UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CRISTINA MOREIRA JALIL

OS SENTIDOS DA EXISTÊNCIA A PARTIR DA OBRA “O SER E O NADA” DE JEAN-PAUL SARTRE

Salvador
2016

CRISTINA MOREIRA JALIL

OS SENTIDOS DA EXISTÊNCIA A PARTIR DA OBRA “O SER E O NADA” DE JEAN-PAUL SARTRE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia – UFBA, como requisito final de avaliação para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Lopez Azize
Co-orientador: Prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues

Salvador
2016

Ao meu pai, Jorge, minha maior saudade...

À vida, pela possibilidade dos encontros,
dos abraços, das lágrimas e dos risos
e de sentir, sentir profundo.

AGRADECIMENTOS

Dedico meu sincero agradecimento a algumas pessoas que foram fundamentais ao longo do caminho percorrido até a concretização desta dissertação.

À minha pequena família – que, para mim, será sempre "nós cinco" –, por preencher-me de amor desde o instante em que surgi nesse mundo. Ao meu pai, Jorge, por sua maneira de ser e estar no mundo, que me instigou a questionar e olhar a vida de forma curiosa e sensível. À minha mãe, Alaide, fonte de inspiração e meu porto seguro, sem o qual sequer consigo imaginar esse trajeto. Pela paciência e cuidado e por me apoiar a seguir um caminho meu. Às minhas irmãs, Emilia e Helena, companheiras da vida, pelo apoio, cuidado e carinho. Aos meus sobrinhos, Rafael, Luiza e Beatriz, que, em sua breve existência, já inspiram tanto amor e sentido em minha vida. Aos meus cunhados, Tiago e Mateus, pelo carinho, ajuda e cuidado. A Iraci, pela presença carinhosa, pelo apoio, cuidado e paciência de cada dia. À minha grande família e aos meus amigos, pela compreensão da minha ausência e do meu longo afastamento.

A João, por acreditar em mim e se manter ao meu lado, especialmente nos momentos mais difíceis, escolhendo fazer deste um percurso *nosso* – não apenas meu. Pelo companheirismo, carinho e cuidado, que foram decisivos para que eu pudesse chegar aqui.

Ao meu orientador, Rafael Azize, por aceitar esse desafio, pela compreensão e sensibilidade que me dedicou, e especialmente por acreditar em mim, quando eu mesma duvidei. Ao meu co-orientador, Malcom Rodrigues, pelo modo atencioso e solícito com o qual me acompanhou nessa jornada, tendo sido uma presença decisiva para trilhar os complexos caminhos sartreanos. Ao Prof. Franklin Leopoldo e Silva, pela honra de tê-lo em minha Banca de Qualificação e pelo aprendizado e inspiração para o olhar dirigido à obra de Sartre. Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, professores, colegas e funcionários, especialmente a Fábio, pelo modo humorado, gentil e solícito com o qual sempre me recebeu, pela ajuda e paciência com as minhas recorrentes dúvidas. À Profa. Thana Mara de Souza e ao Prof. André Constantino Yazbek, por aceitarem participar da minha defesa.

O sentido, acho, é a entidade mais misteriosa do universo.
Relação, não coisa, entre a consciência, a vivência e as coisas e os eventos.
O sentido dos gestos. O sentido dos produtos. O sentido do ato de existir.
Me recuso a viver num mundo sem sentido.
Estes anseios/ensaios são incursões conceptuais em busca do sentido.
Por isso o próprio da natureza do sentido: ele não existe nas coisas, tem que ser buscado, numa busca que é a sua própria fundação.
Só buscar o sentido faz, realmente, sentido.
Tirando isso, não tem sentido.

(Paulo Leminski, *Buscando o sentido*)

JALIL, Cristina Moreira. Os sentidos da existência a partir da obra “O Ser e o Nada” de Jean-Paul Sartre. 144 f. 2016. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

RESUMO

Nesta dissertação, buscamos investigar os sentidos da existência humana à luz da filosofia de Sartre, mais especificamente em sua obra *O Ser e o Nada* (1943). Partimos da compreensão do filósofo de que, no que diz respeito à realidade humana, a existência precede a essência e, portanto, não é possível a este modo de ser contar com sentidos prévios ao seu existir. Procuramos, a partir disso, indagar as condições de possibilidade nas quais os sentidos da existência humana aparecem e se constituem. Afinal, se os sentidos não estão dados previamente, cabe questionar de que modo eles são feitos. Com o intuito de investigar os sentidos, portanto, procuramos, ao longo do texto, apresentar as condições de existência do Para-si e sua relação com o mundo – relação na qual o sentido se mostrará fundamental.

Palavras-chave: Sentido, Existência, Significações.

JALIL, Cristina Moreira. The meanings of the human existence based on Sartre’s “Being and Nothingness”. 144 pp. 2016. Master’s Dissertation – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

ABSTRACT

In this dissertation, we aim to investigate the meaning of human existence based on Sartre’s philosophy, precisely on his work “Being and Nothingness” (1943). Starting with the philosopher comprehension about the human reality, that the existence precedes the essence, thus, it’s not possible for this kind of being to depend on prior meanings before its existence. We’ll search, with this bottom support, to ask the conditions of possibilities which the meaning of human existence rises and its self-constituted. At last, if the meanings are not given previously, it’s proper to question how they are done. Intending to investigate the meanings, therefore, we’ll seek to show along this text, the conditions of existence of the Being-for-itself and its relation with the world – this relation will show itself extremely fundamental for the constitution of the meaning.

Keywords: Meaning, Existence, Signification.

ABREVIATURAS

EH SARTRE, J-P. O Existencialismo é um Humanismo

EN SARTRE, J-P. L'être et le néant

IF SARTRE, J-P. Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl

QL SARTRE, J-P. Que é a literatura?

QS SARTRE, J-P. O que é a subjetividade?

SN SARTRE, J-P. O Ser e o Nada

TE SARTRE, J-P. A transcendência do Ego

SUMÁRIO

Introdução 08

Parte I. Considerações sobre a condição da existência humana 16

Capítulo 1. Sobre a realidade humana: a questão do sujeito 16

1.1. A consciência 16

1.2. O problema do "eu" 25

Capítulo 2. O *aparecer*: a questão do objeto 33

2.1. Sobre o Idealismo e o Realismo 34

2.2. Considerações sobre o Ser e o Fenômeno 35

Capítulo 3. O Nada e o Ser: a questão da relação 41

3.1. O ser-Em-si e o ser-Para-si 41

3.2. O não-ser, o nada e a nadificação 47

3.3. A liberdade como modo de ser da realidade humana 53

Parte II. Para a realidade humana, ser é fazer-se 59

Capítulo 1. "Ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser" 59

1.1. Crítica aos deterministas e "partidários da liberdade" 59

1.2. Considerações críticas preliminares ao conceito de ato 65

1.3. A dinâmica da ação: motivos, móbeis e fins 70

Capítulo 2. Síntese, unificação e sentido: a *presença a* 82

2.1. Projeção, retomada e unificação: a dinâmica de temporalização 82

2.2. Facticidade e sentido: a situação 93

2.3. Projeto ou escolha fundamental 113

Capítulo 3. Sobre os sentidos da existência humana 128

3.1. O sentido como modo de ser no mundo 128

3.2. "Existirmos: a que será que se destina?" 136

Considerações finais 140

Referências 142

INTRODUÇÃO

O existencialismo de Sartre foi e é, ainda, bastante criticado por seu suposto pessimismo. Palavras e expressões como "condenação", "tentativa frustrada", "fadado ao fracasso", "angústia" – entre tantas outras – utilizadas pelo filósofo ao longo dos seus textos parecem sugerir que a existência, na visão sartreana, está fadada à melancolia, ao desespero, à desesperança e à infelicidade. Ironicamente, por outro lado, outras insistentes afirmações do filósofo acerca de uma "escolha" e "liberdade absoluta" fizeram com que fosse atribuída ao seu pensamento certa ingenuidade ou mesmo um fundo meritocrático. Ambas as compreensões associadas à sua obra, dentre outras, certamente soaram como preocupantes ao filósofo que, alguns anos após a primeira edição de *O Ser e o Nada* (1943), realizou a famosa conferência *O Existencialismo é um Humanismo* – proferida em 1945 e publicada no ano posterior –, na qual se defendia de tais acusações.

Ao final desta conferência, Sartre (EH, p. 42) afirma que "[...] a vida não tem sentido, *a priori*". À primeira vista, tal afirmação pode nos causar incômodo:se não há sentido em viver, não há, portanto, nada a fazer e devemos nos entregar? Afinal, se não há sentido, qual o propósito de estarmos aqui? Para que e por que viver? Essa falta de sentido, *a priori*, da vida, nos encaminha necessariamente à desesperança, ao desespero, ao pessimismo, ao caos e ao suicídio, como indagou Camus, em sua obra *O Mito de Sísifo* (1942)? Sem dúvida, essa concepção da vida soa, a princípio, como pessimista e, assim, nos leva a pensar que apenas poderia surgir de uma "filosofia contemplativa" ou da inação, que nos encaminharia a um "quietismo desesperançado" frente à existência. Esse, contudo, está longe de ser o entendimento de Sartre acerca da sua própria afirmação e tomá-la – esta e outras frases e expressões do filósofo – isoladamente implica em arriscar-se a recair em interpretações precipitadas ou mesmo equivocadas de sua filosofia. Risco esse, vale pontuar, ainda hoje recorrente. Podemos dizer que, aos olhos de Sartre, afirmar que a vida não tem sentido não é o ponto final, mas o de partida e isso está sugerido com o detalhe complementar da frase – *"a priori"* –, que fará toda a diferença.

Identificamos na frase citada acima um modo distinto de expressar a mesma ideia contida na afirmação de que, para a realidade humana, "a existência precede a essência" (EH, p. 18; SN, p. 695)[1].Trata-se de uma das ideias mais caras e marcantes do existencialismo de

[1]Para compreender essa frase, como mostra Morris (2009, p. 52), é importante considerá-la como um contraponto à afirmação escolástica de que "a essência precede a existência". Para os escolásticos, há dois tipos de propriedades: as essenciais e as acidentais. As primeiras, o próprio nome sugere, referem-se a tipos de coisas, ou seja, a aspectos permanentes e imutáveis que identificam e definem um determinado grupo. Para facilitar, um exemplo: a essência de um triângulo é ser

Sartre, a de que não nascemos prontos, mas "por fazer" e, portanto, sem essência. Não há, para o filósofo, qualquer coisa que defina a realidade humana antes dela existir. Mesmo a necessidade de ser liberdade e consciência que é, digamos, compartilhada por todos os indivíduos, não consiste em uma definição, mas na condição da existência humana: na medida em que existe, é liberdade, é consciência. Nas palavras de Sartre (EH, p. 35): "embora seja impossível encontrar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe, no entanto, uma universalidade humana de *condição*". Fora isso, nenhuma natureza, estrutura ou conceito precede sua existência, pois, de início, ele não é nada, "o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida [...] e será aquilo que ele se tornar" (EH, p. 19), aquilo que fizer de si mesmo.

Em suma, a afirmação de que a existência precede a essência equivale a dizer que a realidade humana é, em seu ser, indeterminação, ou seja, que nada – nenhuma essência, natureza ou conceito – há previamente ao seu existir que a determine em seu modo de ser. Colocando em termos que aqui nos interessam, isto implica, também, em dizer que não há *sentidos* que precedam o existir. É neste contexto e nesta direção que entendemos a afirmação de Sartre sobre a falta de sentido prévio da vida, citada logo no início do texto. Afirmar, então, que a vida não tem sentido, *a priori*, significa que, por seu próprio modo de ser, a realidade humana não dispõe de determinações e sentidos previamente dados que pudessem indicar-lhe *o que* deve ser e fazer ou *como* deve existir. E, em decorrência disso, é no próprio curso da existência que tais sentidos podem vir ao mundo. Afinal, se a existência precede a essência e é apenas *a priori* que a vida não tem sentido, significa que, de algum modo, ao longo do existir, esse sentido surge e se faz possível.

Começam a se desenhar os contornos da temática que nos instiga e que será o fio condutor deste trabalho: os sentidos da existência. Nesta dissertação, buscaremos realizar um trajeto compreensivo da leitura da obra *O Ser e o Nada* de modo a investigar como os sentidos da existência estão em jogo para a realidade humana, ou seja, como eles se constituem. Afinal, se o sentido não nos é dado *a priori* e está por fazer, é fundamental

---

uma figura de três lados. Um triângulo qualquer, portanto, para ser triângulo, deve possuir tal propriedade essencial. Um ser humano, por sua vez, para alguns escolásticos, deve ter a propriedade essencial de ser um "animal racional". Trata-se, assim, de propriedades necessárias de um determinado grupo, que devem estar presentes em todos os indivíduos ou tipos particulares desse grupo. As propriedades acidentais, por outro lado, são pertencentes aos indivíduos ou tipos particulares sem necessariamente estarem presentes nos demais componentes do grupo. Assim, um triângulo pode ser escaleno, isósceles ou reto, e um ser humano pode ser mulher ou homem, brasileiro ou francês, ter tais características físicas etc. Para a tradição escolástica, a existência é uma propriedade acidental – exceto no caso de deus que, por ser perfeito, deve necessariamente existir. As essências, aquilo que nós somos e as coisas são, consistem em "um tipo de esquema na mente de Deus antes da sua criação das coisas que preenchem o esquema" (MORRIS, 2009, p. 53). Assim, qualquer coisa – inclusive nós mesmos – antes de existir, é criada em sua essência, como ideia, por deus – disso decorre a afirmação escolástica à qual se contrapõe Sartre, que se coloca em total discordância com tal concepção, não apenas pela assunção de um "deus criador", mas principalmente pela compreensão do humano como uma essência já dada, constituída.

questionar *como* ele é feito e, dessa forma, surge nosso objetivo principal de compreender as condições de possibilidade nas quais surgem e se constituem os sentidos da existência humana. Se, por ventura, nos questionam sobre o porquê de tal investigação na filosofia de Sartre na medida em que já colocamos de antemão que este afirma não haver, *a priori*, sentido em viver, diremos que essa resposta já foi dada: a falta de sentido, neste caso, consiste em um ponto de partida e não um fim. E, jogando com a dupla significação deste ponto, podemos dizer que isso vale tanto para a nossa investigação – pois desse mote surgem nossas questões e objetivos – quanto para a própria realidade humana, que, não dispondo de um sentido prévio, deve fazê-lo, constituí-lo no próprio existir. Assim, é justamente na medida em que o filósofo não nos dá respostas sobre o sentido da vida, que, implicitamente, devolve-nos perguntas – ou, ao menos, nos dá abertura para fazê-las – e, dessa forma, justificamos essa investigação.

No que se refere ao nosso objeto, é importante que façamos algumas pontuações de modo a elucidar o que queremos designar com "sentidos da existência". Para que evitemos futuras confusões, é indispensável deixar claro que referimo-nos aqui aos sentidos na dimensão fenomenológico-existencial e não no âmbito semântico ou referente às sensações dos órgãos dos sentidos[2]. O termo "sentido" (*sens*)[3], tal como estamos utilizando aqui, diz respeito à razão, ao valor, ao peso, ao lugar e ao significado de um elemento dentro da totalidade que envolve uma existência concreta – ou da existência mesmo, enquanto totalidade. Em termos mais simples, nos referimos, por exemplo, ao sentido que tem um acontecimento na vida de determinada pessoa – ou, ainda, o sentido que tem a própria vida ou o viver para essa pessoa. Vale salientar que, em diversas passagens da sua ontologia fenomenológica, Sartre utiliza os termos "significações" e "valor" como sinônimo de "sentido"[4], tal como estamos empregando aqui. Contudo, este último abarca, também,

---

[2] Vale frisar que Sartre utiliza o termo sentido (*sens*) não apenas para referir-se às significações (*significations*), tal como estamos empregando aqui, mas, também, no caso do órgão sensível (*l'organe sensible*) – que aborda ao longo do capítulo no qual discorre sobre o corpo (SN, p. 385-450). Cabe pontuar que o corpo constitui nosso modo de estar no meio do mundo, pois não é possível existir sem ser um corpo no mundo. E por meio desses sentidos experimentamos, conhecemos, vivenciamos o mundo – eles, portanto, têm papel fundamental na nossa relação com o mundo. Assim, os sentidos, como estamos abordando, devem pressupor, de certa forma, essa relação das sensações com o mundo. Mas queremos ir além da qualidade das coisas como seus odores, suas cores e formatos, seus gostos. (SN, p. 403-404). Interessa-nos o sentido enquanto significado, enquanto valor para um Para-si, o que envolve, em certa medida, as qualidades das coisas, mas não se restringem a elas.

[3] Para alguns exemplos em que o termo "sentido" (SN, p. 566; 600; 612; 613) é, respectivamente, empregado no original, cf. EN, p. 503; 533; 543; 544).

[4]Identificamos tal equiparação dos termos especialmente na Quarta Parte (SN, p. 533) da ontologia fenomenológica, como, por exemplo, nos trechos a seguir:"[...] a **significação** do passado acha-se estreitamente dependente de meu projeto presente. Não significa, de forma alguma, que eu possa variar conforme meus caprichos o **sentido** de meus atos anteriores, mas sim que, muito pelo contrário, o projeto fundamental que sou decide absolutamente acerca da **significação** que possa ter para mim e para os outros o passado que tenho-de-ser. Com efeito, só eu posso decidir a cada momento sobre o ***valor***do passado [...]". (SN, p. 612); "[...] tal proibição só pode ter **sentido** sobre e pelo fundamento de minha livre escolha. Com efeito,

significados outros que não este que nos compete, motivo pelo qual optamos pelo termo "sentido" e empregaremos a expressão "valor" apenas ocasionalmente, como um dentre outros sinônimos.

Assim, partimos da afirmação de Sartre de que a vida não tem sentido prévio, o que, em outras palavras, significa que não há algo como uma razão, uma explicação, um motivo, um destino ou uma missão, em suma, não há um "para quê" ou um porquê que explique ou justifique a vida antes dela ser vivida. Iremos, então, investigar em que condições e de que modo, algum sentido pode ser constituído e atribuído à vida, na medida em que ela é vivida. Entretanto, se o sentido do existir é feito na própria existência, significa que ele se constituirá em meio às nossas ações e escolhas, nossos compromissos e engajamentos, nossas relações com os outros e com o mundo, em suma, nossas vivências e experiências concretas, e, também, em meio aos sentidos que tudo isso tem para nós. Cabe, portanto, e será nosso objetivo investigar, também, o modo como se constituem esses sentidos.

Assim sendo, a princípio, nosso objeto abrange dois eixos: *o* sentido da existência e os sentidos atribuídos às vivências de uma existência concreta. Ou seja: o sentido, o significado e a razão que tem a vida para cada existente humano e, também, o sentido, o significado, a razão, o peso e o lugar que têm as ações, as escolhas, as experiências e vivências de cada um. Entretanto, nossa intenção em apresentar tal diferenciação é apenas a de esclarecer o objeto sobre o qual nos debruçaremos, pois veremos no percurso mesmo da investigação que, no que diz respeito ao modo como esses sentidos são constituídos, tal distinção se faz dispensável.

As indagações – e suas respectivas teses – sobre o sentido da vida são, sem dúvida, antigas. Há muito o ser humano se pergunta sobre o sentido de sua própria existência, sobre o propósito de estarmos aqui, o porquê das nossas vidas, questionamentos que se encontram nas raízes da Filosofia. Interessa-nos, contudo, tal como a Sartre, a existência em sua concretude: os sentidos tal como estão em jogo na vida concreta de cada um de nós. Afinal, não se trata de uma questão meramente teórica, apartada da vida prática, mas justo o contrário, diz respeito à vida e ao cotidiano de todos nós. Individual e coletivamente questionamos os sentidos das nossas existências ou das experiências e dos acontecimentos das nossas vidas. E ainda que não nos dediquemos muito a pensar sobre isso, sem grandes esforços, é possível identificar, por exemplo,o sentido que tem ou teve para nós um evento importante, uma viagem especial ou um relacionamento amoroso. Mas não apenas questionamos, como também afirmamos os

---

segundo as livres possibilidades escolhidas, posso infringir a proibição, não levá-la em consideração, ou, pelo contrário, posso conferir-lhe um **valor** coercitivo que ela só pode ter devido ao peso que lhe concedo." (SN, p.643) (grifos nossos). No original (EN, p. 543; 569), os termos correspondentes para sentido, significação e valor são, respectivamente, *sens*, *signification* e *portée* ou *valeur*. Para outros exemplos, cf. SN, p. 540; 556; 665.

sentidos envolvidos em nosso existir: o sentido, por exemplo, de um acidente no passado, de uma canção da infância, da perda de uma pessoa querida ou do nascimento de um filho, de uma atitude presente ou intenção futura. A partir disso, buscamos justificar, explicar, dar razões e compreensibilidade a esses acontecimentos, às nossas ações e escolhas e à nossa existência como um todo, já que não contamos, *a priori*, com isso. Essa atribuição de sentidos – que, como veremos, é um processo contínuo e incessante – pode ser entendida comoa constituição de uma história: a nossa. É indispensável colocar que, nesta dissertação, a motivação para realizar esse objetivo de compreender o modo como são constituídos os sentidos envolvidos em nossas existências vem da finalidade última, que nos mobiliza, de compreender o modo como cada um de nós tece os sentidos de sua existência e, desse modo, constitui a sua história.

Embora Sartre, ao longo de *O Ser e o Nada*, não se dedique a responder de modo pontual e específico os questionamentos que colocamos anteriormente e, desse modo, não se ocupe detida e diretamente da temática do sentido, o tema está implicitamente posto em toda a obra. E, sem dúvida, o filósofo nos oferece subsídios, instrumentos e fundamentação para pesquisar neste campo. Além disso, a questão do sentido atravessa e acompanha seus principais conceitos, especialmente a liberdade, a facticidade e a angústia – não por acaso, é nas partes em que desenvolve essas compreensões que nosso tema aparece de modo mais expressivo. No empenho de analisar como se constituem os sentidos da existência, trataremos de tais conceitos, apresentando a concepção sartreana da realidade humana como liberdade e escolha, ainda alvo de muitas críticas. Acreditamos que nosso trabalho poderá ser útil como colaboração para o esforço de elaborar uma compreensão da existência humana que não se prenda a determinismos e dogmatismos – busca realizada, declaradamente, pelo próprio Sartre.

Na conferência citada no início do texto, *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre apresenta exemplos preciosos para pensarmos a questão que aqui nos propomos a pesquisar. Contudo, ainda que nela o filósofo indique que, por não contarmos com uma essência prévia, cabe a cada existente decidir sobre o sentido de suas ações e sua existência, ele não aprofunda e explica o modo como isso se dá. Dessa forma, embora esse escrito tenha nos inspirado em nossa inquietação inicial e seja utilizado por nós ao longo do texto, por se tratar de uma palestra – com todas as limitações em termos de profundidade que uma comunicação desse tipo implica –, não atende à complexidade das questões colocadas e tampouco nos fornece todos os instrumentos necessários à discussão da temática. Por esse motivo, foi utilizado

como um dispositivo inicial das nossas questões e como referência complementar, não como fundamentação principal. As demais obras do autor utilizadas e citadas por nós foram consultadas com o intuito de buscar recursos que pudessem enriquecer a investigação a que nos propomos aqui, sem a pretensão de abordar em totalidade, complexidade e profundidade suas temáticas específicas. Visando nosso objetivo de investigar o modo como se constituem os sentidos da existência humana, buscamos na obra *O Ser e o Nada* os subsídios e elementos para fundamentar nossa investigação. Realizamos uma leitura da ontologia fenomenológica tomando como fio condutor a questão dos sentidos da existência, procurando apresentar as noções que se articulam e complementam de modo a sustentar, fundamentar e explicar, na visão de Sartre, como esses sentidos estão em jogo no existir.

Nossa dissertação está estruturada em duas partes. Na medida em que estamos investigando o modo como se constituem os sentidos da existência humana, é preciso, para termos condições de colocá-los em discussão, conhecer e partir da realidade humana ou ser-Para-si, como denominado por Sartre. Afinal, considerando que a falta de sentido prévio da vida está atrelada ao modo de ser da realidade humana e que os sentidos aparecem e se constituem ao longo da existência, é necessário que investiguemos mais a fundo esse modo de ser e existir da realidade humana. Na primeira parte do trabalho, portanto, iremos descrever a condição da realidade humana na perspectiva sartreana, apresentando alguns dos conceitos e aspectos imprescindíveis à compreensão do que é o "ser humano" para o filósofo e buscando assinalar algumas das principais bases filosóficas nas quais se apoia Sartre.Para tanto, no primeiro capítulo, nos dedicaremos à compreensão sartreana do modo de ser da realidade humana, que é *ser consciência*. Buscaremos, ao longo da apresentação, resgatar alguns aspectos da leitura sartreana inspiradas na fenomenologia de Husserl, como a noção de consciência intencional, que será primordial para compreender a relação do humano com mundo. Veremos, também, com base no escrito *A Transcendência do Ego* (1936), a crítica sartreana à visão substancialista do "eu" como habitante da consciência e organizador das experiências e pensamentos. Com essas explanações, pretendemos mostrar que Sartre entende a consciência não como um espaço, um lugar a ser preenchido por conteúdos, mas um movimento, um intencionar. Ainda neste capítulo, retomaremos a afirmação já apresentada sobre a existência preceder a essência, com o intuito de aprofundar a condição humana de indeterminação – visto que ela não tem uma essência, um "para que" ou uma utilidade pré-definida–, que aponta para um constante e necessário fazer, especialmente em termos de sentido.

A concepção fenomenológica da consciência nos permitirá, no segundo capítulo, nos afastar das explicações idealistas e realistas – e seus dualismos – acerca dos existentes e do mundo, tal como pretendia Sartre. Ainda dialogando com Husserl, veremos como ele busca uma saída dessas explicações na compreensão de Ser e de Fenômeno. Essa saída encontrada por Sartre é de suma importância para o nosso trabalho, pois, ao afirmar que o mundo aparece para nós enquanto manifestação fenomênica, o filósofo indica que tudo aquilo de que somos consciência, ao se mostrar como fenômeno, não aparece "em bruto", mas, de algum modo, já significado, com um sentido. Como se constitui esse sentido? De onde ele vem? Quem o cria ou determina? Buscaremos responder ao longo da dissertação. Assim como não podemos falar dos sentidos da existência sem investigar o modo de ser da realidade humana, seria tolo tentar discorrer sobre essa questão sem pensarmos sobre as coisas e o mundo, que também são "preenchidos" de sentido. Como veremos, a existência humana e seus sentidos são possíveis apenas na relação com seu entorno. Mostraremos que não é possível pensar uma consciência, um ser-Para-si, ou, em outras palavras, a realidade humana, sem o mundo e as coisas, e vice-versa. Por esse motivo, no terceiro capítulo, nos dedicaremos, também, ao ser-Em-si, à diferenciação deste e do ser do Para-si, e ao modo como, para Sartre, a realidade humana se relaciona com ele, trazendo as noções do nada e da nadificação, muito caras à ontologia de Sartre e ao nosso trabalho.

O trajeto desta primeira parte nos permitirá, ao seu final, compreender a noção mais cara à filosofia de Sartre, que se encontra no cerne de todo o seu pensamento: a liberdade. Afinal, de algum modo, como mostraremos, as descrições anteriores desembocam na compreensão da realidade humana como liberdade, visto que esta noção integra e envolve as demais. Considerando que se trata de um termo muito utilizado na tradição filosófica e no senso comum e que, na obra sartreana, é empregado em um sentido bastante distinto e, consideramos, mais complexo, pois isso, é importante que atentemos às suas especificidades para não nos confundirmos com sentidos outros do termo, nem arrisquemos recair nos equívocos de interpretação que sinalizamos antes.Nos esforçaremos, então, em introduzir a noção de liberdade que, no entanto, em função do seu amplo alcance e sua complexidade, prosseguirá sendo desenvolvida ao longo da segunda parte.

Assim, essa primeira parte será essencial para entendermos o que é o humano para Sartre e que este só existe na relação dialética com o mundo. Buscaremos mostrar que o próprio modo de ser da realidade humana, que é ser liberdade, solicita que, a cada instante, ela se constitua compreensivamente, ou seja, em termos de sentido. Vale ressaltar que não

pretendemos – e nem seria possível – dar conta de todos os elementos e argumentos apresentados por Sartre acerca desses conceitos, tampouco esgotá-los em sua complexidade. Nosso intuito é o de trazer instrumentos que irão basear e possibilitar o aprofundamento da nossa discussão. Essa colocação cabe, também, para os demais capítulos. Embora não seja essa a nossa finalidade última, para chegarmos a compreender o modo como se constituem os sentidos da existência e das nossas experiências, faz-se necessário analisar, também, o modo como nos relacionamos, especialmente em termos de sentido (ou: e significamos) as coisas – o que será oportuno realizar nesta parte inicial. Assim, ela será a base fundamental para compreender em que condições o *significar* se faz possível, ou seja, como os sentidos são constituídos. Desse modo, poderemos avançar na explanação sobre o porquê de Sartre afirmar que a vida não tem sentido *a priori*, já que esta é a condição da realidade humana, pelo próprio modo de ser. Mas, se esse sentido não é dado a priori, ele deve aparecer ou ser feito, de alguma maneira. Esse *como* será o mote da parte subsequente.

Após termos nos aproximado de conceitos relevantes para compreender a condição de existência da realidade humana, na segunda parte do nosso trabalho iremos nos acercar mais da concretude e singularidade da existência humana. Buscaremos, ao longo desta parte, apresentar a existência humana como um constante *fazer-se*. Assim, na medida em que, para o Para-si, ser é fazer-se e, portanto, cada existente será aquilo que se tornar, que fizer de si, nos dedicaremos no primeiro capítulo à ação, buscando compreender o *modo como* cada um se faz. A relevância de abordá-la, como veremos, encontra-se no fato de que, para Sartre, é por meio dela que engajamo-nos no mundo e fazemo-nos aquilo que somos. Dessa forma, nos dedicaremos ao esclarecimento da concepção sartreana de ação humana e sua íntima ligação com a liberdade. Tendo isso em vista, partiremos das críticas feitas por Sartre às formas de pensamento às quais ele se contrapõe no desenvolvimento da sua proposta, especialmente ao determinismo, tão difundido à época e até os dias atuais e, tendo explanado a crítica, introduziremos, em seguida, a proposta sartreana para uma compreensão da ação enquanto modo de ser no mundo, enquanto concretização da liberdade, enquanto escolha. Faremos isso mostrando o que o autor entende por ação e como se dá esse *fazer-se existencialmente* através dela, nos aprofundando nas especificidades do ato humano que o autor destrincha na última parte da ontologia fenomenológica. Com isso, daremos mais alguns importantes passos no objetivo de elucidar a relação entre o Para-si e o Em-si, entre a realidade humana e o mundo, com o intuito último de esclarecer o modo como os sentidos da existência humana se constituem. Afinal, se não dispomos de um ser e tampouco de um sentido prévio e devemos,

para constituir este último, nos fazer, veremos nesta parte, que é na ação, tendo como fundamento a liberdade, que isso se dá – o que aponta, de antemão, o lugar de relevância da ação e da liberdade na investigação sobre os sentidos.

No segundo capítulo, prosseguiremos com a discussão sobre o *fazer-se* existencial da realidade humana, desta vez, no fazer-se enquanto totalização em curso. Assim, retomaremos a noção de distância e presença a si ao abordarmos a dinâmica de temporalização, já sugerida na primeira parte, quando veremos que o Para-si jamais pode deixar-se determinar por seu passado para agir ou ser o que é, já que é presença a si e não apenas si. A noção de temporalização aparecerá como um elemento de importância para compreender um relevante aspecto da condição da realidade humana, que é estar em questão para si mesma. Veremos que, por sermos temporalização, estamos sempre em jogo, retomando-nos, reinventando-nos, *ressignificando-nos*. Além disso, juntamente com a noção de projeto, será mais um elemento que nos possibilitará vislumbrar a impossibilidade para a realidade humana de possuir uma essência ou identidade definitivas. Impossibilidade tal que, entretanto, não a impede de ser individual e singular, conforme o projeto ou escolha fundamental nos mostrará. lugar Veremos, no terceiro a noção de escolha fundamental, bem como as tensões que este conceito inaugura, na medida em que, como veremos, "dá" sentido e totalidade ao nosso ser e às nossas ações, ao mesmo tempo em que é constituído por elas. Em suma, nesta segunda parte, sairemos de uma apresentação mais ontológica – feita na primeira parte – rumo a uma aproximação com a concretude e a singularidade da existência humana. Neste capítulo, abordaremos, também, as noções de facticidade e situação, que, junto com a temporalidade e o projeto fundamental, nos permitirão entender a possibilidade para a realidade humana de ser totalização em curso. No último capítulo, já embasados com as discussões anteriores, iremos, afinal, apresentar aquilo que procuraremos apontar ao longo de todo o texto: as condições de possibilidade do surgimento e da constituição dos sentidos da existência humana. Mostraremos a existência humana se fazendo como sentido, enquanto modo de ser no mundo e enquanto totalidade em termos de sentido, que envolve a si e ao mundo.

Parte I. Considerações iniciais sobre a condição da existência humana

Capítulo 1. Sobre a realidade humana: a questão do sujeito

1.1. A consciência

Visando um caminho encadeado e coerente dentro do pensamento de Sartre, iniciaremos a investigação acerca do modo de ser da realidade humana com uma das suas características mais marcantes, a qual Sartre (SN, p. 22) se refere como "a lei de ser do sujeito cognoscente": o fato de *ser consciente*. Aqui, "ser consciente" não consiste em um modo do conhecimento ou da percepção, mas na própria "dimensão de ser transfenomenal" (*dimension d'être transphénoménale*) que o tipo de ser da consciência necessariamente implica. Para Sartre, partir da consciência ou da "subjetividade" parece pertinente e necessário na busca de bases mais seguras – tal como pretendiam dois dos seus inspiradores, Descartes e Husserl[5] –, na medida em que podemos apreendê-la diretamente, de modo intuitivo e sem intermediários, com base no método fenomenológico, conforme veremos. É oportuno colocar que, embora Husserl – e também Sartre – concorde com Descartes sobre a necessidade de partir do *cogito*, para o primeiro, o último se equivoca ao assumir, junto à conclusão do cogito, juízos não investigados, tal como considerar o "eu" do "eu penso" como substância.

Primeiramente, é indispensável explicitar e dar o devido crédito a Husserl, pois, apesar das críticas dirigidas a ele por Sartre[6], é inegável sua grande influência no pensamento sartreano – especialmente em sua obra *Investigações Lógicas* (1900-1901) –, tanto no modo de conduzir suas investigações, a partir do método fenomenológico, quanto em diversos conceitos relevantes, como o da consciência intencional. Sartre (SN, p. 22) resgata a máxima da fenomenologia de Husserl que diz: toda consciência é consciência *de* alguma coisa, ou seja, toda consciência é intencional. Talvez este seja um dos aspectos mais marcantes do pensamento de Husserl e, provavelmente, um dentre os mais fundamentais à compreensão da teoria de Sartre, que se apropriou deste conceito. Trata-sede uma característica pregnante da consciência, sua particularidade geral e fundamental, a de ser sempre, antes de mais nada, consciência *de* algo. Ao longo da introdução de *O Ser e o Nada*, o filósofo mostra que, com a noção de intencionalidade, Husserl investe na tentativa de saída – embora, segundo alguns críticos, incluindo o próprio Sartre, sem sucesso – das dicotomias realismo e idealismo, sujeito e objeto, consciência e mundo. Com ela, visa restituir a "presença das coisas e às

[5]Ao longo da obra *O Ser e o Nada*, Sartre faz constantes referências a outros pensadores, retomando suas ideias em uma leitura crítica e estabelecendo, ao longo do livro, um verdadeiro diálogo com outros filósofos. Nesse sentido, podemos destacar Descartes e Husserl dentre os pensadores que mais influenciam sua filosofia, ainda que Sartre tenha se posicionado de forma crítica com relação a ambos e tenha dado passos bastante originais para além daqueles que o inspiraram. Tendo em vista, portanto, a relevância de algumas ideias cartesianas e husserlianas para a filosofia sartreana – seja em um sentido de apropriação ou contraposição –, ao longo do texto, faremos menção a esses filósofos com o intuito de melhor localizar e esclarecer alguns conceitos e caminhos trilhados na obra na qual estamos nos apoiando.

[6]Tais críticas estão presentes principalmente em *A transcendência do Ego* (1936) e no decorrer da ontologia fenomenológica, especialmente em sua introdução.

coisas, excluindo tanto sua exterioridade à consciência quanto seu enclausuramento nela. A intencionalidade é a marca fundamental do vivido em geral" (BEAUFRET, 1976, p. 125). A consciência, portanto, sendo intencional, implica sempre e necessariamente em um posicionamento de um objeto transcendente, ou seja, de algo que ela não é – e, para além dessa necessidade, não há consciência.

Com efeito, significa que não existe consciência, "psiquismo" ou "subjetividade", por assim dizer, em um "estado puro", e que não se é consciente sem ser consciente *de* algo. Se, para que exista a consciência, é necessário um ser que não seja ela mesma, disso decorre que este ser já existe quando ela o posiciona como fenômeno, ou seja, é necessário que o ser deste fenômeno não exista apenas enquanto o fenômeno aparece *para* a consciência, mas que seja um ser em si mesmo, isto é, irredutível ao fenômeno ou, como afirma Sartre, "transfenomenal". Sobre este ser em si, veremos um pouco mais adiante. Neste momento, o importante é que esteja claro que a consciência, então, exige que o existente – que é seu objeto – não se reduza ao conhecimento que dele ela tem, pois, antes que ela o posicione e o conheça, é preciso que seu ser já exista, já esteja dado de antemão. Ou, nas palavras de Sartre (SN, p. 35), "que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece". Dessa forma, a consciência torna-se o que Sartre (SN, p. 34) chama de "prova ontológica", uma garantia, exigência e necessidade da irredutibilidade do ser do fenômeno[7]. E, com isso, encontramos a seguinte tensão no modo de ser da consciência: ela é fuga constante de si própria – em direção ao mundo – e, por outro lado, na medida em que é consciência *de* mundo, não pode coincidir-se com ele.

Para Sartre, afirmar que toda consciência é intencional significa justamente dizer que a consciência não pode ser preenchida por conteúdos, o que implica em ir pela via contrária de toda uma tradição filosófica e psicológica. Em *Uma idéia fundamental da fenomenologia* (1939), baseando-se na proposta fenomenológica da consciência de Husserl, Sartre critica essa tradição, a qual ele denomina "digestiva" – e na qual ele mesmo inclui o empiriocriticismo, o neokantismo e o psicologismo, e, por que não, o próprio Descartes[8] –, que insiste na ideia de

---

[7]Vale notar que essa saída encontrada por Sartre muito difere daquela utilizada por Descartes nas *Meditações metafísicas* (1641), cf. DESCARTES, 1993 apud BONJOUR; BAKER, 2010, que afirma a existência das coisas do mundo a partir da ideia e da certeza da existência e bondade de deus – a ideia de que, se deus existe, ele é necessariamente bom e não nos enganaria sobre a existência das coisas. Nesse ponto, Sartre, ao assumir a intencionalidade da consciência – tal como Husserl–, se distancia de Descartes na medida em que este tem uma compreensão substancial e espacial da consciência – embora, vale ressaltar, este último não utilize tal termo. Na perspectiva cartesiana, os objetos da consciência – ou do pensamento, para utilizar suas palavras – são conteúdos do pensamento, são as ideias, enquanto representações correspondentes de coisas do mundo exterior.

[8]Descartes, nas *Meditações metafísicas*, ainda que pudesse parecer aproximar-se de uma compreensão intencional ao afirmar que as ideias são sempre ideias *de* algo, afastava-se dessa visão na medida em que colocava a necessidade de correspondência entre o conteúdo das ideias e dos objetos, entendendo-as como imagens, representações e conteúdos *na* consciência. Husserl,

"conteúdos da consciência", ou seja, na compreensão de que a percepção de um objeto exterior gera representações, cópias ou imagens deste objeto na consciência. Em contraposição a isso, Sartre propõe um entendimento da percepção como relação direta da consciência com seu objeto. Por seu modo de ser intencional, a consciência vai até o objeto, aquele objeto que se encontra lá, no mundo, logo, não há o que poderia se chamar de "reação interna" produzida pela percepção do objeto.

Por ser intencional, a consciência carrega consigo a exigência de não ser uma coisa e, para compreendermos esta noção sartreana, é preciso que abandonemos a concepção substancialista da consciência como algo espacial. É nesse sentido que Morris (2009, p. 83) coloca sua "preferência" pelas expressões verbais "ser/estar consciente", em lugar do termo substantivado "consciência", tendo em vista que o próprio modo de ser desta é mais um fluir do que uma coisa. A autora acrescenta ainda que: "A afirmação de Sartre de que toda consciência é consciência *de* alguma coisa fornece mais um elemento para a sua afirmação de que a consciência não é nada: ela não é uma coisa, mas sim uma relação." (MORRIS, 2009, p. 84). Assim, nós *somos* consciência, não a temos, trata-se de um modo de ser e não algo que possuímos.

Para Sartre, assim como para Husserl, o livro que vejo – bem como os demais objetos do mundo – está aí, na sala, à minha frente, em cima da mesa, e não em minha consciência, na minha mente ou nos meus pensamentos, sequer, vale frisar, a título de representação, como esclarece Rodrigues (2007, p. 114):

> [...] **os objetos que se apresentam à minha percepção não se conectam com supostos "correlatos" em minha consciência** segundo relações de semelhança, contigüidade, causalidade, ou o que quer que seja. Em outras palavras, o retrato de meu amigo João, por exemplo, não causa em minha consciência o aparecimento de um correlato em forma de imagem, como se retrato e minha imagem de João fossem dois "objetos" distintos, mas que por semelhança conectam-se na consciência. João e sua imagem não são objetos cuja distinção seja tal que permita pensá-los segundo uma relação de causalidade, já que, **em ambos os casos trata-se do mesmo "objeto", do mesmo João**. (grifos nossos).

Desse modo, é *deste* livro, que está lá fora, no mundo, que sou consciência, não de uma imagem ou representação do mesmo. É preciso, então, "expulsar as coisas da consciência" (SN, p. 22) e resgatá-la enquanto consciência posicional do mundo, que ele refere como "verdadeira relação" entre a consciência e o mundo. Assim, a consciência deixa de ser um lugar, um espaço vazio a ser preenchido por conteúdos ou representações dos objetos do mundo. Consiste, ao contrário, em um movimento constante e contínuo de *voltar-se para*, um

---

por sua vez, contrapondo-se a ele e inspirado na noção de intencionalidade da consciência de Brentano, afirmava que os conteúdos não estão *dentro* da consciência.

deslizamento para fora de si, um além de si, para fora, no mundo. É transcendência para alcançar os objetos do mundo e se esgota nesse transcender. A esse respeito, o filósofo diz:

> [...] se, por impossível, vocês entrassem "dentro" de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois 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. (IF, p. 56).

Neste trecho, ficam claros dois aspectos relacionados à consciência. Primeiramente, seu posicionamento transcendente: não havendo nada em seu interior – sequer há um "interior" –, ela, a todo o momento, escapa de si em direção aos objetos transcendentes. Não há, portanto, a separação entre um "dentro" e um "fora", esses conceitos são utilizados apenas metaforicamente, pois a consciência é sempre direcionada para os objetos, para o mundo ou para si mesma – na medida em que também tenta posicionar a si própria, como veremos, enquanto objeto transcendente, como um "eu".

O segundo aspecto é que não há consciência sem mundo, pois, como já mostramos, não seria possível pensá-la em um estado puro ou que surgisse e se constituísse, primeiramente, para então se relacionar e ser consciência do mundo. No momento em que surgimos, ao existirmos, já somos consciência do mundo. Para o filósofo, essa compreensão da consciência como modo de ser fundamental da realidade humana, que exige a existência do mundo e é ela própria intencionalidade e imersão nesse mundo, pode ser sintetizada na expressão heideggeriana *ser-no-mundo*, utilizada por Sartre em diversos momentos ao longo da ontologia fenomenológica[9]. Destes dois aspectos apontados sobre o modo de ser da consciência, um terceiro se desdobra: seu caráter de translucidez (*translucidité*). Como ela não possui um interior com conteúdos e é sempre movimento para o mundo, não podemos falar em partes obscuras ou desconhecidas da consciência: é toda ela presença a si, "é consciência de ponta a ponta" (SN, p. 27).

Mas avancemos um pouco mais na descrição da consciência. Conforme vimos, dizer que toda consciência é consciência *de* alguma coisa implica em afirmar que toda consciência é posicional. Ela pode, por sua vez, posicionar o mundo ou a si mesma. No caso da consciência posicionando o mundo – que Sartre denomina de "consciência refletida" (*conscience réfléchie*) –, trata-se da consciência imediata do objeto dado na percepção. Aqui, toda intenção está voltada para fora, para as coisas do mundo. Consiste no nosso modo espontâneo e usual de estar no mundo, no qual, na maior parte das vezes, estamos absortos em nosso fazer cotidiano, em nossas atividades, sem estabelecer uma relação de conhecimento.

[9]Para alguns entre os trechos em que Sartre utiliza tal expressão, cf. SN, p. 44; 104; 192; 388; 572; 729.

Não há ali julgamento ou reflexão: não conhecemos e refletimos sobre as atividades e os objetos transcendentes dos quais somos consciência, não julgamos aquilo que percebemos. Simplesmente somos consciência e percepção do mundo e dos objetos transcendentes e nos esgotamos em sê-lo. Contudo, na medida em que somos consciência do mundo, somos, também, conscientes de sermos consciência do mundo e essa será a condição para toda e qualquer reflexão, como veremos. Trata-se de um ponto crucial que retomaremos logo a seguir. Façamos, entretanto, algumas considerações sobre a reflexão, antes de aprofundarmos nessa consciência de ser consciência.

A consciência, então, sendo posicional, pode posicionar o mundo, como acabamos de ver, ou a si mesma. Neste último caso, trata-se da reflexão – que Sartre denomina "consciência reflexiva" (*conscience réflexive*) –, que consiste na consciência voltada, direcionada, intencionando a si mesma. Trata-se de quando nós refletimos, questionamos, conhecemos e julgamos a nós mesmos, por exemplo, tomando como objeto nossa consciência refletida, ou seja, nossa consciência enquanto voltada para o mundo. A esse respeito, Sartre (SN, p. 24) diz:

> [...] a consciência reflexiva (*réflexive*) posiciona como seu objeto a consciência refletida: no ato de reflexão (*réflexion*), emito juízos sobre a consciência refletida, envergonho-me ou orgulho-me dela, aceito-a ou a recuso, etc. A consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me. Ela não *conhece* minha percepção, não a *posiciona*: tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo.

A consciência refletida é, então, condição para a consciência reflexiva, é o que a torna possível, já que é àquela que esta se dirige, a primeira é objeto para a segunda. Sartre, então, diverge de Descartes e do próprio Husserl que, segundo ele, entendem a reflexão como uma "intuição privilegiada, porque capta a consciência em um ato de imanência presente e instantâneo" (SN, p. 208). Assim, Sartre apresenta a reflexão sem primazias ou privilégios dentre os demais modos da consciência: simplesmente como uma consciência posicional de consciência, ou seja, como um modo da consciência que tematiza ou posiciona uma consciência passada – assim como uma consciência refletida posiciona objetos transcendentes.

É importante ressaltar, contudo, que essa descrição da consciência como refletida e reflexiva é feita apenas para "fins didáticos". A rigor, trata-se de uma única e mesma consciência, que Sartre "separa" e nomeia, com o intuito de esclarecer, como refletida, quando voltada para o mundo, e reflexiva quando voltada para si mesma. Não são tipos de consciência e, sendo assim, não se dão separadamente, mas articuladas em uma mesma unidade. Veremos, aliás, que essa ressalva valerá para muitos – para não arriscarmos dizer

todos – conceitos da ontologia fenomenológica, que estão interna e intrinsecamente ligados, de modo que, apenas em teoria podem ser pensados separadamente.

Vimos que a reflexão tem como objeto a consciência refletida – e, assim, trata-se da consciência posicionando a si mesma. Entretanto, a consciência reflexiva não poderia posicionar a consciência refletida do mesmo modo como ocorre com os demais objetos. Se pensarmos, diz Sartre, a reflexão como uma consciência independente e separada, não poderíamos, depois, reuni-la à consciência refletida. Desse modo, conclui Sartre (SN, p. 209), "convém que a reflexão se una ao refletido por um nexo de ser, que a consciência reflexiva *seja* a consciência refletida". Mas, se toda reflexão é uma forma de conhecimento, é preciso que o refletido seja, de algum modo, objeto para o reflexivo. Como, então, é possível conciliar isso com a conclusão que acabamos de colocar, de um *ter de ser* o outro? Sartre responde que há e não há separação de ser: é necessário que o reflexivo seja e não seja, a um só tempo, o refletido. Essa relação (entre reflexivo e refletido), que podemos chamar de dialética, é, como veremos mais adiante, ao falarmos sobre o nada e o não-ser, própria ao modo de ser da realidade humana.É nesse sentido que, diferente das demais relações de conhecimento, nesse caso, o refletido não pode ser objeto, mas "quase-objeto" para o reflexivo.

