

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MAURILIO GADELHA AIRES

O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA
EM *O SER E O NADA* DE J.-P. SARTRE

Natal
2007

MAURILIO GADELHA AIRES

**O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA
EM *O SER E O NADA* DE J.-P. SARTRE**

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia, área de concentração em metafísica, sob orientação do Prof. Dr. Abrahão Costa Andrade.

Natal
2007

O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA EM *O SER E O NADA* DE J.-P. SARTRE

Maurilio Gadelha Aires

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte para obtenção do título de mestre em filosofia, área de concentração em metafísica.

Data da aprovação __/__/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Abrahão Costa Andrade (orientador)
UFRN

Prof. Dr. Arthur Gouveia de Araújo (membro externo)
UFPB

Prof. Dr. Glenn Walter Erickson (membro interno)
UFRN

CONCEITO FINAL: _____.

Dedicatória

Ao meu pai, Francisco das Chagas Saraiva Aires (in memoriam), por haver me apontado o caminho do bem.

A minha mãe, Salete Gadelha Aires, pela dedicação incansável até os dias de hoje.

A minha esposa, Aidê, pelo sentimento que nutrimos um pelo outro.

As minhas três filhas, Heloisa, Helena e Héliida, por tornarem o meu mundo mais bonito.

A todos os Professores do Mestrado em Filosofia, que com os seus ensinamentos me fizeram avançar no conhecimento, o meu perene reconhecimento.

Ao Professor Abrahão Costa Andrade, pelas horas de seu tempo que me dedicou, guiando-me pelos caminhos do rigor acadêmico, a minha sincera gratidão.

Aos amigos do dia a dia, pelos bons afetos que me proporcionaram.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pela atenção que me dedicaram.

“[...] a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser”.

Jean-Paul Sartre

Resumo

A presente dissertação tem por objetivo demonstrar como a consciência ou Para-si é tal que, de seu modo de ser ressalta-se que ela é nada, liberdade e temporalidade, na obra *O Ser e o Nada* de Jean-Paul Sartre. Para tanto será estabelecido como ponto de partida a concepção que Sartre empresta a noção de consciência, como sendo nada, vazia de qualquer conteúdo, que se volta para os objetos possuidores de uma existência transfenomenal, sendo em si mesmos independentes da consciência, que são Em-si. Nesse sentido, a consciência será analisada como transcendente ao objeto que ela não é, revelando assim a sua condição de reveladora-revelada, pois desvela um mundo concreto que existe a sua revelia, sendo ela, no entanto, a intencionalidade reveladora de que existem seres ao invés de nada, a prova ontológica de que fala Sartre. Daí em diante, toda consciência será sempre consciência de alguma coisa, reflexo do mundo, sem que a consciência seja nada do mundo. Para que a consciência possa sair do seu estado de negação original do mundo, passando a apreender esse mesmo mundo, dando-lhe o ser, na forma de um conhecimento, será necessário que ela seja cindida em duas: a consciência não-tética ou *cogito* pré-reflexivo, que torna possível a própria reflexão, pois, é a própria transfenomenalidade da consciência, de não ser nada daquilo que posiciona enquanto existente, sendo apenas o seu refletido; e a consciência tética ou o *cogito*, responsável pelo posicionamento da consciência não-tética, enquanto consciente de que é consciente, ou seja, enquanto sabendo que sabe. A partir daí será trilhado o caminho para deslindar a consciência ou Para-si como sendo estruturalmente Nada, Liberdade e Temporalidade. O que se pretende com isso é saber como a consciência, que em Sartre é primordialmente nada, poderia se constituir em liberdade que, por sua vez, se nos apresenta no campo da temporalidade? Ou seja, como essas três intraestruturas se imbricam para formar a consciência em Sartre? Primeiramente será através da análise de uma conduta da realidade humana, a interrogação, que será possível se entender como o Nada existe enquanto a matriz de toda possibilidade de negação. Após isso, será demonstrada como, em virtude de sua forma de existir, a realidade humana que tem o seu núcleo no Para-si, definido como Nada, já se propõe como Liberdade. A partir daí, será possível vislumbrar como a Liberdade é vivenciada pelo Para-si na forma de nadificação, ou seja, entender como o Para-si nadifica, ou melhor, se nadifica através da liberdade que ele é; nesse sentido, a liberdade será a própria ferramenta com que o Para-si nadificará o seu Nada original. A forma que o Para-si encontrará para obter o seu intento será projetando na Temporalidade, que lhe é inerente, a realização de um possível que lhe traga algum ser. Entretanto, será mostrado como o Nada pode inundar o momento de uma escolha tornando o instante da decisão palco de angústia, diante da falta de solidez do Para-si, uma vez que o Nada paira o tempo todo no fértil, porém frágil, campo das possibilidades que a realidade humana carrega em seu âmago enquanto sendo essencialmente Liberdade. Nesse sentido, a angústia será estudada como a própria consciência de liberdade, sendo a má-fé a tentativa de se negar a Liberdade em proveito de um refúgio contra o fato de que a vida é feita de incessantes escolhas.

Palavras chave: Para-si, nada, liberdade, temporalidade, consciência.

Abstract

This current discourse intends to prove how consciousness or Being-for-itself presents the idea that in its operation one can emphasize that it's Nothingness, transience and liberty in Jean-Paul Sartre's work *O Ser e o Nada*. To testify the proposed idea, the conception that Sartre gives to consciousness, representing nothingness, without any content that is connected to the possessor objects of a transphenomenal existence will be the starting point. This way, consciousness will be analyzed transcendentally to the object that it's not, demonstrating its revealer-revealed condition, because it unveils a concrete world that exists against its idea, functioning as the revealer intentionality that there are beings instead of nothingness, obeying the ontological proof defended by Sartre. From this idea, every kind of consciousness will always be consciousness of something, a glance of the world, avoiding the fact that the consciousness could be considered nothing in the world. In order to live its original negation state of the world, apprehending this same world, with the purpose of a knowledge, it needs to be divided in two: the first degree consciousness or previous-reflexive cogito, that turns the proper reflexion possible, because, it's the consciousness proper transphenomenality of being different of all that connected to its existence being only its consequence; and the cogito, responsible to the positioning of the first degree consciousness, while aware of its own consciousness, that is, while being certain that knows. From this point, the way to untangle the consciousness or Being-for-itself will be developed as being Chasm, Liberty and transience. From this idea, it's intended to know how consciousness, that in Sartre's thoughts is originally nothing, could turn into Liberty that is presented in the field of transience? In other words, how these three internal structures imbricate one another to form consciousness in Sartre? First of all, it has to be considered the review of a conduct of human reality, the inquiry, that will be possible to understand how Nothingness exists as the mold of all kind of negation. After this, it will be shown, considering its way of existence, the human reality that is connected to Para-si, determined like nothingness, still is proposed like Liberty. Form this point, it will be possible to gleam how Liberty is lived deeply by Para-si in the shape of chasm, trying to how Para-si turns into nothingness, creating a chasm based on its proper liberty. Then, Liberty will be the proper mechanism used by Para-si to modificate its original chasm. The way Being-for-itself has to build to gain its goal will be projecting in transience, the building of something possible that brings one being back. However, will be demonstrated like Chasm can occupy the moment of a choice turning the decision instant an anguish stage, based on the failing of stability of the Being-for-itself, once nothingness persists in the field of the possibilities that human beings preserves in its essence while being essentially Liberty. From this idea, anguish will be studied as the proper consciousness of Liberty, being bad-faith the attempt of avoid Liberty trying to gain a shelter contradicting the fact that life is done of continual choices.

Key-words: Being-for-itself, chasm, liberty, transience, consciousness.

SUMÁRIO

Introdução.....	09
I- A noção de consciência ou Para-si em Jean-Paul Sartre.....	13
1- A fenomenologia de Sartre e o fim dos dualismos?.....	13
2- O fenômeno de ser e o ser do fenômeno como a porta de entrada da filosofia de Sartre.....	15
2.1- O ser do fenômeno e o ser-Em-si.....	16
2.2- O fenômeno de ser e a transfenomenalidade da consciência: a díade do tético e do não-tético como formas do Para-si apreender o mundo.....	22
II- O nada e a liberdade.....	27
1- O Para-si como um nada que condiciona e sustenta a negação.....	27
2- A realidade humana enquanto liberdade na qual o nada vem ao mundo.....	30
2.1- A angústia enquanto consciência de liberdade.....	31
3- Da tentativa de se negar a liberdade, ou da má-fé.....	44
III- O nada e a temporalidade.....	51
1- O nada e o fundamento.....	51
2- A consciência e a temporalidade.....	57
2.1- O passado enquanto reduto da facticidade do Para-si.....	58
2.2- O presente como presença do Para-si perante o Em-si.....	66
2.3- O futuro como sendo o possível do Para-si.....	69
3- A nadificação interna do Para-si através da temporalidade.....	72
IV- A consciência: nada, liberdade e temporalidade imbricados.....	77
Conclusões.....	88
Referências.....	95
Bibliografia recomendada.....	97

INTRODUÇÃO

O objetivo deste estudo é identificar de que maneira, para Jean-Paul Sartre (1905-1980), o Para-si ou a consciência se desdobra em nada, liberdade e temporalidade, bem como as conseqüências oriundas da imbricação entre essas três intraestruturas da consciência. Isso implica indicar que as três se coadunam como características peculiares da consciência. São elementos fundamentais que permitem apresentá-la não só como ação nadificadora diante do Ser-em-si, como ainda de si própria quando da busca pelos seus possíveis que ela ainda não é.

Na primeira nadificação (primeira ek-stase)¹, o Para-si faz deslizar um nada entre ele e os objetos aos quais se volta, pois ele não é nada daquilo que reflete. A temporalidade faria deslizar um nada entre o que somos agora e o que poderemos ser posteriormente, bem como um nada entre o que somos agora e o que fomos no passado; já a liberdade permitiria à consciência nadificar o nada do conjunto lógico dos possíveis que não foram escolhidos como nossos possíveis; temos, assim, a segunda nadificação (segunda ek-stase) interna do Para-si, que é a nadificação que se nos dá dentro da temporalidade. É o mesmo dizer: precisaremos descrever como o Para-si nadifica e se nadifica. Isso, conseqüentemente, nos levará a ressaltar a importância do Nada enquanto a primeira característica estrutural do Para-si. Essa característica permitirá entendermos como uma consciência sem nenhuma substancialidade (distinguindo-se assim de um possível idealismo) – sendo ela mesma um nada, que só aparece quando se volta para um fenômeno que não é ela e está totalmente fora dela mesma, como um vazio total – como tal consciência pode ser o fundamento do ser que ela própria não é. Ou seja, o Nada acaba sendo, das três estruturas, a base sobre onde o Para-si se funda, pois, o Para-si é quem nadifica o nada, sendo, portanto, esse nada fundamental para que a consciência não se confundisse com o próprio Em-si. A liberdade e a temporalidade seriam as estruturas que permitiriam ao Para-si perseguir o Em-si que ele não é, pois, fundamentalmente, o Para-si é Nada.

¹ Embora Sartre em *O Ser e o Nada* não dê claramente uma definição de ek-stase, deduzimos com certa segurança que a ek-stase diz respeito a saída de uma estado para outro, ou se quiser, a situação de estar fora de si mesmo. No caso da primeira ek-stase o Para-si sai do seu nada intraestrutural, para se voltar para o Em-si do qual ele é apenas reflexo, estabelecendo a sua primeira relação com o mundo, na forma de uma nadificação externa. Na segunda ek-stase temos o desprendimento do Para-si de si mesmo, na forma de uma nadificação interna, através de um remeter a temporalidade que, por sua vez, poderá ser no passado, no presente ou no futuro.

Ao pensarmos dessa maneira fica compreensível a denominação de Para-si para o ser da consciência, uma vez que este “si” não pertenceria a ela, mas seria da natureza do Em-si. Ou seja, a consciência se move ek-staticamente, isto é, desprende de si mesma para perseguir um ser que lhe escapa constantemente. Dessa forma, pretendemos demonstrar que a liberdade, a temporalidade e o nada, como estruturas internas da consciência (ou do Para-si) perfazem, não “a totalidade do ser humano, mas o núcleo instantâneo deste ser” (SARTRE, 2005a, p.118)². E o objetivo principal dessa pesquisa será estudar o núcleo imediato do homem ou da realidade humana³.

A problemática desta pesquisa se inicia com a tese fenomenológica de Husserl⁴, que Sartre parafraseia: “Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa” (SN, p. 22). Significa que a consciência é sempre consciência de algum objeto para o qual ela está voltada pela sua própria característica intencional. Sendo assim, a consciência está sempre se posicionando para algo que não ela própria, pois, ela em si mesma não tem conteúdo algum, é vazia ou, dir-se-ia, consciência de nada é nada de consciência. Dessa forma, a consciência pede para ser pensada forçosamente como transcendente ao objeto para o qual ela se volta, não é nada daquilo que reflete, embora seja consciência como consciência do que reflete (a isto Sartre chamou de a transfenomenalidade da consciência).

Nesse sentido, o problema a ser resolvido diz respeito à “natureza” desse “vazio”, cujo nome Sartre inscreve como “liberdade” e “temporalidade”. Como temporalidade e liberdade impulsionam o Para-si na busca pelo Ser que ele não é? Ou, dito de outro modo, como a liberdade e a temporalidade contribuem para que o Para-si, que é nada fundamentalmente, nadifique e se nadifique?

O mundo em estado bruto, como menciona Sartre (SN), não nos diz muita coisa, simplesmente ele é (Em-si). Só lhe doando algum sentido, buscando desvelá-lo através de significações é que podemos vê-lo passar a ter uma existência designada, passa a ser o mundo que denominamos. O sentido do que denominamos como mundo só existe a partir de uma consciência doadora de sentido (o Para-si). Se não fosse assim, o mundo seria

² Como essa obra é a principal referência do nosso trabalho, o que implica uma constante retomada da mesma na forma de recorrentes citações ao longo do texto, a partir de agora utilizaremos simplesmente a sigla SN para nos referirmos ao *Ser e o Nada* de Jean-Paul Sartre, apenas indicando, quando for o caso, o número da página após a sigla.

³ “Na questão sobre o sentido do ser, o primeiro a ser interrogado é o ente que tem o caráter da pre-sença” (HEIDEGGER, 1999, p.75). No caso, esse ente a ser interrogado deveria ser o homem ou, como denomina Heidegger, a realidade humana (*Dasein*). Sartre traduz o *Dasein* como “realidade humana”, pensando, entretanto, o núcleo desse ser como o Para-si ou a consciência.

⁴ Veja Husserl (1990).

qualquer coisa, um amontoado de matéria escorrendo por todos os lados, menos o que denominamos de “mundo”. O que queremos assinalar com isso é que os entes do mundo não possuem o segredo de seu ser; as coisas não guardam sentido algum dentro delas mesmas⁵. Por isso, para perscrutarmos o ser dos entes deveríamos interrogar o ente que coloca em questão todos os outros e a si próprio; é no homem ou na realidade humana que está o segredo do ser. Como o núcleo desse ser reside na consciência que, por fundamento, é nada, queremos saber a partir de que momento e de que maneira ela se desdobra em liberdade e temporalidade para fundamentar o Ser. Com isso, o problema é novamente recolocado agora da seguinte maneira: como a consciência, que em Sartre é fundamentalmente nada, poderia se constituir em liberdade e temporalidade?

Para tentar resolver esse problema o caminho proposto será construído seguindo-se os seguintes passos: o primeiro capítulo traçará um estudo sobre a consciência ou Para-si, servindo para elucidar alguns conceitos fundamentais ao entendimento da filosofia que Sartre desenvolve no Ser e o Nada, principalmente o de fenômeno de ser e de ser do fenômeno que, por sua vez, são de fundamental importância para entendermos o lugar que ocupam o Para-si e o Em-si no seu sistema filosófico; o segundo capítulo discorrerá sobre o nada e a liberdade, colocando o papel do Para-si como núcleo da realidade humana por onde o nada advém ao mundo, sendo esse nada a origem da própria negação que, por sua vez, é o fermento com que o Para-si nadifique através da liberdade; ainda o segundo capítulo enfocará a angústia enquanto consciência de uma liberdade inalienável, culminando com as atitudes de má-fé que nada mais são do que a tentativa de se negar a liberdade; o terceiro capítulo mostrará a relação existente entre a temporalidade e o nada a partir da análise da situação do Para-si dentro das três dimensões temporais, culminando com a importância dessa para que a consciência nadifique o seu nada original na forma da transcendência; finalmente, no quarto capítulo, será mostrada a relação mútua exercida entre as três intraestruturas da consciência, ou melhor, de quanto elas estão imbricadas enquanto sendo o próprio modo de ser da consciência como um perpétuo projeto rumo a um fim livremente escolhido. Sendo assim, julgamos alcançar o ponto a partir do qual poderemos redefinir o ser da consciência a partir do nada até chegar a ser liberdade que, por sua vez, se exerce no campo da temporalidade. A análise do Para-si trará em seu bojo a descrição de uma conduta de especial importância para o nosso estudo, a interrogação; é

⁵ Nesse sentido, Alberto Caeiro da Silva (1990), no seu poema “O mistério das cousas” consegue, como só o poeta é capaz, de dizer tudo de uma vez ao mencionar que: “[...] O único sentido oculto das cousas é elas não terem sentido oculto nenhum [...]”.

por intermédio dela que chegaremos à negação, que funciona como uma espécie de não-ser passível de efetuar a ligação entre o interrogador e o interrogado. Já a negação será explicada como originada a partir da negatividade original do homem, ou seja, do nada enquanto fundamento de si mesmo. Todo esse esforço para enfatizar o desdobramento, ou a estreita relação, ou a imbricação entre nada, liberdade e temporalidade.

Para percorrermos o pensamento desse homem que foi um dos maiores filósofos do século vinte⁶, estabeleceremos como guia a obra *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, publicada em 1943. O porquê de tal escolha nos remete a dois motivos: esse livro é estimado como sendo a sua obra de maior importância para a história da filosofia, sendo inclusive considerada como o marco inicial da história do existencialismo francês (HUISMAN, 2000); depois, para fins da nossa pesquisa, serve de baliza delimitadora, uma vez que nesta obra Sartre, ainda como herdeiro do pensamento de Husserl e Heidegger, toma a fenomenologia como o genuíno método da ontologia. Além do mais, é para essa obra que converge toda a teorização sobre a consciência e suas intraestruturas: o nada, a liberdade e a temporalidade, elementos que dirigem o pensamento sartriano em toda a sua extensão, sendo, ainda, o eixo sobre o qual o presente trabalho se desenvolve⁷.

⁶ Cf. Lévy (2001). O autor consegue elaborar uma excelente biografia de Sartre ressaltando, ao contrário de algumas biografias, não apenas só os pontos positivos ou negativos, mas faz um verdadeiro inquérito do pensamento e da vida do nosso autor.

⁷ Não queremos dizer com isso, todavia, que deixaremos de fora outras obras de Sartre e de outros filósofos que tenham relação com a temática proposta. O intuito metodológico dessa aproximação a outras obras e autores será o de corroborar e ainda de relacionar o que for sendo analisado paulatinamente em *O Ser e o Nada*. Lançaremos mão também de comentadores com o fim de ilustrar melhor algum ponto da pesquisa.

I A NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA OU PARA-SI NO SER E O NADA

1 A FENOMENOLOGIA DE SARTRE E O FIM DOS DUALISMOS?

Sartre pretendia, com o método fenomenológico, erigir uma filosofia que mergulhasse no mundo real. Foi na obra de Husserl que o nosso filósofo encontrou os pressupostos iniciais à sua filosofia da existência, principalmente a idéia de “consciência transcendental’ e constitutiva que atingimos pela ‘redução fenomenológica’ ou colocação do mundo entre parênteses” (SARTRE, 2006, p. 21)⁸. Além do mais, foi a maneira que encontrou de superar o impasse entre o idealismo e o realismo que tanto o instigava. Em linhas gerais, ao longo de um grande período da história da filosofia houve, para ele, uma concepção um tanto “ingênua” da idéia do que viria a ser um fenômeno. Tal concepção esboçava o fenômeno como sendo parte de uma manifestação interna que, na sua totalidade, estaria oculta pela sua própria essência impercrutável (a coisa em-si). O avanço teria acontecido no momento em que se considerou uma coisa existente a partir da série de manifestações desta mesma coisa. “O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam” (SN, p. 15). É uma intenção da fenomenologia de Husserl, assumida por Sartre, de retornar às coisas mesmas, porém, sem ficar somente preso aos fatos empíricos, pois, mesmo retornando as coisas mesmas, existe uma característica crucial na fenomenologia que pretende redimensionar a experiência empírica, dando-lhe um toque pessoal, quando enxerga que, “é preciso, pelo menos flexibilizá-la e dar um lugar à experiência das essências e dos valores; é preciso inclusive reconhecer que somente as essências permitem classificar e inspecionar os fatos” (SARTRE, 2006, p. 20). Assim, tudo o que aparece, além de ter uma realidade em si mesma, aparece sempre para uma consciência doadora de sentido.

Sob esse prisma, aparece a máxima fenomenológica de que “toda consciência é sempre consciência de alguma coisa” (SN, pp. 22, 33, 34), sendo o fenômeno aquilo que realmente a coisa mostra, pois, a aparição não escamoteia o existente, mas, ao contrário

⁸ Bornheim (1998), mencionando o método fenomenológico proposto por Husserl, analisa o sentido da dúvida, colocado por esse filósofo, como conseguindo tanto se esquivar do dogmatismo quanto do *niilismo*, pois, que na redução fenomenológica não se nega a existência do mundo, apenas o colocamos “entre parênteses” com o fito de proporcionar uma reflexão radical no sujeito cognoscente. “Assim, o ‘objetivismo’ da postura dogmática desaparece, é abandonado, instaurando-se a filosofia, pois o caminho que leva à perda do mundo é invertido e orientado para a subjetividade do sujeito. O processo de redução permite voltar ao fundamento subjetivo de todas as coisas” (ibidem, p. 86). O importante é observar que a filosofia de Husserl já reconhecia o papel da subjetividade como elemento de abertura para a compreensão da realidade. Sartre, que nesse ponto é um fiel tributário de Husserl, envereda pelo mesmo caminho.

equivale a este. Dessa forma, o dualismo que colocava um dentro e um fora das coisas que apareciam à consciência foi posto por terra⁹. “Não há mais um exterior do existente, se por isso entendemos uma pele superficial que dissimulasse ao olhar a verdadeira natureza do objeto” (SN, p. 15). Não existe mais para a fenomenologia a diferença entre ser e aparecer; o que aparece é real e absoluto na sua aparição fenomênica. O fenômeno como relativo-absoluto não é uma infinidade de outras coisas e, portanto, não é o absoluto. Mas é o absoluto de si mesmo enquanto fenômeno. Um livro, por exemplo, não é o absoluto enquanto série total de aparições, porém, é o absoluto de si mesmo enquanto fenômeno-livro. “Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta” (SN, p. 16). Tal concepção de fenômeno, como sendo algo que se revela como realmente ele é, tem, em Sartre, uma aquiescência das teses fenomenológicas que já aparecem em Husserl e Heidegger. Mas, além da derrocada do dualismo do ser e do aparecer, ou seja, da coisa em si e do fenômeno, Sartre também menciona o fim de outro dualismo, a saber: o de ato e potência.

“Tudo está em ato” (SN, p. 16). Dessa maneira, ele pretendia dizer que as coisas se esgotam no que elas são em ato e não no que poderiam ser por serem potencialmente. O valor da obra de um escritor, por exemplo, não é medida por aquilo que ele poderia ter escrito, mas é aferido pelo que realmente ele escreveu. Tal fato faz com que o gênio de um autor seja o próprio conjunto de sua obra, mesmo que os pontos de vista de análise dessa mesma obra possam ser praticamente inesgotáveis – é o que o nosso autor chama de “inesgotabilidade” de uma obra. Qualquer análise não poderá deixar de ater-se senão ao conjunto do que fora produzido; jamais ao que poderia ter sido escrito pela característica ou gênio de um determinado autor.

Contra esses dualismos superados, ao reduzirmos o existente à série de suas aparições, criamos, para Sartre, um novo dualismo, o do finito e do infinito. “O existente, com efeito, não pode se reduzir a uma série finita de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança” (SN, p. 16). Assim sendo, implicaria que a nova teoria do fenômeno teria constituído a realidade do existente como se dando a partir de uma objetividade fenomênica que se multiplicaria infinitamente. Dito de outro modo, o fenômeno mesmo estando relacionado com um sujeito transcendente não estaria definido pelo seu bel-prazer, mas estaria sujeito a uma transcendência que almejaria “[...] a

⁹ É interessante observarmos que a aquiescência dessa tese Husserliana já aparece em uma obra anterior que é o *Esboço para uma de teoria das emoções* de 1939. Nela Sartre já admite o princípio de que “toda consciência existe na medida exata em que é consciência de existir” (SARTRE, 2006, p. 21-22). Tal assertiva é retomada e refinada na introdução de *O Ser e o Nada*, sob o título de “em busca do ser”.

série total da qual ela faz parte” (SN, p. 17). Tal asserção leva a considerarmos que mesmo uma série finita de aparições que se indica pela sua própria finitude tem a “necessidade” de ser ultrapassada até o infinito. No caso do exemplo do valor da obra de um escritor, mesmo que só possamos analisar o conjunto da obra que foi produzida, ou seja, um número finito de livros que o autor escreveu; mesmo assim, tais livros acabam por remeter a uma infinidade de possíveis análises sobre aquelas obras; demonstrando, assim, o aspecto do infinito no finito.

Assim, a oposição do “infinito no finito” para Sartre acabou por substituir os dualismos do “ser e do aparecer” e do “ato e potência”. Dessa forma, somos levados a um novo campo, onde toda a aparição apesar de ser apenas um aspecto do objeto que se nos mostra conduz à sua série total de aparições. É o que Sartre chama de estar totalmente dentro e totalmente fora do objeto. “Totalmente dentro, na medida em que se manifesta neste aspecto: indica-se a si mesmo como estrutura da aparição ao mesmo tempo razão da série. Totalmente fora, porque a série em si nunca aparecerá nem pode aparecer” (SN, p. 18). É justamente isso que dá o aspecto de “infinito no finito”¹⁰. Só que esse novo dualismo acabou por se tornar a porta de entrada para a filosofia de O Ser e o Nada, por conseguinte, para o pensamento de Sartre.

2 O FENÔMENO DE SER E O SER DO FENÔMENO COMO A PORTA DE ENTRADA DA FILOSOFIA DE SARTRE

Nesse momento, tentaremos distinguir o que Sartre chama de fenômeno de ser e de ser do fenômeno, uma vez que tal distinção se faz mister à compreensão dos outros pressupostos da sua filosofia.

Como já dissemos, é a porta de entrada de seu pensamento, sem falar que serve de base para o desenvolvimento da problemática por nós proposta neste trabalho, de como a liberdade só é possível através de uma temporalidade, que por sua vez só pode ser vista na esfera da subjetividade da consciência, ou do Para-si.

Mas, se o fenômeno de ser nos leva até a consciência, será pelo ser do fenômeno que poderemos enveredar na busca de um ser que possa tornar possível o próprio ato de conhecer, ou seja, o próprio ser em si, pois “a consciência é revelação-revelada dos existentes, e estes comparecem a ela fundamentados pelo ser que lhes é próprio” (SN, p. 35). Não é demais dizer que é através do ser-Em-si que a consciência pode exercer a sua

¹⁰ Cf. Andrade (2003).

estrutura de “revelação-revelada dos existentes”. Porém, somente através do estudo do ser do fenômeno é que podemos adentrar no estudo desse ser que torna possível qualquer atividade cognoscente.

2.1 O ser do fenômeno e o ser-Em-si

A consciência pode estar presente a algo concreto que não ela. Isto significa que “a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (SN, p. 34). É o fato de que a consciência está sempre voltada para algo que ela não é que respalda a intenção de o nosso filósofo denominá-la de “prova ontológica” (SN, pp. 32, 34). Significa que essa intuição reveladora da consciência – a sua intencionalidade – revela também a existência de alguma coisa transcendente a ela. Como toda consciência reveladora clama por um ser revelado, então, “a consciência implica em seu ser um ser não-consciente e transfenomenal” (SN, p. 34). Existindo, então, como “revelação-revelada” de objetos independentes dela, a consciência legítima que há seres ao invés de nada. Sendo assim, há o Em-si, no sentido ôntico do termo, do qual tentaremos algumas descrições com o intuito de melhor compreendê-lo.

Precisamos agora deslindar as estruturas que compõem tal ser. Analogamente falando, se temos diante de nós uma mesa, mesmo se quiséssemos “reduzir esta mesa a uma síntese de impressões subjetivas, seria necessário constatar que a mesa se revela, enquanto mesa, através dessa síntese, da qual é o limite transcendente, a razão e o objetivo” (SN, p. 29). Significa dizer que a mesa que a nós se apresenta está de frente ao conhecimento sem ser absorvido pelo mesmo, pois, caso contrário, seria “pura imanência”, desaparecendo enquanto mesa. Daí que, como o conhecido não pode ser simplesmente fundido ao conhecimento, faz-se necessária a existência de um ser enquanto tal, que seja em si mesmo independente de qualquer representação. Ou seja, “o esse do fenômeno não pode ser seu percepti. O ser transfenomenal da consciência não pode fundamentar o ser transfenomenal do fenômeno” (SN, p. 32). Se, como entende a fenomenologia, toda consciência é consciência de alguma coisa e o ser transfenomenal do fenômeno não pode ser fundado a partir do ser transfenomenal da consciência, então, “a consciência implica em seu ser um ser não-consciente e transfenomenal” (SN, p. 34). Logo, só pode existir um ser em si mesmo transcendente à consciência que com ela se implica.

O ser transfenomenal do que existe para a consciência “é, em si mesmo, em si” (SN, p. 35). Sendo assim, o ser transfenomenal do fenômeno é o próprio ser-Em-si. Foi a

esse patamar que a análise do ser do fenômeno nos permitiu chegar. Para alguns comentadores¹¹, entre eles Bornheim, Sartre, ao analisar o Em-si, não propicia uma abertura analítica para uma boa compreensão do tema, mas, ao contrário, é bastante sucinto na sua descrição. E ainda menciona que o ser-Em-si se resume em três fórmulas: “o ser é; o ser é em-si; o ser é o que ele é” (BORNHEIM, 1971, p. 34). Para esse comentador, a fórmula usada por Sartre, que tem um maior interesse para o nosso trabalho, é eminentemente parmenídica: possui uma formalidade um tanto restritiva para qualquer atividade ou passividade do Em-si.

