

O Existencialismo é um Humanismo

Autor: Jean-Paul Sartre

Tradutora: Rita Correia Guedes

*Fonte: L'Existentialisme est un Humanisme,
Les Éditions Nagel, Paris, 1970.*

Introdução

Com Paris livre dos nazistas desde agosto de 1944, tendo a Segunda Guerra Mundial encerrada um ano depois, em 1945, a liberdade reconquistada, a cidade viu-se em meio às intensas polêmicas ideológicas, filosóficas e intelectuais. Reuniram-se, por fim, as condições objetivas para que o existencialismo “explodisse” no cenário parisiense, ganhando parte do mundo a partir dali.

A edição de 29 de outubro de 1945 do *Le Monde* anunciou uma conferência de Sartre intitulada “Existencialismo é um Humanismo”, na qual ele iria expor os princípios gerais da sua filosofia. O evento provocou extraordinária *frisson* nos meios cultos. “Tout Paris” afluiu para assisti-la. Tornou-se um sucesso cultural impressionante, pois provocou a atração de um espetáculo esportivo, com sua sequela de tumultos, pescoções, cotoveladas e cadeiras quebradas. Sartre, ao ver aquele apinhado de gente chegou a imaginar que era uma manifestação dos comunistas contra ele.

O acontecimento virou uma defesa dele contra os seus opositores e uma explanação didática, voltada para a divulgação junto ao grande público. Algo bem mais detalhado do que ele fizera antes, sobre o mesmo tema, dirigida a Jean Paulhan, para responder “o que é o existencialismo?”

Dizia ele então na missiva: “O homem deve criar a sua própria essência; é jogando-se no mundo, lutando, que aos poucos se define... a angústia, longe de oferecer obstáculo à ação, é a própria condição dela... O homem só pode agir se compreender que conta exclusivamente consigo mesmo, que está sozinho e abandonado no mundo, no meio de responsabilidades infinitas, sem auxílio nem socorro, sem outro objetivo além do que der a si próprio, sem outro destino além de forjar para si mesmo aqui na terra.”

Quando a conferência foi publicada integralmente em 1946, ela tornou-se o Catecismo do Existencialismo, servindo desde então como uma síntese das ideias essenciais de Sartre.

Gostaria de defender, aqui, o existencialismo de uma série de críticas que lhe foram feitas.

Em primeiro lugar, acusaram-no de incitar as pessoas a permanecerem no imobilismo do desespero; todos os caminhos estando vedados, seria necessário concluir que a ação é totalmente impossível neste mundo; tal consideração desembocaria, portanto, numa filosofia contemplativa – o que, aliás, nos reconduz a uma filosofia burguesa, visto que a contemplação é um luxo. São estas, fundamentalmente, as críticas dos comunistas.

Por outro lado, acusaram-nos de enfatizar a ignomínia humana, de sublinhar o sórdido, o equívoco, o viscoso, e de negligenciar certo número de belezas radiosas, o lado luminoso da natureza humana; por exemplo, segundo a senhorita Mercier, crítica católica, esquecemos o sorriso da criança. Uns e outros nos acusam de haver negado a solidariedade humana, de considerar que o homem vive isolado; segundo os comunistas, isso se deve, em grande parte, ao fato de nós partirmos da pura subjetividade, ou seja, do *penso* cartesiano, ou seja ainda, do momento em que o homem se apreende em sua solidão – o que me tornaria incapaz de retornar, em seguida, à solidariedade com os homens que existem fora de mim e que eu não posso alcançar no *cogito*.

Na perspectiva cristã, somos acusados de negar a realidade e a seriedade dos empreendimentos humanos, já que, suprimindo os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, resta apenas a pura gratuidade; cada qual pode fazer o que quiser, sendo incapaz, a partir de seu ponto de vista, de condenar os pontos de vistas e os atos alheios. Tais são as várias acusações a que procuro hoje responder e a razão que me levou a intitular esta pequena exposição de: “O Existencialismo é um Humanismo”. Muitos poderão estranhar que falemos aqui de humanismo. Tentaremos explicitar em que sentido o entendemos. De qualquer modo, o que podemos desde já afirmar é que concebemos o existencialismo como 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. A crítica básica que nos fazem é, como se sabe, de enfatizarmos o lado negativo da vida humana. Contaram-me, recentemente, o caso de uma senhora que, tendo deixado escapar, por nervosismo, uma palavra vulgar, se desculpou dizendo: “Acho que estou ficando existencialista”. A feiura é, por conseguinte, assimilada ao existencialismo e é por isso que dizem sermos naturalistas. Se o somos, é estranho que assustemos e escandalizemos muito mais do que o naturalismo propriamente dito assusta ou escandaliza hoje em dia. Aqueles que digerem tranquilamente um romance de Zola, como *A Terra*, ficam repugnados quando leem um romance existencialista; outros, que se utilizam da sabedoria das nações – profundamente tristes –, acham-nos mais tristes ainda. Mas será que existe algo mais desesperançado do que o provérbio: “A caridade bem dirigida começa por si próprio”, ou “Ama quem te serve e serás desprezado; castiga quem te serve e serás amado”? São notórios os lugares-comuns que podem ser utilizados neste assunto e que significam sempre a mesma coisa: não se deve lutar contra os poderes estabelecidos, não se deve lutar contra a força, não se deve dar passos maiores do que as pernas, toda ação que não se insere numa tradição é romantismo, toda ação que não se apoia numa experiência comprovada está destinada ao fracasso; e a experiência mostra que os homens tendem sempre para o mais baixo e que são necessários freios sólidos para detê-los, caso contrário instala-se a anarquia. No entanto, as pessoas que ficam repetindo esses tristes provérbios são as mesmas que acham muito humano todo e qualquer ato mais ou menos repulsivo, as mesmas que se deleitam com canções realistas: são estas as pessoas que acusam o existencialismo de ser demasiado sombrio, a tal ponto que eu me pergunto se elas não o censuram, não tanto pelo seu pessimismo, mas, justamente pelo seu otimismo. Será que, no fundo, o

que amedronta na doutrina que tentarei expor não é fato de que ela deixa uma possibilidade de escolha para o homem? Para sabê-lo, precisamos recolocar a questão no plano estritamente filosófico. O que é o existencialismo?

A maioria das pessoas que utilizam este termo ficaria bastante embaraçada se tivesse de justificá-lo: hoje em dia a palavra está na moda e qualquer um afirma sem hesitação que tal músico ou tal pintor é existencialista. Um cronista de *Clartés* assina o *Existencialista*. Na verdade, esta palavra assumiu atualmente uma amplitude tal e uma tal extensão que já não significa rigorosamente nada. Está parecendo que, na ausência de uma doutrina de vanguarda análoga ao surrealismo, as pessoas, ávidas de escândalo e de agitação, estão se voltando para esta filosofia, que, aliás, não pode ajudá-la em nada nesse campo; o existencialismo, na realidade, é a doutrina menos escandalosa e a mais austera; ela destina-se exclusivamente aos técnicos e aos filósofos. Todavia, pode ser facilmente definida. O que torna as coisas complicadas é a existência de dois tipos de existencialistas: por um lado, os cristãos – entre os quais colocarei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica – e, por outro, os ateus – entre os quais há que situar Heidegger, assim como os existencialistas franceses e eu mesmo. O que eles têm em comum é simplesmente o fato de todos considerarem que a existência precede a essência, ou, se se preferir, que é necessário partir da subjetividade. O que significa isso exatamente?