> Com efeito, a consciência refletida ainda não se mostra como algo *fora* da reflexão, ou seja, um ser sobre o qual se pode "adotar um ponto de vista" [...]. Para que a consciência refletida seja "vista de fora" e a reflexão possa se orientar em relação a ela, seria preciso que o reflexivo não fosse o refletido, ao modo de não ser o que não é: esta cisão só será realizada na existência para outro. Não há dúvida que a reflexão é um conhecimento, está provida de um caráter posicional; ela afirma a consciência refletida. Mas, toda afirmação, como logo veremos, é condicionada por uma negação: afirmar *este* objeto é simultaneamente negar que eu seja este objeto. 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. Sua afirmação é detida no meio do caminho já que sua negação não se realiza completamente. Portanto, o reflexivo não se desprende completamente do refletido e **nãopode abarcá-lo "de um ponto de vista"**. [...] **Tudo é dado ao mesmo tempo, em uma espécie de proximidade absoluta**. [...] **A reflexão é mais reconhecimento do que conhecimento**. (SN, p. 213-214). (grifos nossos).

Isso se simplifica se pensarmos que, na medida em que refletimos sobre nós mesmos, o objeto da reflexão, aquilo sobre o que refletimos, deve coincidir, de algum modo, com aquele que reflete: nós mesmos. Ao refletirmos sobre nós mesmos, então, não podemos assumir o ponto de vista totalmente "de fora", não podemos nos olhar de fora, como se fôssemos outro.

Dissemos antes que a consciência refletida é condição para a reflexão, contudo, sozinha ela não poderia sê-lo, pois, para refletir, é preciso "uma série de sínteses de unificações e reconhecimentos" (SN, p. 24). Ou seja, é preciso estar presente a si – e a consciência refletida, esgotando-se em estar voltada para o mundo e nele imersa, não poderia estar, também, voltada para si mesma. Acontece que, para ser possível o conhecimento, toda consciência, além de ser

consciência de alguma coisa, deve necessariamente ser consciência de si como sendo consciência dessa coisa.

No momento em que somos consciência dos objetos do mundo, na nossa vida cotidiana, somos, também, consciência de ser consciência dos objetos do mundo. Nas palavras de Sartre (SN, p. 25), "toda existência consciente existe como consciência de existir". Esta é uma condição necessária para o conhecimento, a rememoração e a reflexão: se eu não fosse consciência de ser consciência do livro à minha frente, seria consciência do livro sem saber sê-lo. Seria, como escreve Sartre (SN, p. 23), uma "consciência inconsciente" ou "ignorante de si", o que é inaceitável. Conhecer algo implica, portanto, em saber que se conhece algo. Nada pode ser objeto da minha consciência sem que eu esteja consciente disso, já que a consciência, como vimos, é toda ela translúcida. Para que eu possa refletir, relembrar ou saber é preciso que, a cada momento, eu seja consciência de ser consciente do que quer que seja. É na medida em que sou consciência de ser consciente deste livro, por exemplo – de vê-lo, segurá-lo ou lê-lo –, que posso afirmar ser consciência dele – de ver, segurar ou ler. Se não fosse consciente de que vejo, seguro ou leio, certamente sequer poderia afirmar que o faço, ou tecer qualquer proposição a respeito. É preciso, então, que eu seja consciente de ser consciente.

Mas, o que podemos entender como essa consciência de ser consciência? Não parece plausível, tendo em vista as características do modo de ser da consciência apresentadas até aqui, compreender essa relação do mesmo modo como se dá entre a consciência e os demais objetos. Mesmo se pensássemos em uma consciência dividida em áreas distintas, sendo uma mais originária e capaz de conhecer as demais – o que, para Sartre, seria impossível, já que a consciência não é espacial, mas puro fluxo – ainda assim teríamos uma área que não poderia conhecer-se, que seria para si mesma uma opacidade impenetrável. A consciência consciente de si não pode consistir, então, em uma relação de dualidade, mas deve ser imediata e não cognitiva. Sartre nos mostra com isso que a consciência de si jamais poderia ser objetiva, tal como a consciência das coisas. Ele demarca essa diferença utilizando parêntesis na consciência (de) si em contraste com a consciência *de* outro objeto qualquer. O parêntesis aponta que não se trata de uma relação clássica de conhecimento, de dualidade sujeito-objeto, pois, neste caso, ambos coincidem. E, além disso, ressalta que não há distância, não há diferença entre percepção e consciência (de) percepção, crença e consciência (de) crença etc.

Essa consciência (de) ser consciência não consiste em um novo modo da consciência, mas em um *fluxo da existência consciente*, um pano de fundo, uma presença, que é, por sua

vez, a condição mesma de ser consciente, na consciência refletida, e de posicionar, na consciência reflexiva. Sartre se refere a esse fluxo com os termos *pré-reflexivo*, *irrefletido* ou, ainda, *cogito pré-reflexivo*, fazendo um contraponto a Descartes. O filósofo não recusa o cogito cartesiano, pelo contrário, ele o utiliza, contudo, afirma: "Se a realidade humana se limitasse ao ser do 'Eu penso', teria apenas uma verdade do instante" (SN, p. 134). Assim, ele vai além do seu precursor, afirmando que "existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano" (SN, p. 24). O pré-reflexivo não é posicional, não posiciona um objeto no mundo, mas identifica-se com a consciência da qual é consciência, acompanha a consciência refletida – e, assim, temos, a um só tempo, percepção e consciência de percepção. Ele é uma espécie de unificação e de condição para o conhecimento e a reflexão, o *fundo necessário* de qualquer consciência. O pré-reflexivo está, digamos, sempre presente, diferente da reflexão: mesmo quando não estamos a refletir, somos consciência, somos conscientes e, portanto, existimos, antes de mais nada, porque somos conscientes de existir, ainda que não estejamos a pensar, refletir ou duvidar. Para ele, então, o ponto de partida não é o cogito, o "eu penso", a reflexão, mas sim o cogito pré-reflexivo, a existência consciente, e, com isso, dirigindo uma crítica à tradição moderna, Sartre (SN, p. 22) ressalta que, para fundamentar o conhecimento, devemos abandonar sua primazia: embora à consciência seja possível voltar-se para si mesma, ela não se resume ao conhecimento que tem de si.

Com o intuito de tornar a compreensão mais esclarecida, utilizemos, tal como é costumeiro na obra de Sartre, um exemplo cotidiano. Vimos que toda consciência refletida é acompanhada pelo pré-reflexivo – ou seja, é consciência de si mesma – e, por isso, deixa uma espécie de lembrança irrefletida ou não-posicionada, que podemos rememorar. Por exemplo, ao caminhar pela cidade, estando voltada para a rua onde passo, a calçada e seus obstáculos, os semáforos, as faixas de pedestre e os demais transeuntes, posso não ter qualquer consciência posicional – ou seja, tematizada, reflexionada – da minha atividade de caminhar, dos cenários e coisas que vejo, e tampouco reflito sobre cada ação e movimento que realizo. Mas, se toca o celular e, então, alguém me pergunta o que estou fazendo ou onde estou, respondo, sem muita dificuldade, que estou caminhando, em frente a um mercado, passando por tal via ou em direção a tal local. Isso porque, ao caminhar, estando totalmente imersa nessa atividade que realizo, sou consciente de mim realizando tal atividade – e de tudo que isso envolve.

Qualquer percepção, atividade ou reflexão só é possível por sermos, a um só tempo, consciência imediata de nós mesmos, ou seja, de perceber, fazer ou refletir. A consciência

(de) caminhar ou ver um livro em cima da mesa é constitutiva do ato de caminhar ou de ver o livro. Caminhar ou ver um livro é ser consciência (de) caminhar ou ver um livro. Ao responder: "estou caminhando", respondo a partir da consciência instantânea alcançada pela reflexão, que, por sua vez, depende da consciência refletida – já que é a ela que se dirige – e também do pré-reflexivo. Assim, o cogito pré-reflexivo funciona, também, como unificador das consciências refletidas. É por ser consciência (de) ser consciência de cada passo que dou, de cada imprevisto na caminhada ou obstáculo na calçada, dos locais pelos quais passo e para o qual me dirijo, que posso "reunir", organizar e unificar todos os meus atos e afirmar para meu interlocutor que eu estou caminhando rumo a tal lugar.

Parece-nos que já temos a familiaridade necessária com o modo de ser da consciência para seguirmos adiante. Retomando o que foi colocado, vimos que a consciência consiste em um dos aspectos mais marcantes do modo de ser da realidade humana, de forma que, ao existirmos já somos consciência do mundo – além de sermos consciência (de) sermos consciência. Conhecemos sua "marca fundamental", que é a intencionalidade, ou seja, é que ela seja sempre consciência de algo. Essa característica intencional exige que a consciência não exista, por um lado, em um "estado puro" – já que está sempre voltada para algo – e, por outro lado, que o objeto do qual é consciência exista independente do conhecimento que ela tem dele. Com isso, demos alguns passos contra a primazia do conhecimento e uma compreensão substancialista da consciência. Vimos, também, que ela é consciência "de ponta a ponta", que é um constante arrastar-se para fora de si própria (em direção aos seus objetos) e, na medida em que é consciência de mundo, não pode coincidir com ele. Falamos sobre a consciência refletida, a consciência cotidiana e imediata dos objetos, que é justamente o que posicionamos na consciência reflexiva. Por fim, o cogito pré-reflexivo, como fluxo da existência consciente, que "acompanha" a consciência a todo e qualquer momento, consistiu no principal argumento contra a primazia do conhecimento: ainda que não haja reflexão, há consciência de existir. Diante desse "esvaziamento", desse fluxo, dessa dessubstancialização e desse nada que, como vimos, é a consciência, cabe questionar: como pode ocorrer a constituição dos sentidos? Sigamos na apresentação do modo de ser da realidade humana antes de nos aproximarmos das respostas sobre os sentidos da existência.

Como observa Morris (2009, p. 93) acerca do que acabamos de mostrar, "o que aparece na expressão verbal da consciência reflexiva não é apenas a referência explícita ao tema que unifica os atos individuais, [...] mas também a palavra 'eu'". É justamente esse

desdobramento da reflexão, ou seja, a consciência enquanto reflexão e conhecimento de si mesma, captando-se como um "eu", que abordaremos no item a seguir.

1.2. O problema do "eu"

Diante da compreensão da consciência exposta até aqui, podemos nos perguntar – considerando que, ao sermos consciência *de* alguma coisa, somos sempre um "arrancamento", uma distância de nós mesmos – o que dá unidade ao nosso ser? Em outras palavras, como posso, hoje, falar da criança que eu *era*, aos seis anos, sabendo que se trata, antes e depois, de *mim* e de *minhas* experiências e vivências – e não de outro? O que possibilita essa síntese e unidade, e, consequentemente, o *mim* e o *minhas*? Já sugerimos, no item anterior, que o cogito pré-reflexivo, sendo uma espécie de presença a si, possibilita certa unidade, sendo uma ligação entre as "experiências conscientes"[10], mas podemos avançar um pouco mais nessa questão. Tradicionalmente, encontramos, tanto na Filosofia quanto na Psicologia, correntes que buscaram – e buscam até hoje – explicar essa síntese a partir de um centro unificador mais ou menos coeso, um "eu" individualizado e racional, que organizaria e sintetizaria as experiências como sendo *suas*. Entretanto, tendo Sartre "expulsado as coisas da consciência", como e onde caberia esse "eu" em sua teoria? Seria ele compatível com o modo de ser da consciência que acabamos de apresentar? Pensemos um pouco a respeito.

Em *A transcendência do Ego* (1936), Sartre busca desconstruir essa ideia tradicional de "eu", iniciando com uma importante questão: "o Eu que nós encontramos na nossa consciência é tornado possível pela unidade sintética das nossas representações ou é antes ele que unifica de facto as representações entre si?" (TE, p. 45). Novamente, ele recorre à fenomenologia de Husserl para responder tal questão, embora dirija críticas à compreensão deste acerca do "eu". Vejamos como isso se dá. Dissemos antes que, cotidianamente, em geral, ao realizarmos nossas atividades, somos consciência de mundo, mergulhados nos objetos e fazeres – e, como também vimos, somos conscientes, de modo não posicional, de sermos conscientes do mundo. Ao ler um livro, caminhar na rua ou esperar um ônibus, a menos que iniciemos uma reflexão, não há "eu" – este apenas aparece no momento em que o posicionamos, por meio da reflexão. Há a leitura, o caminhar, a espera e tudo que isso envolve – o livro, as palavras, a história, a rua e os obstáculos, os ônibus e carros passando, o

[10] Além disso, há, na ontologia de Sartre, elementos outros que se articulam na compreensão da unidade da realidade humana, tais como a temporalidade e o projeto original. No entanto, ainda não temos todos os recursos necessários para abordar esses pontos e, assim, serão apresentados mais adiante, na segunda parte.

engarrafamento e as pessoas ao redor. E há, pelo irrefletido, consciência de tudo isso, mas, reafirmamos, não há "eu". Nas palavras de Sartre (TE, p. 53): "estou então mergulhado no mundo dos objectos, são eles que constituem a unidade das minhas consciências, [...] mas *eu*, eu desapareci, eu anulei-me"[11]. Essa ausência do "eu" na consciência refletida, diz o filósofo, não provém de uma distração, mas do próprio modo de ser da consciência.

Antes de prosseguirmos com a questão do "eu", façamos uma pequena reflexão com base na discussão de Cerbone (2013, p. 35) acerca da compreensão husserliana sobre experiência – ou do fenômeno – consciente. Ao utilizarmos um objeto qualquer, podemos manuseá-lo de modo a vê-lo em seus diversos lados. No entanto, jamais podemos encontrar um modo de olhá-lo em sua totalidade, ou seja, tendo uma experiência perceptual completa, de todos os lados desse objeto – o que aponta para um aspecto de infinitude em sua percepção. Além disso, alguns aspectos como distância, posição e até mesmo condições ambientais possibilitam percepções melhores ou piores, que podem chegar a ser enganadoras ou inexatas. Com essas considerações, notamos que, no que diz respeito aos objetos físicos, é possível estabelecer uma diferença entre *ser* e *parecer*, quando, por exemplo, a certa distância, um objeto parece menor do que realmente é – e, sendo passível de equívocos, não podemos tomar a percepção dos objetos como segura e certa. Minha experiência de ser consciência de um objeto, por outro lado, diferente deste, que admite infinitas aparições, é esgotada em seu aparecer. Ainda que eu possa ter outra experiência consciente de um mesmo objeto, trata-se de uma nova e distinta experiência e, assim, os fenômenos conscientes não admitem essa distinção, possível entre os objetos, entre ser e aparecer, tampouco a série infinita de apresentações possíveis. Em outras palavras, podemos ter experiências diversas de ver um objeto, em vários ângulos, distâncias, perspectivas, mas não seria possível "ver" a nossa experiência consciente de diversos lados, em diversas perspectivas, tratar-se-ia de outra experiência consciente, ainda que sobre um mesmo objeto, ou de uma reflexão sobre a experiência consciente primeira, que se distingue dela. É certo que, em uma nova experiência, é possível constatar um erro com relação à primeira, mas, o erro refere-se à nossa percepção dos objetos – que não admite uma certeza absoluta, mas é sempre passível de ser refutada – e não à experiência consciente. Ela – a experiência do fenômeno consciente – não possui lados ocultos e *é* em sua totalidade, *é* tal como aparece. Se tomarmos, então, como propõe Husserl,

[11]Apesar de esta ser a tradução da edição utilizada por nós, nos parece que a frase e expressão que melhor corresponde ao original – "mais *moi*, j´ai disparu, je me suis anéanti" (SARTRE, 1966, p. 32) – seja: "mas 'mim', eu desapareci, eu **nadifiquei**" (grifo nosso), conforme tradução de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco, disponível em *Cadernos Espinosanos* (2010, p. 193). Além de nos parecer mais coerente com o contexto da frase, a expressão "anéanti", a nosso ver, sugere nadificação, e não anulação.Essa mesma expressão aparece no original (EN, p. 655) e é traduzida por Perdigão (2007, p. 753) como "aniquilado", e expressões próximas, como "se néantiser" (p. 56) são traduzidas por "nadificar-se" (p. 64).

nossas experiências do objeto, o fenômeno consciente, como o próprio objeto, podemos compreendê-los em sua totalidade, como sugere o filósofo no seguinte trecho:

> Se há possibilidades de converter tais fenómenos puros em objectos de investigação, é evidente que já não estamos na psicologia, esta ciência objectivante. Nada inquirimos então acerca de fenómenos psicológicos, não falamos deles, nem de certas ocorrências da chamada realidade efectiva (cuja existência, pois, permanece inteiramente em questão), mas do que é e vale, quer exista ou não algo como a realidade objetiva, quer seja ou não legítima a posição de tais transcendências. Falamos, então, justamente de tais dados abolutos; ainda que se refiram intencionalmente à realidade objectiva, o referir-se é neles uma certa característica [...] não estão postos num eu, num mundo temporal, mas como dados absolutos captados no ver puramente imanente. (HUSSERL, 1989, p. 71-72).

Assim, partindo dos fenômenos, da experiência consciente dos objetos, ao focar e manter-se com o que é dado na experiência, como mostra neste trecho da obra *A Ideia da Fenomenologia* (1907), Husserl pretende, através da fenomenologia, encontrar certezas que não poderiam ser alcançadas a partir das ciências naturais – que, segundo ele, com sua investigação a partir de dados, hipóteses, estipulações e testes, extrapolam e vão além do que o fenômeno nos mostra.

Dessa forma, retomando a questão do "eu", a experiência consciente de ler um livro, por exemplo, *é* em sua totalidade, pois, diferentemente do livro em si mesmo, que admite infinitas aparições, o fenômeno se esgota em seu aparecer.Assim, se na experiência consciente de ler um livro, caminhar na rua ou esperar um ônibus não há ali um "eu", sendo preciso, para que ele apareça, um ato reflexivo, esse "eu" não poderia "existir" na consciência refletida, pois o fenômeno consciente *aparece* tal como *é*. Como pontua Cerbone (2013, p. 115), precisaria ser algo como um "conteúdo não experienciado da experiência", o que se mostra absurdo, pois a consciência, já vimos, não possui espaços ocultos para si mesma. Consistiria em uma tentativa de inserir na consciência um elemento opaco e não visto antes, o que vai totalmente contra as características de translucidez e não espacialidade da consciência, que apresentamos há pouco. E, sendo ela uma unidade sintética, tampouco poderíamos argumentar que o "eu" existe em uma parte dela – por exemplo, na consciência reflexiva e não na refletida –, justamente porque, como vimos, se trata de uma só e mesma consciência, sem partes ou divisões.

A reflexão, diz Sartre (SN, p. 208), "é o Para-si consciente *de* si mesmo", é o que proporciona o aparecimento do "eu". Ela, por sua vez, só é possível porque, a todo o momento, em qualquer movimento que realizemos em nossa existência, somos conscientes de sermos consciência. No momento, portanto, que reflito, penso e falo sobre mim, são as minhas consciências refletidas que estão sendo posicionadas, colocadas em foco. Assim, é o

cogito pré-reflexivo que "acompanha" a consciência refletida e nos permite certa unidade, na medida em que "fornece a 'unificação' de toda a consciência, mantém a corrente da consciência consciente de si mesma" (RODRIGUES, 2007, p. 14). Isso, portanto, já nos oferece recursos para responder a pergunta de Sartre, citada alguns parágrafos acima: não se trata de um "eu" que unifica as representações, pois ele não se encontra, a princípio, em lugar algum. O que há, por outro lado, é a unidade sintética de nossas experiências conscientes – que chamamos comumente de "eu", possibilitada pelo pré-reflexivo. Não há um "eu-consciente", mas apenas consciência de um "eu".

Esse "eu", que aparece por meio da reflexão e é possibilitado pela síntese das experiências conscientes, é, diz Sartre (SN, p. 155), um objeto transcendente, ele "aparece à consciência como Em-si transcendente, um existente do mundo humano, e não como *da* consciência". Parece-nos, à primeira vista, um tanto estranho pensar que o "eu" – que seria o que há de mais íntimo e central em nós – é-nos transcendente. Mas, se nos detemos um pouco mais na questão, podemos ver que ela não é tão absurda quanto aparenta, e que, por outro lado, a concepção de "eu" da tradição possui suas falhas e incoerências. Em *A transcendência do Ego*, Sartre mostra como o "eu" aparece de modo opaco para nós, como uma interioridade encerrada em si própria e, ao mesmo tempo, obscura, fugidia, pouco accessível. Temos a impressão de que ele nos escapa e continuamente surpreendemo-nos com nós mesmos, como se não fôssemos nós o nosso próprio "eu" – e é justamente dessa ideia que partem as explicações com base em um inconsciente ou de uma personalidade centralizada e fechada. Mas isso implicaria em afirmar que há um "eu" que nos governa, que não podemos alcançar por completo e que é independe de nós – o que soa um tanto absurdo.

Vendo as coisas por esse viés, já não parece tão estranho pensar o "eu" como objeto para a consciência. O que Sartre mostra-nos é que o surpreender e escapar a si mesmo, em lugar de ser resultado da existência de uma parte de nós que desconhecemos, refere-se à própria espontaneidade da consciência e ao seu caráter não-substancial – veremos, na segunda parte, que isso está em consonância com a condição de liberdade da realidade humana. Se, ao sermos consciência, somos fluxo, transcendência, intencionalidade e translucidez, não poderíamos ser ou possuir uma entidade fixa, já formada e delimitada, com poderes de ação sobre a consciência, sobre nós. A consciência, portanto, sendo espontaneidade, não poderia surgir ou partir de um "eu", mas sim lançar-se para ele, ir em direção a ele. Desse modo, o "eu" não é uma entidade que age por e sobre nós, não se trata de um habitante ou proprietário da consciência, mas sim um objeto para ela e, como qualquer outro objeto, é *atravessado* pela

consciência. Ele não faz parte do "domínio do Para-si", como afirma Sartre (SN, p. 155), ele "é Em-si, não Para-si". Assim, "o eu aparece como um objeto, como parte do conteúdo intencional da experiência, e não como seu sujeito" (CERBONE, 2013, p. 117), na medida em que aparece a partir de uma reflexão, uma apreciação do Para-si sobre si mesmo. O "eu", diz Sartre, é um objeto apreendido e constituído pela consciência reflexiva, na medida em que, a partir da unidade sintética da consciência, crio uma espécie de imagem a qual atribuo a mim mesmo.

Dessa forma, a partir da reflexão, da tentativa de objetivação das minhas experiências e vivências, digo: "sou tímida". E digo-o como quem encontrou um aspecto *essencial* do seu ser, como quem se refere à estrutura mesma do seu ser, ao seu "eu". Mas trata-se, de fato, não de uma captação de algo dado, mas de uma "reunião de consciências", da razão ou expressão sintética de uma série. Em outras palavras, a partir da consciência de minhas experiências passadas, tenho a unidade sintética delas e concluo que *eu* sou tímida. A rigor, esta conclusão é o que Sartre denomina "reflexão impura" (*réflexion impure*), que consiste na tentativa da consciência de tornar-se objeto para si mesma e conferir-se um caráter ou personalidade – o que equivale, aqui, a dizer que busca captar-se como coisa ou substância, como um ente ou algo estático, pronto, definido e definitivo. Sartre (SN, p. 218) afirma que "o que se dá primeiramente na vida cotidiana é a reflexão impura ou constituinte, embora inclua a reflexão pura como sua estrutura original", ela é "o movimento reflexivo primeiro e espontâneo (mas não *original*)" (SN, p. 219). Na reflexão pura (*réflexion purê*), por sua vez, de modo bastante resumido, podemos dizer que há não um conhecimento, mas um *reconhecimento*, uma presença diante do modo de ser desagregado e continuamente por fazer da consciência, não havendo, desse modo, implicações e determinações para o futuro. Desse modo, diferente da primeira, que busca a captação de um objeto, esta última consiste em um "quase-conhecimento" (SN, p. 221) que, por sua vez, capta nada mais que um "quase-objeto".

Sendo o "eu", então, transcendente à consciência, um objeto do mundo, possui características como as das coisas do mundo. Uma delas, como vimos, é que aparecem sempre em perspectiva, em um dos seus lados, com aparições parciais que apontam para aparições infinitas. Com o "eu" não poderia ser diferente. Para Sartre, ao refletirmos sobre nós mesmos, as aparições do "eu" são sempre parciais, apresentando perspectivas incompletas sobre ele. Seguindo o exemplo da timidez, se, em uma experiência de socialização, sinto-me retraída e introvertida, o sentimento ou "estado momentâneo" da consciência está totalmente imerso na experiência, não há um "eu" ali, agindo, mas um fazer, um sentir. No entanto, ao chegar em

casa e refletir sobre o acontecido, posso, em lugar de concluir que *estive tímida*, pensar que *sou tímida*. Tal constatação consiste em dar a mim mesma, a partir de uma reflexão impura, uma identidade, um ser fechado e substancializado, tomando esse aspecto que se mostrou e se encerra na experiência como um "traço da minha personalidade", que, inclusive, vincula-me a um padrão futuro de atitudes. Significa que me faço de objeto para mim mesma, me tomo – e veremos isso mais detidamente – ao modo de ser das coisas: um livro, não importa quantos infinitos lados possam se mostrar, será sempre livro. Por outro lado, a partir do que Sartre chama de "reflexão pura", posso captar-me – a mim e ao mundo – tal como me apresento naquele momento, sem atrelar ou associar a esta captação conclusões e padrões futuros de comportamento, estados etc. Rodrigues (2007, p. 128) estabelece a diferença entre ambas as reflexões com um exemplo corriqueiro, como o de um desentendimento ou desavença com um amigo:

> Dado que "Eu odeio Pedro", meu ódio será a causa dos futuros comportamentos de meu "Eu"; estou comprometido com este ódio ante o qual sou passivo: é um ódio que ultrapassa minha existência. Assim, sinto o "peso" do ódio e é este peso que "causa" meu comportamento. Ao contrário, se limito minha consciência colérica ao que ela é, então, afirmarei "Pedro me irrita neste momento", não comprometendo o futuro e, de certa forma, já abandonando aquele ódio de Pedro. Ou seja, levando em consideração apenas o que é indubitável, diremos que é certo que Pedro me irrita, porém duvidoso que eu o odeie.

Assim, com a reflexão pura, captamos a consciência tal como ela é: fluxo, processo, espontaneidade, sem substancialidade ou causalidade linear. A reflexão pura é o próprio reconhecimento e presença à desagregação constante que consiste nosso ser. Ao passo que, com a reflexão impura, temos como resultado o "eu", uma espécie de entidade que, estranhamente, age através de nós, que causa nossas ações e torna-nos mera passividade diante dessa força que nos direciona. Entretanto, como acabamos de ver, aquilo que identifico como "eu" não é algo dado de antemão, não é uma substância ou centro organizador, mas uma síntese, uma imagem que vou constituindo, a cada vez, tentando objetivar e dar identidade a mim mesma. Assim, mais adequado do que pensar a subjetividade humana como um "eu", como uma coisa ou entidade, seria colocar em termos de processo – contínuo e inacabado – de subjetivação, que tem o "eu" como resultado. Sartre (TE, p. 80)coloca como possibilidade que a função prática do eu seja justamente a de mascarar a necessidade desse processo – e o próprio modo de ser da consciência:

> Talvez, com efeito, que a função essencial do Ego não seja tanto teórica como prática. Nós sublinhámos, com efeito, que ele não encerra a unidade dos fenómenos, que ele se limita a reflectir uma unidade *ideal*, ao passo que a unidade concreta e real [possibilitada pelo cogito pré-reflexivo] está executada desde há muito. Mas talvez que o seu papel essencial seja encobrir à consciência a sua própria espontaneidade. (acréscimo nosso).

O papel do "eu" é colocado como uma tentativa do Para-si de fundamentar-se, de constituir uma "unidade ideal", de dar identidade ao seu ser que, por ser fluxo, lhe escapa. A unificação dos fenômenos, das consciências refletidas, ou seja, a unidade concreta e real à qual ele se refere, está salvaguardada e possibilitada, desde o momento em que surgimos enquanto existência, pelo fluxo de existência consciente – o cogito pré-reflexivo –, como vimos no item anterior. Das apreciações indicadas até aqui, não decorre, entretanto, a conclusão de que somos um movimento de "pura e simples contemplação 'impessoal'" (SN, p. 155). É justamente o fluxo de existência consciente, essa "presença a...", que permite que seja possível falar de mim, enquanto uma unidade, com certa pessoalidade e singularidade, sem que, para isso, seja preciso que haja um "eu"[12]. Este aparece como uma tentativa de cristalização, de definição de mim mesma enquanto uma identidade. A consciência, diz Sartre(SN, p. 156), "*faz-se pessoal*: pois o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um Ego – que não passa do signo da personalidade –, mas o fato de existir para si como presença a si". Aqui, o filósofo aponta para um dos aspectos marcantes da realidade humana, o fato de ter de ser sempre presença a si.

Em suma, partindo da concepção fenomenológica da consciência enquanto uma totalidade sintética e individualizada, apartada das demais, cai por terra e prescindimos da ideia de um "eu unificador", que se torna apenas uma expressão – e não uma condição – dessa "natureza" da consciência. Está salvaguardado o aspecto de translucidez da consciência, como mostra o filósofo no seguinte trecho:

> O campo transcendental, purificado de qualquer estrutura egológica, readquire a sua limpidez primeira. Num sentido, é um *nada*, visto que todos os objectos físicos, psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dele, visto que o meu Eu [Moi] deixou, ele mesmo, de fazer parte dele. Mas este nada é *tudo*, visto que ele é *consciência de* todos esses objectos. (TE, p. 76).

Após os argumentos colocados, podemos afirmar que Sartre, no que toca à compreensão do "eu", se distancia dos seus inspiradores, Descartes – que fala de um núcleo do sujeito enquanto substância e essência – e Husserl. Embora o filósofo se inspire de forma declarada na fenomenologia husserliana para pensar a consciência e o "eu", critica, em *A Transcendência do Ego*, o direcionamento mais tardio de Husserl, que, segundo Sartre, orientou-se em uma concepção de "eu" mais substancial, opaco e como estrutura necessária à consciência – tal como Descartes. Cerbone (2013, p. 110), comentando esse ponto do pensamento de Husserl, identificou uma mudança "de uma posição mais ou menos humeana

[12]Vale ressaltar, contudo, que este é o aspecto primeiro e fundamental, e não o único, que possibilita ao Para-si certa unidade, pessoalidade e singularidade. Abordaremos outros aspectos ao longo da dissertação.

para uma posição mais intimamente alinhada com Descartes". Embora, comenta o autor, Husserl nas *Investigações Lógicas* (1900) recuse uma concepção de um "eu" onipresente e centralizador, na segunda edição da obra (1901), por meio de notas e apêndices, demonstra uma inversão drástica do seu posicionamento, dando a entender a aceitação de um eu "puro ou transcendental como um elemento essencial do dado" (CERBONE, 2013, p. 110). Essa nova orientação de Husserl, segundo Sartre, que não toma o "eu" como um objeto para a consciência, mas como um habitante dela, significa, para ele, que o filósofo não pôde sustentar sua própria proposta fenomenológica, o que inclusive poderia, para ele, comprometer alguns dos resultados dos seus esforços investigativos.

Ao final deste item, estamos mais familiarizados com o trajeto feito por Sartre para a eliminação do "eu" como entidade organizadora e unificadora, como agente, sem com isso negar uma unificação da consciência, garantida pelo cogito pré-reflexivo. O filósofo sequer nega a existência de um "eu", mas o entende não como algo dado, uma substância, um centro organizador, e sim como objeto transcendente, como síntese e unificação realizada pela reflexão impura, a partir do posicionamento de consciências passadas. Considerando o fio condutor do sentido nesta nossa investigação, e tendo em vista o modo de ser da consciência – que é fluxo, espontaneidade, fuga constante de si, sem substancialidade ou causalidade linear –, parece-nos que podemos apontar o "eu" como uma busca do Para-si por dar sentido a esse ser que,a todo momento, lhe escapa; uma tentativa de conferir um sentido dado, objetivo, concreto e constante para aquilo que somos ou mesmo uma explicação para nossas ações e existência. Mas, estarão os sentidos da existência restritos a essas identidades cristalizadas que tentamos conferir ao nosso ser? Estarão eles restritos ao campo da reflexão impura? Para esclarecer tais questões, precisamos avançar um pouco mais na apresentação do modo de ser da realidade humana.

Capítulo 2. O *aparecer*: a questão do objeto

Até aqui, avançamos no exercício de compreender a condição da realidade humana tal como descreve Sartre. Mas, como dissemos de início, a existência humana só é possível na interação com as coisas, com o mundo, o que se tornou evidente ao conhecermos o modo de ser da consciência. Se o ser da consciência implica sempre em algo de que ela seja consciente, precisamos avançar na investigação acerca do modo como essa relação se dá, inclusive

porque esse entendimento nos dará instrumentos necessários à compreensão sobre o modo como o mundo *aparece* para nós. Contudo, a concepção de Sartre sobre esse "aparecer" não é consenso na tradição filosófica e é justamente contrapondo-se a ela que, neste ponto, ele articula seu pensamento. Assim, para compreender como Sartre explica a maneira como "alcançamos" os objetos dos quais somos consciência, como eles aparecem para nós, como os conhecemos, partiremos das críticas que ele desenvolve aos modos mais clássicos de explicação do conhecimento. As explanações deste capítulo são de relevância para a nossa investigação especialmente porque a maneira como os sentidos estão em jogo na relação entre o Para-si e as coisas consiste em um recorte da sua relação com o mundo e com os sentidos de sua existência.

2.1. Sobre o Idealismo e o Realismo

Para Sartre, encontramos em certa tradição filosófica – e em outras disciplinas interessadas nessa investigação – duas direções clássicas para explicar a relação entre os objetos e os sujeitos: o Realismo e o Idealismo. Não precisamos fazer aqui a análise em pormenores das múltiplas significações que tais correntes podem abarcar[13], pois, longe de querermos aprofundar, interessa-nos apenas considerar essas propostas e as críticas dirigidas a elas por Sartre, na Introdução do "Ser e o Nada", para termos condições de avançar na discussão – já que é a partir dessa contraposição que o filósofo vai articulando seu pensamento.

De modo geral, Sartre apresenta o Realismo como a tese que compreende o sujeito como passivo diante de um mundo que o afeta, que age sobre ele. Segundo essa compreensão, o mundo seria dado e objetivo. Consequentemente, apareceria do mesmo modo para todos – com o mesmo sentido –, teria poder de determinação sobre aquele que o percebe e, além disso, funcionaria como causa e explicação das ações humanas. Haveria, dessa forma, uma primazia dos objetos, do ambiente e do mundo sobre os indivíduos, sendo estes últimos passivos com relação aos primeiros. O Idealismo, por sua vez, seria a tese segundo a qual o ser pressupõe o sujeito, que, dotado de racionalidade, cria as coisas – e seus sentidos. Ou, em outras palavras, o mundo existiria apenas enquanto percebido por um sujeito. Haveria,

[13]Debruçaremo-nos particularmente na visão sartreana acerca das duas correntes, já que interessa-nos aqui acompanhar o desenvolvimento do pensamento do filósofo. Sabemos e achamos relevante ressaltar, no entanto, que se trata de um recorte bastante particular e que interessa especialmente a Sartre.Vale frisar que comentadores e críticos têm posições diversas acerca do sucesso de Sartre na tentativa de crítica e superação do Idealismo e do Realismo. Não entraremos nesse mérito, pois, interessa-nos mais conhecer e partir da proposta sartreana em si mesma, e não tanto definir se sua teoria é, afinal, idealista, realista, se ambos ou nenhum dos dois.

portanto, o humano, como atividade criadora e o mundo, que, em sua passividade, seria mera criação, fruto da interioridade humana.

Sartre questiona, então, as compreensões realistas e idealistas acerca da existência. Para ele, a tese realista apresenta dois problemas fundamentais: primeiro, por colocar a consciência enquanto passividade, diante de um mundo que é ativo com relação a ela, retira qualquer forma de liberdade e engajamento humano. Além disso, ao afirmar o mundo como dado e objetivo, que se apresenta e afeta igualmente a todos, desconsidera a possibilidade de que duas pessoas tenham diferentes impressões de uma mesma experiência ou objeto, desconsiderando, portanto, a singularidade característica da vivência intencional. Segundo o filósofo, o mundo "afeta", em certa medida, o humano, apenas na medida em que comporta facticidade e contingência, como veremos na segunda parte. No entanto, Sartre contrapõe-se à tese realista ao recorrer à fenomenologia de Husserl, como vimos, e apresentar a consciência como pura espontaneidade e atividade, não havendo qualquer passividade com relação ao mundo.

No que tange ao idealismo, a própria concepção de consciência intencional que apresentamos já consiste em uma contraposição à ideia de que a consciência cria as coisas. Pelo contrário, vimos que Sartre afirma a consciência como "prova ontológica", já que é sempre consciência *de* algo e, assim, posiciona, volta-se para um objeto que ela não é e exige, para que ela seja consciente dele, que seu ser esteja previamente dado. Dito de outro modo, que o objeto não se reduza ao conhecimento que dele ela tem. Portanto, a realidade humana, tal como estamos apresentando, não é criadora dos existentes e objetos transcendentes dos quais é consciência. O filósofo considera, como veremos logo em seguida, que há um *ser* do fenômeno, do aparecer do existente, que não é criado pela consciência e que tampouco a afeta tal como pretendem os realistas.

2.2. Considerações sobre o Ser e o Fenômeno

Ao iniciar a introdução de *O Ser e o Nada*, Sartre apresenta brevemente a transição do pensamento filosófico, particularmente no que toca a desconstrução de dualismos clássicos – tais como interior-exterior, potência-ato, essência-aparência – aos quais recorrem as correntes que comentamos no item anterior. Essa virada no pensamento foi possível, segundo ele, na medida em que se recorreu ao "monismo do fenômeno". Com a máxima de voltarmos "às coisas mesmas", Husserl foi um dos pioneiros no esforço em apresentar uma resposta

alternativa ao problema do dualismo na relação de conhecimento entre sujeito e objeto. Com a ideia de fenômeno foi possível dispensar a oposição entre o exterior do existente, enquanto "uma pele superficial", e o seu interior, que seria a "verdadeira natureza", "a realidade secreta da coisa", como descreve Sartre (SN, p. 15). Se, em lugar dessa compreensão, pensarmos o existente como fenômeno, como sugere Husserl, abandonamos a compreensão de que, por trás da aparência, da manifestação de ser, há uma entidade secreta, interior, escondida, indicada ou mascarada pela aparência. A própria aparência deixa de ser uma "manifestação inconsistente", superficial do ser e, sendo tomada como fenômeno, passa a ser compreendida como absoluto desvelamento de si, ou seja, o *aparecer* considerado como o próprio *ser*. Consequentemente, cada manifestação, cada aparência, cada fenômeno não aponta para algo oculto por trás de si, mas "designa a si mesma e a série total" (SN, p. 15). Portanto, "o fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*." (SN, p. 16).

Assim, a aparência não encobre um aspecto essencial ou verdadeiro do ser, mas o revela – ou, como afirma Sartre (SN, p. 16), "ela *é* a essência". Tal como vimos anteriormente, cada manifestação do existente remete a todas as demais e não a um ser oculto ou essencial, e nenhuma delas é privilegiada. O ser do existente é a coleção dessas manifestações e, dessa forma, ele *é* aquilo que *aparenta*. Com isso, segundo o filósofo, podemos rejeitar, também, os dualismos de potência e ato – não há potência oculta, escondida, tudo está em ato –, e de aparência e essência – pois a aparência não remete, esconde ou dissimula a essência, ela *é* a própria essência. Aquilo que aparece, o fenômeno, não apenas nos remete à coisa, mas *é* a própria coisa. Como já vimos, o fenômeno aparece em sua totalidade, não tendo, desse modo, lados ocultos, como no caso dos objetos. Isso, sem dúvida, nos permite investigar os fenômenos conscientes, como o próprio Husserl (1989, p. 71-72) sugere, com a redução fenomenológica, que suspendamos, que coloquemos "entre parêntesis" e "fora de ação ou circuito" não apenas os juízos acerca da existência das coisas exteriores, mas todo o caráter psicológico e existencial, a fim de atingir a consciência pura do objeto, que ele denomina "fenômeno puro".Contudo, a investigação acerca das coisas e do seu conhecimento segue dificultada, já que nada podemos afirmar sobre os objetos transcendentes.

Dessa forma, demarca Sartre (SN, p. 17), ao sairmos dessas compreensões dualistas de interno e externo, potência e ato, essência e aparência, acerca do existente, parece que caímos em um novo dualismo: o do finito e infinito. Para o filósofo, a solução husserliana instaura a dualidade do fenômeno e das infinitas aparições, inclusive na medida em que o existente

manifesta-se sempre em relação a um sujeito que, por sua vez, está em constante mudança[14]. Sendo o *ser* o conjunto de suas infinitas aparições, não podemos esgotá-lo ou alcançá-lo em sua totalidade, justamente por elas serem infinitas. Consequentemente, se não podemos alcançar a totalidade de todas as possíveis aparições, o próprio conhecimento da coisa, tal como pretendia Husserl, não pode ser alcançado. Vejamos, nas palavras de Sartre (SN, p. 18), porque essa compreensão não poderia nos satisfazer:

> [...] o que aparece, de fato, é somente um *aspecto* do objeto, e o objeto acha-se totalmente neste aspecto e totalmente fora dele. Totalmente *dentro*, na medida em que se manifesta *neste* aspecto: indica-se a si mesmo como estrutura da aparição, ao mesmo tempo razão da série. Totalmente *fora*, porque a série em si nunca aparecerá nem pode aparecer. Assim, de novo o fora se opõe ao dentro, e o "ser-que-não-aparece" à aparição.

Assim, a "teoria do fenômeno", como se refere Sartre, realiza avanços sem, no entanto, desvencilhar-se de todo e qualquer dualismo, tal como ele pretende. Permanecemos, ainda, com a dualidade entre cada manifestação do existente, com a qual lidamos, e a série total, o conjunto de manifestações que, sendo inesgotável, não é possível conhecer e, desse modo, segue como uma essência oculta ou secreta. Esse problema da distinção entre aparências e realidade foi tratado de modo marcante por Kant (1724-1804), para quem tudo o que jamais experimentamos são aparências – ou fenômenos – e nunca coisas em si. Nessa perspectiva, não nos seria possível alcançar, de fato, o mundo e as coisas diante de nós, tal como são em si mesmas. Na Introdução, Sartre reconhece a importância de Kant e afirma que um dos esforços da filosofia pós-kantiana se deu justamente no sentido de solucionar os problemas da relação entre as coisas e suas aparências. E, se as coisas se manifestam por meio de aparências, é preciso que alguém seja consciente delas, já que não podemos pensar em aparências sem que sejam aparências *para* alguém. Isso, na fenomenologia, está salvaguardado com a ideia de intencionalidade. Já vimos que Sartre entende os objetos da consciência como reais e como necessários à própria consciência – já que esta é sempre consciência *de* algo. Como, então, Sartre busca solucionar esse problema das coisas e suas aparências?

Vejamos. Para o filósofo, não podemos encontrar no sujeito o fundamento do conhecer, como ambicionava a tradição moderna, e apenas é possível resolver a questão do conhecimento com uma ontologia, ou seja, questionando o *ser* do conhecido e o *ser* daquele que conhece. Já vimos que, baseado na ideia husserliana de intencionalidade da consciência, Sartre coloca que toda consciência, para existir, para ser, tem como condição necessária ser consciência *de* algo. O ser da consciência, portanto, é consciência de ser, de um objeto

[14]Embora não esteja dentro dos nossos objetivos adentrar essa questão, é importante salientar, contudo, que há controvérsias no que diz respeito às interpretações e consequentes críticas sartreanas ao pensamento de Husserl.

qualquer e, com isso, já concluímos anteriormente que não há consciência "pura", sem um objeto, não podemos captá-la isoladamente, objetivá-la. Já vimos, também, que, ao analisar o ser da consciência, Sartre chega à constatação de que toda consciência é consciência (de) ser consciência – que ele denomina cogito pré-reflexivo. Com isso, ele traz à tona algo que pode ser verificado por toda e qualquer consciência, ou seja, por qualquer um de nós: ao sermos consciência de alguma coisa, somos, concomitantemente e de modo não reflexivo, consciência de sermos consciência dessa coisa. Mostramos antes que isso indica que ela não se reduz ao objeto e permite, dirá ele, mesmo que estejamos supostamente distraídos ou imersos em uma determinada atividade, que possamos, a qualquer momento, refletir, julgar e falar sobre nós mesmos realizando essa atividade – sendo o irrefletido, portanto, o fluxo de existência consciente como condição para o conhecimento.

O existente, por sua vez, também não é redutível à consciência, pois, como já vimos, não há consciência sem objeto, ela exige que as coisas as quais posiciona já estejam aí e que, portanto, existam a seu despeito. Além disso, sendo a consciência vazia, um nada, puro intencionar, se o existente se reduzisse à ela, desvaneceria, também, em puro nada. Há de existir, portanto, um ser que não derive da consciência, que não dependa do conhecimento que dele se tem, ou, "dito da forma que aqui nos interessa, é preciso fundamentar o Ser da consciência e o Ser do fenômeno sem reduzi-los àquele que os conhece, a reflexão." (RODRIGUES, 2007, p. 11) – entendendo, aqui, reflexão como conhecimento. Sartre, seguindo a proposta husserliana de "ir às coisas mesmas", encontra a solução ao diferenciar s*er* e *fenômeno* – Sartre utiliza, respectivamente, as expressões "Ser do fenômeno" e "Fenômeno do Ser", mas optamos por essa forma abreviada com o intuito de simplificar a exposição e, consequentemente, a compreensão.

O fenômeno, enquanto aparição, não é sustentado por um existente distinto de si, ele "tem o seu *ser* próprio" e aquilo que ele é, o é absolutamente. E, na medida em que falamos do ser e refletimos sobre dele, podemos dizer que, de algum modo, ele aparece a todos nós. Contrapondo-se, ainda, à Husserl, Sartre mostra que não precisamos conhecer toda a (infinita) série de aparições para conhecer um existente – isso sequer seria possível, por seu caráter de inesgotabilidade e infinitude. Não precisamos da série infinita de todas as aparições passadas e possíveis de um livro para sabê-lo livro. O aparecer do livro diante de nós, enquanto fenômeno para a consciência, de algum modo, já nos revela seu *ser-livro*. Essa diferenciação envolve, sem dúvida, uma questão complexa, mas Sartre (SN, p. 19-20) parece facilitar um pouco ao dizer que:

> O existente é fenômeno, quer dizer, designa-se a si como conjunto organizado de qualidades. Designa-se a si mesmo, e não a seu ser. O ser é simplesmente a condição de todo desvelar [...]. Com toda certeza posso transcender esta mesa ou cadeira para seu ser e perguntar sobre o ser-mesa ou o ser-cadeira. Mas, nesse instante, desvio os olhos do fenômeno-mesa para fixar o fenômeno-ser [...].

Encontramos, então, no existente e no fenômeno, certa "concretude", cuja manifestação ou aparição tem como condição o ser. Mas isso não quer dizer que o ser esteja "escondido atrás do fenômeno", ou que o fenômeno seja uma aparência relativa a esse ser, que além de distinto, seria mais genuíno – pois, assim, recairíamos nos mesmos problemas que Sartre está criticando. Tampouco poderíamos reduzir a existência do ser à consciência, como mostra Rodrigues (2007, p. 19):

> [...] toda consciência é transcendência: a consciência só "nasce" frente a algo que ela não é, a partir do qual ela se "reconhece" como existência consciente. Assim, para que haja consciência, é preciso já existir o objeto a ser transcendido. Ora, uma vez que sabemos da existência da consciência, concluímos que aquele algo frente ao qual ela "nasce", o fenômeno de ser, também existe e que seu Ser, o Ser do fenômeno, não depende dela. Logo, o Ser do cogito pré-reflexivo exige que o Ser do fenômeno seja irredutível ao conhecimento, pois antes que o sujeito possa conhecê-lo, o Ser do fenômeno precisa já estar dado de alguma forma. Por fim, a própria consciência torna-se a "prova ontológica" da existência do Ser do fenômeno.

Já havíamos visto a consciência exigindo que seu objeto já estivesse dado para que a ela fosse possível ser consciente dele. Agora, vemos a consciência como sendo "garantia" da existência de um ser que é condição para o fenômeno, para seu "objeto consciente." Assim, não podemos reduzir um existente às impressões que temos dele, ou seja, não podemos reduzir o livro às aparições que tenho dele na minha lida diária. Se identificássemos o livro com o conhecimento que temos dele, ele seria consciência e não mais livro, o que soa bastante absurdo. Desapareceria o existente livro e haveria "pura consciência", o que não é aceitável, já que a consciência existe sempre posicionando um objeto que ela não é, não podendo, assim, coincidir-se com ele, ou ambos tornam-se puro nada. Sartre pretende escapar ao dualismo finito e infinito, e também ao idealismo, para o qual o ser se reduziria à série de manifestações e não restaria nada além do fenômeno. Dessa forma, podemos dizer que o ser é relativo à consciência, mas jamais que ele se reduz a ela. Assim, na medida em que não podemos reduzir aquilo que conhecemos ao conhecimento que temos dele, à síntese das várias impressões, o filósofo conclui que "é preciso que lhe seja reconhecido um ser" (SN, p. 30). Nesse sentido, ele diz:

> As precedentes considerações presumem que o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica – na qual alguma coisa só existe enquanto se revela – e que, em consequência, ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem. (SN, p. 20).