Para Olson (1970), o ser-Em-si se nos mostra de forma obscura e nebulosa. Seria como se o mundo não passasse de um “verniz” por cima da superfície do ser-Em-si. Como o conhecimento do Em-si seria semelhante ao que ele chama de uma “crosta delgada” de significado, por isso não poderíamos dizer muito sobre ele, daí resultando a semelhança entre o Em-si de Sartre com o ser de Parmênides. Com efeito, em seu poema *sobre a natureza*, Parmênides¹², ao falar sobre o ser, define-o de modo bem categórico, afirmando que ele é; que é ingênito; imperecível; todo inteiro; inabalável; sem antes nem depois, sendo todo ele um agora, daí a sua atemporalidade; uno; contínuo, sem princípio, sem pausa e sem fim; bem terminado de todo lado semelhante ao volume de uma esfera bem redonda; imperecível, indivisível e imóvel. Antes de qualquer posicionamento a este respeito, vejamos como o próprio Sartre trata do ser-Em-si.

Primeiramente começaremos com a análise da origem do ser-Em-si. O nosso homem nos coloca que o argumento do criacionismo – que Deus teria criado o mundo a partir do nada – obscureceria constantemente uma melhor visão do ser do fenômeno. Diz isso argumentando que se Deus cria o mundo de fato, sendo assim, impõe uma determinada passividade ao mundo, uma vez que ele lhe dá o ser que, por sua vez, provém da sua própria subjetividade. Para ele, entretanto, mesmo que existisse diante de Deus, o ser deveria ser a sua própria sustentação – pois caso contrário teria que ser continuamente recriado por Deus recebendo o seu ser dele – não guardando o menor vestígio de poder ter sido criado por Deus. Em outras palavras, o ser é incriado. Primeira característica parmenídica¹³.

¹¹ SILVA(1997). Nessa obra ela também faz uma comparação do Em-si de Sartre com o Ser de Parmênides. “Na descrição sartriana, o ser-em-si parece o ser imóvel de Parmênides, o princípio da identidade perfeita” (ibidem, p. 27).

¹² Cf. Parmênides de Eléia (1996).

¹³ “Só ainda (o) mito de (uma) via resta, que é; e sobre esta indícios existem, bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível, pois é todo inteiro inabalável e sem fim; nem jamais era nem será, pois é

Porém, não podemos daí concluir que o ser fosse à causa de si mesmo, ou seja, que criasse a si próprio, pois isso faria pressupor uma anterioridade a si mesmo. Daí segue que: “O ser é si-mesmo. Significa que não é passividade nem atividade” (SN, p. 37). Dizer que ele é si mesmo equivale a dizer que ele é em si; novamente, outra aproximação com Parmênides e seu ser que simplesmente é; e é univocamente, ou seja, é uno.

Prosseguindo, ele diz que o Em-si “não tem segredo: é maciço” (SN, p. 39). Nova semelhança com o ser de Parmênides que também é todo inteiro; contínuo, sem princípio e sem fim; bem terminado de todo lado e semelhante ao volume de uma esfera bem redonda. Sendo desse jeito, significa que não mantém relação com mais nada, pois nada lhe falta. Nesse sentido, é o inteiro de Parmênides. Dessa forma, não mantém trânsito com o que não é se constituindo numa positividade pura. Além do mais, desconhece a alteridade porque é “indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo” (SN, p. 34). Destarte, é o mesmo que dizer que ele é uno e também imóvel, pois, não estabelece trânsito com mais nada. Sendo assim, uno e imutável não estabelece nenhuma relação temporal, pois, “escapa à temporalidade” (SN, p. 34); portanto, é atemporal. A característica de ser atemporal é de especial importância para o nosso trabalho, uma vez que estamos a estudar a temporalidade; ela não se encontra no Em-si, isso pressupõe que esteja em outro lugar; de fato, reside no Para-si como veremos depois.

Quando Sartre diz que o “ser-Em-si é” faz alguns desdobramentos desta frase. Primeiro está dizendo que o ser não está sujeito às leis da necessidade, nem ingressa no campo das possibilidades. Começando pelo segundo desdobramento, nele temos a questão dos possíveis como não fazendo parte da essência do Em-si, mas, sendo da alçada do Para-si. Para o Em-si o possível e o impossível estão fora de questão; tal relação não tem sentido algum uma vez que o Em-si “simplesmente é”. Quanto ao primeiro desdobramento, de não estar sujeito às leis da necessidade, diz respeito ao fato de o Em-si jamais ser derivado de qualquer coisa, foge ao princípio constituinte de uma operação necessária – que remete à “ligação de proposições ideais” (SN, p. 34) – sendo, portanto, indiferente a qualquer relação lógica; é, por isso, inteiramente contingente.

Sem dúvida, os comentadores que relacionam o ser de Parmênides como o ser-Em-si de Sartre tem razão em tal comparação. Existe uma profunda semelhança, para não dizer identidade entre ambas as concepções. Quando o nosso filósofo resume o seu ser-Em-si tal fato fica mais evidente ainda: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é. Eis as três características que o exame provisório do fenômeno de ser nos permite designar no ser dos

agora todo junto, uno, contínuo; pois que geração procurarias dele? Por onde, donde crescido?” (PARMÊNIDES, op. cit., p. 123).

fenômenos” (SN, p. 40). Assim, ele queria dizer que do Em-si só poderíamos afirmar isso; do contrário, se quiséssemos saber mais alguma coisa, deveríamos interrogar o Para-si. Isso quer dizer que, para procurarmos qualquer sentido de uma dada aparição fenomenológica devemos fazê-lo no campo do ontológico¹⁴ e não do ôntico, pois, “a consciência sempre pode ultrapassar o existente, não em direção a seu ser, mas ao sentido desse ser” (SN, p. 35), ou seja, o sentido do ser pertence a consciência que, por sua vez, possui a característica da transcendência que nada mais é do que “transcender o ôntico rumo ao ontológico” (SN, p. 35). Nesse sentido, o ser pertenceria ao plano do ôntico (do ser-Em-si), enquanto o sentido do ser ficaria ao encargo do Para-si, na proporção em que se revela à consciência enquanto fenômeno de ser. A partir daí, devemos seguir na vereda do fenômeno de ser e interrogarmos o Para-si e as suas estruturas constituintes. Mas para fecharmos a discussão do aparente diálogo entre o ser de Parmênides e o ser-Em-si do nosso pensador devemos fazer algumas considerações. No que tange ao parmenídico do ser-Em-si, podemos concluir que: primeiro, quando comparamos os dois, vemos realmente que são muito semelhantes – Sartre certamente tinha consciência disso – daí o nosso assentimento aos comentadores que defendem tal posicionamento de que o ser-Em-si do nosso filósofo lembra em muito o ser de Parmênides; em segundo lugar, que as semelhanças param por aí, pois, para o autor do poema *Sobre a natureza* só existe o ser – o não-ser não pode ser – coisa distinta de Sartre, que vê um ser (o Em-si) e um nada de ser (o Para-si ou a consciência), sendo tal concepção a base sustentáculo de toda a sua filosofia e, ainda, o motivo de ter escrito *O Ser e o Nada* como tentativa de resolver a difícil relação entre sujeito e objeto sem cair em um idealismo ou realismo; por último, a sua abordagem do ser-Em-si só poderia ser mesmo sucinta dada à própria restritividade imposta pelo ser de Parmênides.

Sartre, ao que tudo indica, deixou ao encargo do Para-si a doação do sentido para toda a realidade, pelo menos na época em que escreveu *O Ser e o Nada*: o fenômeno de ser nos traria até à consciência, que logo se revelaria como o outro ser transfenomenal em relação ao fenômeno (o ser transfenomenal da consciência). Por sua vez, a própria consciência só pode se posicionar em relação a um existente que tenha realidade independentemente dela própria. Caso contrário, o fenômeno seria constituído apenas pela operação da consciência, coisa que faria com que o fenômeno captado deixasse de existir enquanto si mesmo, evanescendo enquanto produto da atividade da consciência, mera projeção; o que terminaria por nos conduzir novamente ao idealismo, que Sartre tanto

¹⁴ A esse respeito Heidegger (1973, p. 86) é bastante elucidativo ao dizer que, “o homem é, em sua essência ontológico-história, o ente cujo ser como *ec-sistência* consiste no fato de morar na vizinhança do ser. O homem é o vizinho de ser”.

tentou superar. Ora, mas nada se passa desse jeito. O fenômeno de ser é o ato pelo qual o ser nos é revelado em bruto. É o próprio ser da aparição, aquele que se apresenta a quem se fizer presente como algo que pode ser apreendido de maneira imediata.

Na concepção de Sartre, tal fenômeno de ser nos poderia ser revelado, por exemplo, através do tédio e da náusea. Em seu romance filosófico¹⁵ a *Náusea*, com efeito, Sartre (1988) narrando a vida de Antoine Roquentin, um historiador de trinta e cinco anos, que vivia sem amor, sem amigos, sem parentes e sozinho, toca com força nesta temática. Trabalhava Roquentin na biografia do Marquês de Rollebon, uma figura histórica de segunda ordem, que viveu entre os séculos XVIII e XIX. A sua vida, apesar do tédio constante e da falta de aventura, transcorria “bem”. Até o dia em que observando as crianças atirando pedras no mar quis fazer o mesmo para se distrair. Foi então que sentiu uma sensação desconfortável com relação à pedra: tinha a metade seca e a outra metade lamacenta e úmida; tal desconforto, uma espécie de contato íntimo com o viscoso¹⁶, fez com que simplesmente deixasse a pedra lhe cair da mão, para imediatamente ir embora. Algumas semanas depois, após se certificar que não estava ficando louco, pensou sobre a sensação que tivera no início de janeiro de 1932. Agora já poderia descrevê-la com maior rigor:

Agora vejo; lembro-me melhor do que senti outro dia, junto ao mar, quando segurava aquela pedra. Era uma espécie de enjôo adocicado. Como era desagradável! E isso vinha da pedra, tenho certeza, passava da pedra para as minhas mãos. Sim, é isso, é exatamente isso: uma espécie de náusea nas mãos (SARTRE, 1988, p. 27).

¹⁵ Nas obras literárias do filósofo francês Jean-Paul Sartre temos a ocorrência de uma genuína literatura filosófica, até mesmo porque Sartre viu a literatura como um excelente meio de expressão da sua filosofia, dita “existencialista”. Para tanto, Beaufret (1976), reconhece a existência de certa dívida para com Sartre no tocante à continuidade da filosofia contemporânea; sobretudo no que Sartre teve de mais original, que diz respeito a, que nele, “o existencialismo não é apenas uma forma de meditação filosófica, senão também um objeto de expressão literária. Disto resulta, entre a literatura de Sartre e sua filosofia, uma circulação contínua” (ibidem, p. 33). De muito mais renome, porém, com uma opinião semelhante, temos Russell corroborando essa tese da existência de uma literatura genuinamente filosófica nos romances sartrianos. Ele via, assim como nós vemos, que nos romances de Sartre o pensamento de que a liberdade é um chamamento constante à ação – tese que carrega em sua esteira a própria tônica da filosofia da existência de Sartre, de que a existência precede e comanda a essência, daí como consequência de que muitos quiseram fazer dela o carro chefe de um dito “existencialismo” - é apresentado por seus personagens “que se defrontam com o tipo de apelo à ação que é uma faceta tão importante do existencialismo. O meio literário do romance proporciona o veículo perfeito para as reflexões sobre a condição humana” (RUSSELL, 2004, p. 488). Concordamos com essa citação e esse é o nosso intento, de agora em diante, através dos personagens de Sartre estudar melhor o seu pensamento.

¹⁶ Sobre o viscoso encontramos uma citação das mais interessantes, nela Mounier (1963, p. 73)) escreve: “O viscoso é o horrível ontológico realizado no contato. No viscoso, o outro parece primeiro ceder ao meu contato, à minha soberania, mas ‘é para melhor me comer’ e finalmente me despossuir de mim próprio. Ora, toda a minha vida está sob a ameaça do viscoso, enquanto o *em-si* estiver sempre pronto a arpoar e devorar o *para-si*. O viscoso pode chamar-se passado, ou outro, ou o mundo”.

Passou a manter um diário em que registrava todos os acontecimentos a partir daquele episódio, uma vez que aquela sensação poderia acometer-lhe novamente. E, de fato, daí em diante, a Náusea não o abandonou mais: certo dia, na biblioteca, ao apertar a mão do “autodidata” sentiu-a como se fosse um grande verme branco; nisso, ele a solta imediatamente e deixa, novamente, o seu braço cair-lhe junto ao corpo. O romance transcorre com Roquentin relatando outros episódios do mesmo teor de sentido do episódio da praia. Mais adiante, reflete no que pode significar a Náusea: “Então é isso a Náusea: essa evidência ofuscante? Como quebrei a cabeça! Como escrevi a respeito dela! Agora sei: Existo – o mundo existe – e sei que o mundo existe. Isso é tudo” (SARTRE, 1988, p. 182). A Náusea, então, seria essa evidência de que existe um mundo independente da nossa vontade, mas, um mundo permeado pela contingência, que se desdobra sem nenhuma finalidade ou razão de ser; a náusea é perceber essa contingência. E, finalmente, ao contemplar a raiz de um castanheiro em um jardim público, Roquentin teve a sua evidência definitiva sobre a contingência do mundo ou de seu absurdo: “[...] O absurdo não era uma idéia em minha cabeça, nem um sopro de voz, mas sim aquela longa serpente morta aos meus pés, aquela serpente de lenho” (SARTRE, 1988, p. 190). Assim, a partir daí compreendera definitivamente o que significava a Náusea, ou nas próprias palavras de Roquentin: “O essencial é a contingência”, que, por sua vez, corrobora a assertiva de que a existência não tem nenhuma razão de ser, não tem necessidade, existir é “simplesmente estar presente”. Para o protagonista muitos já sentiram a Náusea; só que inventaram seres necessários para fugir a essa sensação desconfortável; só que nenhum ser necessário pode explicar a existência. A *Náusea* é a apreensão do ser em seu estado bruto (ser-Em-si), talvez o fenômeno de ser na sua máxima magnitude.

O que se desdobra após a Náusea é uma sensação de que toda a realidade é pura contingência, falta total de qualquer necessidade. “A contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio” (SARTRE, 1988, p.194). Entender tudo isso é interpretar o fenômeno de ser que se nos apresenta através da Náusea nos conduzindo até o Em-si das coisas, para nos colocar cruamente a realidade da contingência do mundo.

Mas, tendo sido apresentado o fenômeno de ser através da sensação de náusea, precisamos saber se o fenômeno de ser corresponde à própria aparição do ser enquanto condição para todo o desvelar. Precisamos constatar se o fenômeno de ser nos remete ao ser-Em-si, ou se, ao contrário, caminha em outra direção, como, por exemplo, rumo a um conhecimento deste mesmo ser.

2.2 O fenômeno de ser e a transfenomenalidade da consciência: a díade do tético e do não-tético como forma do Para-si apreender o mundo

Quando Sartre diz que o objeto não possui o ser, ou seja, quando ele diz que no fenômeno que se nos apresenta ainda não está presente a condição primordial para que o fenômeno seja e seja desvelado, ele está a reivindicar a transfenomenalidade da consciência. Isso porque o objeto primeiramente não guarda nenhum significado, apenas é e pronto; o ser ainda lhe será emprestado pela consciência, que por sua vez fará isso a partir de um fora, através do fenômeno de ser que, por seu turno, fornece o material para que o ser do fenômeno possa ser desvelado. Ou seja, “O objeto não possui o ser, e sua existência não é uma participação no ser, ou qualquer outro gênero de relação com ele” (SN, p. 19). Assim, o fenômeno de ser é o próprio percebido enquanto fenômeno bruto que chega até a consciência. Mas para que exista tal percepção a própria consciência exige ser vista enquanto uma estrutura transfenomenal para que não seja confundida com o próprio fenômeno em si mesmo.

Assim, o fenômeno de ser clama por um ser que lhe seja doado de fora, que dê um ser a toda aparição na forma de um conhecimento, de uma razão de ser. Mas, analisando o objeto em bruto, este não fornece nenhum elemento de elucidação sobre o seu ser fora o fato de simplesmente ser, e pronto. Esta é a sua única forma de se mostrar enquanto existente; é (tem realidade) independentemente da nossa vontade. Por isso, quando o fenômeno de ser apela para um ser que lhe dê sentido, ele o faz enquanto clama por um ser que lhe seja transfenomenal. Logo: “O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do Ser” (SN, p. 20). É por intermédio desse ser transfenomenal que o fenômeno de ser é revelado; isso significa que aquele é a via de acesso a esse ser, pois “Como notamos, o fenômeno do ser não é o ser. Mas indica o ser e o exige [...]” (SN, p. 36). Dessa forma, já sabemos como é que temos consciência da existência de um mundo que existe à nossa revelia como simplesmente sendo, existindo contingencialmente, através do fenômeno de ser.

Para desvelar o fenômeno de ser temos a consciência. Esta, pela sua própria estrutura interna, é um puro desvelar, um decifrar; quer possuir o ser das coisas. O fenômeno de ser exige um ultrapassar, quer sair do plano ôntico para o plano do ontológico. Com outros termos, o fenômeno de ser exige ultrapassar o próprio fenômeno através da sua própria aparição. Mas qual é a natureza do fenômeno de ser? Com esta

pergunta adentramos no que Sartre chama de cogito “pré-reflexivo” que seria o próprio arcabouço do fenômeno de ser.

Dizemos isso porque tal “cogito” está presente em todo movimento da consciência quando esta se volta para os objetos. Sartre é herdeiro da concepção fenomenológica de que tudo que é percebido remete a um ser que ele próprio foge às leis da aparição (do fenômeno), sendo um “ser” que simplesmente percebe, sendo, por isso, transfenomenal, ou seja, uma estrutura necessária à percepção dos fenômenos. Se for verdade que todo fenômeno remete a um ser que simplesmente percebe tal fenômeno, então, parece razoável que o seguinte também seja verdade: “O percepi remeteria ao percipiens – o conhecido ao conhecimento e este ao ser cognoscente enquanto é, não enquanto é conhecido, quer dizer à consciência” (SN, p. 21). Assim, fenômeno de ser nos trouxe até a consciência.

O fenômeno de ser remete à consciência ou o Para-si. Só que como o nosso filósofo deixou transparecer acima, a primeira apreensão pela consciência do objeto não é reflexiva e sim pré-reflexiva, uma vez que trouxe o percebido na forma imediata, “enquanto é, não enquanto é conhecido”. Nesse sentido essa primeira forma de consciência, por excelência, diz respeito ao estar posicionado para tudo o que se lhe apresenta, inclusive, à consciência reflexiva na forma de uma consciência de consciência. Porém, ao posicionar qualquer coisa diante de si, inclusive a própria consciência reflexiva, a consciência que posiciona os objetos não se posiciona diante de si mesma, pois, “em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si” (SN, p. 24). Neste sentido a consciência posicional dos objetos não é posicional em relação a si mesma, exige uma consciência reflexiva que julgue, analise e reflita sobre as suas apreensões.

Essa consciência que é sempre consciência de alguma coisa, mas que não é consciência de si própria, é o que Sartre chama de consciência não-tética, ou cogito pré-reflexivo. Mas o que vem a ser tal consciência? Qual a sua característica essencial? Numa tentativa de conceituar, de maneira sucinta, a consciência não-tética, podemos dizer que é a consciência refletida e direcionada para os objetos; posiciona os objetos ao voltar-se para eles, porém, não se posiciona perante eles, por isso, também é conhecida como consciência não-posicional de si; sabe, mas não sabe que sabe. Em virtude disso é que não podemos considerar toda consciência como sendo posicional¹⁷ em relação a si mesma.

¹⁷ Posicional no sentido que trata a fenomenologia: a consciência tética é quem posiciona os objetos apreendidos dando-lhes o ser. No caso da consciência não-tética, para Sartre, dada a sua característica, seria, analogamente falando, uma consciência que sabe sem, no entanto, se posicionar sobre este saber; apenas reflete o objeto, por isso é consciência refletida e não reflexiva. Porém, para Sartre é pela consciência não-tética que é constituída a consciência tética, uma vez que a primeira, sendo a consciência

É por esse motivo que Sartre refuta Alain¹⁸, quando este último diz que “Saber é saber que se sabe” (SN, p. 23). Se levarmos em consideração o cogito pré-reflexivo tal assertiva se mostra errônea. Esta definição se encaixaria muito bem na definição da consciência posicional – tética – porém, como estamos vendo, existe um cogito pré-reflexivo que torna possível o próprio cogito; nesse cogito pré-reflexivo o que impera é a intencionalidade da consciência que se volta para fora, para o exterior. Assim a consciência não-tética “[...] não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SN, p. 22). A ponto de não podemos dizer que saber é saber que se sabe, uma vez que a consciência não tética ao perceber o mundo não se conhece enquanto conhecedor; apreende, mas não compreende; percebe sem julgar; não conhece o que percebe, uma vez que está toda voltada para o mundo; capta o fenômeno de ser posicionando-o, porém sem se posicionar reflexivamente sobre o reflexo; reflete o objeto ao qual se volta sem, no entanto, conhecê-lo pela reflexão.

A discordância de Sartre para com Alain é que, se vemos a consciência apenas pelo ângulo da consciência posicional (tética), estaríamos caindo na ilusão da primazia do conhecimento. Significaria que, em proveito da idéia de uma consciência cognoscente (o cogito cartesiano)¹⁹, resumiríamos toda forma de consciência a um saber que se conhece. Ele exemplifica em prol da primazia da consciência não-tética em relação à tética, quando menciona que ao contar os cigarros da cigareira sabe quantos cigarros lá existem e sente “[...] a revelação de uma propriedade objetiva do grupo de cigarros: são doze” (SN, p. 24). Porém, tal propriedade diz respeito à captação de uma realidade do mundo que se lhe apresenta à consciência; tal apreensão pode perfeitamente se dá sem a consciência de que se está contando, pois, alguém pode perfeitamente contar sem ter a consciência posicional de que está contando (não se percebe enquanto contador). “[...] Prova é que crianças capazes de fazer espontaneamente uma soma não podem explicar em seguida como o conseguiram: os testes de Piaget que mostraram isso constituem excelente refutação da fórmula de Alain [...]” (SN, p. 24). Sendo assim, é a consciência não-tética que dá a

posicional dos objetos (cogito pré-reflexivo), serve a segunda todos os elementos para que esta possa realizar o cogito e dar o ser aos entes, efetuando a manobra da subjetividade enquanto ato doador de sentido para a realidade (cf. Sartre, *ibidem*, p. 24).

¹⁸ Filósofo francês (1868-1951), cujo nome verdadeiro era Emile Auguste Chartier. Talvez Sartre tenha se sentido atraído pelo seu pensamento, entre outras coisas, pelo fato da sua filosofia ser, eminentemente, uma “Filosofia da Liberdade” e, também, por ser um “cartesiano fiel” (HUISMAN, *op. cit.*, p. 119, 288).

¹⁹ Cf. Descartes (1996), principalmente a Primeira e a Segunda Meditações.

dimensão de ser transfenomenal ao Para-si; é ela quem faz a ponte do fenômeno de ser ao ser do fenômeno; o cogito pré-reflexivo que torna possível o próprio cogito.

Agora já sabemos qual é a consciência transfenomenal que responderia pela percepção dos fenômenos, sendo a estrutura necessária da consciência para captá-los. Já a consciência tética ou posicional é reflexiva. Reflexiva no sentido de que coloca o objeto como existente, lhe doa um sentido. O seu objeto, por sua vez, é a consciência não-tética (consciência refletida) que é posicionada de forma reflexiva pela primeira. Dessa forma temos a origem do que chamamos de conhecimento, obtido pelo cogito²⁰. Só existe conhecimento quando se tem consciência da consciência daquele objeto posicionado. É preciso que nos conheçamos conhecendo para que haja o conhecimento. Somente neste caso, o pensamento de Alain de que “Saber é saber que se sabe” faz todo o sentido.

Sendo assim, é legítimo inferir que a consciência não-tética é constitutiva da consciência tética. É por intermédio da primeira – posicional (com relação aos objetos) e não-posicional (com relação a si mesma) – a consciência não tética ou cogito pré-reflexivo – que a segunda, a consciência reflexiva ou tética (que posiciona a não-tética) pode efetuar o cogito. “Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida: esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão [...]” (SN, p. 24). Dessa forma, o cogito pré-reflexivo implica o cogito cartesiano, mas não se confunde com ele.

É preciso que digamos ainda que a consciência refletida também só poderia existir respaldada por uma intencionalidade que a posiciona, constituindo uma relação circular de refletido-refletidor com relação às duas consciências. Eis, assim, a díade da consciência. Para quem chamou tal relação de circular, Sartre diz que é assim mesmo, pois, “[...] é da própria natureza da consciência existir em ‘círculo’. O que se pode exprimir assim: toda existência consciente existe como consciência de existir” (SN, p. 25). Seria como dizer que mesmo sendo a condição da consciência reflexiva, a consciência refletida só pode existir retro-alimentada por aquela se constituindo numa díade, na expressão que ele toma emprestado a Heidegger, “reveladora-revelada” (SN, p. 24). Equivale a dizer que a consciência não-posicional leva à posicional e esta se posiciona diante daquela, ou seja, a consciência se movimenta em círculo. Caso contrário seria preciso uma terceira consciência que fosse testemunha da segunda, uma quarta que fosse testemunha da terceira, e, assim, até o infinito o que para Sartre seria um absurdo.

²⁰ “O pensamento se deixa captar por uma experiência privilegiada. E o valor dessa experiência privilegiada é garantido pelo cogito cartesiano” (SARTRE, 1987a, p. 66).

Ainda se faz necessário dizer que, quando nos referimos à consciência não-tética, estamos falando de uma “consciência de percepção” que é ao mesmo tempo a própria percepção enquanto consciência de alguma coisa, ou melhor, a própria consciência como percepção. Destarte, Sartre diz que só por razões de sintaxe é que ainda dizemos, por exemplo, consciência de alguma coisa. O melhor seria dizer, consciência (de) alguma coisa, colocando o “de” entre parênteses. Se através da minha consciência não-tética, percebo, de repente, uma pessoa à minha frente, tenho consciência (de) uma pessoa. Por isso, nosso Autor dividiu a consciência em tética e não-tética, fazendo com que a última leve até a primeira, que por sua vez se posiciona perante a última, fechando assim o círculo.

Para seguirmos adiante, gostaríamos de fazer a seguinte reflexão: a análise do ser do fenômeno nos colocou de frente a um ser-Em-si que só nos permite inferirmos que ele “é, é em si mesmo, e é o que é”; para qualquer outro esclarecimento sobre o seu ser teríamos que nos reportar ao fenômeno de ser que chega até a consciência pelo cogito pré-reflexivo, para que através da reflexão posicional da consciência sobre si mesma pudéssemos emitir algum juízo acerca do ser de alguma coisa. Somos conduzidos a formular à seguinte questão: como poderemos estabelecer um ponto de aproximação entre um Em-si, tão fechado em si mesmo, com o Para-si que não é nada do qual ele se volta? Ou em outras palavras, como poderemos penetrar no porão da consciência ou do Para-si – a pedra de toque do pensamento sartriano – que, por sinal, em princípio, é vazia de conteúdo (é nada) – se o Em-si não nos dá muitas pistas? Ou mais fundamentalmente, qual a “natureza” desse nada inscrito no colo da consciência? Qual sua relação com a temporalidade, cuja obra se chama ruína? Qual sua relação com a liberdade, cuja obra tem o mesmo nome do que seja explosão de quaisquer determinismos? O que é, enfim, esse Para-si, que se nos dá como consciência, como nada, como tempo e liberdade? O que tempo e liberdade são, para que sejam intra-estruturas da estrutura fundamental do Para-si, a própria consciência? Estas são nossas questões inelutáveis, das quais adiante nos aproximaremos.

II O NADA E A LIBERDADE

1 O PARA-SI COMO UM NADA QUE CONDICIONA E SUSTENTA A NEGAÇÃO

Abordar o nada nos impõe considerar algumas das condutas humanas. A que primeiro merece ser mencionada, uma vez que por ela podemos adentrar em outras, com o fito de estabelecer uma análise satisfatória da relação “homem/mundo”, é a interrogação. Quando interrogamos, nos fazemos presentes ao ser que interrogamos. Isso significa então, que em toda atitude interrogativa supomos, de antemão, um ser que interroga e outro que é interrogado. Tal atitude não pode ser confundida com o “ser do fenômeno”, captado pelo “fenômeno de ser”, mas sim vista como os pressupondo e os limitando.

O que nos interessa extrair da atitude interrogativa é que ao interrogarmos alguém ou alguma coisa esperamos uma resposta por parte do interrogado. Essa resposta pode ser afirmativa ou negativa. Podemos nos deparar, por conseguinte, com o ser ou o não-ser daquilo que interrogamos. Sendo assim, aquele que interroga se depara com um estado de “não-determinação” da resposta à interrogação. Tal situação remete ao fato de que existe um duplo não-ser: primeiramente, o não ser do saber, ou seja, quem pergunta não sabe qual será a resposta da interrogação – se positiva ou negativa; o primeiro não-ser é o não-ser daquele que interroga. Depois, existe a possibilidade do não-ser no objeto transcendente, ou seja, o interrogado pode nos dar uma resposta negativa para a nossa indagação. “Assim, a interrogação é uma ponte lançada entre dois não-seres: o não-ser do saber, no homem, e a possibilidade de não-ser, no transcendente” (SN, p.45). Essa ponte entre os dois “não-seres” coloca em evidência a necessidade de que haja uma verdade, uma vez que o interlocutor sempre espera uma resposta objetiva para a sua indagação.

A ponte entre os dois “não-seres”, por sua vez, acaba por introduzir um terceiro não-ser como determinante da pergunta: “o não-ser limitador” (SN, p. 45). Tal não-ser, para Sartre, seria a própria condição de toda interrogação e, em particular, da interrogação metafísica. É sobre esse terceiro não-ser que nos deteremos nas próximas linhas. Antes, porém, mister se faz ainda dizer que o não-ser do objeto transcendente está estabelecido também a partir do Para-si. Temos que dizer isso sob pena de sermos refutados pela assertiva de que o Em-si não dá nenhuma resposta, ele simplesmente é. Então, é preciso que o mundo seja interrogado pelo Para-si para que ele diga algo. “O mundo não revela seus não-seres a quem não os colocou previamente como possibilidades” (SN, p.47). Significa dizer que, por exemplo, se, ao acionarmos a ignição de um carro e ele não der

partida, é natural que interroguemos: por que o carro não funcionou? Será que a bateria está descarregada? Só assim, após os devidos testes, o carro poderá “nos dizer” se sim ou não. É através de uma revelação do ser do carro que nós emitimos um juízo sobre o estado do carro. No mesmo exemplo, quando questionamos a bateria do carro como sendo a possível causa da pane, é possível que surja um não-ser como resposta, ou seja, que não seja nada na bateria, não há nada (de defeito) na bateria! Dessa forma, qualquer que seja o exemplo, o importante é que atentemos para que embora os fatos objetivos existam em si mesmos só chegam a ser alguma coisa através da realidade humana.

