

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE (UFF)
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VINÍCIUS LOUREIRO RENAUD

Liberdade e moral: a realidade humana em *O ser e o nada* de Sartre

Niterói

2014

VINÍCIUS LOUREIRO RENAUD

Liberdade e moral: a realidade humana em *O ser e o nada* de Sartre

Dissertação apresentada ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) da Universidade Federal Fluminense (UFF), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof.º Dr.º Carlos Diógenes Côrtes Tourinho.

Niterói

2014

VINÍCIUS LOUREIRO RENAUD

Liberdade e moral: a realidade humana em *O ser e o nada* de Sartre

Dissertação apresentada ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) Universidade Federal Fluminense, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Orientador Prof.º Dr.º Carlos Diógenes Côrtes Tourinho da Universidade Federal Fluminense

1ª Examinador Prof.º Dr.º José Maria Arruda de Sousa da Universidade Federal Fluminense

2ª Examinador Prof.º Dr.º Leandro Pinheiro Chevitaresh da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Coordenador Prof.º Dr.º Pedro Sússekind Vivieiros de Castro da Universidade Federal Fluminense

Niterói

2014

A José Luiz e Diva, a Lilian e
Osman, e, especialmente, por tudo,
a Vanessa.

AGRADECIMENTOS

Nesta página muito especial deste trabalho, gostaria de agradecer a algumas pessoas, dentre as muitas que me ajudaram a realizá-lo.

Ao Prof.º Dr. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho, pela atenção e pelo apoio durante o processo de orientação, além dos papos e das excelentes aulas ministradas.

Ao Prof.º Dr.º Leandro Pinheiro Chevitarese que ao longo dos anos de convivência vêm muito me ensinando, contribuindo para meu crescimento humano e intelectual.

Ao Prof.º Dr.º José Maria Arruda de Sousa, pelas inspiradas aulas, pela atenção e contribuição nesse período de convívio.

Aos Professores Danilo Marcondes, Dirce Eleonora Nigro Solis, Marcia do Amaral, Marco Antônio Casanova, que foram incansáveis em transmitir seus conhecimentos de forma clara e concisa para que eu pudesse chegar até esse momento da conclusão do curso de mestrado.

À Secretaria do Curso, pela cooperação.

Gostaria de deixar registrado também o meu reconhecimento à minha família, pois acredito que sem o apoio deles seria impossível vencer esse desafio.

Enfim, a todos os que, por algum motivo, contribuíram para a realização desta pesquisa.

O homem dependura seus projetos
por toda a parte
(JEAN-PAUL SARTRE, *Sursis*)

RESUMO

RENAUD, V. L. Liberdade e moral: a realidade humana em *O ser e o nada* de Sartre. 2014. Número total de folhas: 104. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014.

Esta dissertação tem por objetivo efetuar uma investigação acerca da ontologia fenomenológica sartriana tendo como via de entrada o conceito de liberdade, tendo, como consequência, uma definição da realidade humana e a descoberta de desdobramentos de ordem ética. Para realizar tal intento, em um primeiro momento, isso significa adentrar no modo como Sartre compreende a fenomenologia de Husserl, do que se apropria, e quais consequências tira ao saudar os ganhos proporcionados com a teoria do monismo do fenômeno e sua correlata superação do dualismo que opunha essência a aparência. Surgiria, como desdobramento, um novo dualismo, definido por Sartre como infinito-finito, ou “infinito no finito”, que, ao multiplicar os pontos de vista na relação fenomenológica como base para uma ontologia, acabou por averiguar que, do ser, se chegou a duas regiões: ser-em-si e ser-para-si, que não podem ser compreendidos corretamente como elementos independentes, e sim como relação. A relação, no entanto, só é possibilitada por causa de determinadas características de um dos polos do ser: o para-si. Este, marcado pela falta, pelo nada, e sendo consciência intencional, tem como marca existencial a busca por seu ser fora de si, na realidade externa. Essa ausência de ser é o que Sartre chama de “liberdade”, que é, em *O ser e o nada: ensaio de uma ontologia fenomenológica*, o ser da realidade humana. O homem, um tipo de ser carente de essência prévia, de fundamentos estáveis e seguros, lança-se no mundo em busca de seu ser construindo seu próprio percurso mediante o conceito de “projeto”, que dá sentido e delimitações à realidade circundante, criando, conseqüentemente, valores, em que a descoberta da inteira responsabilidade do homem quanto a sua criação ou manutenção acaba por apresentar a angústia como experiência reveladora da liberdade. Efetua-se um estudo desse primeiro modo de aparecimento da liberdade (como poder nadificador/delimitador) e suas reverberações, depois se passa à exposição surgimento do outro e do conceito de “corpo” para, enfim, apresentar a relação entre liberdade e facticidade, o conceito de “responsabilidade” e a problemática moral inerente a *O ser e o nada*.

Palavras-chave: Jean-Paul Sartre. Ontologia fenomenológica. Liberdade. Moral. Responsabilidade.

ABSTRACT

RENAULT, V.L. Freedom and Moral: human reality in *Being and nothingness* by Sartre. 2014. Total number of leaves: 104. Dissertation in Philosophy – University Federal Fluminense. Niterói, 2014.

This dissertation aims to carry out an investigation of Sartre's phenomenological ontology having as a means for entry the concept of freedom, and, as a consequence, a definition of human reality and the discovery of ethical developments. To accomplish such intent, in a first moment, that means entering in the way what Sartre understands the phenomenology of Husserl, of which appropriates, and what consequences to glimpse the gains provided with the theory of monism of the phenomenon and its correlate overcoming the dualism that opposed essence the appearance. Will arise, such as scrolling, a new dualism, defined by Sartre as infinite-finite, or "infinite in the finite," which, by multiplying the points of view in relation to phenomenological basis for an ontology, turned out to discovery of being, if reached two regions: being-in-itself and being-for-itself, which can not be properly understood as independent elements, but rather as a relationship. The relationship, however, is only possible because of certain features of one of the poles of being: the for-itself. This, marked by lack, by nothing, and being intentional consciousness, existential brand as the search for his be beside himself, in external reality. This absence of being is what Sartre calls "freedom", that is, in the *Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology*, the being of human reality. The man, a kind of being lacking in prior essence, stable fundamentals and insurance, launches itself into the world in search of his own route by building his concept of "project", which gives meaning and delimitations the surrounding reality, creating, therefore, values, where the discovery of a man's entire responsibility how much its creation or maintenance ends by presenting the anguish as revelatory experience of freedom. Made a study of this first appearance of freedom (such as power delimiting) and its reverberations, then passes to the emergence exhibition of another concept of "body" to, finally, presenting the relationship between freedom and facticity, the concept of "responsibility" and moral issues inherent in *Being and nothingness*.

Keywords: Jean-Paul Sartre. Phenomenological ontology. Liberty. Moral. Responsibility.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
PRIMEIRO CAPÍTULO DO SER AO NADA: ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA, ANGÚSTIA E OS PRIMEIROS MOVIMENTOS DA LIBERDADE.....	17
SEGUNDO CAPÍTULO LIBERDADE, FACTICIDADE E CORPO NA RELAÇÃO COM O OUTRO.....	45
TERCEIRO CAPÍTULO CONSEQUÊNCIAS DO CONCEITO DE “LIBERDADE” EM <i>O SER E O NADA</i> : RESPONSABILIDADE E MORAL	69
CONCLUSÃO	96
REFERÊNCIAS	101

INTRODUÇÃO

Nas primeiras páginas de *O ser e o nada*, Sartre diz que se desvencilhar do que Nietzsche chamava de “a ilusão dos trás-mundos” representaria um ganho filosófico, pois, assim sendo, a aparição, ou o fenômeno, ganharia preponderância, deixando de ser mera sombra, cópia ou degradação de uma realidade numênica, essencial, que habitaria por detrás do que vem à tona – o ser-detrás-da-aparição. Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos*,¹ por exemplo, referindo-se à dicotomia metafísica mundo verdadeiro (das ideias, essências)/mundo aparente (sensível, da materialidade), invertia a ordem de preponderância e mesmo de consideração e explicação da realidade, pondo em primazia o sensível, o mutável e o aparente, em detrimento da essência, do estável e do uno, para com isso voltar a dotar de relevância o mundo terreno, humano, da finitude, do corpo, e com isso dedicar-se às questões, segundo o autor alemão, mais relevantes à existência do homem. Sobre Nietzsche, Sartre (2005b, p. 178) afirma: “O sabor do pensamento nietzschiano vem do fato de que ele é profunda e unicamente terrestre. Nietzsche é um ateu que extrai com severidade e logicamente todas as consequências de seu ateísmo”. Analogamente, pode-se dizer que, se Sartre não é um “seguidor” de Nietzsche no sentido de ser um comentador da obra deste, o autor francês retoma ou herda do alemão o gosto pela “terra”, pela condição existencial humana e, sobretudo, seu pensamento também é uma tentativa de lidar com as consequências de um ateísmo filosófico, mais intensamente nos campos da liberdade e da moral.²

Em Sartre, a elevação do fenômeno, da aparição, como elemento filosófico preponderante permite um mergulho mais minucioso na realidade humana – a filosofia sartriana é uma filosofia que tem por objetivo investigar a concretude humana, o modo de existência do homem no mundo, que é ser, segundo Sartre, um ser “lançado em situação”, em

¹ Categoricamente, afirma Nietzsche (*Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*, III, § 2, p. 26): “O mundo ‘aparente’ é o único”. A exposição dos argumentos dessa questão concentram-se especialmente em *Crepúsculo dos ídolos*, capítulo IV, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou fábula: história de um erro” (p. 31-32).

² Sobre a relevância da filosofia de Sartre para refletir acerca de desafios para a filosofia contemporânea, como o niilismo e a crise de fundamentação, diz Volpi (*O niilismo*, p. 101-102): “Com outra orientação, a do existencialismo ateu e niilista, procurou-se pensar a facticidade e a finitude da existência e, precisamente, seu absurdo, pela falta de princípios que a expliquem e justifiquem. Nessa perspectiva, a fusão de existencialismo e niilismo, visível em obras de pensadores como Jean-Paul Sartre e Albert Camus, contribuiu decisivamente para tematizar e esclarecer a existência humana [...] Nos escritos de Sartre, por exemplo, o niilismo, como conceito, não aparece. Mas perpassa por todas as suas páginas uma atitude niilista explícita, para não dizer ostensiva [...] o nada e a negatividade dominam toda a exposição e têm função determinante no esforço sartriano de definir o caráter radicalmente livre da existência humana. Esta, como liberdade, não pode ser condicionada por nenhuma determinação, por nenhum conceito, por definição alguma”.

que “a situação é a resistência inerte das coisas, em ordem hierárquica de motivos e de utensílios. A situação é o mundo” (SARTRE, 2005a, p. 243). Sartre não se questiona “por que há o ser?”, e sim constata que há ser para alguém, pelo menos para uma consciência intencional, e isso é o que basta, tendo em vista que o modelo de *cogito* que tenta estabelecer já não é o *cogito* epistemológico, e sim uma radicalização de um *cogito*, mais especificamente, existencial.

O que se pode pedir ao *cogito* é somente que nos descubra uma necessidade de fato. É também ao *cogito* que vamos nos dirigir para determinar a liberdade como liberdade que é a *nossa*, como pura necessidade de fato, ou seja, como um existente que é contingente, mas que não *posso* não experimentar. Com efeito, sou um existente que aprende sua liberdade através de seus atos; mas sou também um existente cuja existência individual e única se temporaliza como liberdade. Como tal, sou necessariamente consciência (de) liberdade, posto que nada existe na consciência a não ser como consciência não tética de existir. Assim, minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser; não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma *propriedade* de minha natureza; é bem precisamente a textura de meu ser; e, como meu ser está em questão em meu ser, devo necessariamente possuir certa compreensão da liberdade” (SARTRE, 1997, p. 542-543).

O aparecer do ser como fenômeno pressupõe alguém a quem aparecer: a consciência. A reflexão efetuada por Sartre na introdução de *O ser e o nada*, tendo início com a discussão acerca do fenômeno de ser e do ser do fenômeno, acaba por revelar a existência de dois modos de ser: o ser-em-si e o ser-para-si (fenomenologicamente, até este ponto de elaboração, o ser que é e o ser para quem se é). O ser é o ser-em-si, é opaco a si mesmo e é pleno de si. A constatação do ser se dá pelo único modo de relação e presentificação de sua existência: a consciência, uma espécie de ser destituído de ser, ser que está em busca de seu ser, ser que está voltado para seu “si”, “ser-para-si” – essa é a realidade humana. Em relação ao em-si, para-si, por contraste, pode ser definido como sendo o que não é e não sendo o que é.

Há ser para uma consciência, ainda que o ser pudesse “estar lá” independente da existência do homem. Um amontoado de rochas e terra estaria na mesma posição geográfica se o homem não habitasse o planeta, mas não seria chamado de montanha, monte, pico, sem a realidade humana para conceituar, tematizar. O “mundo” humano é que dá significação aos objetos, conferindo-lhes uma identidade segundo a constituição carente de sentido. E o que propicia isso é justamente a consciência, um ser que, segundo seu modo de ser mais próprio, mais particular e essencial, tem por característica um “apontar para fora de si”, voltar-se para

aquilo que não é. O que caracteriza a consciência é o fato de ela não ter interior; seu modo próprio de atuação é ser exterior a si mesma, como fuga absoluta, recusa de ser substância.

Sartre esclarece que o homem não “tem” uma consciência, como uma espécie de característica, área ou instrumento de sua natureza; homem e consciência confundem-se e não se distinguem essencialmente – o homem é consciência. O homem é, simultaneamente, “voltar-se para” e “buscar um ser”, dois elementos que revelam uma marca da consciência: a intencionalidade, que caracteriza a consciência como transcendência.

A intencionalidade é o que permite afirmar que a consciência é sempre consciência *de* alguma coisa, é sempre estar voltada para algo que não ela: “A intencionalidade faz com que a consciência não possua mais conteúdos dentro de si mesma, mas seja um vazio, uma perpétua fuga de si mesma em direção a alguma coisa fora dela” (WELTMAN, 2009, p. 192). A transcendência é a estrutura constitutiva da consciência, no sentido de que, por não ser substancializada, volta-se sempre, necessariamente, para aquilo que ela não é, mesmo que essa seja uma tentativa de ser: “O para-si é constitutivamente transcendência, já que ele é o que não é e não é o que é” (BORNHEIM, 2003, p. 73-74). A consciência tenta ser o que ela não é, tenta ser em-si, busca ser um “em-si-para-si”, no sentido de encontrar um ser que dê conta de sua identidade, um ser que remeta a si mesma – enfim, o homem busca continuamente sua essência, sua identidade, seu ser, fora de si, em um caminho de retorno que sempre fracassa pelo fato de a consciência sempre retornar ao nada. O fracasso é marca da consciência pelo fato de, por ser sempre, necessariamente, consciência de alguma coisa, ela só opera mediante nadificações que revelam mas, ao mesmo tempo, são ultrapassadas, transcendidas, por novas relações intencionais efetuadas pela consciência.

A consciência, dada sua constituição, está em constante questionamento acerca de si, no sentido de que perpetuamente pergunta por seu própria ser, busca-o na exterioridade. Sartre diz, nesse sentido, que a interrogação vem ao mundo, surge, por meio do homem, como ser que busca uma resposta objetiva à sua existência. Só que na conduta interrogativa se abre a possibilidade de uma resposta negativa, ou seja, aventa-se a perspectiva do surgimento do nada no mundo. A interrogação faz com que o homem traga o nada ao mundo, pois “na medida em que o interrogador deve poder operar, com relação ao interrogado, uma espécie de recuo nadificador, escapa à ordem causal do mundo e se desgarra do Ser” (SARTRE, 1997, p. 66), abre-se a possibilidade do não ser, em que a interrogação se revela, por definição, um processo humano. A interrogação acaba por revelar o não saber do homem, a possibilidade de “presença” do não ser e a existência de uma resposta objetiva que significa, de alguma forma,

exclusão de outras possibilidades de resposta, ou seja, um tipo de não ser limitador. Por intermédio do homem, com a conduta interrogativa, o nada é trazido ao mundo.

Esse nada é uma “ausência de determinação”, é um nada que expõe o homem à sua condição de abandonado e desabrigado, já que não dotado de respostas *apriorísticas* garantidoras do que fazer e que possam apaziguar o sofrimento ou a ausência de sentido da vida: “É a solidão do para-si que impõe à consciência o absoluto de sua liberdade, é uma consciência despojada de tudo, aquela que se lança adiante de si por sua conta e risco” (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 31). Nesse sentido, se o ser do homem, o que lhe parece mais próprio, é o que permite o surgimento, a aparição, do nada no mundo, como princípio de indeterminação de sua conduta, de sua vida, esse nada revela-se como liberdade, liberdade esta que precede a essência humana, suspendendo-a, fazendo da liberdade o próprio “ser” da realidade humana.

Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. Assim, condição exigida pela nadificação do nada, a liberdade não é uma *propriedade* que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: 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”. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu “*ser-livre*”. Portanto, não se trata aqui de abordar de frente questão que só pode ser tratada exhaustivamente à luz de rigorosa elucidação do ser humano; precisamos focar a liberdade em conexão com o problema do nada³ e na medida estrita que condiciona sua aparição (SARTRE, 1997, p. 68).

Liberdade, no entanto, não como uma propriedade humana, nem como uma possibilidade de ser exercida ou não – não é uma das características humanas ser ou poder ser livre, “ser humano é ser liberdade”. O que é mais propício ao homem é ser esse nada de determinação que se revela como liberdade, no sentido de que nada o força, o obriga ou o

³ Sobre “a liberdade em conexão com o problema do nada”, diz Leopoldo e Silva (2004, p. 70-71): “A precedência da existência é a precedência da negatividade porque é a precedência do vazio essencial [...] Essa posição nadificadora que define o homem é intramundana. O modo de o homem ser-no-mundo é estar excluído das determinações essenciais que definem as coisas no plano do ser-em-si. Por isso, a liberdade é constitutiva. Quando dizemos que o homem é livre, não estamos acrescentando um predicado a um sujeito, como uma propriedade a uma substância. Estamos anunciando uma tautologia. Ser homem é ser livre. Exatamente por isso é que ele traz o nada em si mesmo. A liberdade está, portanto, estritamente relacionada como nada. É o nada que faz que o homem tenha de transcender-se para ser. O movimento contínuo de transcendência é a realização de si como realização da liberdade. A liberdade é a estrutura existencial da consciência”.

determina a ser de um modo ou de outro específico, dessa ou daquela maneira necessariamente. Qualquer tipo de essencialização humana, objetivação de um modo de ser correto para o homem, acha-se em suspenso na liberdade como nada de determinação – a filosofia sartriana é um empreendimento totalmente comprometido na compreensão e demonstração da liberdade absolutamente avessa a qualquer tipo de determinismo.

O modo de revelação dessa liberdade para a consciência se dá mediante a angústia, “é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, 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” (SARTRE, 1997, p. 72). A angústia aqui não é mero elemento psicológico, na verdade a angústia é uma realidade ontológica humana, é o modo de revelação da liberdade como aquilo de mais profundo e essencial do humano. A angústia revela ao homem a total gratuidade de seus atos, no sentido de sua indeterminação, o que permite o colocar em questão suas atitudes, que no fundo refletem suas escolhas. O “não precisar, necessariamente, agir de tal modo” implica um “poderia fazer, agir de outra forma”, o que dá um enorme peso às decisões humanas, dando abertura à emergência de uma “responsabilidade opressiva”, que não dá brechas a escapatórias ou álbis. Sartre define a angústia, em sua estrutura essencial, como “consciência de liberdade”.

Sartre diz que a moralidade cotidiana, que congela os valores, considerando-os como “existentes em si, abstratos e imutáveis”, é uma tentativa de exclusão da “angústia ética”. “Há angústia ética quando me considero em minha relação original com os valores”, onde “o valor só pode revelar a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal [...] E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores” (id., ib., p. 82-83). A angústia ética revela ao homem que os valores vêm ao mundo por meio dele, homem, não caem do céu via um sacerdote ou messias nem são descobertos pela filosofia, como entidades remanescentes a serem rememoradas ou desvendados, e sim são estabelecimentos humanos, tentativas de fundamentar as ações de acordo com a existência humana, concreta, em determinada situação.⁴

⁴ Sobre a relação “angústia ética-valores”, diz Perdigão (*Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, p. 113): “No caso da angústia ética, constatada nossa liberdade, advém a certeza de que os valores morais têm como único fundamento possível a nossa decisão de criá-los. A vida é permanente escolha, e, com cada uma de nossas escolhas, escolhemos o que somos, definimos a nós mesmos, por nós mesmos. A cada instante temos de optar por um valor, uma regra de conduta. O que nos angustia é saber que não temos a que recorrer para orientar as nossas escolhas [...] não há qualquer imperativo categórico universalmente válido e logicamente necessário, nenhuma lei ética geral que nos indique como devemos agir ou o que fazer nesta ou naquela situação. ‘Não está escrito em parte alguma que o Bem existe, que é preciso ser honesto, que não devemos mentir’. De fato, nada nos diz que decisões tomar, nada justifica a adoção de um valor em detrimento de outro. Nada –

Os valores são o reflexo e a consequência das ações decorrentes de uma escolha ou projeto original humano, em que o ser-aí se projeta na tentativa de ser, busca ser, constitui-se em um em-si-para-si, enfim, alcançar a plenitude vedada ao para-si, marcado como ser “faltoso”, já que ser marcado, fundamentalmente pela falta de ser – apreendendo a escolha inicial (projeto) como contingente e injustificável, nasce a angústia. Com isso, “os valores, por se revelarem por essência a uma liberdade, não podem fazê-lo sem deixar de ser ‘postos em questão’, já que a possibilidade de inverter a escala de valores aparece, complementarmente, como minha possibilidade. A angústia ante os valores é o reconhecimento de sua identidade” (SARTRE, 1997, p. 83).

Sartre diz que experiência da angústia todos os alibis são desmontados, pois sofrem a ação da nadificação pela consciência de liberdade. Nada força um valor a ser de determinada forma, ele não tem necessariamente de existir, nem de existir daquela forma específica. Um valor é criado e, sobretudo, sustentado por um projeto humano – uma empreitada constitutora de sentido: “O valor define o homem e é através dele que o nada vem ao em-si. A partir do fim que procuro realizar, tomo posição sobre o em-si; ou valorizo-o, ou desvalorizo-o” (REIMÃO, 2005 p. 376). Nesse sentido, a angústia é uma apreensão reflexiva da liberdade por ela mesma, em que o para-si se capta como totalmente livre e como autor do sentido do mundo para ele.

A angústia é figura que representa a oposição ao que Sartre denomina “espírito de seriedade”. Este seria a tentativa de coisificação, reificação, dos valores, captados ao modo de existência independente do homem, como se os valores existissem por si só, independentemente do homem, e fossem dignos apenas de contemplação, aderência ou rejeição. O espírito de seriedade tem por objetivo a “substancialização tranquilizadora e coisista dos valores. Na seriedade, defino-me a partir do objeto, deixando de lado *a priori*, como impossíveis, todas as empresas que não vou realizar e captando como proveniente do mundo e constitutivo de minhas obrigações e meu ser o sentido que minha liberdade deu ao mundo” (SARTRE, 1997, p. 84). O espírito de seriedade, sob esse aspecto, funciona como uma espécie de alibi, de “despressurizador” das angústias provenientes das escolhas e decisões oriundas da liberdade.

exceto a voz da minha consciência. A liberdade que sou é o único fundamento a que posso me apegar. Não sofro imposições éticas de fora: ao contrário, eu é que faço a imposição, exijo e constituo o valor. ‘Sou eu quem dá sentido às coisas, que me proíbe disso ou daquilo, que considera isso significativo e aquilo não etc. Os valores dependem de mim e são aquilo que eu houver decidido que sejam’. Para que o certo e o errado existam para mim é preciso que a minha consciência intencione constituí-los como tais”.

A busca pelo ser, pelo ser-em-si, a tentativa de ser um ser-em-si-para-si, projeto que rege a existência humana, seria, segundo Sartre, uma tentativa de dar uma identidade definitiva a si, fazendo-se algo, de um certo modo, que pudesse, finalmente, fugir da angústia decorrente da consciência de liberdade frente às ações e decisões. Essa conduta de fuga, explicitada na questão do espírito de seriedade, seria o que Sartre viria a conceituar como “postura de má-fé”. Esta pode ser definida como uma conduta que tenta esconder verdades desagradáveis ao para-si, tirado de seus ombros qualquer responsabilidade.

Já se tem, assim, um esboço do empreendimento de Sartre em *O ser e o nada* e a importância que o conceito de “liberdade” assume no livro (assim como as consequências éticas do modo como ele é exposto pelo filósofo francês). Embora em *O ser e o nada* a liberdade como tema esteja presente por todo o livro, sendo, talvez, o principal conceito, já que se articula com todas os outros elementos compreensivos de seu itinerário, há uma parte específica destinada a abordá-la – a quarta parte, intitulada “Ter, fazer e ser”, mais especificamente em seu capítulo primeiro, “Ser e fazer: a liberdade”.

Embora o intuito aqui não seja realizar um estudo sobre a ou restrito à quarta parte do livro ou o capítulo referido de *O ser e o nada*, tendo em vista, como abordado, o fato de o conceito de “liberdade” estar presente no livro como um todo, o capítulo referido, que situa a liberdade de forma mais específica, detendo-se mais demoradamente sobre o conceito e o articulando com as demais chaves conceituais da obra, servirá de norte sobre quais caminhos trilhar na investigação. Nesse sentido, os dois temas de interesse na abordagem do autor francês, e do livro citado, a liberdade e a moral, podem ganhar um melhor delineamento, tendo em vista as limitações apontadas e o fato de justamente na quarta parte, dois elementos sempre discutidos nas reflexões sartrianas sobre moral estarem presentes: a ação e a responsabilidade. A liberdade, no itinerário de *O ser e o nada*, irá se mostrar entrelaçada a esses dois conceitos, uma vez que a liberdade será condição para o agir e significará, em termos éticos, o elemento que fará do homem o ser totalmente responsável por seus atos.

Para realizar tal estudo, no primeiro capítulo, “Do ser ao nada: ontologia fenomenológica, angústia e os primeiros movimentos da liberdade”, será apresentado, em linhas gerais, o modo como Sartre acolhe a teoria da fenomenologia, assim como o objetivo de sua ontologia fenomenológica. É feita uma descrição da maneira como Sartre interpreta o conceito de “consciência”, assim é realizada uma tipificação do que ele entende por cogito pré-reflexivo e cogito reflexivo. É demonstrado como um estudo sobre o ser acaba por descobrir duas regiões, ser-em-si e ser-para-si, como apresenta-se o surgimento do nada no mundo por intermédio da realidade humana. Tem-se, com isso, a primeira aparição do

conceito de liberdade, revelada mediante a experiência da angústia – toca-se, assim, na primeira sinalização de questões morais em *O ser e o nada* ao se abordar a questão da “angústia ética”. Por fim, há uma breve exposição de alguns conceitos importantes para a compreensão da dissertação como um todo, como “má-fé”, “reflexão” (pura e impura), assim como o problema da temporalidade.

No segundo capítulo, “Liberdade, facticidade e corpo na relação com o outro”, surge um novo elemento que complexifica a relação entre para-si e em-si. Esse elemento é o outro. Este revela, ao para-si, que há outras consciências que a transformam em objeto para elas, dando ares de em-si a ele. O para-si se vê alvo de um processo de enquadramento que ele desconhece, no máximo pode ter uma certa apreensão por intermédio do quanto o outro o revela via a linguagem. A relação com o outro, que se dá pela experiência do olhar, com o outro posicionando e classificando o para-si como um objeto, só é possível de realização por intermédio do “corpo”, conceito importante para a compreensão do para-si como para-si-para-outro, assim como para se entender um importante conceito no que tange à liberdade: o de “facticidade”.

No terceiro e último capítulo, “Consequências do conceito de ‘liberdade’ em *O ser e o nada*: responsabilidade e moral”, aprofundam-se as consequências da relação entre liberdade e facticidade, é analisado se a liberdade possui algum limite, além de ser efetuado um estudo do conceito de “responsabilidade”. Por fim, é apresentado problema da moral conforme mencionado nas últimas páginas de *O ser e o nada*. Além da exposição do problema no livro, é realizado um pequeno apanhado da questão na obra sartriana como um todo, sem a pretensão de dar conta ou esgotar o tema, e sim apenas para contextualizar a discussão. Ao final, são feitos alguns questionamentos/especulações quanto ao problema da (im)possibilidade de uma moral segundo a ontologia fenomenológica sartriana.

PRIMEIRO CAPÍTULO

DO SER AO NADA: ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA, ANGÚSTIA E OS PRIMEIROS MOVIMENTOS DA LIBERDADE

Na “Introdução” de *O ser e o nada*, Sartre diz que a grande contribuição do pensamento moderno consiste na redução do existente à série de suas aparições, tendo-se, com isso, um monismo do fenômeno, no sentido de que este aparece a alguém não remetendo, nessa aparição, a nenhuma realidade numêmica, sendo absolutamente indicativo de si mesmo e da série total das suas aparições. Assim, a primeira grande questão sartriana, o ponto de partida de seu projeto de uma *ontologia fenomenológica* (o subtítulo de *O ser e o nada*) é tentar determinar qual é o ser desse aparecer, que, de forma alguma, se opõe ao ser.

A distinção entre o fenômeno de ser (a aparição do ser) e o ser do fenômeno (o ser do que aparece) possibilita a pergunta pelo ser daquilo que aparece (o ser do fenômeno). Se o ser é desvelado mediante acesso imediato, o objeto próprio da ontologia passa a ser a descrição do fenômeno de ser conforme aparece. Mas o ser do que aparece não é alguma coisa contida no objeto, e sim a condição de seu desvelar. Por outro lado, o ser que aparece (o ser do fenômeno) não é redutível ao fenômeno de ser, ao aparecer do ser. O fenômeno de ser é ontológico, afirma Sartre, no sentido de que exige um fundamento transfenômico sem que, com isso, seja postulada uma ocultação do ser por detrás do fenômeno; apenas se salienta o fato de que o ser do que aparece (o ser do fenômeno) escapa à condição fenomênica, que só existe na medida em que se revela. Além disso, o fenômeno é considerado por Sartre como “relativo-absoluto”. Relativo porque pressupõe um alguém a aparecer, e absoluto porque não tem sua existência devedora a uma ideia de essência por detrás de si: “O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é *absolutamente indicativo de si mesmo*” (SARTRE, 1997, p. 16).

A característica transfenômica do ser que aparece traz à discussão o problema da consciência, uma vez que o que aparece só aparece a alguém, e a consciência é o “único ser que é capaz de *testemunhar* qualquer aparição” (SASS, 2011, p. 142). Sartre, por um lado, argumenta que o ser do que aparece (o ser do fenômeno) não se reduz ao mero aparecer; além disso, sua investigação permite afirmar que caráter transfenômico da consciência exige o caráter transfenômico do ser do que aparece, de maneira a possibilitar concluir que o ser transfenômico do que é para a consciência é em-si, já que, se também não houvesse algo a

aparecer, não haveria consciência. A consciência envia a algo que não se esgota no seu aparecer; mas dizer que o ser da coisa não se esgota nessa aparição não quer dizer que algo se esconde atrás da consciência ou que ao fenômeno corresponde alguma ideia de “númeno”.

A intenção de Sartre é desenvolver uma ontologia para além das soluções do idealismo e do realismo, tendo por princípio marcar a divergência entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno, mas de um modo que não se tenha uma recaída da verdade do aparecimento do ser nem no sujeito nem no objeto pura e simplesmente, de modo separado.⁵ Como mencionado, para tal realização, a consciência é elemento cabal, mas convém especificar o que Sartre entende por “consciência”, de onde herda seu entendimento e quais compreensões faz. Nos primórdios de seus escritos, a herança remete a Descartes e Husserl. Ainda que não seja objetivo aqui apresentar as diferenças interpretativas no que tange ao conceito de “consciência” nas filosofias de Descartes, Husserl e Sartre, o que levaria o texto para um rumo diferente do almejado, alguns elementos precisam ser abordados.

Sartre diz que o ponto de partida é o *cogito*, há uma anterioridade do *cogito* existencial em relação ao *cogito* epistemológico, ou melhor do *cogito* pré-reflexivo em relação ao *cogito* reflexivo (SARTRE, 1997, p. 24). O *cogito* pré-reflexivo pode ser entendido como etapa em que a consciência tem consciência de estar fazendo alguma coisa mas não reflete sobre essa ação ou sobre o modo como age, não a tematiza no sentido de uma análise (essa já uma característica da atividade reflexiva, que pressupõe certo distanciamento sobre o agir).⁶ A consciência, desse modo, é compreendida como estrutura da existência, das vivências concretas, e não apenas como instrumento do conhecimento. No entanto, ter consciência de suas vivências não implica, necessariamente, ter conhecimento delas como autoconsciência ou conhecimento de si. Se do fenômeno se passa ao estudo do ser, mas a investigação revela a necessidade de se passar pela consciência, cabe perguntar, então, pelo ser da consciência.

A pergunta pelo ser da consciência leva à característica intencional dela. Aqui é indicada uma forte influência husserliana, que Sartre quer destacar a partir da interpretação de que toda consciência é consciência de alguma coisa (SARTRE, 1997, p. 22), o que quer dizer o mesmo que a consciência é sempre consciência posicional de algo externo a ela, de alguma objeto que não ela mesma: “Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa

⁵ Sobre o “sujeito” sartriano, Marton (2007, p. 10-11) esclarece: “Não há, porém, como negar que Sartre põe em cena um sujeito que é descontinuidade, fuga e ruptura, fenda, dilaceramento e explosão. Numa palavra, uma consciência aberta ao mundo e às suas próprias contradições. Ontologia da não coincidência é a ontologia sartriana; ela não cessa de sublinhar a estranheza, a fundamental inadequação do homem ao mundo”.