Captar o ser, então, implicaria em ultrapassar os existentes com os quais lidamos concretamente através das diversas manifestações fenomênicas, para indagar seu ser. Implicaria, por exemplo, diante do livro que utilizo em minha leitura, questionar sobre o *ser* do livro. Ao fazê-lo, já não me volto para *este* livro em minhas mãos, mas ultrapasso-o rumo ao ser que o fundamenta e que é condição do seu desvelar, do seu aparecer. O ser, a um só tempo, escapa e fundamenta o conhecimento: é porque há ser que pode haver fenômeno e manifestação, mas apenas afirmamos o ser através dessas manifestações. A dificuldade em explicar e compreender o que está em jogo ao falarmos do ser não é casual, o próprio Sartre (SN, p. 20) afirma que nada podemos dizer sobre o ser, que não seja partindo da sua manifestação, do fenômeno – pois é este que aparece a nós, é com o existente e suas manifestações que lidamos cotidianamente.

Na cotidianidade, então, vemos e lidamos não com "o livro", mas com *um* livro específico, *aquele* ou *este* livro, que aparece para cada um de nós, do qual precisamos para escrever um trabalho, o qual estamos lendo, que gostamos ou desgostamos. O ser em si mesmo, portanto, só pode ser dado, digamos assim, "em teoria". Do ponto de vista fenomenológico, lidamos sempre com o fenômeno e não com o ser em si mesmo, ainda que, frisemos mais uma vez, este seja fundamento e condição de todo aparecer, e que seja a ele que o fenômeno "refere". O fenômeno não é o ser, mas, como coloca Sartre (SN, p. 36), indica-o e exige-o. Assim, o fenômeno, em suma, é a manifestação, o aparecer do ser para uma consciência. Ele não é o ser, embora este seja seu fundamento e condição, nem é a consciência, pois é *para* ela que ele aparece. Trata-se, pois, não de um ou do outro, mas do encontro, da relação. E trata-se, ainda, do existente, do objeto com o qual a consciência lida concretamente, e não de uma abstração.

Ele é a manifestação do ser, que aparece sempre em uma situação específica na qual nos encontramos. É, então, o livro com o qual lido, do qual preciso, em um mundo no qual os conhecimentos e saberes são passados através dos livros, da escrita. Lido não com qualquer livro, mas com *aquele* específico que preciso, por exemplo, para fazer um trabalho, mas que não encontro por estar esgotado no fornecedor. O fenômeno, então, implica na relação concreta que estabelecemos com o mundo em nossa existência cotidiana. Diz respeito não a qualquer existência e qualquer objeto, qualquer livro, mas a mim e ao *meu* livro, já que este aparece *para* mim e sou *eu* que com ele me relaciono, que dele preciso. Ele, portanto, nunca aparece em "estado bruto", mas sempre como manifestação fenomênica. Tendo em vista nossa finalidade de compreender a constituição dos sentidos da existência humana, parece que

o fenômeno implica em *aparecer de certo modo*, ou, nas palavras que nos interessam, com certo *sentido*. Mas, aqui, já estamos nos adiantando, retomaremos este ponto mais à frente. Há, ainda, alguns passos a serem dados antes de chegar a essa discussão do sentido propriamente dito. Vimos algumas características acerca do modo de ser da realidade humana e, também, do modo como ela "encontra" os objetos dos quais é consciência. Apesar das indicações até o momento, é preciso apresentá-los, de fato, enquanto as duas regiões de ser que os constitui, tal como propõe Sartre e, também, aquilo que, ao mesmo tempo, os distancia e aproxima: o nada.

Capítulo3. O Nada e o Ser: a questão da relação

3.1. O ser-Em-si e o ser-Para-si

Para Sartre, há duas regiões de ser: o Para-si *(Pour-soi)*, que é o modo de ser da realidade humana – que estamos nos empenhando em descrever –, e o Em-si *(En-soi)*, que é o modo de ser das coisas[15]. Como vimos na primeira seção, a realidade humana é consciência, o que implica em ser sempre consciência *de* algo, *de* mundo. Decorre disso, que não há um sem o outro, de modo que não podemos compreender a existência do Para-si sem também considerar o modo de existência das coisas. Por esse motivo, antes de darmos prosseguimento à descrição da realidade humana, iremos dedicar algumas linhas para o esclarecimento dessa outra região de ser. Para que não percamos de vista nosso objetivo é importante ressaltar, como fizemos anteriormente, que nossa finalidade última neste trabalho é a de investigar o modo como se constituem os sentidos da existência humana, em especial os sentidos das escolhas, vivências e experiências e, em última instância, os sentidos do próprio existir. Tendo isso em vista, a análise do modo de ser do Em-si e da maneira como nos relacionamos e significamos os objetos "materiais" da nossa lida cotidiana – ou seja, como se constituem seus

[15]Como frisa Morris (2007, p. 84), curiosamente, Sartre, ao desenvolver sua análise acerca da consciência, não coloca em questão o fato dos animais serem ou não conscientes *de* algo. A divisão ontológica que o autor faz refere-se aos seres conscientes – no caso, humanos – e seres não-conscientes, para os quais ele utiliza sempre exemplos de coisas e objetos. Essa restrição dos exemplos e a própria descrição do ser-Em-si nos leva a pensar que os animais não se encaixariam nesta dimensão e, por outro lado, a descrição sartreana de consciência e ser-Para-si refere-se exclusivamente ao caso humano. Na medida em que não fica claro o posicionamento do autor sobre o caso dos animais, acreditamos que, por pretender dedicar-se à realidade humana, o filósofo acabou optando por não se aprofundar e arriscar desviar-se na análise da situação animal, utilizando como contraponto apenas a análise do modo de ser radicalmente outro que é o das coisas. Contudo, diante do fato da existência de outras espécies vivas que não a humana, que diferem dos dois modos propostos por Sartre, parece-nos que a afirmação radical da divisão ontológica entre apenas esses dois modos de ser é um tanto descuidada. Seria preciso, a nosso ver, ao menos indicar esse outro modo de ser (dos animais), ainda que não fosse a ele dedicada uma análise em pormenores.

sentidos –, embora não consista em nosso objetivo final, se faz indispensável para que possamos alcançá-lo.

Sartre escolhe a nomenclatura "Em-si" não por acaso. O ser das coisas, tal como ele descreve, é opaco, maciço, pura plenitude e positividade, sem distâncias, vazios ou fissuras, fechado *em si mesmo* – e, portanto, não consciente. No entanto, como frisa Sartre, a partícula "si", embora esteja tradicionalmente ligada a um aspecto reflexivo, aqui, não denota qualquer referência a um ato consciente ou reflexivo. Diferente da consciência, o ser Em-si não se questiona, nem se remete a si mesmo, mas simplesmente é o que é, é este si mesmo e se esgota em sê-lo – trata-se de um princípio contingente. Ele é pura identidade consigo e, nesse sentido, Sartre (SN, p. 39) coloca que podemos entendê-lo como síntese, se pensarmos "a mais indissolúvel de todas: síntese de si consigo mesmo".

Assim, o Em-si, sendo plena positividade, não se relaciona com o outro, com o mundo, não conhece a alteridade e tampouco a temporalidade, pois se encerra na "atividade" de ser o que é. É apenas por meio de uma consciência que dele pode se falar ou fazer uma comparação. Um livro, por exemplo, não se remete ou questiona a si próprio, ele simplesmente é, em cima da mesa, ao lado da caneta, dentro do quarto – e é, ainda, indiferente à sua localização, esta se refere sempre a uma consciência do livro. Tampouco se relaciona ou se posiciona com relação à mesa, à caneta ou ao quarto. Apenas uma consciência pode tomar o livro enquanto muito pesado ou mais interessante que o outro, localizá-lo dentro do quarto ou em cima da mesa, ou ainda constatar a *mudança* das páginas que se tornaram amareladas, dizendo: "como está velho este livro!". Só podemos dizer que há mudança se houver uma consciência que a testemunhe, para o livro em si mesmo não há temporalidade ou transformação, ele não se percebe a si mesmo como diferente, essas são questões humanas. Também o são a possibilidade e a necessidade, já que, ao Em-si, está resguardado o caráter de contingência radical:

> O ser permanece alheio às noções do possível e do necessário; não deriva de um possível e não se pode justificá-lo por nenhum tipo de necessidade. A possibilidade pertence à estrutura humana, e a necessidade não passa de uma noção ideal, exterior ao existente. Dessa forma, o ser-em-si resolve-se como contingência radical. (BORNHEIM, 1984, p. 34).

O livro, em si mesmo, simplesmente é. As mudanças, transformações, a localização e a caracterização do livro são possíveis de serem testemunhadas e expressadas a partir de nós, que dele somos consciência. Para ilustrar a questão da temporalidade e da mudança, podemos utilizar o exemplo de Sartre (SN, p. 137) sobre a lua crescente. Esta, rigorosamente, só pode

ser considerada "crescente" na medida em que uma consciência a capta como lua que virá a ser cheia:

> Um ser que é o que é, na medida em que o consideramos como sendo o que é, de nada precisa para se completar. Um círculo inacabado só necessita do acabamento caso seja ultrapassado pela transcendência humana. Em si, é completo e perfeitamente positivo enquanto curva aberta.

A lua, em si, crescente ou cheia, é o que é, não se sabe, não se remete e nem se conhece enquanto "potência", enquanto podendo ser de outro modo[16]. Ela não espera ou projeta ser coisa alguma. Isso nos permite apontar que o Em-si desconhece passado, presente ou futuro. Não há, para ele, temporalidade e esta apenas aparece associada ao seu ser na medida em que outro ser – uma consciência, um Para-si – o capta como tendo um antes e um depois. Ainda que a lua mude ao longo de suas fases e que o livro amarele, rasgue e envelheça, a passagem do tempo, bem como a mudança, são sempre *para* uma consciência, que é testemunha do antes e do depois. A esse respeito, Sartre (SN, p. 39) fala sobre o Em-si:

> Ele é, e, quando se desmorona, sequer podemos dizer que não é mais. Ou, ao menos, só uma consciência pode tomar consciência dele como já não sendo, precisamente porque essa consciência é temporal. Mas ele mesmo não existe como se fosse algo que falta ali onde antes era: a plena positividade do ser se restaurou sobre seu desabamento. Ele era, e agora outros seres são – eis tudo.

Certamente, com isso, não queremos – e tampouco o queria Sartre – dizer que o mundo se manteria estático sem a presença do Para-si, mas simplesmente que sem ele não haveria constatação da mudança ou passagem – estas, ainda que se refiram ao Em-si, não são captadas ou reconhecidas por ele, mas apenas por uma consciência. Dessas colocações não se pode concluir que o Em-si é passivo diante da consciência – isso desembocaria em idealismos que, já vimos, não interessam a Sartre. As ideias mesmas de passividade ou atividade são humanas e são sempre relativas a algo e, assim, não se inserem no mundo do Em-si, que, sendo simplesmentesi mesmo, desconhece alteridade e relação. Sendo o que é, ele não se relaciona com si mesmo ou com a consciência: *é* em sua total indiferença. Apesar da relevância do papel do ser Em-si na ontologia de Sartre, não muito pode ser dito sobre ele, como o próprio filósofo coloca e, também, como mostra-nos Bornheim (1984, p. 36):

> Soberanamente fechado em si próprio, confinado na sua inacessibilidade, torna-se totalmente impossível saber qual é a estrutura interna do ser. Por conseguinte, todas as dicotomias caras à Metafísica clássica, que distinguem a substância do acidente, a matéria da forma, o ato da potência etc., perdem qualquer sentido, e isso não tanto porque sejam categorias erradas – como sabê-lo? –, mas simplesmente porque o em-

[16]Vale frisar a radicalidade deste caso específico. A lua, em si mesma, é sempre "cheia", ou, melhor dizendo, é sempre um círculo fechado e acabado. Ela apenas pode ser considerada um círculo inacabado, uma curva aberta, em suma, "crescente", como "lua que virá a ser cheia", na perspectiva e no ponto de vista nosso, que nos encontramos em determinada localização em relação a ela.

> si nos fica estranho. O em-si persiste como plenamente indeterminado, e toda tentativa de determinação é um tiro no escuro.

Assim, o ser-Em-si segue como uma espécie de mistério, por seu excesso de determinação em si mesmo, torna-se indeterminado e estranho para nós. Basta-nos, então, termos em vista as indicações sobre seu modo de ser, já que este irá se contrapor ao modo de ser do Para-si. Havendo esclarecido esse ponto, que será a base de fundamentação do seguinte, podemos prosseguir na discussão acerca da realidade humana, ou, em outras palavras, do Para-si.

Dissemos anteriormente que a consciência não é espacial ou substancial mas, ao contrário, é fluxo, é movimento constante e contínuo em direção aos seus objetos, é um deslizamento para fora de si. Isso significa, em outros termos, que a consciência, por seu modo de ser, não pode coincidir-se consigo mesma em uma "adequação plena" – e como poderia, na medida em que é pura intencionalidade? –, como no caso do Em-si, que, como acabamos de ver, não possui fissuras, distâncias ou vazios, mas simplesmente é o que é. Há, na consciência, uma "falha" no princípio de identidade, a ela não é possível identificar-se consigo mesma, pois é presença a si, está voltada para si mesma. A consciência, portanto, não poderia existir ao modo de ser do Em-si, mas de outro modo, que Sartre denomina Para-si.

Há um interessante adendo a ser feito, apontado por Cox (2007, p. 25), sobre o uso do termo "Para-si", lembrando ao leitor que, com ele, Sartre não supõe ou indica um modo de ser único e universal tampouco algo que pudesse se aproximar de uma "natureza" ou "essência" humana. Ao contrário, o que ele busca nos mostrar com sua descrição do Para-si é o modo como, originariamente, nós nos relacionamos com o mundo, com as coisas e com o nosso próprio ser. Não há nisso uma indicação alguma de determinações, restrições ou estereótipos, pois cada consciência individual, concreta e situada, irá fazer-se a seu modo, e livremente, como veremos mais à frente. Além disso, o "para" do Para-si indica direção que nunca chega ao seu destino, significa ser em direção a esse "si", essa identidade – e, parece-nos, esse sentido –, sem, no entanto, alcançá-lo, sem completar o processo de busca, que é constante e inacabado. Desenvolveremos isso ao longo do texto mais profundamente. Como mostra Bornheim (1984, p. 38), a expressão, além de apontar a característica de intencionalidade e direcionamento, refere-se ao caráter de presença da realidade humana:

> O pressuposto básico das análises encontra-se na compreensão do homem como ser-no-mundo. Não se aborda a consciência tão-só enquanto presa a si ou enquanto confinada nos seus próprios limites. Por certo, **em determinado sentido ela vive voltada para si própria** – já por isso Sartre a designa com a expressão "para-si"; a consciência é para-si por isso que aparece a si mesma. [...] Nessa perspectiva, pode-se dizer que a consciência permanece presa a si, sem conseguir abandonar-se. Por outro lado, contudo, **o ser mesmo da consciência é a intencionalidade**. Vale dizer

> que, **se ela se experimenta como relação a si própria, concomitantemente se relaciona ao em-si** [...]. (grifos nossos).

Acabamos de ver que o objeto não é passivo com relação à consciência, o que tampouco implica que seja a consciência passiva diante do objeto – o que, por sua vez, resultaria em um realismo. No que consiste, então, o modo de ser da consciência, ou seja, do Para-si? Diferentemente das coisas, que simplesmente são, o Para-si *tem que ser*, tem que atingir, buscar seu ser. A consciência se caracteriza como uma "falta perpétua", a qual busca incessantemente preencher-se, enquanto os seres Em-si, em contraste, são completos neles mesmos, nada lhes falta. Mas, cabe questionar, falta de que? De ser, identidade, de fundamentação, explicação, razão ou determinação da sua existência – ou, ainda, de sentido. Falta desse "si" para o qual se direciona sem jamais alcançar. Como coloca Sass (2002, p. 72), essa falta "[...] é identificada em seu ser, não só como vazio, mas também como atitude de negação em relação ao *em-si*.", como movimento.

Parece oportuno, neste momento,iniciar uma análise mais pormenorizada da expressão "presença a si", utilizada por nós algumas vezes até aqui. Primeiramente, é preciso tecer algumas considerações sobre esse "si" para o qual somos presença. Lembrando o modo de ser da consciência, cabe frisar que não somos apenas "para", ou seja,apenas movimento, direção e intencionalidade, pois somos, também – e *temos de ser*, embora não ao modo do Em-si –, esse "si" para o qual avançamos. Ou seríamos puro nada, pura desagregação.O "si" simboliza "a totalidade concreta e inatingível do Para-si" (SN, p. 143), uma espécie de ideal de identidade de si mesmo. Esse ideal de identidade nos remonta ao que comentamos, anteriormente, acerca da reflexão impura e do "eu", tal como faz Rodrigues (2007, p. 54):

> Ora, se na reflexão pura limitamo-nos a presenciar esta desagregação que fazemos de nosso ser, **a reflexão impura será a eterna busca pelo simesmo do qual estamos separados** para que, finalmente, possamos sê-lo. Em termos psicológicos, [...] podemos dizer que **a finalidade desta busca pelo "si" efetiva-se na constituição de um "eu"**. (grifos nossos).

Assim, novamente vemos o "eu" como resultado da busca constante do Para-si por uma identidade ou coesão, mas que consiste em uma cristalização e não no reconhecimento, de fato, do nosso ser – que seria justamente, pela reflexão pura, o reconhecimento ou a presença à desagregação que nós somos. Mas o "si", vale frisar, não equivale ao "eu", não é um produto ou resultado da reflexão, mas o próprio ser (Em-si) enquanto atravessado e nadificado, ou seja, por nós intencionado e rumo ao qual nos direcionamos. Entretanto, por sermos Para-si, por sermos consciência, distância e presença a esse si, jamais podemos coincidir-nos com ele.Em termos sartreanos, diríamos que somos esse "si" à maneira de não sê-lo, ao passo que o Para-si "não pode *ser* si [...]. Mas também não pode *não ser si*" (SN, p.

125). Eisque nos encontramos diante de um importante ponto que consta nas conclusões da ontologia de Sartre (SN, p. 753):"**o Para-si e o Em-si estão reunidos em uma conexão sintética que nada mais é do que o próprio Para-si**. Com efeito, **o Para-si não constitui senão a pura nadificação do Em-si**; é como um buraco de ser no âmago do Ser" (grifos nossos). E, por sua vez, isso justifica a insistência de Sartre – que vem a ser, também, a nossa – em investigar o ser-Em-si, e indica a relevância e necessidade de tal investigação para compreender o modo de ser do Para-si, visto que este "só pode fundamentar-se a partir do Em-si e contra o Em-si" (SN, 135).

Agora, mais familiarizados com a partícula "si" do Para-si, temos condições de avançar no entendimento da expressão "presença a si". Afinal, pelo nosso modo de ser, escapamos à identidade, sendo simplesmente busca e presença a ela:

> A presença do ser a si mesmo implica em um desgarramento do ser com relação a si. A coincidência do idêntico é a verdadeira plenitude do ser, justamente porque nessa coincidência não há lugar para qualquer negatividade. [...] Ao contrário, a presença a si pressupõe que uma fissura impalpável deslizou pelo ser. **Se o ser é presença a si, significa que não é inteiramente si**. A presença é uma degradação imediata da coincidência, pois pressupõe separação. Mas, se indagarmos agora *"que* é que separa o sujeito de si mesmo?", seremos obrigados a admitir que é *nada.* (SN, p. 126). (grifo nosso).

Como veremos no próximo item, é o nada que constitui o Para-si que o distancia e o aproxima, a um só tempo, desse "si", tornando-o *presença a si*. Somos esse "equilíbrio perpetuamente instável" (SN, p. 125) entre (1) a identidade do "si", do Em-si que somos consciência e nadificamos, e (2) a unidade sintética da presença a si. Ou, nas palavras do autor, "entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade." (SN, p. 125). Sartre conclui, na mesma página, afirmando: "A lei de ser do *Para-si*, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si".

Assim, ainda que não seja possível alcançar esse "si", essa identidade, esse ser ou sentido definitivo, o Para-si infesta-se dele, é o transcender-se rumo a ele que o faz movimentar-se, engajar-se no mundo e existir – que é esse movimento em direção ao "si". A realidade humana é, então, desejo e busca de suprimir essa falta de ser, esse vazio que ela é – e cada um de nós é a concretização singular dessa busca por *realizar* esse desejo, ou seja, de suprimir essa falta.

O Para-si é a perpétua negação do ser e existe de forma tal que jamais pode alcançar ou coincidir-se com si mesmo. Mas, como nos foi possível chegar a essa conclusão? Já havíamos colocado, ao falar da consciência, que esta – por não ser espacial ou substancial, mas pura

intencionalidade – é, de certa forma, *nada*. Esse "nada" aparece novamente na citação alguns parágrafos acima, quando Sartre afirma ser ele aquilo que separa a consciência de si mesma. Além disso, vimos, noitem anterior, que as transformações e mudanças no ser só podem ser captadas por uma consciência: apenas esta pode testemunhar que algo era e já não mais o é, ou que não está aqui, mas em outro lugar. Isso significa que o nada – o não-ser, a negação e outros derivados – não poderia existir no mundo, em si mesmo, a não ser através do ser que é seu próprio nada: o Para-si. Não podemos prosseguir com a investigação sem adentrar, afinal, as elucidações sartreanas acerca do "nada".

3.2. O não-ser, o nada e a nadificação

Sartre (SN, p. 44) inicia sua investigação acerca do nada apontando para o fato de que cada conduta humana, "sendo conduta do homem no mundo, pode nos revelar ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une" e, portanto, a investigação acerca da conduta humana é um caminho possível para a compreensão do modo de ser da realidade humana no mundo. Ele parte, assim, do estudo da *interrogação*, que, como veremos, é uma conduta que revela a própria atitude da realidade humana com o mundo, revela a relação da consciência com o ser.

A pergunta ou interrogação coloca sempre duas possibilidades de resposta: uma afirmativa e uma negativa. É porque há a possibilidade permanente do nada que se abrem as possibilidades para as perguntas dirigidas a nós mesmos e ao mundo – e a própria ocorrência da negação, em uma resposta negativa. A interrogação é, então, nas palavras de Sartre (SN, p. 45), "uma ponte lançada entre dois não-seres: o não-ser do saber, no homem, e a possibilidade de não-ser, no transcendente", ou seja, uma ponte entre aquele que, por não saber, interroga, questiona, pergunta, e a possibilidade constante de uma resposta negativa. E, acrescenta Sartre (SN, p. 46), "é ainda o não-ser que vai circunscrever a resposta: aquilo que o ser *será* vai se recortar necessariamente sobre o fundo daquilo que *não é*". Mas, como já vimos, o ser Em-si é pleno e sem vazios, sem fissuras, o que nos impossibilita de pensar que o nada provenha das coisas, pois "não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada" (SN, p. 122).

O mundo, diz o filósofo, "não revela seus não-seres a quem não os colocou previamente como possibilidades" (SN p. 47). É apenas na relação entre realidade humana e mundo que surge a negação – que é, por sua vez, manifestação, expressão do nada. É nessa circunstância que ele afirma, na mesma página, que "o não-ser surge sempre nos limites de

uma espera humana". Podemos acompanhar, então, a conclusão de Sartre de que o nada apenas poderia vir ao mundo por meio de um ser que pode se voltar para o seu próprio ser, um ser que é distância de si e é o seu próprio nada, afinal "*o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada*" (SN, p. 65). Já sabemos que este ser é o Para-si. Não nos parece que pudesse ser outro, tendo em vista que somos nós que interrogamos e esperamos. Nesse sentido, Bornheim (1984, p. 44), identificando o Para-si como "elemento possibilitador da negação", afirma que o "paradoxo da realidade humana lhe advém dessa singular unidade entre o ser e o nada [...]".

Assim, temos até aqui que (1) o processo de interrogação ou pergunta e a possibilidade de negação são possibilidades no mundo, facilmente detectadas em nossas atividades cotidianas; (2) estas, entretanto, são possíveis na medida em que há o nada; (3) este, por sua vez, aparece sempre no fundo da relação entre a realidade humana e o mundo; (4) ele, contudo, não se encontra no mundo, mas é possível pelo Para-si, que, em seu modo de ser, é o seu próprio nada. Conforme apresentamos antes, apenas é possível que a consciência seja um arrancar-se de si mesma, rumo ao ser, transcendendo-o, porque ela é, em seu ser, seu próprio nada. Trata-se de um processo incessante de constituição a partir da nadificação de si e do mundo e, assim, a consciência é um ser que está imerso no mundo, mas que necessita exercer sobre ele uma constante negação. O nada, portanto, longe de ser uma abstração ou mero conceito, é a própria condição de ultrapassagem e transcendência.

Mas o nada, em si mesmo, não é, não pode ser. Ele apenas pode aparecer por meio de um ato de nadificação que o expresse. E, assim, podemos dizer que possui uma "existência emprestada", carecendo sempre do ser para poder nadificá-lo:

> Expressávamos isso ao dizer que *o nada invade o ser*. Significa que o ser não tem qualquer necessidade do nada para se conceber, e que pode se 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 desaparição 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*. (SN, p. 58).

O ser, então, que é negado pela consciência, é o suporte e a condição de aparecimento do nada – que apenas pode surgir da relação do Para-si com o Em-si. O não-ser, enquanto negação, é ontologicamente dependente do ser. Isso não é difícil de entender já que, para que haja a negação de algo é preciso, antes, que esse algo exista e, assim, o não-ser ou o nada deve ser subsequente ao ser. Por outro lado, isso não implica em uma interdependência entre ser e nada, pois não há dependência ontológica do ser pelo não-ser, afinal, sendo o ser anterior ao não-ser, o primeiro não pode, logicamente, ser constituído por ou depender do segundo.

Assim, a realidade humana faz existir o nada por meio de uma atitude de constante nadificação, endereçada a si e ao mundo. Para Sartre, no entanto, o nada tampouco provém de uma "subjetividade pura" – o que sequer possível em sua filosofia – ou de uma simples articulação de ideias.Trata-se, para o filósofo, de uma característica ontológica da realidade humana, que carrega o nada e a negação enquanto seu próprio modo de ser, e é, pois, nela que encontramos a resposta à questão origem do nada.

É oportuno colocar que Sartre diferencia dois tipos de negação: a externa e a interna. A primeira "aparece como puro nexo de exterioridade estabelecido entre dois seres por uma testemunha" (SN, p. 236). Trata-se, por exemplo, do caso em que digo que "o livro não é a cadeira", uma comparação que só pode ser feita por uma consciência – conforme comentamos no item sobre o Em-si – e cujo fundamento não se encontra em nenhum dos dois objetos, que simplesmente são o que são.Tal negação consiste uma espécie de ligação entre eles estabelecida por mim e que em nada acrescenta ou modifica-os, sendo, por isso, denominada "externa". A negação interna, por sua vez, é entendida como "uma relação de tal ordem entre dois seres que aquele que é a negação do outro qualifica o outro, por sua própria ausência, no âmago de sua essência" (SN, p. 237). É, voltando ao exemplo da timidez, o caso em que remeto a mim mesma afirmando que "não sou extrovertida" e, desse modo, não apenas me nego uma qualidade, mas assumo tal negação como uma "virtude negativa de meu ser",uma "qualidade real", uma característica que me constitui: a de não ser extrovertida. Desse modo, diferentemente do primeiro tipo, essa negação influi em minha "estrutura interna" provocando em mim uma "modificação" não apenas na medida em que me qualifica negativamente, mas, também, ao passo que, na assunção de tal característica como *minha*, posso, a partir dela, explicar "tanto minha melancolia, por exemplo, quanto meus insucessos mundanos" (SN, p. 236-237). A negação interna, como qualquer outra, apenas pode surgir no mundo pelo Para-si, ainda que se refira ao Em-si, "como quando se diz que uma pérola é falsa, uma fruta não está madura, um ovo não está fresco, etc." (SN, p. 237).

Ao descrevermos o mundo, utilizamos, a todo o momento, a negação. Posso dizer que meu livro está sobre a mesa, mas também que *não* está na mochila, e mesmo ao afirmarmos, por exemplo, que "isto é um livro", implica em dizer que não é uma cadeira, uma mesa ou qualquer outra coisa. Os exemplos são infinitos e demonstram como o não-ser, o nada e a negação estão presentes em nossas vidas, afinal, não se trata apenas de como descrevemos o mundo, mas, mais do que isso:são "nossos modos de encontrar e atuar no mundo" (CERBONE, 2013, p. 131). E, indo um pouco mais além, nas palavras de Sartre (SN, p.

135):"[...] a nadificação, sendo nadificação do ser, representa a **vinculação original entre o ser do Para-si e o ser do Em-si**." (grifo nosso).Com o intuito de mostrar que a negação e o nada aparecem objetivamente em situações cotidianas, Sartre (SN, p. 50) utiliza, dentre outros, o clássico exemplo de uma situação em que procuramos uma pessoa em um café ou um bar. O ambiente é plenitude de ser e fundo sobre o qual aquele que procuro deve aparecer como figura[17]. Assim, a cada canto, utensílio ou pessoa que olho e não encontro quem procuro, efetuo uma negação na medida em que o capto como "não sendo" aquele que busco. Como coloca Sass (2002, p. 25), o "fundo composto pelas existências que perfazem o bar é uma totalidade negada constantemente pela atitude da procura". Ao constatar, por fim, que a pessoa que busco não se encontra ali, além do fundo composto pelo café, seus objetos e pessoas negados, há, também, uma nova negação que aparece sobre o fundo de nadificação do café: a ausência. É o nada que se mostra em meio ao ser. Sartre (SN, p. 52) conclui que, para ser possível, o nada deve "infestar" o ser.

Aqui, devemos atentar para um ponto muito importante para a nossa investigação. A procura por uma pessoa, com a finalidade de encontrá-la no café, faz com que este apareça para mim *organizado* de certo modo. Isso significa que, pela nadificação, o mundo tal como aparece a uma consciência,se organiza e se configura de certa maneira:

> E como poderia ser diferente, uma vez que a interrogação é um processo humano? É pela realidade humana que as coisas se organizam em forma de "complexos-utensílios", é pela possibilidade de negação que a "realidade" a nossa volta se organiza ou, em outras palavras, é pelas negatividades que as "massas de ser" vão se transformando em mundo. (RODRIGUES, 2007, p. 30)

A noção de "mundo" sugerida nesta citação, embora seja de extrema relevância para nossa investigação, implica em minúcias e ferramentas conceituais das quais ainda não dispomos e, por esse motivo, será apresentada com profundidade mais à frente. Em relação ao que nos concerne abordar agora, podemos afirmar que, sem dúvida, há, no mundo, uma plenitude de ser que o constitui, o Em-si ou "as massas de ser" às quais se refere o autor, afinal, a própria consciência traz como exigência a existência do ser. Porém, na medida em que ela se dirige a essa plenitude de ser, percebe-a, transcende-a, essa "massa indiferenciada

---

[17]Essa noção de figura-fundo é bastante trabalhada na Teoria da Gestalt. Visando o que aqui nos interessa compreender, podemos dizer que se trata, de modo bastante resumido, da necessidade de que a experiência perceptual de um objeto envolva um fundo. Como descreve Morris (2009, p. 88): "Se compreendemos o objeto de uma consciência perceptual como aquilo a que se presta atenção ou que se foca, esse objeto é, então, a 'figura': aquilo para o qual estou olhando é o gato rajado. Parte dessa experiência perceptual é o fundo literal: a almofada sobre a qual o gato está enrolado, o sofá sobre o qual a almofada está colocada, etc. [...]. Em linguagem sartreana, estar posicionalmente consciente do gato é, ao mesmo tempo, estar não-posicionalmente consciente da almofada. [...] De fato, a minha consciência posicional da almofada, tendo eu desviado a minha atenção para aquilo que estava anteriormente no fundo é, ao mesmo tempo, uma consciência não-posicional do gato, que agora se tornou fundo para a almofada. Fundo e figura formam, então, uma unidade sintética, um todo organizado". Essa dinâmica entre figura e fundo, parte e totalidade será retomada ao longo do texto, pois constitui um movimento dialético próprio do modo de ser do Para-si.

de ser" (SN, p. 57) aparece organizada, ordenada em figuras e fundos, partes e todos, como utensílios ou empecilhos, como necessários ou facilitadores etc., em relação ao direcionamento da atenção – ou seja, de acordo com a necessidade ou a intenção da consciência que percebe. Assim, "[...] é preciso notar que, na percepção, ocorre sempre a constituição de uma forma sobre um fundo. Nenhum objeto, nenhum grupo de objetos está especificamente designado para organizar-se em fundo ou forma: tudo depende da direção da minha atenção." (SN, p. 50). Lembremos que depende, também, da direção da nossa atenção a captação da mudança, da transformação, da localização e da caracterização do Em-si, por sua indiferença em relação a tais aspectos, que, como já vimos, são possíveis de serem testemunhados e expressados apenas por uma consciência. Tudo isso significa, em outras palavras, que o modo como o mundo irá se organizar depende da direção do "olhar", da percepção e da perspectiva do Para-si.

Das apreciações acerca do modo de ser da realidade humana, colocadas do início desta primeira parte até aqui, decorre que a consciência não existe no mundo em termos de mera contemplação. Ao contrário, a intencionalidade, o voltar-se para e a percepção implicam em certo interesse e certa perspectiva, que, digamos, interferem no modo como se manifesta e se organiza o objeto intencionado – em última instância, o mundo. Não se trata, contudo, de uma projeção ou distorção da realidade, mas da sua manifestação, enquanto fenômeno, fruto do encontro e da relação, pela nadificação, do Para-si com o Em-si – que, como vimos, consiste no próprio Para-si. Ao existir como consciência,a realidade humana faz com que as coisas dispostas ao seu redor, que se lhe impõem sua existência, se distribuam, se organizem à sua volta em forma de mundo – no sentido peculiar que comentamos acima e que ainda iremos aprofundar –, mas esse mundo só aparece como totalidade organizada porque, enquanto dado, é transcendido pela realidade humana. Decerto que essa organização extrapola – embora abarque – o simples posicionamento ou distribuição de figura e fundo que abordamos antes. Veremos, na segunda parte, que, em uma experiência concreta vivida como "figura", muito além de um fundo no sentido de um cenário físico em que a figura se destaca, há uma série de aspectos – como os projetos, as experiências passadas, os valores, engajamentos e o próprio mundo histórico – que constituem esse fundo.

No capítulo anterior, dissemos que, em nossa relação concreta com o mundo, os objetos com quais lidamos e dos quais somos consciência nos aparecem como fenômeno – o que parecia implicar em *aparecer de certo modo* ou, ainda, com certo *sentido*. E, mais uma vez, agora com mais elementos, reiteramos que nos parece possível considerar que o Para-si, em

sua vinculação de nadificaçãodo Em-si, o faz aparecer de certo modo, com certo *sentido*. Para compreendermos, contudo, como e em que condições isso se daria e, consequentemente, tornar possível a sustentação das nossas considerações acerca da constituição dos sentidos, falta-nos, ainda, alguns elementos que serão abordados na segunda parte.

Desde o item sobre a consciência, na medida em que buscávamos apresentar o modo de ser da realidade humana, pudemos notar a constante "presença" do nada. Dizer que somos nosso próprio nada significa, dentre outras coisas, que aquilo que fomos está separado por um nada daquilo que somos e daquilo que seremos – e veremos isso com mais detalhes quando falarmos da temporalização. Esse "estar separado", por sua vez, significa que não há determinismos ou efeitos de causalidade no que diz respeito ao modo de ser do Para-si:

> O importante para Sartre é que, **assim como não se pode verificar relação causal entre o para-si e o em-si, expulsa-se a noção de causalidade também do próprio seio do para-si**; os estados de consciência não têm caráter determinante, e o binômio causa-efeito permanece totalmente exterior ao processo nadificador. [...] **Se há um encadeamento psíquico, ele se dá na constante ruptura** entre o passado psíquico imediato e o presente, **e "essa ruptura é precisamente o nada"**. Compreende-se então que **o para-si seja autoconstituinte**, que **se fundamente em seu próprio nada e recuse qualquer forma de desdobramento rigidamente linear:** a continuidade psíquica é constantemente bombardeada pela onipresença do nada. (BORNHEIM, 1984, p. 45). (grifos nossos).

O Para-si existe na constante nadificação do mundo e de si – o que lhe aparece como esse "si" é justamente o Em-si nadificado. Podemos, aqui, retomar a ideia do Para-si como distância, "presença a" e "desgarramento" de si: essa maneira de ser e estar no mundo se expressa e se concretiza como nadificação. Tais expressões indicam a ruptura e a recusa à linearidade e à causalidade apontadas na citação. Ou, em outros termos, indicam que somos sempre *para-além* do nosso passado, da nossa situação no mundo e do Em-si com o qual nos deparamos – e disso decorre que a nadificação é expressão da liberdade. Dizer que somos um nada e somos nosso próprio nada, que somos presença, distância e um desgarrar de nós mesmos, pura intencionalidade e nadificação, que a existência precede a essência e que somos um constante movimento de fazer-nos significa, no limite, uma só e mesma coisa. Significa que não funcionamos a partir da lógica de causa e efeito e que "a cada nadificação separamo-nos de nossa 'causa' e de nosso 'efeito'" (RODRIGUES, 2007, p. 31), separamo-nos do nosso passado e futuro, seja longínquo ou imediato, do que fomos e fizemos e do que projetamos fazer – o que demonstra a ausência de determinismos no ser da realidade humana. Significa, por fim, que somos liberdade.

> A definição da consciência implica pensar numa definição que nada define, que não permanece senão na sua modificação, na sua constante ação e transformação. Ser consciência, ser intencionalidade, para Sartre, significa dizer que somos nada, significa dizer que nossa essência não está garantida anteriormente por nenhum

> Deus ou natureza humana, mas que essa essência só existe na própria existência, nesse movimentar-se em direção às coisas que a consciência não é, que nada é. [...] E a esse desgarramento da consciência, a esse movimento que mostra a consciência como sendo necessariamente voltar-se ao mundo e com isso, como sendo necessariamente distinta do mundo, Sartre chama de liberdade. (SOUZA, 2010b, p. 17-18).

Em suma, dizer que somos nosso próprio nada equivale a dizer que somos livres, o que, por conseguinte, corresponde a ser consciência intencional e ser Para-si. Assim, buscando compreender o modo de ser da realidade humana, passamos pela consciência, encontramos o nada e chegamos, por fim, na liberdade.

3.3. A liberdade como modo de ser da realidade humana

A noção de liberdade, como acabamos de ver, pode ser considerada aquela que agrega, envolve e implica todas as outras e assim, a que melhor definiria a realidade humana – com todas as ressalvas necessárias à utilização do termo "definição", conforme veremos logo a seguir.

> O homem é liberdade em seu próprio ser. Por isso, o estudo da liberdade resume e conclui todas as análises anteriores; quando Sartre define a realidade humana – o para-si deve ser o que ele é, ele é o que não é e não é o que é, a existência precede a essência –, com essas fórmulas define a própria liberdade. [...] Podemos afirmar que a liberdade e a consciência se circunscrevem reciprocamente. E a consciência, sendo um poder nadificador, repele toda e qualquer modalidade de determinismo. (BORNHEIM, 1984, p. 110-111).

A tarefa de apresentar os contornos da noção de liberdade em Sartre – sem dúvida, a mais marcante em toda a obra do filósofo – nos parece desafiadora, o que não se deve apenas à complexidade e extensão do seu uso. Do mesmo modo que apontamos, desde a introdução,a impossibilidade de conceituar previamente a realidade humana, seria controverso estabelecer uma definição fechada e engessada da liberdade, o que é expresso pelo próprio filósofo:

> Mas deparamos logo com uma séria dificuldade: descrever, comumente, é uma atividade de explicitação visando as estruturas de uma essência singular. **Mas a liberdade não tem essência**. [...] **A liberdade faz-se ato** [...]. Então, como descrever **uma existência que se faz perpetuamente e nega-se a ser confinada em uma definição**? A própria denominação de "liberdade" é perigosa, caso subentendamos que a palavra remete a um conceito, como as palavras habitualmente fazem. (SN, p. 541-542). (grifos nossos).

A liberdade sartreana não pode ser entendida como um conceito ou uma propriedade humana, pois ela *é*, ela existe na medida em que se faz, se expressa, se concretiza, o que aponta a dificuldade em descrevê-la ou defini-la. Muitas das recorrentes interpretações – e consequentes críticas – de leitores mais precipitados acerca da liberdade proposta por Sartre, como pontuamos no início da introdução, provém justamente do equívoco de tomá-la nesses

termos limitantes de conceituação ou, ainda, de confundi-la com usos outros da palavra. A confusão mais frequente se dá entre liberdade e vontade, e, por esse motivo, cabe uma breve diferenciação antes de prosseguirmos.

Para Sartre, ou somos livres ou não somos, não podemos ser ora uma coisa, ora outra[18]. O filósofo questiona (SN, p. 545-546), caso fôssemos condicionados, de onde viria essa vontade livre que age sobre o condicionamento e, se fosse possível à vontade ir contra o condicionamento, este não seria determinante sobre nós e, portanto, não se constituiria como condicionamento. Para ele, o ato voluntário não é *a* manifestação da liberdade, mas apenas *uma* dentre outras formas possíveis de expressão da liberdade, não sendo, assim prioritária ou mais "autêntica". A liberdade prescinde da vontade para existir e se expressar e, para sermos mais precisos, a liberdade, sendo originária, é a própria condição para a vontade ou deliberação.

Para esclarecer a relação entre a vontade e a liberdade originária, parece oportuno relembrar brevemente o cogito cartesiano e o cogito pré-reflexivo. Como mostramos, sem negar o cogito de Descartes, Sartre afirma que há um fluxo de existência consciente anterior a qualquer reflexão que possamos realizar: antes mesmo de pensarmos, refletirmos e constatarmos racionalmente nossa existência, já existimos e somos, irrefletidamente, consciência de existir. Assim, a reflexão é, digamos, uma maneira possível da consciência posicionar a si mesma. De forma semelhante, a liberdade do Para-si identifica-se com a própria existência: na medida em que existimos, somos consciência e liberdade. A vontade é posterior, é um modo possível de existir, de fazer, de concretizar e ser essa liberdade – a primeira depende da segunda. Assim, diferente do que se afirma no senso comum, não somos livres quando agimos pela vontade. Se liberdade fosse sinônimo de vontade, teríamos e seríamos o que quiséssemos, bastaria querer e desejar para concretizar, como coloca Sartre (SN, p. 594):

> Se bastasse conceber para realizar, estaria eu mergulhado em um mundo semelhante ao do sonho, no qual o possível não se distingue de forma alguma do real. Ficaria condenado, então, a ver o mundo se modificar segundo os caprichos das alterações *de* minha consciência, e não poderia praticar, em relação à minha concepção, a "colocação entre parênteses" e a suspensão de juízo que irão distinguir uma simples ficção de uma escolha real. Aparecendo desde o momento em que é simplesmente concebido, o objeto não seria nem escolhido nem desejado. *Abolida a distinção entre simples* desejo, *a* representação *que posso escolher e a* escolha, *a liberdade desapareceria com ela.*

[18]O mesmo afirmamos a respeito da consciência: ou ela é inteiramente consciência e fluidez, ou não o é. Para mais a respeito, cf. nosso capítulo 1, item 1.1.

Mas, se ser livre tal como estamos abordando aqui não é sinônimo de agir pela vontade, também não significa agir a esmo, de qualquer maneira, imprevisivelmente, por impulsos arbitrários, caprichosos e gratuitos. Por liberdade, Sartre tampouco quer dizer onipotência, que se pode fazer qualquer coisa ou o que se bem entende, em qualquer situação. Não se trata, inclusive, de conseguir e obter o que se quer, o que se deseja: aqui, o sucesso de conquistar ou realizar algo em nada modifica a liberdade do existente; ser livre não depende da obtenção ou do alcance da finalidade. Assim sendo, a concepção sartreana se afasta radicalmente daquela corriqueiramente empregada pelo senso comum, na qual se supõe que "só somos livres com relação a um estado de coisas que não nos constrange." (PERDIGÃO, 1995, p. 88). Não se trata, portanto, de um "estado" no qual não há resistência, barreira ou impedimento dos nossos desejos e projetos – estado tal que, como descrito na citação anterior, apenas é possível na esfera imaginativa ou onírica.

Não sendo possível pensarmos a liberdade como um estado, uma coisa e tampouco uma propriedade, qualidade ou "essência" humana, o mais adequado seria considerá-la uma condição humana: ao existirmos e sermos humanos – sermos Para-si, consciência, nada –, somos liberdade.

> Em outras palavras, a condição humana, da qual todos os homens partilham, é a liberdade: **todos os homens são livres**. **Por outro lado, é essa mesma liberdade que faz com que todos os homens sejam radicalmente distintos, já que são livres**. Como seres livres que são, os homens **se constroem singularmente** a partir da sua própria liberdade subjetiva. (HILGERT, 2011, p. 50). (grifos nossos).

Bem como pontuamos ao apresentarmos o Para-si, na medida em que se trata de uma condição – e não uma essência ou definição – e esta implica justamente na abertura de possibilidades, na indeterminação, no contínuo e constante ter de fazer-se na concretude, estão salvaguardadas as diferenças e a diversidade presentes na humanidade, como colocado na citação acima. Em outra passagem, Sartre (SN, p. 542) aponta essa impossibilidade de descrever a liberdade de modo universal:

> Certamente, eu não poderia descrever uma liberdade que fosse comum ao outro e a mim; não poderia, pois, considerar uma essência da liberdade. [...] trata-se, de fato, de *minha* liberdade. Igualmente, além disso, quando descrevi a consciência, não podia tratar-se de uma natureza comum a certos indivíduos, mas só de *minha* consciência singular [...].

Como vimos ao final do item anterior, a liberdade é o nada de ser do Para-si, o nada que o separa de si mesmo, sua total indeterminação, que impossibilita determinismos em seu modo de ser. Como coloca Sartre (SN, p. 559), "a liberdade se identifica com o ser do Para-si: a realidade humana é livre na exata medida em que tem-de-ser seu próprio nada". Assim, o filósofo identifica a liberdade com essa permanente possibilidade – que vem a ser, com efeito,

uma necessidade – da realidade humana de realizar uma ruptura nadificadora, de desgarrar-se, distanciar-se do mundo e de si, expressa no modo de ser da consciência intencional e no nada que ela é: "O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si" (SN, p. 545). Dessa forma, notamos que não nos encontramos diante de "mais um conceito" que se acrescenta aos demais, visto que estão ligados, que dialogam e se complementam. Em outro momento, o filósofo afirma que "a liberdade é rigorosamente igual à nadificação" (SN, p. 694), pois escapa de qualquer determinação por meio da "dupla nadificação do *ser que ela é* e do ser no meio do qual ela é." (SN, p. 598). Sobre essa relação entre a liberdade e o nada, Sartre (SN, p. 68) diz:

> Com efeito, os passos até aqui dados mostram bem claro que **a liberdade não é uma faculdade da alma apta a ser encarada e descrita isoladamente**. Queremos definir o ser do homem na medida em que **condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade**. Assim, a liberdade como condição exigida para a nadificação do nada **não é uma *propriedade*** que pertence, entre outras, à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é, no homem, igual à nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e a torna possível, a essência do ser humano é em suspenso na liberdade. **Aquilo que chamamos liberdade é, pois, impossível de distinguir do *ser* da realidade humana**. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*, **não há diferença entre o ser do homem e o seu "*ser-livre*"**. (grifos nossos).

É nesta direção que o filósofo afirma, em outro momento, que a liberdade não é uma característica, qualidade ou propriedade, mas é "bem precisamente a textura de meu ser" (SN, p. 543). Conforme dissemos ao apresentar a consciência, não há liberdade "pura", não há como isolá-la do mundo e do Para-si específico que a *realiza*. É em razão disso que seria equivocado falar da liberdade como um conceito, uma essência. Só há consciência e liberdade na concretização de uma existência, ambas não existem em termos de conceitos e abstrações e só podemos captá-las na medida em que nos debruçamos, tal como faz Sartre, sobre existências concretas. Assim, a liberdade nada tem de abstrata, ela é pura concretude e concretização da existência e se expressa concretamente, em ligação com um mundo e com os outros. Sem o mundo, sem o "dado" e o Em-si, não há liberdade, pois, assim como a consciência existe na medida em que intenciona, posiciona seu objeto e o nada existe como nadificação do ser, a liberdade existe em um mundo que lhe resiste – como esclareceremos ao falar da facticidade.

