ele, de que cada um pode se apreender “sem intermediário”. Nesse caso, eu não me descubro por meio de uma teoria como “animal racional”, ou por meio de outra que me diz que minha infraestrutura corpórea e sensível alcança a razão e que, portanto, o meu ser não é puramente racional, ou por meio de outra ainda que diga que os animais possuem uma linguagem e, à sua maneira, falam, e que, portanto, o homem não se singulariza pela condição de falante. Em suma, trata-se aqui sempre de *conhecimento* e o conhecimento, por maior que seja a probabilidade, é apenas e sempre provável, enquanto a apreensão de mim por mim é uma “verdade absoluta”. E é assim porque ela é feita “sem intermediário”, quer dizer, porque ela é *imediata*, porque ela não é conclusão de um raciocínio, que envolve, por sua vez, mediação (por isso, a formulação do “eu penso, eu sou” é mais precisa que a outra, “penso, logo existo”

porque o “logo” dá margem a se pensar que se trata de uma conclusão). Não há um único de nossos atos que não envolva, *ao mesmo tempo*, um “saber” imediato de si mesmo, uma certeza de si mesmo, sem que isso possa ser tomado como conhecimento, como uma construção racional. Não é preciso pensar, raciocinar para ter certeza imediata de si mesmo; isso significa que cada ato implica, no seu próprio modo de ser, em uma referência a si, em uma relação a si, em uma certeza de si: cada ato tem a si mesmo por testemunho. É isso que Sartre designa por *consciência*, esse ser que envolve algo como uma reflexividade interna, que tem essa reflexividade como modo de ser. E isso também o diferencia de Descartes, cujo *cogito* é resultado de uma laboriosa reflexão que reconhece apenas o pensamento como via de acesso ao eu, como a essência do eu. Em Sartre, ao contrário, esse “eu”, esse sujeito, é uma existência concreta no mundo e, portanto, a certeza que ele tem de si mesmo é anterior ao pensamento e implicada em todo ato.

Ora, o que se abre então, a partir daqui, é uma via para uma filosofia que, embora parta do *cogito*, não se confunde mais com o racionalismo cartesiano. E a conferência a seguir é um bom exemplo disso. O tema da conferência é antes de mais nada o existencialismo. Mas em um aspecto que desde cedo tornou esse texto célebre, o da *ética*. Para ilustrá-lo, destaco dois temas cruciais da conferência: o do primado da existência e o da universalidade do valor.

Quanto ao primeiro, trata-se para Sartre de partir desse existente concreto, em ação no mundo, na vida cotidiana. Existente que implica relação a si, relação que justamente o distingue dos objetos. Ora, é desse existente que a filosofia deve se ocupar, e se ela pode fazê-lo sem convertê-lo em objeto é precisamente porque a filosofia é reflexiva e porque ele envolve essa relação a si: dessa relação deriva toda uma estrutura complexa que *O ser e o nada* explicita, tudo isso no nível desse existente sujeito, não convertido em objeto. Ora, vem daí a intuição de que nenhum ato se funda em uma essência, qualquer que seja ela – por exemplo, a de homem racional, a de homem naturalmente bom, a de homem governado pelas pulsões etc –, de que todo ato se “funda” apenas em si mesmo, de que são os atos que fazem a essência do homem. A essência, portanto, é singular,

é a essência de cada homem, e ela está sempre em suspenso, sempre por fazer: o homem se faz a si mesmo em cada ato, continuamente. E se o ato se funda a si mesmo, se ele encontra em si mesmo sua razão de ser, então ele é *livre*. Daí a inversão que Sartre impõe ao senso comum: não é porque se é covarde que se age covardemente; é porque age covardemente que um homem se faz covarde: a ação é livre. Livre mesmo por relação aos sentimentos: não é o amor (paixão que eu sofreria passivamente) que me leva a praticar atos amorosos, é o inverso disso: são atos amorosos que fazem o amor. O exemplo dado por Sartre na conferência – o de um aluno que veio a ele para aconselhar-se – ilustra bem isso: o de um homem que faz a descoberta angustiada (e que procura se livrar dela) de sua própria liberdade, de sua liberdade da qual não pode escapar.

Quanto ao segundo tema – o da universalidade do valor –, ele ocupa boa parte da conferência. Sartre busca deixar claro aos seus auditores que a consequência de seu ponto de partida não é um individualismo exacerbado, um relativismo de todos os valores. A objeção a mais geral seria mais ou menos essa: se não há uma regra prévia ao ato (do tipo, “é certo fazer isso”, “é errado fazer aquilo”), então não há como determinar a moralidade do ato. Se não há regra *comum* a todos, se cada ato encontra apenas em si mesmo seu “valor”, então não há vida comum possível, cada um pode fazer o que quiser e, fazendo o que quer, pode dizer que aquilo que faz é que é moral. Sartre se defende da acusação de que sua doutrina seja individualista, relativista, de que não haja universalidade. E, para mostrá-lo, ele compara a moral com a arte. Elas são comparáveis porque, em ambos os casos, há criação: criação da obra e criação de si mesmo. São também comparáveis porque o “valor” de uma obra tem mesmo sentido de universalidade que o de um ato moral. Recusamos que o valor de uma obra de arte nos seja imposto: não dizemos todos que gosto não se discute? A estética rejeita a prescrição, isto é, aquilo que diz como *deve ser* uma obra de arte. Do mesmo modo, Sartre rejeita a moral do dever, do comando, que, analogamente, se imponha ao ato. Mas, por outro lado, quando julgamos uma obra bela, pretendemos que ela valha para todos, isto é, que ela tenha um valor intrínseco, uma beleza que é dela, que não está “nos meus olhos”, que não é só pra mim: se essa

beleza não se impõe a todos, ela, por outro lado, é como um *apelo*, uma *solicitação* de universalidade, isto porque o valor da beleza é da própria obra. Analogamente, a moralidade do ato não advém de um valor externo que se imponha a ele, mas isso não significa que ele seja sem valor: ele carrega um valor intrínseco, como que sua beleza intrínseca, e por isso ele é *apelo* a que esse valor valha universalmente. É por isso que Sartre diz que o ato de casar implica em *apelo universal à monogamia*. Não é o valor da monogamia que confere moralidade ao ato de casamento; se fosse assim, não casar seria imoral. Ao contrário, é o ato que é *apelo à monogamia*. Ora, que há no ato que o faz ser esse *apelo*, qual a beleza do ato? Simplesmente, o fato de ele ser *livre*: é a liberdade o fundamento do valor, de todos os valores. Por trás do *apelo à monogamia*, ou a qualquer outro valor, todo ato afirma a liberdade como fundamento, e por isso a moral sartriana só se consoma na ideia de que todo homem assuma responsabilmente a liberdade de seus atos, pois o que ela diz a cada homem é que cada um se faz a si mesmo e, portanto, cada um é responsável por aquilo que é.

SUGESTÕES DE LEITURA

PRINCIPAIS OBRAS DE SARTRE TRADUZIDAS PARA O PORTUGUÊS

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo; A Imaginação; Questão de método*. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)

SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil*. A Conferência de Araraquara. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Ensaio de ontologia fenomenológica. São Paulo: Vozes, 2005.

OBRAS SOBRE SARTRE (EM PORTUGUÊS)

BORNHEIM, G. *Sartre*. São Paulo: 1984

MOUTINHO, L. D. S. *Existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

SILVA, F. L. e. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Edunesp, 2003.

SITES DE REFERÊNCIA:

www.existencialismo.uerj.br

www.ges-sartre.fr

www.jpsartre.org

O EXISTENCIALISMO É UM HUMANISMO¹

Eu gostaria aqui de defender o existencialismo de um certo número de objeções que lhe foram dirigidas.