Agora podemos falar do supra-referido terceiro não-ser. Se a análise do ser-Para-si nos levou até a algumas condutas humanas e estas, primeiramente, começaram com a análise de uma delas, a interrogação, esta, por sua vez, nos trouxe até a negação e o ser da negação. Esse terceiro não ser, esse nada que liga os dois não-seres, o do interrogador e do interrogado, esta ponte entre os dois não-seres, de onde provém? Perguntemos de outro modo: será a negação a origem do nada ou o nada é quem dá origem à negação?

Sartre, neste ponto, é bastante categórico ao dizer que “[...] o não-ser não vem às coisas pelo juízo de negação: ao contrário, é o juízo de negação que está condicionado e sustentado pelo não-ser” (SN, p. 51). Ele sustenta essa afirmação com o seu famoso exemplo sobre a combinação de um encontro com Pedro em um bar. Nosso homem se atrasa quinze minutos e ao chegar lá se dá conta de que Pedro está ausente. A realidade factual não é nada da possibilidade que antes se delineou, o encontro previsto. Toda a realidade do bar – as pessoas presentes, as mesas, o barulho, as cores, os odores – tudo se desvanece transformando-se em um fundo da ausência de Pedro. Não há nada da presença de Pedro e, no entanto, esse nada toma a forma de uma realidade sobre a qual todo o resto funciona como pano de fundo; “[...] é Pedro que se destaca como nada sobre o fundo de nadificação do bar” (SN, p. 51). Destarte, a ausência de Pedro faz pressupor uma relação anterior entre Sartre e o bar, relação essa que tem o seu princípio quando o nosso filósofo estabeleceu como seu possível um encontro com Pedro no bar. Por isso, a ausência de Pedro “infestou” todo o bar que passou a existir apenas como fundo. O nada de Pedro determinou o juízo negativo de que Pedro não está. E, sobre isso, ele reitera: “A condição necessária para que seja possível dizer não é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada infeste o ser” (SN, p. 52). Para que o nada “infeste” o ser é preciso que ele tenha uma realidade autônoma que lhe permita isso. Mas como ele faz isso?

Quando dissemos que o nada “infesta” o ser, dando origem à negação, quisemos anunciar que o nada existia enquanto uma realidade que não era nem anterior nem

posterior ao ser, mas concomitante ao ser. Ora, essa concomitância com o ser sugere que o nada exista junto com o ser, no seu âmago, ou melhor, “o nada não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme” (SN, p. 64). O nada precisa de um ser para que ele não recaia numa simples negatividade e dissipe-se enquanto tal. Porém, se o ser-Em-si é, não cabendo ao ser de plena positividade carregar nada de negativo em si, como pode o nada existir no coração do ser como um verme?

Como o nada não pode existir fora do ser, e o ser Em-si não comporta nada além do que a sua própria plenitude, é necessário que ele se dê em algum outro lugar. Assim, o nada se dá enquanto característica estrutural do Para-si. Tal resultado implica outros. Primeiro que o nada não tem o poder de nadificar-se. Sendo assim, de onde tiraria ele algum ser nadificador? Com efeito, só podemos imaginar que para nadificar-se seria preciso que o nada antes fosse alguma coisa, o que não procede. Ora, como ele, o nada, existe enquanto característica estrutural do Para-si, é este, claro, o único que o nadifica. “O ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve nadificar o Nada em seu próprio Ser” (SN, p. 65). Em segundo lugar, ao produzir o nada em seu ser o Para-si não fica incólume a tal ato, mas, passa a colocar em questão o seu próprio ser como sendo um nada de ser.

Esse segundo ponto traz na sua esteira uma reposição do problema da interrogação. Como já sabemos, toda interrogação traz no seu bojo a possibilidade de uma resposta negativa. Ante a possibilidade de velamento do ser interrogado, sempre fica a possibilidade de que ele se revele enquanto um nada daquilo que pensávamos. Desse jeito, todo questionamento fica vulnerável a um “recoo nadificador” (SN, p. 68), que tanto pode revelar o Ser como o Nada. O resultado implicaria que, devido à possibilidade de uma interrogação nos levar a um nada daquilo que está dado no mundo, isso, por sua vez, nos levaria a uma nadificação do Ser.

Dito de outro modo, no “recoo nadificador”, que se dá através da temporalidade, o Ser pode desgarrar-se do Ser, por nadificá-lo, e assim nadificar-se também enquanto interrogador em um duplo processo de nadificação que, por sua vez, coloca o interrogador, uma vez também nadificado, como uma ponte entre o ser e o não-ser, sendo ele próprio também nadificado em relação ao interrogado. “Assim, com a interrogação, certa dose de negatividade é introduzida no mundo: vemos o Nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas” (SN, p. 66). Mas essa colocação do mundo pelo nada é apenas uma forma de nós dizermos que a interrogação diz respeito a um processo genuinamente humano. Ou, de

outro modo, que o homem, ou a realidade humana, trazendo o nada dentro de si, delinea o mundo a partir de suas próprias possibilidades.

A forma de existir da realidade humana, definida como nada de ser, já se propõe como liberdade, pois, no torvelinho das muitas possibilidades disponíveis de ser, dizer que o homem, ou sua estrutura ontológica, o ser-Para-Si, é nada, é sublinhar sua inteira falta de determinação, logo, sua perpétua possibilidade de vir a ser sem outra coisa que o determine senão aquele nada, que não é uma coisa, como pano de fundo de sua liberdade.

2 A REALIDADE HUMANA ENQUANTO LIBERDADE NA QUAL O NADA VEM AO MUNDO

Embora ainda não possamos delinear em toda a sua magnitude o problema da liberdade e da temporalidade, pensamos que já é possível, pelo menos, traçar um panorama de como a realidade humana é, por excelência, permeada pela liberdade, que, por sua vez, é vivenciada na forma de nadificação que, por seu turno, só se dá temporalmente. Para Sartre é o próprio Para-si que nadifica enquanto é puro ato de liberdade. E ele faz isso através de uma ek-stase: o modo como ele desprende-se de si mesmo – nadificando o que ele é em prol de seus possíveis que ainda não é – nadificando-se e criando a temporalidade. Não podemos ainda, por razões conceituais, demonstrar completamente isso, porém, já é possível falar da liberdade enquanto fundamento da realidade humana.

A liberdade seria a própria condição necessária para que haja a “nadificação do nada”. Vejamos melhor esta asserção. O autor de *Com a morte na alma* nos aponta um bom caminho ao dizer que a liberdade antecede a qualquer tentativa de definição do homem ou de se lhe imputar alguma essência, uma vez ser ela que fundamenta qualquer possível “essência” humana. Assim: “[...] a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da realidade humana” (SN, p. 68). Tal asserção tem conseqüências profundas. Uma delas: o homem não poderia ser primeiro para depois ser livre, mas que é livre para depois fazer algo com essa liberdade em uma dada situação, e então ser no próprio ato de sua liberdade.

Mas, voltemos um pouco ao “recoo nadificador”. Este é visto como se dando através da temporalidade. Significa dizer que o homem pode através da interrogação buscar uma aproximação com o ser e, ao mesmo tempo, desgarrar-se dele através de tal recoo, nadificando, então, o ser. Tal processo se dá na forma de uma temporalidade como veremos a seguir. Porém o que importa demonstrar agora é que é no nível do pensamento

que operamos uma ruptura com o ser das coisas, nadificando-as. As nossas possibilidades sempre aparecem enquanto atividade da consciência ou do Para-si. “Todo processo psíquico de nadificação implica, portanto, uma ruptura entre o passado psíquico imediato e o presente. Ruptura que é precisamente nada” (SN, p. 70). Ao proceder tal ruptura, o Para-si já está movendo-se através das ek-stases temporais, presente, passado e futuro.

As três ek-stases temporais constituem a nadificação interna ou segunda nadificação do Para-si. A primeira nadificação diz respeito ao Para-si não ser nada daquilo que ele reflete, ou seja, não é nada do qual ele se volta, ou os seres do mundo. Essa ruptura ou “desgarramento” das “consciências” que o Para-si tem daquilo que ele reflete é a condição de toda negação e, portanto, também da temporalidade. Isso porque cada consciência de alguma coisa anterior está separada de outra consciência de alguma coisa posterior justamente por nada. Ou nas palavras do nosso autor: “O que separa o anterior do posterior é precisamente nada” (SN, p. 71). Dessa forma, a temporalidade possibilita uma implicação sucessiva entre os vários processos nadificadores. O homem só pode ser livre no tempo.

Mas, avancemos um pouco mais devagar. O nada que separa uma consciência anterior de uma consciência posterior é a condição sine qua non de que haja para a realidade humana a temporalidade. A consciência ou Para-si está fundamentada a partir da liberdade que é o seu próprio modo de ser. Só que o ser da liberdade se nos mostra quando o homem passa a colocar o seu passado como separado dele por um nada daquilo que ele é ou poderá ser. A consciência vive continuamente nadificando o seu ser, o ser passado bem como o ser futuro.

2.1 A angústia enquanto consciência de liberdade

A liberdade é o nada que nos separa do que fomos ou do que seremos e é, ao mesmo tempo, o ser da consciência, sendo que tal consciência existe enquanto consciência de liberdade. “Na liberdade, o ser humano é o seu próprio passado (bem como o seu próprio devir) sob a forma de nadificação” (SN, p. 72). Se a consciência também existe enquanto consciência de liberdade, então, deve existir uma maneira para que o homem se aperceba de que ao se posicionar perante o seu passado e seu futuro, embora seja esse passado e esse futuro, ao mesmo tempo não o seja. “É o que não é e não é o que é” (SN, p. 105). Essa frase contém a síntese do que vem a ser o Para-si. Mas, quando temos consciência de que somos fundamentalmente livres? Para o nosso filósofo, seria na

angústia que o homem teria consciência de que é livre, ou “[...] se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (SN, p. 72). Mas como se caracterizaria a angústia?

Seria o mesmo que medo? Para Sartre, não necessariamente. Ele entendia que no medo sempre haveria algo que temeríamos nos outros seres do mundo: medo de animais peçonhentos, medo do escuro, medo de altura, medo de ser assaltado, etc.; já na angústia seria uma incerteza diante de si mesmo. A angústia seria a indeterminação das nossas resoluções se sobrepondo a qualquer certeza inabalável. Por exemplo, nada nos separa de que ao olharmos para um precipício tenhamos reações bem distintas: afastemo-nos dele, nos aproximemos dele com todo o cuidado possível, ou nos sintamos compelidos a nos atirmos nele. No último caso em questão, ao olharmos para baixo, desconfiamos das nossas próprias intenções; em um momento seguinte, podemos tomar todas as precauções de segurança possíveis; porém, nada nos segura, se quisermos abandonar todas as precauções e nos atirmos no precipício. Eis a angústia: nós podemos fazê-lo.

Nesse sentido, a angústia se aproximaria do medo somente no que tangeria a um medo das nossas próprias resoluções que, por sua vez, estão separadas por um nada de nós mesmos. É uma espécie de temor de nós mesmos; o que somos agora é pura contingência diante do que poderemos ser logo a seguir. Será, então, analogamente, um receio de qual será a nossa resolução em um futuro próximo? Talvez. Poderá ser até mesmo um medo de ter medo.

No romance *Sursis* (segundo tomo de *Os caminhos da liberdade*), temos dois momentos que correspondem ao medo de ter medo: primeiro com Pierre e depois com Philippe. O jovem abastado e rebelde Philippe, que na angústia de ser livre paira entre as suas possibilidades de ação, falsificou documentos para partir para a guerra; pensava ser o seu destino lutar por uma causa nobre, revolucionária, mesmo que para isso, como de fato acontecera, tivesse de brigar com a família, roubar-lhe dinheiro e sair sem dar notícias. Só que perto de tomar o trem que o levaria para o seu “destino”, esboçou um comportamento ambíguo que, de súbito, o acometeu.

Riu, parou de rir, olhou em torno, o café cheirava a estação, trem, hospital; tinha ganas de pedir socorro. Sete minutos. Que seria mais revolucionário? Pensou. Partir ou não partir? Se partir, faço a revolução contra os outros; se não partir, faço-a contra mim, é mais forte. Preparar tudo, roubar, mandar fazer falsos documentos, romper com tudo e todos e no último momento, pof...não parto mais, boa noite! A liberdade ao segundo grau; a liberdade contestando a liberdade (SARTRE, 2005b, p.227).

Sartre neste ponto leva a liberdade às últimas conseqüências: ser livre até mesmo para questionar aquilo que livremente escolhi. Ser livre até mesmo para nadificar um projeto livremente escolhido. É como se, de repente, sempre que alguém tomasse uma decisão pudesse ser livre para desfazer a decisão tomada, ou seja, a decisão não era nada além de uma liberdade de decisão. Não é preciso ir até o fim com uma resolução que pela falta de uma necessidade de ser já foi nadificada. Só a moral estabelecida exige isso, mas não a liberdade de ser aquilo que desejar ser. Diante de tudo isso, é normal que sintamos uma angústia como sentem as personagens do romance sartriano.

Há também o russo naturalizado francês, Boris. Para ele aquela guerra seria o acontecimento da sua vida, teria vindo ao mundo para ela, a sua verdadeira vocação, como pensava: “minha guerra”. Porém, também ele, de súbito, fora pego por pensamentos inquietantes que angustiavam-lhe: e se sentisse medo, e se houvesse outras possibilidades melhores como ser um filósofo, um financista, ou um Dom Juan, por exemplo? Mas ponderou, e decidiu que naquele momento não poderia mais voltar atrás. Quanto ao medo súbito, pensou em uma fórmula mental que o livrasse de tal fantasma:

Era preciso dizer-se a si mesmo que, de certo ponto de vista, tudo se equivale: um ataque em Argonne vale um passeio de gôndola, o café ralo das trincheiras pela manhã, vale o que se bebe nas estações espanholas de madrugada. E depois há os companheiros, a vida ao ar livre, os pacotes de presentes, e sobretudo o espetáculo; um bombardeio não deve ser feio. Apenas era preciso não ter medo. Se tiver medo, deixarei roubar-me a vida, serei uma vítima. Não terei medo, decidi (SARTRE, 2005b, p. 227.).

Mesmo na situação vinda de fora de nós, sempre há a possibilidade de nos angustiarmos frente à incerteza de como reagir a ela. É o que Sartre tenta mostrar ao longo de todo o romance quando coloca as suas personagens diante de resoluções que só cabem a elas mesmas. Na verdade, ele quer com isso enfatizar a angústia diante da liberdade.

Finalmente, a angústia poderia ser apartada do medo no tocante a que ela é uma “apreensão reflexiva de si”, ou seja, diz respeito a como podemos reagir diante de um dado acontecimento; já o medo é a apreensão “irrefletida” dos seres que nos transcendem. Sartre oferece muitos exemplos de situações angustiantes aos quais não nos remeteremos. Basta-nos esmiuçar um pouco mais o exemplo da vertigem diante do abismo.

Se caminharmos próximos a um precipício, certamente tomaremos alguns cuidados, pois, temos medo, naturalmente, de nele cairmos. Durante a nossa empresa começamos a imaginar causas deterministas que podem nos ameaçar como, por exemplo: se começar a

ventar forte, se tropeçarmos em uma pedra, se o terreno ao redor ceder sob os nossos pés. Ao pensarmos nessas possibilidades, na forma de prevenção, tomamos certos cuidados, fruto da análise dessas possibilidades que imaginamos poderem acontecer, pois foram pensadas enquanto existentes concretamente no mundo.

É interessante que seja ressaltado que as condutas preventivas, por fazerem parte das nossas possibilidades, não possuem nenhum vínculo estranho a nós mesmos. Porém, isso não significa que seja certo que tais condutas tenham que ser mantidas por nós, ou simplesmente que não possamos assumir uma atitude contraditória ou contrária diante da situação que se nos apresenta. “Por isso”, diz Sartre, “sua possibilidade tem como condição necessária a possibilidade de condutas contraditórias (não prestar atenção às pedras do caminho, correr, pensar em outra coisa) e a possibilidade de condutas contrárias (lançar-me no precipício)” (SN, p.74). Dessa forma, ao convertermos um possível em nosso possível, estamos destacando-o com relação a todo um complexo de outros possíveis que a situação admite em termos lógicos.

Todavia, mesmo os possíveis que, por pura contingência, não foram por nós escolhidos possuem um “ser-mantido” no tocante ao fato de que fomos nós que escolhemos não escolhê-los. “Sou eu que os mantém no ser e, inversamente, seu não-ser presente é um ‘não-dever ser mantido’. Nenhuma causa exterior os separará” (SN, p. 74). Destarte, o que mantemos ou não enquanto nossos possíveis só depende de nossas escolhas. Quando escolhemos um possível, inevitavelmente, nadificamos os outros possíveis do mesmo conjunto lógico. É dessa forma que o Para-si nadifica o Nada; é assim que a liberdade opera enquanto intra-estrutura do Para-si.

Mas, então, por que haveríamos de sentir angústia se ela nos apresenta uma consciência de liberdade? A questão é que o possível difere em muito do porvir. No último, a situação é determinada pelos acontecimentos e condutas precedentes, dentro de um esquema de causalidade pré-estabelecida. Já no possível, toda situação criada para determinar uma dada conduta torna-se inócua. “Significa que ao constituir certa conduta como possível, dou-me conta, precisamente por ela ser meu possível, que nada pode me obrigar a mantê-la” (SN, p. 75). O possível, ainda, se difere do porvir por remeter a um devir para o qual o que ainda não somos passa a exercer influência no que já somos; é o futuro, para onde nós somos atraídos juntamente com os nossos possíveis. Só que neste movimento ek-stático de desprendimento do ser presente para o ser futuro já deslizou um nada, ou seja:

Não sou agora o que serei depois. Primeiro, não o sou pois o tempo me separa do que serei. Segundo, porque o que sou não fundamenta o que serei. Por fim, porque nenhum existente atual pode determinar rigorosamente o que hei de ser. Contudo, como já sou o que serei (senão não estaria disposto a ser isso ou aquilo), sou o que serei à maneira de não sê-lo (SN, p. 75).

A citação acima se traduz na famosa fórmula de que: é o que não é e não é o que é. Daí, ser legítimo inferir que a temporalidade faz deslizar um nada entre o que somos agora e o que poderemos ser posteriormente. A liberdade nadifica o nada do conjunto lógico dos possíveis que não foram escolhidos como nossos possíveis. São justamente os possíveis escolhidos que constituem o projeto ou fim para o qual irá se projetar o Para-si. Se não fosse assim, na ausência total de um fim que guiasse o Para-si através das dimensões temporais, o ato de nadificação efetuado pela liberdade seria gratuito e indiferente a qualquer situação anterior, destituindo o Para-si de qualquer identidade consigo mesmo. De fato, como será aprofundado ao longo desse trabalho, o projeto ou o fim intencionado pelo Para-si na forma de não sê-lo, juntamente com o passado que impregna o Para-si na forma do “tendo sido”, dão ao Para-si uma pretensa identidade que, todavia, jamais poderia ser tida como imutável. Retomaremos com maior atenção a essa questão. O que é mais urgente agora é demonstrar que a angústia, então, seria a consciência de que nada separa os nossos possíveis de outros possíveis quaisquer; somos os nossos possíveis à maneira de não sê-los, pois, podemos abandoná-los ou nadificá-los a qualquer momento.

É esse horror de nós mesmos que nos torna angustiados. No exemplo do abismo, nos angustiamos pelo fato de que nada nos obriga (além da nossa própria liberdade) a tomarmos cuidado com ele; nada nem ninguém podem barrar a nossa decisão de nos atirmos nele, caso queiramos; somente uma decisão futura separada por nada do que agora somos é que poderá resolver o impasse. Ela própria, a decisão por sua vez, é indeterminada; daí nos angustiarmos. Angustiamos-nos porque a decisão de nos atirmos ou não no precipício brotará de alguém que ainda não somos (que nos aguarda no futuro); além do mais, o que somos no presente não garante a decisão que tomaremos no futuro, e o que seremos no futuro não depende de nós agora no presente. Destarte, parece inevitável que nos angustiemos com a consciência de que somos livres.

A vertigem ante o precipício, para retomarmos mais uma vez o exemplo, aparece como captação da angústia que somos ao vislumbrarmos a nossa liberdade em situação. Exemplo semelhante, só que com uma riqueza muito maior de detalhes, é vivido por Mathieu em *Sursis* no meio da pont-Neuf. Como sempre, ao longo de todo o romance *Sursis*, temos Mathieu absorto em seus pensamentos. Agora, novamente, com a idéia fixa de

que era livre incondicionalmente. Estava condenado a preencher o nada que se abria constantemente à sua frente, com escolhas que só caberiam a ele. Só não podia ser livre para deixar de ser livre, eis a sua angústia. “No meio da Pont-Neuf ele parou e pôs-se a rir; essa liberdade, procurei-a bem longe; estava tão próxima que não a podia ver, não a podia tocar, era apenas eu” (SARTRE, 2005b, p.298). Mathieu era integralmente sua própria liberdade, por mais que quisesse não conseguiria se apartar dela.

Esperava ter um dia uma imensa alegria, ser transpassado por um raio. Mas não havia nem raio nem alegria: aquela nudez apenas, aquele vácuo tomado de vertigem diante de si mesmo, aquela angústia cuja própria transparência impedia de se ver. Estendeu as mãos e passou-as devagar sobre a pedra do parapeito, era rugosa, vincada, uma esponja petrificada, quanto ainda do sol da tarde. Estava ali, enorme e maciça, encerrando em si o silêncio esmagado, as trevas comprimidas que constituem o âmago das coisas. Estava ali, uma plenitude. Teria desejado agarrar-se a essa pedra, fundir-se nela, encher-se de sua opacidade, de seu repouso. Mas ela não podia ser-lhe de nenhuma serventia, estava fora, para sempre. No entanto havia suas mãos no parapeito branco: quando as olhava, pareciam de bronze. Mas, justamente porque as podia olhar, não lhe pertenciam mais, eram mãos de outro, de fora, como as árvores, como os reflexos no Sena, mãos cortadas. Fechou os olhos e elas tornaram a ser dele; não houve mais sobre a pedra quente senão um gostinho ácido e familiar; um saborzinho de formiga muito desdenhável. Minhas mãos: a inapreciável distância que me revela as coisas e delas me separa para sempre. Não sou nada, não tenho nada. Tão inseparável do mundo quanto a luz e no entanto exilado, como a luz, deslizando à superfície das pedras e da água, sem que nada, do mundo, fora do passado, fora de mim mesmo: a liberdade é o exílio e estou condenado a ser livre (SARTRE, 2005b, p.298-299).

Para Sartre, afortunadamente, os motivos que podem nos impelir a, por exemplo, saltarmos em um precipício, por sua vez, também podem ser nadificados no futuro que ainda não somos. Mathieu, até para cessar o ciclo da liberdade, precisaria de um último ato de liberdade; pensou em matar-se, assim ganharia a eternidade e faria as pazes com o seu Em-si, ficaria petrificado como todas as coisas inanimadas. Mas, até para isso sentia que a contingência era quem dava as cartas, não existia nenhuma determinação que o impingisse para a vida ou para a morte, estava, novamente, ante ao nada da sua existência, livre.

Mathieu corria à superfície das coisas e elas não o sentiam. Esquecido. Esquecido pela ponte que o suportava com indiferença, pelos caminhos que marchavam para a fronteira, por essa cidade que se soerguia lentamente a fim de contemplar no horizonte um incêndio que não lhe dizia respeito. Esquecido, ignorado, só: um retardatário, todos os mobilizados tinham partido na antevéspera, não tinha mais nada a fazer ali. Tomaria o trem? Nenhuma importância. Partir, ficar, fugir: atos que não poriam em jogo sua liberdade. E, no entanto, era preciso arriscá-la. Agarrou-se com as duas mãos à pedra e debruçou-se sobre a água. O repouso. Por que não? Esse suicídio obscuro seria também absoluto. Toda uma lei, toda uma escolha, toda uma moral. Um ato único, incomparável, que iluminaria durante um segundo a ponte e o Sena.

Bastaria debruçar-se um pouco mais e ter-se-ia escolhido a eternidade. Debruçou-se, mas suas mãos não largaram a pedra, sustinham todo o peso de seu corpo. Por que não? Não tinha razão particular para se afogar, mas não tinha nenhuma tampouco para não fazê-lo. E o ato ali estava, à sua frente, sobre a água escura, desenhava-lhe o futuro. Todas as amarras tinham sido cortadas, nada no mundo podia retê-lo: era isso a horrível liberdade. Bem no fundo de si sentia bater o coração desorientado: um só gesto, mãos que se abrem, e terei sido Mathieu. A vertigem ergueu-se devagar sobre o rio; o céu e a ponte desmoronaram: nada mais restava senão ele e a água; ela subia até ele, lambia-lhe as pernas. A água, seu futuro. Agora é verdade, vou matar-me. De repente resolveu não se matar. Resolveu: seria apenas uma prova. Reencontrou-se de pé, caminhando, escorregando sobre a crosta de um astro morto. Será da próxima vez (SARTRE, 2005b, p.299-300).

Mathieu vê, de súbito, que todas as tentativas de encontrar algo de necessário nas suas ações desmancham-se rapidamente, são nada. Não adiantava tentar sufocar a liberdade que ele era sob o pretexto de uma essência ou predestinação, ou coisa que o valha. Nesse caso, a liberdade e o nada coincidem em seu fundo no que diz respeito à condição do homem enquanto ser no mundo.

Sendo um nada o que separava Mathieu da sua próxima resolução, o Para-si enquanto realidade humana torna esta mesma realidade apartada de si mesma, por ser contingente, por aspirar a um futuro que tanto pode ser quanto não ser, enfim, por ser ela mesma a liberdade. Foi essa a salvação de Mathieu, sua indecisão de pular ou não pular. “Em geral, esta contra-angústia faz cessar a angústia, transformando-a em indecisão” (SN, p. 76). Foi, portanto, a indecisão de Mathieu acabou motivando uma decisão de afastar-se da ponte e decidir o seu “destino” um outro dia.

Tal exemplo sucintamente analisado descreveu a angústia ante o futuro, resta, porém, falarmos da angústia ante o passado. Novamente Sartre lança mão de um exemplo, o do jogador viciado. O fato de na noite anterior ter decidido parar de jogar, agora, quando diante da mesa de jogo, parece se esvaecer diante da falta de consistência de sua decisão. Sente angústia, justamente, enquanto apreensão da inconsistência de sua decisão na noite anterior. “A resolução passada acha-se aí, sem dúvida, porém congelada, ineficiente, ultrapassada pelo próprio fato de que tenho consciência dela” (SN, p. 77). Ele tomou a decisão de parar de jogar, porém, ela já não existe mais como algo dado, somente enquanto consciência de decisão que, por sua vez, está separada por nada, de uma possível decisão de voltar a jogar. Assim, ele é a sua decisão de parar de jogar à maneira de não sê-lo. Com isso, Sartre pretendia demonstrar que a angústia é a consciência de liberdade que se nos apresenta diante de um momento em que precisamos deliberar.

Nesse ponto Sartre se aproxima de Kierkegaard (1962), ao colocar a angústia como sendo o estado do homem ante a liberdade. Nesse caso a angústia não pode ser confundida com medo, uma vez que o medo é medo de algo concreto (dos seres do mundo); ao passo que a angústia é angústia do indivíduo diante de si mesmo, mais precisamente diante da liberdade que ele é. É como no exemplo que Sartre coloca da vertigem que pode ser entendida como medo ou angústia. É medo se constituída do medo de escorregar numa pedra e cair no abismo; é angústia se constitui um medo das nossas próprias possibilidades, como por exemplo, de nos atirarmos nele.

A questão é que mesmo não querendo ser o que somos, já somos o que não queremos, somos a maneira de não sermos. Melhor dizendo, somos levados através de um futuro que projetamos ao horror de uma possível nadificação desse mesmo futuro, pois podemos nadificar este mesmo futuro pelo fato de sermos livres. Por esse motivo a passagem de Mathieu sobre a Pont-Neuf ilustra tão bem essa situação, no momento em que mostra a sua angústia ao reconhecer que ele era a sua própria liberdade; que essa liberdade nadificava o seu ser repleto de contingências e pequenos projetos sem necessidade alguma. Por isso, não sabia se pulava ou não, a sua conduta definitiva emanaria justamente de alguém que ele ainda não era, de um nada.

Uma vez que dissemos que é na angústia que temos consciência da liberdade, por que será, já que somos inteiramente livres, que a angústia não é um estado constante na vida do homem? Embora a questão não possa ser respondida completamente neste momento, já podemos traçar alguns pressupostos. Analisando a questão nos deparamos, logo de saída, com um fato relevante. Quando estamos em ação, ou seja, imbuídos nas atividades cotidianas, não temos uma apreensão angustiada das situações que se nos apresentam porque elas se dão em uma estrutura não-tética, fora de uma estrutura angustiante. Quando estamos envolvidos na ação não costumamos tematizá-las, ou seja, simplesmente dotamos as coisas previamente de um sentido que não precisa do crivo da reflexão. As coisas passam a ser feitas de forma permanente e distante de nós mesmos, sem que precisemos buscar o seu modo de ser originário. Tudo se passa como se já existisse um modelo ideal de fazer. Sendo assim, o mundo cotidiano²¹ se nos apresenta de modo

²¹ Heidegger (1999) pensa que o cotidiano mergulha cada um e os outros no processo conhecido como o “impessoal”. Assim, já não agimos de forma singular, mas de uma forma impessoal; não nos divertimos de acordo com os nossos gostos, mas de maneira impessoal. Tal atitude leva a um outro desdobramento que é a medianidade. “Este é um caráter existencial do impessoal” (op. cit., p. 179). Essa medianidade designa o que se pode ou não dizer, o que se deve ou não fazer, enfim, estabelece um controle para qualquer ação diferente da média aceitável. O objetivo da medianidade é um “nivelamento” de todas as possibilidades que o ser pode encarnar. “Na cotidianidade da presença, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém” (op. cit., p. 180). Significa dizer que tudo, ou quase

concreto e objetivo, exigindo uma ação constante em seu âmbito. Isso quer dizer que, na grande maioria das vezes, agimos sem antes consultarmos os nossos possíveis, sendo que aqueles que se concretizam já o pressupomos como os sendo. Assim, tudo que se concretiza toma um caráter de obrigatório; tinha de ser assim mesmo! Quando acordamos de manhã ao som de um despertador, o seu toque logo nos remete a possibilidade, por exemplo, de irmos ao trabalho; no caso passa a ser a nossa possibilidade. “Mas captar o chamado do despertador como chamado é levantar-se” (SN, p. 82). Tal ato de levantar-se acaba sendo tranquilizador uma vez que impede que nos questionemos sobre o trabalho ser ou não uma possibilidade nossa. Impede que capturemos outras possibilidades: como de permanecermos na cama preguiçosamente, de ficarmos no quietismo, de não quisermos mais trabalhar, de negarmos o sentido do trabalho que fazemos junto à sociedade, aliás, do próprio sentido do trabalho em uma sociedade dividida em classes, de não acharmos mais sentido na própria vida e simplesmente quisermos renunciá-la. “Em resumo, na medida em que apreender o sentido da campainha do despertador já é ficar de pé ao seu chamado, tal apreensão me protege contra a angustiante intuição de que sou eu e mais ninguém quem confere ao despertador seu poder de exigir meu despertar” (SN, p. 82). Sendo assim, para nos protegermos, já dotamos as coisas de um sentido prévio que tem utilidade para não nos “incomodarmos” com o ônus da reflexão, pois, tal, poderia descortinar a falta de um sentido objetivo das ações humanas, ou do valor objetivo de alguns ideais universais, evitando a angústia ou consciência de liberdade.

