



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**MARIA DO SOCORRO ALVES LIMA**

**A LIBERDADE EM 'O SER E O NADA' DE JEAN PAUL SARTRE**

**FORTALEZA**

**2005**

MARIA DO SOCORRO ALVES LIMA

A LIBERDADE EM 'O SER E O NADA' DE JEAN PAUL SARTRE

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.

FORTALEZA

2005

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca de Ciências Humanas

---

L6991 Lima, Maria do Socorro Alves.  
A liberdade em 'O ser e o nada' de Jean Paul Sartre / Maria do Socorro Alves Lima. – 2005.  
114 f., enc. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte,  
Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2005.

Área de Concentração: Filosofia contemporânea.

Orientação: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.

1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica – Crítica e interpretação. 2. Liberdade – Filosofia. I. Título.

---

CDD 194

MARIA DO SOCORRO ALVES LIMA

A LIBERDADE EM 'O SER E O NADA' DE JEAN PAUL SARTRE

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Defesa em : 28 / 06 / 2005.

BANCA EXAMINADORA

---

Professor Dr. Odilio Alves Aguiar (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Professor Dr. Custodio Luis Silva de Almeida  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Professor Dr. Marconi Jose Pimentel Pequeno  
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Ao meu esposo e às minhas filhas pela  
sapiência e pelo carinho que sempre me  
dedicaram, tornando nossa convivência um  
lar de amor, paz, alegria e compreensão.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, fonte de fé, sabedoria e esperança;

A minha mãe, cuja ausência se traduz em eterna saudade;

A minhas filhas e ao meu esposo;

Aos professores: Odílio Alves Aguiar (Orientador);

Custódio Luis Silva Almeida;

José Myrson Melo Lima;

Marconi José Pimentel Pequeno;

Ivanhoé Albuquerque Leal;

FUNCAP - Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico; UFC - Universidade Federal do Ceará;

Enfim, a todos que contribuíram para a realização deste trabalho.

"Não existe um caminho para a paz, a paz é o caminho "

(Gandhi)

## RESUMO

O conceito de liberdade enfocado na perspectiva sartreana: eis o objetivo de nossa dissertação. A definição de liberdade ocupa sempre um espaço solicitante de uma nova e adequada compreensão, devido ao grau de complexidade exigido por cada época. Embora o próprio Sartre reconheça que inicia seu empreendimento fora de um horizonte histórico, seu itinerário intelectual é alçado desde já por uma liberdade que esclarece o significado próprio da realidade humana. A rigor, temos a intenção em nosso estudo, de expor o modo como a liberdade é apresentada em 'O Ser e o Nada'<sup>5</sup>, obra escrita por Jean Paul Sartre e publicada em 1943, na qual percorreremos o traçado descrito pelo autor em seu gigantesco tratado com a finalidade de perscrutarmos com exatidão as mais diferentes etapas no interior das quais sua filosofia percorre e se desenvolve. A temática da liberdade constitui-se a partir das bases conceituais da ontologia sartreana em que o sujeito é erguido de sua subjetividade, para se engajar de forma responsável e comprometida, nas situações e entrecruzamentos que sua liberdade confere. É sobretudo na existência que a consciência de liberdade, proporciona ao homem a determinação de escolher seu próprio destino. Essa autodeterminação sobressai-se, pela bravura do homem assumir seu nada de ser e projetar-se através da ação escolhendo aquilo que ele deseja ser.

**Palavras-chave:** Existência. Consciência. Responsabilidade.



## ABSTRACT

The concept of liberty focused on the sartrean perspective: this is the main objective of our text. The liberty definition always places a space needed of new and adequate comprehension, due to the complex degree demanded for each period. Although the own Sartre recognizes that he begins his undertaking out of a historical view. His intellectual itinerary is reached since then by a liberty that explains the own meaning of human reality. Obligatorily, we have the intention, in our study, of exposing how the liberty is presented in "Being and Nothingness", written by Jean Paul Sartre and published in 1943. On this book, we went through the described sketch by the author in his giant treaty with the final intention of understand with accuracy the most different stages, where inside of each his philosophy passes and develops. The liberty theme is constituted based on the ideal basis of sartrean ontology, wherein the man is rescued from his subjectivity to get involved in the situations and intercrosses that his liberty confer, on a responsible and committed form. It is, above all, on the existence that the conscience of freedom, gives to the man the determination of choose his own destiny. This self-determination overtakes itself for the man's bravery of accepting the nothing of being and projecting him through the action, choosing what he wishes to be.