De início, reprovaram-no por convidar as pessoas a permanecer em um quietismo do desespero, uma vez que, se todas as soluções estão fechadas, seria preciso considerar que a ação nesse mundo é totalmente impossível, e chegar assim a uma filosofia contemplativa, o que aliás nos reconduz a uma filosofia burguesa, pois a contemplação é um luxo. Essas são sobretudo as objeções dos comunistas.

De outro lado, reprovaram-nos por sublinhar a ignomínia humana, por mostrar em toda parte o sórdido, o suspeito, o viscoso, por negligenciar um certo número de belezas cintilantes, o lado luminoso da natureza humana; por exemplo, de acordo com a senhorita Mercier, crítica católica, por ter esquecido o sorriso da criança. Uns e outros nos reprovam por ter negligenciado a natureza humana, por considerar que o homem está isolado, em grande parte, aliás, porque nós partimos, dizem os comunistas, da pura subjetividade, ou seja, do *eu penso* cartesiano, ou ainda, do momento em que o homem alcança a si mesmo em sua solidão, o que nos

¹ SARTRE, J-P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1952.

tornaria incapazes, conseqüentemente, de voltar à solidariedade com os homens que estão fora de mim e que eu não posso alcançar no *cogito*.

E, do lado cristão, reprovam-nos por negar a realidade e a seriedade dos empreendimentos humanos, pois, se nós suprimirmos os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, resta apenas a estrita gratuidade, cada um podendo fazer o que quiser, e sendo incapaz, de seu ponto de vista, de condenar os pontos de vista e os atos dos outros.

Procuro responder hoje a essas diferentes objeções; eis porque intitulei essa pequena conferência : O existencialismo é um humanismo. Muitos poderão se espantar de que falemos aqui em humanismo. Tentaremos mostrar em que sentido entendemos assim. Em todo caso, o que nós podemos dizer desde o início é que entendemos por existencialismo uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana. Sabemos que a objeção essencial que nos fazem é por colocar a ênfase no lado mau da vida humana. Falaram-me recentemente de uma senhora que, num momento de nervosismo, deixou escapar uma palavra vulgar, e declarou, desculpando-se: “Creio que estou me tornando existencialista”. Conseqüentemente, assimilam feiúra ao existencialismo; eis porque declaram que somos naturalistas; e se somos naturalistas, espanta que assustemos e escandalizemos muito mais do que o naturalismo propriamente dito assusta ou escandaliza hoje em dia. Fulano que compra perfeitamente um romance de Zola, como *A terra*, fica enojado quando lê um romance existencialista; Cicrano, que se serve da sabedoria dos povos – o que é muito triste – nos acha mais tristes ainda. Entretanto, que pode haver de mais lamentável que dizer “a caridade bem organizada começa por si mesmo” ou ainda “agrade teu serviçal, ele te apunhala, castigue teu serviçal, ele te ama”. Conhecemos os lugares comuns que podemos utilizar a esse respeito e que mostram sempre a mesma coisa: não se deve lutar contra os poderes estabelecidos, não se deve lutar contra a força, não se deve dar um passo maior que a perna, toda ação que não se insere em uma tradição é um romantismo, toda tentativa que não se apóia em uma experiência já feita é condenada ao fracasso; e a experiência mostra que os homens sempre decaem, que é preciso firmeza

para detê-los, senão é a anarquia. Todavia, são as mesmas pessoas que repetem esses tristes provérbios que dizem: “como é humano”, cada vez que se mostra a elas um ato mais ou menos repugnante, são elas que se deleitam com canções realistas, são essas pessoas que acusam o existencialismo de ser muito sombrio, a tal ponto que me pergunto se elas não o censuram não por seu pessimismo, mas, muito ao contrário, pelo seu otimismo. **No fundo, o que assusta, na doutrina que vou lhes expor, não seria o fato de que ela deixa para o homem uma possibilidade de escolha?** Para sabê-lo, é preciso colocar novamente a questão em um plano estritamente filosófico. **Que é que denominam existencialismo?**

A maioria das pessoas que utiliza essa palavra ficaria bem embaraçada em justificá-la, pois se declara facilmente, hoje que ela se tornou uma moda, que um músico ou um pintor é existencialista. Um cronista de *Clartés* assina *O existencialista*; no fundo, a palavra tomou hoje uma tal amplitude e uma tal extensão que ela não significa mais nada. Parece que, na falta de uma doutrina de vanguarda análoga ao surrealismo, as pessoas ávidas por escândalo e agitação se voltam para esta filosofia, que, aliás, nisso em nada pode ajudá-las; na realidade, é a doutrina menos escandalosa, mais austera; **ela é estritamente destinada aos especialistas e aos filósofos.** Entretanto, ela pode ser facilmente definida. O que torna as coisas complicadas é que **há dois tipos de existencialistas: os primeiros são cristãos,** e entre eles eu colocaria Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; **e, de outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais é preciso colocar Heidegger e também os existencialistas franceses, e eu próprio.** O que eles têm em comum é simplesmente o fato de que consideram que **a existência precede a essência,** ou, se se quiser, que é preciso partir da subjetividade. Que se deve entender por isso? Consideremos um objeto fabricado, como, por exemplo, um livro ou um corta-papel. Esse objeto foi fabricado por um artesão, que se inspirou em um conceito; ele se referiu ao conceito de corta-papel, e igualmente a uma técnica prévia de produção, que faz parte do conceito, e que é no fundo uma receita. Assim, o corta-papel é ao mesmo tempo um objeto que se produz de uma certa maneira e que, de outro lado, tem uma utilidade definida, e não se pode supor um homem que produzisse um corta-papel sem saber para que tal

objeto serviria. Diremos, portanto, que, no caso do corta-papel, a essência – isto é, o conjunto das receitas e das qualidades que permitem produzi-lo e defini-lo – precede a existência. Assim, a presença diante de mim de tal corta-papel ou de tal livro é determinada. Temos aqui uma visão técnica do mundo, na qual se pode dizer que a produção precede a existência.

Ao concebermos um Deus criador, esse Deus é identificado, na maioria das vezes, a um artesão superior; e qualquer que seja a doutrina que consideremos, quer se trate de uma doutrina como a de Descartes, quer se trate de uma doutrina como a de Leibniz, nós admitimos sempre que a vontade segue mais ou menos o entendimento ou, pelo menos, o acompanha, e que Deus, quando cria, sabe precisamente o que cria. Assim, o conceito de homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de corta-papel, no espírito do artesão; e Deus produz o homem segundo técnicas e uma concepção, exatamente como o artesão fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica. Assim, o homem individual realiza um certo conceito que está no entendimento divino. No século XVIII, o ateísmo dos filósofos suprime a noção de Deus; no entanto, não suprime a ideia de que a essência preceda a existência. Nós encontramos essa ideia um pouco em toda parte: nós a encontramos em Diderot, em Voltaire, e mesmo em Kant. O homem possui uma natureza humana; essa natureza humana, que é o conceito humano, é encontrada em todos os homens, o que significa dizer que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal, o homem. Em Kant, resulta dessa universalidade que o homem das florestas, o homem da natureza, tal como os burgueses, estão limitados à mesma definição e possuem as mesmas qualidades de base. Assim, mesmo aí, a essência do homem precede essa existência histórica que reencontramos na natureza.