⁶ A reflexão será exposta mais à frente, ainda no primeiro capítulo, assim como os tipos de reflexão (pura e impura).

que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer, um ser transcendente” (id., ib., p. 34). É pertinente salientar que, para Sartre, essa relação sujeito-objeto é marcada pela fissura irrealizável entre o sujeito que busca conhecer e o ser do “conhecível”. É igualmente importante ressaltar que aquilo que aparece para a consciência não está na consciência, é sempre exterior a ela, a consciência está sempre remetida para fora de si, ela não tem interior – e é nesse sentido que é caracterizada como “transcendência”, que “indica a intencionalidade da consciência, o movimento da consciência para sair fora de si e atingir seu objetivo, a faculdade do para-si de ultrapassar-se para o mundo” (PERDIGÃO, 1995, p. 48).

Sartre interpreta a consciência como esvaziada e pura exterioridade, remetendo-se para fora em busca de sustentação ontológica, em busca de seu ser. Embora não se restrinja a ela, a intencionalidade da consciência não se volta apenas ao objeto do qual é “consciência de”, mas também ao fundamento desse movimento de transcendência que reflete essa intencionalidade, ao *cogito*, que aparece como consciência de consciência, agora, sim, como consciência de si – o *cogito* reflexivo é uma tentativa de conter o fluxo dinâmico espontâneo do *cogito* pré-reflexivo, na busca de reter, via reflexão, aquilo que possa ser considerado como mais próprio a si, ou seja, a estabilidade do ser.

Sartre, retomando a teoria da intencionalidade da fenomenologia de Husserl, frisa que o que caracteriza a consciência é ser consciência de alguma coisa, em que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto que não ela, ou seja, transcendente a ela, pois a consciência não tem conteúdo, é vazia. Nesse sentido, “o primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional *do* mundo” (SARTRE, 1997, p. 22). Ser posicional para a consciência significa ter de se transcender para alcançar determinado objeto, e, justamente por ser um determinado objeto, esgotar-se nessa posição objetiva e delimitada de alcance.

A consciência como consciência de si não opera como tendo consciência posicional de si, e sim como sendo consciência de qualquer presença a si. Consciência é “presença a”, e não “conhecimento de si”. Ao buscar o entendimento da consciência como não mais primordialmente epistemológica, Sartre quer indicar o fato de a consciência ser um absoluto existencial, no sentido de que tudo que é para o sujeito só é a partir da consciência que tem de ser, mesmo que isso não implique um conhecimento de si ou mesmo um conhecimento total do objeto em questão. O que passa a interessar é o modo concreto que a consciência se relaciona com o que diverge dela, com o exterior, enfim, com o mundo. Sartre entende a

realidade humana como situada e esvaziada de sentido *a priori* substancialista; sua pré-compreensão é devedora de seu modo de estar-no-mundo – ser é “ser-no-mundo”:⁷

O mundo é o complexo sintético das realidades-utensílios na medida em que estas se indicam mutuamente segundo círculos cada vez mais amplos e na medida em que o homem, a partir deste complexo, faz-se anunciar o que é. Significa ao mesmo tempo que a “realidade humana” surge enquanto investida pelo ser e “se encontra” (*sich befinden*) no ser – e, ao mesmo tempo, que a realidade humana faz com que esse ser que a assedia se distribua à sua volta em forma de mundo. Mas a realidade humana não pode fazer aparecer o ser como totalidade organizada em mundo a menos que o transcenda (SARTRE, 1997, p. 59).

A consciência não possui substância, ela é mera e pura aparência, seu absoluto está intrinsecamente imbricado a esse aparecer. A partir da análise do que Sartre interpreta como “intencionalidade”, tem-se que a consciência está perpetuamente voltada para outro algo que não ela, para algo que ela não é, ou melhor, para um ser diverso de seu modo de ser, de seu modo de existência. Esse tipo de ser, diferente da consciência, que se apresenta à consciência, como ser transfenomenal dos fenômenos, ainda que isso não signifique uma ideia de númeno ou essência, é o que Sartre indica como ser-em-si.

A pergunta pelo ser revela a necessidade de considerar a existência de duas regiões ontológicas para efetuar seu estudo: o ser-em-si e o ser-para-si, em que, pode-se dizer, o objeto é condição transfenomenal da consciência, e a consciência é condição transfenomenal do objeto. Sartre quer evitar tanto o realismo como o idealismo não efetuando uma síntese ou superação dessas teorias, mas pensando sua ontologia fenomenológica como teoria em que o fenômeno de ser e o ser do fenômeno dependem de uma relação entre o ser-para-si e o ser-em-si. Esclarece, desde o princípio, que esses dois “tipos” de ser não podem ser compreendidos de forma separada, e sim entendidos a partir de uma relação, que é a relação homem-mundo. Só a partir daí, a partir da realidade humana, se pode abordar a questão do ser. O restabelecimento do fenômeno realizado pela filosofia moderna, gerando a substituição da dualidade essência-aparência (interior-exterior) pela dualidade finito-infinito – assim como a compreensão do fenômeno como absoluto-relativo –, ou melhor, “infinito no finito” (SARTRE, 1997, p. 17), é o ponto inicial dessa relação homem-mundo, uma vez que o ser passa a ser compreendido não mais a partir de uma realidade numenal, e sim mediante a série de suas aparições.

⁷ Sobre o uso do conceito feito por Sartre em *O ser e o nada*, esclarece Yazbek (2005, p. 71): “A relação ôntica homem/mundo deve ser investigada enquanto uma síntese concreta. É sob o crivo da inflexão hermenêutica-fenomenológica heideggeriana que Sartre irá sublinhar a expressão *ser-no-mundo* enquanto elemento indicativo de uma unidade indissolúvel entre o homem e o mundo. Note-se que é justamente na sequência dessa indicação de uma síntese concreta que Sartre pretende esclarecer as relações entre ambos os termos ontológicos perscrutados – sua investigação terá como ponto de partida os próprios comportamentos humanos”.

Com “infinito” o autor quer referir à estrutura de experiências do Sujeito, que sempre ocorrem a partir de um ponto de vista particular, mesmo quando existe uma quantidade potencialmente ilimitada de perspectivas. O “finito”, por sua vez, refere-se ao ideal – ao desejo de um objeto que permanece idêntico a si mesmo quando entregue à experiência. Uma vez que o objeto ideal é (e deve permanecer) inatingível, a filosofia deve contentar-se com os fenômenos – isto é, com a realidade e com os acontecimentos tais como se apresentam à perspectiva permanentemente alterada do Sujeito. A (fugaz) distinção entre a aparência de um objeto e o seu Ser é agora substituída pela diferença entre o “infinito” e o “finito”, separados ambos por um imenso abismo (GUMBRECHT, 2014, p. 108).

O fenômeno revela o ser, mas o ser dentro de determinadas circunstâncias, perspectivas, ponto de vista – e nada além disso, ou fora dessas circunstâncias. O ser revelado não é universal, abstrato, e sim concreto; pode-se dizer, assim, específico, delimitado. Isso confere sua finitude de aparição. Por outro lado, se forem multiplicados os sujeitos em relação ao objeto, fica assegurada a infinitude de aparições, ou melhor, de relações que fazem advir o ser. Daí a impossibilidade de uma aparição derradeira, pois reduzir o ser à série de suas aparições é tirar qualquer estabilidade quanto ao que é o ser em questão, já que nenhuma aparição pode assegurar uma forma definitiva.

O ser-em-si, diz Sartre, é maciço, opaco e completo. Não está em relação com nada, não busca nada, é pleno de si, pura coincidência consigo mesmo. Ele é o que é, está cheio de si, é plena positividade, desconhece qualquer tipo de alteridade, devir e não mantém relação. Segundo Sartre, o ser-em-si, o ser dos fenômenos, possui três características que o definem: o ser é, o ser é em-si, o ser é o que é (SARTRE, 1997, p. 40). Fica evidente que, para haver relação, alteridade, ou mesmo a mera experiência fenomênica do aparecimento do ser à consciência – uma vez que o para-si é “fundamento ontológico da consciência” (id., ib., p. 125) –, é necessário perguntar pela outra região do ser, pelo tipo de ser que pode ser definido como relação, o ser-para-si.

Se o ser-em-si é o que é, o para-si pode ser definido como o tipo de ser que é o que não é e não é o que é (id., ib., p. 38), como transcendência constante e perpétua de si (BORNHEIM, 2003, p. 73-74, 102). O para-si existe como presença a si, o que já indica certa distância de si, o que é o mesmo que afirmar a impossibilidade de coincidir consigo mesmo – o para-si é marcado por uma inconsistência de ser. No entanto, o para-si é, mas sua existência é marcada por presença no mundo, não como identidade substancializada, fechada em si. Dada essa inconsistência de ser do para-si, assim como sua falta ou carência de essência, de ser, levaria, conseqüentemente, ao aparecimento do nada, mas isso será visto mais à frente. Por ora, este texto irá se deter ainda sobre algumas questões ligadas à especificação do que Sartre entende por “consciência”.

A consciência sempre foi, tradicionalmente, assunto pertinente às filosofias que se

dedicavam à teoria do conhecimento. Sartre buscou um itinerário de crítica à epistemologia, especialmente a francesa,⁸ e de acento existencial ao *cogito* cartesiano e à fenomenologia de Husserl e sua teoria da intencionalidade da consciência (ainda que este a tenha proporcionado ser estudada dessa forma, como o próprio Sartre indicou algumas vezes). Essa guinada “existencial” dada por Sartre tem uma dívida, principalmente, com Kierkegaard e Heidegger, especialmente no que tange ao conceito de “angústia”. Mas antes é preciso voltar à consciência, já que para se falar de angústia é preciso entender o movimento que leva à captação reflexiva de si – condição para a angústia.

O que Sartre quer enfatizar é que ser consciente é viver a particularidade de sua própria experiência, numa caracterização que pode ser descrita como “ambígua”, pois ao mesmo tempo subjetiva e objetiva. De que forma isso ocorre? Ainda que de forma própria, específica, segundo uma perspectiva que se dá de modo concreto, e não universal ou abstrato, a consciência tem uma relação objetiva com as coisas e o mundo circundante, assim como com os outros homens. A realidade da consciência é a realidade para aquela consciência, disso não se pode fugir, e pouco importa que aquela experiência não possa, pelas regras da racionalidade ou da lógica, ser considerada “verdadeira” por outro sujeito, ou mesmo vivenciada por ele. Sartre quer afirmar a insuperabilidade da experiência concreta que cada para-si vive. Esse entendimento será de suma importância posteriormente, quando forem abordados aqui dois conceitos fundamentais à ontologia fenomenológica desenvolvida por Sartre: os conceitos de “projeto” e “valor”.

Ter consciência de alguma coisa, ou seja, vivenciar uma experiência, é pré-condição para se ter consciência de si. A realidade surge para a consciência a partir do momento em que ela se depara com algo que não ela, ou seja, o *cogito* pré-reflexivo, consciência do objeto, é condição para, posteriormente, se ter consciência de si como tendo consciência do objeto (*cogito* reflexivo). Via intencionalidade, a consciência afirma-se como tendo,

⁸ Essa questão é apresentada no início de “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade” (SARTRE, 2005c, p. 55): “‘Ele a comia com os olhos’. Essa frase e muitos outros signos marcam bem a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. Após cem anos de academicismo a filosofia francesa ainda não saiu disso. Todos nós líamos [Léon] Brunschvicg, [André] Lalande e [Émile] Meyerson, todos acreditávamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de ‘conteúdos de consciência’, uma ordem desses conteúdos. Ó filosofia alimentar! Entretanto, nada parecia mais evidente: a mesa não é o conteúdo atual de minha percepção? Minha percepção não é o estado presente de minha consciência? Nutrição, assimilação. Assimilação, dizia Lalande, das coisas às ideias, das ideias entre elas e dos espíritos entre eles. As poderosas arestas do mundo eram aparadas por essas diligências diástases: assimilação, unificação, identificação. Os mais simples e os mais rudes dentre nós procuravam por algo de sólido, qualquer coisa, enfim, que não fosse o espírito. Em vão. Por toda parte encontram tão-somente uma névoa bala e distinta: eles mesmos. Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência”.

necessariamente, de ser consciência de alguma coisa.

Um estudo completo da consciência para Sartre deveria, necessariamente, começar abordando seus primeiros contatos com a filosofia de Husserl, já nas obras anteriores a *O ser e o nada*, especialmente *A transcendência do ego* e o artigo de 1939, depois republicado em *Situações I* (de 1947), denominado “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”. Neste já descrevia o que lhe chamava atenção na teoria husserliana: “A consciência não tem ‘interior’; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência” (SARTRE, 2005c, p. 56). Lá também Sartre ressaltava a sentença “toda consciência é consciência de alguma coisa” (id., ib.), assim como a teoria da intencionalidade como um todo. Em *A transcendência do ego*, anterior, de 1937, Sartre já havia destacado algumas dessas questões, além de já ter apontado sua preocupação de instituir uma política e uma moral positivas (SARTRE, 1966, p. 87), mas é lá também, principalmente, onde aponta algumas de suas divergências com Husserl, especialmente no que tange ao problema do eu ou *Ego* transcendental. No entanto, foge ao escopo deste trabalho especificar as similaridades e diferenças entre as fenomenologias de Husserl e Sartre, assim como as críticas deste àquele. O que importa é destacar algumas contribuições husserlianas que Sartre adaptou e reinterpretou, reconhecendo e sublinhando que o filósofo francês muitas vezes o fez de maneira controversa e sem a devida menção ao seu mestre alemão.

Sartre herda, de Husserl, a concepção de a consciência ser um fato irreduzível, e de ela ser nada mais nada menos que um movimento para fora, em que conhecer é voltar-se para algo “externo à” e “diferente da” consciência. É importante frisar que a consciência não tem um “dentro”, não “tem” ou “é” uma substância, ela é um vazio, em relação à plenitude dos objetos externos presentes no mundo: “A consciência nada tem de substancial, é pura ‘aparência’, no sentido de que só existe na medida que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto” (SARTRE, 1997, p. 28).

Esse vazio da consciência é justamente o que permite haver uma relação com o ser, já que este é completo, enquanto aquela, não. A sua inconsistência, sua incompletude de ser é justamente o que move o reportar-se ao mundo em busca de ser. O ser-para-si, ser que se caracteriza por ter seu ser sempre posto em questão, tem por objetivo completar-se ontologicamente, dar conta de sua falta, tentar tornar-se um ser-em-si-para-si. Um ser é pleno, completo, o outro tipo de ser é vazio, marcado pela falta, pelo nada. Há a necessidade, então,

para seguir na investigação do ser, de estudar mais a fundo como se dá essa relação entre para-si e em-si em sua concretude, além de um aprofundamento acerca do nada característico do para-si, seu aparecimento e sua relação com o ser.

O concreto só existe como totalidade levando-se em consideração a relação entre em-si e para-si. A consciência, pura e simplesmente, como termo isolado, é abstrata, assim como o fenômeno é mudo, nada revela, a não ser para uma consciência. Nesse sentido, o concreto é uma totalidade sintética, e, segundo Sartre, era isso que Heidegger queria dizer quando falava do homem como “ser-no-mundo” (SARTRE, 1997, p. 43). A relação entre homem e mundo é uma relação sintética, em que as ações do homem podem, simultaneamente, revelar o sentido das condutas humanas, do homem e do mundo como realidades apreendidas de modo objetivo, “não como inclinações subjetivas que só podem ser compreendidas pela reflexão” (id., ib., p. 44).

Para adentrar nessa relação homem-mundo, Sartre escolherá a interrogação como conduta primordial em sua investigação. É questão para o homem a pergunta pelo seu próprio ser, assim como pelo ser em-si de acordo com suas expectativas: “Para Sartre, a interrogação não se refere a uma juízo ou a uma relação de palavras ou signos, mas, não sendo reflexiva, é uma relação de ser. Sendo a interrogação sobre alguma coisa, essa coisa é necessariamente transcendente, é o ser” (DONIZETTI DA SILVA, 2006, p. 37). Em toda interrogação, fica-se frente ao ser interrogado, e toda interrogação pressupõe um ser interrogante e um ser interrogado, e, além disso, interroga-se o ser acerca de alguma coisa. A interrogação, nesse sentido, apresenta-se como um certo tipo de espera; uma espera que pode receber uma resposta afirmativa ou negativa, pode confirmar ou frustrar, sim ou não, afirmação ou negação, o que quer dizer: “Sobre o fundo de uma familiaridade pré-interrogativa com o ser, espero uma revelação de seu ser ou maneira de ser” (SARTRE, 1997, p. 45).

A interrogação revela a possibilidade de uma resposta negativa, como “nada”, “ninguém”, “nunca”. Ao se interrogar o ser, abre-se a perspectiva de uma negação objetiva, que, dada sua ameaça permanente, expõe ao interrogador sua ausência de determinação: “*Não sabe* se a resposta será afirmativa ou negativa. 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 ser transcendente” (id., ib.). Além disso, a interrogação também revela a existência de uma verdade, pois a resposta objetiva deixa a vir a tona uma resposta que se refere a algo de um determinado modo, segundo determinadas especificações, mas não de todas, não universalmente, o que expõe, também, uma espécie de “não ser limitador”, já que objetivar

implica a perda do que não é intencionado na experiência fenomenal.

A conduta interrogativa leva à perspectiva de estar rodeado de nada, só que um nada concreto, gerado pela possibilidade imperecível de aparecimento do não ser como experiência concreta – possibilidades de não ser presentes no homem e no mundo, que condicionam o aparecimento do ser. O próprio não ser determina o modo de aparecimento do ser, já que circunscreve os limites da percepção do fenômeno: “Aquilo que o ser *será* vai se recortar necessariamente sobre o fundo daquilo que *não é*. Qualquer que seja a resposta, pode ser formulada assim: ‘O ser é *isso*, e, fora disso, *nada*’” (SARTRE, 1997, p. 46). Ao se perguntar pela relação entre homem e mundo, e avançar quanto às consequências da conduta interrogativa, tem-se o aparecimento de um novo elemento para a compreensão da realidade concreta: o não ser.

O questionamento inicial de Sartre é se a negação encontra-se na origem do nada ou se, pelo contrário, é o nada que dá origem e fundamenta a negação. O itinerário do ser levou à investigação acerca da conduta interrogativa humana, e a interrogação clarifica a necessidade de perguntar pelo ser da negação. O não ser emerge sempre de acordo com as expectativas humanas, a negação surge a partir da relação entre homem e mundo, em que este é acionado de acordo com as finalidades daquele. O mundo revela o não ser segundo o modo de questionamento efetuado pelo homem.

Sartre não compreende a negação como juízo negativo; a negação emerge a partir da conduta interrogativa, mas por causa de uma conduta “pré-judicativa”. O que Sartre quer dizer com isso? Que se pode interrogar com o olhar, com um gesto, não necessariamente nem inicialmente mediante um juízo, e que as interrogações mais primordiais, na verdade, perguntam esperando uma revelação de ser para, posteriormente, aí sim, ser permitido emitir um juízo. A negação não é um artifício lógico, ela estrutura toda a realidade humana incessantemente.

A negação é sempre uma recusa de existência. Mediante ela, algo é colocado e, posteriormente, relegado ao nada. Mas a negação é engendrada pela consciência como consciência de negação. O homem sabe o que procura, tem consciência acerca do que busca, qual é sua interrogação e o que espera do ser, assim como sabe que há a possibilidade de negação implícita à interrogação, o nada aparece e ameaça seus intentos, e o homem tem consciência da possível ocorrência do não. Há ser por toda parte, mas, ao mesmo tempo, há a presença perpétua do não ser, tanto no mundo como no homem – condição para que o nada “infeste” o ser (SARTRE, 1997, p. 52). O nada não poderia vir do ser, uma vez que este é

completo, é o que é, sem brechas ou incompletudes. O ser é anterior ao nada e o fundamenta, o que a negação faz é dar, conferir uma determinação específica de ser, como se o nada enquadrasse, focasse, recortasse o ser, ao negá-lo, ou nadificá-lo. O nada infesta, invade o ser. O que isso quer dizer?

Significa que o ser não tem qualquer necessidade do nada para se conceber, e que se pode examinar sua noção exaustivamente sem deparar com o menor vestígio do nada. Mas, ao contrário, o nada, que *não é*, só pode ter existência emprestada: é do ser que tira seu ser; seu nada de ser só se acha nos limites do ser, e a total desaparecimento do ser não constituiria o advento do reino do não-ser, mas, ao oposto, o concomitante desvanecimento do nada: *não há não-ser salvo na superfície do ser* (SARTRE, 1997, p. 58).

Conforme o próprio Sartre assinala (id., ib., p. 59), de Heidegger ele herda a compreensão do nada como um fenômeno gerador de angústia (como será visto posteriormente aqui), mas não só isso. Baseando-se em Heidegger, Sartre irá afirmar que “o nada não é, o nada se nadifica” (id., ib.). Além disso, Sartre também faz uso da concepção heideggeriana quanto o ser da realidade humana definir-se, e dar-se, como “ser-no-mundo” (id., ib.), sendo o mundo um complexo sintético de objetos, coisas, utensílios, instrumentos que dão a medida à ação humana (e revelam o que aquele homem é) e são transformados, ressignificados e realocados em seu sentido de acordo com os projetos humanos. Isso ficará mais claro quando o conceito de “projeto” for adequadamente tematizado aqui. A realidade humana entra em contato com o ser a partir do mundo, e não com um ser puro, purificado do toque humano, que seria abstrato. O ser só ganha sentido mediante uma realidade circundante, mundo, que possibilita seu aparecimento de uma determinada forma, e não de outra – daí a importância da negação como componente da relação fenomenológica entre consciência e ser, uma vez que a realidade humana só tem contato com aquilo que transcende pelo processo de nadificação. O ser é cercado pelo nada por todos os lados, em que o mundo só ganha os contornos de mundo a partir das ações de nadificação.

Significa ao mesmo tempo que a “realidade humana” surge enquanto investida pelo ser e “se encontra” no ser – e, ao mesmo tempo, que a realidade humana faz com que esse ser que a assedia se distribua à sua volta em forma de mundo. Mas a realidade humana não pode fazer aparecer o ser como totalidade organizada em mundo a menos que o transcenda. Toda determinação, para Heidegger, é transcendência, pois subentende recuo, tomada de ponto de vista. Este transcender o mundo, condição do próprio surgimento do mundo como tal, é operado para si mesmo pelo *Dasein*.⁹ [...] o homem se acha sempre separado do que é por toda

⁹ Sartre dialoga com Heidegger ao longo de quase todo *O ser e o nada*, adotando, inclusive, muitas terminologias que têm como origem ou como interpretação a filosofia do pensador alemão, mesmo que Sartre não faça isso fidedignamente. Aqui Sartre oferece, por exemplo, sua compreensão de *Dasein* e a similaridade e a diferença entre o modo como utiliza o conceito de “para-si”: “Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que

espessura de ser que ele não é. O homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é “um ser das lonjuras”. E no movimento de interiorização que atravessa todo o ser que o ser surge e se organiza como mundo, sem que haja prioridade do movimento sobre o mundo ou do mundo sobre o movimento. Mas esta aparição do si-mesmo para além do mundo, quer dizer, além da totalidade do real, é uma emergência da “realidade humana” no nada. É somente no nada que pode ser transcendido o ser. Ao mesmo tempo, o ser se organiza em mundo do ponto de vista do trans-mundano, o que significa que a realidade humana surge como emergência do ser no não-ser e, por outro lado, que o mundo se acha “em suspenso” no nada. A angústia é a descoberta desta dupla e perpétua nadificação. E a partir dessa transcendência do mundo, o Dasein irá captar a contingência do mundo, ou seja, formulará a pergunta: “Por que há o ente, e não antes o nada?” A contingência do mundo aparece à realidade humana quando esta se instala no nada para apreendê-lo (SARTRE, 1997, p.59-60).

Sartre diz que a apreensão do mundo se dá a partir da ação nadificadora, uma vez que determinado mundo que se tem é este, desta forma e não de outra. Sartre concorda com Heidegger que a negação é fundamentada no nada. No entanto, se essa fundamentação acontece, é porque o não é estrutura essencial do nada: “O nada acha-se na origem do juízo negativo porque ele próprio é negação. Fundamenta a negação como ato porque é negação como ser. O nada não pode ser nada, a menos que se nadifique expressamente como nada do mundo” (SARTRE, 1997, p. 60). O nada volta-se ao mundo para operar uma negação dele, como uma resistência, uma capacidade de quebrar a continuidade, de dizer não, de imprimir um outro formato ao ser. O nada fundamenta a transcendência, ou seja, o ir além do ser tal como se apresenta. O nada só se opera como nadificação porque é precedido pelo ser. O nada compreendido sem o ser seria abstrato, desapareceria como nada, e só se teria o ser. Há um tipo de ser que traz o nada ao mundo sobre um fundo de ser, instalando-o no ser como um verme. Esse tipo de ser que traz o nada ao mundo é o homem.

Que se considere o percurso até aqui. A partir do ser, surgiu a conduta humana da interrogação, que só existe dada a pergunta pelo próprio ser que o para-si efetua. O homem sonda o ser para saber de si, e tem, a partir dessa relação de expectativa, aberta a possibilidade da negação como elemento fundamental de sua existência. A negação só pode ocorrer porque há um nada que a possa fundamentar e originar: “Para que haja negação no mundo e, por conseguinte, possamos interrogar sobre o Ser, é necessário que o Nada se dê de alguma maneira” (SARTRE, 1997, p. 64). No entanto, o nada é inconcebível sem o ser, sem o qual a noção de mundo não seria possível, e, conseqüentemente, as condutas humanas de nadificação não teriam por onde ocorrer. O nada não é, tem uma espécie de aparência de ser, uma existência emprestada pelo ser. Mas o nada não vem do ser, não é produzido pelo ser,

Heidegger reserva ao Dasein e dizer que é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, mas seria preciso completá-la mais ou menos assim: a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo” (SARTRE, 1997, p. 35).

pois o ser é pleno de si, pura positividade. A pergunta “de onde vem o nada?” aponta para um ser que traz o nada aos objetos, ao mundo, à realidade concreta. O ser mediante o qual o nada vem ao mundo é um ser em que está em questão o seu nada de ser, ser este que deve ser o seu próprio nada. Ser que se caracterize por não ser um ser-em-si, por não ter a suficiência ontológica deste, e sim ser um ser marcado pela falta, pela inconsistência de ser, como característica ontológica mais própria.

É mediante a ação humana que o nada pode vir ao mundo. As condutas humanas trazem a negação frente ao ser com que se deparam, e isso é assim na relação com qualquer objeto presente no mundo. Mediante o desgarramento do homem em relação o ser dá-se o mundo, como negação do ser e, simultaneamente, como um novo posicionamento de ser:

Toda negatividade aparece mais como se fora uma das condições essenciais dessa relação de utensilidade. Para que a totalidade do ser se ordene à nossa volta em forma de utensílios, fragmentando-se em complexos diferenciados que remetem uns aos outros e têm poder de *servir*, é preciso que a negação surja, não como coisa entre coisas, mas como rubrica categorial que presida a ordenação e repartição das grandes massas de seres em forma de coisas. Assim, a aparição do homem no meio do ser que "o investe" faz com que se descubra um mundo. Mas o momento essencial e primordial dessa aparição é a negação. Alcançamos assim o termo inicial deste estudo: o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo. Mas essa interrogação acarreta outra: que deve ser o homem em seu ser para que através dele o nada venha ao ser? (SARTRE, 1997, p. 67).

Para adotar uma conduta interrogativa, questionar o ser, o homem necessita, de alguma forma, estar afastado do ser, não se ver inserido nele, ou seja, haver uma falha nessa síntese, que o torne algo diferente desse ser. A nadificação efetuada pelo homem não é do ser em-si, já que esse é indiferente ao para-si, a alteração provocada pelo homem é quanto ao sentido do ser, ou seja, sua relação estabelecida com o ser é alterada. Essa distância em relação ao ser é o que Sartre chama, inicialmente, de liberdade, como segregação de um nada que o separa do ser. Aqui já aparece o primeiro sentido de “liberdade” tratado em *O ser e o nada*, caracterizada como “liberdade empírica”, “como nadificação do homem no seio da temporalidade e condição necessária à apreensão transcendente das negatividades” (SARTRE, 1997, p. 90).¹⁰

Cabe enfatizar que, para Sartre, a liberdade não é uma faculdade ou característica da alma, uma categoria ou propriedade do homem. O ser do homem proporciona o aparecimento do nada no mundo, na medida em que seu ser é liberdade, e não possui, dentre outras coisas,

¹⁰ Sobre as “negatividades”, diz Rodrigues (2010, p. 42-43): “Existem inúmeras condutas, além da interrogação, cuja negação é o meio de existência. ‘Experimentamos’ a negação, tememo-la, esperamos por ela, e assim por diante. Sartre chama tais realidades de ‘negatividades’, portanto ‘em sua infraestrutura são habitadas pela negação como condição necessária de sua existência’ [...] as negatividades implicam que o nada está no ‘miolo’ do ser, como afirma Sartre”.

liberdade. A liberdade precede a essência do homem, esta essência se encontra sempre suspensa pela liberdade. O nada vem ao mundo pelo homem, e esse nada só pode vir ao mundo via o homem porque o ser do homem é liberdade (SARTRE, 1987, p. 9).

Outra questão precisa ser destacada aqui para se entender esse desgarramento do homem em relação ao ser. Para que uma consciência possa efetuar uma negação, e exercer-se como liberdade, há a necessidade de compreender a consciência como aquilo que, necessariamente, acaba por, sempre, desgarrar-se de seu passado – o modo como isso acontece será visto mais adiante, quando for abordada a questão da temporalidade. O que separa a consciência de seu passado é um nada de determinação: “A condição para a realidade humana negar o mundo, no todo ou em parte, é que carregue em si o nada como o que separa seu presente de todo seu passado” (SARTRE, 1997, p. 71). O nada é fundamento da negação porque é negação como ser. O ser consciente se vê separado do passado por um nada, e é consciente dessa ruptura na cadeia do ser, porque ele mesmo é marcado, em seu ser, como nada, a consciência existe como nadificação de seu ser passado: “A liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada” (id., ib., p. 72).

O estar consciente da nadificação, ou melhor, ser consciência nadificadora como consciência de nadificação traz como consequência o fato de a consciência ser consciência de liberdade, uma vez que a liberdade é o ser da consciência. Como se frisou, a liberdade é o modo de o ser humano viver seu passado sob a forma da nadificação, e a consciência dessa condição de existência é o que Sartre chama de “angústia”. A angústia é um dado estrutural da realidade humana, e não pura e simplesmente um sentimento, embora possa vir a se manifestar como tal. O homem torna-se consciente de sua liberdade por intermédio da angústia, ou: “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” (SARTRE, 1997, p. 72).

Para falar de “angústia”, Sartre recorre a Kierkegaard e Heidegger, fazendo uma espécie de junção entre as concepções dos dois autores (REIMÃO, 2005, p. 135-141). Diz que, para Kierkegaard, a angústia é angústia frente à liberdade, enquanto para Heidegger, angústia é captação do nada. Sartre compreende as duas posições como complementares, e não contraditórias, e tenta mostrar que ambas implicam-se mutuamente, quando apresenta o seu entendimento acerca do conceito, definindo “angústia” como “consciência de liberdade” (SARTRE, 1997, p. 77).

Sartre começa dando razão a Kierkegaard quando o dinamarquês faz uma distinção

entre angústia e medo. Este é medo dos seres do mundo, enquanto angústia é angústia diante de si mesmo (LEVY, 2002, p. 79-80). Tem-se medo quando algo externo apresentar algum risco ou ameaça a alguém. Angústia é quando esse alguém passa a duvidar de suas próprias reações – se serão adequadas, serão suficientes, se terá condição de adotá-las etc. – frente a isso que lhe ameaça. Sartre define o medo como “apreensão irrefletida do transcendente”, enquanto angústia é “apreensão reflexiva de si”; a diferença pode ser esclarecida mediante os diferentes tipos de perguntas feitas num caso e no outro. No medo, uma pergunta própria seria: “O que os outros farão comigo?”. Já na angústia, um questionamento clássico seria: “O que devo fazer? Como devo agir diante de tal situação?”. No caso do medo, um temor pelo que vem de fora; no caso da angústia, uma captação reflexiva quanto à insuficiência ontológica do homem para responder aos seus questionamentos de modo decisivo e apoditicamente satisfatório – ou seja, a revelação de sua total indeterminação, consequentemente sua falta, constitutiva.

Por mais que determinado homem, em uma situação específica de perigo, tomasse algumas precauções, fizesse planos no caso de algo dar errado etc., poderia diminuir ou mesmo quase se livrar do medo externo, mas tais precauções não dariam conta da angústia, pois qualquer ação premeditada seria apenas uma possibilidade de ser adotada, não significaria uma certeza de êxito na execução. Isso porque, por mais que um homem se prepare para determinada ação, ele não é causa de si, no sentido de haver uma espécie de determinismo que pudesse assegurar um tipo de automatismo de ação. Seus possíveis nunca passariam de possíveis, e esse homem seria sempre requisitado, a todo instante, a reafirmar, a sustentar, suas ações.

Assim, portanto, se quisesse evitar angústia e vertigem, bastaria que me fosse possível considerar os motivos (instinto de conservação, medo anterior etc.) que me fazem recusar a situação encarada como *determinante* de minha conduta precedente, do modo como a presença de certa massa em um ponto dado é determinante com relação aos trajetos efetuados por outras massas: bastaria que captasse em mim rigoroso determinismo psicológico. Mas me angustio precisamente porque minhas condutas não passam de *possíveis*, e isso significa exatamente: embora constituindo um conjunto de motivos *para* repelir a situação, ao mesmo tempo capto esses motivos como insuficientemente eficazes (SARTRE, 1997, p. 75).

Nenhum motivo pode, em si, ter eficácia garantida porque só quem poderá decidir acerca do estar ou não suficientemente convencido desse motivo como forte auxiliar para a ação é o próprio homem envolvido.¹¹ Sartre utiliza o exemplo do precipício (id., ib., 73-76). Medo seria medo de cair nele. Angústia seria angústia em relação a atirar-se nele ou não.

¹¹ A correlação entre o motivo e a ação será apresentada no terceiro capítulo deste texto.

Cair, como já foi dito, dependeria de várias questões, e, novamente, algumas delas, que transcenderiam as precauções do agente envolvido. Um forte vento, um deslizamento de terra, um erro cometido por outra pessoa, tudo isso (além de outros fatores desconhecidos) poderia provocar a queda, e o homem poderia adotar algumas cautelas para reduzir as possibilidades de cair. Mas a angústia expõe um problema de outra ordem: o que impediria o homem de se atirar no precipício?

