
AS RAÍZES DA ÉTICA
Conferência no Instituto Gramsci, maio de 1964

Jean-Paul Sartre

Apresentação

Philippe Claude Thierry Lacour¹
Jade Oliveira Chaia²

Tradução

Philippe Claude Thierry Lacour
Jade Oliveira Chaia
Igor Oliveira França³
Luiz Guilherme de Paula Gonçalves Barbosa⁴
Manuella Mucury Teixeira⁵
Marcelo Vargas de Toledo⁶
Marcos Vinícius de Magalhães Chagas⁷
Michelly Alves Teixeira⁸
Sèdjro Crédo Randal e Zitti⁹
Silvana Maria Guimarães Correa¹⁰

Revisão técnica

Fábio Caprio Leite de Castro¹¹
Gérard Wormser¹²

Apresentação

O texto *Les racines de l'éthique*, de Jean-Paul Sartre, foi publicado no número dezenove da revista *Études sartriennes*, no ano de 2015, juntamente com mais quatro

artigos de *Christopher Lapierre*, *Alexis Chabot*, *Mathieu Pams* e *Michel Contat*.

Editada pelo *Groupe d'Études Satrienne*, desde 1984, a revista visa a publicação de textos inéditos de Jean-Paul Sartre e a investigação de sua obra.

¹ Professor Doutor, do Departamento de Filosofia da UnB. E-mail: unb@philippelacour.net.

² Graduanda em Filosofia pela UnB e graduada em Direito pela UCDB. E-mail: jade.joc@gmail.com.

³ Graduando em Filosofia pela Universidade de Brasília. E-mail: igorfrancaa@gmail.com.

⁴ Graduando em Filosofia e graduado em Psicologia pela Universidade de Brasília.

⁵ Doutoranda em Filosofia pela Universidade de Brasília. E-mail: mucury_rev@gmail.com.

⁶ Graduando em Filosofia pela UnB e graduado em Direito pelo Unieuro. E-mail: mvtvargas@yahoo.com.br.

⁷ Graduado em Filosofia pela Universidade de Brasília. E-mail: marcosvinicius.mchagas@gmail.com.

⁸ Graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília. E-mail: michellyteixeira@gmail.com.

⁹ Graduando em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília. E-mail: credozitti@gmail.com.

¹⁰ Graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília. E-mail: silvana@ustdobrasil.com.br

¹¹ Professor Doutor, da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). E-mail: fabio.castro@pucrs.br.

¹² Professor Doutor, da Universidade de Rouen e Pesquisador Colaborador, na Universidade de Brasília. E-mail: gwormser@free.fr.

A conferência proferida no Instituto Gramsci, em maio de 1964, durante o colóquio *Morale et Société*, foi editada por Jean Bourgault e Grégory Cormann, a partir da transcrição dos manuscritos do autor, preparados especialmente para a sua exposição no evento. Os manuscritos se encontram arquivados e preservados pelo *Fonds Sartre du Département des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale de France*.

A obra expõe uma teoria ética, isto é, um aparato teórico ético que justifica o seu apoio à desobediência, à insubordinação e o emprego de violência pelo *Front de Libération Nationale (FLN)*, um partido socialista argelino engajado na luta de libertação nacional contra a França Colonial. Essa luta pela criação de um Estado argelino democrático de popular deu curso a Revolução Argelina (ou Guerra de Independência Argelina), entre os anos de 1950 a 1960.

Foi dividida em quatro partes: I – O problema; II – A experiência da moral; III – As raízes da ética e IV – Moral da práxis e morais alienadas. A tradução, ora aqui apresentada, se delimita as duas primeiras partes.

Na primeira seção, Sartre indica que o socialismo contemporâneo carece de bases rigorosas e materiais, de uma teoria moral, *o homem será produto necessário de seu produto*, e não mais na época na qual, o

homem será, como diz Marx, seu próprio produto. Para o autor, a moral *não é nada mais que o aspecto ilusório de um comportamento inteiramente condicionado pelas infraestruturas*, propõe então que retomemos o problema desde o início, para formulá-lo a partir da experiência e definir sua especificidade. Perguntamo-nos o quão profundo eles se enraízam na sociedade.

Na segunda, faz uma descrição fenomenológica da moral, isto é, de conjunto de imperativos, valores e juízos axiológicos, a norma. O normativo é descrito como um fenômeno ambíguo e contraditório, pois implica ao mesmo tempo a realização de uma possibilidade incondicionada (*porvir incondicionado*) quanto a reprodução de repetições sociais (*porvir limitado*). Trata-se de um paradoxo ético, que se reconcilia pelo processo histórico, *a verdadeira ética funda e dissolve as morais alienadas na medida em que ela é o sentido da história*. A estrutura do normativo é tanto fim como meio. Após, Sartre recorre a análise de um exemplo concreto, qual seja, a Revolução Argelina.

A tradução da presente obra foi realizada pelo *Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília*, sob coordenação do *Professor Philippe Lacour*, que se propõe a traduzir, regularmente, obras da Filosofia Francesa, ainda inéditas em Língua Portuguesa.

Um agradecimento especial ao *Professor Gérard Wormser*, cujo papel nesta tradução foi fundamental. Gérard quem nos propôs a realizar a tradução desta obra inédita de Sartre. Não só nos apresentou o texto, como a filosofia sartriana; nos acompanhou durante as sessões de tradução e revisão do texto. Sempre muito paciente e disponível para sanar todas dúvidas e questionamentos acerca da obra, do autor, da Filosofia.

Agradecemos ao *Professor Fábio Caprio Leite de Castro*, pela revisão final de todo o material traduzido.

O trabalho de tradução é produzido de maneira colaborativa sobre a plataforma digital TraduXio (<https://traduxio.org/>). Novos e novas integrantes são bem-vindos e bem-vindxs.

Tradução

I

O problema

A nossa reunião prova que *o momento histórico chegou*, para o socialismo, de *reencontrar* a sua estrutura ética, ou ainda de lhe retirar os véus. De fato, há um século, o socialismo dos participantes dos eventos de 1848 tomava-se por uma *ética*. Mas:

- 1) Carente de bases rigorosas e materiais, sua concepção da *humanidade* tornou-se um ideal – isto é, tornou-se um *idealismo*. O progresso das organizações revolucionárias após o fracasso de 1848 foi renunciar às especulações sobre o gênero humano e fundar uma *práxis* rigorosa sobre bases

precisas, sobre um conhecimento científico das estruturas sociais.

A luta de classes como motor da história.

- 2) A partir disso, a luta ganhando em rigor e por consequência em implacabilidade, o problema da *eficácia* vem ao primeiro plano, quer dizer que a ênfase é colocada sobre os objetivos possíveis em cada conjuntura, sobre o condicionamento necessário e recíproco do fim pelos meios e dos meios pelo fim.

Nos últimos cinquenta anos, através da realização na URSS das bases do socialismo, o conjunto mundial das

organizações revolucionárias é convocada a defender custe o que custar essa “encarnação”.

Durante o período dito stalinista, as dificuldades internas da revolução encarnada são mais ou menos resolvidas ou mascaradas pela ditadura e os revolucionários do exterior não podem, *sem enfraquecer o desenvolvimento do socialismo* soviético, adotar uma atitude crítica, nem no que concerne à eficácia prática dos meios adotados, nem no que concerne às suas relações com a ética. Tudo se passa como se a defesa da URSS fosse o dever incondicional dos revolucionários no exterior (defesa *a priori* e independente do que ela faça), e [*sic*] o imperativo interno da URSS era o de estabelecer e consolidar, pela intensificação da produtividade, relações de produção, de onde sairá no momento justo o homem novo. Em outras palavras: é ao *modificar a coisa* que damos ao homem do socialismo os meios para se produzir. Visamo-lo *indiretamente*: ele deve *produzir*, atravessar o mais rápido o período da acumulação socialista, alcançar o mais rápido o nível de produção dos Estado capitalistas. O homem virá por consequência *de si mesmo*. Ele será o *produto necessário de seu produto*.

Essa concepção corresponde à *suspensão temporária da moral*. Ela tem por resultado manter sob outra forma o momento da história no qual *o homem é o*

produto de seu produto e no qual a *reificação* (pela primazia da coisa trabalhada) permanece. Em suma, nós estamos bem longe da época na qual, na sociedade comunista, o homem será, como diz Marx, seu próprio produto.

Isto é o que Kanapa expressa (*Critique* 82) nestes termos: “O socialismo não é, inicialmente, uma exigência moral, mas é, em primeiro lugar, um determinado sistema de relações de produção... A moral vem em seguida, como o produto (aliás, não imediato) da estrutura econômica da sociedade”. Trata-se, portanto, de construir, sobre a ruína de um determinado sistema econômico, um outro sistema sem contradição (ou com contradições facilmente ultrapassáveis) que *enquanto* sistema econômico produzirá necessariamente as relações dos homens entre si. Estas não são somente uma superestrutura, um produto, elas são um *epifenômeno* que virá por consequência e com o qual não há nenhum motivo para se preocupar enquanto forjamos as novas relações de produção ou enquanto destruirmos as antigas.

De fato, se a moral é apenas *a expressão de um condicionamento mais profundo*, se ela não se descobre no nível mais profundo do homem, isto é, no nível da produção ela mesma, ela não é nada mais que *o aspecto ilusório de um comportamento inteiramente condicionado pelas infraestruturas*. Se o

aspecto normativo da ética *não tem uma eficácia real*, se ele é apenas uma expressão de uma necessidade não normativa, a prescrição moral se reduz *ao simples fato*, a norma torna-se uma aparência que o sociólogo e o historiador devem somente constatar.

Após o vigésimo congresso, isto é, quando a URSS completou sua industrialização em marcha forçada, percebemos que o conjunto dos fatos conhecidos sob o nome de “stalinismo” concernem à *moralidade*. É uma constatação objetiva neste sentido que *entre os revolucionários* a condenação de alguns desses fatos não é somente a apreciação de um erro estratégico ou tático, mas *um julgamento axiológico* utilizado com total independência sobre as relações humanas que esses fatos traduzem ou contribuem a estabelecer.

Tudo se passa como se, um pouco por todo lado, *a suspensão temporária da ética* suscitasse um receio objetivamente detectável na maior parte das organizações revolucionárias. Como se víssemos nela um dos fatores da ditadura stalinista - e não somente seu efeito -, como se *o restabelecimento da ética* aparecesse como uma precaução eficaz - entre outras - contra um retorno desse estado de coisas.

Não se deveria crer, todavia, que essa seja uma coisa fácil. É objetivamente verdadeiro que um dos principais fatores da

apreciação do stalinismo é a norma ética dos militantes revolucionários. E, em consequência, que a ética socialista pode impor-se a homens que vivem em um sistema econômico onde as relações de produção *não são de tipo socialista*.