**Keywords:** Existence. Consciousness. Responsibility.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>OS PRÉ-SUPOSTOS DA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE EM 'O SER E O NADA' DE SARTRE</b> .....	<b>12</b>
<b>2.1</b>	<b>O ser-em-si em correlação com o ser-para-si</b> .....	<b>15</b>
<b>2.2</b>	<b>O Nada</b> .....	<b>21</b>
<b>3</b>	<b>O SER-PARA-SI: CONSCIÊNCIA E INDETERMINAÇÃO</b> .....	<b>29</b>
<b>3.1</b>	<b>Consciência como presença a si</b> .....	<b>35</b>
<b>3.2</b>	<b>A facticidade</b> .....	<b>38</b>
<b>3.3</b>	<b>Ser do Valor</b> .....	<b>43</b>
<b>3.4</b>	<b>O Ser dos Possíveis</b> .....	<b>45</b>
<b>4</b>	<b>O SER-PARA-OUTRO: AS RELAÇÕES HUMANAS E O CONFLITO</b> .....	<b>48</b>
<b>4.1</b>	<b>O olhar</b> .....	<b>49</b>
<b>4.2</b>	<b>O orgulho</b> .....	<b>50</b>
<b>4.3</b>	<b>O amor</b> .....	<b>52</b>
<b>4.4</b>	<b>A linguagem</b> .....	<b>54</b>
<b>4.5</b>	<b>O masoquismo</b> .....	<b>55</b>
<b>4.6</b>	<b>A indiferença</b> .....	<b>57</b>
<b>4.7</b>	<b>O desejo</b> .....	<b>58</b>
<b>4.8</b>	<b>O sadismo</b> .....	<b>62</b>
<b>5</b>	<b>LIBERDADE: ANGÚSTIA E MÁ-FÉ</b> .....	<b>64</b>
<b>5.1</b>	<b>A angústia</b> .....	<b>65</b>
<b>5.2</b>	<b>Má-fé/autenticidade</b> .....	<b>75</b>
<b>5.3</b>	<b>Fenomenologia da má-fé</b> .....	<b>77</b>
<b>5.4</b>	<b>A livre escolha</b> .....	<b>86</b>
<b>6</b>	<b>A LIBERDADE E A CONDIÇÃO HUMANA</b> .....	<b>93</b>
<b>6.1</b>	<b>A ação humana</b> .....	<b>93</b>
<b>6.2</b>	<b>Projeto original</b> .....	<b>100</b>
<b>6.3</b>	<b>Liberdade e facticidade: a situação</b> .....	<b>102</b>

<b>6.4 Liberdade e responsabilidade.....</b>	<b>106</b>
<b>7 CONCLUSÃO .....</b>	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>133</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A liberdade na obra 'O Ser e o Nada' de Sartre, eis o objetivo de nosso estudo. Buscamos estudar seu pensamento, a sua atitude, seu comportamento em um século no qual surgiram grandes eventos: progresso, graves tragédias, descobertas, dentre outros. Por intermédio da filosofia de Sartre, procuramos analisar as conveniências, os espaços e os fragmentos, ao mesmo tempo em que buscamos entender qual a mensagem que Sartre nos transmitiu com sua filosofia.

Sartre concentra sua análise filosófica no ser com o propósito de captar-lhe o significado profundo e revelar a sua natureza. A filosofia de Sartre apresenta-se com o ser denominado por ele de ser-em-si para diferencia-lo da consciência (ser-para-si), em que o ser em-si é uma massa inerte, inchada, algo de repugnante. Cujas características peculiares são o absurdo: onde situa-se a chave da existência de cada coisa. Entretanto o homem distingui-se dos outros seres, porque é dotado de consciência deste modo compreende que é o oposto do ser. Assim para existir a consciência precisa anular o ser tornando-se o não ser, o vazio, o nada. Essa atividade nulificante desabrocha na náusea. Este fato ocorre por que a consciência sendo o nada precisa para existir preencher-se do significado de alguma coisa, por isso ela sempre encontra diante de si, algo demasiado, em excesso, isso gera-lhe uma verdadeira náusea. Entretanto para o autor o dado primordial constitutivo do homem não é a consciência, mas a liberdade ontológica, sem limites e não vinculada a nenhuma lei moral. O filósofo admitia, inclusive, que os condicionamentos poderiam até existir e diminuir a capacidade de escolha das pessoas e, desse modo, atrapalhar nas suas liberdades, mas nunca eliminá-las por completo, porque a liberdade é inerente ao homem e é, a partir do nada, que o homem se constitui para ser aquilo que ele deseja ser como ser humano. Por isso, em sua doutrina, Sartre propõe como devemos pensar essa liberdade, quais os critérios que nós mesmos devemos estabelecer para que essa liberdade não venha a enaltecer, no homem, a ausência plena e total da moral e viabilizar a barbárie.

A rigor, Sartre pensa uma filosofia fundamentada na liberdade, exatamente para colocar o homem no cerne da questão da liberdade com responsabilidade, pois o homem é livre para fazer suas escolhas e executá-las; por isso, é totalmente responsável por seus atos, logo não lhe cabe atribuir a nada nem a ninguém suas conquistas ou fracassos, pois tudo parte dele mesmo, de seu projeto existencial, nada podendo eximi-lo de sua responsabilidade perante seu próprio empreendimento humano.