Ao mesmo tempo que percebe que pode cair, e capta que não é isso que quer, também apreende que é ele quem determina se deve ou não cair. Nesse momento, é consciente que o horror de cair no precipício, por si só, não é determinante quanto a sua conduta futura a ser adotada. O que a reflexão lhe entrega é que precisa adotar determinadas medidas preventivas para não cair, mas também que precisará decidir se essa ação será ou não mantida, uma vez que o próprio medo, em si, não é capaz disso. O que é revelado a esse homem é o devir, uma vez que o que é agora não garante o que será logo a seguir, e o nada na base de suas ações, já que nada o força a agir de determinada forma ou mesmo garante que queira ou decida agir de uma maneira específica. Revela-se um nada entre seu presente e seu futuro, o que Sartre chama de “angústia ante o futuro”, exemplificada nesta passagem:

Se nada me constrange a salvar minha vida, nada me impede de jogar-me no abismo. A conduta decisiva emanará de um eu que ainda não sou. Assim, o eu que sou depende em si mesmo do eu que ainda não sou, na medida exata em que o eu que ainda não sou independe do eu que sou. E a vertigem surge como captação dessa dependência. Aproximo-me do precipício e meu olhar procura a mim mesmo lá no fundo. A partir daí, jogo com meus possíveis. Meus olhos, percorrendo o abismo de alto a baixo, mimetizam minha possível queda, realizando-a simbolicamente; ao mesmo tempo, a conduta suicida, pelo fato de converter-se em "meu possível" possível, faz surgir por sua vez motivos possíveis para adotá-la (o suicídio fará cessar a angústia). Felizmente, tais motivos, por sua vez, só pelo fato de serem motivos de um possível, mostram-se ineficazes, não determinantes: não podem produzir o suicídio, assim como meu horror à queda não pode me determinar a evitá-la. Em geral, esta contra-angústia faz cessar a angústia, transformando-a em indecisão. Por sua vez, a indecisão chama a decisão: afastome bruscamente da borda do precipício e retomo o caminho (SARTRE, 1997, p. 76).

Sartre também aborda outro tipo de angústia, denominada por ele de “angústia ante o passado” (id., ib.). Para essa, Sartre utiliza o exemplo de um viciado em jogo que decide parar de jogar mas, ao deparar-se em frente à mesa, vê sua decisão fracassar. O jogador decide de véspera que não irá mais jogar. Só que a decisão de não jogar está sempre em vias de ser reafirmada ou revogada, e ele apreende, mediante a angústia, o quão a decisão anterior é inútil no momento em que se depara com a mesa de jogo à sua frente. Por mais que tenha consciência da decisão, que a tenha tomada, ele precisa decidir novamente. O que o jogador capta no instante é, novamente, a total ausência de determinismo que o arremesse em direção

ao jogo ou que o faça rejeitar a jogatina, ou seja, o nada que o separa de si mesmo. Jogar é um de seus possíveis, não jogar também é; ele está só para decidir, ele percebe, com angústia, que nada o impede de jogar: “E essa angústia *sou eu*, porque, só pelo fato de me conduzir à existência como consciência de ser, faço-me como *não sendo mais* esse passado de boas decisões *que sou*” (SARTRE, 1997, p. 77).

Sartre frisa que não faria diferença o argumento de que a angústia seria decorrente da ignorância, por parte do sujeito, de um determinismo psicológico subjacente. De nada adiantaria argumentar que o homem seria determinado por estruturas que desconhece, que fariam com que a ideia de liberdade fosse, na verdade, um engano. O que importa, para Sartre, é que, fenomenologicamente, o homem experimenta a angústia como vivência concreta de sua liberdade. A angústia não constitui, para Sartre, uma prova da liberdade humana, é apenas uma demonstração de uma consciência específica – a consciência de liberdade – que aparece na experiência de angústia.

Queríamos apenas mostrar que existe uma consciência específica de liberdade e esta consciência é angústia. Buscamos estabelecer a angústia, em sua estrutura essencial, como consciência de liberdade. Nesse ponto de vista, a existência de um determinismo psicológico não poderia invalidar os resultados da nossa descrição: ou bem, com efeito, a angústia é ignorância ignorada desse determinismo – e então apreende-se efetivamente como liberdade ou bem é consciência de ignorar as causas reais de nossos atos (SARTRE, 1997, p. 77-78).

O que a angústia revela é uma espécie de liberdade caracterizada como um nada entre os motivos e o ato, em que não é por ser livre que uma ação é desprovida de ou indiferente a motivos; na verdade, “a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade” (id., ib., p. 78). Outra questão importante frisada por Sartre é: “a partir do momento em que renunciamos à hipótese dos conteúdos de consciência, devemos admitir que não existe motivo na consciência: existe, sim, *para a* consciência” (id., ib.). Por ser elemento subordinado às aparições para a consciência, é evanescente, circunstancial e, portanto, ineficaz. Claro que possui uma eficácia, mas temporal, como o fluxo da consciência, ou seja, totalmente insuficiente na trama que o para-si arquiteta para tentar ser um em-si-para-si. O motivo não se mostra forte o suficiente para atuar como um determinismo capaz de estabilizar o para-si como um ser-em-si.

Uma consciência desprovida de conteúdo, vazia, que capta sua liberdade mediante a angústia tem sempre a necessidade de refazer sua unidade, seu “eu” (lembrando que um eu/ego, unidade sintética provisória da consciência, é sempre posterior ao *cogito* pré-reflexivo, devedor deste), o que implica a constante ratificação de seus possíveis, uma

demonstração de que o homem está sempre separado de sua essência por um nada. Essência é o que se pode afirmar como sendo da ordem do “isso é”, mas quanto ao homem, o máximo que se pode afirmar é “tendo sido”. O fluxo de constantes nadificações operadas pela intencionalidade da consciência revela ao homem, por intermédio da experiência angustiante, simultaneamente, sua liberdade e a necessidade de fazer-se para ser (como será esmiuçado no terceiro capítulo deste texto), a necessidade contínua de agir para tentar construir seu próprio ser e, como consequência, o comprometimento total do indivíduo com o seu projeto de ser.

Sartre também destaca que o fenômeno da angústia, embora atrelado à liberdade estrutural da consciência, ocorre com certa raridade pelo fato de as ações humanas estarem no plano da consciência pré-reflexiva, ou seja, a consciência voltada, via intencionalidade, para um objeto que não ela – consciência como consciência de alguma coisa (que não a própria consciência). Para haver ação, há a necessidade de que a realidade circundante, os objetos e utensílios, o mundo em si, ofereçam certo automatismo e linearidade; os atos cotidianos, para se constituírem como tal, dependem de um complexo instrumental que ofereça uma orientação minimamente estável.

Para compreender uma ação como possível, há a necessidade de captar a liberdade como aniquiladora da linearidade entre passado, presente e futuro, ou seja, é precisar estar no plano da reflexão. Enquanto se está no plano da ação cotidiana, não se tem a interrogação essencial que remete à pergunta pelo ser e os consequentes desdobramentos referentes à angústia e a revelação da liberdade como constituição do para-si. A todo momento se está lançado no mundo, o que já indica, de imediato, o comprometimento de determinado homem com sua realidade concreta e suas ações. Essas ações, no mundo, requisitam respostas específicas que, por mais que possam apresentar uma multiplicidade de alternativas, são variações acerca de possibilidades instrumentais pré-compreendidas. As ações cotidianas são anteriores à compreensão destas mesmas ações como possibilidades.

O despertador que toca de manhã remete à possibilidade de ir ao trabalho, *minha* possibilidade. Mas captar o chamado do despertador como chamado é levantar-se. Assim, o ato de levantar da cama é tranquilizador, porque evita a pergunta: “Será que o trabalho é *minha* possibilidade?” – e, em consequência, não me deixa em condições de captar a possibilidade do quietismo, da recusa ao trabalho e, em última instância, da morte e da negação do mundo. Em resumo, na medida em que apreender o sentido da campainha do despertador já é ficar de pé a seu chamado, tal apreensão me protege contra a angustiante intuição de que sou eu – eu e mais ninguém – quem confere ao despertador seu poder de exigir meu despertar (SARTRE, 1997, p. 82).

Sartre diz que, da mesma maneira que no exemplo da citação, o que se pode chamar de “moralidade cotidiana” exclui a “angústia ética”. Aqui já se começa a delinear melhor o

encadeamento que se quer apresentar com este trabalho: o entrelaçamento, para a realidade humana, entre liberdade e moral, exposto, num primeiro momento já com a problemática da angústia e suas consequências e amplificações. A relação entre o nada próprio ao homem, a conseqüente angústia na lida com a realidade concreta, acaba por indicar que o problema mais essencial quanto ao modo como Sartre tematiza a liberdade em *O ser e o nada* é de natureza ética. Isso será visto com mais atenção no terceiro capítulo desta dissertação. Por ora, é necessário voltar-se a um problema iluminado com a questão da angústia ética que, para se poder falar de moral, será de vital importância para o desdobramento da ontologia fenomenológica desenvolvida por Sartre. Trata-se da questão dos “valores”, pois, como o próprio Sartre expressa, “há angústia ética quando me considero em minha relação original com os valores. Estes, com efeito, são exigências que reclamam um fundamento” (SARTRE, 1997, p. 82).

Os valores não existem por si só, precisam ser inventados pelos homens (id., ib., p. 144). Mesmo que um homem nasça em uma determinada comunidade com leis e valores formulados anteriormente a seu nascimento, caberá a ele decidir se irá segui-los ou não. Nesse sentido, os valores são da ordem do “dever ser”, e não do “ser”, “o valor extrai seu ser de sua exigência, não sua exigência de seu ser” (id., ib., p. 82). O valor não representa um limite à liberdade, pelo contrário, um valor só pode ter realidade de valor se uma liberdade decidir reconhecê-lo como válido: “O valor, em seu ser, é a totalidade faltada rumo à qual um ser se faz ser” (id., ib., p. 145). Sendo assim, a liberdade é o fundamento dos valores, nada justifica, ou muito menos indica a necessidade implícita, a adoção de determinado valor em detrimento de outro.

O peso maior da análise de Sartre está em que não há outro fundamento além da liberdade da pessoa, que o valor é problema de escolha e nada, finalmente, justifica a escolha de um caminho de preferência a um outro. Sartre se refere ao reconhecimento dessas verdades como angústia [...] A angústia é apenas o reconhecimento de que nossos valores são nossos e não devidos, em última instância, a nós mesmos, e nada ou ninguém – Deus, a igreja, o partido – pode, de forma séria, fundamentar a nossa escolha. Se isto ocorre, é porque os escolhemos como apoios e, assim, os fundamentos da escolha moral são interiores à escolha, e não podem justificar partindo de fora. Sartre deve ser, se alguém o é, o pai do conceito de escolha neste sentido (DANTO, 1975, p. 114-115).

A angústia frente aos valores é provocada pela percepção que determinado homem tem de ser o fundamento de seus próprios valores; e tem de ser mesmo sem ter essa condição, já que não pode ser fundamento nem de seu próprio ser, apenas de seu próprio nada (WELTMAN, 2009, p. 200), já que é livre. Mas, como Sartre salientou, a relação com os valores, assim como com a moral cotidiana de um modo geral, é tranquilizadora. O homem

se encontra comprometido em um mundo de valores, e a compreensão dos valores como algo que precisa ser ratificado por sua liberdade, e a conseqüente angústia por isso, só aparece posteriormente, com a reflexão, que nem sempre ocorre.

Na experiência do cotidiano, ou seja, no mundo do imediato, o homem atua, a maior parte do tempo, segundo as estruturas de relação da consciência pré-reflexiva. Tem-se sempre exigências e expectativas a cumprir, e, na maioria das vezes, essas são encadeadas (portanto realizadas ou frustradas) de acordo com funcionamentos sociais quase que automáticos. Um homem tem um nome, nasceu em determinada família, bairro, recebeu uma criação, é gerado em um lar segundo algumas expectativas etc., ou seja, está imerso em uma situação, vive a partir dela, mas embora sejam exigências coletivas, “externas”, cada homem tem o seu modo de viver a coletividade. E grande parte do projeto filosófico de Sartre será tentar estabelecer, em todos os períodos de sua obra, essa relação entre indivíduo e coletividade, ou homem e mundo.

O modo como cada indivíduo irá viver o mundo, a realidade circundante, será referente ao conceito de projeto, que é definido por Sartre como uma “espécie de eleição que faço de mim mesmo no mundo” (SARTRE, 1997, p. 84). Sartre utiliza várias denominações complementares ao termo “projeto” que, no fundo, querem dizer a mesma coisa: “inicial” (p. 84), “original” (p. 128), “fundamental” (p. 410), “originário” (p. 557). O projeto é uma escolha mais primordial que o para-si faz quanto ao fim perseguido para realizar seu ser, ou seja, é livre determinação de seu modo de lidar com a realidade externa, conferindo sentido ao mundo, aos objetos, ao seu próprio corpo e aos outros de acordo com sua trajetória de “curar-se” de sua falta de ser. Nesse sentido, o projeto é a forma de o para-si “ser-no-mundo, na medida em que este ser é escolha” (id., ib., p. 564), e, nesse sentido, como diz Sartre em *Situações I* (SARTRE, 2005c, p. 170-171), o projeto é uma investida em busca de ordenação da vida, criando um plano para toda a existência, dando significado a cada detalhe, a cada instante, dando ao para-si uma direção, uma ideia de conjunto, sentido para viver.¹²

As atividades que um homem executa no mundo, das mais banais às mais complexas,

¹² Leopoldo e Silva (2013, p. 23) aponta que o projeto é um dos elementos que aproximam a ontologia fenomenológica sartriana de questões relacionadas à moral: “A palavra *projeto* significa que o movimento do para-si é a um tempo ontológico e ético. A inessencialidade do sujeito faz dele um contínuo processo de constituição de si, que o lança para frente ao longo do percurso existencial. Esse movimento ontológico se duplica nas escolhas morais que constituem o projeto de ser, sempre renovado porque sempre necessariamente incompleto, já que o ser é inatingível”. O autor complementa (id., ib., p. 26) que essa vinculação se torna mais explícita com o aparecimento de conceito de “responsabilidade” em *O ser e o nada*. Tanto essa vinculação como o conceito de “responsabilidade” são tratados aqui no terceiro capítulo.

refletem expectativas a serem confirmadas pela realidade, esperas que esperam ser confirmadas ou negadas de acordo com um projeto inicial específico desse homem. E é a partir desse projeto inicial que as coisas do mundo ganham significações próprias, assim como é de acordo com o projeto que os valores surgem e veem ao mundo – ainda que determinados valores já existem no mundo antes do nascimento de determinado homem, será mediante a constituição de um projeto que os valores serão acolhidos, ressignificados ou rejeitados. A citação a seguir revela o entrelaçamento entre os conceitos de angústia, valor e projeto.

Existem concretamente despertadores, cartazes, formulários de impostos, agentes de polícia, ou seja, tantos e tantos parapeitos de proteção contra a angústia. Porém, basta que a empresa a realizar se distancie de mim e eu seja remetido a mim mesmo porque devo me aguardar no futuro, descubro-me de repente como aquele que dá ao despertador seu sentido, que se proíbe, a partir de um cartaz, de andar por um canteiro ou gramado, aquele que confere poder à ordem do chefe, decide sobre o interesse do livro que está escrevendo – enfim, aquele que faz com que existam os valores, cujas exigências irão determinar sua ação. Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas (SARTRE, 1997, p. 84).

Assim, a angústia aparece como captação reflexiva da liberdade, liberdade esta que é a própria constituição ontológica do para-si, ou seja, o homem não possui uma característica, dentre outras, de ser livre; o homem é livre ao modo de ser liberdade, ou a liberdade é o próprio ser do homem, ainda que isso implique ser, na realidade nada. A liberdade exerce-se como negação de determinadas requisições efetuadas pelo mundo, ou melhor, a consciência nadifica o ser mediante sua aparição via mundo, transcendendo-o e transcendendo-se rumo à sua realização como ser mediante seu projeto original e seus valores decorrentes. A captação desse processo como indeterminado por causas externas, por determinismos psicológicos ou biológicos, enfim, como pura e radical liberdade, é a angústia.

A angústia representa uma oposição ao que Sartre chama de “espírito de seriedade” (SARTRE, 1997, p. 84), que é uma compreensão coisista dos valores, como se existissem por si só, essencialmente, como valores contidos no mundo e nos seres e objetos. Essa concepção traria tranquilidade ao homem, funcionaria como uma espécie de fuga à angústia ética, já que ao dar autonomia existencial aos valores tiraria dos ombros do sujeito o peso por suas valorações, já que passariam a ter a alcunha de obrigações essenciais.

É o estado de espírito daquele que crê que esse papel existe, que ele tem um sentido

e que o mundo é feito de um repertório de máscaras, bem ajustadas umas às outras, encaixadas, em concordância: é alguém que “crê no mundo”, fecha-se às experiências da contingência e da náusea e vive na ilusão de que a sociedade é uma bela e boa máquina, de que ele seria um dos pistons, e passará a melhor parte do seu tempo na manutenção do seu pistom, da maquininha que ele é (LÉVY, 2001, p.291).

Os valores sob o regime do espírito de seriedade saíam da instância do “dever ser” para “ser”, funcionariam como um tipo de em-si inquestionável. Já na angústia, contrariamente, “capto-me ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido do mundo provenha de mim” (SARTRE, 1997, p. 84). A angústia daria ao homem a perspectiva que sofrer determinada consequência em virtude de um valor, ou mesmo adotar um valor como “dever”, seria algo totalmente injustificável e não necessário – cabendo a decisão inteiramente ao homem. A angústia, assim, seria um desnudamento do “espírito de seriedade”, que, de modo contrário, visa dar aos valores consistência ontológica inquestionável similar ao do ser-em-si.

No entanto, a mera passagem à etapa reflexiva não significa, necessariamente, o desaguar em uma experiência angustiante e nela permanecer. Isso já fica claro com o “espírito de seriedade”, como um exemplo de “conduta de fuga”, mas há outras, por exemplo, como os determinismos psicológicos e/ou biológicos. Segundo Sartre, o adotar uma conduta de fuga é um esforço reflexivo que visa não tratar um possível de um determinado para-si como possível eletivo, como decorrente de seu projeto existencial e originário de ser, e sim trata-lo como um ser transcendente e lógico, como uma coisa. O que, basicamente, uma conduta de fuga tenta é:

Suprimir os vazios que nos rodeiam, restabelecer os vínculos entre passado e presente, presente e futuro; nos provê de uma *natureza* produtora de nossos atos e converte estes mesmos atos em transcendências, dotando-as de uma inércia e uma exterioridade que atribuem seu fundamento a algo que não os próprios atos e são eminentemente tranquilizadoras por constituírem um jogo permanente de *desculpas*; nega essa transcendência da realidade humana que a faz emergir na angústia para além de sua própria essência; ao mesmo tempo, reduzindo-nos a não *ser jamais senão o que somos*, reintroduz em nós a positividade absoluta do ser-Em-si, e, assim, nos reintegra ao seio do ser (SARTRE, 1997, p. 85).

Sartre ressalta que na conduta de fuga da angústia se está no plano da consciência, então se é consciente que se foge, uma vez que a reflexão se caracteriza como tentativa de tematização da própria consciência como objeto, ou seja, reflexão sobre a consciência refletida. Logo, é possível tentar fugir para ignorar a angústia, e conseqüentemente a liberdade e a responsabilidade do para-si, mas não é possível ignorar que se foge, o que dá no mesmo que dizer que a fuga da angústia não é senão uma maneira de tomar consciência da

angústia. Se Sartre diz que, por um lado, não se pode fugir da angústia, já que é estrutural da realidade humana ser angústia (SARTRE, 1997, p. 89), ou seja, ela não pode ser evitada, por outro, dada a operacionalidade da consciência ocorrer por nadificações, inclusive de si, há uma forma de negação da negação que tenta, a todo custo, mascarar a angústia, uma espécie de “poder nadificador no bojo da própria angústia. Este poder nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto *sou angústia para dela fugir*. É o que se chama de *má-fé*” (SARTRE, 1997, p. 89).

O tema da “*má-fé*” é importante às discussões levantadas por Sartre em *O ser e o nada*, tendo um capítulo dedicado só a ela (o segundo capítulo da primeira parte do livro), justamente o capítulo dedicado ao problema do nada. No entanto, abordar a questão de modo aprofundado geraria a necessidade de trabalhar outras partes da obra não requisitadas para o tratamento dos assuntos propostos aqui, além disso, o conceito de “*má-fé*” gerou uma polêmica entre os especialistas e comentadores da literatura sartriana, o que também se quer evitar nesta dissertação. Sendo assim, o que se irá ver agora é apenas um semblante do conceito, para que pelo menos se tenha uma superficial definição do que se entende por “*má-fé*” em *O ser e o nada*.

A *má-fé* exsurge da modalidade de um ser que se nutre do dinamismo de duas instâncias que se interagem: o espontâneo e o reflexivo. Estes são os dois modos de ser do homem e a *má-fé* se instala aí nesta passagem de uma instância (espontaneidade) à outra (reflexividade). O que acontece lá na espontaneidade não é registrado tudo cá, na reflexividade. Este real lá do espontâneo, irrecuperável cá no reflexivo, tem dois tipos da presença: uma, atual, vibrante, flagrante, fluente, viva, e outra, passada, mumificada, petrificada, enquanto arquivada na reflexão (TROGO, 2011, p. 55).

A *má-fé* é uma postura negativa tomada em relação a si mesmo. Sartre diz que é um tipo de negação da negação, em que se tenta negar a nadificação essencial própria à liberdade humana, que transparece como angústia. Não é uma simples mentira, já que mentira é caracterizada como uma conduta de enganar alguém que não a si mesmo, ou seja, mentir é mentir a outra pessoa, enquanto a *má-fé* pode ser caracterizada como mentir a si mesmo. A *má-fé* é uma conduta que visa “mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável” (SARTRE, 1997, p. 94). Nesse sentido, não se sofre *má-fé*, como sendo vítima de alguém ou de alguma ação da realidade externa, age-se de *má-fé*, adota-se a postura de agir de *má-fé*. Com a *má-fé*,

o que se nega é a própria transcendência, é o ser imanente a si próprio. Nega-se o nada, a essência, a liberdade. O homem em seus projetos de *má-fé* nega a rede de possibilidades que é oferecida pela liberdade. O homem é liberdade, então ele se nega. Neste sentido, não existem conceitos enganadores porque estes conceitos

dependem antes das próprias concepções que lhe são atribuídas a partir do homem, e não o contrário. Entretanto, a má-fé revela um processo de fuga impossível para o homem. A consciência não pode fugir de si mesma. Ela tenta mentir a si mesma, mas isso é impossível a uma consciência [...] Se o fato de viver livremente pressupõe dizer sim a novas possibilidades, na má-fé, a consciência tenta viver como se ela fosse um não permanente. É neste sentido que se pode dizer que a má-fé é a negação da negação (FAYAD, 2010, p. 40).

Se a má-fé é um tipo de mentira praticada contra si mesmo, poderia se objetar se a sinceridade representaria uma oposição a ela. A resposta de Sartre é negativa (SARTRE, 1997, p. 105, 109-110). Ser sincero é o mesmo que se compreender como coisa sincera, como só podendo ser desse jeito, e não de outro. Da mesma forma, seria uma autodesignação de si como em-si, estável, essencial, não podendo ser de outra forma a não ser sincero. O homem sincero recai no mesmo erro que o homem de má-fé: produzir uma autoimagem de si como ser coisificado, alheia às responsabilidades decorrentes de seu projeto original de ser e seus consequentes valores implicados na busca dessa realização (BOECHAT, 2004, p. 58-59). Sartre demonstra que as condutas de má-fé e de sinceridade, quanto à coisificação do para-si, possuem um objetivo comum. E qual é?

Fazer com que eu confesse o que sou para coincidir finalmente com meu ser; em suma, fazer-me à maneira do Em-si o que sou à maneira do “não ser o que sou”. Seu postulado é que, no fundo, já sou à maneira do Em-si o que hei de ser [...] E qual o objetivo da má-fé? Fazer com que eu seja o que sou, à maneira do “não ser o que se é”, ou não ser o que sou, à maneira do “ser o que se é” [...] se má-fé é possível, a título de simples projeto, é porque, justamente, não há diferença tão cortante entre ser e não ser, quando se trata de meu ser. A má-fé só é possível porque a sinceridade é consciente de errar seu objetivo por natureza [...] para que a má-fé seja possível, é necessário que a própria sinceridade seja de má-fé. A condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na infraestrutura do *cogito* pré-reflexivo, seja o que não é e não seja o que é” (SARTRE, 1997, p. 113-115).

O problema da má-fé é ser fé. Mas um tipo de fé em que não se acredita no que, supostamente, se acreditaria. É uma espécie de fingimento para ser, ou seja, já se encontra minada desde o início, representando, na verdade, uma espécie de autoengano para seu autor, já que sabe que não crê mas mesmo assim insiste com a dissimulação, além disso, o objeto do projeto, como qualquer ação humana, é tentar adquirir o *status* de em-si. O que redundaria em novo fracasso. Nesse sentido, a má-fé é uma tentativa de fuga do que se é, ou seja, do nada constitutivo da realidade humana. No entanto, Sartre faz uma ressalva: “Se a má-fé é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de má-fé. E a origem desse risco é que a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é e não é o que é” (SARTRE, 1997, p. 118). Como se frisou antes aqui, a problemática envolvendo a

má-fé é de grande complexidade e polêmica entre seus estudiosos quanto a sua superação ou inevitabilidade. Sartre dá indícios que, dada a plasticidade da realidade humana, e sua busca por ser, assim como seu fracasso nesse processo, a má-fé parece ser estrutural ao homem, não passível de superações, mesmo que Sartre até tenha falado em “boa-fé” em determinados pontos de *O ser e o nada* (especialmente a nota 21, contida na página 118).¹³ O que era importante mostrar aqui era a mera ilustração da má-fé como uma das condutas de fuga em relação à angústia, este, sim, tema de vital importância para o desenvolvimento das questões referentes à dissertação.

O caminho percorrido até aqui indica que do fenômeno apontou-se a necessidade de falar da consciência como elemento necessário para se ter qualquer ideia de ser para a realidade humana – ser que acabou revelando-se como síntese entre dois tipos de ser, ser-em-si e ser-para-si. Essa relação só se mostrou viável pela nadificação efetuada pelo para-si, inicialmente por intermédio da conduta interrogativa – em que a ideia de negação acabou por conduzir uma investigação acerca do conceito de “nada”. O nada expressou-se como condição ontológica do homem, ser mediante o qual vem ao mundo, já que o em-si constituiu-se como ser pleno, enquanto o para-si é marcado pela falta – o que deu no mesmo que afirmar que o homem é livre. A vivência de ter consciência de ser liberdade, apresentou ao homem essa experiência como angústia. Tem-se, assim, até então, a captação do que seria a liberdade em sua apresentação “empírica”, como diz Sartre (SARTRE, 1997, p. 90). Há, ainda, uma outra forma de compreensão da liberdade, uma mais fundamental, descrita por Sartre como a “liberdade em seu bojo”, a “compreensão ontológica da liberdade”, conforme descrito na “Quarta parte” de *O ser e o nada*, o que será tema do terceiro capítulo desta dissertação.

Agora, para finalizar este capítulo, serão expostos dois pontos que foram mencionados anteriormente, mas não devidamente expostos: a reflexão e a temporalidade. Ambas são discussões importantes para o desenvolvimento de alguns dos principais argumentos defendidos por Sartre em *O ser e o nada*, mas como o tema em questão, aqui, não é o livro como um todo, e sim as questões mais centrais referentes à liberdade e à moral como elementos cabais ao modo como Sartre compreende a realidade humana, os dois pontos serão sucintamente descritos, para efeito de contribuição à interpretação de alguns

¹³ Eis o conteúdo da nota: “Embora seja indiferente ser de boa ou má-fé, porque a má-fé alcança a boa-fé e desliza pela própria origem de seu projeto, não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé. Mas isso pressupõe uma reassunção do ser deteriorado por si mesmo, reassunção que denominaremos autenticidade e cuja descrição não cabe aqui” (SARTRE, 1997, p. 118).

conceitos e algumas passagens que fazem referência a eles.

Sartre diz que “a reflexão é o para-si consciente de si mesmo” (SARTRE, 1997, p. 208). Na reflexão o para-si é, de certa forma, testemunha de si, mas testemunha de si como aparência, ou seja, modo de revelação do ser limitado, mas não porque se esconde uma espécie de essência de si, mas sim porque o refletido é, ao mesmo tempo, o próprio refletidor. O que ele testemunha não é um conhecimento de si, e sim, e apenas, sua consciência de ser, mesmo que o faça posicionando o refletido como se fosse objeto possível de conhecimento: “Conhecer é *fazer-se* outro. Ora, precisamente, o reflexivo não pode se fazer inteiramente outro com relação ao refletido, porque *é-para-ser* o refletido [...] o reflexivo não se desprende completamente do refletido e não pode abarcá-lo ‘de um ponto de vista’” (SARTRE, 1997, p. 214).

A reflexão é uma tentativa permanente do para-si de recuperar seu ser: “Ser para si mesmo como o objeto-Em-si na unidade absoluta de interiorização – eis o que o ser-reflexão tem-de-ser” (SARTRE, 1997, p. 212). Mediante a reflexão efetua-se uma tentativa do para-si ser seu próprio fundamento, recobrando e dominando sua fuga de si e do mundo como interioridade, tentando ser esse modo de fugir como uma espécie de em-si. A reflexão é uma forma de ter consciência de fracassar como ser, uma vez que tenta recolher aquilo que foi dissipado nas experiências cotidianas do *cogito* pré-reflexivo, e falha justamente porque é da estrutura da realidade humana ser um tipo de ser que não consegue atingir a densidade ontológica do ser-em-si: “A reflexão, ou tentativa de recobrar o Para-si por reversão sobre si, culmina na aparição do Para-si para o Para-si. O ser que almeja encontrar fundamento no ser não consegue ser mais que fundamento de seu próprio nada” (SARTRE, 1997, p. 212).

Além disso, Sartre especifica dois tipos de reflexão: reflexão pura e reflexão impura. A primeira capta o para-si como para-si, ou seja, como nada de fundamento para suas escolhas e ações. A segunda tenta captar o para-si como um em-si, ou seja, como coisa ou objeto constituído de propriedades, como ser. De acordo com elementos que serão apresentados adiante, é possível aproximar a experiência da reflexão pura à angústia, enquanto a reflexão impura pode ser classificada como da ordem da má-fé. A reflexão impura é uma experiência de má-fé na medida em que o para-si se vê capaz de captar-se como um em-si na forma de um “eu sou assim”. Sartre diz que essa captação é da ordem da personalidade, da psiquê ou da “pessoa” dotada de características inatas ou imutáveis:

O comum das pessoas incide na “reflexão impura”: encara a sua própria consciência como psique – ou seja, um Em-si com outro nome. Os estados da consciência lhe surgem, na reflexão, enquanto coisas objetivas, inertes e dadas para sempre. Incorre-se aqui na já referida “ilusão de imanência”, que introduz substância e opacidade na

consciência, obscurecendo-a enquanto Para-si. [...] Identificamos na “reflexão impura” (ou “cúmplice”)¹⁴ o projeto fundamental da realidade humana (existir como Em-si-Para-si) e o fenômeno da Má-Fé que nos possibilita camuflarmos a nossa liberdade para viver no estado de coisa já constituída. [...] Já a reflexão pura” toma a consciência de projeto vão de sermos um Em-si-Para-si e descobre a consciência inteira como Para-si: espontaneidade, transparência, nadificação, temporalidade, carência de Ser, projeto etc. A psique não é negada: existe, mas só enquanto Em-si, puro passado, inércia já constituída. A psique é o dado que o Para-si transpõe, pelo projeto, no rumo do futuro (PERDIGÃO, 1995, p. 125-126).

Sartre ressalta que a reflexão tem uma relação direta com a temporalidade. Na verdade, a consciência reflexiva surge como consciência de duração. A tentativa de “retorno a si” como aquele que agora é algo que não necessariamente foi oferece ao para-si a perspectiva de que parece haver um fosso entre seu passado, seu presente e seu futuro, cabendo a ele a decisão de como se darão essas ligações. Essa apreensão, para Sartre, seria a reflexão pura descobrindo a temporalidade como não substancialidade, como negação do em-si rumo a seus possíveis (pensados como “seus” e “possíveis”), afirmando a liberdade do para-si. No entanto, afirma a existência de duas temporalidades: “A temporalidade original, da qual *somos* a temporalização, e a temporalidade psíquica, que aparece ao mesmo tempo sendo incompatível com o modo de ser de nosso ser e sendo uma realidade intersubjetiva, objeto de ciência, objetivo das ações humanas” (SARTRE, 1997, p. 218).

Não está dentro das intenções deste trabalho especificar longamente o estatuto da reflexão na obra de Sartre, nem mesmo adentrar na questão dos diferentes tipos de temporalidade que aparecem em seu desenvolvimento, apenas era importante dar oferecer um ligeiro semblante do modo como o autor expõe a reflexão em *O ser e o nada*. No entanto, como dito, dos tipos de reflexão caminhou-se em direção ao problema da temporalidade. Essa questão é amplamente trabalhada por Sartre no livro em questão (mais especificamente no segundo capítulo da segunda parte); aqui, como é não tema para esta dissertação, ganhará uma descrição superficial, apenas para auxiliar a compreensão da leitura. Sua introdução se dá em *O ser e o nada* da seguinte forma:

O exame das condutas negativas de má-fé nos permitiu abordar o estudo ontológico do cogito, e o ser do cogito nos apareceu como sendo o ser-Para-si. Este ser se transcendeu aos nossos olhos até o valor e os possíveis; não pudemos contê-lo nos limites substancialistas da instantaneidade do cogito cartesiano. Mas, precisamente por isso, não podemos nos contentar com os resultados que acabamos de obter: se o cogito recusa a instantaneidade e se transcende rumo a seus possíveis, isso só pode ocorrer no transcender temporal. É “no tempo” que o Para-si é seus próprios possíveis no modo de “não ser”; é no tempo que meus possíveis aparecem nos limites do mundo que tornam meu. Portanto, se a realidade humana se capta a si

¹⁴ Em diversas passagens de *O ser e o nada* Sartre utiliza os termos “impura” e “cúmplice” para descrever o mesmo tipo de reflexão (p. 213, 263, 445, 447).

mesma como temporal, e se o sentido de sua transcendência é sua temporalidade, não podemos esperar que o ser do Para-si seja elucidado antes que tenhamos descrito e fixado a significação do Temporal. Só então poderemos abordar o estudo do problema que nos ocupa: o da relação originária entre a consciência e o ser (SARTRE, 1997, p. 157).