Mas é verdade também que o edifício social é *dialeticamente condicionado em todos seus níveis pelos níveis anteriores*. E que o nível fundamental é o da necessidade, do trabalho e das relações de produção fundadas na natureza do instrumento de trabalho.

Toda tentativa para restaurar *a instância moral* sem ver resolvida essa contradição:

1) ou aderiria *ao idealismo de 1848*, submetendo o conjunto material da sociedade a uma certa ideia do homem que não poderia se basear em nada e permaneceria o esquema abstrato da universalidade;

2) ou recairia em um ecletismo sem princípios, afirmando *ao mesmo tempo* e sem mediação – ou com uma pseudo-mediação sofisticada – que o homem social é o produto de seu produto segundo alguns encadeamentos rigorosos e próprios a cada sociedade; *ao mesmo tempo* que o marxismo é um humanismo, que a sociedade capitalista une os proletários em uma mesma fraternidade e que essa fraternidade de miséria é uma base válida para uma moral revolucionária.

É necessário, na verdade, retomar o problema desde o início

Não estamos aqui para resolvê-lo, mas para formulá-lo. Existem em todas as sociedades e na nossa - para tomar apenas um exemplo - comportamentos específicos e objetivamente detectáveis que se pode denominar de *condutas de moralidade*. É

necessário, *primeiramente*, tomá-los na experiência e definir sua *especificidade*. Em seguida, perguntarmo-nos o quanto profundamente eles se enraízam na sociedade, qual é a sua eficácia e como podem eles nascer e agir em um mundo social constituído segundo as leis da *dialética histórica*.

II

a experiência da moral

Nosso método será simples: descrição fenomenológica do objeto, análise regressiva de suas condições de possibilidade. Em seguida, se for preciso, síntese progressiva.

O que é a experiência ética em sua objetividade? Começemos eliminando *as morais decretadas* (morais de Kant, de Nietzsche, etc.). Essas são, ao mesmo tempo, tentativas de explicação da experiência ética, ensaios de unificação das prescrições contemporâneas, tentativas de reformular o “quadro dos valores ou dos imperativos”, objetivando, sob a forma ética (logo, universal), impulsos subjetivos e singulares.

Portanto, se [não] tomarmos a moral no nível do homem social no trabalho, na rua, em casa, caímos em *uma literatura parasitária* que se explica sem dificuldade

pela *condição do moralista* (Gide – Natanael: grande burguês, proprietário, intelectual).

Neste caso, o que resta? Os objetos sociais que têm em comum uma certa estrutura ontológica que nós chamaremos de *normativo*.

Esses objetos são diversos:

Há *instituições* – particularmente, as leis que prescrevem condutas e definem sanções.

Há os *costumes*: não codificados, mas difusos, eles se manifestam objetivamente como imperativos sem sanção institucional ou com sanção difusa (escândalo).

Há, por fim, os *valores*, qualidades normativas que se associam às condutas ou aos resultados dessas condutas e que são objeto de juízos axiológicos.

Voltaremos às instituições. Notemos neste momento que, *ao nível das superestruturas*, não se consegue distinguir claramente entre o mecanismo das instituições e o dos costumes. Por vezes, a lei e os costumes se sobrepõem: “não matarás” é uma norma do código criminal com uma proibição moral com uma sanção difusa. Inversamente, em determinados níveis das classes dominantes, a proibição de fraudar o fisco não está ligada à proibição moral. E em outros casos – os costumes privados, por exemplo – os imperativos da ética não são acompanhados de interdições legais. Por exemplo: a lei penaliza a mentira em certos casos determinados; a moral a proíbe rigorosamente.

Chamaremos *moral* o conjunto de imperativos, valores e juízos axiológicos que constituem *os lugares-comuns* de uma classe, de um meio social ou de uma sociedade inteira. Deste modo, não se deve entender que cada membro do grupo adequa sua conduta a eles, mas que cada um os mantém como prescrições, interdições, avaliações etc.

Exemplo: [Enquete em um] colégio de moças.

1ª Questão: Você mente?

Respostas:

Frequentemente 50%

Muito frequentemente 20%

Um Pouco 20%

De modo algum 10%

(o que dá 10% de mentirosos arraigados)

2ª Questão: Devemos condenar a mentira?

Sim 95%

Não 5%

Grosso modo, essas duplas respostas dão aproximadamente o caráter objetivo das prescrições: são os mesmos indivíduos (todos ou quase todos) que as mantêm e que não hesitam em violá-las. Por que esta contradição? Devemos entender que eles querem *impor* aos outros uma proibição que eles violam? Não: eles as impõem a si mesmos. Eles são *tranquilizados* pela existência mesma do proibido. Se a mentira é admitida sem reserva, ela se torna a realidade e a verdade é apenas uma aparência enganadora, tudo se obscurece: *não posso senão mentir*.

O que é reconfortante no imperativo, Kant bem o disse: “*Tu deves, logo podes*”. O mentiroso gosta mais de se culpar por ter mentido e que o interdito o faça saber *que pode sempre não mentir*.

O que existe, de fato, de comum entre as diferentes formas objetivas da ética - e mesmo entre essas e as instituições? *É uma certa relação à possibilidade*. Um certo ato nos é dado de imediato como *incondicionalmente possível*.

Essas duas palavras merecem uma explicação. De fato, *possível*, aqui,

precisamente por estar ligado ao incondicional, opõe-se rigorosamente à *possibilidade condicional do positivista*. Para o positivismo, o agente social é contingente, mas *rigorosamente condicionado*. Ele é o ponto de encontro de séries de determinação *em exterioridade* – o que quer dizer que cada uma é *exterior* às outras e que, em cada uma, a condição da determinação no presente se encontra fora de si, na determinação da série *anterior*. Se todas as séries fossem conhecidas, a conduta de um agente no instante *t* poderia ser rigorosamente prevista ou, para dizê-lo de outro modo, *composta*. Se certas séries se furtam provisoriamente ao saber, a conduta comporta, em relação à previsibilidade, um elemento de indeterminação: vários comportamentos são igualmente concebíveis em um instante *t*: chamaremos a cada um deles de uma *possibilidade*.

É necessário acrescentar que, no domínio da conduta humana, o *possível*, como indeterminação do saber, torna-se para o positivista um fator objetivo e subjetivo da conduta.

Ignorando os dados reais que resistem à realização do seu ato (indeterminações sociais, psicofisiológicas, históricas, etc.), o agente talvez empreenda por causa dessa ignorância e, ainda que o empreendimento fracasse, ela o torna por ela mesma diferente daquilo que ele teria sido se, conhecendo

todas as séries, ele nada tivesse empreendido.

Para o positivista, a *previsão* (resultado do cálculo razoável de uma conduta) dá ao porvir um caráter de futuro anterior, quer dizer, faz do porvir *um passado* que virá e do presente uma realização *do porvir que era seu passado*. O ser do agente, para o positivismo, é um frequentativo constituído pelo eterno retorno dos passados *exteriores* sob forma de antigos porvires cujas condições são sempre dadas – e a princípio previsíveis – nos presentes decorridos. O passado domina tudo e o “*isso será*” é apenas um “*isso era previsto*” afetado do indício futuro. O homem é exterior a ele mesmo, como o tempo e o espaço.

Ora, o imperativo e o valor geram uma *possibilidade* completamente oposta a essa que acabamos de descrever. De fato, *ele [o imperativo] não conhece a conjuntura*, isto é, o *nexo* de determinações anteriores. Seria melhor afirmar que *não deseja conhecê-la*: em toda época, a literatura está encarregada de produzir casos limites onde *o imperativo* é recusado por todas as determinações exteriores e nas quais, contudo, ele é consumado.

A honra, valor feudal, ligada às famílias domésticas ou patriarcais, é cem vezes apresentada como *exigência incondicional*. O agente sempre pode *salvar* a honra da família. Vencer não é sempre possível: isso depende justamente de determinações

exteriores; mas a honra está salva se o agente oferece sua vida para preservá-la (– “*O que você gostaria que ele tivesse feito contra três?*” – “*Que ele tivesse morrido.*”).

A possibilidade fundamental se desloca:

1) Toda exigência moral pode ser cumprida, *qualquer que seja* a determinação anteroexterna, desde que, no limite, se coloque a própria vida em jogo.

2) A possibilidade mais profunda *para cada um*, é, portanto, *colocar sua vida em jogo* por um imperativo. E assim entendido, a vida é o caso limite.

Isto quer dizer, portanto: o imperativo define o homem como sempre capaz de preferir tal ou tal conduta a uma série de determinações cujo caso limite é a vida. Esta recusa incondicional das determinações na exterioridade equivale a *reconhecer no agente*, para além do exterior, uma *determinação em interioridade*.

Isto significa que, em vez de receber suas determinações do exterior como uma bola atingida por outra, ele se determinará contra elas como unidade sintética a partir de outra unidade sintética de interioridade: o imperativo ou o valor.

Nessas normas, efetivamente, não pode haver combinação de elementos, mas o imperativo, por exemplo, é um todo objetivo, *unidade de inter-relações que*

governa suas partes. Assim, a norma como opção incondicional designa no agente um sujeito em interioridade como unidade sintética de sua diversidade. Todavia, ela não designa este sujeito como se ele já existisse e como se ela estivesse limitando-se a lhe prescrever um ato: ela o designa como sendo ele mesmo sempre possível, apesar das determinações em exterioridade.

A norma só pode ser preenchida por um sujeito em interioridade. Porém, este sujeito possível e designado como tal só se produzirá na realidade pelo cumprimento da tarefa prescrita. Neste sentido, a possibilidade fundamental designada pela norma é aquela – por um *nexo* de determinações exteriores – de se fazer *sujeito de interioridade* pelo cumprimento da tarefa. Em outras palavras: a norma dá-se como *minha* possibilidade (caráter *objetivo*: é ao mesmo tempo aquela de qualquer pessoa), mas é na medida em que se refere a mim como um possível sujeito do ato; ou, se se preferir, a norma – qualquer que seja o conteúdo, no momento, não nos interessa – *é minha possibilidade de me produzir sujeito*.

Concebe-se agora o sentido das respostas que as alunas secundaristas deram no tocante à mentira: elas reclamam – no impasse da vida cotidiana – que a possibilidade de ser agente humano apesar das circunstâncias seja sempre mantida por um interdito incondicional. Em resumo, o

imperativo visa em mim a possibilidade de me produzir como uma autonomia que se afirma dominando as circunstâncias exteriores em lugar de ser dominado por elas. E o verdadeiro aspecto do normativo aparece aqui: a possibilidade incondicional afirma-se efetivamente como meu futuro *possível seja qual for o meu passado*.