É por ser intencionalidade, por ser consciência sempre *voltada para*, por ser seu próprio nada e ser nadificação do ser para existir, que deve, contínua e incessantemente, "fazer-se em vez de ser" (p. 545) e fazer-se nada mais é do que engajar-se, comprometer-se e agir no mundo. Visando tal compreensão é que Sartre afirma que somos condenados a ser livres, pois,

uma vez que existimos, temos, ininterruptamente, de nos fazer nos mínimos detalhes e somos responsáveis por aquilo que fazemos de nós.

> Ora, se o primeiro princípio do existencialismo é a afirmação de que a existência precede a essência, então o homem é responsável por si. Ou seja, se aceitamos que não há natureza humana ou, em outras palavras, se recusamos haver alguma essência que determine o homem a ser de um modo fechado em si, então, será forçoso aceitar que **dependerá de cada homem construir a sua história pessoal, fazer-se. Assim, cada um será responsável por sua existência ou pelo que ele fizer de si, o que quer dizer, em última instância, pelos seus atos.** (RIBEIRO, 2012, p. 42-43). (grifos nossos).

A condenação da liberdade refere-se precisamente à impossibilidade de fugir à tarefa de, a cada momento, a cada passo dado, sermos os únicos responsáveis pelo que fazemos com nossa existência, por nossas ações e escolhas[19]. Ainda que nos deixemos "levar pela maré", "seguindo o fluxo" e abandonando-nos à corrente dos acontecimentos, ou que nos permitamos guiar e conduzir pelo mundo, pelo outro ou pelo que quer que seja, mesmo isso consiste, para o filósofo, em eleger um modo de existir, de estar no mundo e de se fazer. Para Sartre (SN, p. 592), "liberdade é liberdade de escolher, mas não liberdade de não escolher. Com efeito, não escolher é escolher não escolher". Assim, mesmo não querer agir ou posicionar-se no mundo já implica, em si mesmo, em uma ação, uma escolha e um posicionamento e, portanto, "estamos condenados à liberdade" (SN, p. 597).

> Sou *abandonado* no mundo, [...] no sentido de que me deparo subitamente sozinho e sem ajuda, comprometido em um mundo pelo qual sou inteiramente responsável, sem poder, por mais que tente, livrar-me um instante sequer desta responsabilidade, pois sou responsável até mesmo pelo meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades [...]. (SN, p. 680).

A liberdade consiste na própria condição de indeterminação e a consequente necessidade de ter, a cada vez, de determinar-se, fazer-se, constituir-se. Se nada nos determina a nos fazer no modo como nos fazemos, o fundamento último das nossas ações é a nossa própria liberdade e isso significa, em outras palavras, que, para a realidade humana,"*ser é escolher-se*" (SN, p. 545). É oportuno, antes de prosseguirmos, tecer alguns esclarecimentos sobre a noção de "escolha", que, assim como vimos sobre a liberdade, suscita uma série de confusões em relação ao seu significado dentro da obra do filósofo. Já era de se esperar que ele não empregasse a palavra em seu uso corriqueiro ou tradicional, a noção de escolha, aqui, não se refere a tematizar, refletir e deliberar, e, assim, muito difere de outros usos mais

[19] Pode-se argumentar, neste ponto, que uma série de aspectos da nossa vida nos determina e nos limita: a situação socioeconômica, nossa família, nosso corpo ou habilidades, os outros, as regras e leis, dentre tantas outras coisas. Diante de tudo isso, a liberdade e a responsabilidade, em lugar de serem totais, seriam bastante limitadas. Deixaremos essa questão em suspenso para retomá-la e discuti-la mais adiante, quando abordarmos a facticidade e a situação. Contudo, podemos adiantar que não será essa a perspectiva de Sartre.

comuns do termo. Sartre (SN, p. 595) define a liberdade como “autonomia de escolha”, mas escolha aqui – e isso faz toda a diferença – não se diferencia da ação. O que importa não é querer, decidir ou deliberar algo, pois a escolha só se dá na ação: é no movimento concreto do existir, no agir, que escolhemos, as escolhas são expressas nas ações. Assim, a escolha sartreana não se encontra no campo da reflexão, ela se encontra em um âmbito mais originário, sendo, portanto, condição para essa “outra escolha”, entendida no senso comum como deliberação. Em suma, o escolher consiste no próprio engajamento através de ações, não há distância entre ambos, são uma só e mesma coisa e, desse modo, considerando que existir é agir, Sartre (SN, p. 700) afirma que “para a realidade humana, não há diferença entre existir e escolher-se”.

Encerrando este item e, também, esta primeira parte, é válido frisar que a insistência de Sartre – e, por conseguinte, a nossa –, ao longo de *O Ser e o Nada*, em apresentar, criticar e contrapor-se a aspectos como a primazia da razão e da vontade, a substancialização do psiquismo e da consciência, o determinismo e a causalidade, o realismo e o idealismo, se justifica precisamente na medida em que tais modos de compreender o mundo, o humano e sua relação se encontram na via contrária da liberdade originária descrita por ele. É, inclusive, ao longo de desenvolvimento de suas críticas e contrapontos que o filósofo esclarece as nuances do que está em jogo em sua compreensão da existência humana.

É importante salientar que, neste item, longe de termos a pretensão de esgotar a temática, buscamos realizar uma “preparação do campo”. Ao longo da segunda parte, seguiremos apresentando os instrumentos necessários à compreensão da liberdade, especialmente ao falarmos da ação, da facticidade e da situação. Como buscamos mostrar, ser livre é escapar perpetuamente de seu ser, é estar sempre além de qualquer coisa que se possa afirmar sobre si, de qualquer identidade, essência, passado ou cristalização, pois nada disso pode determinar ou definir-lhe por completo, já que é sempre nadificação de tudo isso. Como coloca Morris (2009, p. 178): “ser livre é ser livre de determinação pelo que é”. Diante dessas explanações, no que compete o objetivo do nosso trabalho, parece não haver mais dúvidas sobre em que condições podemos afirmar a impossibilidade de que os sentidos envolvidos em uma existência humana sejam dados de antemão, definitivos ou determinantes. Ou seja, sentidos cristalizados não são possíveis para um ser que existe como liberdade e indeterminação. Desse modo, temos condições de prosseguirmos, na parte subsequente, buscando compreender o modo como tais sentidos se constituem.

Parte II. Para a realidade humana, ser é fazer-se

Capítulo 1. "Ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser"

Na obra de Sartre, a ação é colocada para além do âmbito comportamental objeto da psicologia clássica, encontrando-se, antes, em uma dimensão existencial: "para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser." (SN, 587). Assim, o Para-si não surge primeiro, existe, para então agir e comportar-se no mundo, existir *é* agir, *é* fazer-se. Na medida em que a liberdade, como acabamos de ver, não é uma qualidade abstrata ou um conceito, mas a própria condição humana que se expressa na concretude da existência, e considerando que existir é agir no mundo, resulta que "o ato é expressão da liberdade" (SN, p. 541). O agir é a própria concretização da liberdade, esta se realiza no comprometimento e engajamento de uma existência no mundo e, para o filósofo, não há distância entre ambos. Dito isso, podemos ter uma ideia do lugar de relevância da ação no pensamento sartreano, de forma tal que, por vezes, sua filosofia foi – e é, ainda – definida como "prática" ou "da ação". Tendo em vista essas colocações, não poderíamos deixar de nos dedicar de modo mais aprofundado a esta temática – que se mostrará, inclusive, fundamental na compreensão dos sentidos da existência. Sem mais delongas, prossigamos.

1.1. Crítica aos deterministas e "partidários da liberdade"

Por entender a liberdade como ação, Sartre (SN, p. 536) inicia a Quarta Parte do *Ser e o Nada* destrinchando aquilo que ele denomina "as estruturas contidas na própria idéia de *ação*". Ao fazê-lo, o filósofo dialoga com outras linhas de explicação dos atos e da liberdade, particularmente com os "deterministas e partidários da liberdade de indiferença" (SN, p. 540) – ambos aos quais, na maior parte das vezes, refere-se de modo generalizado, sem especificar autores ou correntes do pensamento. Todavia, por vezes, com relação aos primeiros, o filósofo dirige-se mais especificamente ao determinismo psicológico e ao que denomina "determinismo vertical de Freud" (SN, p. 565)[20], além de, pontualmente, referir-se a alguns

[20]Ao longo da ontologia fenomenológica, Sartre dialoga intensamente com a Psicanálise, propondo, inclusive, no último capítulo da obra, uma Psicanálise Existencial, inspirada no método freudiano. Apesar dessa aproximação, o filósofo dirige críticas à teoria psicanalítica, identificando e questionando certo determinismo em seu desenvolvimento. Entretanto, optamos por não trazer essa crítica de modo mais específico, tendo em vista que ela implicaria aspectos outros, para além da ação, o que nos desviaria do nosso foco, neste momento. Vale acrescentar que outros autores ligados à Psicologia, tais como Adler, Brentano, James, Lewin, Piaget, Stekel e Watson, são citados ao longo da obra, embora de modo bastante pontual, a título de comentário, comparação ou exemplificação.

autores[21], apenas a título de exemplo. No segundo caso, por sua vez, Sartre identifica-os, também, como "partidários do livre-arbítrio" (SN, p. 603) ou apenas "partidários da liberdade" (SN, p. 540) e refere-se à "teoria do *ato gratuito* de Gide" (EH, p. 37). Assim, na medida em que vai desenvolvendo e apresentando sua compreensão acerca das ações e da liberdade, o filósofo convoca essas linhas de pensamento, de modo a apontar o que considera como suas falhas e incoerências, buscando, dessa forma, esclarecer sua própria proposta.

Ao contrário do que, a princípio, se poderia supor, Sartre se opõe a e critica os defensores da "liberdade de indiferença", do livre arbítrio e do ato gratuito, dedicando-lhes poucas linhas. Nas palavras de Morris (2009, p. 177),

> [...] a concepção de Sartre encontra-se em forte oposição a uma certa imagem pública do ato livre existencialista como o que o novelista André Gide chamava de *acte gratuit*, o ato gratuito: o ato realizado no impulso do momento, de veneta, caprichosamente, sem nenhuma razão.

Aqui, as noções de "ato", "ato livre" e "liberdade" são bastante distintas daquelas propostas por Sartre – que analisaremos nos itens a seguir –, estando, para o filósofo, comprometidas. Segundo ele, os defensores de tal concepção "preocupam-se em encontrar casos de decisão para os quais não existe qualquer motivo anterior, ou deliberações concernentes a dois atos opostos, igualmente possíveis e cujos motivos (e móbeis) têm rigorosamente o mesmo peso." (SN, p. 540). Ou seja, os libertários afirmam que há atos livres, mas que estes apenas são efetivamente livres se provenientes da liberdade da vontade exercida entre duas possibilidades igualmente possíveis, ou, ainda, realizados sem razão ou causa, sendo gratuitos e incompreensíveis.

> Significará então que devemos entender a liberdade como uma série de movimentos abruptos e caprichosos, comparáveis ao clinâmen epicurista? Sou livre para querer não importa o que, não importa quando? E, a cada instante, quando quero explicar esse ou aquele projeto, devo deparar com a irracionalidade de uma escolha livre e contingente? De tal modo pareceu que o reconhecimento da liberdade tinha por conseqüência essas perigosas concepções, em total contradição com a experiência, que pensadores de nível abandonaram a crença na liberdade: chegou-se até a afirmar que o determinismo - se tivermos cuidado de não confundi-lo com o fatalismo - era "mais humano" do que a teoria do livre-arbítrio; com efeito, se o determinismo põe em destaque o condicionamento rigoroso de nossos atos, ao menos oferece a *razão* de cada um deles (SN, p. 558-559).

Em contraposição a tais "perigosas concepções", Sartre insiste na condição humana de liberdade e afirma que toda ação humana é livre, mas não por ser gratuita, no sentido de ser sem razão ou motivo, incompreensível, ou porque poderia ter sido qualquer outra ação, tampouco por se dar pela vontade. Para o filósofo, um "ato" sem motivo sequer poderia ser considerado como tal, pois, para ele, todo ato é compreensível, intencional e dotado de motivo

[21]Dentre eles, Bergson (SN, p. 88),Chevallier (SN, p. 165), Proust, os estóicos e o próprio Descartes (SN, p. 545).

e, assim sendo, “falar de um ato sem motivo é falar de um ato ao qual faltaria a estrutura intencional de todo ato, e os partidários da liberdade [...] só poderiam acabar tornando-a absurda.” (SN, 540).

Ao determinismo, por sua vez, Sartre dedica mais da sua atenção, referindo-o, inclusive, em diversos momentos ao longo da ontologia fenomenológica. Isso não por acaso, já que como vimos ao final da parte anterior, no empenho em apresentar a liberdade como modo de ser da realidade humana, o autor afasta toda e qualquer determinação causal e linear. Contrapondo deterministas e libertários, no que diz respeito à compreensibilidade e existência de motivos para todo ato, ele concorda com os primeiros, pois, para ambos “não há ação sem motivo” (SN, p. 540). Entretanto, as concordâncias se encerram aí. Segundo o filósofo, os deterministas partem da premissa de que toda ação provém de uma relação linear de causa e efeito, ou seja, ela é entendida como efeito provocado e determinado por uma causa anterior. Causa essa que pode variar, a depender da disciplina ou abordagem em questão, desde um aspecto ou fato objetivo (meio social, situação socioeconômica, familiar, genética ou hereditariedade etc.) ou subjetivo (estados psicológicos, inconscientes, “paixões da alma”, tendências, personalidade etc.).

Sartre (SN, p. 551-552) apresenta – para, depois, colocá-las em questão – as definições de motivo e móbil que, segundo ele, habitualmente são utilizadas e “que poderiam ser dadas por um determinista do tipo com o qual ele está confrontando-se” (MORRIS, 2009, p. 180):

> Considera-se comumente como *motivo* a razão de um ato, ou seja, o conjunto das considerações racionais que o justificam. [...] o motivo caracteriza-se como uma apreciação objetiva da situação. [...] O móbil, ao contrário, é considerado comumente como um fato subjetivo. É o conjunto dos desejos, emoções e paixões que me impele a executar certo ato.

Nessa perspectiva, o motivo aparece, então, como uma apreciação objetiva da situação, as razões “concretas” que nos levam a agir, enquanto os móbeis consistem nas razões “abstratas” que impulsionam uma ação. Nessas definições, que são, conforme Sartre, utilizadas pelo senso comum e por deterministas, os motivos e móbeis de uma ação funcionam não apenas como *motivadores*, mas antes como *causadores* da ação. Elas identificam uma situação objetiva e “externa” ou um fato psíquico como *provocador* da ação, retirando do indivíduo seu papel de agente e posicionando-o como mero resultado passivo do ambiente ou do seu “interior”. Neste segundo caso, em uma análise análoga à que realizamos sobre o “eu”, o filósofo comenta, na seguinte passagem:

> Trata-se de encarar o Eu como um pequeno Deus que me habitasse e possuísse minha liberdade como uma virtude metafísica. J**á não seria meu ser que seria livre enquanto ser, mas meu Eu que seria livre** no seio de minha consciência. Ficção eminentemente tranqüilizadora, pois a liberdade estaria enterrada no seio de um ser

> opaco: na medida em que minha essência não é translucidez e é transcendente na imanência, a liberdade se torna uma de suas propriedades. Em resumo, **trata-se de captar minha liberdade em meu Eu como se fosse a liberdade *de outro***. Vêem-se os temas principais desta ficção: **meu Eu se converte na origem de seus atos tal como o outro na origem dos seus, a título de pessoa já constituída**. (SN, p. 87). (grifos nossos).

Uma ação causada, provocada não pode ser uma ação livre, mas antes uma reação e, desse modo, nessa perspectiva, os atos seriam determinados pelo meio ou por um psiquismo que se assemelha a um "estranho dentro de si mesmo", uma entidade alheia, em uma tentativa de "captar-nos *de fora,* como *um outro* ou como *uma coisa*"(SN, p. 88)[22]. Assim, seguindo a concepção determinista e fazendo das ações meras respostas reativas, mecânicas e encadeadas, não apenas qualquer traço de espontaneidade da consciência estaria suprimido, mas a própria consciência intencional se tornaria inviável e estaria extinta qualquer possibilidade de liberdade humana.

Embora esteja de acordo com a compreensão de que toda ação tem um motivo – ou seja, de que as ações não se dão por mero acaso, por gratuidade ou por um capricho do agente, mas que são compreensíveis –, Sartre se afasta dos deterministas na medida em que estes, para o filósofo, não se questionam sobre "como um motivo (ou móbil) pode ser constituído como tal." (SN, p. 540).É esse "detalhe" acrescentado por Sartre, que, por sua vez, instaura a longa distância entre sua proposta e a determinista:na concepção do filósofo, um motivo não impele o indivíduo a agir, não provoca a ação: para ser motivo, ele "deve ser *experimentado* como tal" (SN, p. 540). E acrescenta: "Certamente, não significa, de modo algum, que deva ser tematicamente concebido e explicitado, como no caso da deliberação. Mas, ao menos, significa que o Para-si deve conferir-lhe seu valor de móbil ou motivo." (SN, p. 540). Os exemplos colocados anteriormente – meio social, genética, estados psicológicos etc. – até poderiam constituir o motivo de uma ação, mas, dirá Sartre, jamais como motivo *em si mesmo, a priori*. Tampouco poderiam *causar* ou *determinar* a ação de modo linear e horizontal antes que ela seja empreendida.

> [...] devemos tentar extrair as significações de um ato partindo do princípio de que **toda ação, por mais insignificante que seja, não é simples efeito do estado psíquico anterior nem resulta de um determinismo linear**, mas, ao contrário, integra-se como estrutura secundária em estruturas globais e, finalmente, na totalidade que eu sou. **Caso contrário**, com efeito, **eu deveria compreender-me seja como um fluxo horizontal de fenômenos, cada qual condicionado em exterioridade pelo precedente, seja como uma substância a sustentar o fluir,**

[22]Nesse sentido, podemos dizer que a crítica sartreana ao determinismo aproxima-se daquela feita ao realismo, que apresentamos na primeira parte da dissertação, já que, segundo Sartre, esta corrente, como aquela, toma o humano como passivo e determinado pelo mundo exterior a ele. E tais críticas se aproximam, ainda, daquela discutida anteriormente em relação à concepção do "eu" como um agente ou ente organizador.

> **desprovido do sentido de seus modos. As duas concepções nos levariam a confundir o Para-si com o Em-si.** (SN, p. 566). (grifos nossos).

Aquele que se toma como puro resultado de um condicionamento ou como mera atualização de uma substância já constituída, conforme expresso na citação, parece querer negar a si mesmo a possibilidade de, de fato, agir. Parece, ainda, negar a própria possibilidade, como se esta não existisse para si ou não estivesse inserida no "universo" do qual faz parte. E, por fim, parece com isso esforçar-se, tal como comentamos sobre a reflexão impura, para se "*alhear*" (SN, p. 86) da sua condição de Para-si – captando-se como um objeto, como uma coisa que é o que é, como um Em-si. Nesta direção, Sartre (SN, p. 85) define o determinismo como uma "conduta de fuga", antes mesmo de constituir uma concepção teórica, na medida em que "os psicólogos deterministas não pretenderem fundamentar sua tese sobre os puros dados da observação interna. Apresentam-na como hipótese satisfatória", como se bastassem em si mesmas, e, portanto, por si mesmo "o determinismo não bastaria para fundamentar esse alheamento, já que não passa de postulado ou hipótese. É um esforço de fuga mais concreto" (SN, p. 86), um movimento do próprio Para-si, que, digamos, consiste na condição para a posterior elaboração do determinismo enquanto teoria. Mas, aqui, já estamos adentrando terrenos – da reflexão impura, como vimos – que não nos competem nesse momento. Contudo, cabe, ainda, colocar que o determinismo se configura como "conduta de fuga" na medida em que:

> [...] afirma existirem em nós forças antagônicas cujo tipo de existência é comparável ao das coisas; tenta 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; [...] 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. (grifos nossos).

Embora nesta passagem o filósofo esteja se referindo particularmente ao determinismo psicológico, podemos atribuir tais considerações às explicações deterministas em geral – às quais se contrapõe Sartre ao longo da sua ontologia –, na medida em que as apreciações citadas tratam dos "meios comuns do determinismo mecanicista" (SN, p. 186) de interpretação e explicação da agência humana. Tanto nesta citação quanto nos demais trechos em que o filósofo refere-se criticamente aos deterministas o que está em jogo é a identificação do passado, seja imediato ou longínquo, como agente determinante dos nossos atos; é a identificação da causada ação em um momento prévio a ele, a partir do meio externo ou por "estados psíquicos" anteriores. Consideramos, ainda, ser possível conferir a tais apreciações

uma amplitude que extrapola o determinismo psicológico ao passo que o próprio Sartre (SN, p. 69) afirma que ao assimilar "a consciência a uma seqüência causal indefinidamente continuada", transformando-a em uma "plenitude de ser", revela-se "a inutilidade dos esforços do determinismo psicológico para dissociar-se do determinismo universal e constituir-se como série à parte".

Em resumo, nas palavras do filósofo, o "sentido profundo do determinismo é estabelecer em nós uma continuidade sem falha de existência Em-si" (SN, p. 544), buscando recusar sistematicamente os aspectos que comentamos na primeira parte como sendo condição da existência humana. Essas condutas de fuga são desculpas e justificativas, são tentativas de dissimular o fato de que somos nós que *experimentamos* o motivo como tal, conferindo-lhe seu valor de motivo – seu sentido, como nos interessa dizer –, e de que nossas ações são livres e não provocadas, determinadas ou causadas. Para Sartre, o motivo se constitui como motivo pela própria liberdade, na própria ação e, com isso, ele rebate, também, os "preconceitos indeterministas", ou seja, dos denominados por ele "libertários da indiferença", para os quais os atos seriam desprovidos de motivos e compreensibilidade.

Essas colocações nos remetem à primeira parte e ao que pudemos compreender, a partir dela, da relação entre o Para-si – ou a consciência – e o mundo. Mostramos que o mundo não nos aparece de modo determinado, dado, imposto, mas que a consciência é agente em sua "atividade" de perceber. Ou melhor, existir ao modo da consciência é ser, desde o princípio, ativo em relação mundo, pois é fazê-lo aparecer de certo modo – e vimos que esse "certo modo" se aproxima ou mesmo consiste no sentido que estamos buscando esclarecer. Além disso, também pudemos apontar essa dinâmica dialética de ser espontaneidade e fluxo e, ao mesmo tempo, tentar definir-se, cristalizar-se. Essas pontuações nos ajudam a não perder de vista de que não estamos tratando de conceitos isolados, mas de uma mesma totalidade que está constantemente em constituição: a existência humana.

Portanto, não poderíamos deixar de frisar que o agente é uma consciência existindo no mundo. Ou seja, um agente consciente do mundo – ou, ainda, uma consciência agindo no mundo. Isso quer dizer que, ao agir, não podemos ser passivos e ter, seja a partir do mundo ou do psiquismo, os motivos – como causas – que provocam nossos atos. Ao contrário, ao agirmos e sermos consciência do mundo, fazemos com que ele apareça a nós, inclusive em termos de motivos para a nossa ação. Essa diferença apontada, que distancia o pensamento sartreano do determinismo, é de suma importância para o nosso trabalho, pois, *experimentar* e conferir valor ao motivo diz respeito à nossa temática do sentido. Ficam, assim, as questões: o

que quer dizer "ser experimentado como motivo ou móbil"? Como isso se dá? Deixaremos este ponto em suspenso, para retomá-lo mais à frente, quando tivermos avançado um pouco mais. Vimos que, no encontro com os objetos da nossa consciência, estes aparecem com certo sentido e, agora, veremos que os motivos e móbeis também não estão dados, mas aparecem, têm sentido de motivo, por meio da ação e do engajamento. Para discutir o modo como os sentidos são tecidos ao longo da existência, é indispensável, então, entender o que são e como se dão as ações e a constituição de motivos e móbeis. É o que faremos nos itens a seguir.

1.2. Considerações críticas preliminares ao conceito de ato

Como dissemos ao introduzir o item anterior, no primeiro capítulo da Quarta Parte da ontologia fenomenológica, Sartre, visando aprofundar a noção de liberdade e a relação entre o Em-si e o Para-si, apresenta a liberdade pelo viés da ação, debruçando-se, assim, sobre a tarefa de elucidar as estruturas da ideia de ação. Ele inicia o capítulo expressando sua estranheza sobre o fato de que se tenha tratado das teses deterministas e do livre-arbítrio, sem antes colocar em questão a própria ação, como busca fazer. Assim, logo nas primeiras linhas, Sartre (SN, p. 536) define:

> [...] **agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, 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 e, para finalizar, **produza um resultado previsto**.[23] (grifos nossos).

Alguns aspectos desta definição inicial da ação parecem possibilitar interpretações diversas e divergentes, motivo pelo qual, a nosso ver, merecem um pouco mais da nossa atenção. Ao final da citação, o filósofo afirma que uma ação deve produzir um resultado previsto, contudo, na mesma página, mais adiante, ele acrescenta: "Não significa, por certo, que devam ser previstas todas as consequências de um ato" (SN, p. 536). Assim, o filósofo afirma que a ação deve produzir um resultado previsto, embora não devam e nem possam ser previstas todas as suas consequências. Apesar da ressalva, ele acresce, ao final da página: "A adequação do resultado à intenção é aqui suficiente para que possamos falar de ação". Para

[23]Considerando que nos debruçaremos de modo mais detido e crítico sobre afirmações de Sartre em algumas citações deste item, optamos por trazer em nota a versão original de tais trechos. Isso nos possibilitará maior confiabilidade na interpretação do texto, afastando possíveis dissidências de tradução. "[...] agir, c'est modifier la figure du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une fin , c'est produire un complexe instrumental et organisé tel que, par une série d'enchaînements et de liaisons, la modification apportée à l'un des chaînons amène des modifications dans toute la série et, pour finir, produise un résultat prévu." (EN, p. 477).

exemplificar suas afirmações e demonstrar quando um ato pode ser considerado como tal, ele diferencia, ainda nesta página, dois casos:

> O fumante desastrado que, por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora não *agiu*. Ao contrário, o operário que, encarregado de dinamitar uma pedreira, obedeceu às ordens dadas, **agiu quando provocou a explosão prevista**: **sabia, com efeito, o que fazia**, ou, se preferirmos, **realizava intencionalmente um projeto consciente**. (SN, p. 536)[24]. (grifos nossos).

Assim, no começo do capítulo, o filósofo apresenta os seguintes requisitos para que se possa definir uma ação[25]: um ato deve ser intencional, referir-se a um fim ou projeto e, embora não seja possível prever todas as consequências de um ato, este deve *produzir um resultado previsto* – o fim ou projeto ao qual se referia –, aquele que age deve *saber* o que faz. Essa definição inicial, entretanto, nos suscita uma série de questionamentos e estranhezas, quando a pensamos dentro da totalidade da obra *O Ser e o Nada* – motivo pelo qual optamos por dedicar algumas páginas a tais questões. Não há, para nós, qualquer discordância no que diz respeito à característica intencional do ato humano – principalmente se levarmos em conta e aceitarmos a consciência como modo de ser do Para-si. Sobre este aspecto, falaremos de modo mais detido no próximo item. Contudo, dois pontos nos despertaram estranhamento na leitura: a exigência de adequação e correspondência entre a intenção, fim ou projeto de um ato e a sua concretização, ou seja, seu resultado efetivo; e, além disso, a afirmação de que, para que um movimento consista em um ato, o atuante deve *saber* o que faz. Ambos os aspectos, inclusive, não voltam a aparecer de modo explícito como requisito ou condição. Pelo contrário, parece-nos que eles divergem da proposta sartreana em diversos pontos, os quais buscaremos apresentar a seguir.

Perguntamos, primeiramente, o que significa dizer que uma ação deve ser intencional? Se partirmos da compreensão de intencionalidade em Sartre, podemos dizer que significa que toda ação deve intencionar, visar, direcionar para algo além dela mesma – que, nesse caso, é um fim ou projeto. Até aí, sem problemas. Entretanto, não nos parece que essa característica intencional exija qualquer adequação entre o fim ou projeto de uma ação e os resultados provenientes desta. Ora, se a previsão do resultado fosse exigência para que uma ação se constituísse como tal, teríamos, a princípio, dois problemas: os casos em que poderíamos dizer que houve ação seriam bastante restritos e, além disso, apenas seria possível classificar um evento ou movimento como "ato" após a sua realização, quando alcançado o resultado

---

[24]"Le fumeur maladroit qui a fait, par mégarde, exploser une poudrière n'a pas agi. Par contre, l'ouvrier chargé de dynamiter une carrière et qui a obéi aux ordres donnés a agi lorsqu'il a provoqué l'explosion prévue : il savait, en effet, ce qu'il faisait ou, si l'on préfère, il réalisait intentionnellement un projet conscient." (EN, p. 477).

[25]Vale pontuar que há, ainda, outros requisitos e características da ação, que veremos logo mais, ainda neste item.

previsto – o que pode, a depender do caso, demorar um longo período. E quanto aos demais movimentos que referem a um fim, mas que não produzem o resultado previsto correspondente a este, teríamos de aceitar que são inconscientes ou involuntários, condicionados, meros reflexos ou acidentes? Não seria isso aceitar que há uma entidade ou uma automatização no Para-si? Não seria afirmar que somos livres e determinados ou condicionados ao mesmo tempo? Como já dissemos, o próprio Sartre (SN, p. 545) afirma que isso é inaceitável:

> 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 enchemos até a borda. O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é.

Se a ação for restringida e definida pela concretização – enquanto resultado efetivo esperado – do fim ao qual se dirige, ela deixa de ser livre. A liberdade sartreana, como já apontamos ao introduzir esta noção, não se define pelo sucesso ou obtenção daquilo que se quer, se deseja e ambiciona. Ela não se define pela realização de um fim, mas sim – dentre outros pontos que não cabe adiantar – justamente pelo posicionamento livre de determinação desse projeto ou fim. E, assim, alcançar ou não o que se projetou não garante ou constrange a liberdade. A ação, vale lembrar, é *expressão* da liberdade e, desse modo – se a liberdade é o ser da realidade humana e, para ela, existir é ser livre –, todo ato humano é livre. Em decorrência disso, não parece ser coerente restringir a ação, ou seja, a expressão da liberdade humana, apenas aos atos que produzam resultados previstos. O alcance ou efetivação do projeto de um ato deve ser indiferente, pois o que de fato importa é que, para que consista em um ato, haja um fim que ele vise e ao qual se refira – independente da sua concretização se adequar ou não exatamente ao que foi projetado. Além disso, diversos são os fatores que se encontram entre um ato e a concretização do fim que ele posiciona: os acontecimentos do mundo que escapam ao nosso controle, a liberdade dos outros e a nossa própria liberdade[26]. A ação não pode ser pensada em uma situação isolada e artificial – pois essa jamais é a *nossa* situação. Nós agimos concretamente em um mundo que nos resiste, onde existem outros indivíduos, e não temos controle (ou, ao menos, ele é bastante limitado) sobre os desdobramentos de cada um dos nossos atos – o que não nos retira, como veremos, da nossa condição de liberdade e responsabilidade em relação aos mesmos.

Se seguíssemos à risca essa concepção dos atos, alguns exemplos de Sartre ao longo da obra não poderiam ser considerados ações. Por exemplo, combino de encontrar Pedro às

[26]Esses aspectos serão discutidos quando falarmos da facticidade.

quatro horas em um café (SN, p. 50) e, após todos os meus movimentos realizados com o projeto e a finalidade de encontrá-lo – arrumar-me adequadamente, sair de casa, tomar o trem, atravessar a calçada, abrir a porta e adentrar o local –, não encontro Pedro no lugar e horário combinados. Ou seja, não realizo efetivamente, não concretizo por completo meu projeto e não produzo o resultado previsto: encontrar Pedro no café. Teremos que dizer, então, que todos esses movimentos engendrados por mim não consistem em ações ou, em outras palavras, que não agi? E, em outro caso, quando pedalo em minha bicicleta até a cidade vizinha, visando encontrar uma pessoa que partirá no próximo trem, mas "fura o pneu, o sol está forte demais, o vento sopra de frente" (SN, p. 620) e não chego a tempo de alcançá-la. Não terei eu agido?

Ora, todos os meus movimentos ocorreram na medida em que visavam um fim – encontrar Pedro no café às quatro e despedir-me de alguém na cidade vizinha – e foram realizados *justamente visando esse fim*, ou não teria me dirigido até lá, ficaria em casa, faria outros planos quaisquer. Portanto, a característica intencional da ação está garantida. Desse modo, nos parece que ela exige que haja sempre um projeto ao qual se refira, mas em nada compromete sua constituição enquanto "ato" a adequação ou não entre o resultado e a intenção – a ausência de Pedro e minha chegada após o trem partir não destituem dos meus "movimentos" da sua característica de ação. Até porque, como acabamos de colocar e como exprimem os próprios exemplos, na medida em que ajo em um mundo concreto e dinâmico, com outras pessoas também atuando, a concretização ou não dos fins das minhas ações me escapa. Ou, nos termos sartreanos, a produção de um resultado previsto, que é a adequação do resultado à intenção, não pode ser garantida por mim.

Retomemos, agora, os exemplos dados na citação alguns parágrafos acima: Sartre afirma que o operário agiu ao provocar uma explosão prevista, ou seja, agiu porque a finalidade do seu movimento de, digamos, acionar os explosivos, foi alcançada com a explosão da pedreira. Agiu porque produziu um resultado previsto. O fumante, por sua vez, não agiu ao explodir a fábrica de pólvora, diz Sartre, porque esse não era seu projeto ao, negligentemente, dispensar o cigarro aceso. Decerto, um trabalhador de uma fábrica de pólvora que, distraído, fuma um cigarro em seu intervalo e descarta-o, descuidadamente, não projeta ou intenciona explodi-la. Entretanto, jogar o cigarro aceso no chão implica em uma série de projetos: o de finalizar o intervalo e voltar ao serviço, o de não obedecer ao comando da placa que alerta para determinados cuidados naquela área ou da outra que sinaliza o local indicado para jogar o lixo. Assim, podemos dizer que o fumante não fez um mero movimento

distraído, involuntário ou inconsciente, mas sim que *agiu* e que sua ação visava um ou mais projetos, dentre eles o de livrar-se do resto do cigarro para voltar ao trabalho. A explosão, por sua vez, consiste em uma *consequência* – ou um *resultado – não prevista* do seu ato.

Outro ponto dessa mesma citação que queremos colocar em questão diz respeito à afirmação de Sartre de que o operário encarregado *sabia* o que fazia, que "realizava intencionalmente um projeto consciente". Questionamos, então, o que significa *realizar intencionalmente um projeto consciente*? Estaria Sartre, ao equivaler isso a "saber o que se faz", referindo-se à reflexão? Dessa forma, um "projeto consciente" seria equivalente a um projeto tematizado, deliberado e pensado previamente à sua realização? Se levarmos à risca essa afirmação, igualando a ação e a realização de um projeto consciente a "saber o que se faz", restringiremos as ações ao campo da reflexão, aos momentos em que posicionamos a nós mesmos ou ao mundo, julgando, questionando, refletindo. Sem reflexão, portanto, não haveria ação. E sem concretização daquilo que se projetou, tampouco. Além disso, tal concepção implicaria em uma série de questões no que diz respeito à responsabilidade, pois, partindo dela, aquele que não refletiu ou não conhecia as consequências do seu "ato", ou, como popularmente se diz, aquele que "não tinha a intenção" de fazer algo não seria responsável por seus atos.

Já colocamos que nosso entendimento é o de que não importa a efetivação do projeto intencionado, mas apenas que haja intenção de um fim como condição para que um movimento seja um ato. Mas isso se dá pela via da reflexão? Deve ser um posicionamento reflexivo de um fim ou projeto? Ora, isso nos encaminha em direção à primazia do conhecimento e ao idealismo, ambos criticados por Sartre, como já mostramos e, portanto, tal compreensão não parece ser aceitável. O próprio filósofo diz, ainda no início da obra, que a "consciência do homem *em ação* é consciência irrefletida." (SN, p. 80). Enquanto permanecemos no plano da ação, o fim último ou o projeto consiste em algo subtendido no ato, não tematizado ou questionado, estando no campo do irrefletido. Ainda que seja possível, a qualquer momento, refletir sobre nossos atos, a reflexão não é – e nem poderia ser – condição para a ação.

Ao analisar a consciência, no primeiro capítulo desta dissertação, vimos que ela é pura intencionalidade e translucidez, e que somos, ininterruptamente, consciência intencional, mesmo quando não estamos refletindo. Significa que cada movimento, por mais insignificante que seja, por mais distraídos que estejamos, é realizado por nós de modo consciente, sem necessariamente implicar em uma consciência reflexiva. Afinal, existir é ser consciência (de)

existir. A partir daí, qualquer coisa que se faça implica em ser consciência (de) fazê-la. Então, nesse sentido, se não empregarmos o termo "saber" como sinônimo de conhecimento, de certo modo, sempre "sabemos o que fazemos", ainda que não nos encontremos no campo da reflexão – o que torna tal afirmação, na passagem citada, uma redundância: tanto o fumante distraído e desastrado quanto o operário obediente sabiam, com efeito, o que faziam.

Não podemos esquecer que a intencionalidade é característica da consciência e não apenas da reflexão, é o voltar-se sempre para algo, mesmo que não de modo posicional, reflexivo. Portanto, é possível agir, realizar intencionalmente projetos conscientes sem refletir, posicionar e tematizar esses projetos, pois o Para-si, na medida em que é consciência, é sempre intencionalidade, sempre posicionamento de projetos conscientes. Na ação, por exemplo, de realizar o trajeto do trabalho até a nossa casa – seja a pé, de bicicleta, de ônibus, de metrô ou de carro –, diremos que cada passada, pedalada, desvio de obstáculo, cada troca de marcha ou pedal precisou ser refletida para que a ação pudesse se concretizar? Sem dúvida, responderemos que não. Dessa forma, reafirmamos: agir intencionalmente não significa, necessariamente, agir a partir da consciência posicional, reflexiva e não nos parece que seja preciso, portanto, que se saiba o que se faz, de modo reflexivo, para que tal movimento consista em uma ação.

O fumante não tinha a intenção de explodir a fabrica, não era esta a sua finalidade ao descartar descuidadamente o cigarro. Entretanto, a concepção de Sartre da realidade humana – e, consequentemente, das ações humanas – não é a de um ser descolado, isolado e separado do mundo. A liberdade, diz Sartre, existe sempre "em situação". Não há como pensar, analisar ou compreender uma ação sem considerá-la no bojo da totalidade de existência daquele que age – totalidade essa, vale lembrar, que nunca se define ou cessa de constituir-se, mas está sempre se fazendo. Sendo assim, ao pensar o exemplo do fumante, não podemos considerar meramente o movimento pontual de jogar o cigarro, pois isso significaria retirar esse indivíduo do mundo e do seu projeto total com suas características próprias, seria ignorar que foram suas inúmeras escolhas, ações e projetos que o levaram até ali, até aquele momento em que ignora as placas e orientações sobre os cuidados naquele local, joga o cigarro e provoca a explosão. Assim, se somos responsáveis pelo que fazemos da nossa existência, não nos parece coerente – diante da proposta sartreana – considerar um movimento realizado, como o do fumante, um mero acaso.

1.3. A dinâmica da ação: motivos, móbeis e fins

Tendo feito as ressalvas que consideramos necessárias, podemos agora prosseguir com a apresentação das estruturas dos atos humanos na perspectiva sartreana. No item anterior, falamos a respeito do caráter intencional de toda ação, ou seja, a necessidade de que um ato refira-se sempre a um fim ou projeto. A intencionalidade da consciência, como buscamos mostrar desde o início, não se refere apenas a uma característica da "percepção", por assim dizer. Ela é, antes, uma característica ontológica, tal como o nada e a liberdade que nós somos. Dessa forma, sendo a intencionalidade um aspecto fundamental do modo de ser da realidade humana, não podemos compreender a ação sem considerá-la. Mais do que isso, Sartre (SN, p. 536) afirma que é preciso "observar, antes de tudo, que uma ação é por princípio *intencional*". Ou seja, agir implica sempre em ter em vista um fim, esta é uma característica essencial e necessária de qualquer ato. Toda ação implica em um projeto consciente, o que, conforme nossa discussão no item anterior, independe de haver consciência reflexiva sobre esse fim e tampouco que haja concretização e alcance do projeto inicialmente visado.

Dizer que o agir refere sempre um fim significa dizer que se refere a algo ou a um estado de coisas que ainda não é, um não-ser. Chegamos, assim, a outro aspecto constitutivo da ação: a negatividade. Uma ação deve sempre envolver a concepção de algo novo, algo que não é ainda. Mas, ressalta Sartre (SN, p. 537), essa concepção do novo deve ser:

> [...] a apreensão da mesma [da concepção do novo] em sua característica essencial, que é a de ser um possível *desejável* e não realizado. Significa que, desde a concepção do ato, a consciência pode se retirar do mundo pleno do qual é consciência e abandonar o terreno do ser para abordar francamente o do não-ser. (acréscimo nosso).

É por ser um vazio, um nada de ser, uma "falta perpétua", que a consciência, como vimos, está sempre para além de si, "buscando ser", se lançando, intencionando o mundo. É por essa nossa condição carente, faltante, essa ausência de ser da realidade humana, que nos projetamos, a todo o momento, nos lançamos, buscamos ser, nos fazemos. Pois é precisamente essa a ideia que se encontra na base da ação: a intencionalidade voltada para o não-ser, o possível, o que não é ainda. É o princípio do movimento e da agência humana, a capacidade de ir além do que é pleno, que está dado e posto, alcançando possíveis que, por sua própria característica de ser possibilidade, não são ainda. A tentativa de superação dessa "carência ontológica fundamental" do Para-si, essa busca por superar seu constante estado de insatisfação e falta perante o mundo, se concretiza na ação.

Contudo, a nadificação descrita na citação acima – que implica em projetar um possível, um não-ser, um estado de coisas que não é ainda – não é a única realizada no agir. A consciência opera uma "dupla nadificação", ao posicionar um fim, um "estado de coisas ideal como puro nada presente" (SN, p. 538) e, simultaneamente, nadificar a situação atual, tomando distância, de modo a se "desidentificar" e fazer surgir uma falta, como coloca Sartre (SN, p. 537): "[...] a ação implica necessariamente como sua condição o reconhecimento de um 'desideratum', ou seja, de uma falta objetiva, ou uma *negatividade*". Ao final da mesma página, o filósofo adverte que a captação dessa falta objetiva ou negatividade, por sua vez, "[...] não pode ser concebida a partir da simples consideração do estado real das coisas". Ou seja, a apreensão de que algo falta ou carece no estado atual em que me encontro não pode surgir da simples contemplação da minha situação, ela depende da nadificação "anterior", na qual posiciono um não-ser, um estado ideal de coisas que não é ainda, como mostra o filósofo:

> Seguem-se duas importantes consequências: 1º) Nenhum estado de fato, qualquer que seja (estrutura política ou econômica da sociedade, "estado" psicológico, etc.) é capaz de motivar por si mesmo qualquer ato. Pois um ato é uma projeção do Para-si rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é. 2º) Nenhum estado de fato pode determinar a consciência a captá-lo como negatividade ou como falta. (SN, p. 539).

É, portanto, o Para-si que, por meio do posicionamento de um projeto e da nadificação do estado de coisas atual, faz com que esse estado de fato apareça como motivo para suas ações, ou seja, experimenta-o como motivo. Trata-se da possibilidade contínua e permanente da consciência de realizar uma ruptura com o seu passado ou estado de coisas atual, para considerá-los a partir do projetar-se ao não ser. Isto não significa que Sartre esteja sugerindo que ajamos ou escolhamos com base em abstrações, indiferentes ao mundo. Aspectos do Para-si,como seu passado, a conjuntura histórica, condições econômicas e sociais etc., constituem sua realidade, sua situação, e veremos sua relevância quando falarmos da facticidade. É engajando-se nela e sobre ela que ele deve agir e existir, é justamente nessa situação concreta e nesse mundo, em direção a ele, e sobre ele, a partir dele que age e escolhe. É nadificando esse mundo e projetando um mundo que ainda não é, que o Para-si faz aparecer nesse mundo motivos para sua ação, que atribui a algo o *sentido* de motivo para sua ação. Assim, sua situação no "mundo concreto" não determina, provoca ou causa a ação, pois, como cada Para-si agirá, o que fará com sua situação, seu entorno, sua existência, nada disso está posto ou determinado pelo que está dado, conforme dissemos na primeira parte, mas se realizará a partir da nadificação, do fazer aparecer de certo modo.

Podemos pensar, a título de exemplo, o processo histórico de construção do feminismo e do engajamento das mulheres na luta por seus direitos. Sem adentrar as variáveis de como cada grupo, em diferentes regiões e culturas, se estabeleceu, podemos dizer, em termos gerais, que tais movimentos aparecem como críticos a uma situação hegemônica e, até então, naturalizada com relação aos direitos e ao lugar ocupado pelas mulheres na sociedade. Se partirmos do pensamento de Sartre, os questionamentos, as críticas e mesmo as atitudes e posicionamentos das mulheres não surgem da mera contemplação, captação ou insatisfação com sua situação. A captação desta como injusta ou insatisfatória é possível na medida em que elas, em uma dupla nadificação, tomam distância da sua situação atual – de modo a não se encontrarem identificadas, mergulhadas e imersas nela, a não captá-la como *natural* – e concebem a possibilidade de uma organização social em que não haja qualquer tipo de submissão das mulheres em relação aos homens, em que não haja diferenças e desigualdades entre ambos. Ao vislumbrar um estado de coisas ideal – que é, ainda, um nada, um possível –, no qual as mulheres sejam condutoras das suas próprias existências, sejam agentes de construção e transformação da sociedade, com oportunidades e possibilidades tanto quanto homens, em suma, é ao conceber tal estado de coisas possível, que captam sua realidade concreta e atual, de uma sociedade hierárquica, machista, castradora e patriarcal, e podem qualificá-la como injusta, cruel, desigual, insuportável, inaceitável e insustentável. Ou seja, captam e conferem a essa situação um sentido, tornando-a, experimentando-o e vivenciando-a como motivo para suas ações e engajamentos. Sartre (SN, p. 539) fala a respeito utilizando o exemplo da luta de classes:

> Significa evidentemente que é por puro desprendimento [não no sentido de descompromisso, mas por seu próprio modo de ser] de si e do mundo que o proletário pode posicionar seu sofrimento como insuportável e, por conseguinte, *fazer dele o móbil* da sua ação revolucionária. Portanto, significa para a consciência a possibilidade permanente de efetuar uma ruptura com seu próprio passado, de desprender-se dele para poder considerá-lo à luz de um não-ser e conferir-lhe a significação que *tem* a partir do projeto de um sentido que *não tem*. (acréscimo nosso).

O que o filósofo mostra com isso é algo que podemos captar na nossa conjuntura atual: é mais fácil as pessoas se rebelarem quando há aumento dos impostos e da tarifa do transporte público, por exemplo, ou quando são diminuídos os seus direitos – como o congelamento do reajuste do salário mínimo e o aumento da idade produtiva e da jornada de trabalho –, pois já conhecem uma situação em que a exploração por parte do sistema, dos empresários e do estado é menor do que a que se instaura. É, entretanto, mais difícil que as pessoas se rebelem contra o estado de coisas quando ele se mantém, ou seja, quando permanece funcionando da

mesma forma – ainda que nesse estado de coisas elas sejam tão exploradas quanto no exemplo anterior –, pois, ao permanecer, sua situação acaba por ser apreendida não como "habitual", mas como o "natural" das coisas serem, como sua condição, seu próprio ser.

> 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 tolamente se diz, mas porque **apreende-a 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 saíra melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que **se pode conceber outro estado de coisas** que uma luz nova **ilumina nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que é insuportável**. (SN, p. 538). (grifos nossos).

Podemos notar, nesta citação, ambas as características – intencionalidade e negatividade – da ação intrinsecamente relacionadas. Para Sartre, portanto, enquanto os indivíduos encontram-se imersos em uma situação, que lhes aparece de modo naturalizado e banalizado, não há crítica, questionamento ou insatisfação com a mesma: simplesmente é assim, é "como as coisas são". Os estados de fato, enquanto não nadificados à luz de um projeto, identificam-se ao ser do agente: "não são postos em relevo, não são vistos com clareza, e, por conseguinte, são integrados [...] ao seu ser" (SN, p. 538). Ainda que ele considere a possibilidade de ser diferente, o faz na perspectiva de um outro que não ele mesmo, como se esta não fosse *sua* possibilidade. Aceita e apreende sua situação em plenitude, com naturalidade, como se não houvesse distância ou fissura alguma entre ele e seu mundo, sua situação. Desse modo, toma sua situação ao modo do "destino", como se algo o prendesse a ela e o impedisse de fazer algo para mudá-la, ele sequer se permite contemplar a situação e pensar que aceitá-la e manter-se nela é, também, agir e escolhê-la.