Sartre, no capítulo mencionado sobre a temporalidade, tenta realizar uma fenomenologia das três dimensões temporais frisando que não as interpreta de modo separado, plenamente divisível, e sim a partir de uma síntese dinâmica. Se cada dimensão é exposta de modo particular, é apenas para efeito de entendimento, para facilitar a compreensão da temporalidade global.

O passado é a totalidade do em-si que o para-si é. O que isso quer dizer? O para-si, embora não seja nada em essência, seja marcado pelo nada, existe sob a forma de um homem específico, nascido em determinado lugar, com determinado corpo, em determinada cidade etc. Seu modo concreto de viver seu nada de ser dá a ele dimensões específicas que permitem adquirir uma forma de ser, mesmo que sempre provisória e autodestituída, a partir das nadificações que faz de si (como em-si provisório) como do mundo. Tudo o que o para-si adquire sob a forma de ser é, no fundo, sob a forma de passado, daquilo que se deu, que se estabeleceu de alguma forma. No entanto, “enquanto ainda não morremos, todavia, ainda não somos este Em-si sob o modo de identidade. *Temos de sê-lo*” (SARTRE, 1997, p. 168).

O para-si “tem de ser” seu passado justamente pelo fato de não o ser. Isso significa que, primeiramente, o para-si nadifica um em-si que é seu passado, já que toda relação intencional é uma relação de transcender o em-si sob a forma da nadificação “de em vistas de”; posteriormente, precisa assumir e dar significação a esse passado, que só assim se atualiza – o em-si do passado será reafirmado ou ressignificado de acordo com o projeto do para-si. Ele não poderá ser modificado, o em-si, em si mesmo, é inalterável; apenas seu sentido concreto, para o para-si, poderá ganhar outra significação. Mas isso já ocorre no presente, iluminando o passado a partir do futuro. E o presente, diferentemente do passado (que é em-si), é para-si: “O sentido do *presente* é presença a...” (SARTRE, 1997, p. 174). O presente é presente ao em-si, sob a forma concreta dessa rua, desse poste, desses carros, dessa cidade etc., em que “presença a... significa existência fora de si junto a...” (id., ib., p. 174-175), sendo o para-si o ser por intermédio do qual o presente vem ao mundo. Assim, da mesma forma que o para-si não é, o presente também não é, apenas é “presença a” em forma de fuga do passado, do que é. Dar sentido ao passado, ao em-si, pensá-la, projetá-lo, é o mesmo que nadificá-lo, transcendê-lo. Por isso a direção do presente é sempre para o futuro.

Como no caso do presente, é somente pela realidade humana que o futuro vem ao mundo. Todos os atos do para-si são compreendidos pelos objetivos posicionados a fim de realizar-se. Mesmo a manutenção de uma já realização só pode ser confirmada no futuro, ou seja, como expectativa à espera de confirmação: “É o gesto futuro que, mesmo sem ser tematicamente posicionado, se reverte sobre as posições que adoto para iluminá-las, vinculá-las e modificá-las” (SARTRE, 1997, p. 179). Marcado pela falta, o para-si nadifica o em-si que se mostra ineficaz para o seu projeto de ser, projeto este que se mostra como projeto original de posicionamento de fins que possam iluminar o em-si de acordo com o modo como o para-si busca sua realização. O futuro constitui o sentido do para-si presente, como projeto para onde suas possibilidades apontam: “O futuro não se deixa alcançar, desliza o Passado como ex-futuro, e o Para-si presente se revela em toda sua facticidade, como fundamento de seu próprio nada e, outra vez, como falta de novo futuro. Daí esta decepção ontológica que aguarda o Para-si toda vez que desemboca no futuro” (SARTRE, 1997, p. 182). O que Sartre diz acerca da temporalidade em *O ser e o nada* é que ela é, por si mesma, não “é”, e sim que “o para-si se temporaliza existindo” (id., ib., p. 192), a distância de seu passado, já que não pode ser um em-si, e em vistas de seu futuro, buscando seu ser. O para-si existe, portanto, concretamente, deslizando e retornando às três dimensões temporais, incessantemente e sem solução, uma vez que é marcado pela falta e, conseqüentemente, pelo projeto de ser.

A meta do para-si é encontrar seu ser, o que implica, no processo, certo conhecimento de si, mesmo que ter consciência de si não signifique ter conhecimento de si, (Sartre frisa em diversos momentos a preponderância do cogito pré-reflexivo sobre o cogito reflexivo, assim como também assinala a ineficácia da reflexão na relação sujeito-objeto, tanto em relação a um em-si como, e principalmente, em relação a si) mas a reflexão expõe, pelo menos, alguns elementos estruturais acerca do para-si, como o nada e a liberdade (compreendidos aqui, como se viu, mutuamente implicados) na experiência da angústia. Todos esses aspectos já árdios referem-se à relação entre para-si e em-si, entre homem e mundo. No entanto, a problematização agora ganha ares mais complexos, uma vez considerada a relação entre dois “para-sis”, ou o problema do outro. Tal intento é de suma importância para a exposição do problema da liberdade em *O ser e o nada*, passando pela apresentação de um dos conceitos mais importantes do livro: o conceito de “corpo”. Essas questões serão, agora, trabalhadas no segundo capítulo.

SEGUNDO CAPÍTULO

LIBERDADE, FACTICIDADE E CORPO NA RELAÇÃO COM O OUTRO

No primeiro capítulo, já surgiram alusões a dois conceitos atrelados à liberdade e à moral (os conceitos de “ação” e de “responsabilidade”) no projeto de constituição de uma ontologia fenomenológica em *O ser e o nada*. Mencionou-se, ao final, que as dificuldades estabelecidas na relação entre ser-em-si e ser-para-si ganhariam complexidade com a entrada do outro na perspectiva do para-si. No entanto, essa relação entre “para-sis” só pode ocorrer a partir de um elemento possibilitador, que é o corpo. O corpo, além de ponto de partida dessa relação, é aquilo que remete à facticidade do para-si (a relação liberdade-facticidade é tema do terceiro capítulo deste texto).

A importância do conceito de “facticidade” para se pensar a liberdade no livro citado de Sartre justifica a escolha de abordagem do segundo capítulo desta dissertação. Só pode haver liberdade restringida, uma vez que é negação e transcendência do dado. A restrição é a circunscrição da atuação da liberdade, ou seja, a partir do quê ela age, o que ela nadifica e transcende, daí “liberdade em situação”. A liberdade faz-se em ato, e agir é escolher, escolha esta que é circunscrita como escolha da finitude. Sendo assim, “a liberdade não poderia ser verdadeiramente livre salvo constituindo a facticidade como sua própria restrição” (SARTRE, 1997, p. 608-609). A facticidade é o que se apresenta à liberdade como aquilo que ela tem de ser existencialmente, iluminando, escolhendo, ou seja, nadificando, já que a facticidade só é iluminada como facticidade a partir dos limites e das exigências estabelecidas pelo para-si a partir de seu projeto original de ser. A facticidade da liberdade se expressa mediante diversos dados, e, dos exemplificados por Sartre, dois ganham destaque no segundo capítulo deste trabalho: a relação com o outro e o corpo.¹⁵

Em certo sentido, sou eu quem escolhe meu corpo como franzino ao levá-lo a defrontar-se com dificuldades que eu mesmo faço nascer (alpinismo, ciclismo, esportes). Se não escolhi praticar esportes, se permaneço em cidades e se me ocupo exclusivamente de negócios ou trabalhos intelectuais, meu corpo de forma alguma

¹⁵ Jolivet (1968, p. 101): “O problema do outro, em Sartre, articula-se com o problema do corpo. Este, de fato, como o mundo onde está, pertence ao *conhecido*. Logo, impossível atribuir ao corpo o conhecimento, porque o supõe e porque meu corpo tem por característica essencial ser o *conhecido-por-outro*, de forma que aquilo que apreendo de *meu* corpo deriva do modo como é visto por outro. Assim sendo, o meu corpo me remete ao outro e ao ser que sou para o outro, fazendo-me descobrir uma nova maneira de existir, que denominaremos o *ser-para-outro* e que é tão fundamental quanto o ser-para-si, donde se conclui que a realidade humana aparece sempre, a um só tempo, como para-si-para-outro”.

será qualificado por esse ponto de vista. 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. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas esses resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é [...] O que temos denominado facticidade da liberdade é o dado que ela *tem-de-ser* e ilumina pelo seu projeto. Esse dado se manifesta de diversas maneiras, ainda que na unidade absoluta de uma só iluminação. É *meu lugar, meu corpo, meu passado, minha posição*, na medida em que já determina pelas indicações dos Outros, e, por fim, *minha relação fundamental com o Outro*. Vamos examinar sucessivamente e com exemplos precisos essas diferentes estruturas da situação. Mas jamais devemos esquecer que nenhuma delas aparece sozinha, e que, quando levamos uma em consideração isoladamente, só podemos fazê-la surgir sobre o fundo sintético das demais” (SARTRE, 1997, p. 602).

Essa escolha de abordagem também não se faz de forma arbitrária, leva em consideração o fato de no capítulo sobre a compreensão ontológica da liberdade, na exposição da facticidade da liberdade em sua concretude, haver justamente uma seção voltada para a relação com o outro, intitulada “Meu próximo”. Além disso, a temática da alteridade ainda ocupa a terceira parte do livro por inteiro, com um destacado elemento que será focado aqui na relação entre liberdade e facticidade a partir do para-si com o outro: o corpo. Este tem por característica ser essencialmente conhecido pelo outro, assim como ser o que possibilita ter algum conhecimento do outro também; há ainda um terceiro modo de conhecimento fornecido por ele, o modo como outro o vê – o para-si se experimentando como ser visto e avaliado por outro para-si e tentando colher algum tipo de saber sobre essa relação. Sartre diz que, dessa forma, a natureza do corpo remete à existência do outro e à concepção do para-si como “ser-para-si-para-outro” (SARTRE, 1997, p. 286), o que será mais delineado aqui.

O para-si se encontra em um mundo relacionando-se com complexos-utensílios que têm sua significação estabelecida por outro para-si que não ele próprio. O outro traz ao para-si a experiência de ter sua liberdade desafiada e colocada em risco pelo fato de agora haver a perspectiva de a realidade fática ser alterada por outro projeto que não seu. É nesse sentido que Sartre irá dizer que a relação com o outro é marcada pelo conflito, sendo o olhar o ponto de partida dela:

No plano existencial, a presença do outro se dá pelo *olhar*: o outro é aquele que *me vê*. Esse olhar, contudo, faz com que eu me sinta prisioneiro, solidificado; o olhar do outro *traz* para mim a certeza de que *sou*, a seus olhos, *em-si*. A liberdade, antes infinita, encontra-se ameaçada ante o olhar estrangeiro; minhas possibilidades, antes ilimitadas, parecem se congelar. [...] É pelo outro que o para-si descobre uma parcela até então desconhecida de seu ser, que se reconhece como em-si, como natureza. Existencialmente, ante o olhar do outro, o homem experimenta a vergonha e o medo; sente-se ameaçado, coagido, restringido a não mais que um objeto [...] É pelo ser-para-outro que o para-si descobre uma parcela de seu ser (liberdade) que está alienada à mercê do outro. Ainda que isso não modifique a essência da realidade humana, pois ser para-si é *ser liberdade*, o outro coloca essa liberdade em risco; o outro coloca *o que eu sou* em perigo (DONIZETTI DA SILVA, 2010, p. 45).

O ser-para-outro consiste em um ser que é mirado por um para-si como um em-si, só que, sendo outro para-si, pois é outro homem, sabe-se que esse suposto “objeto” possui uma consciência e, conseqüentemente, irá também tematizar o outro para-si como objeto, pois “é como objeto que apareço ao outro” (SARTRE, 1997, p. 290). Por meio do outro, o para-si é pego, capturado na postura de em-si, uma consciência é transformada em objeto – o outro remete o para-si a fenômenos situados fora da experiência desse próprio para-si: “A percepção do objeto-outro remete a um sistema coerente de representações, e esse sistema *não é o meu* [...] o outro, na minha experiência, não é um fenômeno que remeta à minha experiência, mas se refere por princípio a fenômenos situados fora de toda experiência possível para mim” (id., ib., 1997, p. 296). O outro (para-si) observa, julga, aprova, rejeita, tematiza o para-si, retirando dele suas possibilidades, e mesmo sua mobilidade, sua transcendência, e o congela como um em-si, minando suas possibilidades e seu movimento rumo ao seu projeto próprio – o para-si se torna alvo do projeto alheio, do projeto do outro, como agora ser tematizado por uma consciência alheia a si.

O outro se apresenta, em certo sentido, como negação radical de minha experiência, é aquele para quem eu sou, não sujeito, mas objeto [...] Com o olhar do outro, a “situação” me escapa, ou para usar de expressão banal, mas que traduz bem nosso pensamento: *já não sou dono da situação*. Ou, mais exatamente, continuo sendo o dono, mas a situação tem uma dimensão real através da qual me escapa, através da qual inversões inesperadas fazem-na ser diferente do modo como me aparece [...] a aparição do outro faz surgir na situação um aspecto não desejado por mim, do qual não sou dono e que me escapa por princípio, posto que é *para o outro*” (id., ib., p. 297-298, 341).

Enquanto se encontra como objeto visado pelo outro – Sartre diz “instrumento de possibilidades que não são minhas possibilidades” – (id., ib., p. 344), o para-si tem sua transcendência negada, pelo menos segundo seu projeto, sua própria intencionalidade, seu modo de se referir e colocar-se no mundo, por um outro que o posiciona segundo seus próprios fins, que são ignorados pelo para-si agora alienado (de si) pelo outro. O outro, de acordo com as objetivações de seu mundo, cataloga o para-si segundo uma ordenação que lhe escapa conhecer, permite-lhe apenas vivenciá-la – situação da qual não pode escapar. Ser para-outro revela ao para-si que sua situação em relação a ele é de constante “perigo”, uma vez que não passa por suas próprias mãos o futuro de seu destino, já não mira seu transcender de acordo com seu projeto, seu modo de criar e alterar o mundo:

O ser-visto me constitui como um ser sem defesa para uma liberdade que não é a minha liberdade. Nesse sentido, podemos considerar-nos “escravos”, na medida que aparecemos ao outro [...] Sou escravo na medida que sou dependente em meu ser do

âmago de uma liberdade que não é a minha e que é a condição mesma de meu ser. Enquanto sou objeto de valores que vêm me qualificar sem que eu possa agir sobre esta qualificação ou sequer conhecê-la, estou na escravidão. Conjuntamente, enquanto sou instrumento de possibilidades que não são minhas possibilidades, cuja pura presença para-além de meu ser só posso entrever, e que negam minha transcendência para constituir-me como meio rumo a fins que ignoro, estou *em perigo*. E esse perigo não é um acidente, mas a estrutura permanente de meu ser-Para-outro (SARTRE, 1997, p. 344).

O olhar do outro revela, além do perigo, uma outra perspectiva ao para-si – a existência de um “para-além do mundo” (id., ib., p. 347), ou seja, o outro revela ao para-si que seus projetos e escolhas são apenas alguns modos específicos de se relacionar com o mundo, modos próprios de instrumentalização da realidade, que, voltando à questão da angústia, demonstram ao para-si que não necessariamente precisam ser sustentados ou reafirmados, já que o para-outro apresenta (se não de modo cristalino ou escancarado, claro para o para-si) um horizonte de múltiplas possibilidades de tematização da realidade. O choque de realidade que o outro provoca no para-si é a emergência da multiplicidade e da diversidade – “nenhum otimismo lógico ou epistemológico poderia, portanto, fazer cessar o escândalo da pluralidade das consciências” – (id., ib., p. 316), minando novamente a possibilidade de a consciência se estabelecer como conhecimento (de si ou do outro), já que não se tem acesso ao modo como a consciência do outro engloba e destina o para-si em termos de uma tematização objetiva: “A própria matéria de meu ser é a imprevisível liberdade de um outro” (id., ib., p. 337).

Ser para-outro revela a paradoxal posição em que se encontra o para-si. O para-si, como ser faltoso, busca ser, tenta obter a identidade, a essencialidade fixa e estável que lhe é inerentemente marcada como falta. O outro é aquele que me torna objeto, mas, se o que move o para-si, segundo Sartre, é a tentativa de se tornar um em-si-para-si, ou seja, um ser que tenha uma identidade, que seja fixamente, mas, ao mesmo tempo, que seja livre, que continue transcendendo segundo as especificidades de seu projeto original: “Diante desse estado de alienação de despojamento, é evidente que o projeto fundamental do para-si seja uma conduta de recuperação da liberdade perdida. Todo o complexo de nossas relações com o outro se funda no anseio de resgate da nossa autonomia e domínio de nosso destino” (FERREIRA DA SILVA, 2009, p. 103). O para-si quer tanto o controle de sua liberdade como de seu ser, especificar e determinar que tipo de ser quer ser, o que na relação com o outro, ao ser atingido pelo olhar do outro, lhe é negado, já que o ser-para-outro revela o incômodo, o perigo de ser coisificado e ter sua transcendência e seus possíveis abortados, postos à mercê do outro. Esse desejo de ser um tipo de em-si por parte do para-si e seu modo de relação com o outro marcam a posição paradoxal em que se encontra o para-si: ele quer ser um em-si-para-si, o

que dá no mesmo que dizer que o modo como o outro o capta e o transforma em objeto não lhe satisfaz, pois retira de si, de sua própria liberdade, os desígnos de seu próprio destino, pois o outro não constitui o para-si como objeto para este para-si, e sim para o outro, não é um mero fornecedor de conhecimentos que o para-si possa ter acerca de si mesmo. O outro é, na verdade, aquele que faz do para-si um objeto frente a uma liberdade que lhe é “estranha” e, por isso, ameaçadora e perigosa (SARTRE, 1997, p. 352-353).

Se o outro coisifica, retira do para-si os domínios sob seu destino, o para-si também efetua o mesmo processo sobre o outro, pois o que há é uma relação entre duas consciências que tentam objetivar-se, uma a outra, como outra. Nesse sentido, o que marca o ser-para-outro é a revelação dessa relação como conflito entre consciências. Cada consciência tenta captar e enquadrar a outra como objeto, dar um sentido, localizar e engessar o outro para-si, estabelecendo uma disputa pelo predomínio sobre o outro, determinar o outro segundo as circunstâncias da intencionalidade e o projeto de determinada consciência (o modo como o outro será classificado a partir do mundo desse para-si) – o sentido originário do ser-para-outro é o conflito: “Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar [...] O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro” (SARTRE, 1997, p. 454).

A revelação do outro não se dá, primeiramente, como se ele fosse um objeto, e sim como sujeito. O outro não é revelado numa relação de conhecimento (id., ib., p. 327), em que a experiência de seu aparecimento permita uma tematização que o revele por completo. E isso se dá porque embora um para-si acabe por objetivar o outro, esse outro não é um mero objeto, do mesmo modo como os outros em-si são visados pela consciência. O outro aparece como aquele ser que, mediante o olhar, congela, capta, no fundo captura para si a consciência, o para-si, que se volta para ele: “O ‘ser-visto-pelo-outro’ é a *verdade* do ‘ver-o-outro’” (id., ib., p. 332). O olhar do outro revela a ação de uma consciência que atua, que mira um objeto (no caso o para-si em questão), percorrendo toda a relação intencional que o para-si tinha até então como exclusividade sua. A soberania do para-si, sob o julgo do outro, se vê abalada: “A presença a mim do outro-olhar, portanto, não é um conhecimento, nem uma projeção de meu ser, nem uma forma de unificação ou categoria. Simplesmente é, e não posso derivá-la de mim” (SARTRE, 1997, p. 349).

O outro é aquele que escapa à objetivação (que necessariamente acontece por parte da consciência), pelo fato de se revelar como aquele que acaba por objetivar esse para-si e negar

a este o acesso ao conhecimento gerado por essa tematização:¹⁶ “Na prova do olhar, experimento-me como objetividade (*objectité*) não-revelada, experimento diretamente e com meu ser a inapreensível subjetividade do outro” (Id., ib., p. 347). O para-si percebe que o outro não é um em-si, e sim um outro para-si que acaba por transformá-lo (pelo menos para ele) em um em-si. O outro é aquele que acaba por colocar em risco a liberdade e o projeto do para-si, é aquele que tem o poder de petrificar o para-si ao modo de um em-si: “Tudo se passa como se eu tivesse uma dimensão de ser da qual estivesse separado por um nada radical, e esse nada é a liberdade do outro” (Id., ib., p. 337).

O olhar do outro, ou a experiência de saber que é olhado pelo outro, permite ao para-si mirado não uma relação de conhecimento, nem de si, nem do outro, mas sim de ser, ou seja, de viver essa relação, não de obter saber sobre ela, conhecê-la, ao modo epistemológico. Sabe-se apenas que é um objeto para o outro, que o outro julga, avalia, o que o para-si tem para si é que o olhar do outro o revela como objeto, mas objeto este que nunca se é explicitado totalmente ao para-si. Se se quiser pensar em algum modo de saber sobre essa relação, só seria parcial ou provável: “Efetivamente *sou* este objeto que o outro olha e julga [...] Eu sou, para-além de todo conhecimento que posso ter, esse eu que o outro conhece. E esse eu que sou, eu o sou em mundo que o outro me alienou” (SARTRE, 1997, p. 336). E essa alienação se dá porque o outro “abraça” todo o ser do para-si, assim como seus arredores, as coisas-utensílios inseridas contextualmente no mundo do para-si, enfim, o outro transfigura, reconfigura o mundo do para-si, desalojando-o de suas condições habituais de posicionamento existencial. Essa relação “infernai” (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 190) com o outro (expressa na peça *Entre quatro paredes*)¹⁷ é muito bem apresentada por Sartre no seguinte trecho:

¹⁶ Sobre esse ponto, explicita Sartre (1997, p. 330): “Capto a *relação* entre o verde e o outro como uma relação objetiva, mas não posso captar o verde *como* aparece ao outro. Assim, de súbito, apareceu um objeto que me roubou o mundo. Tudo está em seu lugar, tudo existe para mim, mas tudo é atravessado por uma fuga invisível e fixa rumo a um objeto novo. A aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetuo”.

¹⁷ Esta é a fala, no final da peça, enunciada pelo personagem Garcin: “A estátua de bronze está aí, eu a contemplo e compreendo que estou no inferno. Eu garanto que tudo estava previsto. Eles previram que eu ia ficar na frente desta lareira, passando a mão nesta estátua, com todos estes olhares sobre mim. Todos estes olhares que me devoram... (*Ele se vira de repente.*) E vocês, são apenas duas? Ah, eu pensava que vocês seriam muito mais numerosas. (*Ri.*) Então, é isto o inferno. Eu não poderia acreditar... Vocês se lembram: enxofre, fomalhas, grelhas... Ah! Que piada. Não precisa de nada disso: o inferno são os Outros” (SARTRE, 2005b, p. 125). Sobre a vinculação temática entre *O ser e o nada* e *Entre quatro paredes*, ilumina Mészáros (*A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*, p. 48-49): “A época em que é escrita [*Entre quatro paredes*] segue de perto o momento em que completou *O ser e o nada*, e Sartre quer explorar, em teatro, o conflito

Capto o olhar do outro no próprio cerne de meu *ato*, como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades. Com efeito, essas possibilidades que *sou* e que constituem a condição de minha transcendência, sinto-as, seja pelo medo ou pela espera ansiosa ou prudente, como dadas a um outro, em outra parte, para serem transcendidas, por sua vez, pelas próprias possibilidades dele. E o outro, como olhar, é exatamente isso: minha transcendência transcendida. [...] Mas, de súbito, essa alienação de mim que é o *ser-visto* encerra a alienação do mundo que organizo [...] Eu, que, enquanto sou meus possíveis, sou o que não sou e não sou o que sou, a partir de agora *sou* alguém. E esse que sou – e me escapa por princípio – eu o sou *no meio do mundo*, na medida que me escapa” (SARTRE, 1997, p. 338-339).

A relação originária do para-si com o outro é uma relação concreta e cotidiana, que os homens experimentam a cada instante, pois “a cada instante o outro *me olha*” (id., ib., p. 332). E mesmo que em determinado momento o outro não esteja, de fato, olhando o para-si, em qualquer pensamento o para-si se orienta a partir dessa relação de ter sido e ser olhado constantemente pelo outro: “O outro está presente a mim onde quer que seja, como aquilo pelo qual eu me torno objeto” (id., ib., p. 358). O homem está a todo momento tomando distância, aproximando-se, ao modo como o outro o tematiza como objeto, efetuando o que Sartre chama de “variações empíricas sobre o tema fundamental de meu ser-Para-outro” (id., ib). Nesse sentido, Sartre esclarece que ser-para-outro não é uma estrutura ontológica do para-si (ou vice-versa), como se fosse possível derivar uma consequência de um princípio. A realidade humana é simultaneamente “para-si” e “para-outro”:

Talvez não fosse impossível conceber um Para-si totalmente livre de todo Para-outro e que existisse sem sequer suspeitar da possibilidade de ser um objeto. Só que esse Para-si não seria “homem”. O que o *cogito* nos revela aqui é simplesmente uma necessidade de fato: acontece – e isso é indubitável – que nosso ser em conexão com seu ser-Para-si é também Para-outro; o ser que se revela à consciência reflexiva é Para-si-Para-outro; o *cogito* cartesiano não faz mais que afirmar a verdade absoluta de um *fato*: o da minha existência; da mesma forma, o *cogito* algo ampliado que aqui usamos nos revela como um fato a existência do outro e minha existência Para-outro. É tudo que podemos dizer [...] É como fato – como fato primeiro e perpétuo –, e não como necessidade de essência que iremos estudar o ser-para-outro (SARTRE, 1997, p. 361-362).

Esse objeto que o outro formula acerca do para-si, essa “objetividade indefensável”, é especificada por Sartre por meio do conceito de “corpo”. Nos dois modos que Sartre evidencia a relação com o outro, objetivá-lo ou ser tomado por ele como objeto – no primeiro

inerente às relações interpessoais, a ameaça à liberdade representada pelo ‘outro’ [...] Indeterminação calculada, individuação bem marcada, múltiplas camadas de significado ambíguo, condensação e sobredeterminação, fechamento claustrofóbico e sua negação mediante a totalidade do ser constituem a unidade hipnótica de movimento e paralisia que caracteriza *Entre quatro paredes*. Certamente essa situação é *sem saída* para Inês, tanto quanto para Estelle e Garcin; mas, a partir dela, muitos caminhos levam na direção da realização do projeto de Sartre. Ela ilustra muito bem o quanto a própria natureza de sua busca universal daquilo que, à primeira vista, pode parecer mera abstração – a plenitude do ser e o vazio do nada – traz consigo formas de mediação pelas quais até mesmo as determinações ontológicas mais abstratas podem ser transmitidas como tangíveis manifestações de destinos humanos”.

caso, se tem uma objetivação apenas provável; no segundo, vivencia-se a experiência, mas não se obtém um conhecimento total dela –, “tanto este objeto que o outro é para mim quanto este objeto que sou para o outro manifestam-se *como corpo*” (id., ib., p. 384). A descoberta do corpo como objeto revela ao para-si sua condição, que é a de “ser-Para-outro” (id., ib., 1997, p. 387).

Sartre enfatiza que o para-si é por inteiro corpo e por inteiro consciência. O filósofo francês não os compreende de modo seccionado, cindido. Assim como a consciência não é primeiramente para depois ter um corpo, o corpo também não é primeiramente para depois dele advir uma consciência, não há uma relação de preponderância ou determinismo de um sobre o outro, há, sim, uma simultaneidade na forma de aparecimento: “Similarmente, o ser-Para-outro é todo inteiro corpo; não há aqui ‘fenômenos psíquicos’ a serem unidos um corpo; nada há *detrás* do corpo. Mas o corpo é todo inteiro ‘psíquico’” (SARTRE, 1997, p. 388). O corpo é o para-si, é a facticidade que o para-si tem de transcender constantemente, mas o corpo é o que recaptura o para-si como existência concreta, carnal, pois o corpo é o que possibilita o transcender do para-si em relação à realidade dada. O para-si supera o corpo constantemente sem nunca poder superá-lo de modo definitivo, pois não tem como ser para-si sem ser corpo (COX, 2007, p. 75-76). O corpo indica as possibilidades do para-si como ser-para-outro no mundo, e esse conceito conecta-se à facticidade por esta remeter à dimensão corporal do para-si (FERREIRA DA SILVA, 2009, p. 102). Para compreender a temática do corpo na filosofia sartriana, e se introduzir a questão “corpo/facticidade”, irá se seguir uma breve exposição do que o autor apresentava como “as três dimensões ontológicas do corpo” (MORAN, 2010, p. 43).

A primeira dimensão ontológica do corpo é a revelação do corpo como ser-para-si (CATALANO, 2010, p. 36). O para-si é relação com o mundo; não há de um lado o para-si e de outro o mundo, e só há mundo pela e para a realidade humana, que transcendendo rumo às suas possibilidades descobre os “istos” como coisas-utensílios. O para-si é-no-mundo.¹⁸ É de acordo com o comprometimento do para-si no mundo que as coisas vêm à tona: “O homem e o mundo *são* seres relativos, e o princípio de seu ser é a relação. Segue-se que a relação primeira vai da realidade humana ao mundo. Surgir, para mim, é estender minhas distâncias

¹⁸ Sobre o modo de relação para-si/mundo, esclarece Sartre (*O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*, p. 553-554): “O Para-si é o ser pelo qual ‘há’ um mundo. Melhor ainda: só pode se revelar a um Para-si que se escolhe desta ou daquela maneira, ou seja, a um Para-si que faz a sua individualidade. É necessário que o Para-si tenha se projetado desta ou daquela maneira, de modo a descobrir as implicações instrumentais das coisas-utensílios [...] Mas tal potencialidade só pode se revelar se a situação for transcendida rumo a um estado de coisas que ainda não é, ou seja, rumo a um nada. Em suma, o mundo só dá conselhos se interrogado, e só podemos interrogá-lo para um fim bem determinado”.

às coisas e, por causa disso, fazer com que haja coisas” (SARTRE, 1997, p. 390-391). Por isso, todo ponto de vista do conhecimento é comprometido, o que para Sartre “equivale a dizer que conhecimento e ação não passam de duas faces abstratas de uma relação original e concreta” (id., ib., p. 391).

O conhecimento que se formula dos objetos, das coisas-utensílios, só pode se dar a partir do comprometimento pelo fato de o homem ser um determinado ponto de vista: “Ser, para a realidade humana, é *ser-aí*” (id., ib.). O que quer dizer estar aí, sentado na cadeira, aí, junto a esta mesa, aí, no alto desta montanha, com tais dimensões, tal direção, função e intenção. É ocupar uma distância e um posicionamento específicos às coisas do mundo, e isso, para o para-si, segundo Sartre, “é uma necessidade ontológica” (id., ib.). Essa necessidade ontológica é mais bem compreendida pela apresentação de duas contingências, por meio das quais é possível entender o conceito de “facticidade do para-si”:

Por um lado, com efeito, se é necessário que eu seja em forma de ser-aí, é totalmente contingente que assim seja, porque não sou fundamento de meu ser; por outro lado, se é necessário que eu seja comprometido neste ou naquele ponto de vista, é contingente o fato de que só posso sê-lo em um desses pontos de vista, com exclusão de todos os outros. É esta dupla contingência, encerrando uma necessidade, que denominamos *facticidade* do Para-si [...] O Em-si, nadificado e aniquilado no acontecimento absoluto que é a aparição do fundamento ou surgimento do Para-si, permanece no âmago do Para-si como sua contingência original. Assim, o Para-si é sustentado por perpétua contingência que ele recupera por conta própria e assimila sem poder suprimi-la jamais. Em parte alguma o Para-si a encontra em si mesmo, em parte alguma pode captá-la e conhecê-la, sequer pelo cogito reflexivo, porque a transcende sempre rumo às suas próprias possibilidades e só encontra em si mesmo o nada que tem-de-ser. E, contudo, essa contingência não cessa de impregná-lo, fazendo com que eu me apreenda ao mesmo tempo como totalmente responsável pelo meu ser e como totalmente injustificável. (id., ib., p. 391-392).

E o modo como o para-si ocupa essas relações e distâncias com os objetos do mundo, a contingência que habita essa relação, o que dá ordem aos modos de aparecimento dessa relação, só é possível mediante o corpo. A existência do para-si como corpo é o que propicia a possibilidade de estar posicionado “em relação a”, de tomar distância específica “em relação a”, de comprometer-se e relacionar-se com quaisquer objetos disponíveis à sua realidade, seu mundo, seu entorno: “Nesse sentido, poder-se-ia definir o corpo como *a forma contingente que a necessidade de minha contingência assume*. Nada mais é do que o Para-si [...] o corpo não se distingue da situação do Para-si, uma vez que, para o Para-si, existir e situar-se constituem a mesma coisa” (SARTRE, 1997, p. 392).