Pouco importa que os acasos de minha constituição, da minha infância, tenham me conferido a dissimulação, nem que a mentira repetida tenha se tornado meu hábito, nem que as circunstâncias anteriores tenham me dado interesse em mentir: o sujeito possível do ato normativo não é afetado na sua possibilidade. Ele se constitui assim como porvir independente de todo passado, melhor: como porvir exigindo instaurar-se sobre as ruínas do passado. Desta maneira, ele se opõe ao futuro positivista que é regresso ofensivo das circunstâncias exteriores. A norma como possibilidade permanente de me produzir sujeito de interioridade aparece ao contrário como *porvir puro*, dito de outra maneira, porvir sem nenhuma determinação pelo passado.

Assim, o imperativo é determinação do meu presente através da possibilidade futura de me produzir contra o meu passado ou por fora dele. Enquanto tal, essa possibilidade não pode se tornar objeto de qualquer conhecimento. Na verdade, não somente eu não tenho nenhum elemento nas

determinações passadas do mundo e de mim mesmo que me permita projetar – sequer a título de probabilidade – minha resposta futura à demanda, mas ainda eu posso sentir na angústia que tudo contribui a fazer-me prever que eu não irei respondê-la.

Muito dos resistentes se perguntaram: *sob a tortura, resistirei?* E, sem nenhuma dúvida, a gente poderia, basicamente, definir estatisticamente a porcentagem daqueles que falavam, as hipóteses gerais de falar segundo o tratamento submetido, estabelecer uma estratégia de acordo com isto (*“Agente vinte e quatro horas”*). Porém, precisamente, essas previsões do passado não me dizem mais respeito, uma vez que se trata para mim – independentemente da porcentagem – de me *produzir* ao lado daqueles que não falam.

O porvir puro do imperativo não é *cognoscível* nem *previsível*. Seu caráter de puro porvir – isto é, que o porvir não é preparado por ninguém, que ninguém nunca me ajudou a realizar – o torna *porvir por fazer*.

Naturalmente, nesse momento, eu arrisco descobrir os esboços realizados desse porvir, sistemas de expedientes que me ajudarão a realizá-lo. Para não falar, eu tentarei enrolar, fingir, em suma farei esse porvir com o que me é dado presentemente. Mas isso é *justamente iluminar o presente pelo porvir*. Esse conhecimento não é do

porvir pelo presente, mas do presente pelo porvir. Daí o presente assume a unidade sintética de um campo prático: na sala de interrogatório, à luz da norma “*não falar*”, o prisioneiro olha por todos os lados, tenta prever as torturas para inventar os meios psicofisiológicos de resistir a elas. Não se dá à norma a sua importância. Falar *torna-se* a possibilidade de um sujeito de interioridade. Não se trata do simples triunfo das determinações exteriores, mas da escolha interior de se deixar determinar na exterioridade (anti-normas – anti-valores).

Assim, observamos a norma mais vulgar como a mais rigorosa, como o porvir *a ser feito* determinando o presente por sua simples possibilidade incondicionada.

Na verdade, o aspecto *imperativo* do dever não deve nos enganar, nem aquele dos valores que são imperativos afetivos ligados aos imperativos práticos, isto é, possibilidades de amar, admirar e respeitar tais homens e tais objetos. Nada prova que essas formas correntes da determinação moral não sejam *por elas mesmas* particularizações e limitações da estrutura normativa em sua “generalidade”.

O *dever*, por exemplo, tal como se manifesta nos costumes, tem a estrutura do *comando* que, por princípio, é uma ordem *dada por um outro* e que guarda no agente seu caráter de alteridade.

Da mesma forma, no valor, *a exigência* tem uma fixidez qualquer que parece penetrá-la de uma inércia estrangeira. Nada permite dizer que a estrutura ontológica da norma não aparece desviada ou deformada pela introdução de determinações estrangeiras.

E é justamente isso o que o positivismo vai nos ensinar ao tentar limitar os gastos. Com efeito – sob o nome, clássico do século XIX, de “moral e ciência” – o positivista descobre seu número irracional, seu escândalo pitagórico, quando ele encontra e descreve o caráter normativo dos costumes. Este puro porvir definindo seu agente possível como uma interioridade que tem de se produzir é manifestamente incompatível com o mundo do presente-passado, do futuro anterior e da exterioridade.

A norma enquanto possibilidade necessária se opõe, particularmente, à contingência puramente assertórica do fato. Ora – à exceção dos costumes – o positivismo jamais encontrou outra coisa além de fatos. E, a bem dizer, ocorre que ele não pode encontrar nada além disso.

Mas e *as normas?* - perguntaremos. Pois bem, justamente, diz o positivista, que retoma seu sangue frio. Se as encontro na experiência objetiva, *é porque elas são fatos*.

Ora, após nossa primeira descrição e nossa descoberta da norma como porvir puro de interioridade, devemos *dar razão*

ao positivismo e reconhecer junto com ele que as normas *são também fatos* e, além do mais, *são fatos de repetição*. É isso o que emerge de duas considerações.

1) As sociedades passadas desapareceram juntamente com seus valores e seus imperativos. Dito de outro modo, seu porvir puro, sem deixar de ser porvir, era um futuro *porvir do passado*; ele tinha em si o caráter de ser o porvir repetitivo *daquela sociedade*. E ele não resistiu mais do que ela à aparição de um novo tipo de produção – por exemplo – relegando ao passado as antigas relações de produção.

2) Para nós mesmos hoje em dia, *os imperativos de uma situação presente*, à condição de que não sejamos parte dela ou de que, dela participando, a situação histórica nos permita situarmo-nos nela – aparecem *em um certo nível* (normativo) *como porvir incondicionado e, em um outro, como passado de repetição*.

É uma obrigação estrita para os indígenas do planalto central da Austrália se casar segundo certas regras exogâmicas. A frase que acabei de pronunciar comporta fato e norma na mesma proposição. A exogamia é objetivamente *regra a observar*, estrutura normativa para todo indígena: é o *seu porvir* se ele não é casado, *o futuro do seu filho* ou do seu sobrinho, mais tarde, *o futuro da família*. Em resumo, o porvir *lhe* é dado como uma certa

mudança orientada. Mas também é verdade que o mesmo indígena, quando tem a função de informante para o etnógrafo, relata essa estrutura como *um fato costumeiro*: no nosso lar, nós nos casamos de tal ou tal maneira.

É o que chamaremos de *paradoxo ético*. No imperativo costumeiro, o conteúdo da norma me designa. *Eu devo me produzir através do meu ato*. A interioridade é ao mesmo tempo o sujeito do meu ato possível e a possibilidade que eu me faça sujeito, em resumo, a possibilidade que uma *determinação qualquer de meu passado* seja sem relação com meu ato. Em síntese, devolvemos o passado ao passado e o imperativo se torna uma descoberta do porvir como desqualificando o passado. Mas, simultaneamente, *esse porvir que estabelece* minha possibilidade incondicionada de me produzir em interioridade, a põe como *tendo sido um imperativo respeitado* pelos indivíduos das gerações anteriores. Para os homens do passado ele era o futuro. Ele se enreda então, ele também, no *futuro anterior*, e mesmo para o agente moral que eu sou hoje, ele se anuncia *como meu porvir* e como um fato repetitivo. Eu respeitarei *como as gerações precedentes* as leis da exogamia

Se quisermos: o “Tu deves, logo tu podes”, apelo à interioridade pela norma, é acompanhado de um “Isso se faz” ou “Isso não se faz”. “Por que não agir de tal

maneira?” “Porque isso não se faz”. E “Isso não se faz”, significa, por sua vez, a contingência empírica restrita a essa norma e a norma como fermento da contingência. “Isso não se faz” é equivalente a “Isto não é feito nem se faz” (duas fórmulas francesas que possuem um equivalente em muitos países). Mas, em suma, apresenta-se a mim *o fato* como possibilidade normativa e futura: “*Sê incondicionalmente no porvir puro o passado repetido da sociedade*”.

Esse *paradoxo ético* convida o positivista e sobretudo o neo-positivista a considerar a norma como um caráter ilusório de certos fatos repetitivos que se produzem a um certo nível social. O fato é a *exis* ou a prática regular de tais condutas; a norma é a relação *da aparência* que a prática como “*função social*” ou determinação *cultural* mantém com o indivíduo que ela molda.

Quando o grupo ou o indivíduo creem se determinar em função do porvir, só reproduzem sobre outro campo as determinações mais profundas – relações de produção, por exemplo – que, enquanto *fatos*, não somente lhes constituem *um ser* (por exemplo, o ser de classe), mas também lhes constituíram *previamente* (ele será de *antemão* - em período de concentração de propriedade fundiárias - trabalhador filho de agricultor). Nesse caso, *a convocação normativa não é mais que uma armadilha*

que me faz realizar, sem cessar, meu *ser passado, o destino* que eu tinha antes do meu nascimento à vida; ou seja, finalmente: *o ser em anterioridade e em exterioridade se propõe, falaciosamente, ao agente, como o ser a realizar por um sujeito de interioridade*.

O momento não-essencial da armadilha será descrito depois suprimido, visto que o movimento *vai do ser ao ser*. Nesse caso – mesmo em um certo aspecto neo-positivista do marxismo, o texto de Kanapa o mostra suficientemente –, o homem, enganado pela possibilidade ilusória *de ser seu produto* – quer dizer diretamente produto na unidade totalizante de um esquema diretor –, se faz inflexivelmente *o produto de seu produto*.

A representação de minha liberdade é o motivo que me impele a completar minha alienação.

E, certamente, o neo-positivismo reconhece que o conjunto das condutas que fazem *a vida moral* de uma sociedade implica – ao lado de permanências repetitivas – evoluções, a aparição de novas normas ou a desaparecimento de antigos imperativos e conflitos entre o que desaparece e o que vai nascer. Mas todos estes fatos traduzem para ele determinações sociais mais profundas, alterações na exterioridade das estruturas fundamentais.

Exemplo: A Talidomida.

Em uma sociedade onde o infanticídio é proibido e o *birth control* é praticado clandestinamente, um produto médico que pensávamos ser inofensivo leva a modificações tais no embrião que, quando uma futura mãe o usar, ela terá certeza que dará à luz a um monstro, quer dizer, a uma criança para quem as possibilidades de ser um *pequeno homenzinho*, quer dizer, as chances de ter um futuro humano, se transformam em frustração.

Consequentemente: certas mulheres abortaram, outras (Liège) até escolheram o infanticídio.

Conflito objetivo de imperativos e valores; problema objetivo pelos jurados de Liège.

Participação violenta da população no acontecimento.

Debates em toda Europa, *juízos axiológicos* diversos.

Conforme os costumes repetitivos: condenação.

Conforme outros grupos: absolvição. Descoberta de um novo imperativo.

A maior parte hesitou.

Jornal francês de esquerda: *a favor* durante o julgamento, *contra* no momento da absolvição.