O questionamento da situação é possível na medida em que tomamos certa distância dela para contemplá-la, já que, na maior parte das vezes, encontramo-nos imersos e investidos, naturalizando a situação que é a nossa, tomando-a como *realidade*. Essa distância está atrelada a um possível diferente deste que já é, a algo que não é ainda, mas que, por sua simples possibilidade de ser, modifica o modo – natural e determinante – como *vemos* nossa situação:

> [...] é colocá-la [a situação] em si mesmo como insuficiente, ou seja, padecendo de um nada secreto. Mas tal difusão só aparece desse modo, justamente, se a transcendermos rumo a uma situação-limite colocada *a priori* como valor [...] e esta situação-limite não pode ser concebida a partir da simples consideração do estado real das coisas [...]. (SN, p. 537). (acréscimo nosso).

A possibilidade de algo que não é ainda nos abre para o questionamento, a crítica, a insatisfação, para outros sentidos e configurações do que já é. Como coloca Weltman (2009,

p. 84), de forma simples e clara, as transformações podem ser concebidas apenas "se transcendermos aquilo que *é*, rumo ao que *não é*. As faltas e deficiências daquilo que é só podem ser percebidas como tais a partir de uma outra maneira de ser que não é".

Contudo, não devemos nos restringir a exemplos coletivos ou de grandes atuações e mudanças. Pensemos em um caso banal da vida cotidiana: minha ida à padaria para comprar um doce. Pareceria corriqueiro ou mesmo óbvio, neste caso, dizer que a *razão* para o meu ato de ir à padaria comprar um doce tenha sido meu desejo e vontade irresistível de comer um doce combinados à minha apreciação objetiva de que *não há* doce algum em minha casa. Assim, respectivamente, móbil e motivo operam em conjunto causando a minha ação: meu desejo e vontade de comer um doce, junto à constatação de que não tenho doces em casa *causam* a minha ação de sair para comprá-lo. Essa é uma explicação que facilmente seria dada por um determinista ou pelo senso comum. Mas, já sabemos, não é a que nos interessa aqui.

A mera constatação de não haver doces em casa não é, por si só, justificativa para o meu ato, pois posso constatar que não tenho leite ou torradas em casa e não ir à padaria. Mas, pode-se contra-argumentar, eu não desejo leite ou torradas e, por esse motivo, tal apreciação não motiva o meu ato. Ou seja, minha ação só teria como razão a apreciação de que não há doces porque, concomitantemente, sinto desejo e vontade de comê-los. Ora, mas do que se trata essa apreciação, senão a constatação da *ausência* de doces em minha casa? E o que seria o desejo, senão o projeto da minha ação, o meu possível, o não-ser que viso, o próprio estado de coisas ideal que intenciono – eu, comendo um doce e saciando minha vontade e meu desejo?[27]

Como já vimos, Sartre afirma que nenhum estado de fato, nenhuma situação objetiva pode, por si só, motivar – e menos ainda causar – um ato. A constatação da ausência de doces é o reconhecimento de uma "falta objetiva" ou uma negatividade, que é condição para a ação. O desejo, por sua vez, funciona como causa da ação se pensado, como no senso comum ou no determinismo, como um "fato subjetivo", uma força que age sobre nós, uma positividade, um Em-si. Entretanto, Sartre (SN, p. 138) define o desejo não como coisa em si, "estado psíquico" ou "força física" que motiva ou induz, mas como busca e intencionalidade, como "um escapar de si rumo ao objeto desejado", como falta. É desejo na medida em que visa um puro nada presente, neste caso, o doce que tanto aspiro comer. Essa presença do nada, de um

[27]É importante destacar que Sartre, ao longo de *O Ser e o Nada*, emprega o termo "desejo" em diversos momentos, com usos diferenciados. Não nos cabe/compete, aqui, adentrar a complexidade desta noção, tampouco dar conta de identificar e especificar suas variantes, o que nos desviaria da nossa finalidade, neste momento, de descrever a ação. Contudo, vale pontuar que aqui interessa-nos a "estrutura mais básica e fundamental" do desejo, que o autor identifica como "falta" e "projeto", particularmente nas páginas 137 e 138, conforme descreveremos no parágrafo seguinte.

não-existente ou mesmo da própria ausência, não tem lugar na perspectiva positivista do determinismo, menos ainda funcionando como motivadores da ação. Assim, para compreender minha ação de ir à padaria comprar um doce, devo vislumbrá-la como uma dupla nadificação, conforme mencionamos anteriormente: posicionando um estado de coisas ideal (o fim ou projeto: eu comendo um doce) e nadificando o estado atual de coisas (a ausência de doces em minha casa) em relação ao ideal. Ou seja, conferindo, atribuindo ou fazendo aparecer um *sentido* particular à ausência de doces em relação ao meu desejo, projeto e finalidade de comê-lo.

Seguimos avançando nos contornos da relação entre a ação e o sentido, mas, não nos adiantemos: há, ainda, um terceiro aspecto apontado pelo filósofo como constituinte do ato, que, embora estivesse presente – inclusive na primeira citação do item anterior –, não foi desenvolvido: "agir é modificar a estrutura do mundo" (SN, p. 536). Essa afirmação significa, em outras palavras, que a ação implica na concepção de uma organização do mundo, na medida em que o modifica em sua "totalidade acabada" (SN, p. 243) ou Em-si. Mas, essa modificação não pode ser compreendida como uma mudança material, no campo das coisas – esta é apenas uma faceta. Trata-se, antes de qualquer coisa, do modo como todo o entorno – as "massas de ser", conforme comentamos antes – é organizado, *existido*, sentido, *experimentado* como totalidade. Já havíamos visto essa ideia na primeira parte, ao mostrar que existir e ser consciência, longe de implicar em mera contemplação do mundo, consistia em captar esse mundo, fazê-lo aparecer como "mundo", através da nadificação das "massas de ser" ao redor. Em outras palavras, significa fazer o "cenário" em que se encontra o Para-si, aparecer, se manifestar como fenômeno, com certo sentido. Agora, com os elementos sobre a ação, podemos enxergar essa compreensão de modo mais abrangente e completo, sabendo que esse sentido, essa organização com a qual o mundo aparece, se dá em relação a um fim projetado e a nadificação do cenário dado.

Desse modo, a simples ação de caminhar pela cidade, que utilizamos como exemplo na primeira parte, pode, a depender do projeto visado, fazê-la aparecer de diferentes formas. As ruas, os carros, as placas e propagandas, o semáforo, a arquitetura e as pessoas, em suma, esse cenário pode aparecer a nós de modo bastante diferente se, atrasados para a aula ou trabalho, estivermos apressados, sem atentar para as pessoas ou coisas dispostas ao nosso redor; ou, se, estando a procurar um local onde nunca estivemos, atentamos aos números dos edifícios, às placas e informações dispostas ao redor, fazendo-as aparecer como figura neste fundo; ou, ainda, se somos turistas caminhando tranquilamente pelas ruas, conhecendo a vivência urbana

e cotidiana daquela cidade, atentando aos detalhes da arquitetura e a disposição das construções, a movimentação e as características das pessoas caminhando. Em suma, consistem em situações diferentes na medida em que envolvem projetos diferentes, ainda que em um mesmo cenário, fazendo com que este apareça com uma figura, uma organização, uma estrutura ou rede de relações diferentes.

Assim, o "Para-si é o ser pelo qual 'há' um mundo" (SN, p. 553), ou seja, é o ser que, simplesmente por existir, faz existir um *mundo*, uma totalidade – dinâmica, que está sempre se (re)fazendo – organizada e interligada, que envolve a si próprio, os outros e todo o seu entorno. Trata-se, sobretudo, de uma organização de sentidos e significações, de correlações, de funcionalidade, em que cada elemento tem um lugar, aparece com um significado, a partir da qual cada um compreende e interpreta o mundo e a existência de modo geral. Esse terceiro aspecto constituinte do ato, ajuda-nos a reforçar não apenas as colocações da primeira parte, mas, também, do item anterior. Existir já é agir, pois ser consciente do mundo já é nadificar o Em-si, já é criar, constituir, fazer aparecer um mundo repleto de significações. Se a existência humana não é possível sem ação, sem modificação do dado e da figura do mundo – o que ocorre, inclusive, nos exemplos que utilizamos antes: quando um fumante distraído provoca uma explosão, quando vou encontrar Pedro ou me dirijo à estação de trem da cidade vizinha – não há coerência em restringir o campo da ação, da existência e do sentido à reflexão e ao conhecimento. Assim, retomando, em resumo, o que foi colocado, aquele que age: (1) intenciona um projeto, possível ou estado de coisas que ainda não é; (2) se distancia, nadificando a estrutura acabada, o dado do mundo, reconhecendo uma falta objetiva na situação atual e constituindo os móbeis e motivos da ação; e (3) modifica a figura do mundo, o modo como este se organiza, fazendo aparecer um mundo de sentidos à luz do fim posicionado.

Vimos, anteriormente, as definições de motivo e móbil que Sartre atribui ao senso comum e aos deterministas. Agora, já familiarizados com a dinâmica da ação sartreana, podemos apresentar mais detidamente as definições do próprio filósofo. Para ele, como já sugerimos, os motivos, ainda que sejam apreciações objetivas das situações, o são sempre à luz de um fim, dentro de um projeto ao qual se dirige. Se supusermos ou projetarmos outros fins, uma mesma apreciação objetiva – ou seja, uma mesma situação – poderá e provavelmente consistirá em motivos para ações outras. Ou, ainda, poderá ser outra a apreciação. O motivo é a captação objetiva de uma situação determinada, mas, apenas na medida em que é experimentada como motivo à luz de certo fim, portanto, "o motivo, longe

de determinar a ação, só aparece no e pelo projeto de uma ação." (SN, p. 554). O móbil, por sua vez, é aquilo que comumente entendemos por "afetividade" ou "subjetividade", é o modo, a maneira de projetar-se e captar seus motivos, que pode ser passional, apaixonada, racional, deliberada, indiferente etc. Mas, já o sabemos, de maneira alguma essa paixão, razão, vontade ou indiferença pode ser entendida como agente, como uma "força interior" que impulsiona, que provoca a ação.

Mesmo a vontade opera nessa dinâmica: é na ação, ao posicionar um fim, que me movimento de modo voluntarioso, deliberado, reflexivo. Entretanto, observemos que o fim já estava posicionado: não é a minha vontade que o escolhe, ela consiste apenas no modo como escolho me movimentar para alcançar este fim. Com os elementos apresentados até aqui sobre a ação, já temos condições de diferenciar o ato livre – que vimos que consiste, para Sartre, em uma redundância– da vontade. Já vimos que não somos livres apenas quando agimos por nossa vontade ou deliberação, primeiro, porque a liberdade consiste no nosso modo de ser e, portanto, somos sempre livres. Segundo, porque a vontade não é expressão única da liberdade, tampouco a mais autêntica ou privilegiada, como se costuma considerar.

> Ao agirmos voluntariamente, fazendo valer as nossas decisões, apenas captamos pela reflexão o projeto já estabelecido por nossa liberdade originária. Agimos assim para nos recuperarmos enquanto Ser que atua e decide, para nos apropriarmos dessa liberdade originária através de uma decisão reflexiva (posicionamos a própria consciência que somos enquanto liberdade). Daí a satisfação que acompanha o ato voluntário: "Fiz o que quis". Mas o fim visado já estava anteriormente posto: quando agimos por vontade, a decisão já estava tomada. (PERDIGÃO, 1995, p. 92).

Dessa forma, a vontade é fundamentada pela liberdade, como tudo o mais que diz respeito à realidade humana, e consiste em um modo, dentre outros, a partir do qual se pode perseguir os fins posicionados. Esses fins, por sua vez, não são posicionados pela vontade, que nada mais é do que uma "atitude subjetiva", a maneira através da qual se perseguirá tais fins, que, neste caso, será de modo reflexivo e deliberado. Em condutas não voluntárias, nos conduzimos, comumente, através da consciência irrefletida dos motivos, enquanto a vontade é reflexiva – não na decisão dos fins, mas na maneira a partir da qual nos lançamos para alcança-los. Dessa forma, conclui o filósofo:

> [...] a vontade determina-se na moldura de móbeis e fins já posicionados pelo Para-si em um projeto transcendente de si mesmo rumo a seus possíveis. [...] Se esses fins já estão posicionados, **o que falta decidir a cada instante é a maneira como irei conduzir-me em relação a eles**, ou, dito de outro modo, a atitude que vou tomar. Serei voluntário ou apaixonado? Quem pode decidir senão eu? (SN, p. 549). (grifos nossos).

Assim, não importa se agimos de modo distraído, passional, voluntário ou indiferente, nenhuma dessas maneiras de nos relacionarmos com os fins que posicionamos reflete maior

responsabilidade ou apropriação da nossa parte: “Todas as minhas ‘maneiras de ser’ manifestam igualmente a liberdade, pois todas são maneiras de ser meu próprio nada.” (SN, p. 550). E, portanto, reiteramos que o fundamento último da decisão de como conduzir-nos é a liberdade. Assumir a vontade como motivo para as nossas ações é o mesmo que definir o passado sua causa, ou seja, é recair na mesma problemática que identificamos no determinismo,ao considerar os motivos como uma força que nos toma e decide por nós.

> A ilusão provém aqui do fato de que **nos esforçamos para tomar motivos e móbeis por coisas inteiramente transcendentes**, que levanto com as mãos como se fossem pesos e que estariam dotadas de um peso como propriedade permanente, ao passo que, por outro lado, queremos ter conteúdos de consciência, o que é contraditório. Na verdade, **motivos e móbeis só têm o peso a eles conferido pelo meu projeto, ou seja, a livre produção do fim e do ato conhecido a realizar**. (SN, p. 556). (grifos nossos).

Em outras palavras: motivos e móbeis apenas podem ter tal *sentido* se conferido a partir das minhas ações, escolhas e projetos. Tendo feito essas ressalvas sobre a vontade, podemos concluir nossa análise dos móbeis, de maneira geral. O móbil é o *modo* como capto o motivo, a maneira como *vivencio*, na ação, minha relação com o mundo. A fim de ilustrar, Sartre (SN, p. 554) utiliza o exemplo histórico do projeto de Clóvis de conquista da Gália:

> Devemos interpretá-lo [o projeto] como efeito da *ambição* de Clóvis? Mas, exatamente, **o que é ambição senão propósito de conquistar?** Como distinguir a ambição de Clóvis do projeto preciso de conquistar a Gália? Portanto, seria inútil conceber esse projeto original de conquista como se fosse “impelido” por um *móbil* preexistente, que seria a ambição. É verdade que **a ambição é um móbil**, posto que é inteiramente subjetividade. **Mas, uma vez que não se distingue do projeto de conquistar,diremos que esse projeto primordial de suas possibilidades, à luz do qual descobre Clóvis um motivo para converter-se, é precisamente o *móbil***. (grifos nossos).

Dessa forma, os motivos das ações são constituídos de certo modo, à luz de um projeto, de um possível não realizado, que consiste no próprio móbil. Voltando ao exemplo dado antes, meu *desejo* de comer um doce configura-se como o móbil da minha ação de ir à padaria, mas não, como vimos, como um impulso ou determinação. É preciso ter cuidado para não “tornar esse ‘projetar uma ação’ outro fato subjetivo – uma ‘volição’ ou uma ‘intenção’ – que cause, então, a ação. Projetar a ação *é* agir.” (MORRIS, 2007, p. 183). O desejo pelo doce é o próprio projeto da minha ação, já que é a própria falta, o escapar de si rumo ao objeto desejado: o doce. É o modo como capto a situação objetiva, que funciona como motivo da minha ação, já que a constatação de que não há doces em minha casa só se torna motivo para a minha ação de sair para comprá-los à luz do meu desejo, meu projeto, de comer um doce. Conforme coloca Morris (2007, p. 183), essa captação não é “uma propriedade motivacionalmente neutra do mundo: é uma propriedade cuja percepção faz demandas a mim”. Caso o meu desejo não fosse “tão urgente”, essa apreciação objetiva da falta de doces

não seria motivo para minha ação de sair, mas de alguma outra, como apenas anotar na lista de compras ou escolher outra coisa para comer. Ou, ainda, não fosse meu apreço por doces, essa apreciação seria, para mim, indiferente e não consistiria em motivo para a minha ação.

Assim, ratificamos o afastamento de visões substancialistas e deterministas, ao rejeitar aspectos dados que habitariam a consciência – personalidade, inconsciente, vontade, paixões, tendências, impulsos e temperamentos – ou "externos", que provocariam a ação. Afinal:

> [...] uma vez que o projeto já resolvido rumo a uma mudança não se distingue do ato, é em um único surgimento que se constituem móbil, ato e fim. **Cada uma dessas três estruturas reclama as outras duas como sua significação. Mas a totalidade organizada das três já não mais se explica por qualquer estrutura singular**, e seu surgimento como pura nadificação temporalizadora do Em-si identifica-se com a liberdade. **É o ato que decide seus fins e móbeis, e o ato é expressão da liberdade**. (SN, p. 541). (grifos nossos).

E, assim, conclui Sartre (SN, p. 541): "Resulta ser impossível, com efeito, encontrar um ato sem móbil, mas não devemos com isso concluir que o móbil seja a causa do ato; é parte integrante dele". Algo tem valor de motivo e móbil sempre à luz de um fim, ou seja, tem esse valor na medida em que é assim experimentado em uma situação concreta. É importante ressaltar que, assim como os motivos e móbeis não determinam o ato, tampouco o projeto o faz, como veremos melhor no primeiro item do próximo capítulo. O fim é posicionado – paradoxalmente, por meio da própria ação – livremente e ilumina a ação, mas não a determina, nem a condiciona, ou teríamos uma espécie de "determinismo às avessas". A relação de causalidade necessária e linear segue não pertencendo à realidade humana.

> Mas se não quisermos cair no erro que denunciávamos atrás, considerando esses fins transcendentes como pré-humanos e um limite a *priori* de nossa transcendência, vemo-nos obrigados a reconhecer que são a projeção temporalizadora de nossa liberdade. A realidade humana não poderia receber seus fins, como vimos, nem de fora nem de uma pretensa "natureza" interior. Ela os escolhe e, por essa mesma escolha, confere-lhes uma existência transcendente como limite externo de seus projetos. (SN, p. 548).

Podemos, agora com mais elementos, retomar e responder com maior precisão as questões colocadas no primeiro item deste capítulo: o que quer dizer "ser experimentado como motivo ou móbil"? Como isso se dá?

Havíamos visto, desde a introdução, que por seu modo de ser, nada poderia funcionar como determinação para a realidade humana – pois esta é sempre nadificação e ultrapassamento do que quer que seja. Vimos, também, que a consciência é ativa e não uma passividade diante do mundo: ao existirmos, fazemos o mundo aparecer de certo modo, com certo sentido. A concepção sartreana da ação justamente complementa tais compreensões: os atos humanos não podem ser provocados, causados ou determinados por nada, como se fossem coagidos de modo linear e exterior, como pretendem os deterministas. Um ser que é

presença a si e ao mundo, que é consciência desse mundo e, ao sê-lo, modifica-o, o faz aparecer, não poderia ser determinado pelo mundo, pois é agente nele e sobre ele. Desse modo, é por sermos desprendimento, falta e busca de ser, que posicionamos fins, não-seres, possíveis e projetos que iluminam nossa situação concreta e a fazem organizar-se como motivos e móbeis;somos nós que conferimos a algo o peso e a natureza de motivos e móbeis. Em outras palavras, apenas quando negamos o Em-si, projetando-nos a um estado de coisas ideal, um não-ser, que este Em-si pode ser captado e assumido como motivo ou móbil, com o valor e o sentido conferido a partir do fim para o qual nos projetamos. Na ação, um fim ao qual me dirijo é escolhido: o fim, o mundo, o motivo e o móbil aparecem organizados e significados. Danto (1975, p. 104) sintetiza essa ideia com clareza:

> Em resumo: eu determino quais as circunstâncias e eventos que irão explicar minhas ações. [...] Assim, **se finalmente minhas ações têm causas, estas somente o são por terem sido constituídas em causas pela minha maneira de apreendê-las**, e todas **as explicações dos atos humanos têm de ser filtradas pela maneira de o agente ver o mundo**, e não com relação apenas ao mundo. (grifos nossos)

Essa "maneira de ver o mundo" da qual fala Danto se dá a partir dos projetos que iluminam o mundo. Ao agir, intencionamos um fim, um estado de coisas ideal, identificando em nosso estado de coisas atual uma falta, uma negatividade, e conferindo-lhe um *valor*. Desse modo, os motivos e móbeis das nossas ações, longe de serem determinados ou causados, são experimentados, vivenciados, significados como tais, a partir do meu engajamento mesmo no mundo. Esse "conferir valor" é justamente o modo como o mundo aparece para nós. Será o sentido, tal como estamos investigando e discutindo neste trabalho? Significará dizer, no fim das contas, que é a liberdade, através da ação, que decide sobre o sentido de cada coisa? Tudo indica que sim, mas, para afirmá-lo, é preciso que sigamos investigando.

Na medida em que a nadificação e a liberdade do Para-si estão integradas no ato, inclusive no posicionamento do fim, tudo que diz respeito à ação deve ser entendido no campo da liberdade e não da determinação, e, assim, "é preciso reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante." (SN, p. 540). E, assim, dizer "que a ação se determina pelo nada é o mesmo que enunciar a sua radical indeterminação" (BORNHEIM, 1984, p. 111). Sendo assim, a noção de liberdade sartreana visa condenar a realidade humana ao campo da indeterminação, da abertura, do lançar-se e projetar-se a, em direção a. Assim, inverte-se a lógica com a qual, comumente, se pensa a ação: não é um aspecto dado da realidade humana, ou do mundo, que funciona como coisa, que determina ou provoca a ação, mas a ação que organiza o mundo em uma rede e um

complexo de sentidos, com móbeis, motivos, razões, justificativas, desculpas, explicações etc. Dessa forma, dispensa-se qualquer causa para a ação, pois, arriscamo-nos a dizer com essas palavras, as ações são a expressão da "substância" que constitui a existência da realidade humana, a liberdade, pois, "a liberdade não é *um* ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser." (SN, p. 545). Se há existência, há liberdade e ela existe e se concretiza através das ações.

Ao longo deste capítulo, apresentamos a compreensão sartreana da ação, fazendo contrapontos com outras perspectivas, em particular o determinismo. Retomamos conceitos apresentados no nosso primeiro capítulo, especialmente os de fenômeno, consciência, intencionalidade e nadificação, que foram imprescindíveis para entendermos o que está em jogo no agir humano. Vimos como se constituem motivos e móbeis, e como estes se relacionam com os fins – o que nos possibilitou entender que o sentido está na raiz da questão. Entretanto, ainda não discutimos *como* estes fins são posicionados, embora já tenhamos dito que o fundamento desse posicionamento é a própria liberdade. Dessa forma, no capítulo que se segue, nos dedicaremos à dinâmica de temporalização do Para-si, à situação e ao projeto fundamental, com o objetivo de avançar na compreensão do modo como ocorre o fazer-se existencial, especialmente em termos de sentido.

Capítulo 2. Síntese, unificação e sentido: a *presença a*

2.1. Projeção, retomada e unificação: a dinâmica de temporalização

Em diversos momentos ao longo do texto, abordamos, direta ou indiretamente, a questão da temporalidade do Para-si, já que, ao falarmos de consciência, ação e projeto, falamos, necessariamente de uma dinâmica de temporalização. Entretanto, dada a relevância deste ponto para nossa a investigação, devemos trazê-lo à tona de modo mais detido, ainda que brevemente, para que ele possa ser melhor esclarecido.Vale pontuar que Sartre (SN, p. 158-231) faz uma análise minuciosa da temporalidade, ainda no início de *O Ser e o Nada* – em sua segunda parte, quando apresenta o ser-Para-si – e, longe de pretendermos abarcar o tema em toda a sua complexidade, buscaremos apresentar os aspectos básicos para que possamos compreendê-la e que nos servirão como instrumentos para o nosso trabalho.A temporalidade, como veremos, aparece como mais um aspecto que, dentre outras coisas, nos auxilia a compreender como é possível à realidade humana ser uma unidade, uma síntese pessoal e singular – a qual mencionamos em alguns pontos do texto –, sem perder-se no modo

do Em-si, como coisa, como identidade. Falar em pessoalidade e singularidade é, também, falar em sentido, em significação, pois é abordar uma existência específica tal como se concretiza.

A temporalidade apresentada por Sartre não se refere ao tempo tal como vivenciamos cotidianamente. Esse "tempo do senso comum", cronológico, estabelece uma ordem do tempo, sua quantificação e sucessão, em uma perspectiva estática e estanque das três dimensões do tempo – passado, presente e futuro. Essa é a maneira como, comumente, nos relacionamos com o tempo: de modo a estratificá-lo, quantificá-lo, controlá-lo e organizá-lo. Essa relação temporal se expressa em exemplos bastante banais, como no uso do relógio e do calendário, nos quais temos a medição e contagem, em termos de segundos, horas, dias, semanas, meses e anos. Não podemos negar o lugar que o tempo cronológico ocupa em nossas existências concretas e cotidianas – sem dúvida, ele impregna nossos projetos e ações, mas apenas na medida em que os escolhemos como verdades que nos servem, como legítimos e orientadores das nossas ações. Contudo, estamos nos adiantando.

O que nos interessa neste momento é que, sem negar o lugar que o tempo cronológico ocupa na história da humanidade – fato facilmente constatável –, alguns filósofos, dentre os quais destacamos Sartre, discutem a existência de uma temporalidade (mais) originária do humano. Enquanto o primeiro foi criado, ao longo da história, por nós[28], para Sartre, a temporalidade originária é anterior a qualquer teorização – sendo, precisamente, sua condição – e foge a qualquer quantificação: na medida em que existimos, nos temporalizamos. Diferentemente do tempo cronológico, linear e estático, Sartre apresenta a temporalidade a partir de uma concepção dinâmica, levando em consideração seu fluxo e a unidade sintética das três dimensões. Temporalidade essa que apenas é possível e "só existe por intermédio de um ser que *é* essa dinâmica de ultrapassagem infindável, fluxo constante do ser ao não-ser" (SASS, 2002, p. 95).

Já havíamos visto, ao apresentar o ser Em-si, que a permanência e a mudança são dois aspectos que não se inserem na realidade deste modo de ser, já que este não é consciência, nem estabelece relações. É "a presença do Para-si é que faz com que haja uma totalidade de ser-Em-si. [...] o Para-si os une" (SN, p. 175), fazendo com que apareçam organizados, significados e em relação espaço-temporal. Em decorrência disso, é por meio do Para-si que

[28] Não nos interessa, aqui, adentrar em discussões sobre o tempo ter sido criado e inventado ou apenas percebido, descoberto. A sucessão, a mudança, os ciclos da natureza, tudo isso é constatável e constitui a base para a compreensão da passagem do tempo, mas sua divisão e quantificação em termos de segundos, minutos, horas, dias, semanas, meses e anos, é humana (baseada nos "fatos da natureza", mas organizada e significada por humanos), por isso podemos falar em "criação" do tempo cronológico.

(a ideia de) passado e futuro vêm ao mundo, posto que as coisas Em-si são indiferentes à captação da passagem do tempo – não que não "sofram" seu efeito, mas, como vimos, elas não a testemunham e a captam enquanto fluxo e mudança. Uma pedra que, com o efeito do vento e da água do mar, ao longo de muito tempo, torna-se areia, não se capta como sendo agora diferente de antes, por não ser consciência. Simplesmente segue sendo em sua plenitude e indiferença – antes, pedra e, agora, areia. Só pode haver relação antes-depois para uma testemunha que a estabeleça – a consciência, o Para-si, a realidade humana – que, ao comparar um local com um registro muito antigo, constata a mudança e a passagem do tempo: onde antes havia pedra, há, agora, areia. É o mesmo caso de, por exemplo, quando ouvimos dos nossos pais ou avós: "aqui, onde hoje estão esses prédios, era *tudo* mato, tudo verde!".

Desse modo, a temporalidade não é uma realidade *dada*, como sugere o senso comum, mas *vivida* pela realidade humana. E frisamos novamente: isso não significa que não existe passagem, mudança e transformação no mundo, o que seria absurdo afirmar. Tais características marcam a natureza e seus ciclos, mas apenas um ser como o Para-si que, em seu próprio modo de ser, se temporaliza, poderia captar, ser testemunha de tal passagem e tais ciclos. Desse modo, conclui Sartre (SN, p. 199):

> Assim, a Temporalidade **não é um tempo universal que contenha todos os seres** e, em particular, as realidades humanas. Não é **tampouco uma lei** de desenvolvimento que se imponha de fora ao ser. Também não é o ser, mas sim a intra-estrutura de ser que é sua própria nadificação, ou seja, o *modo de ser* próprio do ser-Para-si. **O Para-si é o ser que tem-de-ser seu ser na forma diaspórica da Temporalidade**. (grifos nossos).

Vimos a realidade humana como uma unidade sintética ao falar, por exemplo, da presença a si e do cogito pré-reflexivo, mas, vimos, também, que essa mesma unidade é ultrapassagem contínua e constante mudança, ao falarmos da ação e da nadificação. Com isso, pudemos entender a realidade humana como um processo dialético e dinâmico de uma unidade sintética que é, também, distância, desagregação, desgarramento e dispersão. Essas características marcam as próprias dimensões temporais – denominadas, também, de "ek-stases temporais" (e.g., SN, p. 104; 198; 211) –, passado, presente e futuro, e as relações entre elas. A temporalidade implica em uma espontaneidade que é constante negação de toda e qualquer plenitude e, juntamente com outros aspectos que vimos até aqui, ela possibilita ao Para-si – que, ao existir, se temporaliza – existir como uma unidade que, a um só tempo, é fluxo, duração e mudança. Como coloca Sartre (SN, p. 185-186): "O tempo me separa de mim mesmo, daquilo que fui, do que quero ser, do que quero fazer, das coisas e do outro. [...] se o tempo é separação, ao menos é uma separação de tipo especial: uma divisão que reúne". Temporalizar-se, portanto, é, simultaneamente, separação e síntese.

Dessa forma, para Sartre, as dimensões da temporalidade devem ser pensadas em síntese: o passado sempre é considerado relativo a um presente, é sempre passado *de* alguém ou *de* algo; o futuro, por sua vez, é sempre projeto, projeção de um presente – que, por sua vez, tem um passado e não pode estar desligado deste; e o presente é o instante em que há atualização do passado e projeção de futuro, é o momento em que a síntese acontece. A realidade humana, dessa forma, não se reduz ao presente instantâneo, nem é determinada por seu passado imediato: no presente, ela está comprometida com seu passado e seu futuro, o que a torna unificação e não separação. Assim, como vimos na última citação, Sartre caracteriza a temporalidade como "diaspórica", remetendo-se à denominação designada à "profunda coesão e dispersão do povo judeu" (SN, p. 192). Ele identifica no Para-si essa característica de ser dispersão e unidade de seu ser, e aponta a temporalidade como "força dissolvente" e "ato unificador" (SN, p. 191). Dessa característica diaspórica do Para-si na temporalidade, interessa-nos apontar, sobretudo, que a significação de uma dimensão encontra-se sempre fora de si, nas demais dimensões. Ou seja, o sentido de cada dimensão da temporalidade – passado, presente, futuro – se constitui sempre em relação às demais, como veremos melhor a seguir. No fim das contas, passado, presente e futuro não existem para o filósofo – ao menos, não como os consideramos corriqueiramente e em seu sentido mais tradicional. Para ele, não há linearidade e sucessão em termos de tempo, mas há, por outro lado, fluxo e retomada, há sentido e significação.

Neste momento, tendo em vista o esclarecimento da dinâmica de temporalização, parece-nos oportuno utilizar um exemplo analisado por Cerbone (2013, p 42)[29], no qual o autor discorre sobre a experiência de ouvir uma melodia, na qual as notas devem ser ouvidas de um modo ou em um padrão particular, para que a canção possa ser ouvida e caracterizada como tal. O aspecto que interessa-nos, aqui, diz respeito à necessidade de que, ao soar de cada nota, as anteriores cessem sem, no entanto, serem apagadas completamente – devendo ser retidas ou lembradas –, e aquelas que ainda estão por vir sejam esperadas. Em outras palavras, que estas estejam ligadas, e façam parte do horizonte histórico da experiência atual. Façamos um paralelo entre a experiência de ouvir uma canção, de uma leitura e as experiências conscientes de maneira geral. A cada nota, página ou, digamos, experiência vivida, as anteriores são mantidas como *tendo sido* experienciadas e, concomitantemente, as notas, páginas ou experiências que estão por vir são esperadas – e, portanto, ambas fazem parte da experiência. Assim, não se trata de meramente ouvir cada nota em separado, pois, em cada

[29]Vale frisar que tal exemplo é extraído, segundo o próprio autor, da obra *Sobre a fenomenologia da consciência do tempo interno*, de Husserl. Nos baseamos e nos ativemos, aqui, à análise desenvolvida por ele.

uma, deve haver uma rede que a liga às demais, anteriores e seguintes: no momento em que escuto a nota que está a soar as demais devem fazer parte da experiência ou seriam apenas notas soltas. Bem como na leitura do livro que, em seu ponto atual, retém os trechos anteriores e, de algum modo, antecipa ou espera seu fim – ou seriam apenas informações soltas e destacadas da narrativa.

De modo similar, ao existir presentemente, as experiências passadas e aquelas por vir devem estar ligadas e fazer parte do horizonte histórico da experiência atual para que seja possível certa unidade ou totalidade da existência – e não apenas instantes isolados. Dito de outro modo: para que seja possível a constituição da *história* de uma existência. Assim, a temporalidade é o processo contínuo de temporalização, de temporalizar-se, que mantém um fluxo sintético, uma rede e uma unidade das experiências, mantendo-as, de algum modo, ligadas. Além disso, o sentido da totalidade desse processo – que, na canção e no livro são totalidades fechadas, mas na existência humana é uma totalidade aberta, sempre em construção – se dá no jogo e na articulação dos diversos momentos do processo. A temporalidade, junto a outros aspectos que apresentamos, possibilita, a cada vez, a sintetização e unificação do movimento de existir, ao mesmo tempo em que os sentidos desse existir estão em jogo. Retomaremos esse ponto mais à frente.

Assim, há, no fim das contas, apenas um fenômeno: "o surgimento de novo Presente preterificando (*passéifiant*) o Presente que ele *era*, e Preterificação (*Passéification*) de um Presente conduzindo a aparição de um Para-si para o qual esse presente converter-se-á em passado." (SN, p. 201). Essa dinâmica que integra as três dimensões, que é um fluxo contínuo e espontâneo, é de grande importância para entender o modo como constituímos sentido, pois, como vimos, isso se dá na ação e a própria ação é temporalização, é projeção do futuro e nadificação do passado: "o fim ou temporalização de meu futuro implica um motivo (ou móbil), ou seja, remete a meu passado, e o presente é surgimento do ato" (SN, p. 540).

Nessa compreensão geral da temporalidade, o presente aparece como "um nada", como projeção e deslizamento em direção ao futuro, e retomada e atualização do passado. Para entender o presente, basta-nos resgatar as características da realidade humana que apresentamos na primeira parte, pois podemos dizer que o presente é expressão da própria condição do Para-si. Ou seja, o presente é consciência *de*, é intencionalidade, distância e presença a si, ao Em-si, ao mundo: "Meu presente consiste em ser presente. Presente a quê? A esta mesa, a este quarto, a Paris, ao mundo; em suma, ao ser-Em-si." (SN, p. 174). No presente, somos fuga do ser a que somos "presença a" e do ser que éramos, rumo ao ser que

podemos ser: “entre o Em-si nadificado e o Em-si projetado, o Para-si é nada.” (SN, p. 692). É “pura nadificação”, ou, ainda que soe contraditório, a “plenitude” da nadificação – do passado, do futuro e do que se apresenta no momento presente.

> Enquanto Para-si, este tem seu ser fora de si, adiante e atrás. Atrás, *era* seu passado; adiante, *será* seu futuro. É fuga fora do ser co-presente e do ser que era, rumo ao ser que será. Enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro). (SN, p. 177).

Dessa forma, é no presente, ou, melhor dizendo, sendo, presentemente, presença a, que o Para-si se temporaliza. Essa “presença a” implica em “existência fora de si junto a...” (SN, p. 174), ou, em outras palavras, significa que existe intencionalmente em direção ao ser, sendo consciência dele, mas sem identificar-se com ele. O presente é, em suma, “o vão de não-ser indispensável à forma sintética total da Temporalidade” (SN, p. 199). Ainda que não haja, como frisa Sartre (SN, 198-199), “prioridade ontológica” de nenhuma das dimensões sobre as demais, é preciso “colocar acento” na dimensão presente. Parece-nos crucial que esteja claro que é precisamente nesta dimensão, sendo puro nada, pura nadificação e presença a, e sobretudo temporalizando-se, que é possível ao Para-si realizar-se enquanto totalização em curso. Ora, se vivêssemos no eterno instante, desconectados do que foi e do que pode vir a ser, não haveria possibilidade para algo como uma totalidade – tampouco para a pessoalidade, a singularidade e a familiaridade. E, acrescentamos arriscando a nos antecipar: os sentidos, sem retomada, sem passado ou projeção, sem história, tampouco seriam possíveis, pois não há como conceber algo como sentidos para um fluxo impessoal e atemporal, preso em um agora eternizado. Com isso, queremos deixar marcada a importância da temporalidade e do caráter de presença do Para-si, que, inclusive, nos ajudará a compreender a importante noção de “situação”, no próximo item.

Dito isso, podemos passar para outra dimensão da temporalidade, que foi marcante ao falarmos da ação e dos projetos: o futuro. Como já vimos, a temporalidade e o possível não são aspectos da realidade do Em-si, mas do Para-si. Ainda que o possível nos surja “como uma propriedade dos seres” (SN, p. 149), quando, por exemplo, olhamos o céu e vemos as nuvens carregadas e dizemos: “é possível que chova”, apenas um Para-si pode realizar esse movimento de transcender as nuvens rumo ao possível que ainda não é: a chuva. Assim, o possível, como frisa Sartre, não pode ser reduzido a uma “realidade subjetiva”, ele se *possibiliza* na concretude dos existentes, pois, para que “a chuva seja possível, é necessário que haja nuvens no céu” (SN, p. 150). Contudo, é por sermos um constante movimento rumo ao que não somos que esse possível, esse não-ser e o futuro surgem no mundo, como mostra Sartre (SN, p. 178) no exemplo da lua cheia, que comentamos anteriormente:

> A lua cheia não é futuro quando olho a lua crescente, salvo "no mundo" que se revela à realidade humana: **é pela realidade humana que o futuro chega ao mundo**. Em si, esse quarto crescente é o que é. Nada há nele em potência. É ato. Não há pois nem passado nem futuro como fenômeno de temporalidade originário do ser-Em-si. [...] **Se o futuro se perfila no horizonte do mundo, só pode ser por um ser que é seu próprio porvir, ou seja, que é por-vir para si mesmo**, cujo ser está constituído por um vir-a-si de seu ser. [...] Somente um ser que tem-de-ser o seu ser, em vez de sê-lo simplesmente, pode ter um porvir. (grifos nossos).

Assim, é pelo próprio modo de ser do Para-si – constante distância de si, nadificação, intencionalidade – que o futuro se insere como possibilidade no mundo. É, também, por essas características que os nossos possíveis estão sempre ameaçados pela liberdade nadificadora que nós somos: somos nosso futuro na "perspectiva constante da possibilidade de não sê-lo" (SN, p. 183). O possível nada tem de dado, ele é escolhido, projetado e, por isso, está à mercê da nossa liberdade, da nadificação, ou, em termos mais cotidianos, da "mudança de planos ou rumos". Além disso, na medida em que se identifica com os possíveis, os projetos e fins, e justamente por sua característica de "ser possibilidade", não se trata de algo dado e definido. Dessa forma, nós *podemos ser* um futuro, não o *temos*. O futuro é possibilidade de presença ao ser, possibilidade de presente. O possível, o projeto, o fim e o não-ser consistem naquilo que nos falta e que projetamos, que buscamos, em termos de mundo e de ser. Já vimos, ao falar da ação, que é a partir do posicionamento de um fim ou projeto, à luz de um estado de coisas que ainda não é, que organizamos nossa existência fazendo-a aparecer significada. Assim, é a partir do futuro projetado livremente por nós que os sentidos se articulam em nossa existência:

> **É o gesto futuro que, mesmo sem ser tematicamente posicionado, reverte-se sobre as posições que adoto para iluminá-las, vinculá-las e modificá-las**. [...] as posições intermediárias que adoto não passam de meios para **acercar-me deste estado futuro, para nele me fundir**, **cada uma só tendo sentido *por* este estado futuro**. Não há momento de minha consciência que não seja igualmente definido por uma relação interna com um futuro; que eu escreva, fume, beba ou repouse**, o sentido de minhas consciências está sempre à distância, lá adiante, fora de mim**. (SN, p. 179). (grifos nossos).

Sartre mostra-nos, portanto, que o sentido do que vivenciamos no momento presente e que, por sua vez, conferimos ao passado, provém do projeto, do futuro que está sempre adiante, à distância, para além de nós. O possível modifica a totalidade em curso, seu passado e presente, em termos de significação, pois é a partir do fim, do projeto, que nossas ações, nosso mundo e nossa existência são iluminados, aparecem com um sentido. O futuro, ou o possível, é aquilo que nos falta para sermos nós mesmos (como um "si mesmo"), já que somos inacabados e o complemento está sempre à distância, sempre além, é aquilo que projetamos ser e que, projetando, confere sentido ao que somos e fomos – mas que jamais podemos alcançar, pois a temporalização e nadificação prosseguem, e um novo possível é,

mais uma vez, posicionado. Ele é, conforme dissemos na primeira parte, o ponto ideal perseguido em que o "si" do Para-si seria, afinal, alcançado, caso não fosse irrealizável, como mostra Sartre nos trechos a seguir:

> Por isso**, jamais terá *chegado a ser*, no Presente, o que tem-de-ser, no Futuro**. [...] Por exemplo, minha posição final na quadra de tênis determinou, do fundo do porvir, todas as minhas posições intermediárias e, finalmente, foi alcançada por uma posição última idêntica à que era no porvir como sentido de meus movimentos. Mas, precisamente, **esse "alcançar" é puramente ideal, não se opera realmente: o futuro não se deixa alcançar, desliza ao Passado como ex-futuro, e o Para-si presente revela-se em toda sua facticidade, como fundamento de seu próprio nada e, outra vez, como falta de novo futuro**. (SN, p. 182). (grifos nossos).

> [...] o Futuro constitui o sentido de meu Para-si presente, como projeto de sua possibilidade, mas não determina de modo algum meu Para-sipor-vir, já que **o Para-si está sempre abandonado nesta obrigação nadificadora de ser o fundamento de seu nada**. O Futuro não faz mais que **pré-esboçar os limites nos quais o Para-si se fará ser como fuga presentificadora** (*présentificante*) ao ser rumo ao outro futuro. É o que eu seria se não fosse livre, e o que só posso *ter-de-ser* porque sou livre. [...] Futuro é a contínua possibilização (*possibilisation*) dos Possíveis como sentido do Para-si presente, na medida que esse sentido é problemático e escapa radicalmente, como tal, ao Para-si presente. (SN, p. 183). (grifos nossos).

Essas passagens nos mostram, mais uma vez, a relevância do futuro ou possível para a nossa investigação, pois é no contínuo projetar-se rumo aos seus fins e possíveis – que livremente posiciona –que o Para-si se movimenta existencialmente e constitui os sentidos de sua existência. Eis o ser que está e coloca sempre em jogo o seu ser, aquele que tem de ser sua própria possibilidade e se define por ela, ou seja, define-se por aquilo que não é, define-se pela própria fuga rumo ao seu possível. E, assim, "vejo-me arremessado para fora, rumo a um sentido que acha-se fora de alcance e não poderia de modo algum ser confundido com uma representação subjetiva imanente" (SN, p. 152).

Não por acaso deixamos a dimensão do passado por último. Primeiramente, a temporalidade, tal como estamos apresentando, por não seguir uma ordem cronológica linear e causal, nos possibilita pensá-la fora dessa lógica de determinação e sucessão entre passado, presente e futuro. Além disso, na dinâmica temporal aqui em questão, o passado, longe de determinar o presente e o futuro, aparece e está em jogo para esse presente, à luz desse futuro, o que, portanto, nos fez optar por essa outra sequência de apresentação. Por fim, abordar a relação do Para-si com o seu passado é enveredar não apenas os caminhos da temporalidade, mas também da facticidade, e, assim, falando do passado, passaremos, também, a nos aproximar dessa outra noção – sobre a qual nos dedicaremos logo mais.

Dissemos antes que apenas na medida em que há uma consciência como testemunha da "passagem do tempo", das mudanças, é que podemos falar de temporalidade e de suas dimensões. Seguindo essa mesma direção, Sartre diz que o Para-si é o único ser que "tem" um

passado, já que apenas para uma consciência, apenas para a realidade humana, o seu passado está *em jogo*. Podemos falar de um livro que, hoje amarelado e riscado, era novo, "impecável", ou uma árvore que, hoje grande e exuberante, era apenas uma muda frágil e miúda. Mas, em ambos os casos, somos nós que, sendo consciência do livro e da árvore, podemos, temporalizando-nos, falar de seu passado – tanto o livro quanto a árvore não testemunham a passagem do tempo e a mudança que sofrem, são-lhes indiferentes, simplesmente se esgotam em ser o que são.

Nós, ao contrário, não raro retomamos nosso passado, reflexivamente ou não, e o questionamos, pensamos e ressignificamos. Mais do que "ter" um passado, nós *somos* nosso passado, temos de sê-lo. O passado existe no presente, na medida em que presentemente é retomado e está em jogo. Assim, Sartre (SN, p. 167) afirma que o ser presente é o fundamento do próprio passado, ao passo que este é profundamente modificado por aquele, o que está expresso no termo "era", que, servindo como ponte entre o presente e o passado, não é inteira ou exclusivamente nem um e nem o outro. Mas, na medida em que é o existente no presente que pode afirmar "eu era", podemos reiterar que esse passado existe na medida em que é relativo ao presente – que, por sua vez, é projeção de um futuro à luz do qual obtém seu sentido.

> Nesse sentido, eu *sou* meu passado. Não o tenho, eu o sou: aquilo que dizem acerca de um ato que pratiquei ontem ou de um estado de espírito que manifestei não me deixa indiferente: fico magoado ou lisonjeado, reajo ou pouco me importo, **sou afetado até a medula**. Não me disassocio [sic] de meu passado. (SN, p. 167). (grifo nosso).

Assim, o passado não é simplesmente um momento que passou, ele nos "afeta" e nos constitui, mesmo que não ao modo da determinação causal e linear, como mostra Sartre (SN, p. 197) no seguinte trecho:

> O Passado, enquanto **coisa que *somos* sem posicionar**, enquanto **aquilo que impregna sem ser notado**, está detrás do Para-si, fora de seu campo temático [...]. Não, decerto, que o Passado não possa ser objeto de tese para mim, nem mesmo que não comumente tematizado. Mas, neste caso, [...] de modo primário, eu era meu Passado sem conhecê-lo (mas não sem ter consciência dele); de modo secundário, conheço meu passado, mas já não o sou. Como é possível, dir-se-á, que eu tenha consciência de meu Passado sem ser de modo tético? Todavia, **o Passado acha-se *lá*, constantemente**; é o próprio sentido do objeto que vejo e já vi, dos rostos familiares que me rodeiam; **é o começo desse movimento que continua no presente e que eu não teria como dizer que é circular se não houvesse sido eu mesmo, no Passado, testemunha de seu início**: é a origem e trampolim de todas as minhas ações; é esta espessura de mundo, constantemente dada, que me permite orientar-me e situar-me; [...] em suma, é meu nexo contingente e gratuito com o mundo e comigo mesmo, na medida que o vivo continuamente como total derrelição.

Um ponto importante sobre o passado no viés sartreano, que o afasta de compreensões deterministas ou do senso comum, encontra-se na retirada do poder – que insistem em lhe conferir – de determinar aquilo que somos e que, futuramente, podemos vir a ser. Portanto, não se trata de diminuir ou retirar do passado sua relevância em nossa existência, pois ela é, como mostra Sartre de forma clara na citação acima, não apenas inegável como também expressiva. Ao contrário: o passado nos constitui, nós o somos e temos de ser. É a partir do que fomos, que "os caminhos se abrem", as possibilidades se colocam, mas, por sermos liberdade, nossa relação com esse passado é de nadificação, somos sempre para além dele e somos, ainda, nós que, por meio de ações e engajamentos, livremente escolhemos o sentido com o qual ele nos aparecerá. Nesta direção, em continuidade à citação anterior, prossegue Sartre (SN, p. 197-198):

> Os psicólogos denominam-no *saber*. Mas,à parte o fato de que, por esse termo, eles o "psicologizam", privam-sedo meio para explicá-lo. Porque o Saber está por toda parte e condiciona tudo, mesmo a memória: em resumo, **a memória intelectual pressupõe o saber** [...] **Esse saber flexível, insinuante, mutável**, que tece a trama de todos os nossos pensamentos e compõe-se de mil indicações vazias, mil designações que apontam para atrás de nós, sem imagem, sem palavras, sem tese, **é meu Passado concreto na medida em que eu o era**, meu Passado enquanto irreparável profundidade-por-detrás de todos os meus pensamentos e sentimentos. (grifos nossos).