Por outro lado, há uma aproximação entre corpo e mundo, tendo em vista que o mundo é a situação total do para-si e medida de sua existência, mas essa aproximação não faz com que o para-si seja o mundo, pelo contrário, o mundo só se revela mundo mediante o

afastamento do para-si, na medida em que este nadifica os significados que o em-si oferta mediante o mundo. Ambos se revelam (corpo e mundo) como aquilo que o para-si terá de transcender rumo a seu projeto de ser, uma vez que representam a facticidade do para-si como dado a ser negado (ou transcendido). Só há mundo para e por um para-si, no sentido de que tudo ao redor dele só ganhará significação de acordo com seu projeto existencial, uma vez que o para-si é o tipo de ser que possui certo “poder” nadificador, produtor de distâncias e perspectivas, mas, uma vez instaurado o mundo, é este que oferta o horizonte de elementos a serem transcendidos pelo para-si. As distâncias, as ameaçadas, os entraves, chegam ao para-si por intermédio de seu corpo, por ser corpo o para-si ganha concretização em um mundo. O corpo é uma característica necessária do para-si, uma vez que o situará no mundo, de uma determinada forma, e não de outra (ou abstratamente), e o colocará em vias de possibilidade de transcender o mundo a partir da negação de determinado dado. O corpo, assim como o mundo, não pode ser conhecido pelo para-si, e sim vivido ao modo daquilo que é transcendido. Segundo Sartre, o corpo

só existe na medida em que dele escapo nadificando-me; é aquilo que nadifico. É o em-si transcendido pelo Para-si nadificador e que recaptura o Para-si nesse transcender mesmo. É o fato de que sou minha própria motivação sem ser meu próprio fundamento; o fato de que nada sou sem o ter-de-ser o que sou, e que, todavia, na medida em que tenho-de-ser o que sou, o sou sem ter-de-sê-lo. Em certo sentido, portanto, o corpo é uma característica necessária do Para-si [...] advém necessariamente da natureza do Para-si o fato de que ele seja corpo, isto é, que seu escapar nadificador ao ser seja feito em forma de comprometimento no mundo. Todavia, em outro sentido, o corpo manifesta bem minha contingência, inclusive não é *senão* esta contingência [...] o corpo representa a individualização de meu comprometimento no mundo (SARTRE, 1997, p. 392-393).

O corpo indica o modo de entrada, estada, o vir ao mundo, assim como também a existência de um mundo, no sentido de que o corpo está por toda parte no mundo (SARTRE, 1997, p. 402). Ao remeter ao modo específico que um determinado para-si estará em relação e estará no mundo, revela-se como a contingência da realidade humana é explicitada mediante uma individualização que se dá por ser corpo, pelo fato de consciência e corpo não estarem dissociados. O corpo, diz Sartre, é “centro de referência total indicado pelas coisas”, além de ser “o instrumento e a meta de nossas ações” (SARTRE, 1997, p. 404), e essas afirmações ganham sentido somente se se compreender que as coisas, os objetos, o mundo, não são, implicitamente, meios favoráveis ou adversos, e sim elementos que ganharão contornos e cores de acordo com o projeto fundamental de existência do para-si no mundo. O corpo, assim, relaciona-se com o mundo de acordo com as condições de instrumentalidade estabelecidas pelo projeto de ser do para-si. Nesse sentido, Sartre irá dizer que: “Eu vivo meu

corpo em perigo, tanto face aos aparatos destruidores quanto face aos instrumentos dóceis. Meu corpo está por toda parte” (id., ib., p. 410).

Nesse aspecto, o corpo é a relação original do para-si com o mundo, ele (o corpo) é revelado mediante o mundo, em que as coisas-utensílios indicam o corpo ao para-si, por intermédios das necessidades e dos empecilhos apresentados ao para-si. As resistências e delimitações oferecidas pelo mundo ao para-si revelam sua existência corporal, sua facticidade, e sua perpétua necessidade de transcender (id., ib., p. 411). O corpo manifesta o modo individual e contingencial que um para-si se relaciona com os objetos contidos em seu mundo de forma originária. Nesse sentido, Sartre afirma que o corpo é o passado, na forma daquilo que é o transcendido, um centro de referência às sensações-ações (que não são separáveis, já que o sentir não se dá puramente, sem receber uma significação que é, ao mesmo tempo, um agir sobre uma situação) rumo a uma nova combinação, uma transfiguração, das coisas-utensílios de acordo com um outro projeto do para-si:

Em cada projeto do Para-si, em cada percepção, o corpo está aí, é o Passado imediato enquanto ainda aflora no Presente que lhe foge. Significa que é, ao mesmo tempo, *ponto de vista* e *ponto de partida*: ponto de vista, ponto de partida que *sou* e, ao mesmo tempo, transcendendo rumo ao que tenho-de-ser. Mas esse ponto de vista perpetuamente transcendido e que perpetuamente renasce no âmago do transcender, esse ponto de partida que não cesso de transpor e sou eu mesmo ficando para trás de mim, é a necessidade de minha contingência. É duplamente necessário. Primeiro, porque é a recuperação contínua do Para-si pelo Em-si e o fato ontológico que o Para-si só pode ser enquanto ser que não é seu próprio fundamento: ter um corpo é ser fundamento de seu próprio nada, mas não ser fundamento de seu ser; *sou* meu corpo na medida em que *sou*; *não sou* meu corpo na medida em que não sou o que sou; dele escapo por minha nadificação. Mas nem por isso dele faço um objeto, porque aquilo de que perpetuamente escapo é aquilo que *sou*. E o corpo, além disso, é necessário como obstáculo a ser transcendido para ser no mundo, ou seja, obstáculo que sou para mim mesmo. Nesse sentido, não difere da ordem absoluta do mundo, esta ordem que faço advir ao ser transcendendo-o rumo a um ser-por-vir, rumo ao ser-para-além-do-ser (SARTRE, 1997, p. 412).¹⁹

O corpo é o ponto de partida da transcendência característica da consciência como para-si como ser em um mundo, em que o corpo indica e localiza a radicalidade da contingência como indissociável da realidade humana – o corpo “é uma condição necessária de minha ação” (id., ib., p. 413). O para-si é corpo, na medida em que não poderia ser nada além de corpo, ao mesmo tempo que ser esse corpo é ir além dele, de suas limitações e localizações iniciais. Tematizar o corpo para o para-si já seria, nesse sentido, estar para além

¹⁹ Sobre o modo de o para-si ser seu corpo no mundo, esclarece Schneider (2011, p. 119): “Dizer que estou no mundo, que vim ao mundo ou que há um mundo e dizer que sou corpo é uma só e mesma coisa. O corpo é o instrumento e a meta de nossas ações. Nós não *empregamos* esse instrumento: o corpo, nós o *somos*, inteiramente. Não é uma relação de uso, é uma experimentação de ser [...] O corpo é nossa relação originária com as coisas, é a revelação de nossa relação com o mundo”.

dele como ponto de partida, pois o projeto inicial já está, de início, comprometido por um ato de transcender a situação do corpo, a facticidade específica daquela materialidade inicial: “Esse algo dado que sou sem ter-de-sê-lo – salvo ao modo do não ser – não posso captar nem conhecer, pois é por toda parte retomado e transcendido, utilizado para meus projetos, assumido” (id., ib., p. 412-413). Ser uma facticidade é, primeiramente, ter nascido, ou seja, ter sido um passado a ser transcendido, uma nadificação primeira a ser efetuada como fuga do em-si que se era sem ter de sê-lo (como corpo): “Nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista, condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: assim é o *corpo*, tal como é *para mim*” (SARTRE, 1997, p. 413). O corpo, sendo assim, manifesta a contingência e a particularização do modo como o para-si se compromete no mundo, é o ponto de partida desse entrelaçamento, revelando, simultaneamente, sua fragilidade e sua facticidade (SANTOS, 2011, p. 69-70).

Tem-se, assim a definição da primeira dimensão ontológica do corpo como revelação do modo como ele se dá para o para-si como factidade (o absurdo e a gratuidade de ter nascido em determinado lugar, país, determinada família, possuir algumas características físicas e não outras, defeitos físicos ou mesmo doenças congênitas, pertencer a determinada cultura). O corpo é “condição permanente da possibilidade da minha consciência como consciência *do* mundo e como projeto transcendente rumo a meu futuro” (SARTRE, 1997, p. 414), ao modo de ser ponto de partida, assim como “jamais podemos captar esta contingência como tal, enquanto nosso corpo é *para nós*, porque somos escolha, e ser é, para nós, escolhermos”, ao modo de ser escolha (de acordo com um projeto) e ponto de vista – ou seja, apreender o corpo segundo um modo específico de transcender sua condição inicial rumo a um fim, o que determina “vê-lo” sob um aspecto, e não sobre todos, o que seria impossível para o homem. O modo como o homem vive sua doença, ou uma característica física, é totalmente devedor do modo como se assume no mundo, ou seja, é refere ao estabelecimento de fins acordados com seu projeto de ser. Só assim determinada situação se revela humilhante, insuportável etc. O corpo, nesse sentido, é instrumento por intermédio do qual serão solicitadas as escolhas do para-si no mundo. O corpo condiciona a consciência a ser consciência do e no mundo de sob determinados aspectos, e não outros e muito menos todos (SARTRE, 1997, p. 414-415).

A segunda dimensão ontológica do corpo (MORRIS, 2010, p. 163) é a existência do corpo como para o outro. Nesse sentido, as explanações sobre o corpo aplicadas ao para-si também servem para o outro, na medida em que este também é um para-si. O que se tem aqui agora é a abordagem que serve para se compreender tanto o modo como o corpo do outro

aparece para o para-si como o corpo do para-si aparece para o outro – Sartre diz que ambas as estruturas de aparecimento são as mesmas (SARTRE, 1997, p. 426-427).

Como já visto antes, o para-si aparece ao outro como objeto; o olhar do outro capta o para-si como um objeto, faz dele um ente de acordo com as coordenadas de seu mundo, mundo este que além de ser desconhecido para o para-si, ainda o aliena de seu próprio (REYNOLDS, 2013, p. 141-142). O para-si, nesse aspecto, percebe o outro inicialmente não como objeto, mas sim como sujeito ou outra consciência que o mira e o captura em forma de objetivação: “A aparição do corpo do outro, portanto, não é o encontro primeiro, mas, ao contrário, não passa de um episódio de minhas relações com o outro, e, mais especialmente, do que denominamos objetivação do outro; ou, se preferirmos, o outro existe para mim primeiro, e capto-o como corpo *depois*; o corpo do outro é para mim uma estrutura secundária” (id., ib., p. 427). Essa relação de percepção do corpo do outro como secundária ocorre pelo fato de o para-si ser (conforme dito no início deste capítulo), antes de observador que transforma o outro em objeto, alvo do olhar alheio como para-si-para-outro. Quando o para-si assume a função de posicionador do outro como objeto, o faz já tendo sido objetivado e consciente desta objetivação, o que faz toda a diferença, uma vez que seu modo de comprometimento no mundo abarca, também, o modo como irá se relacionar com o outro.

Em relação ao mundo do para-si, o outro é indicado inicialmente pelas coisas como um instrumento, ou seja, como objeto que vai representar-se para o para-si de acordo com o seu projeto – como facilitador ou empecilho de seu fim: “Pelo simples fato de que *não sou o outro*, seu corpo aparece-me originariamente como ponto de vista sobre o qual posso adotar um ponto de vista, um instrumento que posso utilizar com outros instrumentos” (SARTRE, 1997, p.428). Mediante as coisas-utensílios pertencentes ao mundo do para-si, o corpo do outro é revelado, ou melhor, o outro como corpo vem à tona e é integrado ao mundo do para-si e indica o próprio corpo do para-si. O corpo do outro é diferente do corpo do para-si para ele mesmo. O corpo do outro é uma espécie de ferramenta, de instrumento, que o para-si sabe não ser e que o utiliza. O outro como corpo apresenta-se ao para-si “com certo coeficiente objetivo de utilidade e adversidade” (id., ib).

O corpo do outro aparece como um outro centro de referência mediante os objetos pertencentes ao mundo do para-si, pois os objetos referentes ao mundo do para-si são ressignificados pelo outro, ganham uma outra resposta ou outro enquadramento (o outro pode revelar-se como concorrente, como ameaça ou mesmo como aquele que dá outro sentido para um objeto pertencente ao projeto original do para-si): “Esse centro, por sua vez, aparece-me de um ponto de vista sem ponto de vista que é o meu, que é meu corpo ou minha contingência

[...] o outro também é o conjunto de órgãos sensíveis que se revelam à minha *consciência sensível*; ou seja, é uma facticidade que aparece a uma facticidade” (id., ib., p. 429).

O para-si e o outro, ambos como corpo, revelam-se como um ser-aí com relação a um conjunto concreto de coisas-utensílios, em uma situação concreta, já é facticidade e contingência. As relações de objetivação, tanto do outro como do para-si, demonstram ser dependentes das relações devedoras de suas contingências e facticidades. O para-si percebe o outro a partir de um fundo de mundo que circunscreve o posicionamento que o outro ganha, a maneira como é objetivado pelo para-si, de acordo com seus projetos, com os fins estabelecidos aos objetos, ou coisas-utensílios segundo seu mundo. O mesmo se dá ao para-si sendo objetivado como corpo pelo outro. Sabe que é objeto em determinada relação do outro com seu mundo e as coisas-utensílios correspondentes. O para-si não tem acesso ao modo como é tematizado pelo outro, apenas sabe que o é porque vivencia essa experiência, seus sentidos permitem que perceba o olhar do outro sobre seu corpo o transformando em coisa, coagulando suas possibilidades.

Esse corpo do outro se revela, portanto, por duas características igualmente contingentes: está aqui e poderia estar em outro lugar, ou seja, as coisas-utensílios poderiam dispor-se de outra maneira com relação a ele, indicá-lo de outro modo; a distância entre a cadeira e seu corpo poderia ser outra – seu corpo é assim, mas poderia ser diferente, ou seja, capto sua contingência original em forma de uma configuração objetiva e contingente. Mas, na verdade, essas duas características constituem apenas uma. A segunda não faz mais que presentificar e explicitar para mim a primeira. O corpo do outro é o puro fato da presença do outro em *meu mundo* como um ser-aí que se traduz por um ser-como-isto” (SARTRE, 1997, p. 431).

Sartre enfatiza que jamais o corpo é captado fora da relação com os objetos de um mundo que o dotam de sentido. O corpo é significativo, em que “a significação nada mais é que um movimento coagulado de transcendência” (SARTRE., 1997, p. 433). O corpo do outro é visto pelo para-si a partir do destaque que ganha de acordo com os objetos contrastantes de seu mundo – o corpo para o outro representa um confronto entre mundos, entre um sistema diferente de objetos referidos ao seu próprio mundo: “O corpo é totalidade das relações significantes com o mundo [...] O corpo, com efeito, não poderia aparecer sem manter relações significantes com a totalidade do que é [...] o corpo do outro, com efeito, aparece ‘ao meu corpo’. Significa que há uma facticidade de meu ponto de vista sobre o outro” (id., ib). Essa pode ser mais uma forma de compreensão da relação com o outro na forma de conflito: “Os vínculos afetivos que nos unem estabelecem-se no plano do corpo e envolvem, de maneira conflitiva, as consciências” (NUNES, 2012, p. 47). A segunda dimensão ontológica do corpo, no caso como corpo-para-outro, é o reconhecimento da utilização e do conhecimento do corpo do para-si pelo outro, o que pressupõe uma relação

mútua, já que o para-si também utiliza e, de certa forma, conhece o outro, nem que esse conhecimento seja devedor dos “arredores” de seu mundo, não seja de fato um conhecimento pleno do corpo do outro, o outro está sempre para além do processo de objetividade efetuado pelo para-si:

O corpo – seja como organismo, caráter ou ferramenta – jamais me aparece sem *arredores* e deve ser determinado a partir desses arredores. O corpo do outro não deve ser confundido com sua objetividade. A objetividade do outro é sua transcendência como transcendida. O corpo é a facticidade desta transcendência. Mas corporeidade e objetividade do outro são rigorosamente inseparáveis (SARTRE, 1997, p. 440-441).

Com as duas exposições, até então, do que seriam as dimensões ontológicas do corpo, tem-se que: o para-si existe seu próprio corpo, sendo esta a primeira dimensão de ser; o corpo do para-si é utilizado e conhecido pelo outro, sendo esta segunda dimensão. Mas enquanto o para-si é para-outro, o outro se mostra como sujeito que faz do para-si objeto. O para-si, pelo olhar do outro, se percebe como objeto de uma consciência que não a sua própria – essa é para Sartre a relação fundamental do para-si com o outro (SARTRE, 1997, p. 441). O para-si, portanto, existe para si mesmo como aquilo que é conhecido pelo outro, ele existe como sendo conhecido pelo outro (de acordo com sua facticidade): “Existo para mim como conhecido pelo outro a título de corpo. Esta, a terceira dimensão ontológica de meu corpo” (id., ib.). Na terceira dimensão ontológica do corpo o para-si é forçado a viver e dar sentido a seu a partir da constituição de si como corpo objetivado pelo outro (CROSSLEY, 2010, p. 218).

O olhar do outro produz a experiência para o para-si de ser revelado como um em-si, um ser-objeto, ter sua transcendência transcendida pelo outro. Esse objeto, esse ser, que o outro revela ao para-si é incognoscível, pertence aos domínios do outro, mas, frisa Sartre, nem por isso o para-si é menos responsável por essa dimensão de si que vem à tona. Ainda que não conheça por completo essa espécie de “eu” revelada pelo outro, o para-si capta certas estruturas formais dele, o concebe de alguma forma, algo chega a ele: “Em particular, sinto-me alcançado pelo outro em minha existência de fato; é por meu ser-*ai*-Para-outro que sou responsável. Este *ser-ai* é precisamente o corpo [...] e, na medida que sou consciente de existir para o outro, capto minha própria facticidade” (SARTRE, 1997, p. 441). O encontro com o outro, produz, segundo Sartre, um “choque”, que revela ao para-si a perspectiva de ter seu corpo exteriorizado pelo outro como um em-si.

Como essa relação com o outro sempre se dá, é irremediável, o para-si se sabe constantemente objetivado, é uma dimensão permanente de sua facticidade. Sartre diz que o para-si existe sua contingência transcendendo rumo a seus possíveis, mas, no entanto, ela o

escapa, na medida em que o corpo do para-si “está aí” não apenas como ponto de vista que o para-si é, mas também como ponto de vista sobre o qual são adotados pontos de vista outros que ele, para-si, não tem controle ou conhecimento – o corpo escapa dos domínios do para-si por todos os lados: “Uma vez que minha facticidade é pura contingência e revela-se a mim não-teticamente como necessidade de fato, o ser-Para-outro desta facticidade vem multiplicar a contingência desta facticidade: ela se perde e me foge em um infinito de contingência que me escapa” (SARTRE, 1997, p. 442). Essa perspectiva de ser “atacado”, acossado por diferentes “pontos de vista”, acaba por relativizar a facticidade do para-si, pois outras facticidades vêm à tona a partir da percepção que o para-si tem de que seu corpo é tematizado, julgado e enquadrado sob diversos enfoques e circunstâncias:

Assim, a relatividade de meus sentidos, que não posso pensar abstratamente sem destruir *meu* mundo, é ao mesmo tempo perpetuamente presentificada a mim pela existência do outro; mas é uma pura e inapreensível presentificação [...] Meu corpo, enquanto alienado, escapa-me rumo a um ser-ferramenta-entre-ferramentas, rumo a um ser-órgão-sensível-captado-por-órgãos-sensíveis, e isso com uma destruição alienadora e um desmoronamento concreto de meu mundo, que escoo rumo ao outro e que o outro irá retomar em *seu* mundo (id., ib.).

A experiência de ser transformado em um objeto de acordo com um mundo que não o seu, dá ao para-si uma sensação de constante mal-estar, pois é irremediavelmente alienado de si pelo outro, em que parece restar ao para-si apenas condutas de defesa, fuga e tentativas de evitar a captação do outro. Sartre se utiliza da postura de “timidez” para exemplificar uma dessas tentativas:

Meu corpo é designado como alienado. A experiência de minha alienação faz-se em e por estruturas afetivas, como a *timidez*. “Sentir-se enrubescer”, “sentir-se transpirando” etc., são expressões impróprias que o tímido usa para explicar seu estado: o que ele quer dizer com isso é que tem consciência viva e constante de seu corpo tal como é, não para si mesmo, mas *para o outro*. Esse constante mal-estar, que é a captação da alienação de meu corpo como irremediável, pode determinar psicoses como a eretofobia; tais psicoses nada mais são que a captação metafísica e horrorizada da existência de meu corpo para o outro. Diz-se comumente que o tímido se sente “embaraçado pelo próprio corpo”. Na verdade, esta expressão é imprópria: eu não poderia ficar embaraçado pelo meu corpo tal como o existo. Meu corpo tal como é para o outro é que poderia me embaraçar. Tampouco nesse caso a expressão é feliz, porque só posso ficar embaraçado por uma coisa concreta, presente no interior de meu universo e que me importune pelo emprego de outras ferramentas. Aqui, o embaraço é mais sutil, pois o que me importuna acha-se ausente; jamais encontro meu corpo-Para-outro como obstáculo; ao contrário, é porque nunca está aí, porque permanece inapreensível, que tal corpo pode ser *importuno*. Tento alcançá-lo, dominá-lo, servir-me dele como instrumento – posto que também se dá como *instrumento em um mundo* – a fim de conferir-lhe o molde e a atitude convenientes; mas, precisamente, está por princípio fora de alcance, e todos os atos que executo para apropriar-me dele, por sua vez, escapam-me e se coagulam à distância de mim como corpo-Para-outro. Assim, devo agir perpetuamente “às cegas”, atirar ao acaso, sem jamais conhecer os resultados de meu tiro. Eis por que o empenho do tímido, após constatar a inutilidade de suas tentativas, consistirá em

suprimir seu corpo-Para-outro. Quando almeja “não ter mais corpo”, ser “invisível” etc., não é seu corpo-Para-si que pretende aniquilar, mas esta inapreensível dimensão do corpo-alienado (SARTRE, 1997, p. 443-444).

O outro cumpre uma função que é vedada ao para-si, produzi-lo como em-si, transformá-lo em objeto, objeto este que permite ao para-si “se ver como é”. Aqui, entra em cena um importante elemento de mediação entre o para-si e o outro: a linguagem. A interação com o outro só se dá mediante a linguagem, que possibilita um intercâmbio de significações, ainda que estas não se revelem, mutuamente, de forma total e indubitável. A linguagem é o elemento que permite a revelação do modo como o para-si é visto pelo outro, ela fornece um “saber” que impregna o modo que o para-si tematiza o outro, o para-si só tem o mínimo acesso ao seu corpo via os conceitos que o outro formulou sobre ele, uma tentativa de adotar a perspectiva que o outro tem em relação a ele: “Esta aparição do corpo não nos entrega o corpo enquanto age e percebe, mas sim enquanto é agido e percebido [...] a natureza de *nosso corpo para nós* nos escapa inteiramente, na medida em que podemos adotar sobre ele o ponto de vista do outro” (SARTRE, 1997, p. 449). Sartre fala sobre uma “assimilação analógica” que a linguagem permite a partir da aparição do corpo do para-si mediante a posição do outro:

O corpo-Para-outro é o corpo-para-nós, porém inapreensível e alienado. Parece então que o outro cumpre por nós uma função para a qual somos incapazes e que, no entanto, cabe-nos executar: *ver-nos como somos*. A linguagem, ao nos revelar – no vazio – as principais estruturas de nosso corpo-Para-outro (enquanto o corpo existido é inefável), incita-nos a descarregar inteiramente nossa pretendida missão em cima do outro. Resignamo-nos a nos ver pelos olhos do outro; significa que tentamos conhecer o nosso ser pelas revelações da linguagem. Aparece assim todo um sistema de correspondências verbais, pelo qual fazemos com que nosso corpo seja designado tal como é para o outro, utilizando essas designações para nomear nosso corpo tal como é para nós. É nesse nível que se produz a assimilação analógica entre o corpo do outro e o meu (SARTRE, 1997, p. 444).

A objetividade do corpo do para-si não é objeto para ele mesmo, ela já é experimentada como fuga do corpo que o para-si existe, na medida em que o para-si existe já como transcendência originária desse em-si primordial que é o corpo – o corpo como ponto de partida a ser transcendido rumo aos fins estabelecidos pelo para-si. Qualquer estrutura que possa ser minimamente cognoscível do ser do para-si para ele mesmo, ou seu corpo, ocorre por intermédio da alienação efetuada pelo outro ao travesti-lo de objeto segundo a realidade do outro, que, no máximo, compartilha de coisas-objetos que podem ser, analogicamente, aproximados do mundo do para-si – via linguagem.

Meu visar impregna-se do saber que a linguagem me forneceu, ou seja, utilizo conceitos instrumentais que me chegam do Outro e que de modo algum eu teria podido formar sozinho ou pensar por mim mesmo em dirigir ao *meu* corpo. É por meio dos conceitos do Outro que *conheço* meu corpo. Mas segue-se daí que na

própria reflexão adoto o ponto de vista do Outro sobre meu corpo; tento captá-lo como se eu fosse o Outro com relação a ele (SARTRE, 1997, p. 445).

O projeto fenomenológico sartriano, ao interpretar a consciência como desprovida de ser, como busca de ser na forma de intencionalidade e transcendência, acabou por revelar duas formas, ou instâncias de ser: o ser-para-si (a própria consciência) e o em-si (o mundo, a realidade, a externalidade objetiva). Essa cisão, que se revela na filosofia sartriana como irreconciliável, apresenta a perspectiva que a tentativa de ser da consciência, o para-si tentando se tornar um em-si (mas mantendo sua autonomia, sua liberdade de para-si), demonstra-se como impossível de ser suprimida, já que essas duas regiões do ser são perpetuamente separadas pelo nada, nada este como estrutura originária e fundamental da existência humana. O homem tenta, mas não pode ser, é impossibilitado de ser, pois sua consciência escorre, não deixa se coagular, por todos os lados.

A empreitada filosófica que começaria em uma fenomenologia da concretude humana acaba por desembocar em uma ontologia que apresenta, incontornavelmente, o fracasso de ser por parte do homem. Mas não só isso. Como a filosofia sartriana bem salienta, o homem já está, mesmo fenomenologicamente, comprometido com a ação, originariamente, pois “ver” já implica ver de determinada maneira, salientar, recortar, enquadrar segundo um projeto de ser, projeto que se materializa nas escolhas que o homem faz.²⁰ Com isso, o homem faz vir ao mundo o “valor”, que confere sentido a suas ações (segundo uma determinada perspectiva, um mundo). Só por isso, a ontologia fenomenológica sartriana já levantaria problemas de cunho ético, pois se haveria de investigar o modo de confecção desses valores e suas correspondentes consequências. Mas há outra questão de implicação ética. A revelação do outro para a consciência.

Nem todo ser objetivado para a consciência será puramente, meramente, um em-si na forma das coisas, de um simples objeto. A consciência, ao mesmo tempo que observa e tematiza a realidade à sua volta, dotando-a de sentido e fazendo-a ser, também se percebe alvo de outro olhar, de uma outra consciência que também a classifica e julga. Na verdade, Sartre diz que, antes de olhar, a consciência é olhada, e, a partir daí, seu voltar-se para o outro já é uma reação ao processo de objetivação que sofre impreterivelmente. O homem só vem a ser – ser é ser objetivado – por intermédio do outro. Mas essa possibilidade de ser não é a alternativa que a consciência busca para si mesma, pois não permite que o para-si seja um em-

²⁰ Conforme enfatiza Sartre em *Que é a literatura?* (2004, p. 21): “[O homem] é também o ser que não pode sequer ver uma situação sem mudá-la, pois o seu olhar imobiliza, destrói, ou esculpe, ou, como faz a eternidade, transforma o objeto em si mesmo. É no amor, no ódio, na cólera, no medo, na alegria, na indignação, na admiração, na esperança, no desespero que o homem e o mundo se revelam *em sua verdade*”.

si-para-si, ou seja, que adquira identidade, essência, mas que continue a ser liberdade, a ser senhora de seu destino. Ser ser-para-si-para-outro implica justamente o contrário, não ter controle sobre sua situação, estar à mercê da liberdade do outro, que é sempre imprevisível.

No entanto, essa relação de captura do para-si como em-si é mútua, tanto o para-si efetua sobre o outro como o outro efetua sobre o para-si, daí a realidade da relação entre os homens ser, na ótica de Sartre, essencialmente conflituosa. Os projetos originais de ser entram em conflito na disputa entre mundos (“pontos de vista”) que buscam preponderância. O que expõe um homem ao outro é o corpo (não se pode esquecer que, para Sartre, o corpo é ponto de partida e ponto de vista), a apresentação da consciência como corpo, na verdade o fato de serem indissociáveis – ser homem é ser, simultaneamente, corpo e consciência, em que a consciência é um transcender de sua facticidade inicial, facticidade essa indicada como corpo. O corpo é a facticidade radical da realidade humana, e é o que coloca em contato um para-si com outro para-si, o que faz do homem um “ser-para-si-para-outro”.

Os corpos entram em contato mediante seus projetos de ser, que, por compartilharem objetos, ainda que recebam objetivações diferentes, de acordo com seus “mundos”, analogicamente se articulam pela linguagem.²¹ Se o valor já apresentava problemas relacionados às questões éticas, a relação originária com o outro, que se mostra ser, de certa forma, uma relação “infernai”, implica a urgência de uma tematização sobre a moral compatível com a revelação dessas relações e com a realidade humana. Esse enfoque ético a partir da tematização do aparecimento e da relação com o outro aprofunda-se na já referida seção “Meu próximo”, contida no primeiro capítulo da quarta parte de *O ser e o nada*, como já esboçado anteriormente. Feita introdução sobre o problema do outro a partir do recorte do corpo, que permite amarrar a temática da alteridade à relação liberdade/facticidade, passa-se, agora, a iluminar a questão a partir deste viés (liberdade/facticidade), concernente à seção supracitada. Essa abordagem permitirá a aproximação da questão moral, tema do próximo capítulo, uma vez que radicaliza, na relação com o outro, o aspecto da responsabilidade que o para-si tem acerca de suas escolhas. A referida seção “Meu próximo” abre retomando a discussão sobre o outro nos seguintes termos:

Viver em um mundo infestado pelo meu próximo não é somente poder encontrar o Outro a cada curva do caminho, mas também encontrar-me comprometido em um mundo cujos complexos-utensílios podem ter uma significação que não lhes foi primeiramente conferida pelo meu livre projeto. E é também, no meio desse mundo

²¹ Sobre a questão da linguagem, diz Sartre (*Que é a literatura?*, p. 20): “Nomeando a conduta de um indivíduo, nós a revelamos a ele; ele se vê. E como ao mesmo tempo a nomeamos para todos os outros, no momento em que ele se vê, sabe que está *sendo visto*; seu gesto furtivo, que dele passava despercebido, passa a existir enormemente, a existir para todos, integra-se no espírito objetivo, assume dimensões novas, é recuperado”.

já dotado de sentido, deparar com uma situação que é *minha* e tampouco dei a mim mesmo, significação essa que descubro “já possuir”. Portanto, quando perguntamos o que pode significar para nossa ‘situação’ o fato original e contingente de existir em um mundo onde ‘há’ também o Outro, o problema assim formulado exige que estudemos sucessivamente três categorias de realidade que entram em jogo para constituir minha situação concreta: os utensílios *já* significantes (a estação, o sinal da ferrovia, a obra-de-arte, o aviso de mobilização para o serviço militar), a significação que descubro como sendo *já minha* (minha nacionalidade, minha raça, meu aspecto físico), e, por último, o Outro como centro de referência ao qual tais significações remetem [...] Existe em “meu” mundo algo além de uma pluralidade de significações possíveis; existem significações objetivas que a mim se mostram como significações que não foram criadas por mim. Eu, por quem as significações vêm às coisas, encontro-me comprometido em um mundo *já* *significante* e que me reflete significações não determinadas por mim (SARTRE, 1997, p. 626-627).

Sartre diz que viver em um mundo infestado pelo outro não é somente encontrá-lo em cada esquina, em cada trecho da trajetória do para-si, mas sim que o para-si desde sempre já se encontra comprometido em um mundo constituído por complexos-utensílios que possuem uma significação que não foi conferida pelo próprio para-si. O para-si se descobre imerso numa realidade em que seu projeto de ser se encontra lançado em um mundo que é e não é o seu. O que isso quer dizer? Ainda que existam significações dadas por outro para-si, ou seja, pelo outro, o para-si as vive ao seu modo, o mundo se ilumina ao para-si a partir de seu modo de viver sua liberdade, segundo seu modo de recortar e transcender o dado, sua situação, mesmo que isso se dê via um mundo permeado por objetos e referenciais constituídos anteriormente pelo outro. O para-si tem de lidar com isso.

Portanto, quando perguntamos o que pode significar para nossa “situação” o fato original e contingente de existir em um mundo onde “há” também o Outro, o problema assim formulado exige que estudemos sucessivamente três categorias de realidade que entram em jogo para constituir minha situação concreta: os utensílios *já* significantes (a estação, o sinal da ferrovia, a obra-de-arte, o aviso de mobilização para o serviço militar), a significação que descubro como sendo *já minha* (minha nacionalidade, minha raça, meu aspecto físico), e, por último, o Outro como centro de referência ao qual tais significações remetem (SARTRE, 1997, p. 626).

A realidade seria mais simples caso o para-si estivesse em um mundo em que seus arredores ganhassem contorno e significações a partir de seu próprio projeto de ser, que iluminaria o dado bruto segundo seus os fins desse para-si. Claro que ainda haveria o problema da relação “para-si/em-si”, mas o modo de vivenciar essa relação seria determinado inteiramente pelo para-si, não seria devedora da significação de mais ninguém ou nada além dele mesmo. A presença do outro no mundo, tanto simultaneamente como anteriormente ao para-si, faz com que, necessariamente, o para-si tenha de lidar com uma realidade externa constituída de forma *a priori* a ele. O para-si nasce em uma nação, segundo determinadas leis, com determinado idioma, é criado em uma família, segundo determinado padrão de educação e hábitos, cresce em um contexto com normas relacionadas à sua formação escolar e vive de

acordo com os regulamentos do mercado de trabalho, assim como pode viver em um país em guerra que tem por obrigatório o serviço militar. Esses são alguns dos elementos que exemplificam aquilo com que o para-si tem de lidar, que expõem a existência de significações concretas que se mostram ao para-si como não criadas por ele, ainda que esteja comprometido no mundo. No entanto, essas características oferecidas pela mundanidade cotidiana do para-si, por mais que estejam significadas em determinada sociedade, com regras específicas, não impõem determinações ao projeto original do para-si. O projeto, sim, é que determinará que regras seguir, quais leis obedecer, por quais valores se orientar para agir etc.