O existencialismo ateu que eu represento é mais coerente. Ele declara que, se Deus não existe, há pelo menos um ser em quem a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito, e que este ser é o homem, ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significa dizer que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiro existe, se encontra, surge no mundo, e que se define depois. O homem, tal como o existencialista o concebe, se

não é definível, é porque de início ele não é nada. Ele só será em seguida, e será como se tiver feito. Assim, não há natureza humana, pois não há Deus para concebê-la. O homem é não apenas tal como ele se concebe, mas como ele se quer, e como ele se concebe depois da existência, como ele se quer depois desse impulso para a existência, o homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo. Tal é o primeiro princípio do existencialismo. É também o que se chama a subjetividade, e que nos reprovam sob esse mesmo nome. Mas, que queremos dizer com isso, senão que o homem tem mais dignidade que a pedra ou que a mesa? Pois nós queremos dizer que o homem primeiro existe, isto é, que ele é de início aquele que se lança para um porvir, e que é consciente de se lançar no porvir. O homem é de início um projeto que se vive subjetivamente, ao invés de ser um musgo, uma podridão, um couve-flor; nada existe antes desse projeto; nada está no céu inteligível, e o homem será aquilo que ele tiver projetado ser. Não o que ele quiser ser. Pois o que entendemos vulgarmente por querer é uma decisão consciente e que é para a maior parte de nós posterior àquilo que fizemos de nós mesmos. Posso querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-me, tudo isso é uma manifestação de uma escolha mais original, mais espontânea do que aquilo que chamamos vontade. Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que ele é. Assim, o primeiro passo do existencialismo é colocar todo homem de posse daquilo que ele é e fazer cair sobre ele a responsabilidade total por sua existência. E, quando nós dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é responsável por sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens. Há dois sentidos para a palavra subjetivismo e nossos adversários jogam com esses dois sentidos. Subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si mesmo, e, por outro, impossibilidade para o homem de ultrapassar a subjetividade humana. É esse segundo o sentido profundo do existencialismo. Quando afirmamos que o homem se escolhe a si mesmo, entendemos que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens. De fato, não há um só de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem tal como estimamos que ele deva ser. Escolher ser isto ou

aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor daquilo que nós escolhemos, pois não podemos nunca escolher o mal; aquilo que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem sê-lo para todos. Se, por outro lado, a existência precede a essência e se nós queremos existir, ao mesmo tempo que moldamos nossa imagem, essa imagem é válida para todos e para toda nossa época. Assim, nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira. Se eu sou um operário e se escolho aderir a um sindicato cristão ao invés de ser comunista, se, por esta adesão, eu quero indicar que a resignação é no fundo a solução que convém ao homem, que o reino do homem não é sobre a terra, eu não estou engajando apenas a mim mesmo: eu quero ser resignado por todos, por consequência minha decisão engaja toda a humanidade. E se eu quiser, fato mais individual ainda, casar-me, ter filhos, ainda que esse casamento dependa unicamente de minha situação, ou de minha paixão, ou de meu desejo, com ele eu engajo não apenas a mim mesmo, mas toda a humanidade no caminho da monogamia. Assim, eu sou responsável por mim mesmo e por todos, e eu crio uma certa imagem do homem que eu escolhi; escolhendo-me, eu escolho o homem.

Isto nos permite compreender o que recobrem palavras um pouco grandiloquentes como angústia, desamparo, desespero. Como vocês poderão ver, é extremamente simples. De início, que se entende por angústia? O existencialista declara frequentemente que o homem é angústia. Isto significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele é não apenas aquele que ele escolheu ser, mas ainda um legislador que escolhe, ao mesmo tempo que ele mesmo, toda a humanidade, não poderia escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade.

Evidentemente, muitas pessoas não são ansiosas; mas nós acreditamos que elas mascaram sua angústia, que elas fogem dela; certamente, muitas pessoas creem que, agindo, engajam apenas a si mesmas, e quando perguntamos a elas: “Mas, e se todos fizessem da mesma maneira?”, elas dão de ombros e respondem: “Nem todos fazem o mesmo”. No entanto, na verdade, devemos sempre nos perguntar: o que aconteceria se todos fizessem do mesmo modo? Não escapamos a esse pensamento inquietante a não ser por uma espécie de má-fé. Aquele que mente e se desculpa, declarando: “todo mundo faz assim”, é alguém que não está em paz

com sua consciência, pois o fato de mentir implica um valor universal atribuído à mentira. Mesmo quando a consciência se disfarça a angústia aparece. Pois é esta angústia que Kierkegaard chamava a **angústia** de Abraão. Vocês conhecem a história: **um anjo ordenou a Abraão sacrificar seu filho**. Tudo bem se foi verdadeiramente um anjo que veio e disse: tu és Abraão, tu sacrificarás teu filho. Mas, para começar, cada um pode se perguntar: é mesmo um anjo, eu sou mesmo Abraão? Que me prova? **Havia uma louca que tinha alucinações de que alguém lhe falava por telefone e lhe dava ordens**. O médico perguntou a ela: “Mas, quem é que fala com você?” Ela respondeu: “Ele diz que é Deus.” E que provava a ela, de fato, que era Deus? Se um anjo vem a mim, que me prova que é um anjo? E se eu ouço vozes, que me prova que elas vêm do céu e não do inferno, ou de um subconsciente, ou de um estado patológico? Quem prova que elas se dirigem a mim? Quem prova que eu sou mesmo escolhido para para impor minha concepção de homem e minha escolha à humanidade? **Jamais encontrarei qualquer prova, qualquer signo para me convencer disso. Se uma voz se dirige a mim, serei sempre eu que vou decidir que esta voz é a voz de um anjo; se eu considero que tal ato é bom, sou eu que escolherei dizer que este ato é bom e não mau**. Nada me designa ser Abraão, e no entanto eu sou obrigado a cada instante a praticar atos exemplares. Tudo se passa como se, para todo homem, a humanidade inteira tivesse os olhos fixados sobre o que ele faz e se regulasse por aquilo que ele faz. E cada homem deve dizer a si mesmo: tenho eu o direito de agir de tal modo que a humanidade se regule pelos meus atos? E se ele não diz isso a si mesmo, é porque ele mascara sua angústia dele mesmo. Não se trata de uma angústia que levaria ao quietismo, à inação. Trata-se de uma angústia simples, conhecida por todos aqueles que tiveram responsabilidades. **Quando, por exemplo, um chefe militar assume a responsabilidade de um ataque e manda um certo número de homens para a morte, ele escolheu fazê-lo, e no fundo ele escolheu sozinho**. Sem dúvida, há ordens que vêm de cima, mas elas são muito amplas e uma interpretação se impõe, que vem dele, e dessa interpretação depende a vida de dez ou quatorze ou vinte homens. Ele não pode não ter, na decisão que toma, uma certa angústia. Todos os chefes conhecem esta angústia. Isto não os impede de agir, ao contrário, é a condição mesma de sua

ação; pois isso supõe que eles visam uma pluralidade de possibilidades, e quando escolhem uma, eles se dão conta de que ela só tem valor porque foi escolhida. E esse tipo de angústia, que é aquela que o existencialismo descreve, veremos que ela se explica, além disso, por uma responsabilidade direta diante dos outros homens implicados por ela. Ela não é uma cortina que nos separaria da ação, mas ela faz parte da própria ação.