Consideremos um objeto fabricado, como, por exemplo, um livro ou um corta-papel; esse objeto foi fabricado por um artífice que se inspirou num conceito; tinha, como referências, o conceito de corta-papel assim como determinada técnica de produção, que faz parte do conceito e que, no fundo, é uma receita. Desse modo, o corta-papel é, simultaneamente, um objeto que é produzido de certa maneira e que, por outro lado, tem uma utilidade definida: seria impossível imaginarmos um homem que produzisse um corta-papel sem saber para que tal objeto iria servir. Podemos assim afirmar que, no caso do corta-papel, a essência – ou seja, o conjunto das técnicas e das qualidades que permitem a sua produção e definição – precede a existência; e desse modo, também, a presença de tal corta-papel ou de tal livro na minha frente é determinada. Eis aqui uma visão técnica do mundo em função da qual podemos afirmar que a produção precede a existência.

Ao concebermos um Deus criador, identificamo-lo, na maioria das vezes, com um artífice superior, e, qualquer que seja a doutrina que considerarmos – quer se trate de uma doutrina como a de Descartes ou como a de Leibniz –, admitimos sempre que a vontade segue mais ou menos o entendimento ou, no mínimo, que o acompanha, e que Deus, quando cria, sabe precisamente o que está criando. Assim, o conceito de homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de corta-papel, no espírito do industrial; e Deus produz o homem segundo determinadas técnicas e em função de determinada concepção, exatamente como o artífice fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica. Desse modo, o homem individual materializa certo conceito que existe na inteligência divina. No século XVIII, o ateísmo dos filósofos elimina a noção de Deus, porém não suprime a ideia de que a essência precede a existência. Essa é uma ideia que encontramos com frequência: encontramos-la em Diderot, em Voltaire e mesmo em Kant. O homem possui uma natureza humana; essa natureza humana, que é o conceito humano, pode ser encontrada em todos os homens, o que significa que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal: o homem. Em Kant, resulta de tal universalidade que o homem da selva, o homem da Natureza, tal como o burguês, devem encaixar-se na mesma definição, já que possuem as mesmas características básicas. Assim, mais uma vez, a essência do homem precede essa existência histórica que encontramos na Natureza.

O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Afirma que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito: este ser é o homem, ou, como diz Heidegger, a realidade humana. O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal

como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. Assim, não existe natureza humana, já que não existe um Deus para concebê-la. O homem é tão-somente, não apenas como ele se concebe, mas também como ele se quer; como ele se concebe após a existência, como ele se quer após esse impulso para a existência. O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo: é esse o primeiro princípio do existencialismo. É também a isso que chamamos de subjetividade: a subjetividade de que nos acusam. Porém, nada mais queremos dizer senão que a dignidade do homem é maior do que a da pedra ou da mesa. Pois queremos dizer que o homem, antes de mais nada, existe, ou seja, o homem é, antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro, e que tem consciência de estar se projetando no futuro. De início, o homem é um projeto que se vive a si mesmo subjetivamente ao invés de musgo, podridão ou couve-flor; nada existe antes desse projeto; não há nenhuma inteligibilidade no céu, e o homem será apenas o que ele projetou ser. Não o que ele quis ser, pois entendemos vulgarmente o querer como uma decisão consciente que, para quase todos nós, é posterior àquilo que fizemos de nós mesmos. Eu quero aderir a um partido, escrever um livro, casar-me, tudo isso são manifestações de uma escolha mais original, mais espontânea do que aquilo a que chamamos de vontade. Porém, se realmente a existência precede a essência, o homem é responsável pelo que é. Desse modo, o primeiro passo do existencialismo é o de pôr todo homem na posse do que ele é de submetê-lo à responsabilidade total de sua existência. Assim, quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é apenas responsável pela sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens. A palavra subjetivismo tem dois significados, e os nossos adversários se aproveitaram desse duplo sentido. Subjetivismo significa, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio e, por outro lado, impossibilidade em que o homem se encontra de transpor os limites da subjetividade humana. É esse segundo significado que constitui o sentido profundo do existencialismo. Ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens. De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ele deva ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar, concomitantemente, o valor do que estamos escolhendo, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem e nada pode ser bom para nós sem o ser 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 a nossa época. Portanto, a 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 em vez de ser comunista, e se, por essa adesão, quero significar que a resignação é, no fundo, a solução mais adequada ao homem, que o reino do homem não é sobre a terra, não estou apenas engajando a mim mesmo: quero resignar-me por todos e, portanto, a minha decisão engaja toda a humanidade. Numa dimensão mais individual, se quero casar-me, ter filhos, ainda que esse casamento dependa exclusivamente de minha situação, ou de minha paixão, ou de meu desejo, escolhendo o casamento estou engajando não apenas a mim mesmo, mas a toda a humanidade, na trilha da monogamia. Sou, desse modo, responsável por mim mesmo e por todos e crio determinada imagem do homem por mim mesmo escolhido; por outras palavras: escolhendo-me, escolho o homem.

Tudo isso permite-nos compreender o que subjaz a palavras um tanto grandiloquentes como angústia, desamparo, desespero. Como vocês poderão constatar, é extremamente simples. Em primeiro lugar, como devemos entender a angústia? O existencialista declara frequentemente que o homem é angústia. Tal afirmação significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolheu ser, mas também um legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e a humanidade inteira, não consegue escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade. É fato que muitas pessoas não sentem ansiedade, porém nós estamos convictos de que estas pessoas mascaram a ansiedade perante si mesmas, evitam encará-la; certamente muitos pensam que, ao agir, estão apenas engajando a si próprios e, quando se lhes pergunta: mas se todos fizessem o mesmo?, eles encolhem os ombros e respondem: nem todos