Esses sinais que indicam um “como” proceder, acrescentam o coeficiente de adversidade não mais somente como das coisas, mas sim como coeficiente de adversidade humano, ou seja, outro para-si esteve aqui antes e promulgou essas leis, essas ordens e instruções, com as quais o para-si terá de se posicionar. Uma das características da facticidade do para-si é ser “existência-no-mundo-em-presença-dos-outros” (SARTRE, 1997, p. 629), que se exprime pelo fato de a presença do para-si no mundo só se revelar a ele existencialmente pelo intermédio de técnicas coletivas constituídas pelo outro. No entanto, tal é a “situação” do para-si: seu livre projeto original só pode se dar em vias de tentativa de realização como um fim escolhido em um livre transcender de certos meios, e não de todos, ou seja, assumir um dado específico, o “aí” do para-si. Sartre enfatiza que o para-si é livre, mas “em condição”, e é a relação entre a condição e a liberdade que o autor conceitua como “situação” (id., ib., p. 637). Mas ser um ser em situação – realidade do para-si –, ser uma “liberdade em situação”, é ser livre mesmo mediante significações não dadas ou criadas pelo próprio para-si, o para-si se faz homem de determinada forma, e não de outra.

O Para-si não é primeiro homem para ser si mesmo depois, e não se constitui como si mesmo a partir de uma essência humana dada *a priori*; mas, muito pelo contrário, é em seu esforço para escolher-se como si mesmo pessoal que o Para-si mantém em existência certas características sociais e abstratas que fazem dele *um homem*; e as conexões necessárias que acompanham os elementos da essência humana só aparecem sobre o fundamento de uma livre escolha [...] o Para-si só pode escolher-se para-além de certas significações das quais ele não é a origem [...] Este “para-além” é suficiente para assegurar sua total independência em relação às estruturas que ele transcende; mas isso não impede que o Para-si se constitua como *para-além* em relação a *estas estruturas-aqui*. Que significa isso? Significa que o Para-si surge em um mundo que é mundo para outros Para-sis. Tal é o *dado* [...] Não se trata aqui de um limite à liberdade, mas sim do fato de que é *nesse mundo mesmo* que o Para-si deve ser livre; é levando em conta essas circunstâncias – e não *ad libitum* – que ele deve escolher-se. Mas, por outro lado, o Para-si, ao surgir, *não padece* a existência do outro; está constringido a manifestá-la em forma de uma escolha (id., ib., p. 638).

Escolhendo (por livre escolha), o para-si “historiariza-se” e “historiariza” o mundo, ou seja, existe de um determinado modo, e não de outro, ilumina o mundo de determina forma, relaciona-se com ele de uma forma concreta e própria, ainda que nem todas as significações provenham do próprio para-si, isso é indiferente: “É *nesse mundo mesmo*, e em nenhum outro, que sua liberdade está em jogo; é a propósito de sua existência nesse mundo mesmo que o Para-si se coloca em questão” (id., ib., p. 639). Ser livre não é escolher o mundo histórico em que se irá nascer (isso não faria o menor sentido nos termos da filosofia sartriana), mas sim se escolher nesse mundo, “apesar de e só mediante” esse mundo. Nesse sentido, não há como dizer que as técnicas e as coisas-utensílios do mundo acabam por restringir a liberdade do para-si, e sim que a liberdade só é exercida como ação à medida que ultrapassa, transcende o que lhe é dado.

Se a facticidade e a existência do outro parecem indicar limites à liberdade do para-si, Sartre faz algumas considerações. A presença do outro traz, de fato, algum tipo de limite à liberdade do para-si, mas em que sentido? O outro determina o para-si de certas formas não escolhidas pelo próprio para-si. O tematiza e o vê como objeto segundo seu próprio mundo, o que pressupõe a alienação do para-si acerca dessas determinações. É para o outro que o para-si é feio, antipático, agradável, hostil, gracioso etc., o outro faz o para-si existir em uma dimensão em que este não tem acesso, na íntegra, sobre o mundo do outro – o máximo que se tem é uma aproximação, uma analogia, proporcionada pela linguagem, que ambos compartilham, mesmo que a seu modo. Mas, se o outro constitui algum tipo de limite à liberdade do para-si é simplesmente pelo fato de o para-si, nessa relação, não ser fundamento de si mesmo, ou seja, fundamento de sua facticidade.

O verdadeiro limite à minha liberdade está pura e simplesmente no próprio fato de que um outro me capta como outro-objeto, e também no fato, corolário do anterior, de que minha situação deixa de ser situação para o outro e torna-se forma objetiva, na qual existo a título de estrutura objetiva. É esta objetivação alienadora de minha situação que constitui o limite permanente e específico de minha situação, assim como a objetivação de meu ser-Para-si em ser-Para-outro constitui o limite de meu ser. E são precisamente esses dois limites característicos que representam as fronteiras de minha liberdade [...] Vimos há pouco, permanecendo no âmbito da existência do Para-si, que somente minha liberdade podia limitar minha liberdade; agora vemos, ao incluir a existência do outro em nossas considerações, que minha liberdade, nesse novo nível, também encontra seus limites na existência da liberdade do outro. Assim, em qualquer plano em que nos coloquemos, os únicos limites que uma liberdade encontra, ela os encontra na liberdade [...] a liberdade só pode ser limitada pela liberdade, e sua limitação provém, como finitude interna, do *fato* de que ela não pode não ser liberdade, ou seja, de que se condena a ser livre; e, como finitude externa, do *fato* de que, sendo liberdade, ela existe para outras liberdades, as quais a apreendem livremente, à luz de seus próprios fins (SARTRE, 1997, p. 643-644)

É característico da situação em geral escapar ao para-si, ser alienado pelo seu “ser-fora-para-o-outro”, o para-si compromete-se, engaja-se²² e se recupera como ser que se “coloca em situação”. Escolher-se livremente faz com que apareça uma situação em que tal escolha precisa partir de uma certa alienação de si, mediante a existência do outro: “Não podemos escapar a esta alienação, pois seria absurdo sequer sonhar em existir de outro modo que não em situação” (SARTRE, 1997, p. 644-645). Sartre afirma que não se trata de uma barreira à liberdade, mas sim de uma fragilidade constitutiva, que indique a liberdade sempre presente a algo não escolhido por ela, algo que lhe escapa (por ser oriundo do universo do outro), algo como pura existência, algo dado, com que o para-si terá de se relacionar: “Vir ao mundo como liberdade frente aos outros é vir ao mundo como alienável” (id., ib., p. 645). Não se pode perder de vista que ser livre, para Sartre, é sempre ser livre em relação a algo.

A liberdade do outro apresenta limites à situação do para-si, traz-lhe entraves, circunscrições, mas tudo isso só pode ser vivenciado pelo para-si como limites se o para-si reassumir o “ser-para-outro” que ele é e com isso atribuir um sentido de acordo com os fins que ele escolhe (fins estes correspondentes ao seu projeto existencial de ser). O para-si experimenta, mediante o outro, o “ter um lado de fora” que ele não escolhe, anterior a ele, mas o que fazer com isso, como se posicionar a partir disso, é o que está em suas mãos. Não é pelo fato de o outro agir de determinada maneira, ou objetivar o para-si de certa forma, que o para-si terá sua liberdade limitada. A liberdade do para-si só será limitada de acordo como o para-si vive essa experiência, ou seja, dependerá do modo como a liberdade do próprio para-si irá “recolher” essa significação que o outro lhe dá – enfim, o que fará do que o outro faz dele.²³

Antes de tudo, com efeito, a assunção efetua-se na perspectiva de meu projeto fundamental: não me limito a receber passivamente a significação “feiúra”, “enfermidade”, “raça” etc., mas, pelo contrário, só posso captar esses caracteres – a simples título de significação – à luz de meus próprios fins [...] a raça, a enfermidade, a feiúra só podem *aparecer* nos limites de minha própria escolha da inferioridade ou do orgulho; em outras palavras, só podem aparecer com uma significação que minha liberdade lhes confere; quer dizer, mais uma vez, que tais significações *são* para o outro, mas que só podem ser para mim caso eu as *escolha*. A lei de minha liberdade, que faz com que eu não possa ser sem escolher-me,

²² Derrida (2001, p. 157) ilumina bem o sentido do “engajamento” no contexto aqui aplicado: “Ele [Sartre] tinha acabado de nos lembrar o que teríamos a tendência de esquecer com o tempo, a saber, que o engajamento consiste menos em se engajar, por meio de um heroísmo decisório da vontade, do que tomar conhecimento de que, de qualquer maneira, e mesmo sem tomar conhecimento disso, *está-se engajado*, passivamente lançado; antes de qualquer decisão, numa situação, na qual a ação decidida continua sendo – o que ainda se tem a tendência de esquecer, desde tempos remotos – uma *aposta* com fundo de *indecidível* e num espaço heterogêneo ao saber. O engajamento é, de uma só vez, o estar-engajado numa situação não escolhida e, nesta, o penhor [*gage*] de uma aposta [*gageure*] singular”.

²³ Daí a célebre frase “o importante não é o que fazemos de nós mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós” (Sartre, Jean-Paul. *Saint Genet: ator e mártir*, p. 61).

também aplica-se nesse ponto: não escolho ser para o outro o que sou, mas só posso tentar ser para mim o que sou para o outro escolhendo-me tal como apareço ao outro, ou seja, por meio de uma assunção eletiva [...] Embora disponha de uma infinidade de maneiras de assumir meu ser-Para-outro, simplesmente *não posso não assumi-lo*; reencontramos aqui esta condenação à liberdade que definimos anteriormente como *facticidade*; não posso abster-me totalmente com relação àquilo que sou (para o outro) – pois *recusar* não é abster-se, mas outro modo de assumir –, nem padecê-lo passivamente (o que, em certo sentido, dá no mesmo); no furor, na ira, no orgulho, na vergonha, na recusa nauseante ou na reivindicação jubilosa, é necessário que eu escolha ser o que sou (SARTRE, 1997, p. 648).

Isso significa que a liberdade do para-si, escolhendo livremente, escolhe seus próprios limites, já que o que lhe aparecer como empecilho só irá aparecer assim de acordo com seus próprios fins, ou seja, os limites de sua facticidade vivida são seus limites, mesmo que não tenham partido originariamente do para-si, e sim do outro, pouco importa, e sim que, se há reconhecimento de limites, “escolho minha liberdade como limitada por outra coisa que não si própria” (SARTRE, 1997, p. 650). Os limites à liberdade, nesse sentido, ainda que possam existir externamente, jamais são encontrados de forma definitiva, de modo que o para-si possa evadir-se de escolher, desprender-se de tomar sua própria responsabilidade por suas ações (id., ib., p. 651), ou seja, livrar-se da angústia pela ação do outro (o que seria mais um caso de má-fé). Na investigação da relação da liberdade com a facticidade, passando, aqui, especificamente pela temática do outro como limite à liberdade, tem-se que nada possibilita ao homem dizer que não é livre, pois qualquer entrave à sua liberdade só pode existir mediante o exercer de sua própria liberdade, ou seja, de acordo com seus próprios fins. Os limites à liberdade remetem à relação entre liberdade e facticidade, assim como esta traz à discussão a questão da responsabilidade do para-si. Esses são elementos que sustentam os questionamentos éticos que Sartre elabora no final de *O ser e o nada*. Essa problemática é tema do terceiro e último capítulo da dissertação.

TERCEIRO CAPÍTULO

CONSEQUÊNCIAS DO CONCEITO DE “LIBERDADE” EM *O SER E O NADA*: RESPONSABILIDADE E MORAL

O conceito filosófico “liberdade” está relacionado em *O ser e o nada* às noções de “consciência” e “nada”, termos centrais ao projeto de uma ontologia fenomenológica levado a cabo por Sartre. Em relação à consciência, Sartre a compreende como consciência intencional, ou seja, “consciência é consciência de alguma coisa”. Como espécie de “ser” destituído de ser, de essência, a consciência remete-se sempre para fora em busca de seu ser, dada a sua falta ontológica, sua incompletude de ser. A consciência, ou o para-si, na medida em que busca um ser para si mesma, tem sob questão sempre seu ser, não é um ser pleno, um ser-em-si, e sim um tipo de ser que busca sua densidade ontológica fora de si. A consequência para essa forma deficitária de ser própria ao para-si será que a realidade humana terá sempre de “fazer” para “ser”, ser, para o homem, implicará sempre um “fazer-se”, o que fará por necessário iluminar a importância da “ação” para o conceito de “liberdade”, conforme indicado por Sartre já na abertura da quarta parte de *O ser e o nada*, no capítulo destinado à “compreensão ontológica da liberdade”.

Segundo Sartre, “agir” é uma forma de modificar o mundo, é fazer uso de recursos para se alcançar algum fim almejado, “é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série” (SARTRE, 1997, p. 536). Nesse sentido, toda ação, para Sartre, é intencional (id., ib.). A ação necessita, como condição, de uma falta objetiva, ou seja, precisa, por intermédio da negação, transcender um estado objetivo que se apresenta como empecilho na sua trajetória de realização de seu ser. O que se tem com isso? Que nenhuma situação, em si mesma, seria capaz de motivar o homem a responder de forma “X” ou “Y”, ela não teria força suficiente para, por si só, privar o para-si quanto à responsabilidade por determinada ação. Para agir, o para-si precisaria conferir à situação uma insuficiência, ou entrave, para a realização de seus fins almejados:

Enquanto imerso na situação histórica, o homem sequer chega a conceber as deficiências e faltas de uma organização política ou econômica determinada, não porque “está acostumado”, como tomente se diz, mas porque a apreende em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de imaginar que possa ser de outro modo. Pois é preciso inverter aqui a opinião geral e convir que não é a rigidez de uma

situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se possa conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis (SARTRE, 1997, p. 538).

O sofrimento só será considerado intolerável ao se fazer o projeto de modificá-lo. Isso significa uma tomada de distância em relação a ele e uma dupla nadificação: o posicionamento de um estado ideal como “puro nada presente” (SARTRE, 1997, p. 538) e o posicionamento da situação atual como nada em relação a este estado de coisas. Daí Sartre aponta duas consequências: nenhum estado (estrutura política ou econômica, estado psicológico) é capaz de motivar por si só qualquer ato, pois agir é o projetar-se de um para-si em direção a algo que ele não é, “e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é” (id., ib.). A outra consequência é: nenhum estado pode determinar a consciência a captá-lo como negatividade ou falta. Não é o estado, em si, que é faltoso ou incompleto, é para o para-si, ou a partir dele, que determinada negatividade se apresenta: “Não *há* estado de fato – satisfatório ou não – salvo por meio da potência nadificadora do para-si” (id., ib., 539).

A consciência tem a possibilidade permanente de realizar uma ruptura em relação ao seu passado, desprender-se dele para – considerado-o de acordo com um não ser, como um aquilo que ainda não é, algo que falta a essa situação – enquadrá-lo a partir de um projeto de ser que irá conferir-lhe significação. Conceber a consciência como uma espécie de “poder negativo” (id., ib., 539) em relação ao mundo e a si mesmo, já que a nadificação é elemento essencial do posicionamento de um fim, implica que a liberdade daquele que age é condição imprescindível para todo e qualquer ato, uma vez que o passado, por si mesmo, não seria capaz de alavancar uma ação. Esta seria sempre devedora de um para-si que posicionasse determinado fim a alcançar e, com isso, conseqüentemente, a iluminar o passado.

Se Sartre, por um lado, opõe-se francamente a qualquer teoria determinista no que tange à ação humana, por outro, não nega que, uma vez que toda ação é intencional, e conseqüentemente tem um fim, há, em todo ato, um “motivo”, assim como um “móbil”. A questão é iluminar como eles se articulam à sua teoria da ação e da liberdade, ou seja, de que maneira são estabelecidos pelo para-si.

O “móbil” só pode ser compreendido a partir do fim, pelo que ainda não é existente. Nesse sentido, o móbil é uma negatividade. Sartre utiliza o medo como exemplo de móbil (SARTRE, 1997, p. 540). Alguém pode aceitar trabalhar em péssimas condições, em um ambiente de trabalho ruim, hostil, ou mesmo que coloque sua vida em risco, ganhando um

péssimo salário por medo. Nesse caso, o medo seria um móbil: o medo de morrer de fome. Mas esse medo só tem algum sentido se vindo de fora de toda essa situação. Ou seja, não são as condições de trabalho que produzem o medo, nem condições anteriores que levariam o indivíduo a necessariamente temer e, assim, ter de aceitar o trabalho. Existe, antes, para aquele para-si, um “fim posicionado idealmente”, que no caso é a conservação de uma vida apreendida como em perigo. O medo só é compreendido a partir do valor que é dado à vida pelo próprio para-si – o valor compreendido como um “sistema hierarquizado de objetos ideais” (SARTRE, 1997, p. 541). Nesse sentido, é o projeto originário de ser do para-si que confere ao móbil sua estrutura de móbil:

É somente porque escapo ao em-si nadificando-me rumo às minhas possibilidades que este em-si pode adquirir valor de motivo ou móbil. Motivos e móbeis 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 [...] é fugindo de uma situação rumo à nossa possibilidade de modificá-la que organizamos esta situação em complexos de motivos e móbeis (id., ib.).

O móbil é o elemento subjetivo captado numa determinada situação. Pode ser compreendido como as paixões, os desejos e as emoções que estimulam uma ação. Já o “motivo” é a razão ou “o conjunto das considerações racionais que o justificam” (id., ib., p. 551). É uma espécie de cálculo ou apreciação objetiva da situação que será feito de acordo com os fins posicionados por um determinado projeto do para-si rumo a seu ser, ou seja, o trajeto do para-si segundo seu fim. Sartre chega a definir o motivo como um “meio” de se chegar a um fim (id., ib.). Um meio não existe por si só, só faz sentido e só cumpre sua função e tarefa se de acordo com um objetivo estabelecido. O motivo não tem força suficiente, em si, para acarretar nenhum tipo de ação necessariamente, precisa da projeção do para-si rumo a determinado fim para que possa existir objetivamente, como meio, para alguma finalidade: “É necessário que o para-si tenha se projetado desta ou daquela maneira, de modo a descobrir as implicações instrumentais das coisas-utensílios” (id., ib., p. 553). O motivo só vem à ação mediante a requisição por parte de um projeto, ele (motivo) não tem força suficiente para engendrar uma ação. Como diz Sartre (id., ib., p. 554): “O mundo só dá conselhos se interrogado, e só podemos interrogá-lo para um fim determinado”.

O para-si, ao agir, estabelece um fim a cumprir, de determinado modo, e com isso surgem móbeis e motivos correspondentes a esse projeto originário de ser. A consciência nadifica a situação rumo ao ser mediante um ato, é nesse sentido que Sartre afirma que “o ato é expressão da liberdade” (id., ib., 541). Todo esse complexo utilitário estabelecido pelo projeto, ato-fim-motivo-móbil, se dá pelo nada de ser que é o para-si, a intencionalidade da

consciência e a não subordinação da liberdade a qualquer forma de determinismo. A liberdade faz uso de mecanismos de delimitação de seu movimento, não é limitada por eles *a priori*. A liberdade não tem essência, não está submetida a nenhum encadeamento lógico necessário, pelo contrário, “nela a existência precede e comanda a essência. A liberdade faz-se ato, e geralmente alcançamo-la através do ato que ela organiza com os motivos, os móveis e os fins que esse ato encerra” (SARTRE, 1997, p. 541-542). A liberdade é fundamento de todas as essências, uma vez que o para-si “desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias” (id., ib., p. 542).

No entanto, aqui cabe um esclarecimento quanto à definição de liberdade. Sartre ressalta a dificuldade de se descrever a liberdade, uma vez que esta não tem essência; sua atividade é um perpétuo negar-se a ser segundo uma determinada conceituação que dê conta de si de modo estável ou perene como um em-si. A possibilidade de tematizá-la é por intermédio de uma descrição de atuação. “Uma”, e não “a”, descrição. O que isso quer dizer? Se cada para-si desvela as essências dos seres pertencentes ao mundo ao transcender este rumo a possibilidades concernentes a este para-si, só se pode descrever o modo de acontecimento da liberdade de um específico para-si em sua singularidade. Este irá experimentar a liberdade a seu modo, a nadificação será efetuada pela liberdade de acordo com os seus projetos, o para-si é “um existente que aprende sua liberdade através de seus atos”. (SARTRE, 1997, p. 542-543). Dessa forma, a liberdade – a assim como no caso do ser do próprio para-si – está em constante questão para o para-si, uma vez que a liberdade não é uma propriedade do para-si, e sim a “textura” de seu ser.

Para tentar compreender, segundo as palavras de Sartre, “a liberdade em seu bojo”, algumas considerações precisam ser levadas em conta. Como foi visto, a negação vem ao mundo pelo para-si, sendo este um tipo de ser que efetua uma ruptura nadificadora com o mundo e consigo mesmo. Estabeleceu-se, inicialmente, a identificação dessa possibilidade constante de ruptura com a liberdade, sendo a realidade humana o seu próprio nada. Ser, para o para-si, é nadificar o em-si que ele é, “é não ser o que ele é e ser o que ele não é”, e a liberdade nada mais é do que essa nadificação. É mediante a liberdade que o para-si acaba por sempre escorrer por entre os dedos das tentativas de conceituações de seu ser como um em-si definitivo, como se em algum momento fosse possível delimitar e apontar sua essência de uma vez por todas. Nesse aspecto, o para-si parece estar perpetuamente “para-além” de qualquer dicção acerca de seu ser, e “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 [...] é dizer uma só e mesma coisa: que o homem é livre” (SARTRE, 1997, p. 543).

Dessa forma, estar perpetuamente obrigado a existir para-além de qualquer essência, assim como para-além dos motivos e móbeis de seus atos, é dizer que o para-si está condenado à liberdade.²⁴ Os limites à sua liberdade não podem ser encontrados fora de sua própria liberdade, ser livre e ser um para-si constituem a mesma coisa – o para-si não é livre para deixar de ser livre. A tentativa de mascarar a própria liberdade como inexorável é uma característica de toda teoria determinista: “O sentido profundo do determinismo é estabelecer em nós uma continuidade sem falha de existência em-si” (SARTRE, 1997, p. 544). Busca-se, com isso, definir motivos e móbeis como “coisas” que, por terem uma essência independente ao para-si, acabariam por determinar as ações deste. Essas tentativas de negar a liberdade em busca do ser, a busca do para-si de se tornar um em-si-para-si, acabam por fracassar ao ocorrer a experiência da angústia frente a liberdade. A liberdade, por ser esse nada que está no âmago do para-si, revela a este que – dada a sua falta de ser, ou a sua insuficiência, seu “não ser o bastante ou por tempo suficiente” – estar condenado a ser livre é, na verdade, estar condenado a fazer-se em vez de simplesmente ser:

Para a realidade-humana, ser é *escolher-se*; nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa *receber* ou *aceitar*. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe. Assim, a liberdade não é *um* ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser. Se começássemos por conceber o homem como algo pleno, seria absurdo procurar nele depois momentos ou regiões psíquicas em que fosse livre: daria no mesmo buscar o vazio em um recipiente que previamente preenchemos até a borda. O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é (SARTRE, 1997, p. 545).

Conforme visto, ao para-si não acolhe passivamente seus fins de fora, nem segue a sua natureza ou voz interior, de modo a deixar-se levar guiado por uma “coisa” que o determinasse e o eximisse de escolher e agir por suas próprias projeções. Ao escolher o seu próprio fim, de acordo com o seu projeto originário, o para-si dá limites e confere insuficiências à realidade, ao dado concreto, e, ao negativá-la, transcendendo-a em direção a seus possíveis, acaba por estar no comando quanto à tentativa de constituição de sua própria essência, sendo esta precedida pela existência do para-si, já que seu modo de viver sua falta de ser, consequentemente agindo, fazendo escolhas etc. irá se definindo no mundo. O modo como o para-si irá definir e posicionar os seus fins acarretará a definição de seu próprio ser, sendo esse movimento expressão do “brotar originário” da liberdade desse para-si, “e esse

²⁴ Ferreira (2004, p. 112) clarifica o sentido dessa “condenação”: “A liberdade, portanto, implica-se no próprio ato ‘intencional’, ou seja, é coetânea da consciência, é o seu modo de ser. Se, porém, a liberdade é a negação de um *en-soi* em mim pelo *pour-soi* que eu sou, se por isso a *ek-stase* que sou me descola de mim constantemente, eu ‘estou condenado a existir para sempre para além da minha “essência”’. Daí a célebre afirmação de Sartre de que ‘estou condenado a ser livre’ [...] a liberdade é o que precisamente me estrutura como homem, porque é uma designação específica da própria qualidade de ser consciente, de poder negar, de transcender”.

brotar é uma *existência*; nada tem de essência ou propriedade de um ser que fosse engendrado conjuntamente com uma ideia” (SARTRE, 1997, p. 548-549). Desse modo, a liberdade, compreendida como o modo de existir do para-si, é o “fundamento” dos fins que o para-si tentará alcançar. O para-si vem a ser conforme age, uma vez que é livre, são suas ações que dão conformidade à sua busca de ser, seu fazer-se, enfim, seu “fazer ser”:

O que está em jogo, portanto, é o próprio ser da consciência, e o ser da consciência é ser sempre questão sobre o seu próprio ser. Mas é preciso levar em conta também – e isto é fundamental – que a consciência não é apenas o “si mesmo”; o que ela é depende do questionamento que ela mesma se faz. Sua essência consiste em uma inesgotável e intermitente construção que ela faz de si mesma a cada momento em que ela é questão levantada sobre si (BOECHAT, 2011, p. 54).

A liberdade é o ser do para-si, uma vez que “a realidade humana é livre na exata medida em que tem-de-ser seu próprio nada” (SARTRE, 1997, p. 559), a consciência não é nada mais que consciência de existir. Além disso, nada externo à consciência pode motivá-la a agir, e esta, sendo transcendência, é fundamentalmente projeto, definindo-se, para fora, de acordo com o posicionamento de seus fins. Assim, provisoriamente, já se pode ter uma espécie de “definição” do que seria um existente livre:

Um existente que, como consciência, está necessariamente separado de todos os outros, pois estes só estão em conexão com ele na medida em que são *para ele*; um existente que decide sobre seu passado em forma de tradição à luz de seu futuro, em vez de deixá-lo pura e simplesmente determinar seu presente; um existente que faz-se anunciar o que é por *outra coisa que não ele*, ou seja, por um fim que ele não é, um fim por ele projetado do outro lado do mundo – eis o que denominamos um existente livre (SARTRE, 1997, p. 559).

Compreende-se que a liberdade dá ao para-si a perspectiva da perpétua possibilidade de modificação. O que “foi” não, necessariamente, deveria ter sido de tal modo, assim como o que agora é também não, logo o para-si parece ter em mão um poder infinito de nadação/transcendência manifestado pelas suas escolhas correntes. No entanto, Sartre vai mais a fundo e se interroga pelo significado existencial que a ideia de “modificação” traz, de fato, para o para-si. Lembrando que não se escolhe de forma aleatória, de modo fortuito, e sim de acordo com um projeto que posiciona fins, conseqüentemente valores, impulsiona a agir, simultaneamente estabelecendo seus motivos e móbeis, a modificação, muitas vezes, pode, apesar de ser uma alteração ou novidade, ser apenas uma nova faceta que o projeto fundamental de ser encontra para continuar seu curso ou representar uma ameaça a esse projeto, colocando-o em risco a ponto de colapsá-lo a e provocar uma nova decisão existencial mais profunda. A questão que Sartre coloca é: pode-se sempre agir de outro modo,

mas a que preço? Para iluminar essa discussão, o autor toma como exemplo o modo de um para-si vivenciar sua própria fadiga (SARTRE, 1997, p. 560).

Um homem saiu em uma excursão com amigos para fazer uma trilha. Depois de um certo tempo, a fadiga apresenta-se, e o homem, a princípio, tenta resistir, não quer fraquejar diante de seus companheiros nessa empreitada. No entanto, a fadiga avança, é mais árduo resistir a ela, ele coloca sua mochila no chão e desiste, joga a toalha. A questão é que a fadiga não foi o que provocou a sua decisão. A fadiga é um modo que seu corpo tem de existir, é, nessa situação, a facticidade do para-si. O modo como esse homem experimenta a caminhada se dá via seu corpo, é por intermédio dele que suas pernas sentem a aderência das rochas, seus pés afundam na terra, o sol incomoda seus olhos etc., o corpo regula as suas relações com o mundo circundante, o modo como se compromete no mundo, ou seja, os objetos que tematiza, os obstáculos que são encontrados, os atalhos buscados, enfim, o para-si nadifica o em-si em busca dos fins que se determina a alcançar, e a partir daí os elementos intramundanos ganham uma iluminação própria de acordo com o seu modo de vivenciar esse comprometimento.

O para-si em questão sente essa fadiga, a vive, a seu modo, e no entanto precisa dar uma resposta a ela; somente ele irá considerá-la insuportável ou não. A fadiga, em si, nunca será, necessariamente, por si só, intolerável. Sempre requisitará uma significação dada por um determinado para-si de acordo com seu projeto. Parar a caminha a ceder à fadiga poderá parecer, aos olhos dos outros participantes, sinal de fraqueza, preguiça, falta de virilidade, assim como continuar pode significar ter a ambição de se superar, quebrar um recorde pessoal, ou mesmo simplesmente ter a sensação de vencer o cansaço. Viver essa fadiga a partir de um determinado modo de comprometimento é experimentar e descobrir o mundo que o rodeia. O projeto fundamental, ao estabelecer seus fins e jogar determinadas luzes sobre o mundo, irá descobrir resistências e empecilhos específicos, “e é somente no e por esse projeto que a fadiga poderá ser compreendida e terá uma significação” (SARTRE, 1997, p. 562). Cada para-si irá “existir o próprio corpo” (id., ib.) de acordo com os fins estabelecidos por si mesmo, pois ser, no mundo, para o para-si, é escolher, e escolher é efetuar uma nadificação em que o para-si tem de ser, à sua maneira, o seu próprio nada (id., ib., p. 564).

Assim, retomando as possibilidades do lidar com a fadiga, o para-si, aos olhos de seus companheiros, poderá ser qualificado como fraco, preguiçoso etc., mas receber essas tipificações não é pura e simplesmente constatar a existência delas nesse para-si, como características inerentes ao seu ser, essências ou fatos psicológicos pré-existentes. Essas qualificações só fazem sentido em um mundo compartilhado, em que determinados comportamentos, em situações específicas, recebem conceituações correspondentes. Esses

“coeficientes de adversidade”, por sua vez, só podem vir à tona, ser reconhecidos e acolhidos pelo para-si se estiverem presentes no mundo correspondente aos empreendimentos deste para-si. Ou seja, o para-si só irá receber como fruto dos seus empreendimentos aquilo que suas escolhas iluminaram como possibilidades. O modo como irá reagir às opiniões dos outros será correspondente à maneira como o para-si se escolhe no mundo, pois toda ação do para-si só pode ser compreendida como projeto rumo a um possível, projeto este que ilumina fins e posiciona objetos ao para-si. No entanto, qualquer objeto só pode ser iluminado pelo para-si sobre “fundo de mundo” – uma vez que o para-si é “ser-no-mundo” –, só pode ser percebido se articulado com outros objetos que garantam sua inteligibilidade.

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. E, assim como venho *do* mundo a um “isto” em particular, venho de mim mesmo, enquanto totalidade destotalizada, ao esboço de uma de minhas possibilidade singulares, posto que só posso captar um “isto” em particular sobre fundo de mundo por ocasião de um projeto particular de mim mesmo. Mas, nesse caso, assim como não posso captar tal “isto” salvo sobre fundo de mundo, transcendendo-o rumo a tal ou qual possibilidade, também não posso projetar-me para-além do “isto”, rumo a tal ou qual possibilidade, salvo sobre fundo de minha última e total possibilidade. Assim, minha última e total possibilidade, enquanto integração originária de todos os meus possíveis singulares, e o mundo, enquanto totalidade que vem aos existentes pelo meu surgimento no ser, são duas noções rigorosamente correlatas. Só posso perceber o martelo (ou seja, esboçar o “martelar”) sobre fundo de mundo; mas, reciprocamente, só posso esboçar este ato de “martelar” sobre fundo da totalidade de mim mesmo e a partir dela (SARTRE, 1997, p. 568-569).

Com essa descrição, Sartre chega ao que ele concebe como “ato fundamental de liberdade” (id., ib., p. 569). Por mais que haja um em-si, ou mundo, a percepção já é obra do para-si, uma vez que não se capta tudo, da mesma forma, e sim mediante uma forma de perceber, correspondente ao possível a ser alcançado pelo para-si. Surgem coeficientes de liberdade, resistências, mas decorrentes do projeto do para-si de ser, a nadificação operada pela consciência apresenta novos “em-sis” a serem transcendidos pelo para-si. O dado bruto, em si, o mundo, nada, por si mesmo é capaz de motivar ou obrigar o para-si a agir de uma determinada maneira, a própria liberdade do para-si vai se livrando dos entraves e colocando outros a negativar, tal é o sentido da falta e da incompletude da realidade humana: “Este ato constantemente renovado não se distingue de meu ser, é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta do mundo” (SARTRE, 1997, p. 569).

O que o ato fundamental de liberdade revela é que o mundo devolve ao homem a exata medida de imagem que ele é, na medida em que o para-si imprime à realidade enquadramentos devedores de seu projeto de ser, ainda que o próprio para-si não tenha como ter acesso total a essa imagem, como se viu no capítulo anterior, no que tange à relação com o

outro, uma vez que essa “autoimagem” sempre escapa de si mesmo, pertencendo a outro para-si que, no máximo, deixa vir ao mundo alguns vestígios via linguagem. No entanto, ainda que o para-si não escolha o mundo “em-si”, escolhe sua significação, transcendendo-se e transcendendo o mundo tal como aparece a si escolhendo-se no mundo – no fundo esse duplo transcender se revela como um só, ou se dá simultaneamente.

Pois a negação interna, pela qual, ao negar que somos o mundo, fazemo-lo aparecer enquanto mundo, só pode existir se for ao mesmo tempo projeção rumo a um possível. É a própria maneira como me abandono ao inanimado, como me entrego a meu corpo – ou, ao contrário, como resisto a um e outro – que faz com que meu corpo e o mundo inanimado apareçam com seu valor próprio (SARTRE, 1997, p. 571).

O próprio valor das coisas, seu eixo de noroeste instrumental, só ganha sentido mediante a operacionalidade empenhada e esperada pelo homem mediante sua escolha, ou seja, seu projeto de ser, ou aquilo que determinado para-si está tentando ser. E, segundo Sartre, a consciência quanto às escolhas, o ter de escolher e sua efetuação, é um tipo de consciência que pode ser compreendida “pelo duplo ‘sentimento’ da angústia e da responsabilidade. Angústia, desamparo, responsabilidade [...] constituem, com efeito, a qualidade de nossa consciência na medida em que esta é pura e simples liberdade” (SARTRE, 1997, p. 572).