Ou seja, o fato de que sou meu passado não se limita ao recordar reflexivo, mas é, precisamente, sua condição. Pois, mesmo as experiências que se tornaram longínquas, esquecidas, remotas, não deixaram de ser *minhas* experiências. Ainda que não nos recordemos de boa parte do vivido nos nossos primeiros anos de vida – e até mesmo da vida intrauterina – essas experiências foram vivenciadas por cada um de nós, são nossas na maneira do "era", nos constituem e, de algum modo, nos marcam. Nós *somos* essas experiências, quer lembremos ou não: "Porque, afinal, esse feto *era* eu, representa o limite de fato de minha memória, mas não o limite de direito de meu passado" (SN, p. 195). Mas dizer que eu "era" implica, também, que, de certo modo, já não sou, estou à distância desse passado. É por sermos unidade e síntese nadificadora e temporalizadora que, embora não sejamos mais o que éramos, sustentamos esse passado em nosso ser, mantendo-o em conexão.

> Assim, **tudo quanto se pode dizer que *sou* no sentido de sê-lo em si, com densidade compacta (temperamental, funcionário público, insatisfeito), é sempre *meu passado*.** Somente no passado sou o que sou. Mas, **por outro lado, aquela densa plenitude de ser está atrás de mim, há uma distância absoluta que a separa de mim** e deixa-a cair fora de meu alcance, sem contato, sem aderências. Passado é o Em-si que sou enquanto *ultrapassado*. (SN, p. 171). (grifos nossos).

Temos de ser nosso passado, não podemos deixar de sê-lo e tampouco podemos modificá-lo em termos fatuais. Ao contrário do futuro, que está no âmbito do possível, o

passado "consumiu suas possibilidades" (SN, p. 168). Apenas no pretérito que podemos ser algo coagulado, estático, cristalizado, em lugar da espontaneidade e movimento que nós somos. Somos, no passado, na medida em que sobre ele podemos afirmar ou negar coisas a nosso respeito, mas não como algo definitivo e fechado, pois segue sendo *para* nós, que somos nadificação desse passado. Desse modo, o passado nos afeta profundamente e temos de sê-lo, ainda que não o queiramos, o que não raro acontece, quando, por exemplo, nos arrependemos de algo que fizemos ou mesmo não nos "reconhecemos" em algum ato praticado por nós. Ainda assim, mesmo que busquemos nos afastar e esquecer nosso passado, seguimos sendo-o e temos de sê-lo. A partir do exemplo de Sartre (SN, p. 575) do ateu que se converte e se faz crente podemos pensar essa questão: o "ateu convertido não é simplesmente um crente; é um crente que negou o ateísmo para si". Mas negar o ateísmo não implica meramente em uma recusa racional de uma ideologia ou visão de mundo, não se trata apenas de modificar um posicionamento formal em relação a isso. Ao converter-se, junto ao ateísmo, *preterificou* e tornou Em-si o que era, antes, seu presente: seu "ser ateu" – que, não podemos perder de vista, por ser Para-si, consistia em um projeto de ser ateu, um *fazer-se ateu*. E engajar-se no (agora presente) projeto de ser crente implica, dentre outras coisas, ressignificar esse "passado de pecados" do qual, tal como um fardo, não pode livrar-se. Por isso, esconde-o, envergonha-se dele ou, ainda, exibe-o como exemplo de superação. Mas, seja como for, "o Passado é uma fatalidade pelo avesso: o Para-si pode se fazer como bem quiser, mas não pode escapar à necessidade de ser irremediavelmente para um novo Para-si aquilo que quis ser" (SN, p. 203).

Sartre se refere ao passado como um Para-si "inundado pelo Em-si" (SN, p. 173), "um Para-si coagulado em Em-si" (SN, p. 267) ou, ainda, "um Para-si que deixou de ser presença transcendente ao Em-si. Sendo ele próprio Em-si, caiu *no* meio *do mundo*" (SN, p. 203). Nosso passado simplesmente *é*, pois perdeu sua transcendência. Isso implica em sermos nosso passado como *tendo sido* e como *não mais sendo*, pois não poderíamos nos identificar com esse Em-si que o passado é e, desse modo, somos sempre à distância dele: ele é, ao mesmo tempo, *meu* e transcendente. O filósofo chega a se referir ao passado como "este ser que lentamente foi se agarrando e solidificando *sobre nós* [...] a totalidade sempre crescente do Em-si que somos" (SN, p. 168). A morte, como mostra brilhantemente em sua peça *Entre quatro paredes* (*Huis Clos*), de 1945, é o findar desse processo, quando o Para-si se converte total e definitivamente em Em-si. Eis uma dentre as torturas experienciadas pelas personagens da narrativa que, ao morrer, se deparam com um inferno bastante distinto daquele imaginado

enquanto vivos. O tormento insuportável de ser esquecido ou, sobretudo no caso de Garcin, de existir e estar em questão apenas para os vivos, por meio de suas lembranças, sendo julgado e definido sem que nada possa fazer a respeito. Na medida em que "deslizou integralmente no passado" (SN, p. 168), deixa de temporalizar-se, de transcender-se e de ser a dinâmica de consciência, liberdade e espontaneidade que era. Enquanto existimos, entretanto, ainda não somos o nosso passado ao modo de identidade, ainda não tornamo-nos Em-si, cabendo a nós – e não apenas ao outro – julgar, colocar em questão e ressignificar nosso passado e nossa existência. Enquanto estivermos vivos, e pudermos ser nadificação e transcendência, somos sempre para além, porque somos nossas possibilidades – dentre as quais se encontra, inclusive, a possibilidade de engajar-nos no projeto de nos dissociar do passado. Enquanto existimos, a totalidade que nós somos segue em curso, em questão para nós mesmos, como totalização aberta, incompleta, se fazendo. Isso quer dizer, em outras palavras, que o sentido da nossa existência, enquanto existimos, tampouco chega a definir-se ou completar-se: segue aberto, se fazendo em questão e em jogo para nós.

A temporalidade consiste em mais um aspecto do modo de ser da realidade humana – como ser consciência, ser presença a, ser nadificação e liberdade – que impossibilita sua cristalização, sua identidade, seu ser e seu sentido como algo fechado e definido. Esse é um dos motivos pelos quais estamos abordando-a antes de adentrarmos a facticidade, pois, a temporalidade, junto a outras noções citadas, nos ajudará a compreender logo a seguir como a facticidade, ou seja, o Em-si que o Para-si deve ser, está em jogo. Afinal de contas, já sabemos que o Para-si não poderia "ser" esse dado ao modo da identidade e coesão, mas sim de uma maneira, digamos, especial, atravessando-o, nadificando-o, para além, à distância, e, como vimos, temporalizando-se.

2.2. Facticidade e sentido: a situação

Em alguns momentos, ao longo do texto, citamos o termo "facticidade" sem, no entanto, aprofundarmos. É chegado, por fim, o momento de fazê-lo. Desde o início, temos mostrado um ponto fundamental para a compreensão do modo de ser da realidade humana: sua relação com o dado, com o Em-si. Afinal, "se definimos a liberdade como escapar ao dado, ao fato, há um *fato* do escapar ao fato" (SN, p. 597). Vimos que a consciência existe como um constante *intencionar para*, que o nada existe como perpétua nadificação do ser e vimos, ainda, que esses pontos tratam, no fim das contas, de uma só e mesma coisa: a realidade

humana é liberdade e existe sempre em relação com o dado, nadificando-o, intencionando-o, engajando-se nele.

> A liberdade é um escapar a um comprometimento no ser, é nadificação de um ser que ela é. [...] Simplesmente, o surgimento da liberdade se efetua pela dupla nadificação do *ser que ela é* e do ser no meio do qual ela é. Naturalmente, **a liberdade não é este ser no sentido de ser Em-si**. Mas ela **faz com que *haja* este ser que é seu e está atrás de si, iluminando-o** [...]. (SN, p. 598-599). (grifos nossos).

Esse "dado" com o qual a liberdade deve relacionar-se para existir, "o dado que ela *tem-de-ser* e ilumina pelo seu projeto" (SN, p. 602) é a facticidade. Mas, em termos práticos, o que seria esse "dado", esse Em-si que devemos ser? Ora, esta definição se assemelha àquela que acabamos de apresentar sobre o passado: o dado que eu tenho de ser, embora não possa sê-lo a modo da identidade. O passado, contudo, é *um* dos aspectos da facticidade. Além dele, ela engloba outros vários aspectos da nossa existência que não escolhemos e que, no entanto, temos de ser: nosso corpo e características físicas, nossa família, com seus costumes e tradição, o local em que nascemos, seu clima, condições materiais e cultura, nossa posição socioeconômica, nossa classe ou casta, religião, regras, valores e costumes daqueles que nos rodeiam e que nos educam. A facticidade é, em suma, o contexto em que existimos e que, por não ter havido deliberação sobre ele, parece-nos ter sido imposto, "é o conjunto de fatos, naturais ou sociais, que constituem o cenário em que a liberdade será exercida pelo sujeito." (ALMEIDA, 2011, p. 30).

Contudo, não se trata apenas daquilo que "recebemos" ao nascermos, mas tudo que vai se "integrando" ao nosso ser, como se, ao existirmos, fossemos nos cristalizando aos poucos, agregando ao nosso ser um Em-si que temos de ser – conforme vimos no item anterior. Ou seja, são aspectos como nosso passado, nossa profissão, os valores que defendemos, a posição que ocupamos, os compromissos assumidos, profissionais, afetivos ou de outra ordem. E, além disso, surgimos em um mundo já construído e mantido por outros, com normas, regras, referências e orientações das quais não somos o fundamento e é *neste* mundo que temos de existir, com os outros[30] que nos rodeiam, seus juízos e julgamentos a nosso respeito e aquilo que "fazem de nós". Tudo isso também constitui a nossa facticidade, da qual não somos a origem, mas com a qual temos de nos a ver. Assim, a facticidade do Para-si é o dado que ele deve ser, é a vinculação com o mundo, a princípio, não escolhida por ele – embora, veremos mais à frente, essa escolha seja feita, em certo sentido.

---

[30] Além do item dedicado a "meu próximo" (SN, p. 626) no capítulo sobre a facticidade, Sartre (SN, p. 287-532) dedica toda a terceira parte da ontologia fenomenológica à questão do outro. Não iremos adentrar neste ponto, pois interessa-nos, aqui, apontá-lo como um dentre os outros aspectos da facticidade – e não analisá-lo separadamente.

No capítulo que dedica à facticidade, Sartre apresenta as diferentes estruturas da situação, identificando-as como: “meu lugar”; “meu passado”; “meus arredores”; “meu próximo” e “minha morte”. Optamos por não apresentá-las separadamente, pois, o que consideramos importante destacar aqui é que esses aspectos que constituem a facticidade – os que citamos anteriormente e as estruturas gerais descritas pelo filósofo – são variações, expressões distintas de uma mesma coisa: o dado que toda liberdade deve ser, a contingência na qual deve existir e se fazer. Afinal, tendo em vista a constituição dos sentidos humanos e as compreensões que viemos apresentando até aqui acerca dos modos de ser da realidade humana e das coisas, já podemos afirmar que a descrição do dado em si não é o que mais nos interessa nesta investigação, mas sim, a *relação* do Para-si com este dado – o que não implica que o dado ou Em-si não seja relevante, pois é justo o contrário que temos mostrado. Assim, iremos analisar a facticidade como um todo, sem pensar suas estruturas separadamente, já que o próprio Sartre (SN, p. 671) diz utilizar tais diferenciações apenas com o intuito de esclarecer o que é uma situação e não visando esgotá-la ou exauri-la, tratando-se, portanto, de uma divisão didática e, assim, tanto a situação quanto a facticidade vão além dela.

Como dissemos, então, a facticidade do Para-si é aquilo que ele, a princípio, não escolheu e que, entretanto, tem de ser, pois não é o fundamento das condições nas quais existe. Afinal, nenhum de nós escolheu o corpo, a família, a cultura, o momento histórico ou as condições materiais, sociais e econômicas em que nasceria. Como coloca Sartre (SN, p. 132-133): “Sem a facticidade, a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma como, na República de Platão, as almas escolhem sua condição: eu poderia me determinar a ‘nascer operário’ ou ‘nascer burguês’”. Trata-se de algo que está na ordem da contingência, do acontecimento e do injustificável. Contingência esta, contudo, que é necessária, primeiro por não ser possível existir senão em uma determinada contingência, pois não há algo como uma consciência pura ou liberdade abstrata vagando pelo mundo, há, sim uma pessoa (uma liberdade, uma consciência) específica se fazendo em condições concretas (em determinada contingência). Segundo, porque uma vez que existimos nesta contingência temos de sê-la, temos de assumi-la como nossa ainda que visando modificá-la. Se “nasci operário”, não posso ser burguês. É possível engajar-me no projeto de fazer-me burguês, mas, ainda assim, trata-se de fazer-me dentro ou a partir da condição que é a minha – neste caso, nesta contingência específica de ser operário e não detentor dos meios de produção. Como já vimos, o Para-si é livre para projetar-se – embora isso não signifique, necessariamente “produzir” o resultado previsto e projetado – e fazer-se por meio das suas ações e escolhas no

mundo; projetar um estado de coisas que ainda não é (ser um burguês), mas que implica justamente em projetar a modificação do estado de coisas atual (ser operário).

Dessa forma, o Para-si *é* a título de acontecimento, é pura contingência na medida em que não é fundamento do Em-si que lhe constitui, tampouco de sua presença ao mundo. E, no entanto, não pode deixar de ser presença, liberdade e nadificação desse Em-si, como vimos ao falar da sua condenação. Mas, pode-se questionar, diante da facticidade, desse Em-si que nós somos e temos de ser, que aparenta ser tão imperioso e determinante sobre nós, como é possível seguir afirmando nossa liberdade? Essa liberdade que parece tão improvável no mundo em que vivemos, repleto de obrigações, compromissos, exigências, determinações, obstáculos e burocracias que são anteriores a nós e existem a despeito da nossa vontade – na medida em que foram criados por outros, antes mesmo de nascermos. Um mundo repleto de pré-determinações acerca de como devemos viver, nos relacionar, trabalhar, pensar, o que devemos querer, saber e sentir. Como posso, por exemplo, ser livre frente à necessidade e ao fato de ser mulher – e aos sentidos historicamente cristalizados sobre o que é *ser mulher* –, frente ao fato de ter nascido no Brasil e neste mundo histórico, com estas leis e costumes, não sendo o fundamento de tudo isso, já que não escolhi sê-lo e, ainda assim, tendo de me a ver com isso que sou? Colocando nesses termos, parece absurdo afirmar a liberdade. Como aponta Sartre (SN, p. 593), o fato da facticidade serve comumente de argumento contra a liberdade, a partir do qual se busca apontar nossa impotência e dificuldade – ou mesmo impossibilidade – de modificar nossa situação:

> **Bem mais do que parece "fazer-se", o homem parece "ser feito"** pelo clima e a terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e pequenos acontecimentos de sua vida. (grifos nossos).

Ora, se esses aspectos não consistissem apenas no contexto e na contingência em que uma existência deve se fazer, mas fossem suficientes para fazê-la, ou seja, determiná-la, as pessoas de uma mesma coletividade, que compartilham uma cultura e condições ambientais específicas, seriam muito mais semelhantes – para não dizer iguais – do que, na prática, o são. Teríamos, ainda, irmãos crescidos em uma mesma família, com as mesmas regras, costumes e ambientes, ou seja, "feitos" por uma mesma contingência, que seriam idênticos entre eles e aos pais – ou quase isso. Teríamos como resultado um mundo homogêneo, sem diversidade, sem possibilidades, mudanças e transformações e uma realidade humana que seria mero autômato, mera atualização dos condicionamentos e determinações. A contingência em si mesma, seja ela atual ou passada, não impõe um sentido, nem uma ação. Não aparece como obstáculo ou barreira em si mesma, mas apenas dentro do projeto, da nossa finalidade. Assim,

nossa facticidade nos constitui, mas não nos *determina* em nosso comportamento, em nossa existência, pois isso significaria dizer que nosso caminho, nossa história e nossa existência já estão traçados de antemão, seria pensar em algo como um destino. Significaria dizer que todos aqueles imersos em uma mesma cultura, uma mesma família ou classe social são iguais e têm um mesmo destino. Que são meros produtos da conjuntura, que são passivos – e não agentes. Significaria, ainda, dizer que a conjuntura e o contexto no qual vivemos não podem ser modificados. Assim, seríamos, por exemplo, meros produtos e reproduções de uma sociedade machista, não poderíamos questioná-la, sequer nos seria possível apreendê-la como machista.

Entretanto, felizmente, não é dessa forma que as coisas se dão. Primeiramente, não podemos esquecer que não estamos falando de algo geral ou abstrato, mas trata-se da facticidade de *uma* liberdade, *uma* consciência, de uma pessoa, uma existência específica e concreta. Trata-se da história dessa existência com cada detalhe que diz respeito apenas a ela e com as relações e os sentidos que essa existência estabelece com o que ela é, com o que foi e com o que pode vir a ser. Além disso, não podemos esquecer nossas análises anteriores. Vimos que as coisas do mundo, embora tenham um ser como condição e fundamento, aparecem a nós sempre como fenômeno. Isso quer dizer que aparecem sempre significados, ou seja, com um sentido que está ligado com a situação concreta em que nos encontramos, com o momento histórico em que vivemos, ambos servindo como pano de fundo no qual tudo de que somos consciência aparece. Assim, ainda que nossa facticidade, por ser Em-si, seja um ser que simplesmente é o que é, tenha características que concernem ao seu ser, dadas e brutas, esse ser que a facticidade é aparece-nos sempre como fenômeno, sempre significada, à luz dos nossos projetos. Tudo o que diz respeito ao nosso ser jamais *é* em bruto, pois o Para-si, como vimos, é o ser que está sempre nadificando, ultrapassando e colocando em jogo o seu ser, sempre à distância, como presença a, atravessando aquilo que é. Até mesmo o "eu", como vimos, é um processo e uma tentativa de cristalizar um sentido e não algo dado, constituído. Assim, a facticidade, sendo Em-si, jamais nos aparece em si mesma, em bruto, pois é sempre Em-si *para* um Para-sim ela *é* para quem a percebe e a faz aparecer, ou melhor dito, para quem a *existe*. É impossível, nas palavras de Sartre (SN, p. 133), "[...] captá-la [a facticidade] em sua bruta nudez, pois tudo que acharemos dela já se acha reassumido e livremente construído".

Portanto, ainda que nossa facticidade – enquanto contingência e posição no mundo – nos faça, pois, nos constitui em nosso ser e temos de sê-la, por sermos consciência, liberdade

e Para-si, estamos sempre para além dela, para além do que somos, e, assim, em lugar de estar feita, temos de fazê-la a todo o momento. Pois, o que farei com minha facticidade, o sentido que ela terá para mim, isso não está determinado por ela mesma, mas depende da liberdade que eu sou. Dessa forma, retomando o que colocamos alguns parágrafos acima, há muitas mulheres brasileiras, como eu, que compartilham um mesmo mundo histórico, com leis e costumes específicos, sem ser o fundamento de nada disso. Entretanto, ainda que partilhemos ideias e ideais, projetos, valores, em suma, ainda que tenhamos semelhanças, possuímos inúmeras diferenças de modo tal que somos todas únicas, singulares. O modo como essa contingência compartilhada está em jogo para cada uma, relacionada com os projetos, os sentidos e as relações de sentido, tudo isso faz parte de uma rede, uma história, um projeto, em suma, de um modo de existir e colocar tudo isso em jogo que é singular e que faz com que cada uma dessas mulheres seja *uma* e não qualquer outra.

É, pois, nesta direção que Sartre afirma que a liberdade só existe em situação, ou que ela é sempre situada. Uma liberdade que tem de ser sua facticidade, mas nunca ao modo da identidade, pois, está sempre em jogo para si, é abertura, caminho, travessia, retomada e ressignificação do que é e do que foi. Deve exercer-se, fazer-se, ou seja, existir livremente justamente em uma posição concreta não escolhida por si, em meio a esse mundo concreto e histórico não feito por ela. O que Sartre denomina situação é o produto livremente constituído da relação entre facticidade e liberdade. Consiste no encontro da liberdade que sou com todos os aspectos que compõem minha facticidade – mulher, brasileira, de determinada região, de tal classe e determinada cor da pele, nascida em tal família, com tais costumes, hábitos, religião e valores, com aqueles que me rodeiam e com quem me relaciono, seus juízos e julgamentos sobre mim, os acontecimentos do meu passado, minha infância, profissão, meu corpo etc. –, que me constituem, pois, afinal de contas digo que *sou* e atribuo tudo isso ao meu ser. Em outras palavras, o modo como existo, à luz dos meus projetos e do meu livre engajamento, tudo isso que eu sou, e como isso se articula na totalização em curso que eu sou. Sou uma liberdade situada porque encontro-me nesta posição, neste mundo histórico e nestas condições que são as minhas, com este passado e tais características que me concernem, tudo isso iluminado pelo projeto fundamental que eu sou, pelo meu engajamento no mundo. Trata-se, pois, do encontro entre a liberdade e a facticidade: eis a situação.

> Denominaremos *situação* a contingência da liberdade no *plenum* de ser do mundo, na medida em que esse *datum*, que está aí somente *para não constranger* a liberdade, **só se revela a esta liberdade enquanto *já iluminado* pelo fim por ela escolhido**. Assim, o ***datum* jamais aparece ao Para-si como existente em bruto e Em-si**; ele se descobre sempre como *motivo*, já que só se revela à luz de um fim que o ilumina. [...] Tais observações devem nos mostrar que **a *situação*, produto**

> **comum da contingência do Em-si e da liberdade, é um fenômeno ambíguo, no qual é impossível ao Para-si discernir a contribuição da liberdade e a do existente em bruto**. Com efeito, assim como a liberdade é um escapar a uma contingência que ela tem-de-ser para dela escapar, também **a situação é livre coordenação e livre qualificação de um dado em bruto** [...]. (SN, p. 600). (grifos nossos).

É pela necessidade dessa liberdade ser sempre uma liberdade situada, ou seja, ocupando um determinado ponto de vista no mundo, que a facticidade que essa liberdade *é* aparece sempre a partir desse ponto de vista, dessa situação particular. As coisas no mundo ou a nossa posição nele apenas podem consistir como obstáculo ou resistência para nós a partir do livre posicionamento de um fim. Desse modo, o fato e a necessidade da facticidade, como questionamos alguns parágrafos acima, não nos retira de nossa condição de liberdade, pois o Para-si não é fundamento da contingência em que deve existir, mas sua liberdade é o fundamento daquilo que, ao existir, faz de si mesmo, de sua maneira de ser, e do sentido com o qual tudo isso *aparece*. Assim, a facticidade não o determina, pois o modo como ele a assume é eleito livremente. Ser livre é ter de ser livre nessas circunstâncias, é agir sobre elas, é a maneira (livre) como eu existo minha facticidade, é o sentido com o qual a articulo e ela aparece a mim. E, assim, ser em situação significa dizer que o Para-si "é responsável por sua maneira de ser sem ser fundamento de seu ser" (SN, p. 671).

Contudo, é importante fazer aqui uma ressalva. Boa parte das afirmações de Sartre ao longo da ontologia fenomenológica acerca da liberdade situada expressa, como no trecho da nossa última citação, a noção de situação de modo mais geral, como o encontro entre a liberdade e a facticidade. Assim, a situação de uma pessoa, de uma existência livre implica em suas ações e projetos iluminando o Em-si que ela deve ser, sua contingência, sua facticidade. Entretanto, com base nessa afirmação, poderíamos, por exemplo, descrever o contexto em que vive Maria, uma determinada mulher brasileira, esclarecendo as condições e a contingência em que existe e, sabendo-a, enquanto humana, livre, poderíamos dizer, então, que essa é a sua situação. Colocando nesses termos, a situação mais parece algo estático, como uma constatação do lugar que cada um ocupa no mundo. Mas isso seria deixar de levar em conta uma radicalidade existente nesta noção, que, devido ao modo como Sartre a apresenta em muitos trechos, pode passar despercebida. Nossa situação jamais pode ser pensada como algo estático ou estável, pois nossa existência não o é. Pelo contrário, é dinâmica, é movimento, ultrapassamento.

Se formos rigorosos com a proposta de Sartre, teremos de admitir que ser em situação não significa apenas que somos livres e temos uma contingência, não significa simplesmente reconhecer a liberdade e a facticidade de cada um. A situação não é um estado de coisas geral

em que existe certo Para-si, pois ela mesma é feita, constituída e estabelecida por esse Para-si, na medida em que ele se engaja livremente no mundo. É ao agirmos no mundo, ao nadificarmos o Em-si, que a situação se estabelece. A situação de Maria, por exemplo, não é a descrição do contexto no qual ela vive – essa pode ser sua facticidade. Mas dizer que Maria é livre em situação significa dizer que essa facticidade nunca lhe aparece "em bruto", mas sempre na medida em que ela age e se engaja no mundo e este, por sua vez, lhe devolve "respostas" – afinal, ainda que o mundo não determine a existência humana, não significa que ele seja estático, essa relação é dialética e de movimento contínuo. É na medida em que ajo, posicionando meus projetos, nadificando o estado de coisas atual rumo a um possível, que se concretiza e me vejo comprometida em uma situação que me exige respostas, com uma série de exigências, demandas e sentidos. Mas, eis a grande questão: essas exigências, demandas e sentidos existem apenas a partir da minha ação, "só possuem sentido naquele mundo de exigências imediatas que a escolha forjou" (RODRIGUES, 2007, p.182).

Minha situação, por exemplo, é esta em que presentemente escrevo o texto, elegendo cada palavra e ideia que referem o texto pronto – que, por sua vez, existe como um possível, um fim ideal. Este momento em que escrevo é, precisamente, o único momento em que existo como presença, pois o passado é passado de um presente e o futuro é possibilidade de um presente *para mim*, que, neste momento, escrevo. Aqui, enquanto escrevo, estou comprometida com meu passado e meu futuro, encontra-se em inteireza toda a minha existência e está em jogo todo o meu ser, do qual sou síntese e nadificação. Escolho a mim e ao mundo – afinal, seguir escrevendo, é uma escolha. Eu poderia fazer outra coisa ou decidir não mais escrever. Isso é escolher um mundo. Prosseguir escrevendo é escolher um mundo em que a concretização, por exemplo, de um trabalho acadêmico tem valor, faz sentido para mim. E, ao finalizar o texto, esse momento em que escrevo e que sou liberdade em situação terá se deslizado e tornado Em-si, passado que posso retomar, mas que deixa de ser transcendência. Estarei eu no futuro? Ora, apenas se considerarmos o futuro de um passado. Em verdade, encontrar-me-ei, novamente, "no presente", ou melhor dizendo, como presença e transcendência, como liberdade em situação – o que soa estranho na medida em, agora, enquanto ainda escrevo, esse presente é, para mim, possibilidade futura de presença a. E esta é a situação sartreana, é pensando-a de modo radical que podemos, de fato, entender o que implica em dizer que estamos, a todo momento, em jogo e que, em cada ato, encontra-se a pessoa em sua inteireza.

Assim, nós não existimos senão em certa condição que seja nossa contingência e sobre a qual agimos e nos engajamos. Mas, se essa contingência que nós somos não condiciona ou determina nossa existência, podemos dizer que ela estabelece um horizonte de possibilidades no qual devemos nos fazer e escolher, como, por exemplo, cores de tintas das quais dispomos para pintar um quadro, mas que não determinam o modo como ele será pintado, a técnica a ser utilizada, a distribuição de cores na tela. E, ainda que da mistura de algumas tintas outras novas sejam criadas, essas novas cores, longe de surgirem "do nada", são possíveis a partir das tintas iniciais das quais dispunha. *Ser* essa contingência, neste caso, implica em ser consciência, em engajar-se nela, nadificá-la e significá-la - retomar "por sua conta", e assimilar sem poder suprimi-la.

Portanto, a liberdade é concreta, é situada, porque ser livre implica no modo, na maneira como se escolhe ser, fazer e existir o ser que é seu e que não foi escolhido, fundamentado, a princípio, por si. E, ainda, porque livremente existe o mundo de certa maneira, com certo sentido, certa singularidade, escolhendo, dessa maneira, a feição do dado que não escolheu, mas que, ainda assim, deve ser. E *é* nadificando esse mundo específico e histórico, ou seja, engajando-se nele, fazendo-o aparecer e organizar-se de certo modo, retomando-o por sua conta e assimilando-o, sem poder suprimi-lo, a não ser transformá-lo, através das suas ações. Sem o dado, nos perderíamos em puro nada, é na dinâmica de "interiorização" e "exteriorização" do Para-si com o mundo que essa singularidade é possível. Além disso, vale pontuar que dizer que a facticidade existe *para* mim, não significa dizer que sem mim, as coisas não existiriam – vimos, inclusive, na primeira parte, a consciência como prova da necessidade da existência das coisas independente de serem objetos para ela. Significa, ao contrário, que na medida em que existo e sou consciência do mundo, esse mundo é para mim, pois, sou consciência dele e faço-o aparecer, manifestar-se como fenômeno, significado dentro da totalização da existência que é a minha. Pois o Para-si é liberdade situada e a situação é justamente a "posição apreendida pelo Para-si que está em situação" (SN, p. 672).

Como ressalta Sartre (SN, p. 672), a situação não pode ser considerada subjetiva e tampouco objetiva, pois, se encontra, por assim dizer, entre os dois pontos. Ainda que a situação de cada Para-si seja constituída por aspectos de sua facticidade inquestionavelmente objetivos – que têm sua existência Em-si –, estes aparecem sempre em situação, sempre à luz de um fim ou projeto futuro que, presentemente, posiciono. Esses fatos objetivos apenas têm sentido e aparecem a mim na situação presente que eu sou e em relação aos meus projetos. E todo o meu ser, toda a minha existência está presente e em jogo a cada momento, ao me

engajar e perceber o mundo. Não se trata, portanto, de algo puramente dado que nós apenas constatamos e apreendemos, pois, para isso seríamos passivos diante disso, não estaríamos engajados e comprometidos nisso que apreendemos e não estaria ali, presente e em jogo, toda a nossa existência e tudo o que ela engloba (experiências passadas, referências, aprendizados, valores, projetos etc.). Em outras palavras, seria recair em um realismo.

Por outro lado, a situação não consiste em uma coleção de impressões causadas em nós, "ela é *as próprias coisas* e eu mesmo entre as coisas" (SN, p. 672) – pois, lembremos, a consciência é puro intencionar e não uma coleção de representações. Afinal, como já relembramos, a situação é, tal como o fenômeno, sustentada pelo ser, expressão desse ser para a realidade humana, ou, mais ainda, é a realidade humana nadificando esse ser. É necessário, como vimos, que exista um ser que seja fundamento do fenômeno, e que não exista apenas na medida em que a consciência o intencione e tal é o aspecto, digamos, objetivo da situação, são os "limites", a condição em que cada Para-si, cada consciência existe no mundo e que existem antes que ela os perceba, os vivencie. Por outro lado, essa condição terá sentido, será limitante ou não, de acordo com o modo como esse Para-si os vivenciará, os experimentará: "os projetos que o Para-si cria são tentativas para transpor esses limites, negá-los, ou acomodar-se a eles" (HILGERT, 2011, p. 51). Em suma, ambas as faces constituem a situação, os "limites" dentro dos quais devemos nos fazer: "São objetivos porque se encontram em toda parte, e são em toda parte reconhecíveis; e são subjetivos porque são *vividos* e não são nada se o homem não os vive, ou seja, se não se determina livremente em sua existência em relação a eles." (EH, p. 35).

Vale colocar que não há situação em que se possa ser mais ou menos livre, ao menos neste conceito de liberdade sartreana. Isso porque, seja qual for a situação, é livremente, ou seja, livre de determinação prévia ou de outrem, que se elege o projeto e o sentido da situação em que se vive. É na ação que a situação se estabelece. Assim, não somos livres para não viver a situação que é a nossa, mas para vivê-la de *certa maneira* e isso vale para todos, ou seja, nesse sentido de liberdade, somos todos livres e não há situação em que se possa ser mais ou menos livre. Aqui, podemos trazer o polêmico exemplo sartreano do escravo, no qual o filósofo afirma a liberdade deste, tanto quanto a do seu senhor. Ora, essa afirmação seria logicamente absurda não fosse ontológica a liberdade da qual ele fala. O escravo não é livre para não ser escravo, "é necessário fundamentalmente que ele se escolha no terreno da *escravidão*" (SN, p. 673), pois, esta é sua contingência, o dado, a facticidade do seu ser não escolhida por si, pois, não é seu fundamento. Mas, agindo e se escolhendo em sua facticidade,

ele estabelece sua situação e seu o sentido (que é a sua situação mesma, tal como vive e existe como real), que lhe aparece sempre à luz do projeto que escolhe para si.

> Assim, não diremos que um prisioneiro é sempre livre para sair da prisão, o que seria absurdo, nem tampouco que é sempre livre para desejar sua libertação, o que seria um truísmo irrelevante, mas sim que é sempre livre para tentar escapar (ou fazer-se libertar) – ou seja, qualquer que seja sua condição, ele pode projetar sua evasão e descobrir o valor de seu projeto por um começo de ação. (SN, p. 595).

É claro que a situação do escravo é inteiramente incomparável à do senhor, tanto por se tratarem, em termos objetivos da facticidade, de realidades totalmente distintas, quanto pelo fato de que cada uma só adquire sentido a partir do fim projetado pelo Para-si que se encontra em situação: cada um realiza apenas a sua situação. Com isso, deve ficar claro que a situação nunca é considerada "do lado de fora", ou cristaliza-se e torna-se Em-si. Eu sou a minha situação e, por isso, ela se revela a mim e não ao outro, a situação é a apreensão do Para-si que se encontra em situação. Assim, deve ficar claro que a situação é incomparável no sentido de não poder ser vista pelo lado de fora, mas apenas vivida enquanto situação, pois é na vivência mesma que ela tem sentido. E, além disso, as posições no mundo e as situações históricas variam, mas é invariável o fato e a necessidade "de estar no mundo, trabalhar, conviver com outras pessoas e ser, no mundo, um mortal" (SN, p. 35), que Sartre identifica como condição humana, em contraposição a uma natureza.

É inegável que o senhor de escravos possuía, bem como o burguês dono dos meios de produção possui, privilégios com relação aos seus oprimidos, e, nesse sentido, com relação a estes, aqueles têm uma situação favorável. Mas, ao dizer isso, estamos fazendo uma comparação, ou seja, trata-se de uma testemunha, um olhar "de fora" que realiza a comparação. E, além disso, estamos descrevendo, aqui, situações em termos gerais, quando a proposta sartreana se dirige a uma situação específica, de uma liberdade ou pessoa específica. Assim, alguém que nasça proletário ou escravo tem essa condição objetiva e concreta da qual não é fundamento, pois não a escolheu, e tem de se a ver com ela. É nesta contingência da qual não é fundamento e que, no entanto, é *sua* contingência que deve, livremente, fazer-se. Nascer nesta posição envolve um determinado cenário que o faz dispor de tal condição material, tais recursos, tal possibilidade de ir e vir, que são objetivas, são um fato, um Em-si, pois consistem em sua facticidade. Mas, batemos na tecla mais uma vez, o modo como essa pessoa existe tal situação não está dado, pois, o sentido de sua situação estará relacionado com projetos que irá posicionar. Sobre a comparação, Sartre (SN, p. 640) diz:

> Nesse sentido, seria absurdo supor que determinado *estado* das técnicas fosse restritivo para as possibilidades humanas. Sem dúvida, um contemporâneo de Duns Scotus ignora o uso do automóvel ou do avião, mas ele **só aparece como ignorante do nosso ponto de vista, *nós* que o captamos privativamente a partir de um**

> **mundo onde o automóvel e o avião existem**. **Para ele, que não tem relação de espécie alguma com tais objetos e as técnicas referentes a estes, há uma espécie de nada absoluto, impensável e indecifrável**. **Semelhante nada não poderia *limitar de forma alguma* o Para-si que escolhe a si mesmo**: não poderia ser captado como uma falta, qualquer que seja o modo de considerá-lo. O Para-si que se historiza na época de Duns Scotus, portanto, nadifica-se no âmago de uma plenitude de ser, ou seja, de um mundo que, tal como o nosso, é *tudo aquilo que pode ser*. (grifos nossos).

Assim, do ponto de vista da liberdade ontológica, uma situação é incomparável à outra. Ao olharmos para uma situação que não a nossa e considerarmos como privativa, restritiva, olhamo-la "de fora", como outro, do ponto de vista que é o nosso, diferente do ponto de vista daquele que a vive.

Desse modo, mais uma vez reforçamos: "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." (SN, p. 638). É liberdade e escolha de si, dos sentidos de sua existência, mas a partir de uma posição específica em um mundo concreto e histórico, o qual não escolheu a princípio. É *neste* mundo, *nesta* contingência, com esses sentidos previamente estabelecidos em que está em jogo sua existência, que tem de se a ver, que se faz, que se engaja e escolhe.

> [...] a facticidade é a única realidade que a liberdade pode descobrir, a única que pode nadificar pelo posicionamento de um fim. Por que, **se o fim pode iluminar a situação, é pelo fato de ser constituído como modificação projetada *desta* situação**. **O lugar aparece a partir das mudanças que projeto**. **Mas *mudar* implica justamente alguma coisa a mudar, algo que é precisamente o meu lugar**. Assim, *a liberdade é a apreensão de minha facticidade.* **Seria absolutamente inútil tentar definir ou descrever o "quid" desta facticidade "antes" que a liberdade se reverta sobre ela** de modo a captá-la como uma determinada deficiência. [...] Nem por isso deixa de ser verdade o fato de que esse "quid" em bruto e impensável é aquele sem o qual a liberdade não poderia ser liberdade. É a própria facticidade de minha liberdade. (SN, p. 607-608). (grifos nossos).

O fim ou projeto que é o possível, o "ainda não" livremente posicionado que confere sentido à minha existência, é, por sua vez, uma projeção da modificação da situação que é a minha. Ou seja, projetar livremente a mudança implica em algo a ser mudado, e, dessa forma, os projetos e sentidos não são posicionados e constituídos a despeito da situação, da facticidade, do mundo, pois, é neste mundo e a partir dele, visando modificá-lo, engajar-se nele, que eles se dão. O fato de haver uma realidade concreta e independente do Para-si, portanto, não faz com que ele seja menos livre, a "existência de significações que não emanam do Para-si não poderia constituir um limite externo à liberdade deste" (SN, p. 637), pois, é ao fazer-se, ao engajar-se no mundo – e não em qualquer mundo, como vimos, mas neste que lhe é presente, no qual nasceu –, em suma, é ao existir, que essas significações são

eleitas por ele como suas, como realidade. 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*" (SN, p. 637) e, desse modo, tudo isso que lhe aparece como realidade concreta, como referências, normas e significações, deve ser escolhido dentro do seu projeto. Significa que a própria compreensão do que é o humano, tudo que atribuímos a uma existência humana, em termos de necessidades, de características, que é uma compreensão sem dúvida constituída e situada/localizada historicamente, não determina um Para-si pessoal em como ele deve ser, mas é mergulhado nessas compreensões, nesses sentidos, nesse mundo, que ele deve constituir-se, fazer-se, escolher-se.

> Mas precisamos esclarecer ainda o fato inegável de que o Para-si só pode escolher-se para-além de certas significações das quais ele não é a origem. Cada Para-si, com efeito, só é Para-si escolhendo-se para-além da nacionalidade e da espécie, assim como só fala escolhendo a designação para-além da sintaxe e dos morfemas. 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*. E, por isso mesmo, como vimos, o sentido do mundo está *alienado* para o Para-si. Significa, justamente, que **o Para-si se encontra em presença de *sentidos* que não vêm ao mundo por ele**. O Para-si surge em um mundo que a ele se mostra como *já visto*, cultivado, explorado, trabalhado em todos os sentidos e cuja contextura mesmo já está definida por essas investigações [...]. (SN, 637-638). (grifos nossos).

O Para-si é sempre "para-além" das estruturas, do mundo e das significações com as quais se depara, pois, é distância, é projeto, é nadificação disso tudo, o que implica, em última instância, em dizer que o Para-si é livre. Mas, como já vimos, ser livre é ser livre *aqui*, engajado nessas estruturas, nesse mundo e nessas significações das quais ele não é a origem:

> [...] 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. Isso porque ser livre não é escolher o mundo histórico onde surgimos – o que não teria sentido –, mas escolher a si mesmo no mundo, não importa qual seja. (SN, p. 639-640).

O mundo histórico é parte relevante do cenário, do contexto, do dado no qual temos de nos fazer. E, não sendo esse fazer-se determinado por qualquer coisa, trata-se, como vimos, de uma escolha, o que, por sua vez, consiste em *como nos conduzimos*. Podemos dizer que essa dialética resume a tentativa de Sartre de escapar tanto do idealismo, quanto do realismo e nos permite caminhar por uma compreensão que não ignora, por um lado, a concretude da existência, o mundo, o outro, a historicidade, e, por outro, o aspecto individual, singular e, arriscamos a usar o termo, subjetivo do existir.

Nós realizamos a nossa existência, através das nossas ações, nos escolhendo, e nos engajando, sempre posicionando um projeto, um fim, um ainda não. E é à luz desse não-ser,

como já vimos, que esse "todo" que eu sou, que os existentes ao meu redor, as coisas, o mundo, a minha situação, que tudo isso tem um sentido. Os existentes em bruto – considerando, aqui, não simplesmente as coisas, mas as *minhas* coisas, *minha* facticidade – não têm ou fazem entre si uma conexão, não estabelecem relações, nem se constituem qualitativamente. Não há neles um coeficiente de adversidade ou utilidade, pois é a liberdade, ou, melhor dizendo, uma liberdade concreta que fundamenta e organiza essas relações e sentidos.

Por isso a facticidade consiste no "cenário", nas condições concretas nas quais a liberdade deve existir no mundo, mas, se isso é algo positivo ou não, se minha situação é favorável ou não, boa ou ruim, esse sentido não é "dado": "É à luz do fim que meu lugar adquire significação" (SN, p. 606). Viver em uma cidade não litorânea só pode se configurar como uma situação limitante, frustrante ou impeditiva se eu desejo, por exemplo, ir à praia com frequência, se eu gosto de ver o mar, se isso é algo que me faz bem e que eu gostaria de poder fazer. Se vivo em uma cidade sem mar, essa é a minha realidade concreta e objetiva, mas o sentido dessa realidade, ou seja, existir essa situação como uma limitação ou frustração se dá em relação à projeção de um não-ser, um possível ainda não realizado – e que não necessariamente virá a ser concretizado – de ver o mar ou ir à praia com frequência. Uma pessoa que não goste de praia ou que não tenha maiores afetos pela vista do mar, terá certamente outros projetos, fins ou possíveis e, consequentemente, o sentido de viver em sua cidade será outro. Poderia ser, inclusive, frustrante e limitante, mas de outro modo, por outros projetos, que dariam sentido a outros motivos. Em suma,

> [...] é em relação ao que projeto fazer – em relação ao mundo em totalidade, e, portanto, a todo meu ser-no-mundo – que meu lugar aparece-me como um auxiliar ou impedimento. Estar no lugar é, antes de tudo, estar longe de... ou perto de... – ou seja, o lugar está dotado de sentido em relação a certo ser ainda não existente que se quer alcançar. É a acessibilidade ou a inacessibilidade deste fim que define meu lugar. Portanto, é à luz do não-ser e do futuro que minha posição pode ser atualmente compreendida [...]. (SN, p. 606).

É, por conseguinte, por sermos distância de nós mesmos, nadificação do mundo, por sermos projeto, que aspectos concretos da nossa existência aparecem significados dentro da totalidade que nós somos. Embora na citação o filósofo se refira ao lugar que ocupamos, essa compreensão abrange os outros aspectos da nossa facticidade. Ao longo de "O Ser e o Nada", Sartre dá alguns exemplos que esclarecem essa compreensão, um dos mais clássicos é o do rochedo ou da montanha. Se me encontro, como coloca Sartre (SN, p. 600), aos pés de um rochedo que me aparece como "não escalável", esse sentido com o qual o rochedo aparece a mim se dá apenas na medida em que projeto realizar uma escalada ou, ao menos, se costumo

fazer escaladas e o modo como percebo a natureza ao meu redor é pelo crivo da possibilidade ou do empecilho para esse meu projeto de escalar. Assim: "Determinado rochedo, que demonstra profunda resistência se pretendo removê-lo, será, ao contrário, preciosa ajuda se quero escalá-lo para contemplar a paisagem." (SN, p. 593). Ou seja, "o rochedo só pode manifestar sua resistência à escalada se for integrado pela liberdade em uma 'situação' cujo tema geral é a escalada" (SN, p. 600). Neste sentido, em outro momento, Sartre afirma: "Em si mesmo – se for sequer possível imaginar o que ele é em si mesmo –, o rochedo é neutro, ou seja, espera ser iluminado por um fim de modo a se manifestar como adversário ou auxiliar." (SN, p. 593-4). Significa que sem a realidade humana, sem um Para-si projetando uma escalada, o rochedo estaria lá, mas "a questão não seria colocada" (SN, p. 594), pois, em si mesmo, ele simplesmente é e apenas se qualifica a partir de um projeto humano.

Por outro lado, ressalta o filósofo, não depende de minha liberdade, decidir se esse rochedo servirá para uma escalada ou não: "Isso faz parte do ser em bruto do rochedo" (SN, p. 600). Como esclarece Sartre (SN, p. 594):

> Decerto, após essas considerações, permanece um *residuum* inominável e impensável que pertence ao Em-si considerado *e* faz com que, em um mundo iluminado por nossa liberdade, determinado rochedo seja mais propício à escalagem e aquele outro não. Mas, longe de ser originariamente esse *resíduo* um limite da liberdade, esta surge como liberdade graças a ele – ou seja, graças ao Em-si em bruto, enquanto tal.

Há, portanto, inegavelmente, o Em-si, esse ser que nos resiste, cuja existência não depende de nós e que tem, em si, um aspecto objetivo, concreto e dado que independe da nossa liberdade. Mas esse dado jamais aparece em bruto, pois somos sempre em situação, somos sempre para além. Assim, o mesmo rochedo pode aparecer para um viajante admirador da natureza como belo, majestoso, mas não como escalável ou não, pois isso não está em jogo, não está em questão. É claro que um rochedo pode ser mais ou menos escalável do que outro, mais possível ou não, por seu próprio ser Em-si, por isso a liberdade faz com que o rochedo apareça *como é*, e não como ela quer. Mas ele só aparece iluminado por um fim: "Assim, 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." (SN, p. 601).

Além disso, como frisa Sartre (SN, p. 607), a própria noção de distância não pode "deixar-se captar à parte das significações e dos símbolos que são a nossa maneira mesmo de constituí-la". Até porque um objeto não se capta como distante de outro, nem uma cidade como muito afastada, tudo isso é captado e tem sentido para um Para-si. A capital só pode ser vista como distante se encontro-me em um vilarejo remoto e com poucas possibilidades de

locomoção, ou, ainda, se não possuo um carro ou não tenho dinheiro suficiente para me deslocar. E tudo isso só aparece se projeto, se desejo ou preciso ir até a capital.

> É somente no ato pelo qual a liberdade descobriu a facticidade e captou-a como *lugar* que este lugar assim definido manifesta-se como *entrave* aos meus desejos, como *obstáculo,* etc. Caso contrário, como seria possível que fosse obstáculo? Obstáculo *para quê?* Restrição de *fazer* o *quê?* (SN, p. 608).

Sartre (SN, p. 607) exemplifica essa questão da distância colocando que o sentido de viver em um local pequeno, como Mont-de-Marsan só pode ser doloroso ou restritivo com relação ao meu projeto, meu sonho de conhecer Nova York.

> Portanto, de nada serviria dizer que *não sou livre* para ir a Nova York pelo fato de ser um modesto funcionário público de Mont-de-Marsan. Ao contrário, é em relação a meu projeto de ir a Nova York que irei me *situar* em Mont-de-Marsan. Minha localização no mundo, a relação entre Mont-de-Marsan e Nova York ou a China seriam muito diferentes se, por exemplo, meu projeto fosse tornar-me um abastado agricultor de Mont-de-Marsan. (SN, p.609).