fazem o mesmo. Porém, na verdade, devemos sempre perguntar-nos: o que aconteceria se todo mundo fizesse como nós? e não podemos escapar a essa pergunta inquietante a não ser através de uma espécie de má fé. Aquele que mente e que se desculpa dizendo: nem todo mundo faz o mesmo, é alguém que não está em paz com sua consciência, pois o fato de mentir implica um valor universal atribuído à mentira. Mesmo quando ela se disfarça, a angústia aparece. É esse tipo de angústia que Kierkegaard chamava de angústia de Abraão. Todos conhecem a história: um anjo ordena a Abraão que sacrifique seu filho. Está tudo certo se foi realmente um anjo que veio e disse: tu és Abraão e sacrificarás teu filho. Porém, para começar, cada qual pode perguntar-se: será que era verdadeiramente um anjo? ou: será que sou mesmo Abraão? Que provas tenho? Havia uma louca que tinha alucinações: falavam-lhe pelo telefone dando-lhe ordens. O médico pergunta: “Mas afinal, quem fala com você?” Ela responde: “Ele diz que é Deus”. Que provas tinha ela que, de fato, era Deus? Se um anjo aparece, como saberei que é um anjo? E se escuto vozes, o que me prova que elas vêm do céu e não do inferno, ou do subconsciente ou de um estado patológico? O que prova que elas se dirigem a mim? Quem pode provar-me que fui eu, efetivamente, o escolhido para impor a minha concepção do homem e a minha própria escolha à humanidade? Não encontrei jamais prova alguma, nenhum sinal que possa convencer-me. Se uma voz se dirige a mim, sou sempre eu mesmo que terei de decidir que essa voz é a voz do anjo; se considero que determinada ação é boa, sou eu mesmo que escolho afirmar que ela é boa e não má. Nada me designa para ser Abraão, e, no entanto, sou a cada instante obrigado a realizar atos exemplares. Tudo se passa como se a humanidade inteira estivesse de olhos fixos em cada homem e se regrasse por suas ações. E cada homem deve perguntar a si próprio: sou eu, realmente, aquele que tem o direito de agir de tal forma que os meus atos sirvam de norma para toda a humanidade? E, se ele não fizer a si mesmo esta pergunta, é porque estará mascarando sua angústia. Não se trata de uma angústia que conduz ao quietismo, à inação. Trata-se de uma angústia simples, que todos aqueles que um dia tiveram responsabilidades conhecem bem. Quando, por exemplo, um chefe militar assume a responsabilidade de uma ofensiva e envia para a morte certo número de homens, ele escolhe fazê-lo, e, no fundo, escolhe sozinho. Certamente, algumas ordens vêm de cima, porém são abertas demais e exigem uma interpretação: é dessa interpretação – responsabilidade sua – que depende a vida de dez, catorze ou vinte homens. Não é possível que não exista certa angústia na decisão tomada. Todos os chefes conhecem essa angústia. Mas isso não os impede de agir, muito pelo contrário: é a própria angústia que constitui a condição de sua ação, pois ela pressupõe que eles encarem a pluralidade dos possíveis e que, ao escolher um caminho, eles se deem conta de que ele não tem nenhum valor a não ser o de ter sido escolhido. Veremos que esse tipo de angústia – a que o existencialismo descreve – se explica também por uma responsabilidade direta para com os outros homens engajados pela escolha. Não se trata de uma cortina entreposta entre nós e a ação, mas parte constitutiva da própria ação.

Quando falamos de desamparo, expressão cara a Heidegger, queremos simplesmente dizer que Deus não existe e que é necessário levar esse fato às últimas consequências. O existencialista opõe-se frontalmente a certo tipo de moral laica que gostaria de eliminar Deus com o mínimo de danos possível. Quando, por volta de 1880, os professores franceses tentaram constituir uma moral laica, disseram mais ou menos o seguinte: Deus é uma hipótese inútil e dispendiosa; vamos suprimi-la: porém, é necessário – para que exista uma moral, uma sociedade, um mundo policiado – que certos valores sejam respeitados e considerados como existentes *a priori*; é preciso que seja obrigatório, *a priori*, ser honesto, não mentir, não bater na mulher, fazer filhos etc., etc. Vamos portanto realizar uma pequena manobra que nos permitirá demonstrar que esses valores existem, apesar de tudo, inscritos num céu inteligível, se bem que, como vimos, Deus não exista. É essa, creio eu, a tendência de tudo o que é chamado na França de radicalismo: por outras palavras, a inexistência de Deus não mudará nada; reencontramos as mesmas normas de honestidade, de progresso, de humanismo e teremos assim transformado Deus numa hipótese caduca, que morrerá tranquilamente por si própria. O existencialista, pelo contrário, pensa que é extremamente incômodo que Deus não exista, pois, junto com ele, desaparece toda e qualquer possibilidade de encontrar valores num céu inteligível; não pode mais existir nenhum bem *a priori*, já que não existe

uma consciência infinita e perfeita para pensá-lo; não está escrito em nenhum lugar que o bem existe, que devemos ser honestos, que não devemos mentir, já que nos colocamos precisamente num plano em que só existem 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 conseguinte, o homem está desamparado porque não encontra nele próprio nem fora dela nada a que se agarrar. Para começar, não encontra desculpas. Com efeito, se a existência precede a essência, nada poderá jamais ser explicado por referência a uma natureza humana dada e definitiva; ou seja, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Por outro lado, se Deus não existe, não encontramos, já prontos, valores ou ordens que possam legitimar a nossa conduta. Assim, não teremos nem atrás de nós, nem na nossa frente, no reino luminoso dos valores, nenhuma justificativa e nenhuma desculpa. Estamos sós, sem desculpas. É o que posso expressar dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a si mesmo, e como, no entanto, é livre, uma vez que foi lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz. O existencialismo não acredita no poder da paixão. Ele jamais admitirá que uma bela paixão é uma corrente devastadora que conduz o homem, fatalmente, a determinados atos, e que, conseqüentemente, é uma desculpa. Ele considera que o homem é responsável por sua paixão. O existencialista não pensará nunca, também, que o homem pode conseguir o auxílio de um sinal qualquer que o oriente no mundo, pois considera que é o próprio homem quem decifra o sinal como bem entende. Pensa, portanto, que o homem, sem apoio e sem ajuda, está condenado a inventar o homem a cada instante. Ponge escreveu, num belíssimo artigo: “O homem é o futuro do homem”. É exatamente isso. Apenas, se por essas palavras se entender que o futuro está inscrito no céu, que Deus pode vê-lo, então a afirmação está errada, já que, assim, nem sequer seria um futuro. Se se entender que, qualquer que seja o homem que surja no mundo, ele tem um futuro a construir, um futuro virgem que o espera, então a expressão está correta. Porém, nesse caso, estamos desamparados. Tentarei dar-lhes um exemplo que permita compreender melhor o desamparo; contarei o caso de um dos meus alunos, que veio procurar-me nas seguintes circunstâncias: o pai estava brigando com a mãe e tinha tendências colaboracionistas; o irmão mais velho morrera durante a ofensiva alemã de 1940; e esse jovem, com sentimentos um pouco primitivos mas generosos, desejava vingá-lo. A mãe vivia só com ele, muito perturbada pela semitraição do pai e pela morte do filho mais velho, e ele era seu único consolo. Esse jovem tinha, naquele momento, a seguinte escolha: partir para a Inglaterra e alistar-se nas Forças Francesas Livres, ou seja abandonar a mãe, ou permanecer com a mãe e ajudá-la a viver. Ele tinha consciência de que a mãe só vivia em função dele e que o seu desaparecimento, talvez a sua morte, a mergulharia no desespero. Tinha também consciência de que, no fundo, cada ato que ele fazia em relação à mãe tinha uma resposta concreta, no sentido de que ele a ajudava a viver, enquanto cada ato que ele fizesse para partir e combater seria ambíguo, poderia perder-se na areia, não servir para nada; por exemplo: partindo para a Inglaterra, ele poderia permanecer indefinidamente num campo espanhol ao passar pela Espanha; poderia chegar à Inglaterra, ou a Argel, e ser colocado num escritório preenchendo papéis. Encontrava-se, assim, perante dois tipos de ação muito diferentes; uma delas concreta, imediata, porém dirigida a um só indivíduo; a outra, dirigida a um conjunto infinitamente mais vasto, uma coletividade nacional, mas, por isso mesmo, ambígua, e podendo ser interrompida a meio caminho. Simultaneamente, ele hesitava entre dois tipos de moral. De um lado, uma moral da simpatia, da devoção individual; e, de outro lado, uma moral mais ampla, mas de uma eficácia mais contestável. Precisava escolher uma das 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 árduo etc., etc. Mas qual é o caminho mais árduo? Quem devemos amar como irmão, o combatente ou a mãe? Qual a utilidade maior: aquela, vaga, de participar de um corpo de combate, ou a outra, precisa, de ajudar um ser específico a viver? Quem pode decidir a *priori*? Ninguém. Nenhuma moral estabelecida tem uma resposta. A moral kantiana diz-nos: nunca trate os outros como um meio, trate-os como um fim. Muito bem; se eu ficar junto de minha mãe, estarei tratando-a como um fim e não como um meio, mas, por isso mesmo, estarei correndo o risco de tratar como meio aqueles que combatem à minha volta, e, vice-versa, se eu me juntar àqueles que