Seria preciso, então, que captássemos as possibilidades que fossem aparecendo como nossas possibilidades para que nos angustiássemos. Já vimos que no ato da angústia nos deparamos com um nada nadificante que nos coloca sem desculpas diante de uma decisão a ser tomada; além disso, o futuro que poderemos ser está distante de nós mesmos à medida que não passa de uma possibilidade aduzida ao nosso ser. Ora, quando colocamos as coisas assim, estamos abrindo as portas para que a temporalidade “infeste” o ser do Para-si, esperamos em um futuro a concretização do que projetamos agora. Nesse caso, a angústia advém do fato de que projetar um futuro significa marcar um encontro com nós mesmos em que, ao mesmo tempo, temos receio de não quisermos comparecer a ele. Se as situações cotidianas normalmente não são angustiantes, então, é porque elas não se utilizam dessa consciência reflexiva que faz das decisões algo de nosso inteiro alcance. “A consciência do homem em ação é consciência irrefletida” (SN, p. 80). Por isso, para que

tudo, se torna impessoal, sendo, dessa forma, retirada a responsabilidade de cada um em particular na hora da decisão. É quando alguém para se eximir de que agiu livremente, ou seja, foi responsável pelo seu ato simplesmente diz: “agi assim porque todo mundo anda agindo do mesmo jeito”.

a consciência viesse a se angustiar ante a liberdade inalienável que temos, seria preciso que ela aparecesse em uma relação consigo mesma, ou seja, teticamente. Quando a consciência se apercebe enquanto livre para realizar os seus possíveis, e os possíveis se dão como dependentes de escolhas que lhe competem sem poder imputá-las a mais ninguém, eis que surge a angústia. Isso só é possível no âmbito da reflexão.

Existe ainda o que Sartre chamava de “moralidade cotidiana” (SN, p. 82) que também exclui uma possível reflexão ética sobre o que representa a liberdade para o homem. O que ele chama de “angústia ética” (SN, p. 82) seria a reflexão sobre as relações valorativas e o indivíduo. Para ele tal análise poderia servir para deslindar o fundamento dos valores, mostrando que as idéias que permeiam a moralidade cotidiana extraem o seu valor de um ser ideal que tenta preceder e comandar a existência. Porém, para ele, como sabemos, devemos partir não das essências e sim da existência, ou seja, o ponto de partida deve ser sempre a subjetividade humana. Isso porque é através da subjetividade que a consciência se nos apresenta como imanência nadificadora e reflexiva do ser. Quanto à questão da angústia ética, esta também revela que é somente através de uma liberdade ativa que qualquer valor pode fazer algum sentido. “Daí que minha liberdade é o único fundamento dos valores e nada, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores” (SN, p. 83). Não são os valores que justificam o homem e sim o homem que justifica os valores; como o próprio homem é pura contingência em um mundo também contingente, ele próprio é injustificável sendo, portanto, “o fundamento sem fundamento dos valores” (SN, p. 83). Ademais, como os valores se nos apresentam enquanto consciência de valores, estes estão sempre possíveis de serem colocados em questão. “A angústia ante os valores é o reconhecimento de sua idealidade” (SN, p. 83). Por isso, quando constatamos que os valores não passam de uma idealidade construída e alimentada por um homem, sendo ele próprio sem fundamento, nos angustiamos. É a angústia frente ao peso de estarmos sós e sem desculpas com a liberdade nos permeando por todos os lados.

É interessante notar que a humanidade ao longo de sua história foi criando remédios para aliviar as suas dores. Com relação à angústia, o mundo como se nos apresenta através da moral cotidiana, permite que adotemos uma atitude quietista frente aos valores, não pensando na origem dos valores, não os tematizando. Passamos a apreendê-los de maneira imediata e com um sentido de imperativo. Assim sendo, os valores ganham um status de baluarte do agir humano, dispensando-nos do ônus da escolha e da responsabilidade implicada. Por isso, desde que nascemos já somos imersos nos valores

morais idealizados que servem para direcionar nossa conduta, servindo também, dentre outras coisas, de proteção contra a angústia. “De resto, existem concretamente despertadores, cartazes, formulários de impostos, agentes de polícia, ou seja, tantos e tantos parapeitos de proteção contra a angústia” (SN, p. 84). Está aí, sem dúvidas, uma forma eficaz de mantermo-nos afastados da angústia e termos uma vida “tranqüila”, objetivando os valores e tendo apenas uma consciência (de) valor sem que nos posicionemos sobre eles.

Destarte, a angústia que é consciência de liberdade precisa estar posicionada ante os possíveis que vão aparecendo no horizonte dessa mesma consciência. Contudo, ainda assim, existem tentativas de se bloquear o irrompimento da angústia. A própria reflexão pode estar munida de um recurso contra-angústia como, por exemplo, no postulado do determinismo psicológico. “O determinismo psicológico, antes de ser uma concepção teórica, é em primeiro lugar uma conduta de fuga, ou, se preferirmos, o fundamento de todas as condutas de fuga” (SN, p. 85). Isso quer dizer que poderia haver em nós uma natureza que determinaria os nossos atos, tirando qualquer força que eles, os atos, pudessem exercer sobre nós. Com isso, os atos em si mesmos seriam inertes, existiriam apenas enquanto impulsionados por uma natureza; seria algo em si mesmo, como uma cadeira é uma cadeira. Isso seria uma boa tentativa contra a angústia, uma vez que nos acalmaria por nos reintegrar ao seio do ser, por nos dar uma essência.

Porém, tal esforço do determinismo psicológico não passaria de uma boa tentativa para velar a angústia da liberdade. Uma boa tentativa porque se operaria no próprio campo da reflexão, após a angústia haver passado pelos filtros – da ação irrefletida e da moralidade cotidiana – que descrevemos anteriormente. Seria mais ou menos como tentar manter alheios os nossos possíveis de outros possíveis perante a consciência. Esses outros possíveis que Sartre chama de “viventes” (SN, p. 86), ficariam separados dos nossos possíveis. À manobra para separá-los seria transformando os possíveis viventes em entidades lógicas, puras “exterioridades”, que apenas delimitariam os nossos possíveis; assim os possíveis lógicos só seriam possíveis para um outro com uma natureza diferente da nossa, existiriam apenas no plano do lógico e do objetivo, logo, transcendente a nós.

Seria como alguém que dissesse que age de tal forma porque possui tal ou qual natureza para assim agir. É um covarde por que é covarde por essência, sempre foi covarde; trai porque é da sua estrutura psicológica trair, jamais terá um perfil de homem casado; rouba porque já nasceu um ladrão, não existindo para ele mais nenhum remédio, a não ser a cadeia; é um pederasta porque já nasceu assim, jamais a sua condição poderá ser revertida. Na sua monumental obra *Saint Genet: Ator e Mártir*, Sartre (2002) analisa essa

tendência de querermos separar os nossos possíveis dos possíveis “videntes”. No caso, temos Jean Genet, alguém que foi rotulado, primeiramente por seu pai adotivo que o pegou furtando e depois por toda a sociedade, de ladrão. Após a “sagração” de Genet como ladrão tal instante foi eternizado, passando a ser considerado por Sartre, na sua abordagem psicanalítica existencial da obra em questão, como o momento da conversão para o mal do pequeno Genet, então com dez anos de idade.

O instante do despertar: o menino sonâmbulo abre os olhos e vê que está roubando. Revelam-lhe que ele é um ladrão e ele admite a culpa, esmagado por um sofisma que não pode refutar: roubou, logo, é ladrão. Nada mais evidente. Atônito, Genet considera o seu ato, revira-o por todos os lados. Não há dúvida: é um roubo. E o roubo é um delito, um crime. O que ele queria, era roubar; o que ele fazia, era um roubo; e o que ele era: um ladrão (SARTRE, 2002, p.29).

A questão é que Sartre não via como suprimirmos a angústia depois que ela se revelasse enquanto consciência refletida da liberdade. Para ele, enquanto conscientes de que somos livres, “somos” angústia. Quanto à tentativa de averiguarmos a possibilidade de mascarar a angústia, precisaríamos estar cientes de que queríamos mascará-la. Isso porque Sartre entendia que não dava para omitirmos determinado aspecto de nosso ser sem que, para isso, não estivéssemos conscientes de que queríamos omitir o determinado aspecto. Toda consciência é sempre consciência de alguma coisa. Igualmente significa dizer que precisaríamos sempre indicar o aspecto do ser que queremos ignorar para só depois ignorá-lo. Sendo assim, precisaríamos ficar de frente para o objeto da nossa fuga para que pudéssemos escapar da angústia em direção aos “mitos tranquilizadores” (SN, p. 89), tudo dentro de uma mesma unidade de consciência.

Se quisermos fugir de algo, faz-se necessário que tenhamos consciência do que queremos fugir. “Significa que preciso indicá-lo em meu ser para poder afastar-me dele: melhor dito, é necessário que pense nele constantemente para evitar pensar nele” (SN, p.89). É o caso de Daniel, em Sursis, e a sua angústia diante da sua condição de homossexual.

Eu casado, eu soldado: só encontro a mim mesmo. E nem mesmo eu; uma seqüência de pequenas deslocções excêntricas, de pequenos movimentos centrífugos e nenhum centro. Ergueu a cabeça, a mosca zunia à altura dos seus olhos, espantou-a, mais uma fuga. Um pequeno gesto com a mão, um quase nada, e já ele escapava de si: que importa a mosca? Ser de pedra, imóvel, insensível, sem um gesto, sem um ruído, cego e surdo, as moscas, os insetos passando sobre o meu corpo, uma estátua severa de olhos vazios sem um projeto, sem uma preocupação; talvez conseguisse coincidir comigo mesmo.

Não, certamente, para me aceitar; para ser, enfim, o objeto de meu ódio. Houve uma espécie de dilaceração, quatro notas de uma polonesa, o brilho daquele dorso, uma formigação no polegar e depois ele se recolheu, se juntou de novo. Ser o que sou, ser um pederasta, um mau, um covarde, essa imundície, em suma, que não chega sequer a existir. Encostou os joelhos, pousou as mãos sobre as coxas, teve vontade de rir: devo ter um ar muito decente, e deu de ombros: imbecil. Não me incomodar mais com o meu jeito, sobretudo não me olhar mais; se me olho sou dois. Ser. No escuro, às cegas. Ser pederasta, como a árvore é árvore. Apagar-se. Apagar o olhar interior. Pensou: apagar (Sartre, 2005b, p. 112).

A consciência de que queremos fugir e a consciência da coisa a fugirmos, como dissemos, precisa se dar dentro de uma mesma unidade de consciência. Por isso que o nosso filósofo não via possibilidade de fugirmos daquilo de que nos angustiamos. “Em resumo, fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia” (SN, p. 89). Assim, para a angústia não haveria remédio a não ser assumir a liberdade enquanto angústia mesmo de ser livre. Porém, se a angústia nos revela a liberdade que somos enquanto consciência nadificadora, todavia podemos tentar negar a liberdade, para dela fugirmos, enquanto angustiados. Seria uma tentativa de fugirmos do que somos, aqui, para não o sermos, lá, para aonde fugimos. “Isso pressupõe que sou capaz de me desconcentrar com relação ao que sou, posso ser angústia sob a forma de ‘não sê-la’, posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia” (SN, p. 89). Evitar a consciência de liberdade seria tentador à medida que não pode ser considerado agradável que alguém fique angustiado. Se existe alguma forma de fugir da angústia é natural que alguém a tente para fugir da dor que ela proporciona, mesmo que seja negando a própria liberdade enquanto fato inelutável da realidade humana. Tal poder de “desconcentrar-se” do que se é; negar-se a liberdade para que dela nos afastemos evitando, assim, a consciência de liberdade na forma da angústia; agir de modo a tentar negar a própria liberdade como fundamento do nada sem fundamento que é o Para-si; essa forma de se comportar que intenta nadificar a angústia suprimindo a liberdade é o que estudaremos a seguir sob o nome de má-fé.

3 DA TENTATIVA DE SE NEGAR A LIBERDADE, OU DA MÁ-FÉ

Se a realidade humana carrega a capacidade de fugir de si mesma é porque além de trazer ao mundo a negatividade ela também pode negar a si mesma. É tal capacidade de negação interna que faz com que ela possa desconcentrar-se do que realmente é. Isso equivale a tentar suprimir a principal característica do Para-si ou da consciência que é a de ser o que não é e não ser o que é, ou seja, fugir do que somos enquanto consciência que nega externamente (não é nada daquilo que reflete enquanto imanência), bem como que nega internamente (nada os possíveis existentes em prol dos seus possíveis a que vai de encontro na forma de transcendência). Sendo assim o Para-si acaba sendo ele mesmo nada; existe enquanto liberdade de ser o que se fizer ser. A busca pelos seus possíveis abre espaço para a existência temporal. Temos, dessa forma, resumida a odisséia do Para-si rumo aos possíveis que ele não é; mas que já é à medida de que se não os fosse já não mais quereria sê-los; imediatamente após projetá-los, já não quereria mais alcançá-los. Querer negar tudo isso, o próprio modo de ser do Para-si, é agir de má-fé.

Como ocorre essa negação? Como podemos agir de má-fé e tentarmos fugir do fato de a consciência ser consciência do nada que ela é? Primeiramente, podemos compará-la com a mentira. Será a má-fé uma forma de mentira? A princípio sim, desde que a coloquemos enquanto uma mentira que se volta à própria consciência e não para um ser transcendente a ela. Na mentira, na sua forma usual, sempre ficamos de frente a um enganador e um enganado. Nela verificamos um comportamento negativo que transcende aquele que mente; no caso, ele engana, porém, tem consciência da verdade que procura ocultar. Sendo assim, não seria possível que mentíssemos sobre um assunto que ignorássemos, pois para mentirmos precisamos saber a verdade a qual nos esmeramos em esconder. A mentira é transcendente ao mentiroso porque não sacrifica a intra-estrutura da sua consciência presente. “Pela mentira, a consciência afirma existir por natureza como oculta ao outro, utiliza em proveito próprio a dualidade ontológica do eu e do eu do outro” (SN, p. 94). Por isso, o mentiroso clássico é aquele que guarda para si a verdade que procura velar sob todos os artifícios, sabe que mente e exerce a todo o momento um controle sobre suas atitudes, porém não nega para si mesmo, internamente, a verdade que procura ocultar.

Necessário se faz que expliquemos agora como a consciência pode mentir para si mesma para agir de má-fé. Sartre menciona que quem age de má-fé ou intenta escamotear uma verdade desagradável ou quer oferecer como verdade uma falsidade agradável. Só que

em tal dissimulação não há a transcendência da mentira clássica, não existe o dualismo do enganador e do enganado: queremos esconder a verdade de nós mesmos. Nesse caso, é a própria consciência que impregna a si mesma de má-fé. Para que estejamos de má-fé faz-se necessário que saibamos da verdade que queremos ocultar de nós mesmos. Só que o saber e o esconder da verdade se dão no mesmo momento temporal; melhor dizendo, a verdade conhecida e a mentira emplacada em seu lugar pertencem à estrutura de um mesmo projeto. Para sabermos como isso é possível precisamos analisar as condutas de má-fé.

Em um primeiro exemplo, aparece a cena de uma mulher diante de um encontro com um homem que suscita ser de natureza amorosa. Ela sabe, de antemão, o significado de todo encontro amoroso, mas procura ocultar de si mesma essa verdade que lhe é desagradável. Procura se ater ao que lhe apraz. Passa a reparar, então, na atitude respeitosa que o homem lhe demonstra; congela tudo nessa atitude, ele, o seu companheiro, é apenas um homem respeitador. Procura esconder de si mesma todos os desdobramentos que tal atitude pode reivindicar no futuro; ela é todo presente; a conduta respeitosa do homem passa a representá-lo como sendo em si mesmo o que ele é; ele é respeitador como uma cadeira é de madeira ou de ferro, ou como uma mesa é redonda, quadrada ou retangular. Sendo dessa forma: “A mulher não se dá conta do que deseja: é profundamente sensível ao desejo que lhe inspira, mas o desejo nu e cru a humilharia e lhe causaria horror” (SN, p. 101). Mas, como não haveria a menor graça em um respeito que se esgotasse em si mesmo, ela quer direcionar aquela atitude somente para ela enquanto liberdade; ele respeita particularmente a ela e não uma outra; só para ficar velado o fato de que (e ela o sabe) ele deseja naquele momento a ela. Assim, a mulher se recusa a captar o desejo como realmente ele é na sua facticidade, como uma vontade de “contato entre duas epidermes”, para captá-lo e petrificá-lo na sua transcendência enquanto atitude respeitosa que ela considera mais elevada ou mais digna dela. Mas, de repente, o homem lhe toma a mão. Tal gesto ameaça quebrar a cena instalada. O que ela pode fazer agora? Se consentir no gesto estará conivente com a abordagem; se retirar a mão, destruirá a atmosfera romântica que se instalou no momento; sabendo disso, mas sem querer se furtar do arquétipo que ela construiu para aquele momento, ela simplesmente abandona a mão – deixando-a ser segura pelo homem como se, simplesmente, não fosse a sua mão – para continuar a falar como se nada tivesse acontecido. Manifestando esse comportamento, ela, agindo de má-fé, consegue retardar por mais algum tempo a hora da decisão. Dessa maneira, com a sua mão “gelada” sendo segura pelo homem cortez pode, ainda, conduzi-lo pelos mais belos caminhos da especulação emocional sem se preocupar com mais nada, pois que, ele agora

segura uma coisa que não a mão dessa mulher. Existindo como em si mesma a ação do homem foi desarmada da sua intenção e destituída dos seus possíveis para habitar a terra do Em-si; aqui a mulher pode desfrutar do seu desejo uma vez que este foi sublimado e agora está no cume de uma transcendência por ela idealizada. “Mas ela detém a transcendência nesse ponto, empastando-a com toda a facticidade do presente: o respeito não é mais que respeito, transcender coagulado que já não se transcende para nada” (SN, p. 104). Assim ela pode ocultar de si mesma a verdade que tanto a incomoda (que mais cedo ou mais tarde terá que tomar uma decisão com relação à corte que o homem lhe faz), bem como alimentar o erro de que a conduta respeitosa do homem se encerra em si mesma.

Em um segundo exemplo de conduta de má-fé, temos o caso do homossexual com sentimento de culpa pela sua homossexualidade. “De fato, com freqüência esse homem, sem deixar de admitir sua inclinação homossexual ou confessar uma a uma as faltas singulares que cometeu, nega-se com todas as forças a se considerar pederasta” (SN, p. 110). Para o filósofo do existencialismo ateu, o pederasta que vive de má-fé sempre pensa que o seu caso é um caso extra, *sui generis*. Neste caso, vários são os elementos que interferiram para que ele assim o fosse: a criação que ele teve, algum problema genético, acaso do destino, má sorte, nunca encontrou mulheres boas o bastante para ele, enfim, o mundo conspirou para que ele fosse pederasta. Às vezes, até mesmo quando é o caso, um companheiro seu toma a posição de seu maior sensor; se aborrece com esse dualismo, de se ser um pederasta e não se assumir enquanto tal; na verdade o que ele almejava era que o outro admitisse a sua homossexualidade, fosse sincero consigo mesmo e reconhecesse: – Eu sou um pederasta! Quem estaria agindo de má-fé? “O campeão da sinceridade” ou o pederasta?

A essa pergunta a resposta pode ser bastante surpreendente. No caso do homossexual ele admite os “erros” que comete, contudo receia que as suas faltas o absorvam enquanto destino do qual ele luta com todas as forças para escapar; não quer que o seu comportamento se transforme num Em-si, ou seja, não quer ser homossexual como uma cadeira é uma cadeira; crê um dia poder reparar todas as suas faltas, até mesmo porque ele vê que a sucessão de seus estados constituem um porvir indeterminado; sendo assim, também poderá sair para um outro estado, desde que reconheça os seus “erros”, revivendo em uma nova vida. Nesse caso, estará agindo de má-fé? Para Sartre sim. Mesmo ele reconhecendo a singularidade e irreduzibilidade da realidade humana, mesmo assim: ele foge constantemente do julgamento dos outros; joga com o ser, mesmo de forma invertida, quando diz não ser um pederasta, querendo com isso dizer que é uma outra coisa, como

uma caneta não é um lápis; na verdade age de má-fé porque gostaria de ser qualquer coisa em si mesma, menos um pederasta.

No caso do campeão da sinceridade ele também age de má-fé, pois o próprio projeto de sinceridade só pode existir de má-fé. Vejamos melhor isso. Quando o campeão da sinceridade pede ao colega que assuma a sua homossexualidade, na verdade, ele quer que o outro reconheça livremente que é um pederasta. Fazendo isso, estará igualando o pederasta que ele assumiu ser com o pederasta que o seu sensor achava que ele era. Depois disso, tudo funcionaria como se ao admitir que fosse um homossexual, metade da sua falta houvesse sido abolida, como no adágio popular que diz que “pecado confessado, metade perdoado”. Dessa forma, transformando o culpado em coisa (que pode ou não se deixar coisificar), agora já não precisaria mais tratá-lo como coisa. Isso porque: “O campeão da sinceridade, na medida em que almeja se tranqüilizar, quando pretende julgar, e exige que uma liberdade, enquanto liberdade, se constitua como coisa, está de má-fé” (SN, p. 112). Quando exigimos de uma consciência livre que ela se anule enquanto consciência para que renasça enquanto uma coisa a qual a constituímos, estamos em tal caso agindo de má-fé²².

Para Sartre o homem sincero se faz coisa para escapar dessa própria coisa. Como assim? Quando dizemos que somos de tal ou qual natureza já não podemos ser mais censurados nem nos censurarmos por algo que não depende da nossa liberdade. Se somos de tal forma, então, somos o que somos e não tem jeito. Ao ser sincero tal homem se faz em si mesmo sincero, portanto, não precisa mais se preocupar se poderá em determinado momento mentir. “Assim, a estrutura essencial da sinceridade é igual à da má-fé, uma vez que o homem sincero se faz o que é para não sê-lo. Isso explica a Verdade, reconhecida por todos, de que podemos chegar à má-fé por sermos sinceros” (SN, p. 112). Destarte, o campeão da sinceridade estaria o tempo todo fazendo um esforço hercúleo para “aderir a si mesmo”, tentando libertar-se da liberdade que lhe infringe a possibilidade de, a qualquer momento, nadificar o nada que o separa do que ele não é. Tal esforço é um contínuo jogo

²² No caso de *Saint Genet: Ator e Mártir* (op. cit.), os campeões da sinceridade seriam o seu pai e a sociedade que rotulou Genet de ladrão. Na idade adulta seria, por essa mesma sociedade, “convertido” num homossexual. O interessante é que Sartre chama a atenção para o fato de que se ele deixasse de ser um pederasta as pessoas perderiam a referência objetiva de que dele têm: um pederasta. Sendo assim, é melhor que o que consideremos mal provenha do outro que não nós mesmos. Genet sim é que é um homossexual, assim como nós somos heterossexuais. Para que sejamos quem somos é preciso que outros sejam o que não queremos ou tememos ser. “Adivinho que, para aqueles que condenam Genet mais severamente, a homossexualidade é a sua tentação constante e constantemente renegada, objeto do seu ódio mais íntimo; são felizes por detestá-la em outro, porque assim tem a ocasião de desviar seus olhares de si mesmos” (ibidem, p.40). Porém, Sartre não queria dizer que quem condena a homossexualidade seria um pederasta enrustido, mas que existe certo clima pairando no ar – quando simplesmente taxamos uma pessoa de homossexual. Ao que parece, para Sartre pelo menos, a homossexualidade não é um mal íntimo de ninguém em particular, mas, de que todos nós – dada à liberdade nadificadora que nos permeia – estamos sujeitos a paixões que podem ser até mesmo apavorantes para alguns de nós.

de espelhos, também encontrado na má-fé, que tenta fazer com que sejamos o que somos à maneira de não sermos o que somos, ou não sejamos o que somos à maneira de sermos o que somos.

Sendo assim, o objetivo da má-fé é fugir da angústia de sermos livres. Daí que toda má-fé e má porque é má persuasão, uma vez que se dá por satisfeita com falsas evidências, é querer mesmo que as coisas sejam assim e não de um outro modo. Até mesmo o seu projeto de ter fé em alguma coisa é elaborado de má-fé, decide rapidamente sobre as intuições que lhe chegam sem lhe exigir muito, desde que, se concatene com o seu projeto inicial de ser de má-fé. “Esse projeto inicial de má-fé é uma decisão de má-fé sobre a natureza da fé”, diz Sartre. “Resulta, portanto, que se a má-fé é fé e implica em seu primeiro projeto sua própria negação (determinar-se a estar mal persuadida para persuadir-se de que sou o que não sou), é preciso que, em sua origem, seja possível uma fé que queira estar mal convencida” (SN, p. 116). É como se as pessoas decidissem previamente no que iriam acreditar para que, depois disso, não houvesse mais a possibilidade de quererem acreditar em outra coisa.

Dessa forma, passam a ver somente aquilo que decidiram ver, embora as evidências mostrem o contrário. Como essas pessoas decidiram estar mal persuadidas, qualquer pequena ponta de evidência que corrobore a sua má-fé sobre algo já é aceita como verdadeira, justificando, assim, a continuação de se agir daquele jeito, de se manter de má-fé. Tal perspectiva talvez fique bem evidente na frase do senso comum que diz que “cada um só vê aquilo que quer ver”. Ou seja, cada um só quer enxergar aquilo que previamente assumiu; mesmo que o desenrolar dos fatos apontem para outro caminho, escolheria de má-fé permanecer na sua má resolução mesmo estando ciente de que se examinasse melhor poderia mudar de opinião; é este justamente o mecanismo de quem está de má-fé, não querer examinar honestamente o que se lhe apresenta, apenas se contentando com o pouco que oferece a sua “evidência não-persuasiva”. A pessoa que está de má-fé acredita para não acreditar e não acredita para acreditar. Assim sendo, por não crer no que acredita crê é que ela age de má-fé. É o jogo de espelhos semelhante ao da mentira que já falamos. Coisa bem diferente de quem age de boa-fé que quer piamente acreditar no que crê; pelo contrário quer fugir a todo custo da descrença no que crê. Por isso o nome de má-fé, pois, nos desvencilhamos de todas as possíveis crenças que poderíamos adquirir em prol de uma má-crença que nos resguarda da angústia de sermos livres até mesmo para mudarmos de crença.

A má-fé quer acreditar no que crê para não ter que acreditar no que ainda não crê, não acredita no que crê porque, caso contrário, se veria de boa-fé. Na verdade, como já explicitamos no início, quem age de má-fé não pode ser considerado um mentiroso cínico tradicional – que engana aos outros sem que ele próprio se engane do que quer enganar – porque ao mentir para si mesmo só pretende, dessa maneira, fugir do que não pode fugir, ou seja, de si mesmo enquanto aquele que é o que não é e não é o que é, ou simplesmente daquele que é a sua própria liberdade.

Um outro exemplo de conduta de má-fé nos é apresentada na figura do garçom. A sua maneira de se dirigir ao freguês, sua postura excessivamente solícita, parece um tanto automatizada. Parece que ele está representando um papel e, de fato, o está. Representa o papel de garçom, até na maneira padronizada de segurar a bandeja. Ele se dirige ao freguês de uma maneira padronizada do tipo: Em que posso servi-lo, senhor? Segue um ritual, sabe o que esperam dele enquanto garçom. Neste momento, ele é todo cerimônia. Na sua condição de garçom precisa tomar todos esses cuidados de que falamos para que o seu ser garçom não lhe fuja e ele deixe de ser o que todos esperam: um garçom (ANDRADE, 2005).

Neste sentido, não existe apenas o ritual do garçom. Existe o ritual do empresário, do professor, do vendedor, do aluno, todos eles se empenhando em convencer as demais pessoas de que eles não passam disso, são em si mesmo isso, além disso, nada mais. “Vemos quantas precauções são necessárias para aprisionar o homem no que é, como se vivêssemos no eterno temor de que escape, extravase e eluda sua condição” (SN, p. 106). A má-fé é uma tentativa de mascarar a real condição da realidade humana de ser o que não é e não ser o que é. Como podemos imaginar, nem o garçom nem ninguém em qualquer outra ocupação pode ser apreendido enquanto em si mesmo, nesta ou noutra ocupação como, por exemplo, uma pedra é si mesma uma pedra. Realmente todos nós podemos formular juízos sobre determinadas ocupações, porém, todo juízo que fazemos logo nos remete a um ser transcendente. Tal ser é uma representação para os outros e para nós mesmos, representação esta que nos transforma em objeto separado do sujeito que somos; quando nos tornamos o objeto representado já não somos o sujeito do qual nos isolamos, nos separamos dele por um nada; contudo, é um nada que nos separa da representação que fazemos, nos impedindo de sê-la, somente nos permitindo pensar que a somos. Melhor dizendo, quando agimos dessa maneira, de má-fé, estamos tentando “acreditar” que só poderíamos ser o ser da representação e não um ser que se separa por nada de tudo o que ele não é, um ser de difícil apreensão. No final, todos representam um determinado papel,

jogam certo jogo, realizam determinado ritual, “dançam”, no sentido de desempenharem o seu papel de acordo com os ditames previamente estabelecidos, a dança típica da sua “função” na sociedade; tentam assim, imprimir certa necessidade num mundo contingente e destituído de um sentido objetivamente válido para todos. Agindo de má-fé fingem se confundir com o Em-si e, ao mesmo tempo, fugir do Para-si enquanto liberdade.

A má-fé é a tentativa de fazer de conta que o Para-si tenha um fundamento, seja algo em si mesmo como o Em-si é, quando na verdade faz parte de seu ser mais íntimo pertencer ao campo frágil da temporalidade, com todas as suas possibilidades de deslocamento e, conseqüentemente, de nadificação do seu ser, conforme veremos no capítulo a seguir que trata da temporalidade.

III O NADA E A TEMPORALIDADE

1 O NADA E O FUNDAMENTO

O tempo, na obra de Sartre, aparece em função da existência do Para-si, haja visto que o Em-si, dada a sua plenitude, não está sujeito à ação da temporalidade.

Mas como se daria essa existência temporal do Para-si? Sartre nos esclarece ao mencionar que “A lei do ser do Para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si” (SN, p.125). Assim, a existência temporal está montada sobre uma presença que se nos dá na forma da consciência se fazer presente a algo que não ela mesma, mas, que dela está separada por absolutamente nada.