Nesse sentido, é possível afirmar que nenhum ato é gratuito, sempre participa de um projeto original de ser engendrado pelo para-si, em que a ação é modo de tentativa de sua realização. Logo, supor uma modificação, por exemplo, só faria sentido se fosse levada em consideração uma alteração fundamental da escolha inicial que o homem faz de si mesmo no mundo. Alterar-se, ou realizar uma mudança do projeto original, no que diz respeito à modificação de seus fins, só é possível quando a cadeia arquitetada pelo para-si quanto à chegada em seu ser, ou seja, transformar-se em para-si-em-si se revela, conscientemente, ineficaz, quando o homem descobre que “o rei está nu”, fracassaram suas tentativas de ser a partir da trajetória adotada, o que dá no mesmo que dizer que precisa tomar outra direção, estabelecer um novo projeto, já que é da realidade humana fracassar como ser mas insistir na repetição do fracasso, ainda que por outras vias e tentativas – há de se ratificar a constante lembrança que Sartre faz quanto à sua interpretação da insuperabilidade da característica intencional da consciência como contínuo remetimento para o mundo, dado o vazio, a carência ontológica, da consciência. A ontologia fenomenológica sartriana, regida por esses termos, não dá espaço para *happy-end* ou reconciliações ontológicas definitivas.

Como Sartre frisa, tal modificação é sempre possível (SARTRE, 1997, p. 572), em que “a angústia que faz manifestar nossa liberdade à nossa consciência, quando essa possibilidade é desvelada, serve de testemunha desta perpétua modificabilidade de nosso projeto inicial” (id., ib.). Na experiência da angústia se tem consciência que os valores e os possíveis engendrados pelo projeto do para-si encontram-se sempre ameaçados pela “liberdade-por-vir” (id., ib.) constitutiva da realidade humana, assim como se capta que as escolhas tomadas por esse mesmo para-si, carentes de justificativas perenes, estáveis – em suma essenciais – só recebem algum tipo de fundamento a partir do homem, ou seja, suas justificativas são baseadas na falta de fundamento da existência humana, o que só reforça a ideia de liberdade desenvolvida por Sartre e seu forte aceno para a inexorável responsabilidade do para-si em seus projetos.

Assim, estamos perpetuamente comprometidos em nossa escolha, e perpetuamente conscientes de que nós mesmos podemos abruptamente inverter essa escolha e “mudar o rumo”, pois projetamos o porvir por nosso próprio ser e o corremos perpetuamente por nossa liberdade existencial: anunciamos a nós mesmos o que somos por meio do porvir e sem domínio sobre este porvir que permanece sempre possível sem passar jamais à categoria de real. Assim, estamos perpetuamente submetidos à ameaça da nadificação de nossa atual escolha, perpetuamente submetidos à ameaça de nos escolhermos – e, em consequência, nos tornarmos – outros que não este que somos. Somente pelo fato de que nossa escolha é absoluta, ela é frágil; ou seja, estabelecendo nossa liberdade por meio dela, estabelecemos ao mesmo tempo a possibilidade perpétua de que nossa escolha converta-se em um aquém preterificado por um além que serei (SARTRE, 1997, p. 573).

A possibilidade de mudança do projeto original é, segundo Sartre, “perpetuamente imprevisível e incompreensível” (id., ib., p. 573), não deixando de ser um evento raro. A ideia de projeto impede que a consciência tenha de produzir-se a cada instante, suspensa numa espécie de indecisão desorientadora. O projeto articula-se inteiramente com o mundo, dota a realidade externa de sentido, mas também constitui sua gama de significações a partir do mundo. As experiências do cotidiano, vivenciadas pelo para-si a maior parte do tempo sob o modo do *cogito* pré-reflexivo, acabam por funcionar como antídotos contra a angústia – essa é a função, por exemplo, dos valores compreendidos a partir do “espírito de seriedade”, que dota o mundo de sentido pré-existente: “O próprio do espírito de seriedade é precisamente o de conferir-lhe um tal sentido ao elevar a Coisa ou a Causa à dignidade de fim incondicionado” (BEAUVOIR, 2005, p. 92). E quando esses valores falham, como se viu no primeiro capítulo, ainda há a possibilidade de a reflexão impura tentar “proteger” o para-si da angústia por intermédio da má-fé, por mais que esse processo também fracasse. Ou seja, vive-se, a maior parte do tempo, sob estratégias de mascaramento da realidade humana, tanto para a manutenção da ordem da vigente como da estabilidade psíquica – sendo espírito de

seriedade e má-fé por qualquer estabilização ou tentativa de perenização. Mas, frisa Sartre, o para-si é, perpetuamente, ameaçado pelo instante, como aquilo que pode desordenar seu projeto original.

Sartre define “instante” como “um começo que se dá como fim de um projeto anterior” (SARTRE, 1997, p. 575). Ele é, simultaneamente, começo e fim unificados em uma mesma ação, justificado pela caducidade de um projeto e a necessidade de instauração de um novo. Esse processo é o que se dá na ocorrência de uma modificação radical do projeto originário. A partir de uma situação que se revela coisificada (passado), uma necessidade é projetada como forma de sua nadificação e transcendência (futuro), sendo o projeto que agora se inicia (presente). A antecipação do futuro como orientador do projeto irá qualificar o passado e estabelecer novas diretrizes ao presente como vias de realização:

Assim, a nova escolha dá-se como começo na medida em que é um fim, e como fim na medida em que é começo; acha-se limitada por um duplo nada, e, como tal, realiza uma ruptura na unidade ek-stática de nosso ser. Porém, o instante, em si mesmo, é apenas um nada, porque, para onde quer que olhemos, só iremos captar uma temporalização contínua, que será, conforme a direção de nosso olhar, ou bem a série acabada e fechada que acabou de passar, arrastando consigo seu termo final, ou bem a temporalização viva que começa e cujo termo inicial é capturado e arrastado pela possibilidade futura (SARTRE, 1997, p. 575).

O que é manifestada é sempre a ausência de fundamentação que deve ser constantemente assumida pela liberdade; sendo a liberdade o único limite à própria liberdade. O instante ameaça porque nada pode evitar seu aparecimento como desarranjo do projeto, uma vez que só a própria liberdade pode sustentar escolhas que são fundamentadas pelo nada que o para-si é. E mesmo essa percepção só se dá via vivências, experiências, digamos, “subjetivas” (no sentido de particulares, específicas, singulares, individuais), e não mediante uma antecipação reflexiva ou qualquer tipo de controle da ordem do cálculo, do racional etc.

Ao privilegiar a consciência humana como ponto de partida, Sartre assinala a importância de que, ao se tentar compreender a relação do homem com o mundo, é preciso, antes de tudo, considerar que o objeto de investigação (a realidade humana) e o investigador recaem sobre uma mesma consciência; logo, é pelo subjetivo que o homem vai alcançar a objetividade da realidade circundante [...] o filósofo pretende colocar em foco o fato de que a existência humana vem atrelada à conduta interrogante: o que vem primeiro é a questão feita pelo sujeito, ele mesmo um objeto em questão; a realidade humana se coloca como interrogação de seu próprio ser e, questionando o ser, em uma arrancada a partir de si, projeta-se em direção a um campo de possibilidades, ou seja, ao campo do vir-a-ser que, numa oposição à plenitude identitária do ser, caracteriza-se como um processo provisório; como um percurso desenvolvido em busca da opacidade do ser. É o que Sartre nomeia *escolha* ou *liberdade* (BOECHAT, 2010, p. 57).

Esse tipo de “saber insatisfatório” por parte do homem se dá no próprio desenvolvimento de seu projeto original, ou seja, imerso na realidade concreta, no mundo, em

meio aos utensílios e, principalmente, aos outros homens, conforme visto no segundo capítulo. Como sempre se reitera, há sempre, em Sartre, o prevalectimento do *cogito* existencial em relação ao *cogito* epistemológico, que possibilita o vivenciar de “uma certa experiência de si”, não um seguro (da ordem da certeza) “conhecimento de si”. A dinâmica do reflexo-refletidor já impossibilita um saber seguro sobre si, assim como o papel do outro na constituição do para-si (que na verdade é para-si-para-outro) acaba por revelar que qualquer objetivação de si é sempre parcial e limitada, transcendida pelas objetivações realizadas por outro para-si que não o próprio. A realidade humana é cercada de incertezas, tanto na manutenção como na dissolução de seus projetos.

Com essas considerações, já é possível ter um semblante do que Sartre conceitua como “compreensão ontológica da liberdade” (SARTRE, 1997, p. 586; MORRIS, 2009, p. 177-178). Em um primeiro momento, a liberdade transparece como uma espécie de fazer, e não uma essência, assim como é condição para toda e qualquer ação, o que Sartre define da seguinte forma: “A realidade humana não é primeiro para agir depois; mas sim que, para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser” (id., ib., p. 587). Essa ação é um movimento que revela um transcender em vistas da obtenção de um resultado, o que dá no mesmo que dizer que é uma nadificação operada em função da realização de um projeto de ser. Ou seja, a trajetória da ação não será delimitada por algo externo, pelo em-si, pelo mundo, nem por uma essência do para-si; será traçada de acordo com escolha fundamental que o para-si realiza livremente. O fim da ação, sua finalidade, vem ao mundo via para-si. Mesmo o mundo, ou a realidade externa, só poderia aparecer para o para-si de acordo com suas condutas adotas, que acabariam por iluminar o mundo como resistente, como dotado dos instrumentos de realizações dos projetos, assim como afirmador ou negador de suas expectativas de realização: “Sendo a intenção escolha do fim e revelando-se o mundo através de nossas condutas, é a escolha intencional do fim que revela o mundo, e o mundo revela-se dessa ou daquela maneira (em tal ou qual ordem) segundo o fim escolhido. O fim, iluminando o mundo, é um estado do mundo a ser obtido e ainda não existente” (id., ib., p. 588).

O surgimento da expectativa de um resultado a ser obtido, ainda inexistente, significa que a ação realiza uma ruptura com o dado, ou seja, uma ruptura de continuidade, uma vez que o dado perde sua linearidade em detrimento de uma finalidade (que não pode ser atendida por ele) colocada pelo para-si. Este, ao posicionar seu fim e realizar suas escolhas, classifica o dado, já pressupondo um distanciamento em relação a ele, distanciamento que é experimentado como nada. Sendo assim, “A realidade humana, sendo ato, só pode ser concebida enquanto ruptura com o dado, em seu ser. Ela é o ser que faz com que haja algo

dado ao romper com este e iluminá-lo à luz do ainda-não-existente” (SARTRE, 1997, p. 589). Reafirmar-se, aqui, a impossibilidade que a consciência humana tem de existir de forma independente do dado. Se o dado não existisse, ou seja, se lá não estivesse, não haveria nada para se ter consciência. Mas precisar do dado para surgir não significa ser condicionada pelo dado; pelo contrário, “a consciência é pura e simples negação do dado, existe como desengajamento de certo dado existente e como engajamento no rumo de certo fim ainda não existente” (SARTRE, 1997, p. 589). A consciência só pode ser negação por estar perpetuamente distante de seu próprio ser, o que a caracteriza como um tipo de ser desprovido de auxílio ou pontos de apoio sólidos e estáveis para sustentar suas ações e escolhas. A forma do “era” (em-si) não apresenta eficácia suficiente para a fluidez do para-si e sua inesgotável necessidade de questionamento de seu ser e do mundo.

Nesse sentido, a liberdade revela-se como sendo o próprio ser do para-si, mas, levando em consideração que a liberdade não é uma substância ou uma propriedade do para-si, ela só pode existir por intermédio da escolha, o que implica, necessariamente, comprometimento, uma vez que agir é fazer-se. Segundo Sartre, pelo fato de a liberdade “ser-sem-apoio e sem-trampolim”, o projeto fundamental de ser deve ter, perpetuamente, sua execução questionada, aguardando ratificação ou retificação. O para-si tem de escolher a si mesmo ao longo de toda a sua existência, dada sua impossibilidade de tornar-se um em-si – e daí o “sentimento de injustificabilidade” (SARTRE, 1997, p. 591) decorrente da angústia no ato da escolha ser a porta de entrada para o instante desarranjar o projeto original anterior e requisitar a instauração de um novo.

A liberdade, em sua “existência originária” (id., ib., p. 592), revela-se como requerendo sempre um dado para ser, já que se caracteriza como nadificação do dado – é sempre importante lembrar que a consciência define-se por ser consciência de alguma coisa. Nesse sentido, a liberdade aparece como escolha no dado, mas impossibilidade de não efetuar uma escolha, uma vez que tentar fazer isso (não escolher) já é escolher. O dado aparece como elemento o qual a consciência não pode se abster de tematizar, e conseqüentemente nadificar, escolher, ou seja, exercer a liberdade como ação, e essa condição é o significado profundo da “facticidade do para-si” (id., ib.). A liberdade é sempre distanciamento a alguma realidade da ordem do em-si, “nos remete a algo dado, o qual nada mais é senão a própria facticidade do Para-si” (id., ib.). O projeto do para-si tem sempre de levar em conta, para sua realização, o mundo em sua totalidade, que é especificado nesta ou naquela situação que se apresenta como dado ao para-si. Sendo assim, é importante, para continuar a investigação acerca do conceito

de “liberdade” em *O ser e o nada*, especificar melhor essa relação entre liberdade e facticidade.

A princípio se poderia argumentar que o homem não é livre o suficiente para escolher ou determinar ter algumas características que, por si só, implicariam limitações às suas ações e, conseqüentemente, comprometeriam sua liberdade. Nesse aspecto, a facticidade do para-si revelaria a ele sua impotência em alguns casos, ou seja, uma ameaça à liberdade. Em um primeiro momento, essas afirmações parecem óbvias, já que Sartre não nega (e nem teria como) que não se é livre para escolher quando e onde nascer, com quais doenças congênitas, em qual classe social, se em uma nação dominada pelo nazismo, se em uma família que defenda uma educação conservadora ou liberal etc. A partir dessas características com que o para-si teria de lidar, surgiriam os “coeficientes de adversidade”, que representariam empecilhos ao homem. No entanto, afirma Sartre: “O coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não pode constituir um argumento contra nossa liberdade, porque é por nós, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade” (SARTRE, 1997, p. 593).

O quê, na prática, isso quer dizer? Sartre clarifica com um exemplo acerca de um rochedo (id., ib.). Um homem se depara com uma formação rochosa. O que ela representa? Que perigos ou empecilhos oferecem? Seu posicionamento daquele modo é um problema ou um auxílio? De forma imediata, nenhuma dessas perguntas pode ser respondida, uma vez que o em-si é mudo, não fornece respostas ou coloca significados, apenas confirma ou nega expectativas do para-si. Uma formação rochosa, em si, nem quer dizer nada, sequer pode ser chamada de “montanha”, “pico”, “morro” por essência, já precisa de uma denominação decorrente de uma classificação humana, ou seja, passar por uma ciência ou um técnica humanas de ordenação e cálculo da realidade conforme lhe aparece. Uma vez que essa formação rochosa receba uma classificação, ainda assim não se terá uma resposta suficiente sobre o que fazer a partir daí ou mesmo se ela é um problema ou solução para esse homem frente a ela.

O rochedo só será um problema ou uma solução, de acordo com o significado que tiver para o projeto de ser do homem em questão. Se o homem fizer as vezes de alpinista, a formação rochosa irá se tornar uma desafio a vencer. Se o homem estiver atrás de fazer uma trilha para, ao final, relaxar admirando uma bela vista e, por um acaso, o rochedo a oferecer, novamente este não representará um coeficiente de adversidade para os objetivos do para-si. Caso o homem seja um engenheiro, com o objetivo de traçar uma via para ligar as duas partes da cidade que são separadas pela formação rochosa, esta se transformará em um obstáculo a

ser parcialmente destruído, remodelado, para a construção de um túnel. Ou seja, posicionamentos de diferentes fins acabam por fazer da formação rochosa “em-sis” diferentes. Ainda que determinados objetos possam trazer limitações à liberdade de ação do para-si, somente a própria liberdade pode “constituir previamente a moldura, a técnica e os fins em relação aos quais as coisas irão manifestar-se como limites [...] é nossa liberdade que constitui os limites que irá encontrar depois” (SARTRE, 1997, p. 594).

O homem é livre não porque consegue realizar seus projetos; no caso citado, por conseguir escalar o rochedo ou construir o túnel, mas sim por posicionar fins livremente, ou seja, não determinados por nenhuma força externa ou mesmo substância interna. “Nada” força o homem a posicionar desta ou daquela forma uma finalidade. Ela não é livre para deixar de ser livre, ou seja, não pode interromper o fluxo intencional de sua consciência, mas o significado, a direção, de seus intentos não é determinado por nada essencialmente – daí sua angústia.

O Para-si, devido à negação interna, ilumina os existentes em suas relações mútuas por meio do fim que posiciona, e projeta este fim a partir das determinações que capta ao existi-lo [...] a ordem mesmo dos existentes é indispensável à própria liberdade. É por meio deles que a liberdade é separada do e reunida ao fim que persegue e lhe anuncia o que ela é. De sorte que as resistências que a liberdade desvela no existente, longe de constituir um perigo para ela, nada mais fazem do que permitir-lhe surgir como liberdade. Só pode haver Para-si livre enquanto comprometido em um mundo resistente. Fora deste comprometimento, as noções de liberdade, determinismo e necessidade perdem inclusive seu sentido (SARTRE, 1997, p. 595).

Nesse sentido, ser livre não é ter liberdade para obter o que se quer, e sim ser livre para “determinar-se por si mesmo a querer (no sentido *lato* de escolher)”. Em outros termos, o êxito não importa em absoluto à liberdade” (id., ib.). Interessa a Sartre, nesse momento, diferenciar a concepção do senso comum quanto à liberdade – definida como capacidade de obtenção de acordo com que se delibera – para um “conceito técnico e filosófico de liberdade”, que significa, a partir da ontologia fenomenológica de Sartre: “autonomia de escolha” (id., ib.). Um prisioneiro, por exemplo, não é livre para sair da prisão na hora que deseja, mas é livre para fazer greve de fome, tentar uma fuga, iniciar uma rebelião ou simplesmente optar pela resignação no cumprimento de sua pena. Ser livre não significa conseguir alcançar o objetivo em qualquer possibilidade citada, e sim “projetar sua evasão e descobrir o valor de seu projeto por um começo de ação. Nossa descrição da liberdade, por não distinguir o escolher do fazer, nos obriga a renunciar de vez à distinção entre intenção e ato” (id., ib.).

O para-si é livre, mas não seu próprio fundamento, uma vez que o para-si é, apenas, seu nada de ser. Se o para-si fosse o seu próprio fundamento, poderia decidir se seria ou não livre, o que leva a um absurdo, como se pudesse escolher ser ou não em-si – ou seja, ora determinado, ora não determinado, ora coisa, ora não coisa. O para-si busca um fundamento justamente por não possuí-lo, e essa ausência, seu nada, é justamente sua liberdade. O para-si é uma liberdade que escolhe, e se efetua pela escolha, mas não pode, dada a sua carência ontológica, escolher não ser livre, daí sua condenação à liberdade (SARTRE, 1997, p. 596). Ou seja, o para-si está condenado a localizar-se em uma situação em que ele irá, perpetuamente, descolar-se, afastar-se, enfim, nadificar, mediante seu projeto original de ser: “Portanto, se definimos a liberdade como escapar ao dado, ao fato, há um fato do escapar ao fato. É a facticidade da liberdade” (id., ib.).

A facticidade da liberdade aponta para o fato de a liberdade não ser um mero poder indeterminado. Ela não é uma propriedade, substância ou categoria utilizável pelo homem a bel prazer, que ora exerce, ora não. Sartre frisa que a liberdade se caracteriza como um “fazer” (id., ib., p. 598), que nada mais é que a nadificação de alguma coisa tendo em vista algo, ou seja, faz-se alguma coisa a partir de outra coisa anterior: “Assim, a liberdade é falta de ser em relação a um ser dado, e não surgimento de um ser pleno” (id., ib.). A liberdade é um buraco no ser, ou melhor, faz surgir um buraco no ser. Esse buraco surge a partir do momento que a liberdade ilumina certas insuficiências do ser de acordo com os fins que escolheu.

Se a liberdade não possibilita ao homem escolher com que tipo de ser terá de lidar, já que isso implicaria o domínio sobre a contingência, pode, e deve, escolher o que fazer quanto a essa lida, já que a liberdade não é livre para não ser livre. O fato de não poder não ser livre é, justamente, a facticidade da liberdade, assim como o fato de não poder não existir é a contingência da liberdade: “Contingência e facticidade identificam-se: há um ser cuja liberdade tem-de-ser em forma do não-ser (ou seja, da nadificação). Existir como o fato da liberdade ou ter-de-ser um ser no meio do mundo é a mesma coisa, o que significa que a liberdade é originariamente relação com o dado” (SARTRE, 1997, p. 599).

O para-si, como corpo que adota determinado ponto de vista sobre o mundo, é sempre livre em situação, uma vez que ilumina o ser a partir de seus fins almejados. O ser nunca aparece ao para-si *in natura*, em seu estado bruto, e sim sempre “humanizado”, uma vez que o para-si só recebe do mundo aquilo que espera; o mundo responde de acordo com o modo como é provocado e requisitado pelo para-si. Este é comprometido no ser, ameaçado por,

tendo de reagir ou simplesmente usufruindo de condições favoráveis segundo o livre posicionamento de seus fins.

Retomando o exemplo do rochedo, ser livre em situação é não poder não ter o rochedo à frente em determinado momento, mas ser totalmente livre para posicionar o mesmo rochedo em relação a seu projeto de ser, que, por intermédio do estabelecimento de seus fins para tal realização, transformará a formação rochosa em aliada ou empecilho, ainda que ela tenha determinadas características brutas que independam do para-si. Nesse sentido, na relação entre o projeto e o dado, “é impossível determinar em cada caso particular o que procede da liberdade e o que procede do ser em bruto do Em-si. O dado em si mesmo, como resistência ou como ajuda, só se revela à luz da liberdade projetante” (SARTRE, 1997, p. 601). O que Sartre quer reforçar é que apenas com o surgimento da liberdade e o livre posicionamento de fins que o mundo pode oferecer algum tipo de resistência ou limite à liberdade. A liberdade só pode ser limitada pela própria liberdade.

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. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é. Mas, de modo a captar melhor o sentido dessas observações e delas extrair o proveito que oferecem, convém agora analisar à sua luz alguns exemplos precisos. O que temos denominado facticidade da liberdade é o dado que ela tem-de-ser e ilumina pelo seu projeto. Esse dado se manifesta de diversas maneiras, ainda que na unidade absoluta de uma só iluminação (id., ib., p. 602).

O conceito de “situação”, ou a concepção de que só se é livre em situação, exprime a caracterização do para-si como responsável pelo modo como escolhe ser (mesmo sem ser) o fundamento de seu próprio ser. Passa pelo poder de decisão do para-si, a partir dos fins estabelecidos pelo seu projeto original, que tipo de relação estabelecerá com o mundo, o modo como os seres serão iluminados, a partir de qual enfoque, assim como será responsável pelo reconhecimento de determinados coeficientes de adversidade de acordo com os fins que irá tentar realizar: “A situação só existe em correlação com o transcender do dado rumo a um fim [...] Quem diz situação diz, portanto, ‘posição apreendida pelo Para-si que está em situação’” (SARTRE, 1997, p. 672). O que o para-aí será como ser, ou o que tentará ser como materialização de seu projeto, será sempre em situação, nunca de modo abstrato, nem definitivo, mas sim ratificado e retificado em uma circunscrição específica, concreta, tendo que lidar com resistências que surgem de acordo com seu posicionamento de fins – ou seja, novamente, só se é livre em situação – já que “a liberdade encadeia-se no mundo como livre projeto rumo a fins” (id., ib., p. 675).

O tema da responsabilidade do para-si está presente em toda a discussão acerca da questão da liberdade, como se viu. Essa vinculação é mais explícita em algumas passagens, mais implícitas e concludentes em outras, mas o tripé liberdade-angústia-projeto caminha junto a todo momento, revelando que o para-si, sendo o ser destituído de ser, ou seja, não afeito a determinismos eficazes por muito tempo (ou pelo menos sem uma garantia que estarão imunes às surpresas reveladas pelo instante), percebe-se, na passagem do *cogito* pré-reflexivo para a reflexão, mediante falhas na linearidade de seu cotidiano, ser o autor de suas finalidades de vida, seu modo de viver sua busca por ser, e o responsável por assumir e reconhecer determinados valores presentes no mundo. Aqui já se acentua o que se tem como decorrência das discussões levantadas por Sartre no que diz respeito ao conceito de “liberdade” ao longo de *O ser e o nada*, ou seja, o problema de ordem moral. Sartre abre o item “Liberdade e responsabilidade”, terceira seção da quarta parte do livro da seguinte forma:

Embora as considerações que se seguem interessem sobretudo aos moralistas, cremos que não seria inútil, depois dessas descrições e argumentações, voltar à liberdade do Para-si e tentar compreender o que representa para o destino humano o fato desta liberdade. A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. Tomamos a palavra “responsabilidade” em seu sentido corriqueiro de “consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto”. Nesse sentido, a responsabilidade do Para-si é opressiva, já que o Para-si é aquele pelo qual se faz com que haja um mundo, e uma vez que também é aquele que se faz ser, qualquer que seja a situação em que se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável; o Para-si deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser o seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto; e elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou. Portanto, é insensato pensar em queixar-se, pois nada alheio determinou aquilo que sentimos, vivemos ou somos. Por outro lado, tal responsabilidade absoluta não é resignação: é simples reivindicação lógica das consequências de nossa liberdade (SARTRE, 1997, p. 677-678).

A liberdade, compreendida a partir das argumentações desenvolvidas por Sartre em *O ser e o nada*, revela que o homem é um ser que vive sem poder amparar-se em nenhum tipo de desculpa, alibi, “o próprio da realidade-humana é ser sem desculpa” (id., ib., p. 679), não há com quem ou com quê dividir a responsabilidade por seus empreendimentos e escolhas, sua situação é de abandono no mundo. O para-si é responsável por tudo, exceto pela sua própria responsabilidade, já que não é fundamento de seu ser, logo, assim como no caso da liberdade, também é condenado à responsabilidade. É responsável até mesmo para tentar livrar-se de sua responsabilidade, como se viu no caso da má-fé ou do espírito de seriedade, ao tentar se passar por passivo ou trazer algum aspecto “coisista” para suas ações. Não há

facticidade que possa servir como desculpa para a responsabilidade do homem, uma vez que ela só aparece à medida que o para-si posiciona seus fins a alcançar: “Assim, a facticidade está por toda parte, porém inapreensível; jamais encontro senão a minha responsabilidade” (SARTRE, 1997, p. 680-681).

Percebe-se, desde a abordagem da liberdade no primeiro capítulo deste texto, com o aparecimento da “angústia ética”, assim como da “responsabilidade opressiva” no terceiro, que as consequências do modo como Sartre conduz os argumentos em torno da liberdade acabam trazendo, como resultado, questionamentos de ordem moral, uma vez que conceitos como “valor”, “projeto” e “reflexão” acabam sempre, necessariamente segundo a lógica interna de *O ser e o nada*, desaguando em uma responsabilização total do homem em relação a suas ações, escolhas e avaliações morais. O para-si se descobre como não responsável pela existência do em-si, do mundo, dos outros nem de si, mas, simultaneamente, como aquele que é responsável pelo sentido que esses seres terão para ele:

Aquele que realiza na angústia sua condição de ser arremessado em uma responsabilidade que reverte até sobre sua derrelição já não tem remorso, nem pesar, nem desculpa; já não é mais do que uma liberdade que se revela perfeitamente a si mesmo e cujo ser reside nesta própria revelação. Mas, como sublinhamos no início desta obra, na maior parte do tempo fugimos da angústia na má-fé” (SARTRE, 1997, p. 681).

Angústia ética, valor, responsabilidade. O modo como Sartre concebe a realidade humana, assim como sua definição de liberdade. Todas essas questões acabam por, em algum ponto, de alguma forma, remetendo a problemas de ordem moral, trazem implicações para a moralidade cotidiana, o “espírito de seriedade”. Em *O ser e o nada* não há um capítulo específico sobre a moral. O que há é uma seção denominada “Perspectivas morais”, pequena, dentro da “Conclusão” do livro. E o que essa pequena seção nos diz?

Sartre inicia dizendo que uma ontologia não pode formular prescrições morais. A ontologia se limita a descrever o que é, ou seja, o ser, não o dever ser; ou seja, não é possível deduzir imperativos a partir de suas revelações. No entanto, o autor diz que o modo como desenvolve sua ontologia fenomenológica “deixa entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma *realidade humana em situação*” (Sartre, 1997, p. 763). Conceitos como “valor” e “projeto”, por exemplo, revelariam que o homem é o ser que dá sentido às ações livremente, sem uma determinação exterior ou mesmo um alibi essencial interno que o obrigue a agir de um jeito em vez de outro.

A livre decisão, ter de escolher sozinho, abandonado, o arremessaria na angústia como experiência mais originária e própria ao para-si, ser marcado pela falta, caracterizado como

ser que busca, que tenta adquirir a densidade ontológica do em-si, ser um ser-para-si-em-si, mas que, constantemente, se frustra em seu intento. O resultado desse percurso: a descoberta do fracasso essencial de ser e a impossibilidade de justificativa para seus atos, a inexistência de álibis, assim como a revelação de que não existe ação desinteressada, já que qualquer ação adquire sentido a partir de determinados fins posicionados pelo para-si, fins estes que são correspondentes a um projeto original de ser.

A revelação da responsabilidade do para-si quanto à decisão da criação ou acolhimento dos valores que irão nortear sua existência acaba por eleger o “espírito de seriedade” como grande inimigo a ser batido, como bem aponta Sartre (1997, p. 763), pois é justamente o elemento tenta nutrir os valores de solidificação social a ponto de se tornarem essenciais e ossificados – faz daquilo que é da ordem do “dever ser”, ser. O espírito de seriedade transforma o que aparece de fato em existência de direito, ou seja, aquilo que é da ordem do para-si (criação de valores mediante projeto original) em um tipo de ser-em-si.

O espírito de seriedade tem por dupla característica, com efeito, considerar os valores como dados transcendentais, independentes da subjetividade humana, e transferir o caráter de “desejável” da estrutura ontológica das coisas para sua simples constituição material. Para o espírito de seriedade, de fato, o *pão* é desejável, por exemplo, porque é *necessário* viver (valor inscrito no céu inteligível) e porque é nutritivo. O resultado do espírito de seriedade, o qual, como se sabe, reina sobre o mundo, consiste em fazer com que a idiosincrasia empírica das coisas beba, como um mata-borrão, os valores simbólicos destas: destaca a opacidade do objeto e o coloca, em si mesmo, como um desejável irreduzível (SARTRE, 1997, p. 763-764).

Ou seja, já se estaria no plano da moral, pois, no exemplo citado, estaria dado de antemão que determinado valor “vida” deveria ser considerado o mais importante em relação a qualquer outro aspecto – a vida sendo considerada um valor em si. No entanto Sartre voltaria a questionar a fundamentação desse valor, que dependeria de um embasamento religioso, científico, filosófico, enfim, da atividade do para-si para obter “cidadania” – ter-se-ia a volta do problema do realismo e do idealismo, da redução ao infinito, o problema do critério etc., tudo que Sartre quis evitar por julgar insatisfatório na formulação de sua ontologia fenomenológica. O que importa para Sartre é sugerir que considerar qualquer valor como um existente digno de direito por si mesmo é adotar “uma moral que se envergonha de si mesmo e não ousa dizer o seu nome” (SARTRE, 1997, p. 764), um mero modo de livrar-se da angústia da decisão, o que, levado às últimas consequências, demonstra ser um ato de má-fé: protótipo do homem “justo”, “bom”, “sincero”, um para-si coisificado.

A função é apenas uma: garantir estabilidade, transformar homens e valores em objetos, alijar a responsabilidade e banir a angústia. Consequência disso: uma ataque à

liberdade. Poderia se dizer que a preservação (ou a “busca”)²⁵ da liberdade, ou mesmo a sua revelação para o homem seria o objetivo da filosofia sartriana, sem problemas. Assim como o ressaltar da ampla e total responsabilidade do para-si seria um indicativo quanto à necessidade de reflexão sobre ações, valores, escolhas etc. A atividade ética poderia ser estabelecida, a partir daí, como uma espécie de análise de metaética²⁶ levando em consideração o critério da liberdade, ou seja, o quanto determinada moral preserva ou não a liberdade como fonte dos valores ou o quanto ela nubla ou mascara a responsabilidade ou mesmo tenta negar a angústia de todas as formas, aceitando pagar qualquer preço.²⁷

Essas questões só podem assumir cunho especulativo, pois embora Sartre resvale nas questões morais ao longo de todo o livro, assim como por quase toda sua obra, um capítulo específico sobre moral nunca foi escrito, assim como uma obra com uma exposição “sistemática”. Sartre até chegar a fazer essa promessa nas últimas linhas de *O ser e o nada* (p. 756). O livro, em si, nunca foi concluído; o que veio a público foi uma coleção de escritos que Sartre produziu entre 1945 e 1948 – organizados e editados por sua filha adotiva, Arlette Elkaïm-Sartre – intitulada *Cahiers pour une morale* e lançada em 1983. O que se tem é uma tentativa de retomar alguns conceitos de *O ser e o nada* já em fase de preparação para as argumentações que iriam aparecer em *Crítica da razão dialética*, de 1960.