combatem, estarei tratando-os como fim e, pelas mesmas razões, posso estar tratando minha mãe como meio.

Já que os valores são vagos e que eles são sempre amplos demais para o caso preciso e concreto que consideramos, só nos resta confiar em nosso instinto. Foi o que o jovem tentou fazer; e, quando nos encontramos, ele dizia: no fundo, o que conta é o sentimento; eu deveria escolher aquilo que verdadeiramente me impele em determinada direção. Se eu sentir que gosto da minha mãe o bastante para lhe sacrificar todo o resto – meu desejo de vingança, meu desejo de ação, meu desejo de aventuras –, fico com ela. Se, pelo contrário, eu sentir que meu amor por minha mãe não é suficiente, então eu parto. Mas como determinar o valor de um sentimento? O que é que constituía o valor do sentimento que ele tinha por sua mãe? Precisamente o fato de que ele permanecera, por ela. Posso dizer: amo tal amigo o suficiente para lhe sacrificar tal soma de dinheiro; mas só poderei dizê-lo se o fizer. Posso dizer: amo minha mãe o bastante para ficar junto dela; mas não posso determinar o valor dessa afeição a não ser, precisamente, que eu pratique um ato que a confirme e a defina. Ora, como eu desejo que esse afeto justifique os meus atos, acabo sendo arrastado num círculo vicioso.

Por outro lado, Gide disse, e muito bem, que um sentimento representado e um sentimento vivido são duas coisas quase indiscerníveis: decidir que amo minha mãe ficando junto dela, ou representar uma comédia que me levará a ficar, por causa de minha mãe, é mais ou menos a mesma coisa. Por outras palavras: o sentimento constrói-se através dos atos praticados; não posso, portanto, pedir-lhe que me guie. O que significa que não posso nem procurar em mim mesmo a autenticidade que me impele a agir, nem buscar numa moral os conceitos que me autorizam a agir. Vocês dirão: pelo menos, o jovem procurou o professor para pedir-lhe conselho. Porém, se vocês procurarem um padre, por exemplo, para que eles os aconselhe, vocês estarão escolhendo esse padre, e, no fundo, vocês já estarão sabendo, aproximadamente, o que ele lhes irá aconselhar. Ou seja: escolher o conselheiro é, ainda, engajar-se. A prova disso está em que, se vocês forem cristãos, dirão: consulte um padre. Existem, no entanto, padres colaboracionistas, padres oportunistas, padres resistentes. Qual deles escolher? E, se o jovem escolher um padre resistente ou um padre colaboracionista, já estará decidindo o tipo de conselho que irá receber. Assim, vindo procurar-me, ele sabia a resposta que eu lhe daria, e eu só tinha uma única resposta: você é livre; escolha, isto é, invente. Nenhuma moral geral poderá indicar-lhe o caminho a seguir; não existem sinais no mundo. Os católicos arguirão: sim, existem sinais. Admitamos que sim; de qualquer modo, ainda sou eu mesmo que escolho o significado que têm. Quando estive preso, conheci um homem assaz notável, que era jesuíta, havia ingressado na ordem dos jesuítas da seguinte forma: tinha experimentado uma série de dolorosos fracassos; ainda criança, seu pai morrera deixando-o pobre; entrou como bolsista numa instituição religiosa onde faziam questão de lembrar-lhe a todo instante que ele era aceito por caridade; em seguida, perdera diversas distinções honoríficas que tanto agradam às crianças; mais tarde, por volta dos dezoito anos, fracassou numa aventura sentimental; finalmente, aos vinte e dois anos, falhou em sua preparação militar, fato bastante pueril que, no entanto, constituiu a gota que fez transbordar o jarro. Esse jovem podia portanto considerar que fracassara em tudo; era um sinal, mas um sinal de quê? Poderia refugiar-se na amargura ou no desespero. Porém, muito habilmente para si próprio, considerou que seus insucessos eram um sinal de que ele não nascera para os triunfos seculares, e que só os triunfos da religião, da santidade, da fé, estavam ao seu alcance. Viu, portanto, nesse sinal, a vontade de Deus e ingressou na Ordem. Quem poderia deixar de perceber que a decisão sobre o significado do sinal foi tomada por ele e só por ele? Seria possível deduzir outra coisa dessa série de insucessos: por exemplo, que seria melhor se ele fosse carpinteiro ou revolucionário. Ele carrega, portanto, a total responsabilidade da decifração. O desamparo implica que somos nós mesmos que escolhemos o nosso ser. Desamparo e angústia caminham juntos. Quanto ao desespero, trata-se de um conceito extremamente simples. Ele significa que só podemos contar com o que depende da nossa vontade ou com o conjunto de probabilidades que tornam a nossa ação possível. Quando se quer alguma coisa, há sempre elementos prováveis. Posso contar com a vinda de um amigo. Esse amigo vem de trem ou de ônibus; sua vinda pressupõe que o ônibus