Interpretação neo-positivista

Imperativo ligado às sobrevivências do teologismo feudal: deve-se preservar a vida a todo custo e particularmente a de uma

criança. Norma *naturalista* de uma sociedade ultrapassada. O que é a natureza? A natureza é o mundo enquanto definido como o limite de nossas técnicas. Esse limite *sempre provisório* é vivido nas sociedades rurais, onde as transformações são muito lentas, como *limite definitivo*.

No domínio da vida, a atitude (conjunto de comportamentos produzindo, eles mesmos, sua ideologia) é rigorosamente definida, o *birth control* é desconhecido, a mortalidade infantil, ao contrário, é considerável: ela marca o limite das técnicas médicas e também a opção geral de uma sociedade que se preocupa menos em suprimir a criança do que “a natureza” tem chances de livrar os seus pais, *sobretudo se ela é supernumerária*. Em suma, o equilíbrio far-se-á na família pelo descontrolo dos nascimentos e a mortalidade infantil. “*Deixe a natureza fazer*”: Em termos teológicos: “Deus no-lo deu, Deus no-lo tirou”.

A *vida* é valor. Dedicar-se a ela um respeito incondicional. Quaisquer que sejam as chances de uma vida humana (ainda que sejam reduzidas – criança mongolesa – à certeza de que esta vida será puramente vegetativa), *não as devemos jamais calcular dentro da perspectiva de manter essa vida ou destruí-la como se calcula a rentabilidade de um empreendimento*.

A este nível, embora se trate de *vida humana*, é a palavra de vida que é por si só importante. Um homem define-se por dois caracteres *exteriores*: 1º ele é filho de uma mulher; 2º ele tem uma *semelhança orgânica* com os homens verdadeiros: agentes sociais. Não o definimos por sua chance de realizar em si e por si o máximo de possibilidades que são próprias à sua espécie, à sua classe, ao seu meio.

No conflito axiológico desencadeado à propósito da Talidomida, tudo se realiza como se ostensivamente outra norma tivesse aparecido. Nós já a encontrávamos nas condutas relativas à eutanásia: há casos nos quais *o conteúdo de uma vida* implica para outros a obrigação de suprimir esta vida. A antropologia positivista, longe de negligenciar essa nova norma, vai tentar interpretá-la. Ela mostrará que a sociedade na qual esse problema aparece é *fortemente industrializada*. Ela apontará que, passado algum tempo, o tipo de natalidade rural (fecundidade sem outro freio que não a mortalidade infantil) cedeu lugar – primeiramente com os burgueses, depois com os operários – às técnicas de limitação de nascimentos, e que *a antiphysis*, ou a regulação da natureza pela técnica, esgueirou-se – justamente no mundo da técnica industrial generalizada – até o domínio em que a sociedade camponesa reserva à natureza.

Em outros termos, na sociedade industrial, o homem, objeto natural, tende a se tornar o seu próprio objeto, isto é, o seu próprio meio. A sociedade – autoritariamente, pelo governo ou pela mediação de grupos autônomos – regula ela mesma o problema quantitativo da demografia. Ela tende a produzir os homens em função das necessidades da produção e do consumo. Em vez de regular (lei de ferro dos economistas ingleses) os problemas do excesso pela morte (excesso de mão de obra, baixos salários, miséria e morte; insuficiência de mão de obra, salários e natalidade crescente), ela prefere *prevenir* a superabundância pela contracepção. A norma correspondente será: “Para uma criança destinada a nascer em certas circunstâncias definidas, o não-nascimento ou a morte em tenra idade é incondicionalmente preferível à vida”.

Mudança de atitude no que diz respeito à morte e à vida devido às mudanças da sociedade. Os progressos da medicina (progresso técnico, industrialização da farmácia) permitem que o homem *aja sobre a sua própria morte*. É colocar ele em frente à possibilidade de agir sobre os nascimentos. As doenças infantis estão regredindo e *consequentemente* as práticas contraceptivas ou abortivas estão progredindo.

Problema da Talidomida: é *a antiphysis* (ação de um produto farmacêutico) que fez

dessas crianças monstros. Em consequência é a *antiphysis* que deve resolver o problema (contracepção ou infanticídio). O sociólogo apontará que o caso da talidomida possui como principal interesse ter feito *emergir* o problema ao nível da consciência moral, mas apontará que, de muito tempo – na França, pelo menos –, alguns conhecedores têm o hábito de sufocar os monstros que vêm ao mundo e de declarar em seguida que são natimortos. Com ou sem cumplicidade tácita da mãe.

Tentemos avaliar a interpretação positivista – ou melhor, neo-positivista. De certa forma, ela é perfeitamente *verdadeira*. Ninguém pode discutir que em uma dada sociedade as atitudes em relação à morte e à vida vão depender do tipo morfológico desta sociedade, de seu modo de produção, de suas técnicas. Ninguém nega que o controle da natalidade realmente se espalhe com o advento das sociedades burguesas. E que o infanticídio de Liège seja apenas uma radicalização dessa atitude.

Também se reconhece que o *birth control* e o aborto são praticados ao longo de cento e cinquenta anos em segredo por uma burguesia ainda assombrada pelo Antigo Regime e que demorou todo esse tempo – e duas revoluções industriais – para lhes conferir um estatuto que vai da legalidade à semiclandestinidadade. O caso da talidomida *faz aparecer*, levando-o ao extremo, a prática contraceptiva atual, mas,

em país católico, escondida: ela produz um caso privilegiado onde a supressão de uma vida parece legítima. O egoísmo dos pais ou o interesse não estão em causa: é o futuro destino da criança que reclama sua abolição. Por outro lado, não é a Providência que deu um monstro a essa família para pô-la a prova: é o erro humano e não a bondade divina que está em causa. O que o homem fez, o homem pode desfazer.

Porém, *com tudo isso reconhecido*, nós avançamos quase nada. Esta interpretação evolutiva dos costumes permite interpretar a *evolução dos fatos*, ela não permite mais do que o antigo positivismo fundar *as normas*. Ou, se preferirmos: a nossa sociedade industrial é-nos mostrada como na origem de um liberalismo maior ou menor no tocante à contracepção, na origem também de uma concepção tecnocrática do controle de natalidade (*dependendo da utilidade social, do interesse da família, etc*). Ela não nos permite compreender porque a atitude dos defensores do *birth control* é *normativa*, tende a apresentar a contracepção como uma norma nova, nem porque as mães infanticidas de Liège viveram sua atitude como um *conflito real de normas*, ou seja, porque elas *viviam moralmente*, como *uma solicitação de puro devir*, o que os positivistas já definiram como expressão de um futuro-passado.

Mesmo que o valor seja a expressão permanente de um conjunto de fatos, mesmo que seu aspecto normativo seja um momento não essencial do processo pelo qual o agente moral seja determinado em produzir seu ser, o ser que o conjunto social já lhe atribuiu, é necessário que o positivista justifique *o ser normativo* deste valor. Aparência, certo. Mas aparência universal. E se, como disse Hegel, há um ser de aparência enquanto tal, o positivismo *deverá* justificar a norma como possibilidade de um porvir puro de interioridade. Na interpretação precedente, depois de ter bem colocado a contradição entre as normas e os fatos, é suficiente para o positivista que os fatos correspondam habitualmente às normas para reduzir, sem desculpas, estas àqueles.

Se nós procuramos as razões deste fracasso, damos-nos conta que o neo-positivismo subordina a história ao sistema tanto quanto o valor ao fato. O neo-positivismo é um *estruturalismo*. Para ele, a sociedade é um conjunto totalizado e funcional de relações. Neste conjunto, longe de que as condições preexistam às relações, são as relações que definem e produzem as condições. O conjunto é um sistema que nasce, se desenvolve, atinge seu pleno desenvolvimento, entra em período de involução e desaparece, mas este sistema, devido a organização das relações que o constituem, contém *desde o início* as

razões rigorosas de seu desenvolvimento e de sua degradação.

Desde a origem, o ser do sistema é considerado como um processo. Não obstante, sua *quase-unidade* permanece a pura interação de laços de interioridade. Não há presença real da totalidade concreta em cada uma de suas partes. Nenhuma totalização efetua-se através dos conflitos. Em resumo, nada de interioridade. Digamos que a *falsa unidade*, ou *unidade negativa*, crie uma pseudo-interioridade ao proteger o desenvolvimento do sistema contra a intrusão de forças exteriores. Mas é à maneira pela qual, em laboratório, a experimentação *isola* o sistema experimental.

Em consequência, já que a evolução do sistema é o produto de suas reações internas e de suas autorregulações, não há, para um observador situado dentro do sistema, *outro porvir que não este do sistema*. Não existem elementos nele que permitam prever o que se produzirá após seu desaparecimento. No máximo podemos admitir que, após um período de desordens *não sistemático*, *mas rigoroso*, um outro sistema se constituirá, com suas estruturas e suas leis pseudo-interiores que regularão sua vida e sua morte. Isto quer dizer: *enquanto um sistema está em fase de crescimento*, tudo o que se produz nele só lhe pode fazer crescer. Todo acontecimento, no sistema, tem por efeito lhe fazer diminuir. A previsão, no sistema,

é determinada pelas leis que constituem o homem do sistema, ela se estende ao máximo até a abolição do sistema e, em geral, tem por limites reais a fase mesma que produziu o homem e sua previsão.

Para o estruturalismo, *a história é um produto interno do sistema*. Existem histórias: tantas quanto sociedades estruturadas; cada sociedade produz sua temporalidade. Nela o progresso *é o desenvolvimento da ordem*. Esse pluralismo histórico implica fazer da história *um produto do sistema*, em resumo, a subordiná-la – como movimento – à ordem estrutural. O porvir resta *previsível*, mas dentro de limites bem definidos, no sentido positivista. Nesse sentido, *ele se encontra já no passado*. Ele *será* como futuro anterior, ele realizará pelo agente social que ele produz e condiciona o ser futuro que está implicitamente presente no seu passado. Dito de outro modo, ele não é *para fazer* mas *para prever*.

O que é eliminado aqui, em proveito do processo, é a *práxis* – é, como disse, Engels, “os homens fazendo a história sobre as bases das circunstâncias anteriores”. Não que os sistemas sociais não existam: mas é o homem que os produz pela objetivação de sua *práxis* que se inscreve no mundo inorgânico, como um carimbo – e que se retorna sobre ele enquanto “prático-inerte”. E a unidade do sistema é sua unificação perpétua pelo homem que é

indissociavelmente o produto e o produtor enquanto sua eficácia prática se aliena e tenta contra ele se desalienar.

Assim, o porvir histórico é parcialmente previsível enquanto é alienado ao sistema que a *práxis* tem produzido e parcialmente imprevisível enquanto ele é perseguido no sistema e fora dele como *futuro a fazer* pelas determinações estruturais e contra elas.