E quando falamos de desamparo, expressão cara a Heidegger, queremos dizer somente que Deus não existe, e que é preciso tirar, até o fim, todas as consequências disso. O existencialista se opõe firmemente a um certo tipo de moral laica que gostaria de suprimir Deus com o menor custo possível. Quando, por volta de 1880, professores franceses tentaram constituir uma moral laica, eles disseram mais ou menos isso: Deus é uma hipótese inútil e custosa, vamos suprimi-la, mas é necessário entretanto, para que haja uma moral, uma sociedade, um mundo policiado, que certos valores sejam levados a sério e considerados como existentes *a priori*; é preciso que seja obrigatório *a priori* ser honesto, não mentir, não bater em sua mulher, gerar filhos etc. Vamos, portanto, fazer um pequeno exercício que permita mostrar que esses valores existem, apesar disso, inscritos em um céu inteligível, ainda que, por outro lado, Deus não exista. Dito de outro modo, e é, eu creio, a tendência de tudo o que na França se chama o radicalismo, nada muda se Deus não existir; reencontraremos as mesmas normas de honestidade, de progresso, de humanismo, e teremos feito de Deus uma hipótese envelhecida que morrerá tranquilamente por si mesma. O existencialista, ao contrário, pensa que é muito incômodo que Deus não exista, pois com ele desaparece toda possibilidade de encontrar valores em um céu inteligível; não pode mais haver bem *a priori*, pois não há consciência infinita e perfeita para pensá-lo; não está escrito em nenhuma parte que o bem exista, que é preciso ser honesto, que não se deve mentir, pois, precisamente estamos em um plano em que existem apenas homens. Dostoiévski escreveu: "Se Deus não existisse, tudo seria permitido". Eis o ponto de partida do existencialismo. De fato, tudo é permitido se Deus não existe, e por consequência o homem está desamparado, pois não encontra nele, nem fora dele, nenhuma possibilidade a que se agarrar. Não encontra desculpas, para começar. Se, de fato, a existência precede a essência, não se poderá jamais explicar nada

por referência a uma natureza humana dada e imobilizada; dito de outro modo, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou ordens que legitimarão nossa conduta. Assim, no reino luminoso dos valores, não temos justificativas ou desculpas nem por trás de nós, nem diante de nós. Estamos sós, sem desculpas. Eu exprimiria isso dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque ele não se criou a si mesmo, e, entretanto, por outro lado, livre, pois, uma vez lançado no mundo, ele é responsável por tudo o que faz. O existencialista não crê no poder da paixão. Ele jamais pensará que uma bela paixão é uma corrente devastadora que fatalmente conduz o homem a certos atos, e que, por consequência, é uma desculpa. Ele pensa que o homem é responsável por sua paixão. O existencialista não pensará, tampouco, que o homem possa encontrar socorro em um determinado signo sobre a terra que o oriente; pois ele pensa que o próprio homem decifra o signo como lhe agradar. Ele pensa portanto que o homem, sem apoio e sem socorro, está condenado a cada instante a inventar o homem. Em um belo artigo, Ponge disse: “O homem é o futuro do homem”. É perfeitamente exato. Mas, se se entender por isso que este futuro está inscrito no céu, que Deus o vê, então é falso, pois não seria nem mesmo um futuro. Se se entender que, qualquer que seja o homem que apareça, há um futuro a fazer, um futuro virgem que o espera, então essa frase é correta. Mas, então, estamos desamparados. Para lhes dar um exemplo que permita compreender melhor o desamparo, citarei o caso de um de meus alunos que veio me procurar nas seguintes circunstâncias: seu pai estava brigado com sua mãe, e tinha tendências colaboracionistas, seu irmão mais velho tinha sido assassinado na ofensiva alemã de 1940, e esse jovem homem, com sentimentos um pouco primitivos, mas generosos, desejava vingá-lo. Sua mãe vivia sozinha com ele, muito perturbada pela semitração de seu pai e pela morte de seu filho mais velho, e só nele encontrava consolo. Esse rapaz tinha, naquele momento, a seguinte escolha: partir para a Inglaterra e alistar-se nas Forças Francesas Livres, isto é, abandonar sua mãe, ou permanecer com ela e ajudá-la a viver. Ele se dava conta perfeitamente de que esta mulher vivia apenas por ele e que sua partida – e talvez sua morte – a mergulharia no desespero. Ele também se dava



conta de que, no fundo, concretamente, cada ato dele em relação a ela teria resposta, no sentido em que ele a ajudaria a viver, enquanto cada ato dele para partir e combater seria um ato ambíguo que poderia se perder na areia e não servir para nada: por exemplo, partindo para a Inglaterra, ele poderia permanecer indefinidamente em um campo espanhol ao passar pela Espanha; ele poderia chegar na Inglaterra ou em Argel e ser posto em um escritório para preencher papéis. Consequentemente, ele se encontrava em face de dois tipos de ação muito diferentes: uma concreta, imediata, mas voltada a apenas um indivíduo, ou uma ação voltada a um conjunto infinitamente mais vasto, uma coletividade nacional, mas, por isso mesmo, ambígua, e que poderia ser interrompida no meio do caminho. E, ao mesmo tempo, ele hesitava entre dois tipos de moral. De um lado, uma moral da simpatia, do devotamento individual; e, de outro lado, uma moral mais larga, mas de uma eficácia mais contestável. Ele precisava escolher entre as duas. Quem poderia ajudá-lo a escolher? A doutrina cristã? Não. A doutrina cristã diz: sede caridosos, amai o próximo, sacrificai-vos por vosso semelhante, escolhei o caminho mais difícil etc. Mas qual é o caminho mais difícil? Quem ele deve amar como próximo, o combatente ou a mãe? Qual a maior utilidade, aquela, vaga, de combater em um grupo, ou aquela, precisa, de ajudar um determinado ser a viver? Quem pode decidir *a priori*? Ninguém. Nenhuma moral definida pode dizê-lo. A moral kantiana diz: não trate jamais os outros como meio, mas como fim. Muito bem. Se eu permanecer junto de minha mãe, eu a tratarei como fim e não como meio, mas, por isso mesmo, arrisco tratar como meio aqueles que combatem em torno de mim. E reciprocamente: se eu me reunir àqueles que combatem, eu os tratarei como fim, e, por isso mesmo, arrisco tratar minha mãe como meio.

Se os valores são vagos, e se são muito vastos para o caso preciso e concreto que nós consideramos, resta-nos apenas confiar em nossos instintos. Foi o que esse rapaz tentou fazer. E, quando eu o vi, ele dizia: no fundo, é o sentimento que conta; eu deveria escolher o que me impelia verdadeiramente para uma determinada direção. Se eu sentir que amo bastante minha mãe para sacrificar por ela todo o resto – meu desejo de vingança, meu desejo de ação, meu desejo de aventuras –, então eu fico com ela. Se, ao contrário, eu sentir que meu amor por minha mãe não é

suficiente, eu parto. Mas como determinar o valor de um sentimento? Que determinava o valor do seu sentimento por sua mãe? Justamente o fato de que ele ficava com ela. Eu posso dizer: amo bastante tal amigo para sacrificar por ele tal soma de dinheiro. Eu só posso dizer isso se eu o fizer. Eu poderei dizer que amo bastante minha mãe para ficar com ela se eu ficar com ela. Só posso determinar o valor desta afeição se, precisamente, eu fizer um ato que a confirme e a defina. Ora, mas como eu peço a essa afeição para justificar meu ato, eu me vejo então envolvido em um círculo vicioso.