Sartre pensa essa responsabilidade pelo bom senso, pois para que a humanidade possa alcançar um mundo melhor é necessário ressaltar o outro que existe em mim, que é envolvido em minhas ações e, assim, proceder consciente de que, ao fazer minhas escolhas, estou também escolhendo a humanidade, por isso, o caráter oriundo do meu projeto original é que vai definir o homem que eu sou, transformador da realidade humana e, ao mesmo tempo, construtor da humanidade.

Essa passagem se afigura no núcleo da consciência e, por essa razão, o outro que eu envolvo em minha ação é, sem dúvida, o homem como ele deve ser. Em virtude disso, eu devo ter sempre uma noção de humanidade em minhas ações. Assim, verificamos a razão pela qual Sartre conduziu sua doutrina existencialista, fundamentando-a em uma prática, em uma forma de conduta entre o ato de decidir e a efetivação da ação. Assim, o existencialismo sartreano é uma filosofia revolucionária, na qual Sartre coloca no homem a liberdade; esse é o único privilégio que o homem tem, que *o* prioriza em relação a todos os seres.

Nesse sentido, só a consciência existe, as outras coisas, sem ela, têm apenas vida. Sem embargo, o que Sartre quis definir na obra 'O Ser e o Nada' foi mostrar a estrutura do sujeito e da consciência humana, retirando o homem de sua completa obscuridade, evidenciando-o através do nada que ele carrega dentro de si, fazendo-o despertar, pela consciência, no seu próprio ato de existir, provocado por uma liberdade absoluta, que o obriga a descobrir-se como um nada, mas que, pela intencionalidade da consciência, busca suas possibilidades de escolhas, criadas por uma liberdade que o coloca na esfera do mundo da existência e, portanto, responsável por tudo o que venha a acontecer-lhe. Quaisquer eventos que possam lhe ocorrer serão de sua inteira responsabilidade, assim como de toda a humanidade.

Considerando esse esboço apresentado, temos como objetivo na presente dissertação, exprimir a maneira como a liberdade é apresentada na obra 'O Ser e o Nada', escrita por Jean Paul Sartre e publicada em 1943. Durante todo o percurso, Sartre procura focar a realidade como ponto fundamental de toda a sua filosofia, motivo pelo qual a consciência desprende-se do mundo, assumindo seu nada de ser para surgir como consciência de liberdade. Assim o sujeito sartreano é resgatado de sua subjetividade, para constituir-se na existência de forma responsável e comprometida em situações que ele mesmo escolheu para vivencia-las. Vale dizer que o ponto culminante dessa afirmação corresponde ao entendimento de uma liberdade que se traduz como pura transcendência pela qual o indivíduo sartreano projeta seu fim em uma ação.

No entendimento de Sartre, isso ocorre pelo fato de a escolha estar situada na base da existência humana, ou seja, o modo como cada um escolhe para ser, assumindo seu nada de

ser, concentra todo o edifício estrutural da liberdade. Vale ressaltar que essa foi a intenção de nosso trabalho no qual, buscamos mostrar os princípios que regem a concepção sartreana de liberdade, expondo as passagens de 'O Ser e o Nada', através dos conceitos primordiais do ser-em-si e do ser-para-si e o ser-para-o-outro, abordando, assim, a questão da intersubjetividade e das relações concretas com o outro.

Detivemo-nos em traçar os fundamentos da má-fé, da angústia e da autonomia da escolha, questões essas abordadas para estabelecer os critérios e validades da ação humana diante de uma existência rodeada por reações e impedimentos que não foram originadas por ela, entretanto estas posições só têm validade quando resgatadas *na e pela* livre escolha que a consciência humana é. Finalmente, apresentamos questões abordadas por Sartre sobre a liberdade no âmbito da ação, destacando os entrecruzamentos e obstáculos caracterizados pela responsabilidade do indivíduo ao fazer suas escolhas livres, engajando-se em um projeto que definirá a situação do homem como ele se constitui para ser.

De forma geral, esse trabalho visa levantar, em cada seção, os aspectos e considerações tecidas por Sartre sobre a concepção de liberdade ao longo de sua obra 'O Ser e o Nada'<sup>5</sup>. Os caminhos ora percorridos visam demonstrar, conclusivamente, que a liberdade é um ponto crucial, de prioridade absoluta, nas obras de Sartre e que todo esse edifício fundamenta-se ontologicamente na consciência que lhe confere existência e efetivação.