Como a história é a verdadeira unidade do sistema pela sua totalização prática, como ela é ao mesmo tempo o seu limite exterior e a verdadeira interioridade – pois ela se absorve por inteiro no sistema que ela mantém –, ela transborda todas as estruturas e todo o sistema social, ela é ao mesmo tempo a força motriz que os produz ao produzir através delas um porvir alienado e a *práxis* concreta que os contesta em nome de um porvir verdadeiro.

Não é por acaso, com efeito, que o neo-positivismo remove o agente humano de seu pluralismo histórico, fazendo dele a simples correia de transmissão das mudanças internas pelas quais se afeta o sistema, nem que alguns marxistas tentados pelo estruturalismo se esforcem em colocar para dormir o motor da história, isto é, a *luta de classes*.

Nela, de fato, aprendemos a reconhecer primeiramente as forças que *mantêm* o sistema. Os burgueses, por exemplo, são o produto do sistema capitalista, mas são eles

que o mantêm e dão-lhe continuidade sem cessar, não por inércia, mas por opção, por invenção de uma estratégia econômica, social e política. Por outro lado, reconhecemos nas classes exploradas uma ambiguidade profunda: antes de sua emancipação pela luta, elas ajudam a manter o sistema pelo único fato de necessitar viver segundo as regras do jogo. Mas um trabalho constante que elas exercem sobre si mesmas lhes ensina que a sua realidade mais profunda é que elas são ao mesmo tempo os produtos do sistema e sua contestação radical. Quando Marx escreve que o proletariado carrega secretamente a morte da classe burguesa, isso significa que o proletariado é o *porvir puro*, para além do sistema, por sua negação prática do porvir repetitivo, do ser e do destino que o sistema lhe impõe.

É preciso compreender ao mesmo tempo: 1º que esse porvir é, além da ruína do capitalismo, o esboço de um sistema futuro: aquele mesmo que nascerá da destruição do sistema capitalista e para o qual vale a pena destruir o capitalismo; 2º que ele pode se apegar a quaisquer determinações abstratas e esquemáticas do sistema futuro apenas através da *negação viva e concreta – e prática – do sistema presente*.

Desse ponto de vista, parece que as classes desfavorecidas possuem *ao menos dois porvires*. Um que aparece no interior

do sistema, imperioso e cogente: encontrar trabalho, alimentar sua família, garantir seu salário, etc. O outro que se manifesta como puro porvir e total pela rejeição do sistema e produção *de um outro sistema*.

Assim, a história ao se desvelar nos mostra *um duplo futuro*. Esse – local e intra-estrutural – que vem aos homens do sistema a partir das estruturas e aquele – indefinidamente distante – que revela a todo homem do sistema o homem *a fazer*, não mais pela construção do sistema (mesmo que fosse o sistema socialista) mas sobre a ruína de todo o sistema –, isto é, o homem comunista é seu próprio produto

Aparentemente nós caímos em uma dificuldade maior do que a precedente: nós só tínhamos um futuro, eis dois. Mas examinemos justamente *imperativos e valores* à luz dessa descoberta. Talvez encontraremos nela a ligação dos dois futuros. Com efeito, no interior do sistema, a norma é *futuro incondicionado* e *futuro limitado* (repetição) *ao mesmo tempo*. Isso significa de fato que o imperativo ou o valor não encontram neles mesmos o seu limite, isto é, na sua estrutura ontológica, mas em uma inércia que lhes é imposta de fora.

O porvir repetitivo da norma – por exemplo, *os imperativos da honra* para um membro de uma aristocracia feudal – não se dá como provisório e relativo à sociedade na qual ele se manifesta. É a determinação que se propõe incondicional e absolutamente à

minha ação: *é sempre possível salvar a honra*. Isso significa que *a ação que salva a honra ao custo da vida é possível, seja qual for o presente-passado e seu pseudo-porvir, portanto, seja qual for o sistema*. Nesse sentido, é o porvir enquanto para além de todos os sistemas que se manifesta aqui. Mas, *ao mesmo tempo*, esse porvir enquanto para além de todos os sistemas está aprisionado e alienado *dentro do sistema*. Isso não surpreenderá: *o porvir como estrutura constituinte da práxis, quer dizer como incondicionado é destinado, através do sistema*, para o homem que mantém o sistema feudal como possibilidade incondicionada para a *práxis de manter o sistema*. Em outras palavras, ele se refrata através da inércia do sistema – que não subsistiria sem a *práxis* que o mantém sendo – e se manifesta como possibilidade incondicionada de manter um sistema contra as forças naturais e, sobretudo, *contra os homens* (de fato, o feudal defende a honra contra outros homens de honra). Em resumo, a estrutura ontológica é inteiramente manifesta e a inércia *provém do conteúdo*. Mas, esse *conteúdo* se dá como impossível de dissolver na medida em que ele é também *mantido pelo Outro*.

1º Há honra tão somente porque há (sistema) um conjunto econômico-social que se exprime ao nível da instituição familiar através da tarefa de manter a alienação à família. 2º Existe o imperativo

para o homem de honra apenas enquanto a honra familiar é uma estrutura em geral sustentada e no caso particular contestada por *outros homens de honra*.

Assim, o aspecto *imperativo* da norma não provém de sua possibilidade incondicionada, mas de uma *inércia* que se revelaria em sua exterioridade (logo, que poderia ser superável) se o Outro não a sustentasse como pseudo-interioridade. O aspecto imperativo da norma ética lhe aparece dentro de um sistema pelo fato de que ela é *inércia outra* ou *determinação inerte da práxis pelo outro*.

É o que poderíamos chamar de reificação da *práxis* ou – como eu disse em outro lugar – *reino do prático-inerte*. E esse prático-inerte é constituído fundamentalmente pela *práxis* passada inscrevendo-se na coisa e sendo sustentada por ela, ao passo que a coisa ela mesma (a estrutura) é sustentada *por meio do Outros*. De forma que *as morais* existem enquanto expressão *dos sistemas*, mas elas são *fatos* apenas na medida em que são *práxis* alienadas ao sistema. Ou, se se preferir, elas foram *a práxis constituintes do sistema* e, nessa época, encontravam seu limite apenas nas sobrevivências de um sistema anterior que elas contestavam e conservavam em sua destruição mesma (posto que a singularidade da *práxis* provinha de elas serem a negação de um sistema particular). Em suma, o porvir incondicionado

enquanto possibilidade lhes aparecia como o reverso da *destruição agonística* do sistema. Mas na medida mesma em que o sistema destruído implicava a construção de um outro sistema – *condicionado*, este, pelas condições históricas da destruição e pela *herança* a ser recolhida –, a *práxis* constituinte se torna *práxis de sustentação* ao mesmo tempo contra a esclerose possível das relações institucionais e contra as categorias sociais que, em período de escassez, serão desprovidas das vantagens do sistema, ou seja, contra as rivalidades dos beneficiários do sistema.

Essa *práxis* que é a de todos e de cada um encontra-se submetida à *manutenção da coisa*.

O imperativo é, portanto, a coisa ditando as suas leis a *práxis* na medida em que é mantida pela *ação dos outros*. E, se quisermos, é a *práxis cristalizada e arrefecida no sentido que o trabalho humano se aprisiona no produto manufaturado*, enquanto ela *se faz retomar* como uma função inerte que exige ser desempenhada pelas novas gerações.

Então *Hamlet*, que foi criação pura no século XVII elisabetano, torna-se, no interior de uma companhia na qual o diretor decidiu encenar a peça, a *morta exigência de ser revivificada* pelo ator nomeado para esse papel.

Esse exemplo faz compreender melhor as estruturas pois ele mesmo também é

normativo (estético e ético). *Hamlet* é imperativo estético, quer dizer norma inerte para o ator, apenas enquanto *os outros* (1º o público em geral; 2º a companhia em particular) incentivam *a peça a sê-lo*, quer dizer dão uma falsa unidade de inércia a isto que foi, no momento da criação, livre práxis definida em interioridade. Melhor ainda: o sistema inteiro (a democracia burguesa ou a democracia popular) refletir-se-á na obrigação de encenar *Hamlet* (as *condições* da apresentação serão outras e produzidas ao mesmo tempo pela necessidade prática de manter o sistema e, mesmo na democracia popular, *de lutar contra ele*).

Compreende-se que a *práxis* passada, inscrita na inércia da exterioridade, se dissolveria dela mesma se não fosse mantida por aqueles que dela se beneficiam. Então é *através* da luta de classes (já que eles a mantêm contra aqueles que elas frustram) e *no próprio movimento da história que o encarceramento do porvir ético incondicionado é concebível*. É o momento da história em que ela se nega a si mesma, engolindo-se no prático inerte que a devolve para os homens em exigências de repetição.

No entanto, a realidade da luta de classes (ou a impossibilidade para os homens de *tirar proveito do sistema* em período de escassez sem que outros homens, obrigados eles mesmos a mantê-lo, *sofram disso*) implica que *a história ela mesma, como*

futuro para além do sistema, permanece carregada pelas classes desfavorecidas.

A história é o combate rigoroso do *prático-inerte e da práxis*. Cada um dos dois termos triunfa por seu turno, visto que a *práxis* ao se objetivar na materialidade inorgânica é absorvida pelo *prático-inerte* que a condiciona e a aliena, e visto que essa alienação é contrariada pelo fim mesmo em nome da qual ela é produzida.

A contradição torna, no coração mesmo da alienação, a destruição do sistema incondicionalmente necessária. *De fato*, o *prático-inerte* somente é concebível como produzido pela *práxis*, e define-se a *práxis* como reorganização sistemática do campo circundante à partir de um fim, ou seja, de um porvir que se desvela como *negação a efetuar* da organização presente.

Portanto, no movimento da história, o passado é a condição rigorosa de sua própria superação. O passado, é o sistema, o estado negado, mas, como tal, esclarecido e conservado pela *práxis*, isto é, *pela posição* de um porvir abstrato e não cognoscível cujas condições de realização se desvelam à medida que o empreendimento avança. Isso quer dizer que o *momento seguinte*, mesmo que rigorosamente ligado ao *movimento precedente*, o transborda por sua riqueza imprevisível que advém simplesmente da sua realização completa como determinação do universo infinito e como objetivação do empreendimento em uma certa fase de seu

desenvolvimento. Então ele se afirma, ao mesmo tempo, pela relação à fase que precede, como condicionado – [é] o “sobre a base das circunstâncias anteriores” [de Engels] – e como incondicional: é ele, na verdade, que por sua realização, *transforma efetivamente* a significação do momento superado; e a necessidade dessa transformação do passado-presente pelo porvir está dada *no coração do passado-presente*, visto que é a estrutura mesma da *práxis*.

O porvir como realidade ainda velada – salvo sob a forma de um fim abstrato – é *o sentido mesmo* do passado-presente ou, se quisermos, ele aparece, no coração da falta de sentido e da alienação, como possibilidade incondicional para o passado-presente *de ter um sentido*. E como o porvir histórico como fim incondicionado da *práxis* lhe confere essa estrutura vetorial, isto é, sua temporalidade real, ele transforma por sua única exigência as repetições, as duplicações, os retornos em episódios sempre novos da atividade.