Por outro lado, Gide disse muito bem que um sentimento que se representa ou um sentimento que se vive são duas coisas quase indiscerníveis: decidir que amo minha mãe ficando com ela, ou representar uma comédia que me fará ficar por minha mãe, é mais ou menos a mesma coisa. Dito de outro modo, o sentimento se constrói pelos atos que se pratica; eu não posso consultá-lo para me guiar por ele. O que significa dizer que eu não posso nem procurar em mim o estado autêntico que me levará a agir, nem buscar em uma moral os conceitos que me permitirão agir. Pelo menos, dirá você, ele foi ver um professor para pedir-lhe conselho. Mas, se você procurar conselho com um padre, por exemplo, você escolheu esse padre, você já sabe, no fundo, mais ou menos, o que ele irá aconselhá-lo. Por outras palavras, buscar o conselheiro é ainda engajar-se a si mesmo. A prova é que, se você é cristão, você dirá: consulte um padre. Mas há padres colaboracionistas, padres oportunistas, padres resistentes. Qual deles escolher? E se o rapaz escolher um padre resistente, ou um padre colaboracionista, ele já decidiu o tipo de conselho que vai receber. Assim, vindo me procurar, ele já sabia a resposta que eu daria, e eu só tinha uma a dar: você é livre, escolha, isto é, invente. Nenhuma moral geral pode dizer-lhe o que fazer; não há sinais no mundo. Os católicos responderão: sim, há sinais. Admitamos que sim. Em todo caso, serei eu mesmo quem vai escolher o sentido que eles têm. Enquanto estava preso, conheci um homem bastante notável que era jesuíta. Ele havia entrado na ordem dos jesuítas do seguinte modo: ele tinha sofrido uma série de fracassos bastante dolorosos; seu pai havia morrido quando ele era criança, deixando-o pobre; ele havia sido bolsista em uma instituição religiosa onde lhe faziam constantemente sentir que ele só era aceito por

caridade; em seguida, ele perdera diversas distinções honoríficas que agradam às crianças; depois, por volta dos dezoito anos, ele fracassara em uma aventura sentimental; enfim, aos vinte e dois anos, coisa bastante pueril, mas que foi a gota d'água que fez transbordar o copo, ele falhara em sua preparação militar. Esse rapaz podia, portanto, considerar que ele fracassara em tudo; era um sinal, mas um sinal de quê? Ele poderia se refugiar na amargura ou no desespero. Mas ele julgou, muito habilmente para ele, que era o sinal de que ele não era feito para triunfos seculares, e que só os triunfos da religião, da santidade, da fé, lhe eram acessíveis. Ele viu nisso a vontade de Deus e entrou na ordem. Quem não vê que a decisão do sentido do sinal foi tomada por ele, e por ele apenas? Poder-se-ia concluir outra coisa dessa série de fracassos: por exemplo, que mais valeria ser carpinteiro ou revolucionário. Ele carrega, portanto, a total responsabilidade pela decifração. O desamparo implica que escolhemos nós mesmos nosso ser. O desamparo caminha junto com a angústia. Quanto ao desespero, essa expressão tem um sentido extremamente simples. Ela quer dizer que nós só podemos contar com o que depende de nossa vontade, ou com o conjunto das probabilidades que tornam possível nossa ação. Quando se quer alguma coisa, há sempre elementos prováveis. Posso contar com a vinda de um amigo. Este amigo vem de trem ou de bonde; isso supõe que o trem chegará na hora certa ou que o bonde não vai descarrilar. Permaneço no domínio das possibilidades. Mas só contamos com os possíveis na medida exata em que nossa ação comporta o conjunto desses possíveis. A partir do momento em que as possibilidades que eu considero não estão rigorosamente envolvidas em minha ação, eu devo me desinteressar delas, pois nenhum Deus, nenhum desígnio pode adaptar o mundo e seus possíveis a minha vontade. No fundo, quando Descartes dizia: "Vencer-se a si mesmo antes que ao mundo", ele queria dizer a mesma coisa: agir sem esperança. Os marxistas com quem eu falei me respondem: "Em sua ação, que será, evidentemente, limitada por sua morte, você pode contar com o apoio dos outros. Isso significa contar ao mesmo tempo com o que os outros farão em outros lugares, na China, na Rússia, para ajudar você, e também com o que eles farão mais tarde, depois de sua morte, para retomar a ação e conduzi-la a sua realização, que será a Revolução. Você deve mesmo contar com isso, senão

“você não é moral”. Para começar, eu respondo que contarei sempre com meus camaradas de luta na medida em que esses camaradas estiverem engajados comigo em uma luta concreta e comum, na unidade de um partido ou de um grupo que eu possa mais ou menos controlar, isto é, do qual eu faça parte como militante e do qual eu conheça a cada instante os movimentos. Nesse momento, contar com a unidade e a vontade desse partido, é exatamente contar com o fato de que o bonde vai chegar na hora certa ou que o trem não vai descarrilar. Mas eu não posso contar com homens que eu não conheço baseando-me na bondade humana, ou no interesse do homem pelo bem da sociedade, uma vez que o homem é livre, e que não existe nenhuma natureza humana na qual eu possa me basear. Eu não sei o que se tornará a revolução russa; eu posso admirá-la e fazer dela um exemplo na medida em que me provarem que o proletariado desempenha hoje na Rússia um papel que ele não desempenha em nenhuma outra nação. Mas eu não posso afirmar que isso vai conduzir forçosamente a um triunfo do proletariado; eu devo me limitar àquilo que vejo; eu não posso estar seguro de que meus camaradas de luta retornarão meu trabalho depois de minha morte para levá-la a um máximo de perfeição, uma vez que eles são livres e livremente decidirão, amanhã, aquilo que será o homem. Amanhã, depois de minha morte, homens podem decidir estabelecer o fascismo, e os outros podem ser bastante covardes e fracos para permitir que o façam; nesse momento, o fascismo será a verdade humana, e tanto pior para nós; na realidade, as coisas serão tais como o homem tiver decidido que sejam. Isso significa que eu deva me abandonar ao quietismo? Não. Primeiro, eu devo me engajar. Depois, agir segundo a velha fórmula: “não se deve esperar para agir”. Isso não significa que eu não deva pertencer a um partido, mas que eu não terei ilusões e que farei o que puder. Por exemplo, se eu perguntar a mim mesmo: a coletivização, enquanto tal, acontecerá um dia? Nada sei, sei apenas que tudo o que estiver em meu poder para fazê-la acontecer, eu farei; fora isso, eu não posso contar com nada. O quietismo é a atitude daqueles que dizem: os outros podem fazer o que eu não posso fazer. A doutrina que eu apresento a vocês é justamente o oposto do quietismo, pois ela declara: só há realidade na ação; ela vai mais longe, aliás, pois ela acrescenta: o homem não é outra coisa que seu projeto, ele só existe na

medida em que se realiza, ele não é outra coisa que o conjunto de seus atos, nada mais que sua vida. De acordo com isso, nós podemos compreender porque nossa doutrina horroriza certas pessoas. Pois, normalmente, elas têm apenas uma maneira de suportar sua miséria, e é pensar: “As circunstâncias foram contra mim, eu valia muito mais do que aquilo que fui; sim, eu não tive um grande amor, ou uma grande amizade, mas foi porque não encontrei um homem ou uma mulher dignos deles, eu não escrevi bons livros porque eu não tive tempo para fazê-lo; eu não tive filhos aos quais me dedicar porque eu não encontrei o homem com o qual eu poderia construir minha vida. Permaneceram, pois, em mim, inutilizadas e inteiramente viáveis uma enorme quantidade de disposições, de inclinações, de possibilidades que me dão um valor que a simples série de meus atos não permite inferir.” Na verdade, para o existencialista, não há outro amor senão aquele que se constrói, não há possibilidade de amor a não ser aquela que se manifesta em um amor; não há outro gênio senão aquele que se exprime em obras de arte: o gênio de Proust é a totalidade das obras de Proust; o gênio de Racine é a série de suas tragédias; fora disso, não há nada. Por que atribuir a Racine a possibilidade de escrever uma nova tragédia se, precisamente, ele não a escreveu? Um homem se engaja em sua vida, desenha seu rosto e fora desse rosto não há nada. Evidentemente, este pensamento pode parecer duro a alguém que não teve êxito na vida. Mas, de outro lado, ele dispõe as pessoas a compreender que só a realidade conta, que os sonhos, as esperas, as esperanças permitem apenas definir um homem como sonho não realizado, como esperanças abortadas, como esperas inúteis, que isso os define em negativo e não em positivo. Entretanto, quando se diz “tu não és nada mais que a tua vida” isto não implica que o artista será julgado unicamente por suas obras de arte; mil outras coisas contribuem igualmente para defini-lo. O que queremos dizer é que um homem não é outra coisa que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem esses empreendimentos.