É certo que viver em uma cidade não litorânea, em uma pequena cidade ou em Mont-de-Marsan são situações que envolvem contextos, cenários e recursos distintos. Mas o sentido de viver em cada um desses locais, o modo como os existo, os percebo, não está dado em si mesmo, mas vai se constituindo a partir dos projetos concretos nos quais me engajo e do meu engajamento mais fundamental no mundo – meu modo de ser no mundo, minha escolha original, como vimos na segunda parte. A experiência do exílio é outro exemplo, também comentado pelo filósofo (SN, p. 608), que nos mostra essa relação de sentido com o lugar. Para os exilados da ditadura militar no Brasil, por exemplo, distantes de suas casas, suas famílias e amigos, seu locais de exílio apareciam-lhes como “longínquas”, como “terra de exílio”, como uma terra que não a sua. Enquanto que seu modo de captar seu país de origem, por outro lado, é envolvido em um sentido, um sentimento, uma atmosfera de nostalgia, de saudade e distância – o que fica bastante claro em depoimentos, entrevistas, livros, músicas e poemas feito por brasileiros que, naquela época, viveram a experiência do exílio. São projetos e sentidos bastante diferentes de alguém que, como corriqueiramente acontece, resolve mudar-se do Brasil para o exterior visando uma “vida melhor”, melhores condições etc. E, mesmo neste caso, podemos ver distinções entre os sentidos e projetos envolvidos em uma pessoa que dispõe de poucos recursos e vai para outro país tentar “melhorar de vida”, em condições precárias, muitas vezes sem poder levar a família, os filhos e, por outro lado, uma família de classe média que, por se “identificar” com o modo de vida europeu ou norte americano, deixa seu país de origem – como temos visto casos crescentes nas classes mais abastadas.

Em suma, sem negar o “dado” do mundo, os seres, os objetos da consciência, as referências, o momento histórico, a organização social e os sentidos já estabelecidos ao existirmos, Sartre afirma que somos livres nesta situação específica que é a nossa. Mas não livres em relação a fazermos o que quisermos com essa situação, tampouco viver outra situação, pois é nesta mesmo que devemos nos engajar. A questão é que somos livres porque o que faremos e como faremos, como nos escolheremos, o modo como traçaremos nossos caminhos e os seus sentidos, ainda que na situação específica que é a nossa, não está dado de antemão e tem como fundamento a liberdade de cada um.

> Assim, ainda que as coisas em bruto [...] possam desde a origem limitar nossa liberdade de ação, é nossa liberdade mesmo que deve constituir previamente a moldura, a técnica e os fins em relação aos quais as coisas irão manifestar-se como limites. Mesmo se o rochedo se revela como "muito difícil de escalar" e temos de desistir da escalada, observemos que ele só se revela desse modo por ter sido originariamente captado como "escalável" (“*gravissable*"); portanto, é nossa liberdade que constitui os limites que irá encontrar depois. (SN, p. 594).

Nós preenchemos, por assim dizer, o mundo e a nossa existência nele de sentidos e, assim, o coeficiente de adversidade das coisas não pode ser considerado um argumento contra nossa condição de liberdade, pois é pelo projeto, pelo fim que algo têm sentido de ser impedimento, restrição – ou qualquer outra qualificação – para nós. Ainda que encontremos, desde o nascimento, a todo momento e em toda parte, resistências e obstáculos que não criamos, “essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é” (SN, p. 602).

Podemos retomar o passado que, como já comentamos, constitui, junto aos outros aspectos, nossa facticidade. E ele consiste em um ponto importante, primeiramente, porque é compartilhado por todos nós – afinal, todos “temos” um passado – e, além disso, porque o passado funciona como explicação para as nossas ações, escolhas, sentidos e vidas, de maneira geral, em muitas disciplinas, especialmente na psicologia, e, inclusive, no senso comum. Por esse motivo, optamos por dedicar-lhe uma atenção especial. Vimos, no último item da segunda parte, que o passado é um Em-si que o Para-si tem de ser na maneira do “era” e, agora, temos condições de melhor entender porque ele é, junto aos outros pontos, a facticidade do Para-si. O momento que vivencio presentemente, por exemplo, uma conversa com um amigo, vivencio-o como o Para-si que sou. Mas, Sartre afirma: “O passado dá-se como Para-si convertido em Em-si.” (SN, p. 172) e, assim, se retomo a conversa, relembrando-a horas mais tarde, em casa, este passado retomado já tornou-se Em-si: já se deu, simplesmente é para mim o que foi, coeso, fechado, definido.

Contudo, acabamos de ver que o Em-si e a facticidade jamais nos aparecem em bruto, mas sempre significados, à luz de um projeto e, portanto, o mesmo ocorre com o passado. Este perdeu sua transcendência, ele *é*, mas *é* em relação à nossa consciência presente que o retoma, o transcende e o faz aparecer, pois, como também vimos ao falarmos da dinâmica temporal do Para-si, uma dimensão nunca está separada das demais, mas constituem uma unidade sintética.

> Mas, se a liberdade é escolha de um fim em função do passado, reciprocamente o passado só é aquilo que é em relação ao fim escolhido. **Há no passado um elemento imutável: tive coqueluche aos cinco anos de idade**; **e há um elemento variável por excelência: a significação do fato em bruto com relação à totalidade de meu ser**. Porém, por outro lado, **uma vez que a significação do fato passado penetra nesse passado de ponta a ponta** (não posso "recordar" minha coqueluche de infância à parte de um projeto preciso que define sua significação), **é impossível para mim, em última instância, distinguir a imutável existência em bruto do sentido variável que ela comporta**. **Dizer que "tive coqueluche aos cinco anos" pressupõe mil projetos**, em particular a adoção do calendário como sistema de referência de minha existência individual - logo, uma tomada de posição originária frente à ordem social - e a crença resoluta nos relatos feitos por terceiros a respeito de minha infância, crença essa acompanhada, certamente, por respeito ou afeto a meus pais, respeito esse que confere sentido à crença, etc. **Em si mesmo, o fato em bruto é; mas, à parte dos testemunhos do outro, de sua data, do nome técnico da enfermidade** - conjunto de significações que dependem de meus projetos -, **que pode *ser* esse fato em bruto?** Assim, esta existência em bruto, *embora necessariamente existente e imutável*, representa como que o objetivo ideal e fora de alcance de uma explicação sistemática de todas as significações inclusas em uma recordação. **Sem dúvida, há uma matéria "pura" da memória**, no sentido em que Bergson fala da memória pura, **mas quando ela se manifesta, é sempre no e por um projeto que comporta a aparição desta matéria em sua pureza**. (SN, p. 612). (grifos nossos).

Dessa forma, o passado sempre aparece relativo ao presente que nós somos, à nossa situação, e ao futuro que projetamos e, assim, "conservamos continuamente a possibilidade de modificar a *significação* do passado, [...]. Mas do conteúdo do passado enquanto tal, nada posso subtrair, e a ele nada posso adicionar." (SN, p. 169). Ou seja, podemos, com o passar do tempo, tentar nos desassociar desse passado, declarar que não somos mais o que éramos, que mudamos, mas esse passado segue sendo *nosso*, só que ao modo da negação/rejeição. O passado aparece sempre a uma consciência específica, particular e concreta, com seus projetos e fins, e é à luz disso, desse ponto de vista que esse presente é, que o passado será retomado. Em outras palavras, sendo o passado de uma liberdade, ele aparecerá sempre em situação. Sartre exemplifica e esclarece este ponto no seguinte trecho:

> Quem decidirá se aquela crise mística por que passei aos quinze anos "foi" puro acidente de puberdade ou, ao contrário, primeiro sinal de uma conversão futura? Eu mesmo, desde que decida – aos vinte ou trinta anos – converter-me. O projeto de conversão confere de uma só vez a uma crise de adolescência o valor de uma premonição antes não levada a sério. Quem decidirá se minha estada na prisão, depois de um furto, foi frutuosa ou deplorável? Eu mesmo, conforme venha a desistir de roubar ou me manter incorrigível. Quem pode decidir sobre o valor

> educativo de uma viagem, a sinceridade de um juramento de amor, a pureza de uma intenção passada, etc.? Eu mesmo, sempre eu, conforme os fins pelos quais ilumino esses eventos passados. (SN, p. 612-3).

É nesse sentido que o filósofo afirma que "a significação do passado acha-se estreitamente dependente de meu projeto presente" (SN, p. 612). Falar do passado – bem como do Em-si – em bruto, de modo neutro e "puro", é de uma abstração que não nos interessa e que, para Sartre (SN, p. 162), sequer é possível: "Meu passado não aparece jamais no isolamento de sua 'preteridade'; seria até absurdo considerar que pudesse *existir* como tal: é originariamente passado *deste* presente". O passado é experimentado sempre como *meu* passado e não como uma abstração temporal qualquer, ele existe e aparece a mim como fenômeno. Como coloca o filósofo, "'meu' passado é antes de tudo 'meu', ou seja, existe em função de certo ser que eu sou" (SN, p. 162). Em outras palavras, é com relação a *este* presente – que envolve um modo de ser no mundo, projetos concretos, compromissos, posição no mundo, uma contingência específica – que aquele passado existe, é do ponto de vista deste presente que se projeta para seus futuro, seus possíveis, que esse passado tem sentido. Mas, conforme faz Sartre ao final da citação anterior, é preciso frisar que decidir, escolher e conferir valor e sentido ao passado – e ao que quer que seja – se dá através da ação, do engajamento, do posicionamento de fins e projetos.

> Não significa, de forma alguma, que eu possa variar conforme meus caprichos o sentido de meus atos anteriores, mas sim que, muito pelo contrário, o projeto fundamental que sou decide absolutamente acerca da significação que possa ter para mim e para os outros o passado que tenho-de-ser. Com efeito, **só eu posso decidir a cada momento sobre o *valor* do passado**: não é discutindo, deliberando e apreciando em cada caso a importância de tal ou qual acontecimento anterior, mas sim **projetando-me rumo aos meus objetivos, que preservo o passado comigo e *decido* por meio da ação qual o seu sentido**. (SN, p. 612). (grifos nossos).

O passado carece de força, a menos que seja retomado por nós, em um momento presente, à luz de um projeto futuro, ou seja, a menos que, engajados em um projeto futuro, confiramos ao passado força de determinação, de causa para o que somos ou o que nos acontece presentemente. Aquilo que fizemos permanece irremediável, um fato que nos constitui, mas o sentido daquilo que fizemos ou do que ocorreu cabe a nós, presentemente. Ou, ainda que identifiquemos algo no passado como a razão, a explicação, a justificativa ou desculpa, como diria o filósofo, para a nossa ação, trata-se de uma interpretação, de um sentido escolhido e conferido por nós. Sobre isso, Sartre (SN, p. 556) comenta no seguinte trecho:

> [...] todo nosso passado, acha-se apartado de nós por uma espessura de nada, **ele não pode agir, a menos que seja *retomado***; por si mesmo, carece de força. [...] Eu quis isso ou aquilo: eis o que permanece irremediável e constitui mesmo a minha essência, posto que minha essência é o que sou tendo sido. Mas o sentido que esse

> desejo, esse medo, essas considerações objetivas sobre o mundo têm para mim quando presentemente me projeto rumo aos meus futuros, só a mim cabe decidir. E decido, precisamente, pelo próprio ato através do qual projeto-me rumo a meus fins. (grifos nossos).

Parece-nos, agora, que a noção de liberdade sartreana, alvo de discórdia e críticas, que começamos a apresentar na primeira parte, pode ser mais bem compreendida, agora que a exploramos como liberdade situada. Não há liberdade sem concretude, sem o dado, sem a facticidade, sem uma existência concreta se fazendo livre. A noção de liberdade situada aponta para uma existência que surge em um mundo já constituído, histórico, organizado em um sistema, formas de relações, referências, normas, leis, valores, etc., uma existência que dispõe de determinados recursos materiais, de uma posição no mundo, de um lugar e um corpo; e nessas condições concretas em que surge, essa existência deve se fazer livremente, organizando, elegendo como *seus* esses valores e referências, ou contrapondo-se a eles, enfim, posicionando-se com relação a esse mundo já dado, à sua posição, seu lugar, seu corpo. O contexto pode variar, mas a necessidade de nos fazermos, nos escolhermos e nos realizarmos na situação que nos cabe, que nos diz respeito, que é a nossa, é invariável. É livre porque aquilo que era não o determina, porque as condições nas quais deve escolher-se são dadas, mas o que escolhe – e é preciso escolher – fazer com elas, como escolhe vivê-las, não. Isso não está dado por nada, nem por uma personalidade, nem pelo seu passado, nem pelas condições externas. Nada além da sua própria liberdade é o fundamento das suas escolhas, do modo como se faz e existe no mundo, "a liberdade é simplesmente o fato de que essa escolha é sempre incondicionada." (SN, p. 690).

Como coloca Sartre (SN, p. 129), "em nossa apreensão de nós mesmos, aparecemos com caracteres de um fato injustificável". Afinal, se não adentrarmos explicações de cunho religioso ou místico, quem poderá justificar ou explicar o fato de ter nascido em determinadas condições, época e situação, e não em qualquer outra?

> [...] é o que faz com que o Para-si, ao mesmo tempo que escolhe o *sentido* de sua situação e se constitui como fundamento de si em situação, *não escolha* sua posição. É o que faz com que eu me apreenda ao mesmo tempo como totalmente responsável por meu ser, na medida que sou seu fundamento, e, ao mesmo tempo, como totalmente injustificável. (SN, p. 132).

Desse modo, a liberdade do Para-si é o fundamento daquilo que faz de si em situação – o que o torna responsável pelo que faz –, pois escolhe seu sentido, conforme aprofundaremos. Mas, sua posição no mundo, enquanto condição e contexto, é contingente, totalmente injustificável e sem qualquer razão pré-definida de ser. Assim, a facticidade é essa

contingência, esse Em-si do qual não somos fundamento e que, no entanto, não podemos deixar de ser.

2.3. O projeto ou escolha fundamental

Vimos que as ações implicam sempre no posicionamento de fins que iluminam os motivos e móbeis dos nossos atos – constituindo-os enquanto motivos e móbeis – e, também, a maneira como iremos nos conduzir rumo a esses fins posicionados – se de modo voluntário, apaixonado, tímido, prático, indiferente etc. Todavia, ainda não esclarecemos como se dão as escolhas dos fins e do modo como nos conduzimos. Se à luz do fim é que a situação pode ser qualificada, captada como motivo, é a partir dele que o sentido se coloca em jogo – o que indica a relevância de investigarmos como ele é escolhido. Com o que foi apresentado até aqui, já podemos afirmar que essas escolhas não são fruto da reflexão ou da vontade, tampouco são arbitrárias ou gratuitas, feitas no "impulso do momento", mas que têm como fundamento a própria liberdade. Então, como escolhemos uma dentre as incontáveis possibilidades de fins para as nossas ações e os diversos possíveis modos de persegui-los? É o que buscaremos esclarecer neste item, com a noção sartreana de projeto original.

É, como vimos, a partir do projeto, ou fim, que as ações, seus móbeis e motivos, e o mundo daquele que age, aparecem como um todo organizado, dotado de peso e significações. Mas, caso parássemos por aí, a cada ação, a cada fim posicionado, esse todo poderia se modificar radicalmente, sem ligação com a organização anterior. Não haveria unificação, mas apenas uma sucessão de momentos desconectados, a cada mudança de fim. As ações seriam aleatórias e incompreensíveis. Isso não ocorre, entretanto, na medida em que cada ato e cada projeto intencionados referem a um projeto global, um sentido mais profundo. Para Sartre, cada um dos nossos atos, além de intencionar um possível ou projeto concreto[31], envolve, também, um projeto mais abrangente, expresso não apenas em *um* ato, mas em todos eles e na totalidade que cada existência é. O ato mais banal, como o de ir ao mercado comprar café, está inserido e tem sentido dentro de um projeto mais amplo. Neste caso, comprar café pode referir-se ao projeto concreto de tomá-lo para ficar mais alerta, com a finalidade de produzir melhor, que, por sua vez, refere ao projeto de publicar o livro que estou escrevendo, que está inserido e tem sentido a partir de projetos outros, como alcançar a fama e o sucesso ou

[31] No decorrer da ontologia fenomenológica, Sartre utiliza termos diversos para designar tal conceito, dentre eles, por exemplo: projeto concreto (p. 574; 690) ou projeto secundário (p. 600), possível derivado (p. 578), possível concreto (p. 74; 87; 168) ou possível secundário (p. 579; 580).

divulgar minhas ideias, assim sucessivamente, até algo mais fundamental. Assim como vimos que cada ato se organiza e tem sentido a partir do projeto ou fim que ele intenciona, todos esses atos, projetos e fins mais concretos e cotidianos se referem e têm sentido sempre em relação a um projeto mais global. Ao longo da obra *O Ser e o Nada*, o filósofo se refere a esse projeto, esse sentido mais abrangente, dentre outras denominações, como p*rojeto fundamental* (e.g., p. 580; 612; 691; 698) ou *escolha fundamental* (e.g., p. 579; 582; 696)[32].

Há, aqui, um importante ponto a ser destacado. Como ressalta Morris (2007, p. 188), apesar do filósofo equivaler, conforme já vimos, escolhas e ações, e, muito embora se refira ao projeto fundamental como "o ato fundamental de liberdade" e "ato constantemente renovado" (SN, p. 569), no caso da escolha (do projeto) fundamental, a nosso ver, em concordância com a autora, não se trata de *uma* ação pontual e datada. Esclarecemos nosso posicionamento no decorrer do item, no entanto, é preciso, de antemão, frisar: não colocamos em questão que a escolha fundamental, tal como as escolhas em geral, se expresse nas ações de um existente, mas sim que ela seja um ato específico, localizado em determinado momento da existência desse indivíduo.

Ao denominar *projeto* fundamental, o filósofo nos indica que se trata de uma projeção, um não ser, um possível, que, fundamentalmente, posicionamos e para o qual, constantemente, nos direcionamos. Dito de outra maneira, é o projeto de ser que, através das nossas ações e engajamentos, escolhemos e buscamos ser – pois, na medida em que somos sempre nadificação e distância, Para-si e não Em-si, não podemos, de fato, sê-lo. É o que buscamos, reiteradamente, nos "fazer ser"; é o que seríamos se não fossemos projeto e pudéssemos ser coisa. Ao utilizar a expressão *escolha* fundamental como sinônimo de projeto fundamental, o filósofo indica que se trata de escolha porque nada além da liberdade daquele existente determina qual será seu projeto original, sendo, portanto, originariamente, uma escolha. Além disso, na medida em que as escolhas no sentido sartreano são sinônimas de ações, também indica que esse projeto original se constitui e existe enquanto expresso em cada ação do existente no mundo. Ou seja, escolhemos tal projeto não no âmbito reflexivo, mas do engajamento, da consciência irrefletida, imersa e se fazendo no mundo. E trata-se de algo fundamental e original porque, como dissemos logo no início, todos os projetos, fins, movimentos e ações de um existente referem, em última instância, a esse projeto original.

[32] Por exemplo: projeto original (p. 564; 572; 691), projeto inicial (p. 600; 689; 691), possível fundamental (p. 578; 579; 580), possível último e inicial (p. 572; 578), escolha original (p. 580; 690; 697).

Para além dele, não há nenhuma outra significação, não remete a nenhuma outra, é o que há de mais originário e fundamental no que diz respeito àquele existente.

Voltemos um pouco ao que concluímos nas partes anteriores. Vimos que a relação fundamental do Para-si com o mundo é de ser consciência intencional e nadificação desse mundo, do Em-si. Ao desenvolvermos, isso nos levou a entender que existir e agir no mundo são uma só e mesma coisa, e que tudo isso significa que, ao surgirmos no mundo como existência consciente, já o fazemos aparecer de certo modo. Mas, na medida em que cada Para-si é *um* Para-si singular e concreto, se fazendo em uma situação também singular, concreta e específica, não poderíamos esperar que fossem iguais os modos como cada um faz aparecer o mundo. Até porque esse "fazer o mundo aparecer" não está separado do modo como ele *se faz*, se coloca no mundo. Em outras palavras, o modo como o mundo aparece está intrinsecamente ligado à própria maneira de existir, de vivenciar sua existência, de se escolher e se engajar nela, de ver o mundo: eis o que Sartre denomina escolha ou projeto fundamental. Assim, o projeto original consiste em uma "eleição originária" de si, uma escolha de si mesmo no mundo, da maneira como cada um de nós se faz e se escolhe, nosso (modo de) ser, estar e existir no mundo, e o próprio mundo como se desvela para cada um a partir da escolha original de si. Podemos entender o projeto original como a relação fundamental de uma liberdade com o mundo, a maneira como uma liberdade escolhe relacionar-se e nadificar o Em-si, ou seja, o projeto "posiciona como fim certo tipo de relação que o Para-si quer manter com o ser" (SN, p. 591). Em suma, é o modo como uma liberdade vai se concretizando no mundo e, assim, vai fazendo aparecer esse mundo.

Colocando dessa forma, poderíamos dar a entender que se trata daquilo que se denomina comumente de "personalidade", mas é preciso cautela, pois isso nos levaria, mais uma vez, ao risco de recair em concepções substancialistas, subjetivistas ou deterministas. Com o que já conhecemos até aqui sobre o modo de ser da realidade humana, já podemos colocar alguns aspectos a respeito desse projeto ou escolha fundamental que contrariam tais concepções. Primeiramente, o projeto não poderia ser algo substancial, como uma coisa, um Em-si, uma personalidade ou "natureza", não apenas por seu próprio caráter de *projeto*, mas, também, porque não poderíamos inserir uma substância, algo "opaco" – conforme comentamos sobre o "eu" – na consciência. Ao aceitarmos a intencionalidade como aspecto fundamental da consciência, da ação e da realidade humana como um todo, e entendermos esta realidade como o constante intencionar de um fim por ela mesma projetado, como

constante projetar-se, não podemos apreender este fim como algo dado, como um Em-si. Assim, a noção de projeto fundamental traz consigo a exigência de:

> [...] não precisar recorrer jamais a esta idéia de substância, inumana por estar aquém do humano. Depois, exigimos que o ser considerado não se dissolva em poeira e que possamos nele descobrir esta unidade – da qual a substância não passa de uma caricatura [como um "eu"] –, unidade que há de ser unidade de responsabilidade, unidade amável ou odiosa, repreensível ou louvável, em suma: *pessoal*. Esta unidade, que é o ser do homem considerado, é *livre unificação*. E a unificação não pode surgir *depois* de uma diversidade que ela unifica. [...] a unificação de um projeto original, unificação que deve revelar-se a nós como um *absoluto não substancial*. (SN, p. 687). (acréscimo nosso).

Desse modo, ao falarmos de projeto original, falamos de unificação, de síntese, unidade e pessoalidade, mas não de substância. Aspectos marcantes do modo de ser da realidade humana, como a presença a, o cogito pré-reflexivo e a temporalização, indicam essa unificação pessoal e não substancial como um movimento do próprio Para-si. Um movimento livre, mas não disperso, que possibilita que aquele existente seja e se perceba como um e não qualquer outro. E, como coloca Sartre no trecho acima, essa unificação não vem depois, mas se dá ao longo e no próprio existir. Como vimos, ainda que seja possível, através da reflexão impura, refletirmos e unificarmos, cristalizarmos e darmos coesão ao passado e à nossa existência, será sempre uma "caricatura", uma reprodução ou representação da unificação originária. Esta pode ser sentida ou mesmo reconhecida, mas, à luz do conhecimento e da reflexão, será captada de forma reduzida, como um recorte ou uma generalização.

Mas, como dizíamos, se o projeto não consiste em uma coisa, personalidade ou natureza, nem mesmo uma deliberação datada que, ao ser feita de modo reflexivo, é, então, posta em prática, tampouco implica em algo como um "impulso inicial", uma "potência interna" que nos direciona e confere sentido às nossas ações e projetos concretos. Todos esses casos nos encaminhariam, em algum ponto, a uma determinação das ações e do ser de cada Para-si, o que já sabemos ser inaceitável, visto que o fundamento último das ações e do ser da realidade humana é a liberdade.

> **Não que, por outro lado, o desejo de ser *primeiro* seja para só *depois* expressar-se pelos desejos a *posteriori***, e sim que **nada há à parte da expressão simbólica que encontra nos desejos concretos**. Não há primeiro *um* desejo de ser e depois milhares de sentimentos particulares, mas sim que **o desejo de ser só existe e se manifesta** no e pelo ciúme, pela avareza, pelo amor à arte, pela covardia, pela coragem, **as milhares de expressões contingentes e empíricas que fazem com que a realidade humana jamais nos apareça a não ser *manifestada* por *tal homem* em *particular*, por uma pessoa singular.** (SN, p. 692). (grifos nossos).

A partir deste trecho, tomando a expressão "desejo de ser" como o projeto fundamental e "desejos *a posteriori*" ou concretos como as ações e os projetos que elas intencionam, podemos apreender alguns aspectos importantes acerca do projeto fundamental.

Primeiramente, a citação reafirma o que havíamos colocado sobre o projeto não poder ser dado de antemão, anterior aos nossos atos e à nossa existência. Afinal, não nos esqueçamos: a existência precede a essência. Não há um projeto de ser que existe e, então, é posto em prática, executado – assim como não há natureza, essência, ser, potência, em suma, nada anterior à existência, ou seja, anterior ao existente se fazendo no mundo. Mas também já vimos que ele não pode surgir depois, como uma unificação posterior à diversidade que unifica, o que acabaria por recair em uma reflexão impura. Portanto, não pode surgir antes e nem depois: a escolha fundamental deve ser contemporânea às ações, ao fazer-se, ao existir. Contudo, dada a relevância de tal constatação, devemos ser precisos: o projeto fundamental não é meramente contemporâneo às ações, mas existe e se expressa através delas, nas ações. Isso está expresso na citação quando o filósofo diz não haver desejo de ser a não ser manifestado pelo próprio existir de um indivíduo particular, ou seja, existe e aparece manifestada por uma existência concreta e singular se fazendo no mundo. Não há, portanto, projeto fundamental sem um existente singular, concreto e específico se fazendo no mundo, assim como não há liberdade ou realidade humana em termos abstratos, mas apenas enquanto concretização.

Desse modo, o projeto não se encontra em lugar algum, é pura "expressão simbólica", como dito na citação anterior, manifestada em toda e qualquer ação e projeto concreto de um Para-si. Ele não está pronto e definido, ele existe enquanto expresso por uma existência singular e concreta, em contínua constituição e reassunção. Mas esse projeto ou escolha existe justamente "enquanto significação transcendente de cada escolha concreta e empírica: não se efetua primeiro em algum inconsciente ou no plano numênico para *depois* expressar-se em tal ou qual atitude observável" (SN, p. 690). Em outras palavras, trata-se de um projeto ou uma escolha fundamental de sentido, que não se esgota em uma única ação, mas que está, a todo o momento, em jogo, juntamente com os sentidos diversos da totalização em curso que cada existência é. Consiste em um projeto de sentido na medida em que o Para-si não pode ser esse sentido ao modo da identidade; é, por outro lado, realização, concretização desse sentido na medida em que existe e, se fazendo, coloca-o em jogo. Assim, trata-se de um projeto de sentido, um sentido que atravessa, se expressa e existe em cada escolha, em cada ação e movimento que fazemos. É, ainda, algo que permite identificar certa coerência e unidade nas nossas ações e projetos cotidianos, na medida em que fazem parte da totalidade de um projeto de sentido.

> Meu projeto último e inicial – pois constitui as duas coisas ao mesmo tempo – é sempre, como veremos, o **esboço de uma solução do problema do ser**. Mas esta

> solução não é **primeiro concebida** e **depois realizada**: ***somos*** esta solução, **fazemo-la existir pelo nosso próprio comprometimento** e, portanto, só podemos captá-la vivendo-a. (SN, p. 570). (grifos nossos).

Na medida em que existimos, ou seja, que nos engajamos, comprometemos e agimos no mundo, vai se constituindo o projeto. Existir é agir no mundo, e agir, por sua vez, é estar engajado em um projeto: tudo se dá a um só e mesmo tempo. A escolha do projeto, de qual projeto, em termos de "conteúdo", não é necessária e nem determinada por qualquer fator externo à própria liberdade – esta é fundamento último e inicial da escolha. Só não é possível não escolher, pois existir já é ser consciência e ação, já é estar engajado em um projeto – e, na medida em que nada o determina, já é escolha.

Assim, nosso projeto não se distingue do nosso ser, é escolha de nós mesmos no mundo, é totalidade organizada das nossas condutas, enquanto esquema geral de nosso ser, incluindo, também, a maneira como escolhemos nos mostrar e assumir perante os outros. Como vimos ao falar das ações, estas não organizam apenas as estruturas ligadas ao ato, em termos de móbeis e motivos, mas configuram uma totalidade organizada, um mundo de sentidos, no qual cada pequeno elemento tem um lugar, um peso e se relaciona com os demais. Dessa forma, a escolha fundamental é uma "atitude fundamental" (SN, p. 697), escolha de nós mesmos no mundo, nosso modo de ser no mundo, a figura do nosso ser e o modo como o mundo aparece para nós. Conforme agimos, nos engajamos em uma determinada visão de mundo e, assim, escolhemos os sentidos através dos quais ele aparece para nós. Escolhemo-nos e ao Em-si ao qual somos presença – que, em si mesmo, não tem sentidos, mas simplesmente é – fazendo-o aparecer como uma "totalidade organizada", um mundo.

Se o projeto fundamental é escolha, projeção, consciência e nadificação do mundo, é preciso que, constantemente, essa escolha seja (re)assumida e (re)feita, que nós, continuamente, mantenhamos e atualizemos essa projeção; em lugar de ser um ponto de partida e um direcionamento constante e linear, ela está, continuamente, *em jogo*. Ou seja, a escolha fundamental, consistindo na maneira de ser consciência no e do mundo de cada um, implica em constante e contínua nadificação: de si, do mundo, do passado e das suas escolhas. Justamente por "ser livre e perpetuamente reassumida pela liberdade, minha escolha tem por limite minha própria liberdade" (SN, p. 576) e resulta que, como haveria de ser, não estamos condicionados e aprisionados nessa escolha. Desse modo, nas palavras de Sartre (SN, p. 575), "a nadificação prossegue continuamente, e, por conseguinte, a reassunção livre e contínua da escolha é indispensável".

O trecho de *O Ser e o Nada*, citado anteriormente, nos remete a outro ponto relevante: na medida em que somos este projeto, não podemos olha-lo "de fora", pois nele estamos completamente mergulhados e investidos, e, assim, só podemos captá-lo vivendo-o. Se nós *somos* nosso projeto fundamental, considerando que a consciência é consciência de "ponta a ponta", só poderíamos ser conscientes de tal projeto, embora de maneira não-tética, como coloca Sartre (SN, p. 571): "somos sempre presentes na íntegra a nós mesmos, mas, precisamente porque somos presentes na íntegra, não podemos esperar ter uma consciência analítica e detalhada do que somos". Ou seja, essa escolha original do que somos é não-cognoscente, não-posicional, tal como o cogito pré-reflexivo – o que não é sinônimo de ser inconsciente, como já vimos anteriormente.

> **Identifica-se** [a escolha original] **com a consciência que temos de nós mesmos**. Como sabemos, esta consciência só pode ser não-posicional: é **nós-consciência**, pois **não se distingue de nosso ser**. E, uma vez que nosso ser é precisamente nossa escolha originária, **a consciência (de) escolha é idêntica à consciência que temos (de) nós**. É preciso ser consciente para escolher, e é preciso escolher para ser consciente. Escolha e consciência são uma só e mesma coisa. (SN, p. 569). (grifos e acréscimo nossos).

Na medida em que, pelo próprio modo de ser do Para-si, o projeto não pode ser algo já constituído e fechado, mas sim projeção, constante projetar, sua "captação" tampouco poderia se dar através da reflexão, do conhecimento, nem alcançar o projeto em si mesmo, enquanto coisa, conteúdo – até porque ele não o é, como vimos, não existe em lugar algum, senão na própria expressão da concretude da existência. No momento em que tento posicioná-lo, tematizá-lo, já se coagulou e se transformou em passado, "a estrutura da consciência posicional é de tal ordem que não posso reduzir este conhecimento a uma captação subjetiva de mim mesmo [...], desse modo [ao tentá-lo], imprimo cada vez mais minha figura no mundo." (SN, p. 571). É possível, por outro lado, através da reflexão pura, que "eu tenha, de alguma forma e em algum momento, consciência não do que já foi escolhido, mas, do escolher" (RODRIGUES, 2007, p. 177), ou seja, que eu tenha consciência dessa projeção, desse projetar de que falamos. Em outras palavras, na medida em que *somos* essa escolha, somos consciência (de) escolha, é possível *reconhecê-la*, como um "quase-saber", a cada momento em que, existindo e agindo, a concretizamos.

Para Sartre, o projeto fundamental de um indivíduo específico só pode ser conhecido na medida em que *tem sido vivido*, a partir de uma análise regressiva desta vivência. Todos nós podemos – e o fazemos, em alguma medida – buscar os sentidos envolvidos em nossa existência. Contudo, para um alcance mais profundo da escolha fundamental, o filósofo propõe o método da Psicanálise Existencial, inspirado em sua leitura da Psicanálise de Freud.

Além de referir-se ao psicanalista e seu pensamento em diversos momentos ao longo da obra, o filósofo dedica uma parte, já ao final do livro (SN, p. 682-750), para descrever sua proposta de uma psicanálise com bases fenomenológico-existencialistas. Colocando de modo bastante resumido, a Psicanálise Existencial pretende extrair as significações contidas nos atos, passando por significações mais profundas, até chegar ao sentido mais fundamental – que não remete a nenhum outro e que consiste no próprio projeto original. Assim, alguém que se proponha a submeter-se a esse método será conduzido a resgatar, buscar encontrar sentidos que estejam presentes em suas ações, seus engajamentos, seus compromissos, suas relações, em suma, em sua vida, até encontrar um sentido mais fundamental, que estaria presente em cada um desses aspectos. Esse sentido, para o filósofo, é um modo fundamental daquela existência singular, específica e concreta movimentar-se no mundo, uma maneira deste Para-si encontrar, se relacionar e colocar em questão o Em-si, seu entorno, o mundo, os outros, si mesmo e a sua existência.

O que nos salta aos olhos na leitura da noção sartreana de projeto fundamental é a visão de existência e de ser humano do filósofo: um ser, uma pessoa, uma existência com uma história e uma posição no mundo, em uma dada condição material, inserido em uma história e um contexto coletivos, com outros seres, pessoas, existências, tendo a tarefa irrevogável de existir (com) todos esses aspectos que lhe dizem respeito, ainda que não os tenha escolhido primordialmente, ou seja, ainda que não seja seu fundamento. Em outras palavras, com a tarefa de viver, escolher, fazer, de agir e engajar-se nessa existência, nesse contexto e nessas condições que são as suas. E isso implica, desde o princípio e a todo o momento, em existir tudo isso de certa maneira, com certos sentidos, relacionando os acontecimentos, realizando as escolhas através das ações e compreendendo seu mundo e sua existência através de sentidos postos em jogo por si. Essa visão sartreana da realidade humana, considerando os pontos que abordamos até aqui, nos direciona a uma compreensão do ser como totalidade em curso, na qual, a todo o momento, nos mínimos movimentos, encontra-se a pessoa expressando total e integralmente, colocando em jogo seu passado e seus possíveis.

> [...] se admitirmos que a pessoa é uma totalidade, não podemos esperar reconstruí-la por uma adição ou uma organização das diversas tendências empiricamente nela descobertas. Mas, ao contrário, **em cada inclinação, em cada tendência, a pessoa se expressa integralmente** [...]. Sendo assim, **devemos descobrir em cada tendência, em cada conduta do sujeito, uma significação que a transcenda**. [...] esse projeto mesmo, enquanto totalidade de meu ser, **exprime minha escolha original em circunstâncias particulares**; não passa da escolha de mim mesmo como totalidade nessas circunstâncias. É por isso que um método especial deve ter por objetivo destacar essa **significação fundamental que o projeto comporta e que não poderia ser senão o segredo individual de seu ser-no-mundo**. (SN, p. 689-690). (grifos nossos).

Assim, com o método da Psicanálise Existencial, Sartre visa, através das experiências, das ações, dos engajamentos, em suma, da vida e da história, a elucidação e a compreensão desses sentidos singulares que estão em jogo na existência concreta da pessoa, até alcançar um sentido mais fundamental. Mas não se trata de identificar um nexo, uma linha que atravesse e explique a existência de uma pessoa. Seria como, ao olhar retroativamente os fatos já vividos, conferir-lhes um destino, uma sequência linear e causal, o que pode até ser feito – e nós o fazemos, constantemente –, mas apenas como uma forma de identificar na existência uma estabilidade que ela não tem. Afinal, já o sabemos, existir é ter de escolher-se a cada momento, o que será feito da vida não está dado de antemão, mas é concretizado no curso da própria existência. Não enquanto linha coerente que se segue, enquanto destino, mas enquanto escolha e possibilidades que têm como único fundamento a liberdade que nós somos.

Assim, a noção de projeto fundamental não implica em partir do abstrato, de categorias ou de generalizações para identificá-los no concreto. Ao contrário, é justamente na concretude da existência que se busca compreendê-la, que se busca seu sentido, pois se parte da compreensão de que é, precisamente, em uma existência concreta, uma pessoa existindo no mundo, que o sentido existe e se faz. É visível, ao longo de *O Ser e o Nada*, o esforço do filósofo em buscar apresentar conceitos e noções que descrevam fenomenologicamente a realidade sem distorcê-la ou reduzi-la, ou seja, procurando apontá-los como descrições da realidade concreta e, portanto, não como categorias, esquemas gerais, naturezas ou estruturas. Nesta direção, ao longo de toda a obra e especialmente no capítulo sobre a Psicanálise Existencial, o filósofo dirige críticas às explicações, segundo ele, generalizantes e generalistas da Psicologia e Psiquiatria que, a partir de acontecimentos exteriores e conexões genéricas, buscam esclarecer o que ocorre com cada indivíduo, em lugar de buscar compreender as relações e conexões concretas e o conteúdo individual, concreto e singular de um existente específico, com uma história de vida específica. Sartre (SN, p. 683) fala a respeito no seguinte trecho, quando comenta um crítico que faz uma análise biográfica e psicológica de Flaubert:

> [...] **semelhante *análise* psicológica parte do postulado de que um fato individual se produz pela intersecção de leis abstratas e universais**. O fato a ser explicado – neste caso, as tendências literárias de Flaubert – resolve-se em uma combinação de **desejos *típicos* e abstratos, tais como os encontramos no "adolescente em geral"**. O que há de concreto, aqui, é somente a combinação entre eles; por si sós não passam de esquemas. **O abstrato é**, pois, **por hipótese, anterior ao concreto**, **e o concreto é apenas uma organização de qualidades abstratas**; **o individual é somente a intersecção de esquemas universais**. (grifos nossos).

Aqui, trata-se de partir da hipótese, de uma ideia, não para compreender, mas para explicar o vivido, comprovando a tese da qual se partiu. Não há interesse em compreender,

pois isso implicaria em voltar-se para a vivência concreta, tal como se dá, e não partir de explicações genéricas, abstratas e universais. O que tampouco explica, mas antes categoriza e organiza em leis a existência de modo tal que se acredita ter sobre ela o domínio intelectual, mas que não passa de uma interpretação bastante reduzida e destorcida. Consistiria no mesmo equívoco da "Psicologia Clássica", experimental ou de laboratório, ao tentar explicar o indivíduo em um contexto "puro" e "neutro", apartado do mundo, em uma situação isolada e artificial. Contudo, nisso mesmo reside o erro: tal situação jamais poderia ser a *nossa* situação. Sobre tais explicações genéricas, contrapondo-se mais especificamente à Psicanálise freudiana, o filósofo prossegue:

> **Renunciando a todas as causações mecânicas, renunciamos ao mesmo tempo a todas as interpretações *genéricas*** do simbolismo considerado. **Uma vez que nosso objetivo não poderia ser o de estabelecer leis empíricas de sucessão, não podemos constituir uma simbólica universal.** Mas o psicanalista [existencial], a cada vez, terá de reinventar uma simbólica, em função do caso particular sob consideração. [...] Ademais, o psicanalista jamais perderá de vista o fato de que **a escolha é vivente** e, por conseguinte, sempre pode ser *revogada* pelo sujeito estudado. [...] A partir daí, deve-se estar sempre pronto para considerar que **os símbolos mudam de significação** e abandonar a simbólica utilizada até então. Assim, a psicanálise existencial deverá ser inteiramente flexível e adaptável às menores mudanças observáveis no sujeito: trata-se de compreender aqui o *individual* e, muitas vezes, até mesmo o instantâneo. (SN, p. 700-701). (grifos e acréscimos nossos).

Sartre critica, ainda, outras compreensões e noções da Psicologia, como a do complexo de inferioridade de Adler (SN, p. 566-567). Ele busca desconstruir concepções da Psicologia Clássica de que coisas dadas, estados, paixões, impulsos, forças interiores e psíquicas comandam e determinam nossas ações, nos dirigem. Como vimos ao longo do texto, para o filósofo, não se trata de negar-lhes a existência (dos estados psíquicos, das paixões, das vontades), mas de reposicioná-los, retirando-os do lugar de determinação da existência humana, e inserindo-os dentro de um projeto de liberdade, que lhes é anterior, mais originário – e que só a partir dele poderão ter força, peso e sentido. Nesse entendimento, o complexo de inferioridade se torna projeção e escolha livre e total de si mesmo diante do outro, do modo como se escolhe no mundo. A esse respeito, coloca Sartre (SN, p. 582):

> Mas é lógico que só posso *escolher* como campo de ação o domínio no qual sou inferior caso essa escolha implique a *vontade* refletida de ser superior nesse domínio. Escolher ser um artista inferior é escolher necessariamente *querer* ser um grande artista, caso contrário a inferioridade não seria padecida nem reconhecida: com efeito, escolher ser um modesto artesão de forma alguma implica a busca da inferioridade [...]. Pelo contrário, a escolha da inferioridade implica a constante realização de um *desvio* entre o fim perseguido pela vontade e o fim alcançado. O artista que almeja ser grande e se escolhe inferior mantém intencionalmente este desvio; é como Penélope, e destrói de noite o que fez de dia.

Os desejos, como vimos anteriormente, em lugar de serem "pequenas entidades psíquicas habitando a consciência", como querem os psicólogos experimentais, segundo Sartre (SN, p. 682), passam a ser entendidos como o próprio projeto concreto. Em consonância com isso, ainda utilizando os exemplos do filósofo (SN, p. 561), como vimos ao falar de Constantino, ser ambicioso deixa de ser um aspecto ou traço da personalidade e passa a ser entendido como projetar a conquista de algo grande, de alcançar algo, de ter poder e reconhecimento. De algo dado que impulsiona a conquista passa a ser o projeto e o próprio engajamento em conquistar. Da mesma forma, ser corajoso ou medroso é fazer-se corajoso ou medroso, projetar e agir com coragem ou com medo, a cada vez, existindo a possibilidade de não sê-lo. Contudo, vale frisar mais uma vez, não é a vontade ou a razão que será determinante para ser ou deixar de ser e, além disso, como veremos, afirmar a possibilidade de não ser medroso ou corajoso exige certos cuidados e ressalvas. Convém observar, como faz o autor, que a eleição do projeto original, embora livre, não necessariamente é "operada com alegria" (SN, p. 581).

A esta altura, cabe questionar: é possível modificar a escolha original? Podemos escolher diferente? Ora, se nada determina nossa escolha original, se seu fundamento é a nossa liberdade, então, o projeto fundamental não pode ser definitivo – afinal de contas, como vimos, ele está sempre sendo feito, nadificado e reassumido, em jogo, tal qual a nossa existência como um todo. Se o projeto original fosse, uma vez escolhido, impossível de ser modificado, fatalmente cairíamos em um determinismo e extinguiríamos a liberdade humana. Se aceitarmos que uma escolha feita no passado seja *determinante* para toda a nossa existência, então, nada mais teremos a fazer: resta-nos esperar que esse caminho já escolhido siga o seu rumo e destino. Mas já sabemos que isso não é possível a este modo de ser que é o nosso: nós nunca podemos "descansar do esforço de existir", ou seja, do esforço e da atividade contínua de nos fazer e nos escolher, de escolher o modo como nos conduziremos, como existiremos. Mesmo que sigamos por toda vida em um mesmo projeto, como quem "segue o fluxo", "a corrente", como quem se deixa determinar pelo mundo, pelos outros, pelos valores ou por qualquer outra justificativa, trata-se de um modo, dentre diversos possíveis, de se escolher, de se fazer, trata-se da escolha fundamental do seu modo de ser no mundo. Mesmo neste caso, o projeto tem como fundamento a liberdade, é mantido e "ameaçado" por ela. É nesse sentido, como vimos, que Sartre, a despeito dos incômodos que esta frase causa, afirma que não é possível fugir à responsabilidade: estamos condenados a ser livres.

Temos, então, condições de responder a primeira pergunta colocada: sim, é possível – e é necessário que seja sempre possível – que o projeto ou a escolha fundamental possa ser modificado. Contudo, há algumas ressalvas a serem feitas. Primeiramente, é indispensável, mais uma vez, relembrar que não é pela reflexão que essa mudança se dará. É claro que nos é possível "olhar para nós mesmos" e refletirmos sobre a possibilidade de outras atitudes, outros modos de ser, e fazemos isso constantemente ao longo das nossas vidas, quando decidimos, por exemplo, ter um "estilo de vida mais saudável" e adquirir novos hábitos. Mas não é a reflexão, a vontade ou a deliberação que nos faz mudar, pois, já vimos, elas ocorrem quando os motivos, os móbeis e fins já estão definidos, quando uma escolha mais ampla já foi feita e vem sendo reafirmada em nossos atos. Além disso, também já mostramos que esse refletir é um olhar "de fora", como olhamos para o outro, objetivando-o, e, portanto, não poderia consistir na própria mudança da escolha original "já que estarei concebendo tudo isto externamente, sem 'sentir', 'vivenciar' e, sobretudo, sem me comprometer com as exigências concebidas" (RODRIGUES, 2007, p. 181).

Ainda que pensemos e decidamos, o que expressa, de fato, uma mudança, uma escolha, é a ação. Outra ressalva a ser feita é que, embora seja possível a modificação do projeto fundamental, não se trata de algo fácil, banal ou corriqueiro. Uma vez eleito, o projeto fundamental não se expressa como *uma* interpretação do mundo – de mim, das coisas, da existência –, mas como "o mundo em si mesmo", objetivamente – e eu mesmo, as coisas, a existência; apreendo o meu entorno de modo naturalizado, as coisas "tal como elas são". Afinal, lembremos que ele coincide com a própria existência sendo consciência do mundo e do existir; é a própria maneira de ser presença a. Comumente existimos o projeto, sendo consciência (de), sem que o posicionemos reflexivamente – inclusive, por todas as dificuldades que, como apontamos, esse tipo de reflexão implica.

> Chegamos, então, em mais um ponto central: se a escolha se identifica com meu ser e com o mundo em que vivo, então, esta escolha não me oferecerá qualquer motivo para que eu a abandone, afinal, ela vem antes dos motivos e móbeis e os condiciona. De fato, **o mundo em que vivo é**, sem que eu tome conhecimento disto (levando em conta a conotação positivista do termo "conhecimento"), **por mim escolhido**. A única coisa que conheço são as dificuldades deste mundo, suas exigências, enfim, seu coeficiente de adversidade. Porém, **tudo isto está subjacente à interpretação daquele mundo, isso é, de um fim que já foi posicionado**. (RODRIGUES, 2007, p. 178-179). (grifos nossos).

Assim, se a escolha fundamental é meu próprio (modo de) ser e o meu mundo, em toda sua objetividade e naturalidade, não há, a princípio, enquanto imersa nessa "realidade" que é a *minha*, motivo ou sentido para modificá-la, uma vez que, nas palavras de Morris (2007, p. 188), "um projeto fundamental é, dentre outras coisas, uma escolha do que vai *contar* como

razão para alguém". Portanto, embora seja possível modificar o projeto fundamental, isso implica em uma modificação radical do nosso ser no mundo, dos sentidos e valores que permeiam a totalidade da nossa existência e, desse modo, implica em escolher tornar-se uma pessoa diferente.

Como faz o próprio Sartre, levantamos uma questão para enriquecer e esclarecer essa compreensão: poderíamos ter agido diferente? Ora, é bastante comum essa "sensação" ou questionamento sobre podermos ter feito de outro modo, ao refletirmos acerca de uma situação passada. Para abordar este aspecto, o filósofo traz o exemplo de Adão, afirmando que, ao colher a maçã, "teria sido *possível* que não a colhesse" (SN, p. 576). Contudo, acrescenta:

> as implicações desse gesto [e dos nossos atos, em geral] são tão numerosas e tão ramificadas que, em última análise, declarar que teria sido possível que Adão não colhesse a maçã equivale a dizer que teria sido possível outro Adão. [...] outro gesto de Adão, ao implicar outro Adão, implica outro mundo; [...] irá corresponder a revelação de outra face do mundo. [...] para nós, o possível só aparece possibilizando-se, ou seja, vindo para anunciar a Adão o que ele é. (SN, p. 576-577). (acréscimo nosso).

Não se trata de pensar que o ato esteja rigorosamente necessitado pelo projeto fundamental e que outro ato implicaria em outra pessoa. Se apenas um ato fosse possível estaríamos, mais uma vez, falando de uma essência ou substância, de um destino ou caminho já traçado. O projeto não poderia estar em um momento anterior, determinando o ato, pois não existe abstratamente, mas na medida em que se expressa nele – e é, também, dialeticamente constituído por ele. Em suma: "aquilo que lhe anuncia sua pessoa é futuro e não passado [...]. Para nós, com efeito, é no nível da escolha de Adão por si mesmo, ou seja, da determinação da essência pela existência, que se coloca o problema da liberdade." (SN, p. 577).