Isto significa que *o futuro fim coloca em perspectiva* as repetições. O eterno retorno de Nietzsche só pode ser *retorno* porque é abaixo do ser humano, em suma, natural e pré-histórico.

Na *práxis*, ainda que fossem absolutamente idênticas, as reaparições de uma mesma determinação são originalmente constituídas como

irreduzivelmente diferentes, já que o porvir as define inicialmente a partir de sua posição no vetor.

Assim, do ponto de vista da história, *os costumes* são falsamente repetitivos: eles se reproduzem como *outros* e com *outros* sentidos dentro de um sistema que a história conduz e desloca e sua própria repetição, quando tudo muda, é o indício do desmembramento do sistema.

Mas se é verdade que *a norma* como porvir incondicionado não se distingue do sentido histórico do meu presente e, finalmente, *do sentido da história*, o que quer dizer, no fundo, *essa palavra "história"*, o que é esse sentido *desconhecido* mas *a se fazer* que faz dela, de certo modo, o fundamento da moral?

É preciso proceder lentamente. Voltemos ao nosso exemplo: em relação às consequências nefastas da Talidomida, as famílias burguesas discutem sobre o direito – em alguns casos – do infanticídio.

Dois partidos opõem-se. Para alguns, a possibilidade de viver deve ser incondicional. Em outras palavras, a vida é um valor absoluto, “não matarás”, um imperativo categórico. Estamos no nível *dos costumes*.

Para outros, é proibido prolongar a vida de um homem, se não lhe dermos desde o início as chances de ter uma vida verdadeiramente humana. Trata-se, como o neo-positivismo pretende, de outros

costumes relacionados com uma modificação interna do sistema? Analisemos mais de perto. Sem dúvida, o aspecto técnico do *birth control* está vinculado às técnicas, e estas, à sociedade industrial. Mas constatamos também que *essa norma* não pode ser incorporada pelo bem de nossa moral. Em outras palavras, não se trata aqui nem de valor e nem de um imperativo. É que, com efeito, a possibilidade de realizar uma vida totalmente humana não é a *morte-possível previsível* do positivismo; ela é possibilidade incondicionada do homem, porém possibilidade histórica, ou seja, é a possibilidade de *nossa espécie* e não de *nosso tempo*.

De fato, será que a criança que nasce com todos os seus órgãos tem em nossa sociedade todas as chances de conduzir uma vida humana integral? Para começar, ela tem duas chances sobre três de nascer de pais subnutridos, uma possibilidade *mensurável* de estar afetada desde o seu nascimento pelas enfermidades e doenças que se desenvolvem num meio sem higiene, na miséria. Se ela sobreviver, se ela sair ilesa, há quatro chances sobre cinco de pertencer às classes oprimidas e superexploradas ou simplesmente exploradas. Neste caso, as estruturas prático-inertes lhe atribuem um destino: será, por sua vez, subnutrido talvez. Em todo caso, oprimido, explorado. Nem terá

para ele mesmo a sua potência prática: venderá sua engenhosidade e sua força de trabalho como mercadorias. Elas se tornarão a propriedade dos compradores e lhe serão alienadas. Em lugar de trabalhar para reproduzir sua vida, a vida dele será alimentada para fazê-lo trabalhar. O trabalho se tornará o fim e a vida o meio.

E se ela pertencer à minoria de proprietários com posses, às classes favorecidas, ela não seria menos alienada ao sistema: defendendo sua *propriedade* contra as forças universais, tentando conservar e expandir em meio as transformações do sistema, ela far-se-ia por si própria, na sua vida orgânica, o meio de manter e aumentar uma realidade inerte. Alienada à propriedade real, *a coisa* torna-se o fim, e a posse, o meio.

Assim, como *prática repetitiva* e como *máxima limitada*, a prática dos infanticídios de Liège não é concebível: resulta, *literalmente*, no suicídio da humanidade, pois é impossível *atualmente*, qualquer que seja a camada social da qual ela se origina, preservar uma vida humana para a criança que vai nascer.

E que não se considere impulsionar a limitação ao extremo e formular assim a máxima repetitiva: “*É preciso impedir de nascer as crianças que, hoje, na nossa sociedade, não têm as mesmas chances que outras*”. De fato, *um caráter essencial da nossa sociedade é que as crianças têm*

chances diferentes segundo os ambientes de onde elas vêm.

Assim pode-se tomá-lo em dois sentidos diferentes. Ou isso quer dizer: “*É preciso matar a criança que não tem o máximo de chances.*” Em outros termos, é preciso matar todas as crianças que não são burguesas. Ou quer dizer: “*É preciso matar aqueles que não têm a mínima chance, isto é, ao menos a integridade dos órgãos*”. Mas quem decidirá qual é a chance mínima? A vida do sub-proletariado chinês, em Shangai, antes da revolução, era ela uma chance? Dito de outra forma: pode-se reduzir o problema às chances fisiológicas logo que se pensa que *tudo depende do social em uma sociedade e que a natureza está condicionada pela antiphysis nas sociedades industriais?*

E, além disso, olhando melhor, nós vemos que a possibilidade de *decidir sobre os limites do direito ao infanticídio* (o que equivaleria à sua socialização, em reconhecer esse direito aos médicos, sob controle e em circunstâncias fixadas por lei) suporia que tenhamos *em primeiro lugar* definido o que é *uma vida humana total, plena, um homem por completo*. Ora, isso, precisamente, nós não podemos. Nossa situação presente é tal: sabemos mais ou menos obscuramente *o que não é o homem completo*. O que ele certamente não é, somos *nós*. Em outras palavras, sabemos (ou podemos conhecer) nossa condição de

sub-homens. Mas por essa negação de nossa condição não determinamos *em nada* o que seria necessário *para ser plenamente homem*. Nós podemos apenas *com rigor* determinar as razões que nos mantêm *atualmente* no estado de sub-humanidade e os primeiros meios que permitirão começar a *eliminação* de tais razões.

Isso significa que o ato dos infanticídios de Liége não pode, *de modo algum*, se tornar o primeiro exemplo de uma prática repetitiva (fundada em um valor, um imperativo) nem de uma lei (sistematização da prática). Não obstante, a estrutura dessa conduta é normativa. Essa conduta deu-se *simultaneamente* e desde o princípio como *tendo de ser mantida* (houve debate, hesitações, crise interior e decisão) e como conduta específica e singular dependente de circunstâncias datadas, resumidamente como conduta única e sem retorno previsível, como *conduta histórica e não repetitiva*.

Em outras palavras, essa conduta, em sua contradição profunda, não se refere a um outro sistema repetitivo de valores, mas à história em sua criação. Nesse sentido, as mães de Liége e aqueles que as aprovam não constituem *um sistema de condutas a tomar* em caso de retorno de acidentes técnicos como os da Talidomida; elas afirmam por uma conduta singular e datada sua recusa absoluta e incondicional da possibilidade destes acidentes ou, se

preferirmos, elas manifestam pelo assassinato de crianças que há uma possibilidade incondicionada de os evitar, isto é, que esse ato pressiona os médicos e farmacêuticos.

Se estiver no plano “Prefira a morte que...”, cria-se para o técnico a possibilidade incondicionada de evitar o acidente técnico no caso em que a técnica tem o homem como objeto. E, naturalmente, *com efeito e hoje*, o desaparecimento desses acidentes não pode ser total, mas 1º o sacrifício das crianças é a reivindicação de uma sociedade na qual todas as técnicas permitirão a todas as crianças nascerem com todas as chances, 2º enquanto ele é reivindicação de uma vigilância maior (que é imediatamente possível) e de criações (pela invenção) de meios de controle mais sérios. Esse objetivo imediato é dado como meio de atingir o objetivo absoluto.

Se assim for, o ato não é posição tranquila de um valor: é desde o início revolta, luta empreendida contra um estado de coisas em nome de um sentido por vir do homem. *E deste ponto de vista histórico*, ele não pode se produzir como consciente de si mesmo se não sobre o fundamento muito geral dessa possibilidade incondicional e futura, a possibilidade social de que todos os recém-nascidos sejam prometidos *à plenitude, à integralidade da vida humana*. E esta plenitude não é definida porque não

é sequer concebível. Ela é afirmada como o porvir incondicionado do homem. Ela pode ser expressa nestes termos – esta é frase de Ponge: “O homem é o porvir do homem”.

Neste sentido e *historicamente*, o ato reconcilia nele os termos da contradição original: *sim, a vida humana é valor absoluto*, mas, enquanto ela é possibilidade de realizar em si mesma e para os – e pelos – outros o *homem integral*. Não há nenhuma distinção possível – ao nível da norma – entre a vida como plenitude humana e o homem como organismo plenamente vivo.

Assim, o sacrifício dos monstros *produzidos pelo homem* aparece como um degrau que conduz para o momento em que o homem produzirá o homem. *Historicamente*, isso significa: o momento em que o homem nunca mais produzirá sub-homens – não se produzirá a si mesmo como sub-homem.

Nesse sentido, é verdadeiro que o caso da Talidomida é exemplar: é muito raro que uma mãe mate uma criança mongoloide, se o parteiro ele mesmo não se livrou dessa vida. E é assim com efeito porque parece hoje *natural*. A técnica *não o produz*: no estado atual dos conhecimentos, ela não consegue impedi-lo. A natureza é o limite da técnica. E não se pode exigir sem contradição nem que a técnica *seja antecipadamente além do que ela é*, nem que a natureza devesse dela mesma *antiphysis*. Aqui a exigência cessa por falta

de *sujeito de direito e de dever*. Mas se a técnica mal aplicada produz o monstro, nós estamos no terreno da *antiphysis*. E a *antiphysis* é o homem se arrancando da natureza ao tornar-se seu próprio produto. Sem dúvida, a *antiphysis* é ela mesma a *história* e, o erro da Talidomida é condicionado justamente pelo estado das técnicas: nunca sabemos exatamente *o que fazemos*, atualmente, quando prescrevemos um medicamento. Mas a técnica produzindo o monstro se torna o exemplo perfeito do homem se produzindo como sub-homem ou, se quisermos, se produzindo como um produto de seu próprio produto. *Ele produz a Talidomida e, por esse produto, se reproduz monstro*. E, fundamentalmente, o infanticídio de Liège é um ato particular que denuncia *nossa sociedade como insuportável, em nome de nosso porvir incondicionado*. Esse ato não é uma simples denúncia: visto que o porvir incondicionado não pode ser objeto de conhecimento, é em *se constituindo como meio* de aproximar o porvir que ele denuncia o presente *pela emergência do porvir próximo*.

Desse modo, o infanticídio de Liège não é imperativo contra imperativo, nem condutas repetitivas contra condutas repetitivas, é o resultado de uma luta da *práxis* contra o prático-inerte. É a história rompendo os costumes.