Nestas condições, o que nos objetam não é no fundo nosso pessimismo, mas um duro otimismo. Se as pessoas nos objetam que em nossos romances descrevemos seres indolentes, fracos, covardes e algumas



vezes francamente maus não é unicamente porque esses seres são indolentes, fracos, covardes ou maus. Pois, se, como Zola, declarássemos que eles são assim por causa da hereditariedade, por causa da ação do meio, da sociedade, por causa de um determinismo orgânico ou psicológico, essas pessoas ficariam tranquilas, elas diriam: pois é, somos assim, ninguém pode fazer nada. Mas o existencialista, quando descreve um covarde, diz que esse covarde é responsável por sua covardia. Ele não é assim porque tem um coração, um pulmão ou um cérebro covarde, ele não é assim a partir de uma organização fisiológica, mas porque se construiu covarde por seus atos. Não há temperamento covarde; existem temperamentos que são nervosos, existe sangue fraco, como diz o povo, ou temperamentos ricos. Mas o homem que tem um sangue fraco não é covarde por isso, pois o que faz a covardia é o ato de renunciar ou ceder, um temperamento não é um ato; o covarde é definido pelo ato que pratica. O que as pessoas sentem obscuramente e que lhes causa pavor, é que o covarde que nós apresentamos é culpado por sua covardia. O que as pessoas desejam é que se nasça covarde ou herói. Uma das objeções que se faz frequentemente aos *Caminhos da liberdade* se formula assim: “mas enfim, essas pessoas que são tão indolentes como você fará delas heróis?” Esta objeção se presta ao riso, pois ela supõe que as pessoas nasçam heróis. E, no fundo, é isso que elas desejam pensar: se você nasce covarde, você pode ficar tranquilo, você nada pode fazer, você será covarde a vida toda, o que quer que faça; se você nasce herói, você pode ficar tranquilo, você será herói a vida toda, você vai beber como um herói, vai comer como um herói. O que o existencialista diz é que o covarde se faz covarde, que o herói se faz herói. Sempre existe uma possibilidade para o covarde não ser mais covarde, e para o herói deixar de ser herói. O que conta é o engajamento total, e não é um caso particular, uma ação particular que engaja você totalmente.

Creio que respondemos, assim, a um certo número de objeções feitas ao existencialismo. Veja que ele não pode ser considerado como uma filosofia do quietismo, pois ele define o homem pela ação, nem como uma descrição pessimista do homem: não há doutrina mais otimista, pois o destino do homem está nele mesmo; nem como uma tentativa para desencorajar o homem de agir pois ela lhe diz que só existe espe-

rança em sua ação, e que a única coisa que permite ao homem viver é o ato. Nesse plano, portanto, temos uma moral da ação e do engajamento. Entretanto, objetam-nos ainda, a partir de alguns dados, de aprisionar o homem em sua subjetividade individual. Também nesse caso compreendemos-nos muito mal. Nosso ponto de partida, de fato, é a subjetividade do indivíduo, e isso por razões estritamente filosóficas. Não porque sejamos burgueses, mas porque queremos uma doutrina baseada na verdade, e não um conjunto de belas teorias, plenas de esperança mas sem fundamentos reais. Não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão este: *eu penso, logo eu sou*, eis aí a verdade absoluta da consciência que se apreende a si mesma. Qualquer teoria que tome o homem fora desse momento em que ele se apreende a si mesmo é, para começar, uma teoria que suprime a verdade, pois, fora desse *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis, e uma doutrina das probabilidades, que não está assentada em uma verdade, se desmorona no nada. Para definir o provável, é preciso possuir o verdadeiro. Portanto, para que haja uma verdade qualquer, é preciso uma verdade absoluta, e esta é simples, fácil de alcançar, ela está ao alcance de todo mundo; ela consiste em se apreender sem intermediário.

Em segundo lugar, esta é a única teoria que confere uma dignidade ao homem, é a única que não faz dele um objeto. Todo materialismo nos leva a tratar todos os homens, inclusive nós mesmos, como objetos, isto é, como um conjunto de reações determinadas que em nada se distingue do conjunto das qualidades e dos fenômenos que constituem uma mesa ou uma cadeira ou uma pedra. Nós queremos constituir o reino humano precisamente como um conjunto de valores distintos do reino material. Mas a subjetividade que nós apreendemos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, pois nós demonstramos que no *cogito* não me descubro apenas a mim mesmo, mas também os outros. Pelo *eu penso*, contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente à filosofia de Kant, nós apreendemos a nós mesmos diante do outro, e o outro é tão certo para nós quanto nós mesmos. Assim, o homem que se apreende diretamente pelo *cogito* descobre também todos os outros, e ele os descobre como a condição de sua existência. Ele se dá conta de que não pode ser nada (no sentido em que se diz que se é espiritual, ou que se é

canalha, ou que se é ciumento) exceto se os outros o reconhecerem como tal. Para obter uma verdade qualquer sobre mim mesmo, é preciso que eu passe pelo outro. O outro é indispensável a minha existência, tanto quanto, aliás, ao conhecimento que eu tenho de mim mesmo. Nestas condições, a descoberta de minha intimidade descobre para mim ao mesmo tempo o outro como uma liberdade colocada diante de mim, que só pensa e só quer a favor ou contra mim. Assim, descobrimos imediatamente um mundo que chamaremos a intersubjetividade, e é neste mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros.

Além disso, se é impossível encontrar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe, entretanto, uma universalidade humana de *condição*. Não é por acaso que os pensadores de hoje falam mais frequentemente da condição do homem do que de sua natureza. Por condição eles entendem, com mais ou menos clareza, o conjunto dos *limites a priori* que esboçam sua situação fundamental no universo. As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo em uma sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. O que não varia é a necessidade para ele de ser no mundo, no trabalho, em meio aos outros e de ser mortal. Os limites não são nem subjetivos, nem objetivos, ou antes, eles têm uma face objetiva e uma face subjetiva. São objetivos porque se encontram em toda parte e em toda parte são reconhecidos; são subjetivos porque são *vividos* e nada são se o homem não os vive, isto é, se ele não se determina livremente em sua existência em relação a eles. E, embora os projetos possam ser diferentes, pelo menos nenhum deles permanece completamente estranho para mim, pois todos eles se apresentam como uma tentativa para superar os limites, ou para afastá-los, ou para negá-los, ou para acomodar-se a eles. Consequentemente, qualquer projeto, por mais individual que seja, tem um valor universal. Todo projeto, mesmo o do chinês, do indiano ou do negro, pode ser compreendido por um europeu. Ele pode ser compreendido, isto quer dizer que o europeu de 1945 pode lançar-se da mesma maneira, a partir de uma situação concebida por ele, em direção aos seus limites, e que ele pode refazer nele o projeto do chinês, do indiano ou do africano. Há universalidade de todo projeto no sentido em que todo projeto é compreensível para qualquer homem. O que não significa de modo algum que esse projeto defina o

homem para sempre, mas que ele pode ser reencontrado. Existe sempre uma maneira de compreender o idiota, a criança, o primitivo ou o estrangeiro, desde que se tenha as informações suficientes. Neste sentido, podemos dizer que há uma universalidade do homem, mas ela não é dada, ela é perpetuamente construída. Eu construo o universal escolhendo-me; eu o construo compreendendo o projeto de qualquer outro homem, de qualquer época que seja. Este absoluto da escolha não suprime a relatividade de cada época. O que o existencialismo faz questão de mostrar é a ligação entre o caráter absoluto do engajamento livre, pelo qual cada homem se realiza, realizando um tipo de humanidade - engajamento sempre compreensível a qualquer época e por qualquer um -, e a relatividade do conjunto cultural que pode resultar de semelhante escolha. É preciso ressaltar ao mesmo tempo a relatividade do cartesianismo e o caráter absoluto do engajamento cartesiano. Neste sentido, pode-se dizer, se se quiser, que cada um de nós faz o absoluto respirando, comendo, dormindo ou agindo de um modo qualquer. Não há nenhuma diferença entre ser livremente, ser como projeto, como existência que escolhe sua essência, e ser absoluto. Não há nenhuma diferença entre ser um absoluto temporalmente localizado, isto é, que se localizou na história, e ser compreensível universalmente.