Assim, a existência temporal do Para-si, garantida por essa constante presença a si mesmo, é obtida por “[...] um desgarramento do ser com relação a si” (SN, p. 126). O Para-si projeta-se no tempo nadificando a si mesmo na maneira de distanciar-se (separar-se) de si mesmo por um nada daquilo que ele não é. Nesse movimento de separação efetuado pela nadificação que faz a si mesmo, o Para-si adquire o status de ser a maneira de não ser. Nestes termos, ao distanciar-se de si mesmo o Para-si ou a consciência estaria se perdendo de si mesmo, estaria se degradando. Mas o que estaria separando o Para-si de si mesmo? Nada. “O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir a distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é Nada” (SN, p. 127). Esta separação do Para-si de si mesmo pelo nada é que dá origem a temporalidade, uma vez que ao deslizar para o nada daquilo que não é o Para-si estabelece uma distância entre o nada que ele não é e o possível que ele ainda não é, mas que já o é enquanto possível. É como se o Para-si tivesse uma “obrigação” de existir exclusivamente sob a forma de uma busca de si mesmo. Desmembremos melhor essa questão.

Como o Para-si em princípio não é nada daquilo que reflete, sendo vazio, não está presente em lugar nenhum, mas está presente às coisas do mundo, sendo ele próprio nada. Por outro lado esse vazio de ser, essa inconsistência, acaba por remeter o Para-si para um outro lugar que não é um outro ser; mas, a si mesmo, na forma da díade reflexo-refletidor – tético e não-tético – sendo pura remissão de si a si mesmo, separados apenas por um nada de ser. Nesse sentido, o movimento do reflexo-refletidor não passa de um voltar-se da consciência tética para a não-tética e vice-versa (a díade reflexo-refletidor). Dessa forma a temporalidade é essa remissão para um outro lugar como relação a si mesmo; uma remissão a um ser “que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser” (SN, p. 127). Desse

jeito, a temporalidade faz com que o Para-si seja um ser que só existe na categoria do “tendo-sido”, sendo o próprio passado, mesmo como reduto da facticidade, um alvo para que a consciência possa efetuar o seu movimento de nadificação. Sendo dessa forma, a consciência através do seu movimento característico, da díade do reflexo-refletidor, viaja através das ek-stases temporais ou se preferirmos pelas “estruturas vivenciais do tempo” (SILVA, 2004, P. 118). Ou seja, a temporalidade só existe enquanto movimento de uma consciência que se posiciona perante a outra, do refletido ao refletidor e do refletidor ao refletido; capta uma realidade que não é nada do que a consciência é e projeta uma outra realidade que ela também não é, mas que existe enquanto possibilidade aberta pela liberdade, indo buscar na temporalidade o início da ação pelo possível, ou a busca pelo fim que projetou. Portanto, Sartre não fala tanto em tempo, mas em temporalidade, uma vez que se interessa pelo tempo não como um ser, mas como um modo próprio de ser do Para-si, constituindo-se em uma das suas três intraestruturas.

É importante que digamos que essa constante remissão do Para-si à temporalidade não se daria em um processo infinito, mas, ao contrário em um só ato. A idéia de movimento infinito só poderia ser obtida perante um “olhar reflexivo” que intencionasse capturar o fenômeno no âmbito de uma totalidade, sendo somente dessa forma capturado pela díade reflexo-refletidor.

Sendo um nada por princípio, como então, o Para-si se lançaria temporalmente na busca pelos seus possíveis? Qual é o possível de um nada? Sartre afirma que o Para-si na verdade seria o Em-si perdido de si mesmo. “Assim, o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si” (SN, p. 127). Para tanto ele chama o nada do Para-si de “descompressão” de ser, uma “queda” do Em-si, que é reencontrado enquanto consciência nadificadora do ser, através das duas ek-stases: a primeira ek-stase que é a “negação original”, pela qual o Para-si não é nada para o qual se volta ou do que reflete; seja na segunda ek-stase, a temporal, na qual o Para-si através da díade reflexo-refletidor se identifica com o ser que ele não é e projeta temporalmente ser esse mesmo ser. Ou dito de outro modo, o Para-si se identifica com o Em-si, seja ao remeter a um Em-si do qual ele não é nada (apenas reflexo); ou ao projetar-se temporalmente para nadificar o seu nada de ser em prol de um possível ser. A origem da temporalidade se encontra nessa segunda ek-stase. A questão se desenrola, então, da seguinte forma: O Para-si surge como consciência de um mundo, que existe independentemente dele, para o qual se volta, sendo nada daquilo que reflete; a consciência tética posiciona o reflexo na forma de um conhecimento, lhe emprestando, dessa forma, o

ser; só que o ser da consciência que é nada – pelo lado não-tético que apenas posiciona os objetos sem, no entanto, ser nada do que posiciona – não pode fundamentar o que é; nesse momento, um nada desliza entre as duas consciências (geralmente sentida na forma de angústia), fazendo com que o Para-si se projete no tempo para corrigir essa “descompressão” de ser.

Essa “queda do Em-si” no nada da consciência e o movimento que faz a consciência para recuperar o si perdido é o que o nosso autor chama de “ato ontológico” (SN); é por esse ato que o Para-si, através de seu nada intraestrutural, coloca em questão o seu próprio ser; assim sendo o Em-si se degenera em presença ao si do Para-si ou da consciência pelo ato ontológico, tendo no nada, a possibilidade de questionar o seu próprio ser. “O nada é a possibilidade própria do ser e sua única possibilidade. E mesmo esta possibilidade original só aparece no ato absoluto que a realiza” (SN, p. 128). Nesse sentido, o Para-si mesmo sendo um nada já é alguma coisa, “não é o que é e é o que não é” (SN, p. 105). Equivale em dizer que ele próprio é fundamento do ser, porém, no entanto, não sendo fundado por nada; é o fundamento de tudo, inclusive do Em-si; sendo ele próprio sem fundamento; é o fundamento sem fundamento. Mas com relação ao fato do Para-si ser um Em-si “caído” no plano da consciência, resta ainda esclarecer melhor o ato ontológico que permite essa queda.

Como podemos dizer que o Para-si é uma “descompressão”, “um buraco”, uma “queda do Em-si” e dizermos, ao mesmo tempo, que o Para-si é o fundamento sem fundamento? Sartre tenta resolver esse impasse ao dizer que: “Se, de fato, o ser é fundamento do nada enquanto nadificação de seu próprio ser, não significa que seja fundamento de seu ser” (SN, p. 129). Em síntese, um ser que fundamentasse a consciência precisaria existir à distância de si mesmo; em se tratando do Em-si isso se mostra impraticável dada as suas características inerentes; pois para tanto, precisaria nadificar através de um deslocamento ek-stático, coisa que contradiria um Em-si pleno de si mesmo. Tal atribuição só poderia recair em um ser que carregasse em seu ser um nada de ser. Por essa capacidade de nadificar e nadificar-se é que o Para-si é fundamento de todos os outros seres, incluindo-se o ser-Em-si, e de si mesmo, enquanto fundamento sem fundamento.

O Em-si não pode fundamentar nada; ele se fundamenta a si conferindo a si a modificação do Para-si. É fundamento de si na medida que já não é Em-si; e deparamos aqui com a origem de todo o fundamento. O ser Em-si não pode ser seu próprio fundamento nem o dos outros seres, o fundamento em geral vem ao mundo pelo Para-si. Não apenas o Para-si, como Em-si nadificado, fundamenta a si mesmo, como também surge com ele, pela primeira vez, o fundamento (SN, p. 131).

Jolivet (1975, p.182), corrobora o que foi dito ao mencionar que “tudo se passa como se a realidade humana para se fundar e justificar a si mesma, precisasse se transformar em Para-si, para tentar remediar a contingência e gratuidade original do Em-si”. Assim, transformando-se em consciência, efetuará uma “descompressão” dessa realidade densa e maciça de que é o Em-si, introduzindo em seu ser uma falha de nada que é a própria maneira de ser do Para-si. O surgimento do nada constituiria a condição essencial para que houvesse um mundo, uma vez que esse nada seria a negação de tudo o que existe, na forma de estar posicionado para o mundo como presença a ele, sem ser nada dele.

O Em-si aniquilado na aparição do Para-si, continua no âmago do Para-si ou da consciência enquanto uma contingência total. Além do mais, o próprio aparecimento do Para-si no mundo contingente do Em-si é também pura contingência. O fenômeno da contingência do mundo encontra a sua melhor elaboração em Sartre no seu romance filosófico a *Náusea*²³, pois, nesse romance, a Náusea é justamente a consciência (de) contingência do mundo que acomete Roquentin por diversas vezes; até que ao se posicionar teticamente sobre esse fenômeno, a Náusea, concluiu que tudo é gratuito; a existência é insuportavelmente desnecessária do ponto de vista da falta de finalidade com que se desenrola objetivamente.

O Em-si nadificado que surge no ser da consciência na forma de Para-si, produto de uma contingência e ele próprio contingente, será, agora a própria possibilidade do ser na forma de um ser nadificador. É assim porque o Em-si que é, mas que também é contingente, não pode fundamentar-se, porque “é e não pode senão ser” (SN, p. 131). Então, partindo desse princípio, de que apenas pode ser, não pode ser mais nada além de ser, nem mesmo o seu fundamento, ficando ao encargo do Para-si fundamentá-lo e se fundamentar, sem ter, no entanto, um fundamento. “Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar

²³ A náusea, op. cit., 1988, p. 39. Nesse romance, a Náusea é justamente a consciência (de) contingência do mundo que acomete Roquentin por diversas vezes; até que ao se posicionar teticamente sobre esse fenômeno, a Náusea, concluiu que ela não estava dentro dele, mas ao contrário: “Sinto-a ali na parede, nos suspensório, por todo lado ao redor de mim. Ela forma um todo com o café: sou eu que estou nela”. Nesse sentido, ele percebeu, primeiramente, através da Náusea, a contingência do mundo ao seu redor. E bem adiante, quando já não conseguia mais se livrar da Náusea, Roquentin também percebeu que – ele enquanto ser-Para-si, que nadifica toda essa realidade nauseante na forma de tentar conhecê-la e, se possível, superá-la – ela, a Náusea, não existia apenas ao redor dele, mas que também, ele era a própria Náusea. “[...] Sei o que desejava saber; compreendi tudo o que me aconteceu a partir do mês de janeiro. [...] A Náusea não me abandonou e não creio que me abandone tão cedo: mas já não estou submetido a ela, já não se trata de uma doença, nem de um acesso passageiro: a Náusea sou eu” (ibidem, p. 198.). Dessa forma, a contingência não é apenas do mundo, mas também da consciência que surge enquanto apreensão desse mundo.

jamais, é o que chamaremos de facticidade do Para-si” (SN, p. 132). Daí segue a contingência é um fato inelutável; por isso, é que a facticidade é a própria apreensão da contingência no que diz respeito a uma situação revelada²⁴. Destarte, podemos dizer que a facticidade é a contingência em situação.

Para Olson (1970, p.54-55), dizer que um ser é contingente significa o mesmo que dizer que ele não tem sentido “é dizer que a existência é inexplicável e que não há nenhuma ordem providencial cognoscível na natureza”. Mais especificamente, isso significa que “não há motivos para acreditarmos que o mundo tenha sido feito para o homem”. Nesse sentido, é como se o mundo, e toda a realidade carecesse de uma razão de ser, fosse gratuito.

E é justamente isso que Sartre pensa, pois, segundo ele, mesmo pela “intuição apodítica” (SN) do cogito que estabelece que somos, e não podemos duvidar disso, ao mesmo tempo, poderíamos não ser dada a facticidade da contingência do Para-si. Por isso: “Assim como a minha liberdade nadificadora se apreende pela angústia, o Para-si é consciente de sua facticidade: tem o sentimento de sua gratuitidade total, apreende-se como estando aí para nada, como sendo supérfluo” (SN, p. 133).

É pela facticidade contingente que o Para-si não evanesce em uma pura ideação da realidade. Se não fosse pela facticidade a consciência perderia toda a vinculação com o mundo, caindo no idealismo. Nesse sentido surgir a partir de uma “descompressão” do Em-si dá ao Para-si um fundamento para o seu nada, porém, não ao seu ser, pois, o Em-si “absorvido” e nadificado na forma de Para-si precisará perseguir o ser que ele mesmo não é dando origem, assim, a temporalidade. Daí segue que, o Em-si permanece no Para-si apenas como uma lembrança evanescente de ser, “como sua injustificável presença ao mundo” (SN, p. 134). Essa evanescência de ser, característica da facticidade, vivenciada na Náusea, será o resquício do Em-si no Para-si; e será a motivação de que precisará o Para-si que, já sendo o fundamento da aparição da sua consciência (do seu nada) a partir desse resquício de Em-si, poderá partir, enfim, para fundamentar o ser consciência (de que) existe, ou seja, o seu “si”, ou a sua presença na existência.

Avançando um pouco mais no problema, é preciso dizer que o Para-si não pode projetar-se ou nadificar-se sem que antes se determine enquanto “falta de ser” (SN). É ao expulsar o Em-si de si mesmo que a consciência se determina enquanto nada. “Deste modo, a nadificação, sendo nadificação do ser, representa a vinculação original entre o ser

²⁴ O fato de alguém ser homem, branco, brasileiro, nordestino, natalense, casado e pai de três filhas, apenas demonstram a falta de necessidade de todos esses fatos (a contingência); tudo isso não passa de uma facticidade puramente contingente daquela pessoa.

do Para-si e o ser do Em-si” (SN, p. 135). O que concluímos das premissas até agora apresentadas é que o sentido fundamental da consciência ou do Para-si, ao expulsar tudo de dentro de si, é projetar-se para fora de si através da temporalidade.

E é justamente esse projetar-se para fora de si, que coloca o Para-si como sendo um perpétuo desprendimento de si mesmo, é o que não é e não é o que é. Tal projetar-se para fora de si é a origem da transcendência que permeia a realidade do Para-si. A origem da temporalidade pode ser vista como uma interposição do nada entre a realidade humana, no que ela é com o que ela pode vir a ser. “A realidade humana é seu próprio transcender rumo àquilo que lhe falta, transcende-se rumo ao ser particular que ela seria caso fosse o que é” (SN, p. 139-140). A realidade humana que existe primeiramente como falta, ao invés de plenitude de ser, está constantemente querendo se unir ao que lhe falta.

Por isso, a realidade humana “se capta em sua vinda à existência como ser incompleto” (SN, p. 140). Ela pode ser vislumbrada à maneira de ser o que não é e não ser o que é. Em termos práticos, o Para-si nunca consegue coincidir consigo mesmo. Isso quer dizer que ele está repleto do que não é, mas, se por um acaso coincidissem consigo mesmo, já não seria ele mesmo.

Destarte, esperamos haver esboçado a questão capital do que viria a ser o Para-si: como uma presença a si que falta a si mesmo. É justamente essa falta de si mesmo ao que se faz presente que caracteriza o Para-si como vazio e voltado para o Em-si (consciência refletida). Nestes termos, o que importa constatar nesse momento, é que a consciência está distanciada do que lhe falta enquanto possibilidade por um nada do que ela ainda não é; isto é, o Para-si está afastado do seu próprio possível por um nada. Esse nada recusa o conceito de tempo enquanto eterno (estático) – que vê o tempo como uma sucessão de instantes, de agoras – em prol de um que vê a temporalidade enquanto sendo o Para-si se projetando rumo aos seus possíveis. Para tanto precisaremos ver a questão da temporalidade como intraestrutura do Para-si ou da consciência nos moldes como propõe Sartre, como veremos a seguir.

2 A CONSCIÊNCIA E A TEMPORALIDADE

Ao que parece, poderemos adentrar no argumentar principal da noção de temporalidade em Sartre, sem incorrerem em um salto muito grande que pudesse comprometer a compreensão da temática. Para o filósofo em questão seria através do tempo que o Para-si poderia mover-se com destino aos seus possíveis. Na verdade, é no tempo que o Para-si pode ser os seus possíveis, pois, estes só se apresentam enquanto remetidos a um tempo que ainda não é. “É no tempo que o Para-si é seus próprios possíveis no modo de não ser” (SN, p. 157). Somente no tempo é que os possíveis podem aparecer no mundo e serem captados enquanto possíveis. Destarte o que podemos concluir do que foi dito até agora, sobre o Para-si e a temporalidade é que, a origem do tempo em Sartre, o que ele chama de temporalidade, acha-se no nada que separa a realidade humana do possível que ela não é do nada que ela é tendo-sido. É a temporalidade que possibilita o trânsito dos possíveis; sem ela não poderíamos, ao menos, pensar na nadificação do Nada efetuada pelo Para-si, ou sua nadificação interna.

A noção de ser-Para-si ou de consciência só estaria completa uma vez que a realidade humana fosse captada na sua temporalidade inerente. Só assim, a questão do Para-si e do nada, bem como a presença da liberdade e da temporalidade como intraestruturas constituintes do Para-si na nadificação do seu próprio nada, poderá ser melhor entendida.

Primeiramente Sartre buscava através do que ele chamava de fenomenologia das três dimensões temporais desenvolver melhor o problema. O objetivo dessa seção será o de descrever como o Para-si se relaciona com a temporalidade.

Sartre não via a temporalidade como uma coleção de instantes eternos e estáticos, que remeteria a famosa formulação de que o passado não é mais e o futuro ainda não é restando apenas um presente que se resumiria a um agora extremamente volátil sem existência real. Nestes termos, o tempo nada mais seria do que um conjunto de agoras, em que uns não são mais (o passado) e outros que ainda não são (o futuro). O nosso autor pensa diferente: para ele a temporalidade deveria ser vista como uma estrutura organizada de momentos bem articulados em uma “síntese original” (SN, p. 158), ou seja, só poderia ser pensada enquanto totalidade.

Para ele, o único método seguro para abordar a temporalidade seria previamente passá-la pelo crivo de uma análise pré-ontológica e fenomenológica, com o intuito de esboçá-la previamente no tocante ao acesso de “uma intuição da temporalidade global”

(SN, p. 158). Com isso, ele entendia que se lançando mão da análise das três dimensões temporais (os três ek-stases temporais) na forma de uma fenomenologia da temporalidade poderíamos abordar a questão da temporalidade na sua totalidade que estrutura os três ek-stases em uma “síntese original”.

O que aparece como ponto de destaque é a forma como Sartre atacou o problema do tempo, não o vendo como um dado em si mesmo, independente da percepção da consciência, mas como oriundo da própria atividade nadificadora do Para-si. O ponto fundamental dessa nova concepção reside na “superação da concepção do tempo como *sense data*” (SILVA, 2004, p. 119). Isso significaria uma nova maneira de enxergar o fenômeno do tempo, não agora como um ser em si mesmo, mas como fazendo parte da intra-estrutura de um outro ser, ou seja, como parte integrante e amalgamada a um outro ser, caracterizando o modo de ser desse mesmo ser. Analogamente Silva (2004, p. 119) diz que: “a relação temporal é intra-estrutura, isto é, ela modaliza um ser. Qual ser? Aquele que tem na temporalização o seu modo de ser”. Obviamente o ser a que ele estava se referindo seria o próprio Para-si, pois, a temporalidade em si mesma não existiria, mas seria a própria consciência quem se temporalizaria no modo da sua própria forma de existir. Sendo assim, o Para-si é quem percorreria as dimensões temporais na forma de projetar-se nelas. Descreveremos agora como ele faz isso em cada uma das dimensões para que possamos entender melhor a problemática de como o Para-si se constitui em temporalidade, ou dito de outro modo, como a temporalidade faz deslizar um nada entre o estado atual da consciência e a sua constante possibilidade de transcendência a esse mesmo estado. Nesses termos, poderemos vislumbrar como o Para-si ou a consciência pode ser o que não é e não ser o que é.

2.1 O passado enquanto reduto da facticidade do Para-si

O autor de *Os caminhos da liberdade* começa a sua análise do passado mencionado que todas as teorias sobre a memória possuem uma peculiaridade em comum, que diz respeito a uma assumida posição de princípio sobre o ser do passado. A memória seria relativa a um acontecimento do passado. Até aí nada de mais óbvio. Porém ao indagarmos sobre a natureza do passado ou sobre o seu ser é que começariam os problemas.

Dizer que o passado não é mais, como faz o senso comum²⁵ (uma de suas concepções), é atribuir o ser somente ao presente, pois o passado não seria mais, teria obtido o estatuto de não-ser. Na parte que trata da fenomenologia do passado, Sartre diz que essa posição foi defendida também por Descartes em oposição a Bérghson e Husserl. “Que o passado seja, como querem Bérghson e Husserl, ou não seja mais, como quer Descartes, isso carece de importância se começarmos por cortar as pontes entre ele e nosso presente” (SN, p. 161). O que importa destacar nessa citação é que estando certos os dois lados, nestes termos, tudo seria presente. Sartre comenta que essa pressuposição ontológica, de só existir o aqui e agora, trouxe à tona “a famosa teoria das impressões cerebrais” (SN), que em linhas gerais diz que como o passado não é mais, pois, já passou, somente uma modificação da recordação em nível presente poderia existir. Melhor dizendo, quando pensamos no passado o fazemos no aqui e agora modificando presentemente determinado grupo de células cerebrais pelo recrutamento daquela memória. Então, resumindo, tudo estaria em ato. “Assim, tudo é presente: o corpo, a percepção presente e o passado como impressão presente no corpo [...]” (SN, p. 159). Não existiria, dessa forma, um passado a não ser enquanto um resgate de memórias no presente.

Sartre ainda comenta que essa teoria tinha sido remodelada, na época em que escrevia *O Ser e o Nada*, tomando ares, nas suas palavras, de uma teoria pseudocientífica. Mas o que importa assinalar é que ele opunha resistência a tal argumento ao questionar que se tudo era presente, de onde viria à explicação do fato da consciência tornar a rememoração passiva ao transcender o presente para vivê-la, lá no passado aonde se deu o fato?

Além do mais, ainda argumentava que, se procedermos como o senso comum, não admitindo o passado enquanto dimensão temporal seria impossível distinguir a imagem da recordação, pois toda recordação que tivéssemos do passado teria o estatuto de uma imagem presente, o que para ele seria uma incoerência.

Uma outra concepção adotada pelo senso comum é não negar a existência do passado enquanto ek-stase, porém, privando-o da atividade. Dessa forma o passado não perderia o seu ser, mas já não teria eficiência alguma sobre o presente. Segundo Sartre, a filosofia de Henri Bérghson²⁶ teria corroborado essa concepção ao formular que: “[...]”

²⁵ Podemos, ainda, encontrar essa noção sobre o passado não ser mais presente na obra de Santo Agostinho (1996, p. 323), quando ele declara que: “Mas como pode ser breve ou longo o que não existe? Com efeito, o passado *já não existe* e o futuro *ainda não existe*. Não digamos: ‘é longo’; mas digamos do passado: ‘foi longo’; e do futuro: ‘será longo’”.

²⁶ Cf. Silva (1994); sobretudo o capítulo segundo desse livro que trata do exame das teorias tradicionais do tempo.

entrando no passado, um acontecimento não deixa de ser, apenas deixa de agir, mas permanece ‘em seu lugar’, em sua data, para toda a eternidade” (SN, p. 160). Com essa explicação de Bérghson apresentada por Sartre, o último diz que não fica resolvida a questão da “interpenetração” (SN) do passado no presente, ou ainda, como o passado poderia “renascer” no presente e nos impregnarmos dele.

Tanto a posição de Descartes quanto à de Bérghson, para Sartre (SN), seriam elaborações mais sofisticadas das idéias do senso comum sobre o passado e não responderiam, por exemplo, a indagação de como o passado pode transformar o presente. Se por um lado, o passado não é mais; por outro lado, ele é; mas falta-lhe efetividade suficiente para transformar o presente. O romancista autor de *A Náusea* é ousado ao dizer que erraram aqueles que negaram ou não enxergaram a temporalidade enquanto uma totalidade. “Se houvessem considerado o fenômeno temporal em sua totalidade, teriam visto que ‘meu’ passado é antes de tudo ‘meu’, ou seja, existe em função de certo ser que eu sou” (SN, p. 162). Ou seja, eu sou o meu passado à maneira de não sê-lo mais. “O passado não é nada, também não é o presente, mas em sua própria fonte acha-se vinculado a certo presente e certo futuro” (SN, p. 162). Com isso podemos dizer que o passado jamais se dá de forma isolada na sua própria “preteridade”, mas é passado de um presente.

Para corroborar a sua tese Sartre usa o seguinte exemplo (SN), que tentaremos parafrasear agora: um homem chamado Paulo, que em 1920 era aluno da escola politécnica. Ao ser indagado, quem era o aluno da politécnica? Nesse caso, a resposta só poderia ser Paulo. Mas que Paulo? Tal pergunta só seria constituída de sentido se remontada ao Paulo de agora que estudou em 1920 na escola politécnica. Assim, ele, Paulo de agora (no presente), foi aluno da politécnica. “Na medida em que ele foi, é preciso dizer: ‘ele é’” (SN, p. 162). Deve ser assim porque se não Paulo transformado em passado não poderia ter qualquer relação com o presente. Só admitindo isso, é que para Sartre haveria uma possibilidade de manter o presente em contato com o passado, resguardando a síntese do passado no presente.

Além disso, ele queria aduzir ao argumento o raciocínio de que não existe um passado universalmente válido para todos os entes de igual maneira. Ao contrário o passado retrata o passado de alguma coisa ou de alguma pessoa, pois, “[...] tem-se um passado... Não há primeiro um passado universal que depois se particularizasse em passados concretos. Mas, ao contrário, o que encontramos primeiro são passados particulares” (SN, p. 164). Nesse sentido, podemos dizer que, cada pessoa possui o seu

próprio passado; por exemplo, várias pessoas da mesma época, do mesmo lugar, da mesma classe socioeconômica, todas elas possuem um passado diferenciado.

Sartre, preocupado em esmiuçar melhor o seu exemplo – pois, que alguém poderia indagar que ele facilitara as coisas pegando um caso de alguém que era, mas que continuava sendo, pois está vivo –, guardando-o de possíveis contra-argumentos, prossegue com outro caso, agora com Pedro, em que este já havia morrido e que amava a música. Neste exemplo tanto Pedro quanto o seu atributo de amar a música já são passados. Sem haver um Pedro no presente, no qual pudesse surgir este “ser passado”, porém, o amor pela música sempre esteve presente em Pedro, razão pela qual, “Ele sempre foi contemporâneo desse gosto, que era seu gosto: sua personalidade viva não sobreviveu ao gosto, nem ele a ela. Em consequência, o passado, aqui, é “Pedro-amante-da-música” (SN, p. 164). E ao ser retomada a pergunta do exemplo anterior: de quem é passado desse Pedro passado? A resposta só poderia ser uma: de um Pedro passado que se torna presente à maneira de não sê-lo, por uma consciência que o torna presente a si mesma que, no caso, trata-se de uma outra consciência (a de Sartre no exemplo). Assim, Pedro não se faz presente para uma consciência universal, mas sim para alguém que o alcança enquanto um passado presente obtido pela ação do segundo sobre o primeiro. Novamente, temos a consciência que sempre se faz presente a alguma coisa, no caso em questão, se fazendo presente a um acontecimento que ocorreu no passado.

Se for razoável que o presente aja sobre o passado, se fazendo passado à maneira de não sê-lo, então, outra conclusão poderemos tirar daí. É que o passado ao ser passado ganha o atributo de ser-Em-si, ou seja, não podemos mais penetrá-lo para alterá-lo, pois que ele já adquiriu o caráter de um ser maciço e acabado, típico do ser-Em-si. No caso específico da morte, a coisa é ainda mais grave: ao morrermos nos tornamos um “Em-si-Para-outro”, uma vez que não temos mais possibilidade alguma de presentificarmos o que fomos um dia. Ao morrermos ficamos à mercê dos outros e dos seus julgamentos. “Do ser de Pedro morto, hoje, sou o único responsável na minha liberdade. E os mortos que não puderam ser salvos e transportados a bordo do passado concreto de um sobrevivente não são passados; eles e seus passados estão aniquilados” (SN, p. 164). Ou seja, só continuamos a existir enquanto passado, depois de mortos, se alguém for indulgente para conosco lembrando de nós; caso contrário, seremos “aniquilados”.²⁷

²⁷ Analisando o advento da morte em que o homem perde o estatuto de ser-Para-si para se tornar um Em-si-Para-outro, pois nada mais poderá ser acrescentado por ele na sua vida. Esta agora estaria fechada, acabada, podendo somente receber julgamentos vindo dos outros, mas não mais, em si mesma, ser alterada por circunstância alguma. Nesse sentido, em um dado momento do romance *Sursis*, Sartre

Se ficar entendido que não existe um passado universal, mas, ao contrário, que ele existe enquanto um passado experimentado por um ser específico, então podemos questionar se todos os seres possuem um passado. Sartre argumenta que temos um passado não da mesma forma que possuímos um lápis ou um carro, ou seja, não podemos ter um passado à maneira de permanecermos exteriores a ele. Assim, o passado não pode ser algo de fora que é possuído por um ser presente, pois, o sentido de posse que denota “uma relação externa do possuidor ao possuído” (SN) é insuficiente para apreender toda a conceituação sobre o passado que vimos desenvolvendo.

Necessário se faz dizer que só a realidade humana possui um passado, uma vez que ela é Para-si, ou seja, se faz presente ao Em-si na busca de si mesma. Os outros seres são Em-si, uma vez que não colocam em dúvida o seu existir. Por estarem fechados em seu ser, assim sendo, nesse sentido que está sendo analisado, jamais podemos dizer que existem, apenas mencionar que são e é tudo. Isso nos leva a dizer que a temporalidade vem ao mundo através da realidade humana, que é a única em que a questão da sua existência é colocada e problematizada. Destarte, o problema da temporalidade por ser inerente a realidade humana prosseguirá buscando-se a uma maior abrangência.

O passado, que, como vimos nos exemplos anteriores, tem a capacidade de infestar o presente, não, contudo, é o presente; ao contrário, é o presente que é o seu passado à maneira de não sê-lo. Vimos que o passado já está concluído é imutável enquanto fato. Nesse sentido, o passado é a parte que nos prende ao Em-si dado, a sua própria facticidade; no passado aconteceram-nos coisas que não há como negarmos que de fato aconteceram; principalmente quando fica registrado de alguma forma. O presente, por sua vez, se fosse Em-si como o passado não poderia recebê-lo; daí segue que ele não é; constatação que lhe dá autorização para ser o passado à maneira de não sê-lo, ou seja, o presente pode nadificar o passado, pois, quando trazemos o passado ao presente somos o passado à maneira de não sê-lo.

descreve a situação de Armand Viguier, quando este é encontrado morto pela enfermeira que dele cuidava.