chegará na hora marcada e que o trem não descarrilhará. Permaneço no reino das possibilidades; porém, trata-se de contar com os possíveis apenas na medida exata em que nossa ação comporta o conjunto desses possíveis. A partir do momento em que as possibilidades que estou considerando não estão diretamente envolvidas em minha ação, é preferível desinteressar-me delas, pois nenhum Deus, nenhum designo poderá adequar o mundo e seus possíveis à minha vontade. No fundo, quando Descartes afirmava: “É melhor vencermo-nos a nós mesmos do que ao mundo”, ele queria dizer a mesma coisa: agir sem esperança. Os marxistas, com quem conversei, retrucam-me: “Em sua ação, que estará, evidentemente, limitada por sua morte, você pode contar com a ajuda dos outros. Isso significa contar, simultaneamente, com o que os outros farão alhures para ajudá-lo, na China, na Rússia, e com o que eles farão mais tarde, depois de sua morte, para retomar sua ação e conduzi-la até sua completa realização, ou seja, à revolução. Você deve contar com isso, caso contrário estará demonstrando falta de moral”. Antes de mais nada devo dizer que contarei sempre com meus companheiros de luta, na medida em que esses companheiros estão engajados comigo numa luta concreta e comum, na unidade de um partido ou de um grupo que eu posso, em linhas gerais, controlar; ou seja, ao qual eu pertença como militante, e de cujos movimentos estou ciente a cada instante. Nesse caso, contar com a unidade e com a vontade desse partido é exatamente como contar com o fato de que o ônibus chegará na hora certa e o trem não descarrilhará. Não posso, porém, contar com homens que não conheço, fundamentando-me na bondade humana ou no interesse do homem pelo bem-estar da sociedade, já que o homem é livre e que não existe natureza humana na qual possa me apoiar. Não sei qual será o futuro da revolução russa; posso admirá-la e tomá-la como exemplo, na medida em que tenho provas, hoje, de que o proletariado desempenha, na Rússia, um papel que ele não desempenha em nenhuma outra nação. Mas não posso afirmar que tal situação irá forçosamente conduzir ao triunfo do proletariado; devo ater-me ao que vejo; não posso ter certeza de que meus companheiros de luta retomarão o meu trabalho após minha morte para o conduzir à máxima perfeição, visto que esses homens são livres e decidirão livremente, amanhã, sobre o que será o homem; amanhã, após minha morte, alguns homens podem decidir instaurar o fascismo, e outros podem ser bastante covardes ou fracos para permitir que o façam; nesse momento, o fascismo será a verdade humana e pior para nós; na realidade, as coisas serão como o homem decidir que elas sejam. Isso significa que eu deva abandonar-me ao quietismo? De modo algum. Primeiro, tenho que me engajar; em seguida, agir segundo a velha fórmula: “não é preciso ter esperança para empreender”. Isso não quer dizer que eu não deva pertencer a um partido, mas que não deverei ter ilusões e que farei o melhor que puder. Por exemplo, se eu perguntar a mim mesmo: a coletivização, enquanto tal, será um dia implantada? Como vou saber? Sei apenas que farei tudo o que estiver ao meu alcance para que ela o seja; eu o farei; para além disso, não posso contar com mais nada. O quietismo é a atitude daqueles que dizem: os outros podem fazer o que eu não posso. A doutrina que lhes estou apresentando é justamente o contrário do quietismo, visto que ela afirma: a realidade não existe a não ser na ação; aliás, vai mais longe ainda, acrescentando: o homem nada mais é do que o seu projeto; só existe na medida em que se realiza; não é nada além do conjunto de seus atos, nada mais que sua vida. Em função disso, podemos entender por que nossa doutrina horroriza certo número de pessoas. Frequentemente, elas dispõem de um único recurso para suportar a sua miséria, e é o de pensar o seguinte: “As circunstâncias estavam contra mim; eu valia muito mais do que aquilo que fui; é certo que não tive nenhum grande amor ou nenhuma grande amizade, mas foi porque não encontrei um homem ou uma mulher dignos de tal sentimento; se não escrevi livros muito bons, foi porque não tive tempo livre suficiente para fazê-lo; se não tive filhos a quem me dedicar, foi porque não encontrei o homem com quem teria podido construir a minha vida. Permaneceram, portanto, em mim, inutilizadas e inteiramente viáveis, uma porção de disposições, de inclinações, de possibilidades que me conferem um valor que o simples conjunto de meus atos não permitem inferir”. Ora, na verdade, para o existencialista, não existe amor senão aquele que se constrói; não há possibilidade de amor senão a que se manifesta num amor; não há gênio senão aquele que se expressa em obras de arte; o gênio de Proust é a totalidade das obras de Proust; o gênio de Racine é a série de tragédias que escreveu; para além disso, não há nada. Por que atribuir a Racine a possibilidade de escrever uma outra tragédia, se, justamente, ele não o fez? Um

homem compromete-se com sua vida, desenha seu rosto e para além desse rosto, não existe nada. Evidentemente, tal pensamento pode parecer difícil de aceitar por alguém que tenha fracassado em seus projetos de vida. Mas, por outro lado, ele leva as pessoas a entenderem que só a realidade conta, que os sonhos, as esperas, as esperanças, só permitem que o homem se defina como sonho malogrado, como esperanças abortadas, como esperas inúteis; ou seja, que ele se defina em negativo e não em positivo; todavia, quando se diz: “tu nada mais és do que tua vida...”, isso não implica que o artista seja julgado unicamente por suas obras de arte; mil outras coisas contribuem igualmente para defini-lo. O que queremos dizer é que um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem esses empreendimentos.

Nessas condições, não é por nosso pessimismo que nos acusam, mas, no fundo, pela dureza de nosso otimismo. Se certas pessoas nos censuram por desenvolvermos seres pusilânimes, fracos, covardes, e, por vezes, francamente maus, em nossas obras de ficção, não é unicamente porque eles são pusilânimes, fracos, covardes ou maus, pois, se fizéssemos como Zola e declarássemos que eles assim são devidos à hereditariedade, por influência do meio, da sociedade, por um determinismo orgânico ou psicológico, todos se tranquilizariam e diriam: aí está, somos assim e ninguém pode fazer nada; o existencialista, porém, quando descreve um covarde, afirma que esse covarde é responsável por sua covardia. Ele não é assim por ter um coração, um pulmão ou um cérebro covardes; ele não é assim devido a uma qualquer organização fisiológica; mas é assim porque se construiu como covarde mediante seus atos. Não existe temperamento covarde; existem temperamentos nervosos, existem pessoas que têm “sangue fraco” como diz o povo; ou temperamentos ricos; mas o homem que tem sangue fraco nem por isso é um covarde, pois o que cria a covardia é o ato de renunciar ou de ceder: um temperamento não é um ato e o covarde se define pelos atos que pratica. O que as pessoas, obscuramente, sentem, e que as atemoriza, é que o covarde que nós lhes apresentamos é culpado por sua covardia. O que as pessoas querem é que nasçamos covardes ou heróis. Uma das críticas mais frequentemente feitas aos *Caminhos da Liberdade* pode ser formulada deste modo: “Mas, afinal, esses seres tão fracos, como poderão ser transformados em heróis?”. Tal objeção é um tanto ridícula, pois pressupõe que as pessoas nasçam heróis. E, no fundo, é isso que todos desejam pensar: se eu nasço covarde, posso viver em perfeita paz, nada posso fazer, serei covarde a vida inteira, o que quer que eu faça; se nasço herói, também viverei inteiramente tranquilo, serei herói durante a vida toda, beberei como um herói; comerei como um herói. O que o existencialista afirma é que o covarde se faz covarde, que o herói se faz herói; existe sempre, para o covarde, uma possibilidade de não mais ser covarde, e, para o herói, de deixar de o ser. O que conta é o engajamento total, e não é com um caso particular, uma ação particular, que alguém se engaja totalmente.