Assim, é possível que alguém, engajando-se em outro projeto fundamental, se "faça outro", outro modo de ser. E também, é claro, sabemos que outros atos e atitudes existem no horizonte de possibilidade, enquanto possíveis e *meus* possíveis, no momento em que ajo de determinada forma – não colher a maçã, deixar para mais tarde ou pedir para Eva colher, sem dúvida, se inserem como possibilidades outras. Mas, afirmar que outra atitude era possível exige cuidado, pois, um ato não está desligado da rede de sentidos, de atos anteriores, de tudo que uma existência implica, e, então, ainda que fosse possível não colher a maçã, talvez, na concretude da existência de Adão, enquanto liberdade em situação – naquele exato momento em que ele age e colhe, no modo em que tudo se ligava e que sua existência se colocava em jogo –, não colher a maçã não se configurasse como uma possibilidade para ele, como *sua* possibilidade. Não porque não fosse livre para não colhê-la, mas porque não colher consistiria

em outra organização, outro campo, outras redes e ligações, conexões, outra totalidade distinta, que não a existência de Adão, tal como se deu até ali. Nesse sentido, Sartre (SN, p. 560) diz:

> Não resta dúvida de que eu podia ter agido de outro modo, mas o problema não é esse. Seria melhor formulado assim: podia eu ter agido de outro modo sem modificar sensivelmente a totalidade orgânica dos projetos que sou, ou então o fato de ter resistido a minha fadiga, em vez de permanecer como pura nadificação local e acidental de meu comportamento, só podia produzir-se graças a uma transformação radical de meu ser-no-mundo – transformação, aliás, *possível*? Em outras palavras: eu podia ter agido de outro modo, mas *a que preço?*

Dessa forma, perguntar se seria possível fazer diferente, parece-nos uma pergunta perigosa: sim, é sempre possível, reflexiva e abstratamente, considerar possibilidades outras. Entretanto, para uma liberdade situada, não cabem hipóteses – ou, ao menos, elas serão sempre posteriores, do ponto de vista de um "outro". O ponto chave é: teria sido possível para aquela pessoa, em sua existência singular e concreta, naquele momento, com tudo o que estava em jogo e o modo como estava em jogo, agir diferente? Como responder essa pergunta com toda a segurança e certeza? Parece-nos que tal resposta, além de ser fruto de um olhar reflexivo, cristalizador, objetificante, "de fora" da experiência – ainda que seja eu mesma refletindo sobre mim, essa reflexão é, precisamente, lembrança e não existência – se encaminha sempre para uma probabilidade, uma possibilidade abstrata, e não concreta, efetiva e garantida, pois é pensar uma liberdade fora da *situação*. Toda essa análise, assume Sartre (SN, p. 578), é puramente teórica, "a realidade é muito mais complexa". Não há relação rígida e dedutível entre as ações, os possíveis e fins que cada uma delas intenciona, e o projeto fundamental. Não apenas um ato, um possível e um caminho pode ser realizado estando "dentro" de uma mesma forma total, uma escolha, um modo de ser, como afirma o filósofo:

> Em primeiro lugar, **a conexão entre o possível derivado** [...] **e o possível fundamental não é uma conexão de *dedutibilidade*** (*déductibilité*). É uma conexão entre a totalidade e a estrutura parcial. A visão do projeto total permite "compreender" a estrutura singular considerada. Mas os gestaltistas mostraram que **a pregnância das formas totais não exclui a variabilidade de certas estruturas secundárias. Há certas linhas que posso acrescentar ou subtrair em determinada figura sem alterar seu caráter específico. Há outras, ao contrário, cuja adição encerra a desaparição imediata da figura e a aparição de outra.** O mesmo dá-se com respeito à relação entre os possíveis secundários e o possível fundamental, ou totalidade formal de meus possíveis. **A significação do possível secundário considerado remete sempre, por certo, a significação total que eu sou. Mas outros possíveis teriam podido substituí-lo sem que se alterasse a significação total** [...] cada "isto" deve aparecer sobre fundo de mundo e na perspectiva de minha facticidade, mas nem minha facticidade nem o mundo permitem compreender porque capto agora esse copo em vez desse tinteiro como forma destacando-se do fundo. Com relação a tais indiferentes, nossa liberdade é total e incondicional. (SN, p. 578-9). (grifos nossos).

Na citação, a metáfora da figura ajuda-nos a compreender a relação do possível imediato e concreto de um determinado ato e o possível fundamental que eu sou, minha escolha original. Significa que outros possíveis concretos poderiam ter sido posicionados ou outras ações realizadas sem que houvesse modificação do projeto original, ou seja, permanecendo "dentro das fronteiras" de uma mesma escolha fundamental – como linhas que são retiradas ou adicionadas sem que haja modificação da figura. Consequentemente, ainda que "conhecêssemos" o projeto de uma pessoa específica, não é possível apontar e assegurar de antemão quais os possíveis de seu projeto original, e tampouco como esse sentido do projeto original se relaciona com cada elemento daquela existência. Primeiro – e desculpamo-nos pela redundância da afirmação –, pela própria natureza de possibilidade do possível. E, para além, tudo isso se dá de forma dinâmica, singular e concreta, em relações *de fato*, não de necessidade, estando em jogo pela constante projeção e nadificação que nós somos. Isso significa "que a captação da forma complexa e global que escolhi como meu possível último não *basta* para justificar a escolha de um dos possíveis mais do que a outro" (SN, p. 579), pois essas escolhas cotidianas não são *determinadas* pelo projeto original, mas, organizadas na invenção e significação de fins, móbeis e motivos que, mesmo situando-se e integrando-se na unidade e nos limites da escolha fundamental, constituem, elas mesmo, tal escolha e são permeadas pelo nada, pela liberdade e espontaneidade que nós somos. Assim, essas escolhas cotidianas apenas poderão ser compreendidas e interpretadas a partir da escolha original, mas o modo como se ligam e concretizam é livre, espontâneo, dinâmico, indeterminável e imprevisível.

A escolha fundamental permite que possamos falar em singularidade de cada existência concreta, sem que precisemos falar em essência, substância, natureza, "eu" ou personalidade, e, assim, garantindo e mantendo as características fundamentais de toda e qualquer realidade humana, de ser indeterminação, nadificação, consciência e liberdade. Vimos desde a introdução que a vida não tem sentido *a priori*, o que, precisamente, nos levou a investigar como tais sentidos surgem e se constituem, como são possíveis e aparecem a nós. Como dissemos, o projeto não é anterior, mas contemporâneo às ações e à existência do Para-si em questão, e, a não ser quando buscamos compreendê-lo, identificá-lo e, portanto, indicar um projeto, podemos afirmar que ele existe apenas enquanto significação, enquanto sentido das ações e da existência desse Para-si.

Podemos identificar um aspecto dialético – e, aparentemente, paradoxal e contraditório – do projeto fundamental: ao mesmo tempo em que possibilita que se encontre sentido e certa

coesão nas ações, é constituído, ele mesmo, pelo sentido que atravessa e se expressa nas ações e projetos concretos. Ele constitui os sentidos expressos nas ações, ao mesmo tempo em que é constituído por eles. Sem as ações, sem a concretude da existência se fazendo, não há projeto – bem como não há consciência ou liberdade. Em outras palavras, podemos dizer que não encontraremos esse projeto em "lugar algum", a não ser enquanto sentido expresso nas próprias ações, na própria existência concreta daquela pessoa específica. É a partir da experiência, na concretude da vida desta pessoa que podemos encontrar um sentido mais originário, uma maneira de estar no mundo e se relacionar com ele, um modo de existir. Modo este que existe simplesmente na medida em que é feito e "existido" em cada ato. Seria esse, então, o sentido da existência que buscamos compreender nesta dissertação: o projeto ou escolha fundamental? Parece que nos aproximamos de tal resposta, contudo, prossigamos um pouco mais.

Capítulo 3. Considerações sobre os sentidos da existência humana

3.1. O sentido como modo de ser no mundo

Chegamos ao momento em que devemos retomar algumas considerações com o intuito de apresentar, por fim, de modo mais direto, nossa análise acerca dos sentidos humanos. Com base nas compreensões sobre a existência humana apresentadas até aqui, o que podemos concluir a respeito das condições nas quais surgem, se fazem possíveis e se constituem os sentidos? O que nos é possível afirmar sobre eles?

Vimos, ao longo do texto, que a realidade humana existe, enquanto condição e modo de ser, como consciência, falta e liberdade. Contudo, o modo como cada um de nós – sendo consciência, falta e liberdade –, singularmente, realiza e concretiza sua existência, disso nada se pode dizer *a priori*. Conforme comentamos em outros momentos, há aspectos apresentados pela ontologia fenomenológica de Sartre que nos descrevem e indicam a condição da realidade humana, que nos colocam em uma espécie de "fundo comum" – do contrário, sequer poderíamos falar em "realidade humana" ou do Para-si, como modo de ser. Entretanto, o próprio Sartre afirma que tal investigação é insuficiente em se tratando de descrever uma existência concreta, um indivíduo – sendo, para ele, como vimos, através da Psicanálise Existencial que essa outra investigação se faz possível. A partir desse método é que se pode

alcançar a escolha fundamental que cada um realiza e concretiza, que expressa a maneira como decidimos nos relacionar com o ser, ou, em outras palavras, a maneira como o ser estará em jogo, em questão em nossa existência. Assim, a escolha fundamental:

> [...] **exprime concretamente e no mundo na situação singular que envolve a pessoa, uma estrutura abstrata e significante que é o desejo de ser em geral** e deve ser considerada como a *realidade humana na pessoa*, como aquilo que constitui sua comunhão com o outro, como aquilo que permite afirmar que há uma verdade do homem e não somente individualidades incomparáveis. (SN, p. 694). (grifos nossos).

Dessa forma, o modo como nos conduzimos, a escolha fundamental, é, em última instância, uma maneira que escolhemos de "alcançar o *ser*", de tentar "nos tornar semelhantes a uma *coisa*" (SN, p. 282), de buscar conferir coesão e identidade à dispersão de ser que nós somos. Essa tentativa está presente na dinâmica do existir humano, como vimos diversas vezes ao longo do texto. Assim, toda escolha fundamental exprime uma "intenção geral" que pode ser entendido como desejo, projeção e busca de ser, como uma forma de suprir sua falta de ser.

> [...] é enquanto consciência que o Para-si **almeja ter a impermeabilidade e a densidade infinita do Em-si**; é enquanto nadificação do Em-si e perpétua evasão da contingência e da facticidade que ele **tenciona ser seu próprio fundamento**. Daí por que o possível é projetado em geral como **aquilo que falta ao Para-si para converter-se em Em-si-Para-si**; e o **valor fundamental que preside esse projeto é justamente o Em-si-Para-si**, ou seja, **o ideal de uma consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si** pela pura consciência que tomasse de si mesmo. É este ideal que podemos chamar de Deus. Pode-se dizer, assim, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus. [...] ou, se preferirmos, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus. (SN, p. 693).

Comentamos, anteriormente, sobre essa tentativa constante e irrealizável do Para-si de fundamentar seu ser, de cristalizar-se, de repousar em uma identidade feita e acabada sem com isso desaguar na opacidade do Em-si. Em outros termos, seu desejo é o de cessar sua busca e necessidade de fazer-se e repousar na identidade do Em-si, sem deixar de ser consciência: é o que Sartre denomina "ser-Em-si-Para-si" ou "desejo de ser Deus". É o ideal, a plenitude que a consciência busca, deseja, sem que lhe seja possível alcançar, o "si" do Para-si, como vimos, para o qual se lança e direciona, sem jamais poder coincidir-se – mas sem o qual tampouco poderia existir como "Para-si". Seria, então, esse Em-si-Para-si o sentido da existência do Para-si? Ora, é possível colocar nesses termos entendendo esse ideal como um "sentido geral" da realidade humana, como "*a verdade* da liberdade" ou "a significação humana da liberdade" (SN, p. 695), como o "fundo comum" da realidade humana, ao qual nos referimos antes, que possibilita que não sejamos apenas "individualidades incomparáveis".

Tal "estrutura abstrata" (SN, p. 695) e inalcançável, o desejo de ser um Em-si-Para-si, pode ser entendida como o sentido geral de todo o movimento existencial da realidade humana: o de fundamentar-se. Em termos que melhor se aplicam à nossa investigação, podemos dizer que, não dispondo de sentidos a priori e sendo um ser que é seu próprio nada, o sentido da existência humana é, na medida em que existe, dar sentido ao seu existir, *fazer sentido*. Contudo, é preciso frisar, tal desejo de ser apenas existe e se realiza na concretização singular da existência de cada um de nós, em situação – é nesta concretização que "se encontram" e se fazem os sentidos tal como abordamos aqui. Estamos falando de sentidos enquanto manifestação, aparição, fenômeno – e não o seu Ser inalcançável –, sentidos existidos, vivenciados e não apenas pensado "em teoria", como um horizonte inalcançável de completude.

O próprio Sartre afirma, como vimos antes, que a liberdade e a consciência não são abstrações, não existem em sua forma "pura", mas apenas enquanto existidas, concretizadas. Na medida em que o filósofo se propõe a realizar uma ontologia fenomenológica e a debruçar-se sobre a existência concreta, podemos dizer que tais "estruturas abstratas" são constatações apreendidas na própria concretude. E não o contrário, como se cada Para-si fosse um exemplo particular de esquemas ou categorias universais, pois ele próprio critica tal forma de conhecimento, como vimos.

Assim, podemos dizer que cada existência e cada escolha fundamental exprime uma maneira singular de buscar suprimir a falta que lhe constitui, de se tornar um Em-si-Para-si ou, ainda, de constituir um sentido à sua existência. Mas o que consideramos o sentido da existência de cada um é aquele concretizado singularmente no próprio existir.

> [...] o Para-si não existe para pensar primeiro o universal e determinar-se em função de conceitos: ele é sua escolha, e **sua escolha não poderia ser abstrata, caso contrário o próprio ser do Para-si seria abstrato**. O ser do Para-si é uma aventura individual, e **a escolha precisa ser escolha individual de ser concreto**. Isso vale, como vimos, para a situação em geral. A escolha do Para-si é sempre **escolha da situação concreta em sua incomparável singularidade**. (SN, p. 729-730). (grifos nossos).

É o que Sartre denomina, conforme vimos, escolha fundamental. Podemos entendê-la como o sentido da existência na maneira como nos referimos aqui se tomarmos, como faz o filósofo em diversas passagens, como modo de ser no mundo, que existe e se expressa na concretude do existir. É o modo ou a maneira original e singular de cada um escolher, ou seja, fazer seu ser – enquanto maneira de ser e estar no mundo, enquanto sentido. Não à toa Sartre refere-se à escolha fundamental como "um projeto inicial que é meu ser-no-mundo" (SN, p. 600) e, ainda, como "a significação total que eu sou" (SN, p. 579).

O sentido, portanto, não consiste em uma ideia, um conceito, tampouco existe na "profundidade do nosso ser" – o que implicaria em recair em um inconsciente ou uma essência, o que já vimos significar, aos olhos de Sartre, recair no Em-si. Mesmo ao denominá-lo "projeto" não significa que ele existe, de alguma maneira, enquanto ideia à qual nos dirigimos. Podemos considerá-lo como "projeto" na medida em que não somos ou temos tal sentido, não o encarnamos enquanto identidade, como ao modo do Em-si, mas por sermos liberdade e indeterminação, consiste em um modo possível de nos escolher e nos projetar no mundo e na existência. Trata-se de um constante fazer-se de certo modo ou maneira, de fazer-se com certo sentido. O projeto enquanto ideia só pode existir e ser constituído posteriormente, em uma análise regressiva. Mas é possível "reconstituir" nosso caminho, nossa história e identificar um projeto porque já havia – e sempre há – sentidos sendo expressos, vividos, existidos. Por isso, preferimos nos referir à escolha ou projeto fundamental como maneira ou modo de ser, estar e se fazer no mundo. É porque existe essa maneira, expressa em todos os movimentos da nossa existência que é possível identificá-la, posteriormente.

A própria proposta da Psicanálise Existencial consiste em buscar nos atos, nas vivências de um indivíduo, suas significações, seus sentidos até chegar a um sentido mais fundamental. Ou seja, é apenas na história, na vivência concreta desse existente que esse sentido existe e se expressa – não há um projeto como uma entidade ou personificação, ele é constituído na própria existência. Ele parte da existência e não de estruturas, símbolos ou sentidos universais. Podemos encontrar, retrospectivamente, o projeto de um Para-si. Mas, se perguntarmos onde o localizamos e identificamos não teremos outra resposta senão nas próprias ações, no modo como se engajava no mundo e como, enquanto Para-si, se relacionava com o Em-si, nadificando-o, atravessando-o, fazendo-o aparecer como mundo, *seu* mundo. Assim, esse projeto não é, ele se faz. E, ao se identificar com o nosso ser, sua dinâmica não poderia ser diferente: só posso dizer que há um projeto, identificá-lo, retrospectivamente.

Além disso, trata-se de uma análise regressiva das vivências passadas de um Para-si por meio desse Para-si que, presentemente, as retoma. Ou seja, não se trata de analisar um passado como em Em-si, o que sequer seria possível já que ele é passado *para* um Para-si. Trata-se, por outro lado, deste Para-si retomando seu passado, (re)significando-o, (re)constituindo-o, de certo modo, à luz dos projetos e possíveis que, presentemente, ele é. Ora, isso contribui para afirmarmos que tal "projeto" não é uma ideia, não é algo, mas é o

próprio existente se fazendo em termos de sentido; é a totalidade em curso que uma existência implica, seu (modo) de ser e estar no mundo, de relacionar-se com ele e o próprio mundo. A escolha é vivente (SN, 701), o sentido é vivido, existido.

Dito isso, podemos resgatar e sintetizar alguns aspectos apresentados ao longo do texto para esclarecer os sentidos. Primeiramente, relembremos que surgir como existência no mundo já é ser consciência *no* e *do* mundo, o que implica em nadificá-lo e, nesse encontro, fazê-lo aparecer como fenômeno. Além disso, existir e ser consciência é, desde o princípio, agir nesse mundo, pois desde o instante em que surgimos como existência já nadificamos o mundo, realizamos intencionalmente projetos conscientes e, assim, modificamos sua figura, fazendo-o aparecer de certo modo, com certo sentido. Dessa forma, para realidade humana, simplesmente existir no mundo e ser consciência dele e (de) si já é agir e engajar-se neste mundo, já implica em *ser* um ponto de vista, uma perspectiva, certo interesse e intenção. Vimos que, através da nadificação do Para-si, os existentes Em-si, a realidade ao seu redor, as "massas de ser" – que não têm o Para-si como seu fundamento – vão se relacionando e se transformando em "mundo". Dizer que somos consciência intencional do mundo, que o percebemos enquanto fenômeno e que somos constante nadificação dele, é, no fim das contas, dizer o mesmo. O que significa, por sua vez, fazê-lo aparecer com certa forma, certa ordem, certo sentido. Trata-se do modo de vinculação originária do Para-si com o Em-si, da realidade humana com o mundo. É o que queremos apontar aqui: para a realidade humana, existir implica em *compreender, interpretar, fazer sentido*.

Disso decorre que os sentidos, ou melhor dizendo, o significar, o compreender, o interpretar, estão presentes desde a própria consciência (de), a própria presença a, o fluxo de existência consciente e são originários. É o modo ou a maneira que uma existência concreta se faz consciência *do* mundo e (de) si, um modo de ser e estar no mundo – a escolha fundamental. Nossa relação originária com o mundo, como mostrou Sartre ao propor o cogito pré-reflexivo, não é de conhecimento e reflexão: surgimos como consciência, ação e existência sem que precisemos partir da reflexão. Os sentidos tampouco surgem no âmbito reflexivo. Ao contrário, na raiz da questão dos sentidos se encontram o cogito pré-reflexivo, a presença a, o fluxo de existência consciente, o nada e a nadificação, a temporalidade e a ação – que, como vimos, são formas distintas de expressar a liberdade e a indeterminação do Para-si.

O entendimento de que os sentidos, em lugar de serem "produtos" da reflexão, se encontram em um campo mais originário nos remonta à noção heideggeriana de

"compreensão" (*Verstand*). Embora não seja nosso propósito o de adentrar a filosofia de Heidegger[33], consideramos relevante a menção desta ponte entre os dois pensadores, tendo em vista que o próprio Sartre a estabelece, através de recorrentes diálogos, críticas e menções ao colega, ao longo de *O Ser e o Nada*. Em uma passagem, em especial, o filósofo demonstra acolher esse conceito, ao afirmar – referindo-se a Heidegger – que "há uma 'compreensão pré-ontológica' do ser, envolvida em cada conduta da 'realidade humana', ou seja, cada um de seus projetos." (SN, p. 59). Apesar das inúmeras diferenças existentes entre o pensamento dos dois filósofos, diversas passagens da ontologia fenomenológica indicam que nosso autor encontra, entre ambos, pontos de diálogo e aproximação. Para o autor de *Ser e Tempo* (1927), a compreensão consiste em uma das estruturas existenciais fundamentais do Ser-aí ou *Dasein* – denominações utilizadas pelo filósofo para designar a realidade humana. Por se tratar de um aspecto de caráter originário, fundamental e constitutivo da existência, a compreensão não se restringe à apreensão intelectual, lógica, cognitiva e reflexiva da realidade – pelo contrário, estas últimas é que derivam e têm como condição a primeira. Isto é sugerido pelo próprio Sartre (SN, p. 36), que escreve: "Temos a todo instante aquilo que Heidegger denomina uma compreensão pré-ontológica, ou seja, não acompanhada de determinação em conceitos ou elucidação".

Dessa forma, tal como viemos buscando mostrar no pensamento sartreano, Heidegger identifica um caráter compreensivo da existência humana, que é originário e anterior a qualquer julgamento ou reflexão, e que se identifica com o ser e com a existência do *Dasein*, como indica Leopoldo e Silva (2004, p. 58): "*compreender* é ser, isto é, o ser do existente implica que ele é compreendendo". É por esse caráter fundamental de compreensibilidade do humano que se fazem possíveis as interpretações do mundo, os sentidos e significações: "qualquer coisa cujo ser é de um tipo diferente do *Dasein* pode ser significativo somente no interior do mundo do *Dasein* [...] a própria possibilidade de algo ser compreendido como 'sem-sentido' depende de um *Dasein* para o qual haja um mundo." (GREAVES, 2012, p. 91). Em consonância com isso, vimos que o cogito pré-reflexivo e a conduta interrogante do Para-si possibilitam esse caráter compreensivo, de sentido, como originário da existência e anterior a qualquer reflexão. E, além disso, ao longo de todo o texto, vimos como os sentidos atribuídos ao Em-si e aos acontecimentos no mundo não poderiam existir senão por uma testemunha consciente, a realidade humana. Vale frisar, contudo, que Sartre (SN, p. 121)

[33] Não temos qualquer pretensão de nos aprofundar na extensa e complexa obra filosófica de Heidegger, pois isso nos desviaria de nosso objetivo e escopo centrais. Aos leitores interessados em aprofundar a questão, indicamos a busca por comentadores de Heidegger, como Casanova (2012) e Greaves (2012). Àqueles que desejam se aventurar nos escritos do próprio filósofo, sugerimos sua obra principal, *Ser e Tempo*, publicada pela primeira vez em 1927.

questiona: “que seria uma compreensão que, em si, não fosse consciência (de) compreensão?”. Para ele, se fizermos como Heidegger e não considerarmos essa condição do cogito pré-reflexivo de sermos consciência (de) consciência, esse caráter compreensivo originário “cairá no inconsciente, ou seja, no Em-si” (SN, p. 135).

Diante do que foi colocado até aqui, temos uma compreensão do existir humano, desde o seu surgimento, como compreensão, desvelamento e desvendamento de mundo. Existir, para a realidade humana, consiste em ser consciência, em organizar, e interpretar fazer aparecer mundo e sentidos. E, além disso, toda existência consciente está, necessariamente, comprometida com esse mundo no qual existe, com a história desse mundo e com a sua própria, com suas vivências, sua posição no mundo, sendo, a todo momento, projeto, nadificação e ultrapassamento de tudo que a envolve. Isso significa que toda existência humana consiste em um ponto de vista, que se faz na própria totalização em curso que ela é. Em decorrência disso, não podemos considerar a consciência como neutra – e vimos, ainda no início da primeira parte, que a recusa do “eu” como habitante e agente da consciência não nos encaminha a uma impessoalidade da consciência, justamente porque a consciência se faz pessoal na medida em que se temporaliza, existindo, concreta e singularmente, como consciência (de) si. E vimos, também, que, ao afirmar que não há liberdade sem situação, Sartre aponta que não há liberdade abstrata, que não implique em uma posição e um ponto de vista concretos no mundo. Ou seja, somos sempre engajados, somos um ponto de vista. Não podemos esperar que haja qualquer neutralidade e impessoalidade no modo como captamos o mundo, a existência e o que quer que seja, pois, desde o instante em que surgimos e somos consciência de mundo e existência, já somos agentes com relação a eles.

Afinal, o mundo, tal como o captamos, se constitui enquanto “mundo”, enquanto totalidade de sentidos, referências e ligações entre diversos elementos, justamente na medida em que é captado por um Para-si. Sem a consciência, como vimos, há uma “massa amorfa”, sem sentidos ou relações entre si. Afinal, a escolha fundamental “[...] não se distingue de meu ser, é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta do mundo” (SN, p. 569). O ponto de vista que nós somos envolve a totalidade em curso que somos, envolve a posição no mundo que ocupamos, nossas experiências, nossa facticidade, nosso passado. Não se trata de algo inato, mas constituído, histórico, dialético, pois é fruto da nossa relação com o mundo e com o outro, fruto do encontro do Para-si com o Em-si. Em outras palavras, quer dizer que os sentidos são constituídos em um movimento dialético, em uma dinâmica de interiorização e exteriorização; não são exclusivos do mundo introjetados pela interioridade,

nem exclusivos dessa interioridade, projetados para o mundo. Conforme frisamos em alguns momentos, não há como separar o que provém do Em-si e do Para-si, o que aparece é a manifestação, fenômeno. Olhar, contemplar e perceber já é organizar, configurar, de algum modo, independente de ser complexo ou simples o nível de ordenação. E tudo isso envolve um modo – que não poderia deixar de ser pessoal e singular – de captar, de desvelar e interpretar. A respeito disso, com simplicidade admirável, Danto (1975, p. 106) afirma: "[...] sou responsável por todos os fatos interpretados. Mas, para a consciência, não existem outros".

Com essa concepção, Sartre irá contrapor-se às ciências e aos conhecimentos que se pretendem ou se afirmam neutros, buscando com isso se concederem um lugar privilegiado de conhecimento e verdade. Para que fosse possível alcançar tal neutralidade, seria preciso isolar os objetos do conhecimento – o mundo e a existência – da História e do próprio olhar humano – que é histórico, comprometido, situado, engajado –, o que é impensável para Sartre. O principal argumento para recusa da neutralidade como atitude privilegiada de conhecimento do mundo se encontra na impossibilidade de separarmo-nos do que somos para olhar um objeto. Ainda que, por um momento, muito nos esforcemos, como colocar em suspenso o que somos para considerar algo? Como podemos identificar e separar o nosso olhar da nossa *maneira* de olhar? Como colocar todos os elementos da cultura, da história, da nossa história, todos os nossos sentidos e valores, em suma, como seria possível isolar isso para, então, olhar o objeto? Como podemos suspender tudo o que somos e que nos constitui para olhar de modo "puro" e neutro? Como negar que esse "modo puro" implica sempre em um ponto de vista, não apenas de um indivíduo, mas também de toda uma sociedade, uma cultura e um momento histórico, com seus sentidos, referências e valores específicos? Essa crítica Sartre dirigiu à própria redução fenomenológica husserliana, como vimos na primeira parte.

> O ponto de vista do conhecimento puro é contraditório: **só existe o ponto de vista do conhecimento *comprometido***. Equivale a dizer que conhecimento e ação não passam de duas faces abstratas de uma relação original e concreta. O espaço real do mundo é o espaço que Lewin denomina "hodológico". **Um conhecimento puro, com efeito, seria conhecimento sem ponto de vista, logo, conhecimento do mundo situado, por princípio, fora do mundo.** Mas isso não faz sentido: o ser cognoscitivo seria somente conhecimento, posto que iria definir-se por seu objeto e seu objeto desvanecer-se-ia na indistinção total de relações recíprocas. Assim, **o conhecimento só pode ser surgimento comprometido no determinado ponto de vista que *somos.*** (SN, p. 391). (grifos nossos).

Assim, no entendimento de Sartre, inegável e inevitavelmente o experimentador ou investigador faz parte da experiência ou investigação. Não queremos, com isso, invalidar ou mesmo apontar que Sartre invalida o conhecimento ou a ciência. Não se trata disso e

tampouco de negar sua relevância para a humanidade. Trata-se de reconhecer o lugar da razão, da reflexão e do conhecimento, lugar este que não é originário na existência humana, e se trata, ainda, de indicar a impossibilidade de uma neutralidade ou "pureza" em qualquer conhecimento, seja científico ou cotidiano, que pudesse se abster dos sentidos e referências do mundo histórico em que se encontra aquele que conhece. Em outras palavras, não é possível separar o conhecimento e aquele que conhece. A esse respeito, Danto (1975, p. 24) diz:

> Mas ao fim e ao cabo, não é tanto a ciência, nem mesmo o senso comum, que Sartre rejeita: não tanto nossas crenças sobre o mundo quanto **nossa crença nessas crenças – nossa crença de que são verdadeiras e correspondem a uma ordem previamente existente**, transferindo para a Natureza os vínculos lógicos do pensamento e da linguagem, que na verdade é desordenada. (grifos nossos).

Assim, resumidamente, podemos destacar sobre o sentido os seguintes pontos: (1) os sentidos não se encontram *na* consciência, nem são produtos da subjetividade, como se projetássemos ou imprimíssemos no mundo sentidos provenientes de uma "interioridade"; (2) tampouco são dados pelas coisas, pelos objetos e pelo mundo, como se estes possuíssem e impusessem significações definidas que seriam passivamente captadas pela consciência; (3) os sentidos não *são*, mas se manifestam e se expressam no aparecer do mundo, na relação, no "entre", no encontro do Para-si com o Em-si; (4) existir é, necessariamente, *existir compreensivamente*, já é desvelar e interpretar mundo, já é *fazer sentido*; (5) os sentidos consistem na maneira ou no modo de ser e estar no mundo, colocando-o e a própria existência em questão; (6) por conseguinte, os sentidos não são provenientes da reflexão ou da vontade, mas identificam-se com a própria consciência (de) si/consciência, com a presença nadificadora; (7) não consistindo em substância, os sentidos jamais se definem, como o próprio Para-si, estão sendo sempre re(feitos), reassumidos e existem enquanto *vividos*, *experimentados*, *sentidos*.

3.2. "Existirmos: a que será que se destina?"

Conforme vimos no item anterior, cada um de nós existe como concretização e realização de um modo singular de ser e estar no mundo, ao passo que exprime, no próprio existir um "sentido geral" da realidade humana: o de fundamentar-se, dar sentido à própria existência. Afinal, na medida em que não estamos dados de antemão, mas devemos nos fazer, a cada momento, sem que nada nos determine ou direcione no modo como nos fazemos e nos escolhemos, nosso ser está sempre "em jogo", em questão para nós mesmos:

> A descrição ontológica que Sartre faz da subjetividade por via da fenomenologia tem como finalidade elucidar a condição humana. Ainda assim é preciso dizer que essa condição da qual está por princípio ausente qualquer determinação essencial, configura-se como uma questão. O homem só pode ser definido como uma questão para si mesmo: não há respostas em termos de determinação de essência e não há respostas em termos de uma configuração da condição existencial que se pudesse tomar como definitiva. A compreensão da existência é a elucidação de um processo, entendido como um movimento de totalização constitutivamente inacabado. (SILVA, 2010, p. 20-21).

Consideramos que a "resposta" à questão que nós somos é a própria existência no modo como vai se fazendo concretamente: como totalização em curso, que se faz compreensível, interpretando, possibilitando manifestar como sentidos a nós, ao mundo e ao nosso existir. Assim, cada um de nós, ao surgir no mundo, depara-se com sua existência enquanto uma questão, para a qual não há respostas prévias, mas que devem ser criadas e inventadas por nós mesmos. Até mesmo as respostas e prescrições oferecidas pelo mundo, que estariam supostamente prontas e seriam impostas, essas só se sustentam como tais na medida em que, cada um de nós, ao nadificá-las, as assume dessa maneira. Desse modo, criando e escolhendo os sentidos, criamos nossa história, escolhemos a nós mesmos. E isso só pode acontecer na ação, no engajamento no mundo. Embora, a princípio, não possamos escolher o que se dá em nossa existência, em termos de acontecimentos factuais, estamos condenados a, continuamente, escolher e decidir o sentido que isso terá para nós, como isso se articula, a cada vez, na totalidade da nossa existência. E, assim, podemos marcar o caráter inventivo e interpretativo da existência humana.

Mas, dizer que existir é ser uma questão para si mesmo indica algo além do questionar-se racionalmente, da busca intelectual por motivos, razões, explicações, por sentidos. Pois, ainda que não tematizemos, não nos façamos tais questionamentos, pelo simples fato de existirmos, nos configuramos como uma questão: estão presentes, na medida em que existimos, e se (re)fazendo, a questão e a resposta que nós somos. Ainda que não nos perguntemos para, como e por que existimos, qual o sentido, a razão, na medida em que existo, me movimento e faço existencialmente, estou traçando um caminho, uma resposta *singular* e *concreta* para essas perguntas. Ou seja, o sentido não provém de algo externo a mim de modo a me determinar existencialmente, tampouco está pronto ou escondido em mim, o sentido não *é*, ele *se faz*. O sentido da minha existência é aquele que crio no próprio existir, ainda que eu nunca me debruce sobre essa questão. Assim, criando e escolhendo os sentidos, criamos nossa história, escolhemos a nós mesmos, o que só pode acontecer na ação, no engajamento no mundo. Embora, a princípio, não possamos escolher o que se dá em nossa existência, em termos de acontecimentos factuais, estamos condenados a, continuamente,

escolher e decidir o sentido que isso terá para nós, como isso se articula na totalidade da nossa existência. E é nessa direção que estamos aqui sugerindo o caráter compreensível da existência humana.

> [...] A vida não é um romance de aventuras – descobrirá Roquentin – porque ela não depende de um narrador que articule os eventos e faça que a história vivida se produza a partir dessa articulação, o que significaria que se poderia contar com o fio da narração como suporte dos acontecimentos e como sustentáculo temporal. A vida possui uma forma de acontecer que não comporta a estabilidade de uma continuidade narrativa; ela se constitui de fatos e nada assegura que haja entre eles conexão e teleologia. (SILVA, 2004, p. 82).

O fio da narração funcionaria como o suporte, a sustentação que, na experiência da náusea ou da angústia, sentimos não ter. Estamos sozinhos, lançados, soltos no mundo e responsáveis por tudo o que nos diz respeito. Inclusive por tecer o fio que dá sentido aos fatos e acontecimentos de nossas vidas, do que foi, com o que está sendo e (à luz do) o que virá. É esse sentido, essa razão, essa explicação, esse fundamento que nos falta, que buscamos, mas que descobrimos, como Roquentin descobriu na náusea, que surge apenas na projeção do conjunto de suas próprias expectativas. Se pode haver um narrador que articule os eventos e faça dos acontecimentos uma conexão, uma narrativa, uma história, que *faça sentido*, somos nós. Contudo, a tentativa de fazer com que essa história ganhe força de destino, retirando-nos da nossa responsabilidade é sempre vã: somos esse narrador porque somos nadificação, temporalização, liberdade, justamente o que nos impossibilita de definirmos, seja enquanto ser ou história. Além disso, cada existente é autor de uma história que não chegar a definir-se, mas está, a todo o momento, sendo feita e refeita – e cabe ao seu autor definir o lugar, a função e o sentido que cada parte, cada elemento desempenha no todo da narrativa.

Dizer que nosso ser está sempre em jogo, significa, sobretudo que, por sermos liberdade, os projetos nos quais nos engajamos e os sentidos que nos aparecem de modo tão naturalizado e objetivo estão sempre "ameaçados" por nossa liberdade. A escolha e o engajamento em um projeto, em um mundo de sentido não garante sua continuidade e sustentação, pois somos nós, enquanto liberdade, que devemos, a cada vez sustentá-los, reassumi-los ou negá-los. A revelação dessa condição que é a nossa, de indeterminação, liberdade e responsabilidade por nossa existência, se dá através da experiência da angústia.

> [...] na angustia, não captamos simplesmente o fato de que os possíveis que projetamos acham-se perpetuamente corroídos pela nossa liberdade-por-vir, mas também apreendemos nossa escolha, ou seja, nós mesmos, enquanto injustificável, isto é, captamos nossa escolha como algo não derivado de qualquer realidade anterior e, ao contrário, como algo que deve servir de fundamento ao conjunto das significações que constituem a realidade. A injustificabilidade não é somente o reconhecimento subjetivo da contingência absoluta de nosso ser, mas ainda o da interiorizaçao desta contingência e reassunção por nossa conta. (SARTRE, 2007, p. 572-573).

Entretanto, em geral, nossa conduta e relação com os valores é tranquilizadora. Comprometemos-nos, assumimos e escolhemos um mundo de valores e sentidos já dados e vivemos como se estes nos determinassem, nos limitassem, dissimulando o fato de que somos nós quem os escolhemos como *nossos* valores e sentidos. Em algumas passagens, Sartre se refere a isso como "espírito de seriedade" – expressão que ele utiliza especialmente para criticar os "valores burgueses" –, o qual "capta os valores do mundo e reside na substancialização tranquilizadora e coisista dos valores" (SARTRE, 2007, p. 84). Trata-se da tentativa de nos captarmos como uma identidade, como algo fechado e determinado pelo mundo, tornando nossos atos puro efeito, pura causalidade e necessidade, como comentamos ao longo do texto: "É assim que gostaríamos que fosse nossa vida: previsível, exata, necessária" (SILVA, 2004, p. 90).

Sartre, como vimos, afirma que a vida não tem, *a priori*, sentido. E, no entanto, vimos ao longo do texto que ela está repleta dele, que o sentido "está em todo lugar", a todo momento, que existir já é colocar sentidos em jogo, em questão, fazê-los existir. Então, ao questionarmos: "Existirmos: a que será que se destina?"[34], a resposta que melhor cabe aqui é: a existência se destina a existir como desveladora e constituidora dos sentidos do seu próprio existir. Mesmo um niilista que afirme que a vida não tem sentido, está, ele mesmo, dando uma resposta à pergunta. Ou seja, se dissermos que o sentido da existência humana é a própria busca por um sentido da vida, a resposta é, ela mesma, uma questão. A vida não tem sentidos *a priori* e por isso, temos de buscá-lo, temos de realizado, temos de fazê-lo – dizer que ela é caótica e incompreensível é um modo de significá-la.

Vimos ao longo da dissertação a seguinte tensão no modo de ser da realidade humana: tensão entre a condição de indeterminação, liberdade e abertura, e a tentativa de constituição de um sentido último e fundamental. É nessa dialética que a existência se movimenta e se dá. Interessa-nos aqui compreender essa tensão a partir de outras palavras. A partir das argumentações colocadas em todo o texto, podemos falar da tensão entre a condição de não ter determinações, essência, definições, ou seja, de não ter sentidos prévios ao existir, e a busca por esses sentidos. Então, mesmo que não queiramos, ao existir, damos sentido à existência, pois somos movimento constante e incessante de constituir sentido, de fazer sentido, de compreender, de interpretar. O próprio Camus, conforme referimos na introdução, propõe, diante da falta de sentido da vida, que ele chama "absurdo", que abracemos e incorporemos essa nossa condição de "homem absurdo". Ora, essa é uma maneira de se

[34] Trecho da canção *Cajuína*, de Caetano Veloso, gravada em 1979.

conduzir na existência, de dar a ela um sentido – de *existir* um sentido. Bom, parece-nos que o Sartre faz é devolver-nos a pergunta: o sentido da existência é a própria busca - constante e infindável - por conferir-lhe sentido. Ou, ainda, que a vida tem o sentido que nós conferimos a ela - se, por "conferir" não tomarmos o campo da reflexão e da vontade, mas da ação e da escolha como engajamento; e se não esquecermos tudo o que está em jogo nesse "conferir sentido", que buscamos destrinchar ao longo desta dissertação. Significa, por fim, que escolhemos – tomando todos os cuidados que apontamos ao longo do trabalho com o termo "escolha" – como a nossa existência e seus sentidos estarão em jogo para nós.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão dos sentidos envolvidos na existência encontra-se bastante presente na obra *O Ser e o Nada*, embora não seja colocada em primeiro plano por Sartre. Buscamos, ao longo desta dissertação, apresentar uma compreensão das condições nas quais os sentidos humanos são possíveis e do modo como são constituídos. Partimos, na introdução, das afirmações do filósofo de que, para a realidade humana, a existência precede a essência e que a vida, *a priori*, não tem sentido. Tais colocações nos encaminharam para o mote da nossa investigação: na medida em que não podemos contar com sentidos prévios, é na própria existência que eles devem ser feitos. Essa falta de sentido pré-determinado consiste, como pudemos constatar, na própria condição e no modo de ser da realidade humana, que existe como questão para si própria. Questão que não conta com respostas prévias e tampouco encontrará respostas definitivas, visto que se realiza no próprio existir.

Indicamos, ao iniciar o texto, as recorrentes críticas a um suposto pessimismo da filosofia de Sartre, e questionamos se a falta de sentido prévio da vida não nos encaminharia justamente ao pessimismo. Após o trajeto que percorremos, afirmamos não encararmos desse modo. Se a não existência de um sentido pré-determinado sugere uma injustificabilidade ou absurdidade da vida, além do "peso" de uma responsabilidade irrevogável e intransferível, por outro, aponta o caráter de liberdade e possibilidade da existência, que implica a invenção e a conquista de si mesmo, dos sentidos que essa vida terá. Aponta, ainda, nosso caráter de agentes da História e da nossa história, do mundo, das nossas existências – e não meros autômatos – resgatando, com isso, a possibilidade de transformação em diversos níveis. Atrelado a isso, a partir das críticas sartreanas ao modo clássico e redutor da Psicologia e da

Psiquiatria de pensar a existência humana, podemos pensá-la como sempre para além de rótulos, teorias, categorias e classificações.

Ao indagar sobre os sentidos da existência, buscamos trazer à tona o caráter de compreensão – no sentido de ser significante e interpretativo –, de criatividade e ético da existência na obra de Sartre. Segundo ele, cabe a nós sermos legisladores de nós mesmos, escolhendo, a cada vez, o peso, o poder, o lugar e o significado do que nos vêm ao encontro, inclusive as normas e valores. Em tempos como o nosso, em que voltam a ganhar força e espaço movimentos e discursos moralizantes, que visam fixar valores, normas e verdades de forma doutrinária, universal e absoluta, torna-se relevante a retomada de pensadores que, como Sartre, buscaram afirmar e resgatar nossa condição de liberdade e o caráter de agente da nossa própria história – tanto coletiva, quanto individual. Ao iniciar a conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre questiona se aquilo que assusta as pessoas em sua filosofia não seria o fato de que ela aponta para a existência humana a possibilidade de escolha. Se, para o Existencialismo, a princípio, a vida não tem sentido, ele nos abre para possibilidades em relação aos sentidos da vida. Nesta direção, ele afirma indicar não um fatalismo, mas, ao contrário, uma "dureza otimista".

Finalizamos, assim, retomando a frase de Sartre que consistiu no ponto de partida para a nossa investigação. Contudo, não nos encontramos mais no mesmo ponto que estávamos ao iniciarmos. O caminho trilhado até aqui nos permite compreender, agora, de modo contextualizado, a frase e o sentido:

> [...] dizer que nós determinamos os valores não significa outra coisa senão que a vida não tem sentido, *a priori*. Antes de começarmos a viver, a vida, em si, não é nada, mas cabe dar-lhe sentido, e o valor da vida não é outra coisa senão este sentido que escolhemos. (EH, p. 42).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALMEIDA, S. L. **Sartre: Direito e Política** - ontologia, liberdade e revolução. 2011. 223 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BARBOSA, A. F. A P. **Engajamento e criação**: sobre o desvendamento da realidade em Sartre. 2009. 119 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

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

BONJOUR, L; BAKER, A. **Filosofia: textos fundamentais comentados**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

BORNHEIM, G. A. **Sartre**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1984. (Série Debates).

CAMUS, A. **O mito de sísifo**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. 3. ed. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2013.

CERBONE, D. R. **Fenomenologia**. Tradução de Caesar Souza. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. (Série Pensamento Moderno).

COX, G. **Compreender Sartre**. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007.

DANTO, A. C. **As idéias de Sartre**. Tradução de James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.

FRAGATA, J. **A fenomenologia de Husserl**. Braga: Pontifícia Universitas Gregoriana, 1955.

_____. **Problemas da fenomenologia de Husserl**. Braga: Livraria Cruz, 1962.

GREAVES, T. **Heidegger**. Tradução de Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Penso, 2012.

HILGERT, L. H. **Liberdade, autenticidade e engajamento**: pressupostos de ontologia moral em Sartre. 2011. 127 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.

HUSSERL, E. (1907). **A ideia da fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. (1900-1901). **Investigações lógicas**. São Paulo-SP: Abril Cultural, 2005.

LEMINSKI, P. **Ensaios e anseios crípticos**. 2. ed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2012.

MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. **Textos básicos de filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

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

MORRIS, K. J. **Sartre**. Tradução de Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MOURA, C. E. A moral e a historialização como afirmação da liberdade. **Theoria**, Pouso Alegre, v. 3, n. 7, p. 63-88, 2011.

_____. Ética e política em Sartre: os desafios da intersubjetividade. **Ideação** (UEFS), Feira de Santana, n. 27, p. 33-72, jan./jun., 2013.

OLIVEIRA, C. R. **Consciência e moral em Sartre**. 2010. 83 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

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

REYNOLDS, J. **Existencialismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Série pensamento moderno)

RIBEIRO, J. P. H. **Sobre a ação e a existência em Sartre**: por uma moral da responsabilidade. 2012. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012.

RODRIGUES, M. G. **Consciência e má-fé no jovem Sartre**: a trajetória dos conceitos. 2007. 232 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2007.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SANTOS, V. 70 anos depois: o que *O Ser e Nada* tem a nos dizer ainda hoje? **Ideação** (UEFS), Feira de Santana, n. 27, p. 13-31, jan./jun., 2013.

SARTRE, J-P. (1936). **A transcendência do ego**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. (1936). A transcendência do ego. Tradução de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 22, p.183-228, jan./jun. 2010.

_____. (1947). Consciência de si e conhecimento de si. In: **A transcendência do ego**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994. p. 85-131.

_____. Determinação e Liberdade. In: VOLPE, G. D. *et al*. **Moral e sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 31-45.

_____. (1945). **Entre quatro paredes**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2005.

_____. (1936). **La transcendance de l'ego**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

_____. **L'être et le néant**: essai d'ontologie phénoénologique. Paris: Gallimard, 1943.

_____. (1946). **O Existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **O que é a subjetividade?** Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. (1943). **O ser e o nada**: ensaio de Ontologia Fenomenológica. 15. ed. Tradução e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. (1948). **Que é a literatura?** 3. ed. São Paulo: Ática, 2004.

_____. (1939). Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: SARTRE, J-P. **Situações I**. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SASS, S. D. **O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre**. 2002. 241 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

SILVA, F. L. Conhecimento e identidade histórica em Sartre. **Trans/Form/Ação** (UNESP), São Paulo, vol. 26, n. 2, p. 43-64, 2003.

_____. **Ética e literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento. **Dois Pontos** (UFPR), Curitiba, São Carlos, v. 3, n. 2, p. 69-81, out./2006.

_____. Literatura, ética e política em Sartre. **Teresa** (USP), São Paulo, v. 10/11, p. 18-28, 2010.

SOUZA, T. M. Ética e estética no pensamento de Sartre. **Estudos Filosóficos**, São João del-Rei-MG, n. 4, p. 84-96, 2010a.

_____. Liberdade e determinação na filosofia sartreana. **Kínesis** (UNESP), Marília-SP, vol. 2, n. 3, p. 13-27, abril, 2010b.

WELTMAN, M. **Ontologia fenomenológica e liberdade em *O Ser e o Nada* de Jean-Paul Sartre**. 2009. 127 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

YAZBEK, A. C. A "desorganização interna" do Ser e o surgimento da "realidade humana" em *O Ser e o Nada*. **Dois Pontos** (UFPR), Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 2. p. 37-51, out., 2006.

_____. A ressonância ética da negação em Sartre (considerações sobre liberdade, angústia e valores em *L'être et le neánt*). **Cadernos de Ética e Filosofia Política** (USP), São Paulo, v. 7, p. 141-164, 2005.