Vê-se o erro universalista de Kant: o ato é normativo e, *mesmo assim, turvo*, obscuro

a si mesmo, ele não se coloca como *legislação na cidade dos fins*. Ele pretende ser único: “Eu mato hoje meu filho para que amanhã nenhuma mãe seja tentada a matar o dela”. Isso é feito em nome do seu contrário: singular, ele reivindica a universalidade; negativo, ele deseja o positivo absoluto; datado, ele quer se engolir com sua data e nunca mais ser repetido. “Cometes este crime particular para convencer o legislador a suprimir as *razões necessárias* atualmente deste crime”.

Assim, por trás dos costumes, *práxis* alienada, ultrapassada, eterno retorno do passado obsoleto, a moral aparece sob sua verdadeira forma que é *agonística*. O normativo como sentido da história *a fazer* se manifesta através da luta do homem histórico contra o homem da repetição. Quer dizer, do homem histórico contra ele mesmo enquanto ele é, pela alienação mesma, cúmplice dessa repetição e produto de seu próprio produto.

Isso será visto melhor se retornarmos uma vez mais ao caso da Talidomida. Pode-se efetivamente objetar que o ato das mães infanticidas se produz em *um meio burguês*. Não entre os representantes do grande capital nem entre os trabalhadores, mas entre os aliados do capital, entre esses agentes que, em troca dos seus serviços, vivem graças a uma parte da mais-valia. Tudo acontece nas *classes médias*. Essas

classes, aprisionadas pelo sistema, tendem a mantê-lo com seus costumes, na medida em que ele lhes é vantajoso. Por essa razão, mesmo o infanticídio possui as características do individualismo burguês: não se presta contas à sociedade da criança que acabou de se fazer. Inquietou muita gente porque tendia a fazer da criança uma coisa, *propriedade real do seus pais* e a restaurar na burguesia e por razões burguesas o direito de vida e de morte do *pater familias*, assimilado ao *jus utendi* et *abutendi* do proprietário. Isso é verdade. E equivale a dizer que, numa sociedade de alienação, todo ato reivindicativo contém nele mesmo sua possibilidade de alienar o agente ainda mais. O anarquismo de direito – individualismo radicalizado –, o direito absoluto dos pais sobre as crianças foram os motivos reais da decisão; reapareceram durante a explicação dela; *através deles* o ato singular da revolta arrisca ser aclimatado como norma repetitiva. Mas, *precisamente por isso*, suas raízes *não podem ser burguesas*.

O estrito individualismo burguês se restringiria – como é feito com as crianças mongoloides – a exigir da sociedade uma organização que *cuide* da criança perdida – e caída, portanto fora da humanidade – *para se livrar dos pais*. Ou ainda – como quando o parteiro sufoca o monstro – o ato não se declararia, não se apresentaria como norma, permaneceria no nível obscuro de uma

cumplicidade tácita, de uma conduta habitual de comodidade (é melhor para todo mundo).

Na medida em que o ato é protesto retumbante, na medida em que ele se reivindica, ele se enraíza necessariamente em uma *práxis* de luta sistemática; ou ainda, na *práxis* de uma classe que combate a burguesia enquanto esta mantém as condições de alienação e faz do homem não o seu porvir, mas o seu passado.

A contradição do infanticídio de Liége é que ele aparece simultaneamente constituindo-se através de normas burguesas, de conceitos e de práticas burguesas e que é, ao mesmo tempo, no fundo de si mesmo, a afirmação efetiva de um porvir que se realizará na destruição da sociedade burguesa. Isso só pode existir se a burguesia, classe de exploração, e a pequena burguesia, a qual é cúmplice da exploração, estejam necessariamente penetradas por normas de classes antagonistas. Ou, se preferir, o porvir incondicionado ou *o homem porvir do homem* e a identificação da moral ao sentido da história não podem ser produzidos, enquanto tais, pela classe que nega a história. Essa norma rigorosa é produzida pelas classes exploradas na medida mesma em que o projeto humano deles de produzir homens está em contradição com as condições inumanas que lhes são feitas.

Ambivalente, temendo ao mesmo tempo o capitalismo e as classes trabalhadoras, a pequena burguesia é, a despeito dela mesma, mediação. Embora traia, no último momento, o movimento revolucionário, é ela que, por vezes, o descobre nela, por meio de razões equivocadas, e que tenta captá-lo a seu proveito, de limitá-lo a uma revolta anárquica contra toda ordem social. Através ela, o conjunto das classes burguesas é obrigada a fechar as fissuras e os buracos da sua ética e a destruir ou a metamorfosear em práticas repetitivas o jorrar histórico da norma revolucionária.

Livrando-o das suas adições burguesas, nós reencontramos, de fato, na raiz da norma que se revelou às mães das crianças-monstros o porvir incondicional que só pode se manifestar *aos explorados* por meio da negação radical das estruturas sociais que os impedem de serem homens completos. Desde as primeiras insurreições operárias, desde aquela dos tecelões de Lyon, em particular, a norma de toda moral está posta: viver trabalhando ou morrer combatendo. Essa declaração coloca o porvir incondicionado cujo eco longínquo e a deformação encontramos no caso Talidomida. Ela significa, com efeito, *ao mesmo tempo*: o homem integral deve ser possível à condição de que o outro termo de alternativa, constantemente presente, seja a recusa de viver como sub-homem; e: é preciso aceitar a morte imediata como a

possibilidade singular e histórica de minha própria vida de sub-homem para que a possibilidade incondicionada dos homens seja um dia viver como seres humanos e não como os produtos monstruosos da sociedade que eles produziram.

Ao final desse primeiro exame nós descobrimos que:

1) Os positivistas e os estruturalistas são incapazes de dar conta do normativo porque eles recusam *a história*.

2) Isso significa que eles suprimiram o *fazer*, isto é, a *práxis* como luta irreversível, criadora e não repetitiva, em benefício do *ser*, isto é, do passado ultrapassado, conservado e repetido.

3) E a razão é apenas que eles pertencem - mesmo se alguns dentre eles se pretendem marxistas - às classes médias. E, à medida que a burguesia pretende ainda ser a classe universal, sua atitude é agonística: eles querem dar conta das normas como produtos não históricos de sociedades que, desde o início, eles recusaram definir pelo *fazer*, ou seja, pela *luta das classes*.

De fato, a norma só tem sentido como possibilidade incondicional de se tornar homens – em si mesmos ou mais tarde na pessoa de seus descendentes – para os sub-homens que lutam contra sua sub-humanidade. É nesse sentido – nós aprofundaremos mais tarde – que devemos considerar a moral –, sentido da história e

estrutura da *práxis* histórica – como tomando suas raízes nas classes exploradas e em sua luta contra as classes dominantes.

Isso não significa que os explorados estejam sempre conscientes disso. Os tecelões de Lyon, por exemplo, quando faziam a declaração que serviu de princípio a todo o movimento revolucionário do século passado, transbordavam largamente, sem mesmo compreender, o objetivo específico da sua luta.

Esses operários lutavam, com efeito, contra uma redução de salários provocada parcialmente pela conjuntura econômica e parcialmente pela mecanização. Eles reivindicavam, em suma, o retorno ao estado anterior, nada mais. E, de uma certa maneira, exigir o retorno a uma exploração um pouco menos intolerável, mas anterior era legitimar essa exploração, privar-se dos meios de contestá-la enquanto tal.

Porém, se a sua máxima transborda infinitamente o objetivo imediato da sua *práxis*, é exatamente porque eles são históricos e lutam contra um movimento irreversível, a degradação do nível de vida e a desqualificação do trabalho pela introdução das máquinas. A irreversibilidade de qualquer processo histórico implica em si mesma que só se lutará contra ele em se adaptando para superá-lo por exigências novas. O *retrocesso* é o objetivo ilusório dos tecelões, o objetivo real é dado pela norma

cuja máxima nos dá uma primeira aproximação.

Sabemos agora – como os homens de 48 – que o homem é o porvir do homem, isto é, que a história só tem realidade pela possibilidade incondicionada para o homem de se realizar na *sua plena autonomia*, ou seja, como *práxis dissolvendo em seu seio o prático-inerte à medida em que este se produz*. Ou, se preferirmos, como práxis de todos os homens associados.

Mas não compartilhamos o idealismo de 48:

1) Porque pensamos que a história como *norma*, isto é, como *puro porvir*, é sempre velada, mesmo entre os explorados e os oprimidos, pelo aparato institucional e pelos vários tipos de moral alienadas mantidas pelas classes dominantes e inculcadas desde a infância nas classes desfavorecidas.

2) Porque o homem mestre do sistema e que dissolve o prático-inerte no seio da práxis comum nunca é desvelado, no curso da luta, na sua *possibilidade concreta* – isto é, que a sociedade comunista como sociedade singular com seu funcionamento particular, só é desvelada, no curso da luta, como o para-*além* positivo e abstrato de uma negação presente que retira sua singularidade do sistema particular em que ela se realiza. Assim, o que *queremos* hoje é apenas *o avesso escondido do que não queremos*.

Isso se concebe necessariamente pois o porvir está por fazer e que se dá, por isso mesmo, como *não previsível*. Toda construção teórica, hoje, da sociedade comunista será falsa na *medida em que* os elementos de construção serão tomados do passado e do passado-presente. Nós construiremos um modelo do porvir, condição pura das negações presentes, preenchendo as lacunas desse imprevisível com o passado; nós cometeremos o erro de *prever* – eterno retorno – o que se dá como *a fazer* e a descobrir a medida que nós o fazemos.

Contudo, a história e a ética se confundem. No sentido que a história afirma sua unidade contra o pluralismo histórico apenas se desvelando *na luta* como o que se perde sempre no sistema e o que se reencontra sempre pela possibilidade incondicionada de destruir *do interior* o sistema no qual ela se aprisiona.

A verdadeira ética funda e dissolve as morais alienadas na medida em que ela é *o sentido da história*, isto é, *a recusa de toda repetição* em nome da possibilidade incondicionada de *fazer o homem*.

Nesse nível, nós podemos responder à questão que nos pusemos há pouco: qual é a estrutura ontológica da norma quando a se purifica da inércia do sistema? Tomada nela mesma, ela não é mais nem aquela do valor nem a do imperativo. Segue-se, porém, que, em uma sociedade dilacerada pela luta de

classes e onde a moral repetitiva se exprime pelos imperativos, a necessidade das vítimas do sistema de se unirem contra ele deve ela mesma se expressar *por imperativos*. Mas esses imperativos são dados como meios provisórios que se suprimirão com a supressão do sistema. Para além dos imperativos e do valor, se entrevê a estrutura ontológica que os funda. Tentemos esclarecê-la.