²⁵ Não faria sentido apostar em um projeto rumo à liberdade, que tente ser livre, pois daria a entender que, em algum momento o homem não é livre, o que seria o mesmo que desvincular homem, para-si, consciência e liberdade como conceitos análogos/próximos que conferem sentido e coerência para o empreendimento filosófico sartriano desenvolvido em *O ser e o nada*. Isso, de certa forma, é exposto por Sartre na trilogia de romances “Os caminhos da liberdade”, em que o personagem principal, Mathieu persegue a liberdade como um em-si, para tornar-se livre, ser, em algum momento, livre o suficiente, idealmente, mas acaba descobrindo que a liberdade é irrealizável como ponto de chegada, se é livre a todo momento, essa é a condição humana inexorável: “[Mathieu, ainda que se deixasse levar desamparado, desesperado, mesmo que se deixasse transportar como um saco de carvão, teria escolhido a sua perdição. Era livre, livre, inteiramente, com liberdade de ser um animal ou uma máquina, de aceitar, de recusar, de tergiversar, casar, dar o fora, arrastar-se durante anos com aquela cadeia aos pés. Podia fazer o que quisesse, ninguém tinha o direito de aconselhá-lo. Só haveria para ele o Bem e Mal se os inventasse. Em torno dele as coisas se haviam agrupado, aguardavam sem um sinal, sem a menor sugestão. Estava só em meio a um silêncio monstruoso, só e livre, sem auxílio nem desculpa, condenado a decidir-se sem apelo possível, condenado à liberdade para sempre” (SARTRE, 1979, p. 297). Em *Sursis* (segundo volume da trilogia), Mathieu questiona: “Fora do mundo, fora do passado, fora de mim mesmo: a liberdade é o exílio e estou condenado a ser livre [...] E o que eu vou fazer com toda essa liberdade? O que vou fazer de mim?” (SARTRE, 2005d, p. 354). Concluindo-se: “Todas amarras tinham sido cortadas, nada no mundo podia retê-lo: era isso a horrível, a horrível liberdade” (id., ib., p. 355).

²⁶ Considera-se “metaética” aqui a partir da definição de Grenz e Smith (2005, p. 113): “Um sinônimo para ética analítica, o aspecto da ética filosófica ou da ética geral que examina a natureza e as bases das crenças éticas. A metaética inclui o estudo do significado de conceitos éticos tais como ‘correto’, ‘bom’, ‘livre’ e ‘responsável’. Explora os vários métodos propostos para justificar as afirmações morais. Também levanta questões sobre como a própria ética pode ser, racionalmente, justificada. Desse modo pergunta: ‘Por que ser moral?’”.

²⁷ Uma análise das consequências da radicalização da negação da angústia, assim como da perseguição obsessiva de ser um em-si-para-si, sendo parte do processo atacar a liberdade do outro tentando controlá-la como se controla um objeto, já aparece em *O ser e o nada* no capítulo intitulado “As relações concretas com o outro”, assim como a violência é tratada em escritos como *Cahiers pour une morale* (SARTRE, 1983) – ao longo de toda a obra, mas especialmente entre as páginas 168-224 – e sobretudo nas publicações de Sartre a partir dos anos 1950, cada vez mais voltados para preocupações de ordem política, sendo a principal *Crítica da razão dialética*.

Os *Cahiers pour une morale* apresentam mais uma crítica às tradições morais filosóficas (não aprofundadas), uma tentativa (fracassada) de pensar uma “conversão moral” (SARTRE, 1983, p. 488-570), em que a liberdade passaria de alienada/inautêntica a autêntica, mas o projeto foi abandonado, não sendo mais retomado por Sartre em sua produção nos anos 1950-1960.²⁸ Talvez por perceber que tentar criar um sistema ético, prescrevendo valores determinados, acabaria por contradizer o que estabeleceu em *O ser e o nada*. Além disso, uma moral formalista sempre foi o que Sartre quis evitar, como ele diz em uma entrevista concedida a Simone de Beauvoir em 1974: “A moral kantiana formal, universal, negligencia os dados contingentes. É preciso agir em situação, levando em conta as características contingentes das pessoas que estão presentes e não somente sua existência abstrata” (BEAUVOIR, 1982, p. 212). Esse receio de formular uma moral como conjunto “de imperativos, valores e critérios axiológicos” (SARTRE, 1982, p. 34) também aparece na comunicação apresentada por Sartre em uma conferência no Instituto Gramsci, em Roma, em 1963, intitulada “Determinação e liberdade”: “O apelo normativo não passa de uma armadilha que me leva a realizar sem descanso o meu *ser passado*, o destino que eu já tinha antes de nascer para a vida” (id., ib., p. 41).²⁹

Em 1946, Sartre publicou o *Existencialismo é um humanismo*. O pequeno livro foi considerado uma espécie de introdução à sua filosofia, e, dado aos conceitos expostos (liberdade, responsabilidade, projeto, angústia, má-fé, entre outros) e à proximidade cronológica de lançamento, é tratado por muitos como uma sucinta exposição das principais ideias debatidas em *O ser e o nada* (de 1943). Bom, reservadas as devidas precauções, a começar pelo fato de a origem do texto ser uma comunicação efetuada por Sartre em uma conferência (em 1945) – uma espécie de defesa de ideias frente a críticas formuladas, à época, tanto por filósofos cristãos como por teóricos marxistas (Sartre ainda não havia se aproximado do marxismo ou do pensamento de esquerda de um modo geral) – como forma de resposta à pergunta “O existencialismo é um humanismo?”, levando em consideração a brevidade de certos comentários, que precisariam ser mais bem meditados, o opúsculo

²⁸ Ainda que o projeto de um livro sobre a moral tenha sido concluído por Sartre, o problema ético em sua obra nunca o abandonou, como se pode ver, por exemplo, em *Sain Genet: ator e mártir* (de 1952): “Toda moral que não se dá explicitamente como *impossível hoje* contribui para a mistificação e a alienação dos homens. O ‘problema’ moral nasce de que a moral é *para nós*, ao mesmo tempo, inevitável e impossível. A ação deve dar-se normas éticas nesse clima de insuperável impossibilidade [...] A tentação da moral volta por várias vezes. Existe uma moral? Pode-se conciliar a singularidade de um empreendimento sem igual com as exigências universais da ética?” (SARTRE, 2002, p. 185, 511).

²⁹ Para um estudo mais aprofundado sobre o problema da ética na filosofia de Sartre, há o minucioso estudo publicado por Cassiano Reimão (2005, p. 371-448).

oferece alguns contribuições justamente no que tange às questões éticas que surgem em *O ser e o nada* – possivelmente o material abordando a moral mais fiel às concepções filosóficas do seu ensaio de ontologia fenomenológica.

Em alguns momentos Sartre parece esmiuçar o que estava implícito, quase dito, no livro de 1943, em outras passagens ousa e parece ir mais além, reservando certo ineditismo de concepções para a publicação de 1946. Como o objetivo aqui não é explorar a problemática moral na obra sartriana como um todo, e sim realizar um mero apontamento dessas questões contidas em *O ser e o nada*, será apresentadas aqui, superficialmente, apenas alguns pontos que possam contribuir com a obra de 1943.

Sartre reafirma, em *O existencialismo é um humanismo*, a ausência de fundamentos internos ou externos ao homem, ou seja, determinações biológicas ou mesmo a ideia de alma, essência, ou existência de valores em si que possam autorizar ou embasar de modo seguro as condutas humanas. A condenação à liberdade se materializa em estar condenado a escolher seus próprios caminhos, arcando com a responsabilidade e a angústia decorrentes de tal intento. Nesse sentido, o que é incentivado, já que única possibilidade para um ser que é marcado pela falta de ser, é a invenção: “O homem faz-se; ele não está pronto logo de início; ele se constrói escolhendo a sua moral; e a pressão das circunstâncias é tal que ele não pode deixar de escolher uma moral” (SARTRE, 1987, p. 18). Quando questionado sobre que tipo de moral seria, levando-se em conta sua filosofia desenvolvida em *O ser e o nada*, Sartre responde:

Trata-se de uma moral da liberdade. Se não existir contradição alguma entre essa moral e a nossa filosofia, nada mais se pode exigir. Os tipos de engajamento diferem em função das épocas. Numa época em que engajar-se era fazer a revolução, era preciso escrever o *Manifesto*. Numa época como a nossa, em que existem vários partidos que se dizem revolucionários, o engajamento não consiste em aderir a algum deles, mas em procurar esclarecer os conceitos, para definir com mais rigor a posição de cada um desses diversos partidos revolucionários e, simultaneamente, tentar agir sobre eles (id., ib., p. 23-24).

Mantém-se a preocupação de não querer definir uma moral formal, abstrata, de cunho universalista, e sim pensar um exercício de uma moral que consiga, simultaneamente, acompanhar a liberdade e a concretude das experiências humanas. Ratifica-se, também, a necessidade de estar aberto às exigências históricas do tempo do para-si, ou seja, a questão liberdade-facticidade volta à cena, reafirmando-se a necessidade de invenção frente aos sempre novos, é possível dizer, coeficientes de adversidade. No entanto, no que tange à

invenção,³⁰ Sartre a compara à criação artística, equiparando-as, de certa forma, mas fazendo importantes considerações:

Digamos antes que devemos comparar a escolha moral à construção de uma obra de arte. E, aqui, precisamos fazer uma pausa para esclarecer que não se trata de uma moral estética, pois a má-fé de nossos adversários é tanta que até disso nos acusam. O exemplo que escolhi não passa de uma comparação. Esclarecido esse ponto, perguntamos: alguma vez se acusou um artista que faz um quadro de ele não se inspirar em regras estabelecidas *a priori*? Alguém, alguma vez, lhe indicou que quadro deveria fazer? É evidente que não existe nenhum quadro definido que deva ser feito; o artista engaja-se na construção do seu quadro e o quadro que deve ser feito é, precisamente, o quadro que ele tiver feito. Sabemos que não existem valores estéticos *a priori*; contudo, existem valores que se tornam visíveis, posteriormente, na própria coerência do quadro, nas relações existem entre a vontade de criação e o resultado. Ninguém pode prever como será a pintura de amanhã; não se pode julgar a pintura a não ser que esteja feita. Qual a relação de tudo isso com a moral? Trata-se da mesma situação criadora. Nunca falamos na gratuidade de uma obra de arte. Quando nos referimos a uma tela de Picasso, nunca dizemos que ela é gratuita; compreendemos perfeitamente que ele se construiu a si mesmo, tal qual é, ao mesmo tempo que pintava, que o conjunto de sua obra se incorpora à sua vida (SARTRE, 1987, p. 17-18).

O tema da criação artística é um bom ponto para retornar a *O ser e o nada*. Mas antes um antecedente para esse retorno. Em uma entrevista dada a Simone de Beauvoir publicada em *A cerimônia do adeus*, Sartre diz que é uma característica sua não terminar suas obras, e, exemplificando, cita seu ensaio de ontologia fenomenológica de 1943. Claro que há questões abertas e propostas por Sartre ali que não foram mais retomadas ou desenvolvidas em outros livros, como os conceitos de “má-fé” e “psicanálise existencial”, por exemplo. Mas é bastante provável que Sartre estivesse se referindo, especialmente, à questão moral mencionada nas últimas páginas do livro, dado o tom oficial de incompletude que neste assume, assim como nas tentativas posteriores fracassadas e abandonadas de elaboração da discussão. Sartre frisa que essa característica de incompletude de seus projetos filosóficos (o segundo volume de *Crítica da razão dialética* ficou inconcluso) e literários (o quarto volume de “Os caminhos da liberdade” e a biografia sobre Flaubert também não foram concluídos) não era, para ele, necessariamente, um incômodo: “Umas das características de minha relação com o tempo é o número de obras que não terminei [...] Não é terrível que não tenham sido

³⁰ A aproximação entre invenção, atividade artística (no caso de agora, a escrita) e a moral volta a aparecer em *Que é a literatura?*, escrito de 1948 (próximo do cenário filosófico de *O ser e o nada* e *O existencialismo é um humanismo*): “É de se desejar que toda a literatura se torne moral e problemática, como esse novo teatro. Moral – não moralizadora: que ela mostre simplesmente que o homem é *também* valor e que as questões que ele se coloca são sempre morais. Sobretudo que mostre nele o inventor. Em certo sentido, cada situação é uma ratoeira, há muros por todos os lados: na verdade me expressei mal, não há saídas a *escolher*. Uma saída é algo que se inventa. E cada um, inventando a sua própria saída, inventa-se a si mesmo. O homem é para ser inventado a cada dia” (SARTRE, 2004, p. 213-215). Essas passagens se mostram totalmente alinhadas à concepção de “invenção” já delimitada por Sartre em *O ser e o nada*, sintetizada nesta sentença: “É a livre invenção e o futuro que permitem iluminar o presente” (SARTRE, 1997, p. 641).

terminados porque pessoas que se interessam por eles poderiam terminá-los ou fazer coisas análogas” (BEAUVOIR, 1982, p. 557).

Retoma-se, aqui, *O ser e o nada* após o trecho dessa entrevista não para “terminar o livro” para Sartre, mas para, modestamente, levantar alguns questionamentos que talvez possam ser úteis para os que pretendem “fazer coisas análogas” ao percurso filosófico desenvolvido no *ensaio de ontologia fenomenológica* sartriano. Sartre diz que o “fazer” é um modo de tentar constituir seu próprio ser, e exemplifica, quanto a esse processo, a criação artística. Ele a conceitua como forma de apropriação do produto resultante da ação como “seu”, no sentido de uma “fazer” que gera um “ter” e, conseqüentemente, um “ser”. Essa atividade revela uma determinada face do mundo na qual o para-si é, simultaneamente, criador e possuidor, em que:

Se crio um quadro, um drama, uma melodia, faço-o para estar na origem de uma existência concreta. E esta existência só me interessa na medida em que o vínculo de criação que estabeleço entre ela e eu me confere um direito de propriedade particular sobre tal existência. Não basta somente que exista tal quadro que tenho em mente; é preciso também que exista *por mim*. Em certo sentido, o ideal seria, evidentemente, mantê-lo no ser por uma espécie de criação contínua e, desse modo, fazê-lo *meu* como uma emanação perpetuamente renovada (SARTRE, 1997, p. 705).

Para o filósofo francês, há certa analogia do que acontece na criação artística com outra área da atividade humana: no jogo. Há na conduta do jogar uma tendendência apropriadora? Sartre diz que sim, mas ele frisa a oposição que o jogo pode apresentar em relação ao “espírito de seriedade”, que, como se vê na parte final de *O ser e o nada*, é o grande problema a ser combatido por sua tentativa de formular uma moral. O jogo é tido por ele como “a menos possessiva das atitudes: despe o real de sua realidade” (SARTRE, 1997, p. 709). O espírito de seriedade se caracteriza como postura de conferir mais realidade ao mundo, ao em-si, aos objetos que à responsabilidade nas ações e escolhas do para-si quanto à emergência ou à sustentação dos valores e, conseqüente, de uma moral: “Assim, todo pensamento sério é espessado pelo mundo e o coagula; é uma demissão da realidade humana em favor do mundo. O homem sério é ‘do mundo’ [...] deu a si próprio o tipo de existência do rochedo” (id., ib.). O que o homem sério tenta fazer é esconder de si mesmo a consciência de sua liberdade, ou seja, tenta afugentar a angústia ética decorrente de sua responsabilidade inexorável; ele tenta se coisificar, e, nesse momento, ele é de má-fé, compreendendo-se como um ser decorrente de leis, ações, normas, determinações as quais o forçam a adotar determinada postura: “O homem é sério quando se toma por um objeto” (id., ib., p. 710). Como contraposição, Sartre afirma:

O jogo libera a subjetividade. Que é o jogo, de fato, senão uma atividade cuja origem primordial é o homem, cujos princípios são estabelecidos pelo homem e que não pode ter consequências a não ser conforme tais princípios? A partir do momento em que o homem se capta como livre e quer usar sua liberdade, qualquer que possa ser, além disso, sua angústia, sua atividade é de jogo: ele mesmo constitui, com efeito, o primeiro princípio, escapa à natureza naturada (*naturée*), estabelece o valor e as regras de seus atos e só admite pagar de acordo com as regras que colocou e definiu. Daí, em certo sentido, a "pouca realidade" do mundo. Parece, portanto, que o homem que joga, aplicado em descobrir-se como livre em sua própria ação, de forma alguma poderia se preocupar em *possuir* um ser do mundo. Seu objetivo, que ele visa através dos esportes, da mímica e dos jogos propriamente ditos, consiste em alcançar a si mesmo como um certo ser, precisamente o ser que está em questão em seu ser (SARTRE, 1997, p. 710).

Sartre diz que o jogo é uma conduta, um fazer, que se remete ao desejo de ser, mas mediante regras nitidamente humanas, que não conservam qualquer possibilidade de fundamento do reino do em-si. O jogo manifesta a atividade completamente norteadas por sistemas de valores estabelecidos inteiramente pela liberdade do para-si. Agora, o mais interessante para o que se propõe aqui: novamente um apontamento quanto à necessidade de um estudo específico (assim como sua não realização posterior) e a vinculação com uma moral (im)provável moral correspondente à ontologia fenomenológica sartriana:

Mas este estudo não pode ser feito aqui: pertence, com efeito, a uma *Ética*, e pressupõe que já tenhamos definido previamente a natureza e o papel da reflexão purificadora (nossas descrições só visaram até aqui a reflexão "cúmplice"); além disso, pressupõe uma tomada de posição necessariamente *moral* em relação aos valores que impregnam o Para-si. Não obstante, fica estabelecido que o desejo de jogar é, fundamentalmente, desejo de ser (SARTRE, 1997, p. 710-711).

O jogo, segundo Sartre, efetua transformações no mundo de uma maneira que reforçam e recobram, sempre, ao para-si, sua responsabilidade quanto a suas ações – jogo é totalmente e explicitamente desnecessário. Nesse sentido, assim como ocorre no caso da arte, o jogo é criador. E criador não só de mundos, de novos objetos que vão surgindo a partir da nadificação inerente à realidade humana como consciência intencional, na sua constante busca de ser, mas – especialmente no que tange a este ponto da dissertação e às preocupações demonstradas por Sartre nas últimas páginas de *O ser e o nada* – criador de valores, daí regras, normas. Seria possível, então, perguntar pela possibilidade de uma "ética do jogo", baseada nas consequências de sua ontologia fenomenológica? E mais, será que a partir dessa perspectiva do jogo como sistema de convenções estabelecido por homens que entram em acordo e criam e aprovam regras que Sartre, após *O ser e o nada*, e o fracasso na confecção de uma moral, passou a dedicar-se cada vez mais a escritos de cunho político?

Como é possível perceber, o tema da moral na obra de Sartre é bastante controverso e complexo, impossível de ser esgotado, quando o próprio autor não o fez. Além disso, no que cabe a esta dissertação, a intenção é apenas apresentar que as consequências do modo como Sartre tematiza a realidade humana e a liberdade em *O ser e o nada* acabam por trazer à tona questionamentos de ordem ética. Sendo assim, a principal revelação efetuada pela ontologia fenomenológica levada a cabo por Sartre no livro citado é que o homem “é o ser pelo qual os valores existem. E então que sua liberdade tomará consciência de si mesmo e se descobrirá, na angústia, como única fonte do valor, e como o nada pelo qual o mundo existe” (SARTRE, 1997, p. 764).

CONCLUSÃO

O que é o projeto de uma ontologia fenomenológica realizado por Sartre? Quais são as consequências que tal empreitada filosófica acabar por produzir? Esta dissertação foi produzida a partir desses questionamentos. Quanto à primeira pergunta, seu projeto foi motivado pela fenomenologia husserliana e pela ontologia fundamental de Heidegger. Claro que as contribuições dos dois autores alemães foram filtradas por Sartre e retrabalhadas sob outros focos, interesses e, principalmente, autores. Sartre não abandona o *cogito* cartesiano, como Heidegger, por exemplo, pelo contrário, diz que uma filosofia tem de partir sempre do *cogito*. A questão é que tipo de *cogito*, como ele opera. Embora parta de uma premissa cartesiana (nesse caso, assim como Husserl), Sartre não o deixa de fazer elaborando críticas a Descartes e ao conceito de *cogito* elaborado por este. O interesse de Sartre não é a teoria do conhecimento ou a epistemologia. Para ele, essas áreas lidariam com um tipo de *cogito* em específico, o *cogito* reflexivo – o elemento preponderante da filosofia moderna quase como um todo. Sartre se voltaria para um tipo de *cogito* anterior, para ele mais fundamental, o *cogito* pré-reflexivo. Este *cogito* seria o *cogito* da experiência concreta, das vivências intencionais da consciência em sua espontaneidade cotidiana, o que mais se caracterizaria pela expressão “a consciência é consciência de alguma coisa”, ou seja, a relação intencional da consciência com o exterior, com os objetos.

Sua tentativa de associar fenomenologia e ontologia não é absurda nem problemática em si, pois é possível dizer que em Husserl já há uma preocupação com a ontologia, assim como Heidegger nunca abandonou a fenomenologia. O que Sartre enfatiza – já nas primeiras páginas de *O ser e o nada*, quando saúda o pensamento moderno por ter restabelecido o fenômeno como elemento filosófico – é a necessidade de partir do fenômeno para se investigar o ser mas sem recorrer a uma ideia de númeno ou outro tipo que esteja por detrás do fenômeno dotando-o de sentido ou fundamentação. Sartre quer filosofar a partir do fim do dualismo essência-aparência. Quer investigar o ser, mas quer partir do fenômeno e nele permanecer, estudando, inicialmente, o fenômeno de ser e o ser do fenômeno. E é nesse sentido que recorre à consciência, pois se o fenômeno é absoluto, no sentido de que não é

mais inferior a outra instância, se expressa o ser, por outro lado, tem de revela-lo a alguém. Esse alguém, no caso, é a consciência. Mas Sartre tem o cuidado quanto a essa “revelação”. Assim como quer rejeitar o dualismo essência-aparência, também não quer adotar a solução realista ou a solução idealista. Para Sartre, a compreensão do ser não passa pela compreensão do sujeito ou do objeto, e sim a partir da relação entre os dois, sendo ambos condições transfenomenais um do outro. É claro que há o ser bruto, mas, sem a consciência, não adquire sentido, significado. Assim como a consciência só pode se relacionar com alguma outra coisa que não ela. Essa cisão é, em Sartre, condição de todo seu filosofar, da mesma forma que é, também, irremediável ou irreconciliável.

No entanto, desfazer-se do dualismo essência-aparência, assim como rejeitar as soluções realista e idealista, implica o surgimento de um novo dualismo: infinito-finito. O ser agora aparece mediante a série de suas aparições, que se equivalem, nem haver a aparição derradeira que dê fim à série – a partir da perspectiva sartriana, seria impossível estabelecer as condições ou os fundamentos dessa aparição. Com isso, dada a multiplicidade de sujeitos, a série de aparições seria incalculável, e, nesse sentido, infinita. Assim como cada aparição seria referente a um determinado sujeito, em determinado espaço, posição etc., essa aparição também seria finita, pois apenas dentro dessas condições específicas, e não universalizável.

O que a ontologia fenomenológica sartriana iria apresentar, de início, seria que a partir da investigação sobre o ser, duas regiões apareceram: o ser-em-si e o ser-para-si, sendo o ser-em-si o dado bruto e o para-si a consciência. O ser só poderia dar-se a partir da relação entre essas duas regiões do ser, e, especialmente, por causa da constituição do para-si. Por quê? O em-si, dado bruto, seria um ser-em-si pelo fato de ser pleno, completo, fechado em si. O para-si, como consciência intencional, seria marcado pela falta de ser, por ser esvaziada, totalmente voltada para o exterior, para o mundo. Sua característica ontológica seria o desejo, a busca de ser, daí sua necessidade de se relacionar com o em-si. É nesse sentido que a investigação sartriana, que começa focando o ser, acaba por voltar-se para a realidade humana. Mas isso não significa desistir da ontologia e dedicar-se a uma antropologia, e sim reconhecer que, segundo os pressupostos estabelecidos por sua ontologia fenomenológica, para se poder investigar o ser seria necessário acompanhar o tipo de relação referente a ele, assim como o tipo de ser que é marcado, pode-se dizer assim, “essencialmente” por ser relação com aquilo que ele não é, ou seja, com o ser, com a exterioridade.

A compreensão da realidade humana a partir da perspectiva do para-si, da consciência, acabaria por revelar o surgimento do nada no mundo. Sendo o homem o ser que pergunta pelo seu ser, já que não o possui, o que acaba por se revelar, a partir da conduta interrogativa, é a

possibilidade de “aparecimento” do não ser. Isso parece contraditório, mas ganha sentido se for entendido como um aparecimento de uma negação em uma relação específica com o ser. Ou seja, a partir de expectativas humanas (expressadas pelas perguntas), tem-se a possibilidade de uma resposta negativa. E essa pergunta só é feita porque o para-si efetua nadificações específicas sobre o em-si. Mas é importante ressaltar: o para-si não nadifica o ser-em-si, mas sim o sentido que o ser-em-si tem para ele. O para-si nunca lida com o em-si *in natura*, mas sim mediado pela cultura, pela linguagem, enfim, pelo mundo, que confere a instrumentalização prática e cotidiana dos objetos com os quais o para-si se relaciona. No entanto, frisa Sartre, a nadificação só pode ocorrer por que tipo de ser diferente do ser-em-si. Esse ser é marcado pela falta, esse ser é o para-si. Aparece, assim, a liberdade como poder nadificador, como distância entre os seres, cisão insuperável no cerne do para-si que o impede de ser definitivamente. O homem, nesse sentido, não possui liberdade, a liberdade não é um instrumento ou categoria, faceta sua. Na verdade, o homem é livre na medida em que é liberdade.

A liberdade compreendida dessa forma, como total indeterminação em relação às ações humanas reflete na lida com os valores. A captação da liberdade, o ter consciência da liberdade, seria marcada pela experiência da angústia, em que o para-si se daria conta de que o modo como confere sentido e respeito a determinados valores não está encadeado em nenhuma relação de necessidade, e sim pura gratuidade e contingência à espera de um reconhecimento do para-si mediante seu projeto de ser. O para-si avalia, estabelece e concorda/discorda de determinados valores de acordo com seu projeto originário de busca de ser – daí a captação do peso dessa liberdade emergir mediante a angústia, assim como é a partir daí que o tema da moral já começa a adentrar as discussões de *O ser e o nada*, ao Sartre falar de “angústia ética”. Como contraposição, reação à angústia, há dois elementos que se complementam: o espírito de seriedade e a má-fé.

O espírito de seriedade é o reconhecimento dos valores como presentes no mundo, como coisas independentes do homem, como valores existentes em si, com a consistência de um em-si. Nesse sentido, de acordo com a moralidade cotidiana, baseada no espírito de seriedade, tal conduta deve ser adotada porque “é” justa, ou “é” boa, independente do para-si. Já a má-fé é um modo que o para-si tem de se compreender como objeto, como coisa, é o para-si se vendo como comandado por algum tipo de determinismo, psicológico ou físico, por exemplo. Essas condutas podem ser adotadas pelo fato de o para-si ser fluido o suficiente para flertar com elas. Por ser marcado por ausência de ser, e propenso, dessa forma,

ontologicamente, à angústia, o para-si elabora estratégias para encontrar seu ser, fugir da angústia e livrar-se da cobrança por suas ações.

Esses desdobramentos são referidos, até então, às relações entre o ser-para-si e o ser-em-si. Há ainda um outro modo de relação próprio ao para-si que, na verdade, irá se mostrar mais constitutivo de sua realidade. Trata-se da relação com outro para-si. A experiência mais característica dessa relação será a do olhar. O para-si captará o outro como olhar, ou seja, o para-si se perceberá como objeto para outro para-si. Nesse sentido, se verá alienado de seu próprio mundo por outro para-si, terá sua transcendência transcendida por outro para-si. Nesse sentido, por ser objetivado por outro para-si, Sartre irá dizer que a realidade do para-si, no fundo, é ser um para-si-para-outro. No entanto, o para-si sabe que é observado, avaliado, tematizado, mas sabe que isso ocorre com ele, mas não o conteúdo dessa ocorrência. Ou seja, o que o outro pensa não é conhecido pelo para-si, o modo como o transforma em objeto não é passível de conhecimento, no máximo podem ser fornecidos indícios por intermédio da linguagem. O elemento que propicia a relação entre dois “para-sis” é o corpo. O corpo, além de importante para essa relação, ainda é vital para a compreensão do conceito de “facticidade”.

O para-si é caracterizado pelo fato de existir em determinado local, com determinado corpo, tendo de escolher perpetuamente seu projeto original de ser. Todas essas situações que marcam sua realidade podem ser tomadas como a facticidade do para-si, que é materializada no corpo, via corpo, que é modo de existir concreto da consciência. Como se viu, a facticidade ainda apresenta a “obrigatoriedade” do para-si quanto à sua responsabilidade inexorável por suas ações e decisões, uma vez que é uma existência sem alibi. Mas facticidade não é um limite à responsabilidade, pois se obriga a liberdade a ser livre, não determina nem aponta uma direção que force a liberdade a ser no mundo de um jeito ou de outro.

Agora já se pode responder à segunda pergunta feita. As consequências da ontologia fenomenológica sartriana, dado o modo como trabalha o conceito de “liberdade”, expõe à realidade humana sua inteira responsabilidade pelo que faz de si no mundo, dotando determinados objetos como “coeficientes de adversidade” ou como facilitadores de acordo com seu projeto, que, se não altera o fato de existir um ser-em-si, pelo menos circunscreve e dá significação ao seu sentido de ser. Os valores, assim como tentar pensar qualquer moralidade correspondente a essa filosofia, são de total responsabilidade dos próprios homens. Sartre não conclui sua moral. Faz uma promessa, mas não a cumpre, fracassa em sua elaboração e a abandona, mas fornece alguns indícios de como e por onde seria possível trilhar um caminho para tentar concluí-la, assim como talvez tenha descoberto que a única

maneira de ser coerente com sua própria filosofia e, ao mesmo tempo, aproximar-se de oferecer uma solução quanto às questões morais, tenho sido a aproximação com a política efetuada tanto em seus escritos filosóficos como em seu engajamento literário e intelectual como um todo. São questões, talvez, inesgotáveis, mas que ainda se mantêm como desafio.

REFÊRENCIAS

- BEAUVOIR, S. de. *Por uma moral de ambiguidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
 _____. *A cerimônia do adeus, seguido de entrevistas com Jean-Paul Sartre, agosto-setembro 1974*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- BOECHAT, N. C. *História e escassez em Jean-Paul Sartre*. São Paulo: Educ, 2011.
 _____. *As máscaras do cogito: a interpretação da realidade humana pela ontologia fenomenológica de Sartre*. Rio de Janeiro: Nau, 2004.
- BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- CATALANO, J. S. The body and the book: reading Being and Nothingness. In: MORRIS, K. (Ed.). *Sartre on the body*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.
- COX, G. *Compreender Sartre*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- CROSSLEY, N. Body, technique and reflexivity: Sartre in sociological perspectiva. In: MORRIS, K. (Ed.). *Sartre on the body*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.
- DANTO, A. C. *As ideias de Sartre*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- DERRIDA, J. “Ele corria morto”: salve, salve. Notas de uma correspondência para Temps Modernes. In: DERRIDA, J. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004 [2001].
- DONIZETTI DA SILVA, L. *A filosofia de Sartre: entre a liberdade e a história*. São Carlos: Claraluz, 2010.
 _____. Liberdade e negatividade ou a fenomenologia de Sartre. *Fragmentos de Cultura*, v. 16, n. 1-2, 2006.
- FAYAD, M. M. *A condição humana: uma reflexão sobre a ontologia fenomenológica sartriana*. Campinas: Alínea, 2010.
- FERREIRA, V. Da fenomenologia a Sartre. In: SARTRE, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Bertrand, 2004.
- FERREIRA DA SILVA, V. O existencialismo de Sartre: In: FERREIRA DA SILVA, V. *Dialética das consciências*. São Paulo: É Realizações, 2009.
- GRENZ, S. J.; SMITH, J. T. *Dicionário de ética*. São Paulo: Vida, 2005.
- GUMBRECHT, H. U. *Depois de 1945: latência com origem do presente*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- JOLIVET, R. *Sartre ou a teologia do absurdo*. São Paulo: Herder, 1968.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Sartre e o humanismo*. São Paulo: Barcarolla: Discurso Editorial, 2013.

_____. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.

LEVY, N. *Sartre*. Oxford: Oneworld, 2002.

MARTON, S. Sartre: ontologia e historicidade. *O que nos faz pensar?*, n. 21, maio de 2007.

MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MORAN, D. Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on embodiment, touch and the “double sensation”. In: MORRIS, K. (Ed.). *Sartre on the body*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.

MORRIS, K. The phenomenology of clumsiness. In: MORRIS, K. (Ed.). *Sartre on the body*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.

MORRIS, K. *Sartre*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

NUNES, B. O mito Jean-Paul Sartre. In: NUNES, B. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PERDIGÃO, P. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

REIMÃO, C. *Consciência, dialética e ética em Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

REYNOLDS, J. *Existencialismo*. Petrópolis, RJ: 2013.

RODRIGUES, M. G. *Consciência e má-fé no jovem Sartre: a trajetória dos conceitos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

SANTOS, M. G. dos. Alteridade, facticidade e igualdade: leituras de Sartre, Beauvoir e Lévinas no processo de radicalização da metafísica no século XX. In: SANTOS, M. G. dos; OLIVEIRA, I. V. (Orgs.) *Tempos da metafísica*. Belo Horizonte: Tessitura, 2011.

SARTRE, J-P. *Diário de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005a.

_____. *Entre quatro paredes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b.

_____. *Situações I: crítica literária*. São Paulo: Cosac Naify, 2005c.

_____. *Sursis*. (Os caminhos da liberdade, 2). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005d.

_____. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 2004.

_____. *Saint Genet: ator e mártir*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. (Coleção Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Cahiers por une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. Determinismo e liberdade. In: DELLA VOLPE et al., G. *Moral e sociedade*: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. *A idade da razão*. (Os caminhos da liberdade, 1). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *La transcendance de l'ego*: esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

SASS, S. D. O “desejo de ser todo” na ontologia de Sartre. In: TOURINHO, C. D. C.; BICUDO, M. A. V. (Orgs.) *Fenomenologia: influxos e dissidências – a tradição fenomenológico-existencial na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Booklink, 2011.

SCHNEIDER, D. R. *Sartre e a psicologia clinica*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2011.

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

VOLPI, F. *O nihilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WELTMAN, M. Intencionalidade e a cisão ontológica do Para-si e do Em-si em Sartre. In: PIVA, P. J.; D. M. PINTO; H. S. GENTIL et. al. (Orgs.) *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009.

YAZBEK, A. C. A análise da “conduta interrogativa” e da “ausência” como vias de acesso ao não ser em *L'être et le néant* (notas sobre a questão do nada na filosofia de Jean-Paul Sartre). *Reflexão*, v. 30, n. 87, 2005a.