“Morto. E sua vida ali estava, em tudo, impalpável, terminada, dura e inteiriça como um ovo, tão compacta que todas as forças do mundo não poderiam fazer-lhe entrar um átomo, e tão porosa que Paris e o universo passavam através dela, dispersa pelos quatro cantos da França e condensada por inteiro em cada ponto do espaço, uma grande feira imóvel e ruidosa [...]. Armand Viguier estava morto e ninguém mais podia dar-lhe razão, ou achar que errara. Ninguém mais podia mudar o futuro indestrutível de sua vida morta [...]” (op.cit., p.55-56).

Giles (1975, p. 327), nos apresenta com um exemplo feliz do que vem a ser a nadificação operada pela consciência. Ele cita o exemplo de um livro, que está diante dele de fato, a sua consciência não poderia criá-lo caso ele não existisse. “Em termos da intencionalidade, a sua realidade é a do estar-aí como objeto, na minha frente [...]”. Só que, pelo fato do livro estar diante dele e ele ter consciência do livro, naquele instante, a sua consciência só existe enquanto consciência do livro e mais nada. É dessa forma que a consciência nadifica. “A sua realidade é a de não ser nada do resto do mundo, pois toda a determinação é negação” (GILES, 1975, p. 327). Assim, a nadificação operada pelo Para-si é realizada no antro do Em-si, pois o nada retira o seu poder de nadificação a partir do ser que ele não é. Essa é a nadificação exterior. Existe também a nadificação interior que o Para-si faz em si mesmo quando “[...] se resume no poder paradoxal de sermos o que não somos e de não sermos o que somos” (FOULQUIÉ, 1961, p. 82). Significa que ele pode projetar-se ek-staticamente na temporalidade rumo aos seus possíveis. Falaremos disso mais tarde.

Voltando à análise do passado, seria impossível voltarmos a ele dado que não poderíamos penetrá-lo enquanto Em-si. Daí segue que a realidade humana enquanto Para-si só pode ter um passado na forma de ser o seu próprio passado no presente.

Somente para a realidade humana é manifesta a existência de um passado, porque ficou estabelecido que ela tem-de-ser o que é. É pelo Para-si que o passado chega ao mundo, porque seu ‘Eu sou’ existe sob a forma de um ‘Eu me sou’ (SN, p.166).

Significa que me faço presente tanto naquilo que fui como naquilo que serei. Como estamos analisando o passado e sua relação com o presente, deixaremos o futuro para mais adiante.

Assim, se alguém reclama que estava cansado, por exemplo, há uns dois dias atrás, é porque é responsável no presente por haver estado cansado, uma vez que se não alimentasse aquele cansaço no presente ele se quer existiria como recordação de ter estado cansado; poderia agora ter uma outra conotação, o cansaço haveria se extraviado. “O ser presente é, pois, o fundamento de seu próprio passado; e é esse caráter de fundamento que o ‘era’ manifesta” (SN, p. 167). Assim, o passado é fundamentado pelo presente.

Porém, não devemos daí concluir que o presente possa fundamentar o passado e sair ileso disso. Como já afirmamos antes, o presente fundamenta o passado na forma de ele mesmo ser esse passado. Somos o nosso passado, pois se não o fôssemos ele jamais

poderia existir para nós no presente, simplesmente seria algo indecifrável. “Sou aquele por quem meu passado vem a esse mundo” (SN, p. 168). Contudo, não somos nós que lhe damos o ser, ele não existe a título de representação nossa, mas, em virtude da facticidade que carrega (não podemos negar o que fomos), ele se funde a nós e penetra no mundo. Ao fazer isso, assumimos a sentença de que o que fomos temos de sê-lo sem poder deixar de sê-lo. Mais adiante veremos que embora não podendo mudar os fatos (o que aconteceu), podemos mudar a significação que teve esse mesmo fato. O que importa demonstrar agora é que “[...] o passado que eu era é o que é, é um Em-si como as coisas do mundo” (SN, p. 169). Dito de outro modo, temos de sustentar uma relação com o passado na forma de uma identificação com o Em-si.

Mas, dizemos que somos o nosso passado à maneira de não sê-lo. Isso significa que embora nos relacionemos com ele não o somos. Sobre isso, o senso comum concorda ao evocar que “o que passou, passou”; ou na frase “quem vive de passado é museu”. Isso quer dizer que para o senso comum existe um fluxo contínuo de mudança inerente à própria natureza, na maneira de um devir. Se tudo muda, nós também mudamos o tempo todo; logo, não poderiam dizer que somos os mesmos de outrora. Em alguma coisa Sartre concordaria, talvez no tocante a que não devemos ficar presos ao passado. Isso, de certa forma, se assemelha em dizer que as coisas que fizemos o fizemos sem nenhuma necessidade de termos feito, foi pura contingência, gratuidade perfeita, e não havia nada que impedisse que a ação fosse justamente a contrária; fizemos porque fomos livres para fazê-las. Ora, poderíamos ter feito algo bem diferente do que fizemos no passado; não existe uma amarra sólida para determinar as ações humanas, pois, nada é o que nos separa do que podemos ser; por isso, quem garante que não poderíamos fazer algo totalmente contrário no futuro? Daí por que se apegar a algo tão gratuito como as escolhas que fizemos no passado? Acrescentemos a isso uma nova premissa que, para ele, redimensiona a questão: a conexão do que fomos com o que não fomos é interna e não externa; daí segue que, é no que somos que se encontra o que não somos, ou seja, “[...] é no ser enquanto ser que deve despontar o não-ser, é no não-ser que deve surgir o ser, e isso não poderia ser um fato, uma lei natural, e sim um surgimento do ser que é o seu próprio nada de ser” (SN, p. 170). Assim, o fato constatado empiricamente de que não somos iguais ao que éramos no passado, para Sartre tem uma raiz interna na característica do Para-si de poder nadificar a sua própria realidade. Por isso, “[...] se não sou meu próprio passado, isso não se dá pelo modo originário do devir, mas na medida em que tenho-de-sê-lo para não sê-lo e que tenho-de-não-sê-lo para sê-lo” (SN, p. 170). Tal proposição acabaria ressaltando o caráter

de contingência das ações humanas, a capacidade interna de ser a sua própria nadificação, característica essencial e inerente ao Para-si para que ele nadifique. É, dessa forma, que o Para-si se relaciona com o seu passado que é Em-si, na forma de ultrapassá-lo.

O Para-si, que é presença ao Em-si, como vimos, pode ser o seu próprio passado. Para que a questão se desenvolva melhor, convém ressaltar que é pelo fracasso do Em-si em ser o seu próprio fundamento que, num ato original, o Para-si desponta nessa incumbência. Assim, o Para-si passa a ser o fundamento do Em-si, na maneira de não sê-lo (pois ele é nada), porém, não chega a livrar-se dele. Acontece que o “Em-si ultrapassado” continua e o infesta com sua “contingência original”, mesmo mantendo-se distante dele, pelo que não é jamais.

A contingência do Em-si, ou a sua falta de necessidade, de fundamento de ser, faz com que ele mantenha essa distância constante do Para-si que ele não é jamais, mas que é o seu fundamento. Ao mesmo tempo que se distancia do Para-si para que possa receber um fundamento, o Em-si o envolve com a sua contingência que, ao entrar em contato com a realidade humana, é percebida enquanto a facticidade do Para-si; nesse sentido a facticidade é o passado designando a contingência inviolável do Em-si que temos de ser sem a possibilidade de não sê-lo. Dessa forma, a facticidade se impregna no passado; e o faz tomando ares de necessidade, por causa da ocorrência efetiva do fato que, mesmo contingente, aconteceu e ninguém pode mudar isso. Dessa forma, a facticidade resume-se ao acontecido que, uma vez acontecido, está dado com tal, adquiriu um status de Em-si lá no passado.

Se não posso voltar ao passado, isso não ocorre por um poder mágico que o coloque fora de alcance, mas simplesmente porque ele é Em-si e eu Para-mim; o passado é o que sou sem poder vivê-lo. O passado é substância (SN, p. 172).

A facticidade do passado adquire um estado acabado típico do Em-si. Isso faz com que o nosso filósofo declare que o que existe de substancial na realidade humana é somente o seu passado. Daí, concluí que o cogito cartesiano deveria mudar de “penso, logo sou” para “penso, logo era” (SN). Isso quer dizer que a única coisa que não poderíamos colocar em dúvida seria o fato de no passado termos feito, pensado ou dito alguma coisa.

Se não podemos voltar ao passado é pelo fato de ele ser-Em-si, ser o que é; ao passo que só teríamos acesso a ele se nos tornássemos também Em-si, o que é negado por definição por sermos Para-si. Por isso, ele novamente lança mão de um exemplo para discorrer melhor sobre a questão. Quando lembramos de uma vergonha que sentimos no

passado ela é Para-si (na forma de vivê-la no presente); porém, já não é Para-si na sua essência, ainda que possa ser descrita como Para-si no presente, já não existe como “reflexo-refletidor”. Ou nos dizeres de Sartre: “Esta vergonha, enquanto a vivo, não é o que é. No presente eu a era, e posso dizer: era uma vergonha; tornou-se o que era, atrás de mim; tem a permanência e constância do Em-si, é eterna em sua data, possui a total aderência do Em-si a si mesmo” (SN, p. 172). Com isso, tudo aquilo que pode ser para o Para-si se dá na forma de um distanciamento, de um atrás, o passado fica reduzido a facticidade do que fomos.

Mas, para o autor do *Ser e o Nada*, uma questão ainda ficaria no ar: “Como um Para-si que era seu passado se converte no passado que um novo Para-si tem-de-ser?” (SN, p. 173). Para ele, o trânsito a um passado implicaria modificação de ser no presente. Para entendermos isso melhor se faz necessária uma análise fenomenológica do presente.

2.2 O presente como presença do Para-si perante o Em-si

Ao analisarmos a segunda ek-stase da temporalidade, o presente, surge uma primeira dificuldade: qual é o ser do presente? Se, podemos dizer que o passado é Em-si, o mesmo parece não valer para o presente que, segundo o nosso filósofo, é Para-si. Ele via uma contradição na definição do senso comum que diz que o presente é; diferente do passado que não é mais e do futuro que ainda não é. Tal contradição recairia em que ao desmembrar o presente de tudo o que não é mais ou ainda não é (passado e futuro), remeteria o presente a um “instante infinitesimal” (SN) (que por sua vez poderia ser dividido infinitas vezes) que o alçaria ao Nada. Assim, o ser do presente seria um Nada juntamente como o passado e o futuro?

Parece contra-intuitivo dizer que o presente não é nada. Ao contrário, parece óbvio que o presente nos remete a uma presença. Mas presença de quem a quê? Quando um professor faz a chamada dos alunos em sala de aula e chama pelo nome algum deles, a resposta é (quando está em sala), _ Presente! Quem está presente? O aluno. A quem ele está presente? À sala de aula e perante os outros (colegas e professor) naquele instante da chamada. Destarte, o presente tanto se opõe ao passado como também ao ausente. No caso da análise do presente enquanto ek-stase, quem está presente a quem? Se o presente consiste em sermos presentes a alguma coisa, a um lugar, a um objeto, enfim, a um Em-si; isso estabelece uma relação recíproca de presenças? Certamente, não. “A presença a... é uma relação interna do ser que está presente com os seres aos quais está presente. Em caso

algum pode tratar-se de simples relação externa de contigüidade” (SN, p. 174). Estar presente a... significa, enfim, que existe uma projeção de alguém para fora de si junto a alguma coisa. Sendo assim, o ser que deve ser presença a algum outro deve ser de tal forma que nela seja possível o estabelecimento de uma relação dele para com os seres que ele se relaciona. Só podemos estar presentes a um lugar ou a uma coisa se estivermos unidos a eles em uma “relação ontológica de síntese” (SN) que nos remeta ao ser desse lugar ou dessa coisa, sem, no entanto, sermos esse lugar ou essa coisa. “O ser que é presente a... não pode, portanto, ser ‘Em-si’ em repouso [...]” (SN, p. 175), mas terá que ter o poder de se fazer presente às coisas. O presente, então, só pode ser a presença do Para-si a algum ser. Mas para qual ser o Para-si se faz presente? Parece inevitável deduzirmos que o ser para o qual o Para-si se faz presente é o Em-si. Assim, o presente é presença do Para-si ao Em-si.

A presença do Para-si ao Em-si diz respeito a uma relação totalizante, isso que dizer que é a presença do Para-si que faz existir o Em-si enquanto totalidade de ser. “Por isso, no rigor dos termos, não há presença de uma coisa a outra coisa. Pelo contrário, o Para-si está sempre estruturalmente presente a todos os seres” (SILVA, 2004, p.116). Ainda que em virtude da facticidade da existência do ser-aí (de cada homem em particular), exista uma presença mais em lugar do que em outro, isso não implica na supressão da presença a todo Em-si, uma vez que “O ser-aí determina somente a perspectiva pela qual se realiza a presença à totalidade do Em-si” (SN, p. 175). Assim, o Para-si unifica a sua presença diante dos outros seres que se tornam co-presentes entre si diante da existência do primeiro. “Os seres se revelam como co-presentes em um mundo onde o Para-si os une com seu próprio sangue, pelo total sacrifício ek-stático de si que denominamos presença” (SN, p. 175). A metáfora do sacrifício ek-stático do Para-si serve para ressaltar que é graças a ele que o presente entra no mundo, tornando os seres do mundo co-presentes para a consciência à proporção que a consciência se torna presente a eles.

Se agora sabemos quem é presente a quem, ou seja, o Para-si ao Em-si, resta agora investigar o que vem a ser essa presença.

Uma vez que foi demonstrada que uma relação de coexistência entre os seres não poderia garantir a presença de um ao outro e que, somente o Para-si se faz presente aos outros seres do Em-si (que coexistem entre si em relação ao Para-si) fundando o presente enquanto ek-stase temporal. Isso implica que se faz necessária à existência de um terceiro termo para estabelecer a co-existência entre os seres. “[...] é o Para-si que estabelece esta coexistência fazendo-se co-presente a todas elas” (SN, p. 176). Isso implica que entre os seres Em-si existe um terceiro termo que os correlacionam enquanto co-presentes um ao

outro, que é o Para-si. Porém, esse terceiro termo é desnecessário se analisarmos a relação do Para-si com o Em-si. Para Sartre nem mesmo Deus poderia estabelecer esse terceiro termo. “Nenhuma testemunha, sequer Deus, poderia estabelecer esta presença: o próprio Para-si não poderia conhecê-la se ela já não fosse” (SN, p. 176). Significa dizer a presença não pode ser delimitada por nada que seja Em-si mesmo. Daí que o Para-si é sua própria testemunha diante da sua presença ao Em-si. Mas como seria isso? Se o Para-si possui essa propriedade, de se autotestemunhar perante o Em-si, é porque ele mesmo, que é nada, está constantemente voltado para o Em-si na forma de aderir a ele sem, contudo, se identificarem, pois que o Para-si é negação de tudo que o Em-si é. Sobre essa “aderência” (SN) entre o Para-si e o Em-si, que Sartre denominou de “conexão original” (SN), seria o elemento que possibilitaria a presença do primeiro perante o segundo. Assim, o Para-si se testemunha a si mesmo como não sendo este ser ao qual se volta, está intencionalmente direcionado para fora de si rumo a um ser que ele não é. Dessa maneira, se diz que o presente não é, porque o que se faz presente aos seres é o Para-si que justamente é nada de ser.

Quanto ao significado do não ser do presente, isso quer dizer que o Para-si que se faz presente aos seres, ele mesmo não é nada daquilo para o qual se remete, ou seja, não tem nada de ser. “[...] em si mesmo, o Para-si não é o ser, porque faz-se ser explicitamente para si como não sendo o ser. O Para-si é consciência de...como negação íntima de...” (SN, p. 177). Desse modo, o Para-si tem como primeira forma de relação com o Em-si a negação. Projeta-se para fora de si a partir de algo que ele não é. O presente pode ser visto justamente como essa negação do Para-si frente ao Em-si por não ser aquilo a que ele se remete. Parafrazeando Nunes (2004), o Para-si é o ser que possibilita a condição essencial para que o nada se infiltre no existente, pois, comporta a negação em sua estrutura e tem a negatividade como essência dessa mesma estrutura.

Daí segue que o presente é entendido como uma fuga, uma “evasão do ser” (SN) daquilo que ele mesmo não é. “O Para-si é presente ao ser em forma de fuga: o presente é uma fuga perpétua frente ao ser” (SN, p. 177). Desse jeito, o presente pode ser entendido como uma negação do ser à medida que ele próprio não é esse ser, mas está presente (testemunhando) a esse ser. Dessa forma, o presente não pode ser o instante, pois este o teria de ser no momento em que o presente fosse alguma coisa, e ele não é nada; o presente não é o ser ao qual a presença é remetida; o presente, então, é o Para-si na forma de fuga do que ele não é. Mas para onde foge o Para-si? Para fora da co-presença dos seres Em-si

que ele não é, apenas se faz presente; para longe do passado contingente que ele não é mais; enfim, foge para o futuro, para o que não é, mas poderá ser.

2.3 O futuro como sendo o possível do Para-si

Primeiramente, não podemos entender que o futuro possa ser um agora que ainda não chegou. Se assim o fosse, recairíamos no tão decantado estado de Em-si. Além do mais, teríamos que admitir que o tempo fosse algo estático e dado como acabado. Sartre não pensa dessa forma, para ele: “O futuro é o que tenho-de-ser na medida em que posso não sê-lo” (SN, p. 179), uma vez que o Para-si se anuncia como não sendo o ser do presente a maneira de tê-lo sido no passado, a sua presença, como já vimos, é pura fuga do ser rumo a...

Mas, ao ser fuga, para quê o Para-si tem que fugir? Esta parece ser uma característica intrínseca do Para-si que é fazer-se presente ao ser na forma de uma falta. Ao fazer isso, tem a possibilidade de negá-lo e dele fugir, constituindo-se em sua falta. Já sabemos para quê o Para-si foge, mas, resta ainda esclarecer outra pergunta: ao ser fuga do Em-si para onde vai o Para-si? A resposta indica para os seus possíveis. O que isso quer dizer especificamente? Quer dizer de que aquilo que carece o Para-si para ser ele mesmo é chamado de seu possível, ou seja, o fim a que ele deseja chegar através da perseguição do seu projeto de ser alguma coisa; ou em outros termos, é a aparição à distância do Para-si diante de si mesmo, como se fosse uma projeção da sua imagem diante de um espelho, colocado a sua frente. “Compreende-se então o sentido da fuga que é presença: é fuga rumo a seu ser, ou seja, rumo ao si mesmo que ela será por coincidência com o que lhe falta” (SN, p. 180). A falta é o componente que impele o Para-si na busca dos seus possíveis e, o futuro é por essência uma falta anunciada; falta esta que se não existisse faria com que o Para-si recaísse no ser perdendo o seu estatuto de presença ao ser, para com ele fundir-se numa identidade definitiva. “O futuro é o ser determinante que o Para-si tem-de-ser para-além do ser. Há um futuro porque o Para-si tem-de-ser o seu ser, em vez de simplesmente sê-lo” (SN, p. 180).

Ao ter que ser o ser que não é, o da maneira do Em-si, o Para-si precisa apropriar-se de um ser que lhe dê “consistência” (como se o Para-si pudesse ter consistência, ser em si mesmo alguma coisa, como se o seu projeto pudesse lhe garantir alguma consistência), caso contrário, não existiria, seria apenas um dado. Ao que tudo indica, o que lhe dá uma feição de existência é a sua ação de fazer-se a si mesmo, “[...] como um projeto de si

mesmo fora do presente rumo ao que não é ainda” (SN, p. 180). Por isso, poderíamos dizer que tudo que o Para-si pode ser além do ser são os seus possíveis e estes correspondem ao seu futuro.

Nesse movimento de “para-além” do ser, que aqui denominamos de futuro, o Para-si toma uma consciência posicional (tética) do mundo, sendo, no entanto, a própria consciência de si mesmo como se dando na forma não-posicional (não-tética). Isso quer dizer que ele se lança num processo de apreensão de um mundo futuro, sem que ela própria tenha consciência posicional de que é o próprio mundo que está projetando. “Na medida em que a consciência se faz, ela nunca é senão o que aparece a si mesma. Portanto, se ela possui uma significação, deve contê-la nela como estrutura de consciência” (SARTRE, 2006, p. 52). Só que como foi manifestado, a consciência não precisa, necessariamente, estar consciente de si mesma enquanto sendo esse mundo projetado, tais significações podem não estar perfeitamente explícitas ou não posicionadas.

Em outras palavras, é o mundo futuro que irá aparecer à consciência como sendo um mundo posicionado, mundo esse que aparece no futuro quando da presença de um “Para-si por vir” (SN). Então, o movimento de “para-além” do ser, caracterizado pelo Para-si como projeto rumo aos seus possíveis, só tem sentido à medida que marcamos um encontro conosco e desejamos lá estar; na forma de um outro que seremos – mesmo que seja em outro contexto físico, social, afetivo, etc. – para além do ser e que aguarda o Para-si que somos. “Assim, o futuro sou eu na medida em que me aguardo como presente a um ser para-além do ser” (SN, p. 182). .

O Para-si, então, se projeta no futuro na tentativa de se ser o seu próprio possível que é justamente aquilo que lhe falta para que ele seja Em-si. Dessa forma: “O futuro é o ponto ideal em que a compreensão súbita e infinita da facticidade (passado), do Para-si (presente) e de seu possível (futuro) faria surgir por fim o Si como existência em si do Para-si” (SN, p. 182). Dizer isso significa que o futuro é a busca pelo si do Para-si; que isso corresponderia a um projeto de torná-lo Em-si.

Mas o projeto de tornar-se Em-si é decididamente ideal, não se deixa capturar, uma vez que o futuro não se permite agarrar deslocando-se para o passado na forma de “ex-futuro” (SN), fazendo com que o Para-si seja exposto na plenitude de sua facticidade ao nada que ele é. “Daí esta decepção ontológica que aguarda o Para-si toda vez que desemboca no futuro” (SN, p. 182).

Destarte, se o passado é o que é porque é ser fora de nós sem a possibilidade de não o sermos – é o que chamaremos de ser o seu passado “detrás de si” (SN) – já com o

futuro, ao contrário, é a possibilidade de ir além do ser fazendo-se presente a este ser. O que significa isso? Que o futuro é de tal maneira que podemos sê-lo à medida que, nos fazendo presentes a ele, podemos nadificá-lo, ou seja, não sê-lo, “[...] porque a minha liberdade corrói em seu ser por debaixo” (SN, p. 183). Com isso, o futuro direciona o nosso Para-si presente, delineando limites onde o Para-si poderá existir enquanto “fuga presentificadora” (SN); é ele que nos dá substrato para nadificar o Em-si com a sua presença.

Por isso, o futuro anuncia o que somos a partir do que não somos, pois, podemos ser ou não aquilo que projetamos. “Em suma, sou meu futuro na perspectiva constante de possibilidade de não sê-lo” (SN, p. 183). Por isso a angústia de sermos livres; marcamos um encontro com nós mesmos no futuro e temos medo de não comparecermos, justamente por sermos livres para tanto. O Para-si só pode aspirar a ser o seu futuro de forma problemática, uma vez que dele se acha separado por um nada que ele próprio é; “[...] em suma, é livre, e sua liberdade é o próprio limite de si mesmo. Ser livre é estar condenado a ser livre” (SN, p. 183).

Se o futuro não tem um ser tal como o passado (que pertence ao ser-Em-si), podemos dizer que é análogo ao presente, sendo fuga perpétua do Para-si frente ao ser? Não podemos dizer isso. Embora tenha um ser semelhantemente ao presente (na maneira de está permeado pelo Nada), não pode ser considerado da mesma forma, uma vez que é o próprio sentido do Para-si, ou seja, para onde este se endereça. Isso quer dizer que o futuro não se dá enquanto uma dimensão após o presente, mas como possibilidade contínua de direcionamento do Para-si presente dentro dos seus possíveis.

Diante de tudo o que foi explicitado, a temporalidade fica remetida a uma caracterização interna da consciência perante o seu poder nadificador do ser-Em-si. Se os possíveis constituem o futuro do Para-si presente e se podemos ou não concretiza-los, dada a nossa liberdade, o que sobra, de fato, é um ato de negação constante que aniquila o ser na forma de um convite a ação permanente. Se o próprio Para-si é um vazio voltado para o mundo, que a partir da sua constituição enquanto liberdade busca constantemente ser o que não é, ou seja, nadificar o seu nada de ser, então, é no campo da temporalidade que essa batalha é travada.

3 A NADIFICAÇÃO INTERNA DO PARA-SI ATRAVÉS DA TEMPORALIDADE

Quando o Para-si internamente modifica a sua estrutura para se colocar na posição de refletidor, passa a fazê-lo enquanto circunscrito em uma totalidade que ele mesmo detecta como sendo temporal; passando a existir como parte de uma “historicidade”, sendo, portanto, agora também a sua existência regida pela temporalidade. Todo esse processo, até o presente comentado, diz respeito a nadificação interna do Para-si pelo próprio Para-si, ou se se quiser, do refletido pelo reflexivo. “Assim, o fenômeno de reflexão é uma modificação do Para-si que não lhe vem de fora, mas que ele tem-de-ser” (SN, p. 221). É da própria característica do Para-si, como já vimos, existir como um nada de ser para o qual ele se volta. Ele nadifica duplamente: internamente na forma do refletido-reflexivo; e externamente, na forma do reflexo-refletidor. Sobre essa característica nadificadora falaremos mais detalhadamente agora.

O Para-si já começa a existir enquanto dispersão original. Isso significa que ele além de não ser em-si, e ter de voltar-se para o que não é, ainda está disperso nas três dimensões ek-státicas da temporalidade. Tal dispersão constitui-se no esforço original do Para-si que é ser fundamento do Em-si, já que este último não consegue fundamentar-se dado o caráter da contingência que o circunscreve. Mas, ao surgir como tentativa de suprir esse fracasso do Em-si em ser o seu fundamento, o Para-si nada mais faz do que corroborar esse fracasso.

A reflexão mantém-se como possibilidade permanente do Para-si como tentativa de recuperação do ser pela reflexão, o Para-si que se perde fora de si tenta interiorizar-se em seu ser: é um segundo esforço para se fundamentar; trata-se, para ele, de ser para si mesmo o que é (SN, p. 211).

É a maneira que o Para-si tenta ser o que não é, à maneira de fugir daquilo ao qual é presença, o ser sem fundamento. Por isso, vai buscar fundamento em outra ek-stase, daí o segundo esforço para se fundamentar.

Este esforço, para Sartre, só poderia terminar em fracasso uma vez que a reflexão só faz mostrar o Para-si para si mesmo enquanto falta constante. “Corremos rumo a nós mesmos, e somos, por tal razão, o ser que jamais pode se alcançar” (SN, p. 267). Isso faz com que exista um esforço do Para-si para denegar a própria falta de substância, buscando, assim, impetuosamente a si mesmo dentro do desprendimento ek-stático da temporalidade

rumo aos possíveis, que apesar de tudo, constituem o sentido da própria nadificação que o Para-si faz de si mesmo através do tempo.

A reflexão que o Para-si faz de si mesmo o conduz à constatação de que ele mesmo precisa recuperar esse ser que dele se perde constantemente. Mas como o Para-si, que é nada, pode servir de fundamento para algo sem fundamento que é o Em-si? “O ser que almeja encontrar fundamento no ser não consegue ser mais que fundamento de seu próprio nada” (SN, p. 212). Isso porque ao buscar fundamento fora do Em-si, que não tem fundamento, o Para-si acaba esbarrando em si mesmo, na sua constituição original nadificadora, pois, ele mesmo é nada. Daí o fracasso da tentativa de ser o seu próprio fundamento.

Para o autor de *O Muro*, se quiséssemos vislumbrar de maneira mais clara o fenômeno da consciência e sua relação com a temporalidade, mister se faria necessário distinguir dois tipos de reflexão: a pura, “simples presença do Para-si reflexivo ao Para-si refletido” (SN, p. 213), sendo considerada a forma ideal e originária da reflexão; e a impura, fundamentada a partir da reflexão pura, mas que nunca é antecipadamente dada, “que é preciso alcançar por uma espécie de catarse” (SN, p. 213). Essa última além de delimitar a reflexão pura, a transcenderia no tocante ao alcance de suas pretensões. Analisemos primeiramente a reflexão pura.

Inicialmente, podemos dizer que toda reflexão posiciona o refletido na forma de um conhecimento. Tal movimento faz com que a consciência refletida seja afirmada justamente por esse caráter de posicionamento efetuado pela consciência reflexiva. Todavia, é impossível afirmar sem negar. Quando dizemos que um objeto é um dado objeto, negamos simultaneamente que somos este objeto. Isso quer dizer que para conhecer nadificamos, na forma de negar que somos o que pretendemos conhecer.

Analisando detidamente a reflexão pura, a apanhamos como uma tentativa do Para-si de recuperar-se enquanto uma totalidade, só que como já sabemos, existindo em completo inacabamento. Daí a necessidade de existir enquanto transcendente.

Com efeito, o Para-si se descobre enquanto totalidade-destotalizada, que significa que só pode ser para si mesmo na forma de manter-se distante de si mesmo. “A reflexão, portanto, capta a temporalidade na medida em que esta se revela como o modo de ser único e incomparável de uma ipseidade, ou seja, como historicidade” (SN, p. 217). A reflexão pura nos coloca frente a frente com a temporalidade original, que temporaliza o Para-si nas três dimensões ek-státicas.

Agora precisamos delimitar o campo da reflexão impura. Primeiramente, ela remete a uma temporalidade que não é a original (ou ontológica), mas, sim a uma temporalidade psíquica que se constitui numa coleção de fatos psíquicos. Sobre o fato psíquico:

[...] é a sombra do refletido na medida que o reflexivo tem-de-sê-lo ekstáticamente ao modo de não sê-lo. Assim, a reflexão impura quando se dá como intuição do Para-si em Em-si; o que a ela se revela não é a historicidade temporal e não substancial do refletido; é, para além desse refletido, a própria substancialidade das formas organizadas de fluência (SN, p. 220-221).

A psique é a unidade dessas formas organizadas de fluência. A psique existe como uma coleção de fatos psíquicos absorvidos pela reflexão impura como sendo Em-si mesmos. Assim, a psique organiza a totalidade dos fatos psíquicos como estados, qualidades e atos – por intermédio da reflexão impura, que apreende esses fatos psíquicos através de uma consciência refletida deles – constituindo uma objetivação do Em-si na forma de uma sombra projetada de ser.

Neste sentido, a psique se constitui como tendo sido, uma vez que ela se projeta na forma de Em-si.

Assim, participando ao mesmo tempo do Em-si e do Para-si, a temporalidade psíquica oculta uma contradição condenada ao fracasso. E isso não deve nos surpreender: produzida pela reflexão impura, é natural que ‘seja tendo sido’ aquilo que não é e não seja aquilo que ‘é tendo sido’ (SN, p. 227).