Creio que respondemos, assim, a algumas das críticas feitas ao existencialismo. Vimos, portanto, que ele não pode ser considerado como uma filosofia do quietismo, já que define o homem pela ação; nem como uma descrição pessimista do homem: não existe doutrina mais otimista, visto que o destino do homem está em suas próprias mãos; nem como uma tentativa para desencorajar o homem de agir: o existencialismo diz-lhe que a única esperança está em sua ação e que só o ato permite ao homem viver. Nesse plano, estamos, por conseguinte, perante uma moral da ação e do engajamento. Todavia, a partir desses poucos dados, acusam-nos ainda de aprisionar o homem em sua subjetividade individual. Também aí nos interpretam muito mal. Nosso ponto de partida é, de fato, a subjetividade do indivíduo e isso por razões estritamente filosóficas. Não porque sejamos burgueses, mas porque desejamos uma doutrina baseada na verdade e não num conjunto de belas teorias cheias de esperança, mas sem fundamentos reais. Como ponto de partida, não pode existir outra verdade senão esta: penso, logo existo; é a verdade absoluta de consciência que apreende a si mesma. Qualquer teoria que considere o homem fora desse momento em que ele se apreende a si mesmo é, de partida, uma teoria que suprime a verdade pois, fora do *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis e uma doutrina de probabilidades que não esteja

ancorada numa verdade desmorona no nada; para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro. Portanto, para que haja uma verdade qualquer, é necessário que haja uma verdade absoluta; e esta simples e fácil de entender; está ao alcance de todo o mundo; consiste no fato de eu me apreender a mim mesmo, sem intermediário.

Em segundo lugar, esta é a única teoria que atribui ao homem uma dignidade, a única que não o transforma num objeto. Todo materialismo me leva a tratar todos os homens, eu próprio inclusive, como objetos, ou seja, como um conjunto de reações determinadas que nada distingue do conjunto das qualidades e dos fenômenos que constituem uma mesa, uma cadeira ou uma pedra. Nós desejamos, precisamente, estabelecer o reino humano como um conjunto de valores distintos dos do reino material. Porém, a subjetividade que alcançamos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, visto que, como já demonstramos, no *cogito* eu não descubro apenas a mim mesmo, mas também os outros. Através do *penso*, contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente a filosofia de Kant, nós nos apreendemos a nós mesmos perante o outro, e o outro é tão verdadeiro para nós quanto nós mesmos. Assim, o homem que se alcança diretamente pelo *cogito* descobre também todos os outros, e descobre-os como sendo a própria condição de sua existência. Ele se dá conta de que só pode ser alguma coisa (no sentido em que se diz que alguém é espirituoso, ou é mau ou é ciumento) se os outros o reconhecerem como tal. Para obter qualquer verdade sobre mim, é necessário que eu considere o outro. O outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade desvenda-me, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer ou a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros.

Além disso, se bem que seja impossível encontrar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, consideramos que exista uma universalidade humana de *condição*. Não é por acaso que os pensadores contemporâneos falam mais frequentemente da condição do homem do que de sua natureza. Por condição, eles entendem, mais ou menos claramente, o conjunto dos *limites a priori* que esboçam a sua situação fundamental no universo. As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. O que não muda é o fato de que, para ele, é sempre necessário estar no mundo, trabalhar, conviver com os outros e ser mortal. Tais limites não são nem subjetivos nem objetivos; ou, mais exatamente, têm uma face objetiva e uma face subjetiva. São objetivos na medida em que podem ser encontrados em qualquer lugar e são sempre reconhecíveis; são subjetivos porque são *vividos* e nada são se o homem os não viver, ou seja, se o homem não se determinar livremente na sua existência em relação a eles. E, embora os projetos humanos possam ser diferentes, pelo menos nenhum deles permanece inteiramente obscuro para mim, pois todos eles não passam de tentativas para transpor esses limites, ou para afastá-los, ou para negá-los, ou para se adaptar 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 entendido por um europeu. Poder ser compreendido significa que o europeu de 1945, a partir de uma situação que ele concebe, pode projetar-se para os seus limites, da mesma maneira, e pode reconstituir em si mesmo o projeto do chinês, do indiano ou do africano. Existe uma universalidade em todo projeto no sentido em que qualquer projeto é inteligível para qualquer homem. Isso não significa de modo algum que esse projeto defina o homem para sempre, mas que ele pode ser reencontrado. Temos sempre a possibilidade de entender o idiota, a criança, o primitivo ou o estrangeiro, desde que tenhamos informações suficientes. Nesse sentido, podemos dizer que há uma universalidade do homem; porém, ela não é dada, ela é permanentemente construída. Construo o universal, escolhendo-me; construo-o entendendo o projeto de qualquer outro homem, de qualquer época que seja. Esse absoluto da escolha não elimina a relatividade de cada época. O que o existencialismo faz questão de mostrar é a ligação existente entre o caráter absoluto do engajamento livre – pelo qual cada homem se realiza, realizando um tipo de humanidade – engajamento sempre compreensível em

qualquer época e por qualquer pessoa, e a relatividade do conjunto cultural que pode resultar dessa escolha; é preciso sublinhar, simultaneamente, a relatividade do cartesianismo e o caráter absoluto do engajamento cartesiano. É nesse sentido que podemos dizer que cada um de nós é absoluto respirando, comendo, dormindo ou agindo de um modo qualquer. Não existe diferença alguma entre ser livremente, ser como projeto, como existência que escolhe a sua essência, e ser absoluto; não existe nenhuma diferença entre ser um absoluto temporariamente situado, ou seja, que se localizou na história, e ser universalmente compreensível.