O homem, diremos, está *por fazer*. Isso significa que ele é o fim *não cognoscível*, mas captável como *orientação* de um ser que se define pela *práxis*, isto é, do homem incompleto, alienado que somos. Em outras palavras, essa realidade abstrata *demand*a sua realização concreta ao preço – eventualmente – da destruição do ser concreto que somos.

Nossa realidade futura de agente definido em interioridade suscita em nós a possibilidade permanente de ser a unidade em interioridade de nossas determinações no movimento prático que tende a realizá-la. Trata-se *ao mesmo tempo* de uma interioridade de agente prático fundada, no limite, sobre a aceitação do risco de morte e de uma interiorização do campo prático, isto é, da apreensão unitária dos objetos como *meios possíveis de destruição do sistema* sob o duplo esclarecimento do advento do homem como porvir incondicionado e da destruição em nós-

mesmos da sub-humanidade, seja destruindo o sistema, seja perdendo a vida.

De fato, o esclarecimento do campo e a descoberta dos meios são muito diferentes quando se pretende conservar a todo custo a vida ou quando se aceita primeiro a morte. Trata-se, em suma, de uma ação radical na qual *tudo* é meio do fim, inclusive a vida que *se põe em jogo*. Mas ao mesmo tempo essa ação radical - determinação de um campo prático a partir de um porvir incondicionado *a produzir*, aceitação da morte como meio de produzir esse porvir para e por outros e como realização negativa desse porvir enquanto possibilidade incondicionada de pôr um termo à nossa sub-humanidade – é na verdade a *práxis* pura, fundamento de todas as outras e totalidade que os reúne como um todo feito de suas partes, enfim, é a realidade prática do agente histórico como ele se manifesta através de todas suas atividades particulares.

Nesse sentido, o porvir incondicionado (quer dizer, o homem como autonomia) não é *imperativo*, no sentido que é meu fim total que eu persigo - mesmo e sobretudo se eu me associo com os homens de quem é também o fim. Nem a inércia nem o Outro podem limitá-la, mas esse porvir permanece normativo no sentido que é meu fim único e total. Ele não se subordina aos outros fins, ele é em cada um deles como uma totalidade viva em suas partes; e ao mesmo tempo, ele

ultrapassa cada um deles exceto na luta total na qual eu coloco em jogo minha vida. É preciso ressaltar, com efeito, que cada moral alienada sendo alienação do porvir puro como totalidade incondicionada, elas se fundam todas *no limite* sobre o risco de morte aceita. *Salvar a honra* implica esse risco e nós o reencontramos sob uma outra forma nos infanticidas de Liége: *dar a morte no lugar da sub-humanidade*.

Assim o caráter ontológico da norma é duplo:

1) Ela é a *práxis mesma*, isto é, o *fazer* subordinando o *conhecer e o ter*, descobrindo seu objetivo como unidade do seu trabalho e de seu esforço.

2) O fim não se impõe *como obrigação*, mas, ele se impõe *em cada um* como seu único fim possível, insuperável, e o sentido real de todos seus fins. A moral e a *práxis* são nada mais que um, nesse sentido que definem o homem como *ser sempre futuro* e que não pode não querer livremente seu porvir incondicionado.

A estrutura ontológica do normativo é o *fato humano* definindo-se ele mesmo como *fim* (pela morte posta em jogo) e como *meio de sua própria realização*.

De outro modo, minha existência de fato se capta ela mesma como determinada enquanto meio por esse que não é ainda. É isso que atribui *seu sentido* à temporalização do organismo prático e, na

medida em que o fim próprio do agente implica uma destruição do sistema, é isso que dá ao agente seu caráter de meio e de fim da história, é isso que dá à história seu *sentido humano*: ela é para cada um o homem por-vir a ele mesmo por meio da edificação e da derrubada dos sistemas prático-inertes dos quais nem o nome nem as estruturas particulares são conhecidas e dos quais cada um se edificará rigorosamente, porém não mecanicamente, pela *práxis* de homens em luta pela preservação e pela ruína do sistema anterior.

O normativo é, portanto, em princípio a temporalização da *práxis* a partir de seu fim incondicional. Mas essa estrutura pura da norma não é necessariamente dada em sua pureza. Ela aparece nos momentos insurrecionais, por exemplo, quando a necessidade de fato e a obrigação se confundem com a espontaneidade. Nesse momento de pura *práxis*, tudo se passa como se, em uma reciprocidade plena, o homem vivo produzisse na ação sua própria norma, do mesmo modo que ele foi produzido por ela.

Mas em outros momentos a *práxis* se cristaliza na superfície da coisa: o prático-inerte nasceu com o sistema reificado de valores e de imperativos que o exprime. Nesse momento, a moral que domina é a moral da classe dominante. Isto significa:

1) Que as classes exploradas são penetradas por essa moral que lhes impõe a manutenção do sistema ou por uma moral derivada que a classe dominante tem produzido a seu uso (moral da resignação católica) – e que elas captam suas reivindicações como culpadas *em nome do homem*. A mistificação consiste em fazer aceitar a figuração monstruosa do homem pelo sistema que os esmaga como se nenhuma outra forma de homem fosse possível. O dever dos sub-homens se torna, portanto, contribuir para a manutenção *deste homem fetichizado*, peso inerte que os esmaga, ao seu próprio custo e ao proveito dos privilegiados do sistema.

2) Todavia, quando, dentro do sistema, a contradição da ética verdadeira, isto é, da história, e dos imperativos alienantes – futuro alienado –, estoura, é frequente – é a situação que decide – que mesmo então a luta contra os imperativos não se faça em nome do puro normativo mas de outros imperativos, e que os valores dominantes sejam negados, não pela recusa de qualquer valor, mas pela produção de valores contrários.

Nesse caso, a história passa por um período de alienação da *práxis* às morais do dever. Todavia, mesmo assim, a norma radical é presente e ultrapassa as obrigações regradas. As exigências profundas do sub-homem são de fato as que garantem e

legitimam os imperativos próprios das classes oprimidas e exploradas: essas obrigações inertes são uma maneira de se fazer inerte para agir sobre a inércia do sistema a destruir. De fato, é por sua inércia que o organismo pode agir sobre o inorgânico.

Ao mesmo tempo, o normativo puro é o *porvir capturado* que, de uma só vez, *funda e contesta* as morais alienadas, na medida em que o homem fim do homem denuncia o homem do sistema como homem do passado. Assim, os imperativos e os valores da classe dominante estão sempre à beira de serem ultrapassados e só se mantêm pela *inércia dos interesses*.

Isso é visível especialmente em certas zonas marginais das classes privilegiadas – por exemplo, a pequena burguesia intelectual – que, concebendo a norma pura através das exigências dos proletários e de sua sub-humanidade, são levadas a contestar a moral alienada em nome do homem a produzir. Mas a sua situação – excluídas, mas cúmplices – leva-as a querer *produzir a autonomia do homem* contra as morais *sem passar pela história*. Por exemplo, na vida privada.

Essa autonomia privada é *real* como negação atual e em um caso particular de imperativos alienados e alienantes. Mas, enquanto ela se dá seja como realização do homem no presente seja como momento concreto da realização do homem por-*vir*,

ela é imaginária. Ela é apenas, na realidade, uma autonomia abstrata e, como tal, ela se opõe à moral. A afirmação de que a autonomia do homem pode se realizar fora da derrubada do sistema equivale a *negar a alienação ao sistema* e a acomodar-se com ele. Enquanto apresentamos o ato (*práxis* humana de pretensa reciprocidade, liberdade de relações sexuais, etc.) como *exemplar*, convidamos os homens a adaptar-se ao sistema e a apresentá-lo como suportável. *Em resumo, mantemos o sistema e os imperativos dele* pelo ato mistificador que pretende aboli-lo em *uma* circunstância.

Pode ocorrer, contudo, que o homem possível como exigência prática das classes desfavorecidas, em certos casos particulares, seja apreendido por alguns indivíduos das classes dominantes como sua possibilidade *através da derrubada do sistema*, isto é, que o homem possível lhes apareça como *por fazer* pelo trabalho e que o sistema seja denunciado como sua própria alienação. É o sistema ele mesmo (o lugar no sistema) que realiza *as condições favoráveis* para uma tal tomada de consciência. Em seguida, a relação do privilegiado mutilado com os explorados e seus próprios privilégios está para *ser realizada praticamente*, isto é, que – mesmo se ele resiste e se a máscara - *a possibilidade de juntar-se aos sub-humanos em sua luta é permanentemente dada,*

incondicionalmente na sua própria consciência de ser, ele mesmo, um sub-homem.

Em outras palavras, a ética como estrutura ontológica da *práxis*, enquanto se define por seu fim, ainda que pureza normativa do *ter para o ser* na sua verdade profunda, pode se encarnar em todas as formas alienadas da moral: imperativos e valores dos privilegiados, anti-imperativos e anti-valores dos oprimidos e explorados, realização falsa do homem pelo ato anarquista de um grupo ou de um indivíduo, etc. Sua manifestação pura é ao mesmo tempo *a mais cotidiana* (*toda ação é* incarnação da *práxis* na medida em que tende fundamentalmente ou indiretamente a produzir o homem – mesmo quando realiza *de fato* sua destruição) e *a mais rara*.

É enquanto presente até no mais pequeno gesto que ela está o tempo todo manifesta (“*Todo*” através da parte). É como totalidade do meu fim, totalidade de mim mesmo e do si mesmo dos outros, interioridade como sentido de minhas atividades, que ela é de longe, a mais rara.

Ainda é necessário encontrar no mais profundo da realidade humana, quer dizer, *na sua animalidade mesma*, no seu caráter biológico, as raízes de sua condição *ético-histórica*. Se nós parássemos aqui nossa regressão analítica, nós apresentaríamos essa historicidade da condição humana como pura *determinação idealista*.

O melhor é tentar percorrer a regressão através da análise de um exemplo concreto. Nós temos visto que a ética como estrutura ontológica da *práxis* realizava o sentido da história. É preciso ver agora por qual movimento dialético o homem se arranca pela cultura da natureza, ou seja, se coloca na sua vida material *como animal ético*.

Escolherei a revolução argelina. Naturalmente deixo de lado os encadeamentos sociais e políticos, os

condicionamentos da *práxis* pelo processo: não porque essa abstração é desejável, mas simplesmente porque o desenvolvimento dialético da colonização e da descolonização enquanto sistema, produzindo seus próprios destruidores, é conhecido de todos e que estamos, grosso modo, plenamente de acordo sobre os momentos dessa dialética.

Referências bibliográficas

SARTRE, Jean-Paul. **Les Racines De L'éthique**: Conférence à L'Institut Gramsci, Mai 1964.

Études Sartriennes, n. 19, 2015, pp. 11-55.

WORMSER, Gérard. **Éthique et violence dans les « Cahiers pour une morale » de Sartre**.

2005. Disponível em: <<http://sens-public.org/articles/158/>>.