Como já vimos, o Em-si enquanto ser do fenômeno só remete a si mesmo, ou seja, só precisa de si mesmo para ser o que é. Ao contrário disso temos o Para-si, distante para sempre de qualquer determinação sendo, portanto, originalmente o seu próprio nada, só podendo ser alguma coisa a partir do seu desprendimento através da temporalidade psíquica.

Significa dizer que na temporalidade psíquica o Para-si esforça-se em ser o Em-si que ele reflete à maneira de não sê-lo. Em outras palavras, tenta ser o outro sem deixar de ser Para-si, como se o Em-si que ele quisesse ser o quisesse ser por detrás de si mesmo.

Dito de outro modo, a temporalidade psíquica produzida pela reflexão impura, traz à tona um Para-si que se identifica com o Em-si que ele não é, mas que o transcendendo procura sê-lo. Só que aquilo que não é tenta sê-lo na projeção de uma possibilidade que nunca foi em si mesma, mas foi para si mesma.

Sendo assim, a temporalidade psíquica aparece à consciência reflexiva como consciência de duração. Com isso, a temporalidade psíquica fica remetida à tentativa de projetar no Em-si a temporalidade original do Para-si. Só que essa tentativa não acontece realmente, digamos que só virtualmente.

Se a temporalidade psíquica “não passa da coleção conexa dos objetos temporais” (SN, p. 230), então, só pode ser constituída a partir de um passado, como tendo sido. Quanto ao seu futuro, só pode existir como vindo após um passado-presente. É que o Para-si se nos mostra enquanto totalidade inserida no tempo. Sendo assim, o Para-si se nos apresenta enquanto totalidade de presença, ou melhor dizendo, se faz presente aos seres enquanto sua própria totalidade. Neste sentido, podemos vislumbrar uma totalidade destotalizada, pois: “a totalidade só pode vir aos seres por um ser que tem-de-ser, na presença a eles, sua própria totalidade. É exatamente o caso do Para-si, totalidade destotalizada que se temporaliza em perpétuo inacabamento” (SN, p. 242). Neste sentido, a consciência se faz presente aos seres do mundo enquanto uma presença ao ser, sendo, ao mesmo tempo, presença a cada coisa em particular. Com isso, a presença ao mundo ou a totalidade das coisas só é possível pela presença às coisas em particular ou aos “istos”. Nesse sentido, o que consideramos como mundo jamais poderia ser desvinculado das nossas percepções subjetivas, pois, “o mundo se desvela concretamente como fundo de cada percepção singular” (SN, p. 243). A totalidade destotalizada seria, então, essa síntese que faz o Para-si a partir de cada deslocamento da díade refletido-refletidor (ou reflexo-refletidor).

No caso da temporalidade, esta coloca uma pauta de ordenamento entre os “istos”, justapondo-os em uma sequência de reflexos que refletidos pela consciência não-tética passam a ser reunidos na forma de uma totalidade pela consciência tética. É bom que enfoquemos que essa forma de totalizar o refletido é o jeito como o Para-si se anuncia a si mesmo, enquanto sendo o que não é e não sendo o que é, “o que significa que , por seu próprio surgimento, o Para-si é revelação do ser como totalidade, na medida em que tem-de-ser sua própria totalidade de maneira destotalizada” (SN, p. 243). Essa forma de se nos mostrar enquanto totalidade destotalizada é somente uma forma de descrever o Para-si como um nada que voltado para o ser tem como sentido esse mesmo ser ao qual ele não é nada. Esse ser se desvela para o Para-si enquanto mundo concreto no qual ele se integra através do circuito de ipseidade²⁸. Neste sentido, “o mundo como correlato a uma totalidade destotalizada, aparece como totalidade evanescente, no sentido de que jamais é

²⁸ Ipseidade: relação de totalidade do Para-si com o mundo e consigo mesmo; ser si mesmo de maneira plena (SN).

uma síntese real, mas limitação ideal, obtida pelo nada, de uma coleção de istos” (SN, p. 246). Dessa forma, através da identificação com o Em-si propiciada pela reflexão impura o Para-si ganha ímpeto de perseguir o ser que ele não é, mas que se identificou com ele, partindo, assim, para a sua odisséia rumo a um Em-si-Para-si. É dessa forma que o Para-si vai nadificar o nada que ele é para ser o que não é, lá no futuro, na qualidade de um possível.

Assim, é pela reflexão impura que o Para-si busca determinar o que é baseado no mundo que ele não é, mas, que se temporaliza juntamente com ele. Esse mundo que se temporaliza com o Para-si através da reflexão impura, aparece como um fantasma diante da temporalidade original e do Para-si; é uma tentativa de objetivação Em-si da temporalidade original que é o campo onde se projeta o Para-si. Como já dissemos, tal tentativa está fadada ao fracasso.

Dizemos desse modo porque a questão da temporalidade acabaria nos remetendo a uma existência incessantemente inconcluída, dado ao aparecimento de novas possibilidades que conduziriam o Para-si numa esteira contínua de nadificação. Por isso, a existência nunca poderia ser apreendida como algo concluído, mas sempre se alimentando dos possíveis que são oferecidos ao longo de uma temporalidade empreendida pela consciência. É como coloca Eagleton (2003, p.86), que, “O ser humano é constituído pela história, ou pelo tempo”. E o tempo, por sua vez, seria, “a estrutura mesma da própria vida humana, algo de que sou feito, antes de ser alguma coisa que posso medir”. A temporalidade, desse jeito, torna-se a própria substância com que o Para-si se constrói enquanto liberdade contínua, que se nadifica através do tempo.

Assim, a consciência ou Para-si é radicalmente temporal e relaciona-se com a situação vivida que se desenrola também no plano temporal. Destarte, a realidade humana é essencialmente condicionada e constituída pela temporalidade, pois, é o movimento propiciado pelo tempo que impulsiona o Para-si a nadificar o seu próprio nada de ser. O porquê de ele necessitar efetuar esse movimento temporal de nadificação é a liberdade que o Para-si tem que ser como veremos a seguir.

IV A CONSCIÊNCIA: NADA, LIBERDADE E TEMPORALIDADE IMBRICADOS

Procuraremos descrever agora como se dá a característica fundamental do homem: de que ele é um ente que se acha sempre separado do que é pela espessura de ser que ele não é. Melhor dizendo, ele se faz anunciar justamente por aquilo que lhe falta, a sua transcendência. Essa transcendência se caracteriza pelo livre projeto no qual o Para-si se escolhe. Ao projetar-se rumo ao que ele não é o homem faz um movimento de projeção dessa transcendência para o seu interior criando, como já vimos, a temporalidade. Com relação e essa mesma temática, já podemos constatar em Heidegger a mesma importância atribuída ao tempo como fórum da transcendência. “A temporalidade (Zeitlichkeit) será demonstrada como o sentido da presença” (HEIDEGGER, 1999, p. 45). É visível que Sartre tenha partido do sentido de “pré-sença” em Heidegger para dizer que o Para-si é presença a ... , sendo o tempo o elemento que possibilita ao Para-si estar presente ora em um lugar ora em outro, ou seja, é o elemento que disponibiliza a consciência a possibilidade de se fazer presente entre os seres do mundo para desvelá-los. Nestes termos: “[...] o tempo é o ponto de partida do qual a pré-sença sempre compreende e interpreta implicitamente o ser” (HEIDEGGER, 1999, p. 45). A asserção de Heidegger nos leva ao entendimento de que o tempo pode ser visto como o próprio horizonte no qual deve ser compreendido o ser. Nesse sentido, o que se desprende do argumento heideggeriano é que a temporalidade é a pré-sença que se nos apresenta no movimento de desvelamento do ser. “O ser da pré-sença tem o seu sentido na temporalidade” (HEIDEGGER, 1999, p. 47). Trazendo esses argumentos para o âmbito da nossa discussão podemos depreender que o Para-si – que é presença a...e presença a si mesmo na forma da díade refletido-refletidor – só é transcendente graças a sua própria intraestrutura temporal, ou seja, o Para-si só se estrutura para conhecer ou desvelar o mundo, podendo, só então, lhe atribuir algum sentido a partir da temporalidade que ele mesmo é na forma da transcendência. Ao aparecer no interior da realidade humana, essa transcendência, que não passa de um projetar-se para o que ainda não é, finda por inaugurar a ação livre no ser do homem, “pois um ato é uma projeção do Para-si rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é” (SN, p. 539). Dessa forma, a ação livre surge a partir de uma falta original que assola o Para si, uma vez que ao já ser o projeto que tem em vista no futuro, precisa transcender o seu ser que foi “tendo-sido”. Esse nada existe como um perpétuo transcender, que ao se alojar no ser do homem,

constituindo a sua realidade através do deslocamento pelas ek-stases temporais, faz com que somente no nada possa ser transcendido o ser.

Destarte, o ser que é transcendido o faz numa perspectiva de trans-mundo, o que põe a condição humana como aquela onde o seu ser emerge de um não-ser. Por isso é que Sartre, assim como Heidegger²⁹, diz que o mundo se encontra em “suspenso” no nada. É a partir dessa constatação que – o ser do homem enquanto transcendência emerge do nada de ser – pode ser entendido o problema da contingência do ser humano. “[...] A contingência do mundo aparece à realidade humana quando esta se instala no nada para apreendê-lo” (SN, p. 60). Nesse sentido, ao captar o mundo e querer se organizar junto a ele interiorizando-o, o Para-si, enquanto núcleo da realidade humana, vê-se mergulhado no real, porém, o faz numa perspectiva trans-mundana, pois, como não é nada daquilo para o qual se volta, emerge como um não-ser no meio do ser. Não é o que é, uma vez que é puro reflexo de um Em-si que ele próprio não é; e é o que não é, quando se projeta temporalmente para se agrupar ao si através dos possíveis que ele ainda não é, mas que projetou ser livremente; temos assim, a dupla negação.

Sendo, então, a ação oriunda do nada, e da tentativa de negação desse mesmo nada, poderíamos inferir daí que “a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante” (SN, p. 540). Dizer isso equivale a dizer que em toda a ação está presente a liberdade, até mesmo na posição de não agir. Mas para não cairmos na cansativa discussão entre os deterministas e os “partidários da liberdade de indiferença” (a liberdade desatrelada de quaisquer motivos anteriores), precisamos delimitar como Sartre entendia a liberdade.

Primeiramente toda ação precisa, necessariamente, de um móbil para ser efetivada, pois, caso contrário, cada ação seria resultado de uma deliberação instantânea da qual só saberíamos quando já estivéssemos executando-a, coisa que se nos mostra bastante contra-intuitiva. Neste sentido, o móbil funciona como a falta que nos impele a agirmos, sendo necessário que primeiro tenhamos consciência da falta para que partamos em busca da sua solução. Neste sentido, toda a ação deriva de um móbil pré-existente. Em contrapartida o móbil só chega a ser percebido se atrelado a um projeto inicial ou um fim a que esteja ligado. Como já mencionamos é exatamente a falta de ser que move o Para-si ao perseguir o projeto de ser alguma coisa, pois somente o valor que atribuímos a tal o qual projeto pode desencadear uma ação rumo a sua consecução ou não. Neste sentido:

²⁹ Cf. Heidegger (1996, p. 58): “Ser aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada”.

Motivos e móveis só têm sentido no interior de um conjunto projetado que é precisamente um conjunto de não-existentes. E este conjunto é, afinal, eu mesmo enquanto transcendência, eu mesmo na medida em que tenho de ser eu mesmo fora de mim. [...] Resulta ser impossível, com efeito, encontrar um ato sem móbil, mas não devemos com isso concluir que o móbil seja a causa do ato; é parte integrante dele (SN, p. 541).

Podemos perceber na citação anterior que Sartre faz uso da palavra motivo além de móbil. O que isso pode significar para ele? Primeiramente, gostaríamos de ressaltar que o próprio Sartre se questiona sobre a diferença entre motivo e móbil (SN). Sendo assim, ele inicia o seu argumento analisando uma opinião corrente em sua época de que o motivo seria a própria razão para um ato, equivalendo ao cabedal de apreciações racionais que fazemos para justificar uma ação de forma objetiva, sendo tal motivo constituído a partir também de um fim ao qual ele serve de meio de consecução; já o móbil, dentro dessa mesma opinião, seria o impulso de ordem interior, ou seja, o dado subjetivo à escolha, sendo formado pelos desejos, paixões e emoções que impelem um indivíduo a determinado ato. Assim, a ação a que uma pessoa estaria compelida nunca brotaria do nada ou de um véu de indeterminação (liberdade da indiferença), mas, tanto ela poderia agir guiada por motivos ou móveis, como também poderia ser impulsionada a agir pela presença conjunta dos dois. O caso é que Sartre enxergava como absurda a idéia que uma ação livre não estivesse atrelada a nada anterior a ela, fosse indiferente a tudo o que aconteceu no passado. Porém, ele via certa dificuldade com essa concepção dos motivos e dos móveis na determinação da ação, uma vez que teríamos sérias dificuldades quando precisássemos determinar o percentual de influência de motivos e móveis em um dado ato. O fato é que Sartre cria uma nova concepção de liberdade que descartava a indiferença da liberdade frente aos motivos e móveis, sem, contudo, abraçar o determinismo dos motivos e móveis. Qual, então, foi a sua solução?

Primeiramente ele preferiu não alimentar essa discussão tradicional do eterno conflito entre a vontade e as paixões que, por sua vez, corresponderia à luta pela hegemonia das ações entre os motivos e os móveis. O seu caminho foi diferente. Para ele motivo e móbil não se diferenciam senão no tocante ao deslocamento da díade tético e não-tético dentro de um só projeto ou fim almejado. Vejamos isso melhor. Embora o motivo seja a captação objetiva do estado de coisas que se revela para uma dada consciência, ele só se revela a luz de um fim estabelecido, sendo necessário que o Para-si

tenha livremente se projetado enquanto fim desta ou de outra maneira. O fim é o próprio projeto inicial do Para-si. “Portanto, o motivo, longe de determinar a ação, só aparece no e pelo projeto de uma ação” (SN, p. 554). Sendo assim, a objetividade do motivo ante o fato dele provir de um estado de coisas concretas do mundo só tem efetividade a partir de um projeto já existente na consciência, organizado de maneira não-tética, sendo apenas a consciência (aquele) projeto. Ou seja, a consciência está posicionada sobre aquele motivo, porém, não está posicionada sobre si mesma em relação aquele projeto que ela mesma é na forma de não sê-lo; quando tem consciência tética de que é o seu próprio projeto a maneira de não sê-lo, eis que já se percebe enquanto móbil iniciando uma ação

Assim, motivo e móbil são correlatos, exatamente como a consciência não-tética (de) si é o correlato ontológico da consciência tética do objeto. Assim como a consciência tética de algo é consciência (de) si, o móbil nada mais é do que a captação do motivo, na medida em que tal captação é consciente (de) si. Mas daí resulta, evidentemente, que motivo, móbil e fim são os três termos indissolúveis do brotar de uma consciência viva e livre que se projeta rumo às suas possibilidades e define-se por essas possibilidades (SN, p. 555).

Portanto, podemos dizer que a consciência tética do motivo é também consciência não-tética do projeto inicial do Para-si, que se apreende enquanto consciência (de) agir, ou simplesmente enquanto móbil³⁰. Sendo dessa forma, podemos dizer que o Para-si age por móbeis, mas no momento em que reflete sobre os móbeis estes se tornam motivos.

Nesse sentido, móbil, motivo e fim devem ser vistos na mesma unidade, uma vez que quando projetamos algo e já colocamos a ação em curso cada uma dessas três estruturas citadas reclama as outras duas enquanto estrutura que lhe empresta um significado. Aduzimos esta discussão ao nosso trabalho só para que a liberdade em Sartre não fosse entendida (como, inclusive, alguns desavisados a entenderam) como uma colcha de retalhos de resoluções abruptas e caprichosas, destituídas de qualquer causa anterior. Só que como vimos, a causa da livre ação é um projeto inicial livremente escolhido pelo Para-si que nadificou o próprio Para-si quanto as outras possibilidades lógicas possíveis; neste sentido, não é contraditório quando Sartre diz que quando agimos os dados já estão

³⁰ Tal concepção de que a ação quando se dá vem sob a forma de consciência (de) ação, ou seja, de que se capta de maneira irrefletida, sendo, ao mesmo tempo o próprio móbil da ação, já possui a aquiescência de Sartre já no *Esboço para uma teoria das emoções*. “O que importa aqui é apenas mostrar que a ação como consciência espontânea irrefletida constitui uma certa camada existencial no mundo, e que não há necessidade de ser consciente de si como agente para agir – muito pelo contrário. Em suma, uma conduta irrefletida não é uma conduta inconsciente, ela é consciente dela mesma não-teticamente, e sua maneira de ser teticamente consciente dela mesma é transcender-se e perceber-se no mundo como uma qualidade de coisas” (op. cit., p. 61-62).

lançados (SN); é apenas uma forma concisa de dizer que o projeto inicial é quem vai guiar não teticamente os motivos que posicionamos para agirmos a partir deles. Porém, o que podemos aduzir a esta discussão sobre móbil, motivo e fim é que eles só se prestam para clarear a assertiva de que a liberdade é a condição fundamental para qualquer ação, uma vez que o projeto que a clareia é sempre um livre projeto.

Ao que tudo indica, Sartre quer demonstrar que nenhum móbil por si só, qualquer que seja, pode desencadear um ato, mas este ato só pode ser compreendido em um conjunto integrado entre motivos móbeis e fins, que só podem ser frutos da ação de uma consciência livre. Que existem móbeis Sartre jamais deixou de reconhecer, mas que os móbeis só têm força à medida que nossos projetos lhe dão o estatuto de móbil. Assim, é que como Sartre deixa claro em *O Ser e o Nada*; que mesmo quando aceitamos um emprego com um mísero salário para não morrermos de fome; mesmo esse móbil que é o medo de morrermos de fome só constitui um móbil em si pelo valor que atribuímos à vida, e esse valor não é em si mesmo, é Para-si, pois em outro momento podemos muito bem já não atribuir tanto valor assim a vida. Assim: “[...] a liberdade é fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias” (SN, p. 542). Como a liberdade é o próprio modo de ser do Para-si e esta transcende qualquer forma de Em-si, ou seja, de qualquer essência imutável. Por isso Sartre diz que “a existência precede e comanda a essência” (SN, p. 541). Daí se segue que a liberdade, que é intraestrutura do Para-si, dá-se no plano da existência permeada de possíveis nadificados. Significa que somos livres para realizarmos uma ruptura nadificadora com o Em-si que não somos.

Neste sentido, a liberdade é o próprio modo de ser do Para-si. Assim, ao surgir no mundo, pois existe uma precedência lógica do Em-si em relação ao Para-si, do Ser em relação ao Nada, a consciência já se depara com a sua condição fundamental de ser livre, pois não é primeiro para ser livre depois, mas, já surge livre, por ser nada em si mesma, para escolher-se. É neste sentido que Sartre parafraseando Heidegger diz que “a existência precede e comanda a essência” (SN, p. 541)³¹. Dessa forma, primeiro o homem existiria

³¹ Em seu livro *Carta sobre o humanismo*, Heidegger tece uma crítica a interpretação que Sartre deu a essa frase que, segundo ele, foi mal entendida. Logo ela que é um verdadeiro slogan da filosofia existencial de Sartre e de seu humanismo não cristão. Para Heidegger, Sartre confundiu o sentido de existência ao traduzi-la por *existentia* e não por *ec-sistência*, como realmente seria a intenção de Heidegger na sua famosa asserção. *Ec-sistência* para Heidegger é quando o homem se posta na clareira do ser. Só o homem possui a chave para o ser dos entes. Neste sentido só o homem *ec-siste*, uma vez que “[...] a existência nunca poderá ser pensada como uma maneira específica de ser entre outras espécies de seres vivos [...]” (HEIDEGGER, 1973, p. 55). Mas, aquilo que o homem é comumente tratado na metafísica, sob a nomenclatura de essência, reside na sua *ec-sistência*. Porém, é bom que esclareçamos que, segundo Heidegger (ibidem), *ec-sistência* não é o mesmo que *existentia*, pois, esta última significa a

para só depois imprimir alguma essência ou sentido a essa mesma existência. Por surgir primeiro a qualquer outra essência, sem motivo, sem necessidade, ela mesma não tem essência alguma, assim, além de ser sem fundamento, a liberdade é indescritível. Para Sartre, “a liberdade é fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias” (SN, p. 542). A transcendência de que fala Sartre é resultado do desprendimento ek-stático do Para-si através da temporalidade, sendo o caminho que o Para-si encontra para nadificar o nada que ele é através do ato de liberdade que o projeta rumo a um possível que ele ainda não é, mas já o é, de certa forma, quando inicia a ação através da escolha em sê-lo. Neste sentido, “a realidade humana é livre na exata medida em que tem-de-ser seu próprio nada” (SN, p. 559). A consciência que tem a característica peculiar de ser uma dupla presença: aos entes do mundo, na forma de uma consciência posicional do objeto e não-consciência de si mesma enquanto posicionando o objeto; como também presença a si mesma, na forma de uma consciência posicional sobre a consciência refletida, sendo, portanto, sempre “consciência de existir”, o que implica que nada de fora pode fomentá-la, além dela mesma; além do mais, como ela própria não é algo que essencialmente seja para só depois escolher-se de alguma forma, mas, ao contrário, é um nada, que só passa a ser alguma coisa quando se projeta temporalmente para realizá-lo, só existindo enquanto realidade a partir do fim escolhido. Por isso tudo, podemos já nessa altura do trabalho dizer que a liberdade é o próprio ato de nadificação do nada que faz o Para-si através de uma projeção temporal – projeção essa que coloca o Para-si distante de si mesmo, autônomo em relação ao seu passado quanto ao que pode vir a executar no futuro – que visa ao Em-si que ele não é, ou melhor, a liberdade pode ser entendida como um movimento de pura nadificação temporalizadora do Em-si, ou ainda que a liberdade seja a nadificação do nada que é o Para-si, sendo por excelência o próprio ato nadificador do nada que é o Para-si originariamente.

realidade efetiva dos entes. No caso, da forma como aparece em *Ser e Tempo*, que foi o lugar onde Sartre foi buscar essa frase, lá, quando se diz que “A essência de ser-aí reside em sua existência” (idem, ibidem), não se trata de contraposição entre *essentia* e *existentia*, mas, ao contrário, significa que o homem se desdobra a partir da clareira de seu ser, aberta na sua *ec-sistência*. “A *ec-sistência*, pensada *ec-staticamente*, não se cobre, nem quanto ao conteúdo, nem quanto á forma, com a *existência*. *Ec-sistência*, significa, sob o ponto de vista de seu conteúdo, estar exposto na verdade do ser. *Existência* (*existence*) quer, ao contrário, dizer, *actualitas*, realidade efetiva, à diferença com a pura possibilidade da idéia[...]” (op. cit., p. 60). Ao que aparenta, Heidegger quis apontar que Sartre quando menciona em *O Ser e o Nada* que “a existência precede e comanda a essência”, quer dizer com isso que devemos inverter o sentido da metafísica, que vem desde Platão, de que a essência precede a existência (ibidem). Só que para Heidegger, isso não acabava com a questão do esquecimento de ser pela metafísica, uma vez que a inversão de uma frase metafísica pura e simplesmente, não faz com que ela deixa de ser metafísica (ibidem).

Trataremos agora de examinar a capacidade que a realidade humana tem, apesar de ter o seu núcleo no Para-si ou na consciência, de nadificar o Em-si na forma de uma ruptura nadificadora com o mundo através do movimento da liberdade. Dizemos isso na medida em que “o fenômeno primordial do ser no mundo é a relação originária entre a totalidade do Em-si, ou mundo, e minha própria totalidade destotalizada: escolho-me integralmente no mundo integral” (SN, p. 568). Será a partir dessa capacidade de nadificação, ou transcendência, que o Para-si captará o fenômeno da contingência do mundo e da sua responsabilidade perante o desenrolar da sua existência enquanto contingência singular, a facticidade. Nesse sentido transcender significa escolher-se e escolher-nos “é nadificar-nos, ou seja, fazer com que um futuro venha a nos anunciar o que somos, conferindo um sentido ao nosso passado” (SN, p. 574). É dessa forma que a liberdade se dá no âmbito de uma temporalidade – sendo que esse tempo corresponde à própria consciência que se temporaliza na projeção da sua escolha que ela ainda não é – que se origina através na nadificação operada pelo Para-si em seu próprio nada de ser, através do fim que projeta para si mesmo a partir do contato que mantém com o mundo (o Em-si), a sua facticidade ou contingência em situação, na forma de uma totalidade destotalizada. Por isso:

Escolher é fazer com que surja, com meu comprometimento, certa extensão finita de duração concreta e contínua, que é precisamente a que me separa da realização de meus possíveis originais. (SN, p. 574).

Sendo assim, o Para-si é liberdade porque pode imaginar um fim que ainda não existe e rumar a sua realização, nadificando o concreto existente na forma da busca de um possível ainda não existente. “Com efeito, o Para-si, devido à negação interna, ilumina os existentes em suas relações mútuas por meio do fim que posiciona, em projeta este fim a partir das determinações que capta ao existi-lo” (SN, p. 595). Tais determinações, longe de o impedirem de ser livre, apenas colocam o fato de que a liberdade do Para-si só é possível dentro de uma situação determinada. É essa a facticidade da liberdade, só somos livres em situação³².

³² Sartre (1972), no artigo intitulado de *Resposta a Albert Camus*, critica o ex-amigo por interpretar a concepção de liberdade sartriana como uma força sem “travões”, ao qual Sartre reagiu virulentamente. Acusou Camus de não ir às fontes; de análises simplistas, sendo, por isso, o motivo de não lhe indicar a leitura do *Ser e o Nada*, pois que entendia que Camus detestava dificuldades do pensamento. O importante nisso, para o nosso argumento, é que Sartre ali ainda reiterava que só podemos ser livres em situação que, “a liberdade não pode ser travada: não tem rodas. Nem patas nem queixada onde se possa pôr um freio, e, como ela se determina pela sua iniciativa, encontra os seus limites no caráter positivo, mas necessariamente finito desta” (op. cit., p. 95-96). Nunca é demais dizermos que o caráter positivo e finito da liberdade a que Sartre estava se referindo era à situação.

Nesse sentido, longe da liberdade significar a obtenção daquilo que se quis, opinião do senso comum, ela significa, concisamente, liberdade de escolha. Não significa que alguém possa escolher qualquer coisa que será livre, mas que a escolha sempre pressupõe algo dentro do campo das possibilidades que, por sua vez, foi previamente escolhida enquanto um projeto inicial. O projeto sempre está interligado a facticidade do Para-si em uma dada situação já estabelecida. Mas a situação apenas vai apresentar um maior ou menor grau de adversidade ao Para-si, sem jamais destruir a liberdade que é o Para-si. “Assim, começamos a entrever o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em situação, e não há situação a não ser pela liberdade” (SN, p. 602)³³. É por isso, que Sartre pensava que o homem é sempre livre uma vez que sempre se depara com situações em que precisa fazer escolhas.

Dando prosseguimento a mesma linha de raciocínio a situação é sempre um fator limitante, mas nunca aniquilador da liberdade. Através da liberdade que sempre somos é que conseguimos também perceber a nossa facticidade, ou seja, a realidade que existe enquanto um constante coeficiente de adversidade que, contingencialmente, sempre nos oferece motivos para agirmos. Portanto, enfaticamente: “[...] não poderia haver liberdade a não ser restringida, posto que a liberdade é escolha” (SN, p. 608). Além do mais, toda escolha tem um limite, não podemos escolher tudo, o que já contrariaria o sentido de escolha; sendo assim, escolher pressupõe selecionar algumas coisas e eliminar outras. Por isso, a liberdade só pode realmente se nos apresentar genuinamente quando “constituindo a facticidade como sua própria restrição” (SN, p. 609). Só somos livres porque que sempre nos encontramos em situações que exigem uma tomada de posição. Se assim não o fosse a liberdade cairia, como já vimos, no nada absoluto.

Como agora estamos enfocando a liberdade em situação, ou a facticidade, não é de mais lembrarmos que o passado representa parte dessa facticidade como sendo um “tendo-sido”. O passado é a parte tornada Em-si do Para-si, ou seja, o irremediável que ele carrega atrás de si. Quanto ao futuro, é ele que quem decide sobre a importância ou não do passado. O futuro por sua vez é o lugar para aonde se evade o Para-si na sua fuga constante do presente, ou do que ele se faz presente (ao Em-si). Dessa forma, o Para-si pode ou não afirmar o seu passado no presente, na forma de querer ou não mantê-lo em uma projeção futura que faz agora no presente. “O projeto atual, portanto, determina se um período definido do passado está em continuidade como o presente ou é um fragmento

³³ Margarido (1965, p. 11), corrobora essa tese de Sartre ao parafrazeá-lo, reconhecendo que “o homem só é livre em situação e se projetando a si mesmo enquanto projeto encarnado do mundo”.

desse contínuo do qual emergimos e que se distancia” (SN, p. 615). É assim, porque é somente através dos fins que projetamos que uma determinada coisa pode obter ou não algum valor. Se, por exemplo, projetamos como fim valorizar os movimentos históricos é porque o respeito pelo passado passou a ser um valor perseguido pelos nossos projetos. Podemos notar que toda projeção de um livre projeto sempre se dá dentro de um desprendimento temporal. Por isso, a liberdade em Sartre não pode ser concebida fora de uma temporalidade, mas, antes, sincronizam-se em uma díade fundamental.

Mesmo a liberdade possuindo limites na forma da facticidade, que é a própria realidade na qual o Para-si está mergulhado, só podemos entender esses limites como sendo mesmo necessários para que a liberdade exista. A facticidade como já vimos, é a própria liberdade em situação. Sendo assim, todo coeficiente de adversidade ou de utensilidade serve apenas para situar a liberdade em um dado contexto, pois só existe liberdade dentro de uma perspectiva que suscite uma escolha, ou seja, só existe liberdade em uma dada situação, ou seja, cada pessoa só realiza a sua situação. Como já observamos, se pudéssemos tudo já não haveria liberdade, pois, já não haveria a escolha, condição *sine-qua-non* para que a liberdade nadifique outras escolhas possíveis. Desse jeito, a facticidade acaba corroborando mais ainda a liberdade.

Assim, com essas palavras Sartre esperava haver resguardado a liberdade no campo do pensamento, fazendo com que a mesma pudesse ser vivenciada através das escolhas contingentes que o Para-si acumula no seu processo interminável de nadificação do ser que não somos a maneira de termos sido. Finalmente, esperava contrapor a opinião corrente de que a liberdade só existe quando além de podermos escolher uma situação podemos não escolhe-la também. Para ele seria justamente o contrário, sempre escolhemos, ou seja, liberdade é sempre escolher-se, quando não escolhermos estamos escolhendo não escolher.