Tudo isso não resolve inteiramente a objeção de subjetivismo. De fato, tal objeção assume ainda várias outras formas. A primeira é a seguinte: há quem nos diga que, se assim é, então cada um de nós pode fazer o que bem entender – acusação que se expressa de vários modos. Em primeira instância, acusam-nos de anarquia; e, em seguida, declaram: “você não podem julgar os outros, pois não há razão alguma para preferir tal projeto a tal outro”; finalmente, há quem diga: “tudo o que vocês escolhem é gratuito, vocês dão com uma mão o que fingem receber com a outra”. Essas três objeções não parecem ter sido formuladas com muita seriedade. Começemos pela primeira: vocês podem escolher o que bem entenderem: tal afirmação não é verdadeira. A escolha é possível, em certo sentido, porém o que não é possível é não escolher. Eu posso sempre escolher mas devo estar ciente de que, se não escolher, assim mesmo estarei escolhendo. Isso, se bem que pareça estritamente formal, tem suma importância, pois limita a fantasia e o capricho. Se, de fato, perante determinada situação – como, por exemplo, a situação que me define como um ser sexuado, podendo ter relações com um ser de outro sexo, podendo ter filhos – sou obrigado a escolher uma atitude e, de qualquer modo, sou responsável por uma escolha que, engajando a mim mesmo, engaja também toda a humanidade, mesmo se nenhum valor *a priori* determinar a minha escolha, esta nada terá a ver com o capricho. E, quem pensar estar encontrando aqui a teoria gídiana do ato gratuito, não estará compreendendo a enorme diferença entre a nossa doutrina e a de Gide. Gide não sabe o que é uma situação; ele age por simples capricho. Para nós, ao contrário, o homem encontra-se numa situação organizada, com a qual está engajado; pela sua escolha, ele engaja toda a humanidade e não pode evitar essa escolha: ou permanece casto, ou se casa e não tem filhos, ou se casa e tem filhos; de qualquer modo e seja que for que ele faça, é impossível que ele não tenha uma total responsabilidade em relação a esse problema. Efetivamente, ele escolhe sem se referir a valores preestabelecidos, mas é injusto acusá-lo de capricho. Digamos antes que devemos comparar a escolha moral à construção de uma obra de arte. E, aqui, precisamos fazer uma pausa para esclarecer que não se trata de uma moral estética, pois a má fé de nossos adversários é tanta que até disso nos acusam. O exemplo que escolhi não passa de uma comparação. Esclarecido esse ponto, perguntamos: alguma vez se acusou um artista que faz um quadro de ele não se inspirar em regras estabelecidas *a priori*? Alguém, alguma vez, lhe indicou que quadro deveria fazer? É evidente que não existe nenhum quadro definido que deva ser feito; o artista engaja-se na construção do seu quadro e o quadro que deve ser feito é, precisamente, o quadro que ele tiver feito. Sabemos que não existem valores estéticos *a priori*; contudo, existem valores que se tornam visíveis, posteriormente, na própria coerência do quadro, nas relações que existem entre a vontade de criação e o resultado. Ninguém pode prever como será a pintura de amanhã; não se pode julgar a pintura a não ser que esteja feita. Qual a relação de tudo isso com a moral? Trata-se da mesma situação criadora. Nunca falamos na gratuidade de uma obra de arte. Quando nos referimos a uma tela de Picasso, nunca dizemos que ela é gratuita; compreendemos perfeitamente que ele se construiu a si mesmo, tal qual é, ao mesmo tempo que pintava, que o conjunto de sua obra se incorpora à sua vida.

O mesmo acontece no plano moral. O que há em comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, existe criação e invenção. Não podemos decidir *a priori* o que devemos fazer. Penso ter deixado esse ponto suficientemente claro ao contar a história do aluno que me procurou e que poderia ter recorrido a qualquer moral, a kantiana ou qualquer outra, que não encontraria nenhum tipo de orientação: foi obrigado a inventar sozinho a sua lei. E – quer ele tenha escolhido ficar com a mãe, fundamentando sua moral nos sentimentos, na ação individual e na caridade concreta, quer tenha escolhido partir para a Inglaterra, preferindo o sacrifício – não poderíamos jamais dizer que

esse homem fez uma escolha gratuita. O homem faz-se; ele não está pronto logo de início; ele se constrói escolhendo a sua moral; e a pressão das circunstâncias é tal que ele não pode deixar de escolher uma moral. Só definimos o homem em relação a um engajamento. Parece-nos, portanto, absurdo que nos objetem a gratuidade da escolha. Em segundo lugar, há quem afirme o seguinte: vocês não podem julgar os outros; sob certo ponto de vista, é verdade e, sob outro, é falso. É verdade no sentido em que, cada vez que o homem escolhe o seu engajamento e o seu projeto com toda a sinceridade e toda a lucidez, qualquer que seja, aliás, esse projeto, não é possível preferir-lhe um outro; é ainda verdade na medida em que nós não acreditamos no progresso; o progresso é uma melhoria; o homem permanece o mesmo perante situações diversas, e a escolha é sempre uma escolha numa situação determinada. O problema moral não mudou desde a época em que era possível escolher entre os escravagistas e os não-escravagistas, na altura da Guerra de Secessão, por exemplo, até ao momento presente em que podemos optar pelo M.R.P ou pelos comunistas.

Todavia, podemos julgar, pois, como já disse, cada um escolhe perante os outros e se escolhe perante os outros. Para começar, podemos considerar (e isso talvez não seja um juízo de valor, mas é um juízo lógico) que algumas escolhas estão fundamentadas no erro e outras na verdade. Podemos julgar um homem dizendo que ele tem má fé. Tendo definido a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, consideramos que todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má fé. É possível objetar o seguinte: por que razão ele não poderia escolher-se como um homem de má fé? E eu respondo que não tenho que julgá-lo moralmente, mas defino a sua má fé como um erro. Não podemos escapar, aqui, a um juízo de verdade. A má fé é, evidentemente, uma mentira, pois dissimula a total liberdade do engajamento. No mesmo plano, direi que tem má fé, igualmente, aquele que declara que certos valores preexistem a si próprios; estarei em contradição comigo mesmo se, concomitantemente, quiser esses valores e afirmar que eles me são impostos. Alguém pode perguntar-me: e se eu quiser ser um homem de má fé? Eu responderei: não há motivo algum para que você não possa sê-lo, mas declaro que você tem má fé e que a atitude de estrita coerência é a atitude de boa fé. Além disso, posso fazer um juízo moral. Quando declaro que a liberdade, através de cada circunstância concreta, não pode ter outro objetivo senão o de querer-se a si própria, quero dizer que, se alguma vez o homem reconhecer que está estabelecendo valores, em seu desamparo, ele não poderá mais desejar outra coisa a não ser a liberdade como fundamento de todos os valores. Isso não significa que ele a deseja abstratamente. Mas, simplesmente, que os atos dos homens de boa fé possuem como derradeiro significado a procura da liberdade enquanto tal. Um homem que adere a um sindicato comunista ou revolucionário quer alcançar objetivos concretos; tais objetivos implicam uma vontade abstrata de liberdade; porém, essa liberdade é desejada em função de uma situação concreta. Queremos a liberdade através de cada circunstância particular. E, querendo a liberdade, descobrimos que ela depende integralmente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Sem dúvida, a liberdade, enquanto definição do homem, não depende de outrem, mas, logo que existe um engajamento, sou forçado a querer, simultaneamente, a minha liberdade e a dos outros; não posso ter como objetivo a minha liberdade a não ser que meu objetivo seja também a liberdade dos outros. De tal modo que, quando, ao nível de uma total autenticidade, 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 a sua liberdade, quaisquer que sejam as circunstâncias, estou concomitantemente admitindo que só posso querer a liberdade dos outros. Posso, portanto, formar juízos sobre aqueles que pretendem ocultar a si mesmos a total gratuidade de sua existência e sua total liberdade, em nome dessa vontade de liberdade implicada pela própria liberdade. Aqueles que dissimularem perante si mesmos a sua total liberdade, com exigências da seriedade ou com desculpas deterministas, eu os chamarei de covardes; os outros, que tentarem demonstrar que sua existência era necessária, quando ela é a própria contingência do aparecimento do homem sobre a terra, eu os chamarei de canalhas. Porém, covardes ou canalhas, só podem ser julgados ao nível de uma rigorosa autenticidade. Assim, embora o conteúdo da moral seja variável, certa forma dessa moral é universal. Kant afirma que a liberdade quer a si mesma e a liberdade dos outros. Certos; mas ele considera que o formal e o universal bastam para constituir uma moral. Nós pensamos, pelo