Isso não responde inteiramente a objeção de subjetivismo. De fato, tal objeção toma ainda muitas formas. A primeira é a seguinte: dizem-nos que “cada um pode então fazer não importa o quê”; essa objeção se exprime de diversas maneiras. De início, acusam-nos de anarquia; em seguida, declaram: “você não podem julgar os outros, pois não há razão para preferir um projeto a um outro”; por fim, podem nos dizer: “tudo é gratuito no que vocês escolherem, vocês dão com uma mão o que fingem receber com a outra”. Estas três objeções não são muito sérias. De início, a primeira objeção: “você pode escolher não importa o quê” não é exata. A escolha é possível em um sentido, mas o que não é possível é não escolher. Posso sempre escolher, mas devo saber que se eu não escolher, eu escolho ainda. Isto, ainda que pareça estritamente formal, tem uma grande importância para limitar a fantasia e o capricho. Assim, se, diante de uma situação - por exemplo, a situação que faz que eu seja um ser sexuado que pode ter relações com ser de um outro sexo, que pode ter filhos -, sou obrigado a

escolher uma atitude, e, de qualquer modo, eu carrego a responsabilidade por uma escolha que, me engajando, engaja também a humanidade inteira, mesmo enfim que nenhum valor *a priori* determine minha escolha, esta não tem nada a ver com o capricho. E, se se crê encontrar aqui a teoria gídiana do ato gratuito, é que não se vê a enorme diferença entre esta doutrina e a de Gide. Gide não sabe o que é uma situação. Ele age por simples capricho. Para nós, ao contrário, o homem se encontra em uma situação organizada, na qual está engajado; por sua escolha, ele engaja a humanidade inteira, e não pode evitar escolher: ou ele permanecerá casto, ou se casará sem ter filhos, ou ainda se casará e terá filhos. De qualquer modo, é impossível que ele não tenha uma total responsabilidade diante desse problema. Sem dúvida, ele escolheu sem se referir a valores preestabelecidos, mas é injusto taxar isso de capricho. Digamos antes que é preciso comparar a escolha moral com a construção de uma obra de arte. E, aqui, é preciso fazer logo uma pausa para frisar bem que não se trata de uma moral estética, pois nossos adversários são de uma tal má-fé que até disso nos acusam. O exemplo que eu escolhi é apenas uma comparação. Dito isso, alguma vez já se reprovou a um artista que faz um quadro por não ter se inspirado em regras estabelecidas *a priori*? Alguém, alguma vez, já lhe disse que quadro deve fazer? Claro que não existe nenhum quadro definido que deve ser feito, que o artista se engaja na construção de seu quadro e que o quadro que ele fará é precisamente o quadro que ele tiver feito. É claro que não existem valores estéticos *a priori*, mas existem valores que se veem depois na coerência do quadro, nas relações que há entre a vontade de criação e o resultado. Ninguém pode dizer o que será a pintura de amanhã. Só se pode julgar a pintura depois que ela tiver sido feita. Que relação isso tem com a moral? Estamos na mesma situação criadora. Não falamos jamais da gratuidade de uma obra de arte. Quando falamos de uma tela de Picasso, nunca dizemos que ela é gratuita. Compreendemos muito bem que ele se construiu tal como ele é ao mesmo tempo que pintava, que o conjunto de sua obra se incorpora a sua vida.

É a mesma coisa no plano moral. O que há em comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, nós temos criação e invenção. Nós não podemos decidir *a priori* o que devemos fazer. Acredito ter deixado bastante claro ao contar o caso do aluno que veio me procurar e que poderia

ter recorrido a qualquer moral, kantiana ou qualquer outra, sem encontrar nelas nenhuma indicação. Ele foi obrigado a inventar sua própria lei.

Não diremos jamais que este homem – quer tenha escolhido ficar com a mãe, tomando como base moral os sentimentos, a ação individual e a caridade concreta, quer tenha escolhido ir para Inglaterra, preferindo o sacrifício – fez uma escolha gratuita. O homem se faz, ele não está feito já de início, ele se faz escolhendo sua moral, e a pressão das circunstâncias é tal que ele não pode não escolher uma moral. Definimos o homem apenas por relação a um engajamento. É portanto absurdo objetar-nos a gratuitidade da escolha. Em segundo lugar, dizem-nos: “você não pode julgar os outros”. Isso é verdadeiro por um lado, e falso, por outro. É verdadeiro no sentido em que, toda vez que o homem escolhe seu engajamento e seu projeto com toda sinceridade e lucidez, qualquer que seja, aliás, esse projeto, é impossível a ele preferir um outro. É verdadeiro no sentido em que não acreditamos no progresso; o progresso é um melhoramento; o homem é sempre o mesmo em face de uma situação que varia e a escolha permanece sempre uma escolha em uma situação. O problema moral não mudou desde a época em que se podia escolher entre os escravagistas e os não-escravagistas, por exemplo, no momento da guerra da Secessão, e a época atual, na qual se pode optar pelo MRP ou pelos comunistas.

Entretanto, podemos julgar, sim, pois, como já lhes disse, cada um escolhe diante dos outros, e cada um se escolhe diante dos outros. Podemos julgar, de início (e isso talvez não seja um juízo de valor, mas um juízo lógico), que certas escolhas estejam fundadas no erro, e outras, na verdade. Podemos julgar um homem ao dizer que ele é de má-fé. Como definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem apoio, todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo é um homem de má-fé. Poder-se-ia objetar-nos: “mas por que ele não poderia se escolher como de má-fé?” Respondo que não tenho que julgá-lo moralmente, mas eu defino sua má-fé como um erro. Aqui, não podemos escapar a um juízo de verdade. A má-fé é evidentemente uma mentira, pois ela dissimula a total liberdade do engajamento. No mesmo plano, eu direi que há também má-fé se eu escolher declarar que certos valores existem antes de mim; eu estou em contradição comigo mesmo se eu quiser esses valores

e, ao mesmo tempo, declarar que eles se impõem a mim. Se me disserem: “e se eu quiser ser de má-fé?” Eu responderei: não há nenhuma razão para que você não o seja, mas eu declaro que você o é, e que a atitude de estrita coerência é a atitude de boa fé. Além disso, eu posso fazer um juízo moral. Quando declaro que a liberdade, através de cada circunstância concreta, só pode ter como alvo querer-se a si mesma, então, se o homem reconhecer que, em seu desamparo, é ele que estabelece valores, ele não poderá mais querer senão uma coisa, a liberdade como fundamento de todos os valores. Isto não significa que ele a queira abstratamente. Isto quer dizer simplesmente que os atos dos homens de boa fé têm como última significação a busca da liberdade enquanto tal. Um homem que adere a tal sindicato, comunista ou revolucionário, quer objetivos concretos. Estes objetivos implicam uma vontade abstrata de liberdade, mas esta liberdade se quer concretamente. Queremos a liberdade pela liberdade e através de cada circunstância particular. E, querendo a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Claro, a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas, uma vez que existe engajamento, sou obrigado a querer minha liberdade ao mesmo tempo que a liberdade dos outros; eu só posso tomar minha liberdade como alvo se, do mesmo modo, eu tomar a liberdade dos outros como alvo.