Ao fazermos uma escolha criamos um encadeamento temporal, ou seja, uma unidade *ek-stática* compatível com os fins que livremente colocamos como nossos possíveis. A temporalidade, nesse sentido, possibilita ao Para-si colocar em marcha às escolhas que fizemos inicialmente pela existência inalienável da liberdade. “O projeto de um sentido do ser em geral pode-se realizar no horizonte do tempo” (HEIDEGGER, 1998, p. 14). Isso não implica, todavia, que ao escolhermos um fim como possível, que não possamos abandoná-lo logo em seguida, uma vez que um nada separa aquele fim escolhido de um outro ainda não escolhido. Mesmo havendo uma escolha inicial, que determinaria os motivos e os móveis da ação, até mesmo tal escolha poderia ser nadificada, desde que tomássemos conhecimento dela (teticamente) e livremente projetássemos uma outra

escolha em seu lugar nadificando-a. A possibilidade constante de rompermos com a escolha inicial é que dá a possibilidade de que exista o instante.

O instante é quando o Para-si se vê às voltas com a volatilidade das escolhas, quando vê que nada o obriga a manter uma decisão tomada no passado. Tal momento faz com que, novamente, um nada deslize entre o projeto escolhido e o Para-si, congelando esse projeto pela característica essencial que tem o Para si enquanto liberdade de poder a qualquer momento, sem aviso prévio, nadificar aquilo que projeta. “Bastará que explicitie sua injustificabilidade para fazer surgir o instante, ou seja, a aparição de um novo projeto sobre o desabamento do anterior” (SN, p. 591). Quanto ao projeto anterior ela ficaria existindo somente na condição de um “era”, passando a integrar a facticidade do Para-si na forma de um passado, situando a consciência perante a sua existência no mundo.

Necessário se faz ainda mencionar que temporalizar-se é ser fazendo-se, pois, o Para-si que é temporalidade o é na medida em que se faz, uma vez que não é nada, mas projeta no tempo a obtenção de um determinado ser. Nesse sentido, o Para-si que também é liberdade só pode nadificar-se através da temporalidade, pois, é lá no futuro que ele se lança para ser o que não é não sendo mais o que é. Destarte, a nadificação do seu nada de ser efetuada pelo Para-si através da liberdade só se dá no campo de uma temporalidade oriunda do próprio Para-si. Mesmo que quiséssemos escolher sempre o mesmo projeto ainda assim haveria deslocamento ek-stático, uma vez que não existe permanência dentro da liberdade que é o Para-si, pois, mesmo para perseverarmos em algum projeto temos que renová-lo constantemente na forma de um constante comprometimento com ele. Enfim, é a temporalidade que possibilita a continuação ou o abandono de um projeto em curso. Assim, a liberdade que é o fundamento sem fundamento de todas as essências só é possível pela temporalidade. Como já foi dito só se é livre no tempo.

Buscando dar um tom mais conclusivo à problemática de como a consciência, que a princípio é nada, pode se estruturar em liberdade e temporalidade, temos que, se observarmos com atenção, existe uma relação estreitíssima entre a consciência, o nada, a liberdade e a temporalidade, pois: a liberdade identifica-se com a consciência porque, primeiramente, a liberdade é um nada de ser, o Para-si também é originalmente um nada de ser, logo, o Para-si também, nesse sentido, é liberdade; depois, a consciência é negação interna de si mesma, é o que não é e não é o que é, negação fundamentada pela liberdade que nadifica a si mesma em busca de um possível que ela não é; ao fazer-se projeto a consciência que é nada, e também liberdade, se faz temporalidade que é o espaço que se abre para que a liberdade possa nadificar; depois, porque é pura e simples negação do

objeto que reflete como negação do dado, a consciência evita cair no nada absoluto, pois, se não fosse pelo dado que ela reflete, seria apenas a negação interna de um nada, ou um nada absoluto; porém isso não quer dizer que ela seja determinada pelo dado, mas, que existe enquanto negação desse mesmo dado. Nesse sentido liberdade, nada e a consciência se equivalem na forma de serem essa dupla negação. “Assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem uma única e mesma coisa” (SN, p. 574). Sendo, portanto, o próprio Para-si enquanto se dando como nada, como liberdade e como temporalidade. Daí se segue que a liberdade, que é intraestrutura do Para-si, dá-se no plano da existência permeada de possíveis nadificados. Significa que somos livres para realizarmos uma ruptura nadificadora com o Em-si que não somos nos lançando temporalmente na busca dos possíveis que também não somos, mas que, por liberdade, escolhamos como aquilo que queremos ser.

Finalmente, gostaríamos de ressaltar que a realidade humana é a única que traz a possibilidade da negação ao mundo, por possuir em seu bojo a nadificação como atributo da liberdade. Tal atributo coloca à existência humana num status particular de ser o seu próprio nada. Se sou a minha liberdade e esta é nadificação de meu ser-tendo-sido, então o meu ser é um nada de ser, ele é nada. Dessa forma, a característica da realidade humana é ser Para-si, constituir-se como liberdade nadificante do Em-si que ela não pode ser. “[...] A realidade-humana é livre porque não é o bastante, porque está perpetuamente desprendida de si mesma, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que será [...]” (SN, p. 545). Sendo dessa maneira, o homem está condenado a sempre projetar-se na forma de uma temporalidade para um plano que ele ainda não é, mas que já é em nível do possível; então, a liberdade existe enquanto nadificadora da realidade humana. Por tudo o que foi dito, Sartre entendeu que o homem está “condenado a ser livre”, o que significa que não podemos encontrar outros limites à liberdade além da própria liberdade.

Conclusões

Primeiramente, podemos concluir que o mundo enquanto uma realidade concreta independente da consciência existe (o Em-si). Só que o mundo enquanto significado recebe o seu ser proveniente da consciência doadora de sentido (o Para-si). Caso contrário, a realidade não passaria de algo que é, sem que nada pudesse ser afirmado ou negado dessa coisa que é.

É nesse cenário sombrio, desolado e contingente (já dando um ser a quem nem precisa dele, o Em-si, pois é independente do que digam sobre ele) que surge o Para-si ou a consciência como sendo uma “descompressão” no âmago do Em-si que, passa a existir como negação original de toda a realidade para o qual está voltado. Assim, a máxima husserliana, de que toda consciência é sempre consciência de alguma coisa, serve de carro chefe para que Sartre fundamente a sua noção de consciência, como sendo um nada radical daquilo que reflete enquanto consciência. O Nada é o estado originário da consciência, sendo, por princípio, a sua primeira característica intraestrutural.

O Para-si, a partir da sua característica fundamental de ser um nada refletindo tudo para o qual está voltado, nesse sentido, é sempre consciência de algo existente em si mesmo, que se mostra inteiramente, na sua plenitude, sem se deixar ocultar em nenhum aspecto. O fenômeno é o que aparece à consciência sem que nada se oculte do ente que se mostra por inteiro. Dessa forma, a fenomenologia da qual Sartre se apresenta como herdeiro não vê no existente uma aparência que se mostra e um ser em si mesmo que se oculta por trás do fenômeno, mas considera o existente como se dando na sua aparição fenomenológica. O que a consciência capta é realmente o existente. Porém, como a consciência não é nada do que reflete, dá-se como negação original de tudo ao qual está voltada, está para todo o sempre cindida do que ela não é. Logo ela que é a portadora do sentido do ser. Isso trás em si um desdobramento. A consciência que não é nada, mas que é reflexo de tudo ao qual se volta, possui a dinâmica da mudança, pois, pode voltar-se para sucessivas coisas, inclusive repetindo o processo em uma série praticamente infinita de novas aparições, ou seja, pode refletir quantas vezes quiser um dado objeto. Só que todas as vezes que faz esse processo a consciência sofre uma alteração interna, pois, o conhecimento que vai acumulando sobre a coisa faz com que mude constantemente a forma de ver a mesma coisa. Se o Em-si não muda, o contrário se pode dizer do Para-si que, em virtude do conhecimento que vai acumulando se torna uma mudança ambulante, sendo daí a origem da subjetividade de cada Para-si.

O ser do fenômeno desponta a partir da “prova ontológica” de que existem seres ao invés de nada, pois, se não fosse assim, a consciência que é sempre consciência de alguma coisa seria consciência de nada, como ela já é nada, teríamos o nada absoluto. Isso nos autoriza a pensar que o fenômeno nos remete a algo que existe realmente, ao ser Em-si. A isso chamamos de transfenomenalidade do fenômeno, ou seja, que o ser do fenômeno nos coloca diante do ser-Em-si. No ser do fenômeno a consciência, que é sempre “revelação-revelada” de algo transcendente a ela, nos aponta a existência de algo. A intuição reveladora da consciência nos coloca que esse algo é transcendente para além da intencionalidade da consciência (ou da sua transfenomenalidade). A consciência reveladora clama por um ser revelado. Daí segue que a transfenomenalidade da consciência revela que há seres ao invés de nada. Em resumo, temos a prova ontológica. Esse ser é o ser transfenomenal do fenômeno, que do ponto de vista do ser do fenômeno é o ser-Em-si. O ser do fenômeno nos trouxe ao ser-Em-si.

O ser-Em-si se nos revelou como maciço e impenetrável, sendo o que é, em-si mesmo, ele é o que é. Em virtude do seu caráter conciso e fechado o ser-Em-si de Sartre foi afeiçoado por alguns comentadores ao Ser de Parmênides. De todas as características apresentadas as mais importantes para o nosso trabalho foram: que o Em-si se mostrou atemporal, remetendo a questão do tempo para uma outra esfera, no caso, a temporalidade pertenceria ao âmbito do Para-si; outro ponto que se destacou foi que o Em-si está fora do campo das possibilidades, logo, descarta de si o problema da liberdade; finalmente, observamos a contingência do Em-si, pois na sua falta de necessidade de ser – uma vez que o Em-si por não derivar de nada foge ao princípio da necessidade que, por sua vez, remete a ligação de proposições ideais – sendo indiferente a qualquer relação lógica é inteiramente contingente, ou seja, gratuito, sem razão alguma de ser. Então, a necessidade, a liberdade e a temporalidade, tudo isso recaiu na alçada do Para-si ou da consciência. Tudo o que pudemos saber do Em-si a partir da análise do Ser e o Nada se resumiu a isso. O campo do ôntico se fecha para que se abra o do ontológico ou o do Para-si.

Para sabermos algo mais sobre o Ser tivemos que enveredar pelo fenômeno de ser e indagar sobre o sentido desse ser. Daí que o fenômeno de ser foi a porta de entrada por onde começamos o nosso inquérito sobre o ser. Das apreensões obtidas pelo fenômeno de ser uma se nos mostrou das mais profundas, foi a sensação descrita por Sartre com o nome de Náusea. Ela é a apreensão do ser em seu estado bruto pela consciência, talvez, o fenômeno de ser na sua máxima magnitude. A Náusea nos mostra que o essencial é a

contingência, ou seja, que a existência não possui nenhuma razão de ser. Seria a maior aproximação com o Em-si que o homem poderia ter de fato.

Ao contrário das expectativas deixadas a partir da Náusea, o fenômeno de ser não nos levou até o Em-si, mas nos arrastou até o Para-si uma vez que pediu por um conhecimento que desvelasse esse mesmo fenômeno de ser. O fenômeno de ser quando percebido na sua forma bruta, ou simplesmente refletida, ainda não tem o caráter de um conhecimento. Nesse sentido, a transfenomenalidade da consciência seria para onde segue o fenômeno de ser, pois, aquela clama por um ser que lhe seja doado de fora, para que a aparição que lhe chega seja revestida de sentido, na forma de um conhecimento, passando o fenômeno a ter uma razão de ser. Nesses termos, o fenômeno de ser exigiu a transfenomenalidade da consciência, ou seja, o fenômeno necessita de uma consciência que lhe dê sentido na forma de uma apreensão gnosiológica.

A consciência ao se lançar na tarefa de desvelar o fenômeno de ser se no revelou como sendo bipartida, melhor dizendo, se mostrou enquanto uma díade composta de um cogito pré-reflexivo e outro reflexivo. A primeira apreensão do fenômeno de ser, enquanto objeto pela consciência, não é reflexiva e sim pré-reflexiva uma vez que capta o percebido de forma imediata, enquanto é e não enquanto é conhecido. Esse cogito pré-reflexivo pode ser chamado de não-tético quando se refere às operações internas da consciência uma vez que posiciona o objeto como não sendo ele; porém, não se posiciona enquanto conhecendo aquele objeto. É apenas um reflexo do objeto não sendo o refletidor daquele objeto. Nesse sentido a consciência não-tética é posicional em relação ao objeto, porém, não é posicional em relação a si própria uma vez que não se conhece enquanto conhecedor, sabe, mas não sabe porque sabe. Assim, a consciência não-tética ou cogito pré-reflexivo tem a consciência do mundo enquanto percepção, porém, não se percebe enquanto conhecedora desse mesmo mundo. Portanto, não podemos considerar toda consciência, em relação a si mesma, como posicional. Foi assim que procedemos no nosso estudo sobre o ser e o nada: todas as vezes que utilizamos a nomenclatura de tético e não-tético, posicional e não-posicional, estávamos nos referindo a operação interna da consciência na forma de seu funcionamento na maneira de uma díade refletido-refletidor. Mas, voltando a consciência não-tética, por não ser consciência de si mesma, ela responde pela percepção dos fenômenos, sendo a estrutura necessária da consciência para captar o fenômeno de ser.

Chegamos a conclusão, sobre as duas consciências, que a consciência não-tética é constitutiva da tética uma vez que a última precisa da primeira para ter algo sobre o que refletir; porém o refletido sem a reflexão não passa de um amontoado de impressões que

não diriam absolutamente nada, pois não teriam o sentido colocado pelo conhecimento, logo, não receberia o ser no sentido ontológico, seria e pronto. O ponto é que não existe primazia da reflexão sobre o refletido, bem ao contrário, é a consciência não-tética que torna possível a reflexão. Por outro lado, a consciência refletida só tem alguma serventia, no tocante a realidade humana, quando posicionada na forma de um conhecimento. Isso dá as duas consciências um caráter de circularidade, sendo da própria natureza da consciência existir em um movimento circular na forma da díade do tético e do não-tético, ou do refletido-refletidor.

A seguir à guisa das respostas que o ser-Em-si não nos pôde dar, seguimos adiante para conhecer melhor a consciência esse ser ou, melhor, esse Nada que fundamenta a realidade na qual ela surge. Fomos perscrutar o Para-si, saber do que ele é feito e o que ele faz com o ser que ele não é, uma vez que a análise do Em-si nos indicou que a liberdade, a temporalidade e a necessidade existiriam no plano do Para-si. Mas como poderia, em princípio, um nada ser tanta coisa? Daí em diante demos a palavra a consciência ou Para-si.

Primeiramente para que pudéssemos interrogar o Para-si enquanto núcleo da realidade humana foi necessário que partíssemos de algumas condutas humanas. A primeira conduta foi a interrogação. Concluímos que a interrogação é possível porque existe um não-ser limitador que está na origem da própria interrogação. Esse não-ser limitador foi o Nada, que em Sartre é quem dá origem a própria negação, ou seja, só podemos negar algo porque existe um Nada intraestrutural alojado no Para-si, que faz com que a realidade humana possa através da interrogação e da possibilidade de uma resposta negativa a essa interrogação (ou negação) colocar a possibilidade de nadificar ou negar o mundo.

Mas essa colocação do mundo pelo Nada foi apenas uma forma de nós dizermos que a interrogação diz respeito a um processo genuinamente humano. O Para-si é um “absoluto não substancial”, pois a sua realidade é de tal forma que a interrogação ou o questionamento estão sempre impregnados em seu ser. Se o Para-si é capaz de colocar questões é porque a sua própria realidade, de ser o que não é e não ser o que é, está sempre em questão. Sendo assim, seu ser jamais é dado, mas é uma eterna interrogação que já se encontra suspensa para todo o sempre através da Liberdade que ele é de ponta a ponta.

A forma de existir da realidade humana, definida como nada de ser, acabou por se enquadrar como liberdade, pois, no redemoinho das muitas possibilidades disponíveis de ser, dizer que o homem, ou sua estrutura ontológica, o ser-Para-si, é Nada, é sublinhar sua inteira falta de determinação, logo, sua perpétua possibilidade de vir a ser o que ainda não é.

O Nada acabou por se nos mostrar como Liberdade a partir do momento que a Liberdade passa a ser vista como possibilidade de nadificação. Nesses termos, a Liberdade passou a ser vislumbrada como um constante impulso de desprendimento do passado, que é a parte da realidade humana soldada ao Em-si. Portanto, é pela Liberdade que a realidade humana se nadifica internamente rumo aos possíveis que ela não é. Nesse sentido, a Liberdade é ruptura com o passado “Ensisado” (tornado Em-si). É primeiro no nível do pensamento que operamos uma ruptura com um determinado estado de coisas. Toda ruptura, ou nadificação, diz respeito a um passado imediato e um presente psíquicos, sendo, o que os separa um nada. A ruptura já é deslocamento temporal, pois, a Liberdade já nadificou um estado de um passado imediato para ser fuga do presente na forma de uma projeção de um possível futuro. Sendo assim, a Liberdade ao nadificar o ser negado já foge através da temporalidade à busca dos seus possíveis, pois, a Liberdade é a temporalização do Para-si rumo aos seus possíveis. Destarte, aduzimos que, a resposta a nossa indagação inicial de como a consciência que é primordialmente nada pôde se constituir em liberdade e temporalidade, está no fato de que em Sartre é através da liberdade, identificada primeiramente com o nada, que está a possibilidade de ruptura com esse mesmo nada, pois, através da temporalidade pode projetar um possível que lhe permite transcender ao seu nada original. A partir dessa possibilidade, a consciência passa a se identificar plenamente com a liberdade passando a ser o fundamento sem fundamento de todas as essências que o mundo possa comportar.

Dessa forma, o Para-si incorpora mais essas duas características na sua forma intraestrutural, de poder ser vivenciado na forma de nadificação através da Liberdade que se dá temporalmente. A nadificação interna que promove o Para-si através da segunda ekstase, faz com que exista a temporalidade; sendo que a temporalidade pode ser entendida como a forma do próprio Para-si fugir do que ele é (negação original) rumo aos possíveis que ele não é; além do mais, o processo de nadificação do Nada enquanto intraestrutura do Para-si implica que ele ao nadificar-se vá evadir-se na forma da temporalidade para ser no futuro os possíveis que o fizeram nadificar o seu ser. Nesse sentido, ser temporalização é ser fazendo-se. A temporalidade, como a terceira intraestrutura do Para-si, possibilita a continuação ou abandono de um projeto em curso, pois é ela quem faz deslizar um nada entre o que somos agora e o que poderemos ser no futuro.

Dessa maneira, se não quisermos fugir de qua a Liberdade é fundamentalmente nadificação do seu próprio ser; sendo livre apenas aquele que pode a qualquer momento projetar uma possibilidade a partir de uma escolha galgada na concretude de uma situação

singular; apreenderemos a liberdade que somos a cada instante, em todos os nossos atos, de ponta a ponta, sentida na própria temporalidade, que nos arrasta enquanto subjetividade, que a todo instante pode nadificar uma conduta passada em prol de outra, que só existe no plano de um possível. Dentro dessa perspectiva podemos ainda entender a liberdade como a possibilidade constante de ruptura que o Para-si pode fazer com o mundo e consigo mesmo, sendo, como vimos no início de nosso trabalho, a própria forma como a negação chega ao mundo pelo próprio nada que permeia a realidade humana que encontra o seu núcleo no Para-si. Dessa forma, temos que: “Dizer que o Para-si tem de ser o que é, dizer que é o que não é não sendo o que é, dizer que , nele, a existência precede e condiciona a essência, [...] tudo isso é dizer um só e mesma coisa, a saber: que o homem é livre” (SN, p. 543). Dessa maneira, fecha-se o circuito da ipseidade colocando a liberdade como fato consumado e inalienável da realidade humana; ser para o homem é comprometer-se o tempo todo com escolhas que nos separam por nada de um porvir que se abre como um caleidoscópio que exigisse de nós que escolhêssemos uma nuance entre as várias oferecidas. Quando Sartre diz que: “estou condenado a ser livre” (SN, p. 543), quer enfatizar que o limite da liberdade só pode ser ela mesma; que “não somos livres para deixar de ser livres” (SN, p. 544); que iremos vez por outra nos deparar com a angústia ou consciência de liberdade; que tentar fugir do fato de que somos livres é agir de má-fé; que a liberdade é o próprio ser do homem, ou o seu nada de ser frente ao ser; que “o homem não poderia ser ora livre, ora escravo”, mas que ele “é inteiramente e sempre livre, ou não o é” (SN, p. 545). Essas frases que ficaram famosas por popularizarem o pensamento de Sartre até por quem nunca o leu, se tomadas isoladamente podem até ter um sentido típico dos clichês que, na grande maioria das vezes, servem de chicana para mostrar um pseudo-entendimento sobre determinado assunto; mas, após termos percorrido boa parte do pensamento sartriano expresso em sua obra fundamental, só podemos assentir a tais frases, dizendo até mesmo que elas são a pedra de toque do pensamento do autor de *O Ser e o Nada*, por dizerem muito com muito pouco. Porém, talvez, se colocadas de forma isolada do resto do contexto da obra, tais frases possam ser o principal motivo do por que o existencialismo se prestou a tantos mal entendidos, a ponto de o próprio Sartre ter que dizer sobre o existencialismo que: “na verdade, essa palavra assumiu atualmente uma amplitude tal e uma tal extensão que já não significa rigorosamente nada” (1987b, p. 4). Por isso tivemos o cuidado de só agora nos valermos de tais frases, que nesse momento conseguem sintetizar muito do que já dissemos.

Portanto, pensar na liberdade costuma ser angustiante para quem empreende nessa empresa com honestidade. Posicionar-se como um agente livre é o mesmo que angustiar-se perante a contingência das escolhas; é nadificar projetos que muito bem poderiam ser os nossos; é percebermo-nos enquanto um nada entre situações dispostas temporalmente; daí que pensar profundamente sobre a existência sempre levantou problemas que o senso comum ao menos considera como problemas.

Assim, a liberdade do homem fica garantida à medida que o homem não é ele mesmo, mas simplesmente presença a si mesmo. Só existe a liberdade porque o homem é Para-si, pois se fosse em si mesmo já estaria fechado sem possibilidade de ser livre. “A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser” (SN, p. 545). Dessa maneira a liberdade existe, uma vez que o homem não é, mas é escolher-se. Finalmente, se o argumento sartreano estiver correto, somos inteiramente livres, pois não poderia haver uma meia liberdade, ou somos livres ou somos inteiramente escravos. Sartre apostou na primeira possibilidade. Finalmente, se ser livre é escolhermo-nos; se tal escolha é obtida através de uma nadificação dos outros possíveis que também são nossos a maneira de não o sermos, mas que um nada deles nos separa; se a realidade humana é livre à medida que se delineia em seu próprio nada; se nos anunciamos justamente pelo que ainda não somos, mas pela maneira de como nos escolhemos; então somos livres, pois, enquanto nos nadificarmos pela liberdade poderemos ser o que ainda não somos.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os pensadores).

ANDRADE, Abrahão Costa. **Angústia da concisão**: ensaios de filosofia e crítica literária. São Paulo: Escrituras, 2003.

_____. Militante da liberdade. In: **Discutindo Filosofia**. São Paulo: Escala Educacional, ano 1, n.1, 2005.

BEAUFRET, Jean. **Introdução às filosofias da existência**: de Kierkegaard a Heidegger. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BORNHEIM, Gerd. A. **Introdução ao filosofar**: o pensamento filosófico em bases existenciais. 9. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Sartre**: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 1971.

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996, (os pensadores).

EAGLETON, Terry. **Teoria literária**: uma introdução. Tradução de Waltensir Dutra. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FOULQUIÉ, Paul. **O existencialismo**. Tradução de J. Guinsberg. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

GILES, Thomas R. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1975.

HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica?** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os pensadores).

_____. **Ser e tempo**: parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Cartas sobre o humanismo**. Tradução de Arnaldo Stein. Lisboa: Guimarães & C.ª Editores, 1973.

_____. **Ser e tempo**: parte II. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

HUISMAN, Denis. **Dicionário de obras filosóficas**. Tradução de Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HUSSERL, Edmund. **A idéia da fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

JOLIVET, Régis. **As doutrinas existencialistas**. 4. ed. Tradução de Antônio de Queiroz Vasconcelos e Lencastre. Porto: Tavares Martins, 1975.

KIERKEGAARD, Soren A. **O conceito de angústia**. Tradução de João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1962.

LÉVY, Bernard-Henri. **O século de Sartre**: inquérito filosófico. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

MARGARIDO, Alfredo. **Jean-Paul Sartre**. Lisboa: Editorial Presença, 1965.

MOUNIER, Emmanuel. **Introdução aos existencialismos**. Tradução de João Bénard da Costa. São Paulo: Duas Cidades, 1963.

NUNES, Benedito. **Filosofia contemporânea**. Belém: EDUFPA, 2004.

OLSON, Robert G. **Introdução ao existencialismo**. Tradução de Djalma Forjaz Neto. São Paulo: Brasiliense, 1970.

PARMÊNIDES de Eléia. “Sobre a natureza”. In: **Os pré-socráticos**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os pensadores).

RUSSELL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2005a.

_____. **Esboço para uma teoria das emoções**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2006.

_____. **A náusea**. Tradução de Rita Braga. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

_____. **Sursis**: os caminhos da liberdade 2. Tradução de Sérgio Milliet. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005b.

_____. **Saint Genet**: ator e mártir. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **A imaginação**. 3. ed. Tradução de Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Nova Cultural, 1987a.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. 3. ed. Tradução de Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987b.

_____. **Situações IV**. Tradução de Maria Eduarda Reis Colares e Eduardo Prado Coelho. Lisboa: Europa-América, 1972.

SILVA, Alberto Caeiro da [Fernando Pessoa]. O mistério das cousas. In: **O guardador de rebanhos** (Obras poéticas). Lisboa: Aguilar, 1990.

SILVA, Cléa Góis e. **Liberdade e consciência no existencialismo de Jean-Paul Sartre**. Londrina: Editora da UEL, 1997.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. Etapa crítica da reinstauração do objeto da filosofia: exame de teorias tradicionais do tempo. In: _____. **Bérgson**: intuição e discurso filosófico. São Paulo: Loyola, 1994.

BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA

ANDRADE, Abrahão Costa. Sartre e outras vozes. In: ENCONTRO INTERINSTITUCIONAL DE FILOSOFIA – UFPE-UFPB-UFRN, 3, 2005, Recife. **Anais do III encontro interinstitucional de filosofia**. Recife: Livro Rápido, 2005. p. 21-26.

BLANC, Mafalda de Faria. **Estudos sobre o ser II**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

BOCHENSKI, I. M. **A filosofia contemporânea ocidental**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Herder, 1962.

CHAUÍ, Marilena. “Três grandes concepções filosóficas da liberdade”. In: _____. **Convite à filosofia**. 13. ed. São Paulo: Editora Ática, 2004.

CONTAT, Michel. Jean-Paul **Sartre**: filósofo, escritor e homem livre exposto às ventanias da história. Le Monde, Paris, 12 março 2005. Tradução de Jean-yves de Neufville. Disponível em: <http://geocities.yahoo.com.br/guaikuru0003/sartre_100.htm>. Acesso em: 17 outubro 2006.

COSTA, Cláudio F. **Liberdade, moralidade e ação**. Natal: Servgráfica, 2006.

GLUCKSMANN, Christine. A origem da literatura. In: PINGAUD, Bernard (org.). **Sartre hoje**. Tradução de L'arc Documentos. São Paulo: Documentos, 1968. p. 65-75.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Tradução de Urbano Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. **Investigações lógicas**: sexta investigação. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa M. A. de C. Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

IBAÑEZ, Ricardo Marin. **Libertad y compromiso em Sartre**. 1959. 226f. Tesis (Doctoral em Filosofia). Universidad de Valencia, Imprenta Provincial de Valencia, 1959.

INVITTO, Giovanni. “Deus não existe”: a indemonstrabilidade de uma certeza. In: PENZO, Giorgio; BIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. 2. ed. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 2000.

JACKSON, Kevin. **O centenário do filósofo, romancista e ativista francês Jean-Paul Sartre**, pai do existencialismo. Tradução de Deborah Weinberg. Disponível em:

<<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/prospect/2005/07/01/ult2678u20.jhtm>>.
Acesso em: 22 março 2006.

KIERKEGAARD, Soren A. **Diário de um sedutor**. Tradução de Carlos Grifo. São Paulo: Abril, 1974. (Coleção os pensadores).

_____. **O desespero humano**: doença até a morte. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril, 1974. (Coleção os pensadores).

_____. **Temor e tremor**. Tradução de Maria José Marinho. São Paulo: Abril, 1974. (Coleção os pensadores).

LACOSTE, Jean. **A filosofia no século XX**. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1992. p. 48-55, 128-133.

LECLERC, Annie. De Roquentin a Mathieu. In: PINGAUD, Bernard (org.). **Sartre hoje**. Tradução de L'arc Documentos. São Paulo: Documentos, 1968. p. 89-97.

LIMA, Walter M. **Liberdade e dialética em Jean-Paul Sartre**. Maceió: EDUFAL, 1998.

MACDOWELL, João Augusto. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit. São Paulo: Loyola, 1993.

MOUTINHO, Luiz Damon S. **Sartre**: psicologia e fenomenologia. São Paulo: Brasiliense, 1995.

PINGAUD, Bernard. Jean-Paul Sartre responde. In: _____ (org.). **Sartre hoje**. Tradução L'arc Documentos. São Paulo: Documentos, 1968. p. 108-118.

PRADO JÚNIOR, Bento. **Sartre nos trópicos** (entrevista). Disponível em: <<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2583,1.shl>>. Acesso em: 16 outubro 2006.

QUINTILIANO, Deise. **Sartre**: philía e autobiografia. Rio de Janeiro: DP&A/FAPERJ, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **Questão de método**. 3. ed. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Crítica da razão dialética**. Tradução de João de Freitas Teixeira. Apresentação de Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **A idade da razão**: os caminhos da liberdade 1. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. **Com a morte na alma**: os caminhos da liberdade 3. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. **O muro**. 2. ed. Tradução de H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1957.

_____. **As palavras**. 4. ed. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

SILVA, Cléa Góis e. **O paradoxo do homem como liberdade no existencialismo de Jean-Paul Sartre**. Jornal existencial. Rio de Janeiro, caderno de psicoterapia existencial (edição especial), 14p. Disponível em:
<<http://www.existencialismo.org.br/jornalexistencial/jadircleaparadoxo.htm>>. Acesso em: 23 março 2006.

SOLAL, Annie Cohen. **Sartre**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2005.

STEGMULLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1977.

VAZQUEZ, Jesus. A concepção sartreana da subjetividade: a constituição ontológica do ser-para-si. In: ENCONTRO INTERINSTITUCIONAL DE FILOSOFIA – UFPE- UFPB-UFRN, 3, 2005, Recife. **Anais do III encontro interinstitucional de filosofia**. Recife: Livro Rápido, 2005. p. 135-142.