contrário, que princípios abstratos demais não conseguem definir a ação. Tomemos, mais uma vez; o caso do aluno: em nome de que, em nome de que grande máxima moral teria ele podido decidir, com toda a tranquilidade de espírito, abandonar sua mãe ou permanecer junto dela? Não existem meios para julgar. O conteúdo é sempre concreto e, por conseguinte, imprevisível; há sempre invenção. A única coisa que importa é saber se a invenção que se faz se faz em nome da liberdade.

Examinemos, por exemplo, os dois casos seguintes: vocês poderão constatar em que medida se assemelham e, ao mesmo tempo, diferem. Consideremos *O Moinho à Beira do Rio*. Nele encontramos certa mocinha, Maggie Tulliver, que encarna o valor da paixão e está consciente disso: ela está apaixonada por um jovem rapaz, Stephen, noivo de uma garota insignificante. Essa Maggie Tulliver, em vez de preferir, levianamente, a sua própria felicidade, escolhe sacrificar-se, renunciar ao homem que ama, em nome da solidariedade humana. Na *Cartuxa de Parma*, a Sanseverina exemplifica o caso oposto: considerando que a paixão constitui o verdadeiro valor do homem, ela teria declarado que um grande amor merece sacrifícios; que é preciso preferir o amor-paixão à banalidade do amor conjugal que uniria Stephen e a jovem boba com quem deveria casar-se; ela escolheria sacrificar esta última e realizar a sua felicidade; e, como nos mostra Stendhal, ela se sacrificaria a si mesma por paixão se a vida assim o exigisse. Estamos, aqui, diante de duas morais rigorosamente opostas; eu considero que elas são equivalentes: nos dois casos, a meta proposta foi a liberdade. E vocês podem imaginar duas atitudes estritamente semelhantes quanto aos efeitos: Uma jovem, por resignação, prefere renunciar ao seu amor; outra, por apetite sexual, prefere desconhecer a ligação anterior do homem que ama. Essas duas ações se assemelham, exteriormente, àquelas que acabamos de descrever. Contudo, são inteiramente diferentes. A atitude da Sanseverina está muito mais próxima da de Maggie Tulliver do que de uma voracidade inconsequente.

Vocês podem, portanto, constatar que essa segunda acusação que nos fazem é simultaneamente verdadeira e falsa. Podemos escolher qualquer coisa se nos colocarmos ao nível de um engajamento livre.

A terceira objeção é a seguinte: vocês recebem com uma mão o que dão com a outra; isso significa que, no fundo, os valores não têm seriedade; já que vocês os escolhem. Argumentarei dizendo que lamento muito que assim seja, mas, já que eliminamos Deus Nosso Senhor, alguém terá de inventar os valores. Temos que encarar as coisas como elas são. E, aliás, dizer que nós inventamos os valores não significa outra coisa senão que a vida não tem sentido *a priori*. Antes de alguém viver, a vida, em si mesma, não é nada; é quem a vive que deve dar-lhe um sentido; e o valor nada mais é do que esse sentido escolhido. Pode constatar-se, assim, que é possível criar uma comunidade humana. Criticaram-me por perguntar se o existencialismo é um humanismo. Responderam-me: afinal, você escreveu, na *Náusea*, que os humanistas estavam errados, você troçou de um certo tipo de humanismo, por que razão voltar atrás agora? Na realidade, a palavra humanismo tem dois significados muito diferentes. Podemos considerar como humanismo uma teoria que toma o homem como meta e como valor superior. Há humanismo, nesse sentido, 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, irei beneficiar-me dessas invenções particulares e poderei, pessoalmente, enquanto homem, considerar-me como responsável e honrado pelos atos particulares de alguns homens. O que supõe que podemos atribuir um valor ao homem em função dos atos mais elevados de certos homens. Tal humanismo é absurdo, pois só o cachorro ou o cavalo poderiam emitir um juízo de conjunto sobre o homem e declarar que o homem é admirável – o que eles não têm a mínima intenção de fazer, que eu saiba, pelo menos. Mas não podemos admitir que um homem possa julgar o homem. O existencialismo dispensa-o de todo e qualquer juízo desse tipo: o existencialismo não colocará nunca o homem como meta, pois ele está sempre por fazer. E não devemos acreditar que existe uma humanidade à qual possamos nos devotar, tal como fez Auguste Comte. O culto da humanidade conduz a um humanismo fechado sobre si mesmo, como o de Comte, e, temos de admiti-lo, ao fascismo. Este é um humanismo que recusamos.

Existe, porém, outro sentido para o humanismo, que é, no fundo, o seguinte: o homem está constantemente fora de si mesmo; é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz com que o homem exista; por outro lado, é perseguindo objetivos transcendentais que ele pode existir; sendo o homem essa superação e não se apoderando dos objetos senão em relação a ela, ele se situa no âmago, no centro dessa superação. Não existe outro universo além do universo humano, o universo da subjetividade humana. É a esse vínculo entre a transcendência, como elemento constitutivo do homem (não no sentido em que Deus é transcendente, mas no sentido de superação), e a subjetividade (na medida em que o homem não está fechado em si mesmo, mas sempre presente num universo humano) que chamamos humanismo existencialista. Humanismo, porque recordamos ao homem que não existe outro legislador a não ser ele próprio e que é no desamparo que ele decidirá sobre si mesmo; e porque mostramos que não é voltando-se para si mesmo mas procurando sempre uma meta fora de si – determinada libertação, determinada realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano.

Após essas reflexões, vemos que nada é mais injusto do que as acusações de que fomos alvo. O existencialismo nada mais é do que um esforço para tirar todas as consequências de uma postura atea coerente. Esta não pretende, de modo algum, mergulhar o homem no desespero. Mas se, tal como fazem os cristãos, se decide chamar desespero a qualquer atitude de descrença, nossa postura parte do desespero original. O existencialismo não é tanto um ateísmo no sentido em que se esforçaria por demonstrar que Deus não existe. Ele declara, mais exatamente: mesmo que 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 e se convença de que nada pode salvá-lo dele próprio, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus. Nesse sentido, o existencialismo é um otimismo, uma doutrina de ação, e só por má fé é que os cristãos, confundindo o seu próprio desespero com o nosso, podem chamar-nos de desesperados.