Consequentemente, quando, no plano da autenticidade total, reconheço que o homem é um ser em que a essência é precedida pela existência, que ele é um ser livre que só pode querer, em quaisquer circunstâncias, sua liberdade, reconheço ao mesmo tempo que só posso querer a liberdade dos outros. Assim, em nome dessa vontade de liberdade, implicada pela própria liberdade, posso formar juízos sobre aqueles que procuram esconder de si mesmos a total gratuidade de sua existência e sua total liberdade. Chamarei de covardes aqueles que ocultarem a si mesmos, por espírito de seriedade ou por desculpas deterministas, sua total liberdade. Chamarei de safados aqueles que tentarem mostrar que sua existência é necessária, quando ela é a contingência mesma da aparição do homem na terra. Porém, covardes ou safados só podem ser julgados no plano da estrita autenticidade. Assim, ainda que o conteúdo da moral seja variável, uma certa forma desta moral é universal. Kant declara que a liber-

dade quer a si mesma e a liberdade dos outros. Estou de acordo, mas ele estima que o formal e o universal bastam para constituir uma moral. Nós pensamos, ao contrário, que princípios muito abstratos fracassam em definir a ação. Ainda uma vez, tomemos o caso deste aluno. Em nome de quê, em nome de que grande máxima moral pensa você que ele teria podido decidir, tranquilamente, abandonar sua mãe ou permanecer com ela? Não há nenhum meio de julgar. O conteúdo é sempre concreto e, por consequência, imprevisível. Sempre há invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz, se faz em nome da liberdade.

Examinemos, por exemplo, os dois casos seguintes. Vocês verão em que medida eles se assemelham e se diferenciam. Tomemos *O moinho à beira do rio*. Nele encontramos uma certa jovem, Maggie Tulliver, que encarna o valor da paixão e que é consciente disso. Ela está apaixonada por um jovem, Stephen, noivo de uma garota insignificante. Esta Maggie Tulliver, ao invés de preferir, imprudentemente, sua própria felicidade, escolheu se sacrificar, em nome da solidariedade humana, e renunciar ao homem que ela ama. Ao contrário, a Sanseverina, em *A cartuxa de Parma*, acreditando que a paixão faz o verdadeiro valor do homem, declara que um grande amor merece sacrifícios, que é preciso preferi-lo à banalidade de um amor conjugal que uniria Stephen e a garota tola com quem ele deveria se casar. Ela escolheria sacrificar esta última e realizar sua felicidade; e, como mostra Stendhal, ela se sacrificaria a si mesma por paixão se a vida assim o exigisse. Estamos aqui diante de duas morais estritamente opostas. Penso que elas são equivalentes: nos dois casos, a liberdade foi colocada como alvo. E vocês podem imaginar duas atitudes rigorosamente semelhantes quanto aos efeitos: uma jovem, por resignação, prefere renunciar ao amor; a outra, por apetite sexual, prefere desconhecer as relações anteriores do homem que ela ama. Essas duas ações se assemelham exteriormente àquelas outras que descrevemos há pouco. Contudo, elas são ligeiramente diferentes. A atitude de Sanseverina é muito mais próxima da de Maggie Tulliver do que de uma avidez descuidada.

Vocês veem, portanto, que essa segunda objeção é ao mesmo tempo verdadeira e falsa. Desde que seja no plano do engajamento livre, nós podemos escolher qualquer coisa.

A terceira objeção é a seguinte: “você dá com uma mão o que fingem receber com a outra, ou seja, no fundo os valores não são sérios, já que você os escolheu”. A isso, eu respondo que lamento muito que assim seja, mas, se eu suprimi Deus Nosso Senhor, é preciso alguém para inventar os valores. É preciso encarar as coisas como elas são. E, aliás, dizer que nós inventamos os valores significa apenas que a vida não tem sentido *a priori*. Antes de vivê-la, a vida, em si mesma, não é nada, é você que lhe dá um sentido, e o valor é apenas este sentido que você escolheu. Reparem que assim há possibilidade de criar uma comunidade humana. Reprovaram-me por perguntar se o existencialismo é um humanismo. Disseram-me: mas você escreveu em *A Náusea* que os humanistas estavam errados, você zomba de um certo tipo de humanismo, por que voltar atrás agora? Na realidade, a palavra humanismo tem dois significados muito diferentes. Por humanismo, pode-se entender uma teoria que toma o homem como fim e como valor superior. Neste sentido, há humanismo em Cocteau, por exemplo, quando, em sua narrativa *A volta ao mundo em 80 horas*, um personagem declara, ao sobrevoar as montanhas de avião: o homem é admirável. Isso significa que eu, pessoalmente, que não construí aviões, me beneficiarei destas invenções particulares e poderei, pessoalmente, enquanto homem, considerar-me como responsável e honrado por atos particulares de alguns homens. Isto supõe que possamos conferir um valor ao homem segundo os mais elevados atos de alguns homens. Este humanismo é absurdo, pois só o cão ou o cavalo poderiam fazer um juízo de conjunto sobre o homem e declarar que o homem é admirável, coisa que eles não têm intenção de fazer, até onde eu saiba, pelo menos. Mas não se pode admitir que um homem possa julgar o homem. O existencialismo dispensa-o de qualquer juízo desse gênero; o existencialista jamais tomará o homem fim, pois ele está sempre por fazer. E não devemos crer que haja uma humanidade a qual possamos render um culto, à maneira de Auguste Comte. O culto à humanidade conduz ao humanismo fechado sobre si, como o de Comte, e, é preciso dizer, ao fascismo. É um humanismo que recusamos.

Mas há um outro sentido para o humanismo, que, no fundo, significa o seguinte: o homem está constantemente fora de si mesmo, é proje-

tando-se e perdendo-se fora de si mesmo que ele faz existir o homem; e, de outro lado, é buscando alvos transcendentais que ele pode existir; sendo o homem esta superação e apreendendo os objetos apenas em relação a ela, ele está no coração, no centro dessa superação. Não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjetividade humana.

Esta ligação entre a transcendência, como constitutiva do homem – não no sentido em que Deus é transcendente, mas no sentido da superação –, e a subjetividade, no sentido em que o homem não está fechado em si mesmo, mas presente sempre em um universo humano, é o que nós chamamos o humanismo existencialista. Humanismo porque nós lembramos ao homem que não existe outro legislador a não ser ele mesmo, e que é no desamparo que ele decidirá sobre si mesmo; e porque nós mostramos que não é voltando-se para si mesmo, mas sempre procurando um alvo fora dele – que é determinada libertação, determinada realização particular – que o homem se realizará precisamente como humano.

De acordo com essas reflexões, vemos que nada é mais injusto do que as objeções que nos fazem. O existencialismo não é outra coisa senão um esforço para tirar todas as consequências de uma posição atéia coerente. Ele não busca de modo algum mergulhar o homem no desespero. Mas se se chama desespero, como o fazem os cristãos, a toda atitude de descrença, então ele parte do desespero original. O existencialismo não é modo algum um ateísmo no sentido em que se esforçaria em demonstrar que Deus não existe. Ele declara antes: mesmo se Deus existisse, nada mudaria; eis nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista, mas pensamos que o problema não é o de sua existência; é preciso que o homem se reencontre a si mesmo e se convença de que nada pode salvá-lo dele próprio, nem que seja uma prova válida da existência de Deus. Neste sentido, o existencialismo é um otimismo, uma doutrina da ação, e é somente por má-fé que os cristãos, confundindo o seu próprio desespero com o nosso, podem chamar-nos de desesperados.