## 2 OS PRÉ-SUPOSTOS DA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE EM 'O SER E O NADA' DE SARTRE

O propósito deste capítulo é expor a posição de Sartre sobre a questão do ser, já que isso foi objeto de estudo e preocupação da metafísica durante todo o período clássico. Sartre não rejeita os conceitos da tradição que concebia o ser como matéria inerte, individual, eterna, porém propõe elucidar esses conceitos pelo viés fenomenológico, edificando toda sua filosofia em uma dimensão da subjetividade do 'eu penso' do '*cogito*' cartesiano. Esse fenômeno da existência humana faz que o homem assuma seu próprio ser sob forma existencial de compreensão, pois a consciência só existe quando ela aparece e este aparecer revela o próprio nada.

Essa consciência não vem de fora da realidade humana, ela é a própria forma de existir, é a possibilidade do existente escolher-se a si próprio; a descompressão do ser em busca do seu projeto original, é a liberdade que se manifesta fazendo o homem assumir seu próprio ser. A fenomenologia sartreana pretende mostrar que este fenômeno da existência humana se caracteriza pela intencionalidade da consciência, pois existir para a consciência é aparecer e é este aparecer que liga a consciência às coisas e ao mundo, pois o estar-no-mundo existencialista já implica o método fenomenológico.

Talvez por essa razão, o existencialismo de Sartre tenha sido tão criticado, por mostrar às pessoas esse momento do 'eu existo', em que o homem se sente sozinho, sem desculpas e obrigado a ser livre, a escolher, a agir, assumindo sua própria condição humana. O homem é o que ele tiver projetado para ser, não adianta só querer ser, porque o homem é um projeto que se vive subjetivamente, não existe nada anterior a esse projeto, o homem vai-se fazendo na existência e sua vontade vai sendo estabelecida conforme seu projeto. É esta a forma como o existencialismo de Sartre define que a existência precede a essência, isto é, primeiro o homem existe, e de acordo com seu projeto original, o homem vai se constituindo conforme suas escolhas e realizações definindo-se como homem, e por ser livre é responsável pelo que faz e pelo homem que é. De acordo com Sartre, ser responsável não implica somente em uma responsabilidade absoluta, mas sim, em uma responsabilidade que abrange toda a existência humana, pois se escolher significa caracterizar uma essência humana, é ressaltar a existência humana.

Deste modo, Sartre vai elucidar com profundidade a categoria do ser sob as vertentes do em-si e do para si, percorrendo um longo caminho sobre a consciência, onde se verifica na leitura da obra 'O ser e o nada' de Sartre, uma filosofia da consciência pura. O

para-si, forma como Sartre denominou a consciência, é a própria realidade humana, que ao lançar-se em direção ao ser, busca-o da forma como ele se apresenta, como ele é, como o ser do fenômeno, desfazendo completamente o dualismo ser e aparência, fazendo que não haja mais diferença entre ser e aparecer, pois o ser que existe é precisamente o que ele é.

Sartre propõe investigar minuciosamente todas as relações subjacentes entre o sujeito- objeto e consciência-mundo, contudo utiliza-se da 'inquietude' da metafísica sobre o sujeito- objeto no qual o autor vai redimensionar como sendo "O ser e o nada", convertidos em ser-em si e ser-para-si. Essas características vão ser a base de toda estrutura de sua obra 'o ser e o nada' que findará por mostrar a primazia a intencionalidade da consciência que se nadifica ultrapassando seus próprios limites em direção ao mundo. A rigor é a própria liberdade como transcendência que se manifesta fazendo que o para si assuma o que não é, sem deixar de ser o que é, é o próprio exercício da liberdade. A consciência é o homem como projeto, assumindo seu próprio nada e criando suas possibilidades, se revelando como existente, assumindo sua condição humana.

Vale aqui levantar algumas considerações que contribuíram decisivamente para a melhor explanação das reflexões em torno do conceito de liberdade que Sartre realizou em sua monumental obra 'O ser e o nada', onde em um primeiro momento a temática da liberdade aparece originariamente como a liberdade do sujeito. Essa noção é de fundamental importância para seu conceito de liberdade, uma vez que a liberdade somente é liberdade de um sujeito cuja consciência é autônoma para escolher, ou seja, é intencional. E nesse sentido, que o sujeito livre sartreano é o sujeito moderno elaborado na esteira da filosofia cartesiana, na medida em que Descartes (1988) promulgou a liberdade do pensar e da consciência do sujeito. Nesta perspectiva declara Bornheim (1999, p. 14) ao expressar o pensamento de Sartre em 'O Existencialismo é um Humanismo': "Não pode haver outra verdade no ponto de partida senão esta: eu penso logo eu sou; esta é a verdade absoluta da consciência ao atingir a si própria."

Sobre essa inferência de Sartre, poder-se-ia dizer que a liberdade aparece, então, como a condição fundante do sujeito:

Nesse sentido, citamos Sartre (1997, p. 542):

Certamente eu não poderia descrever uma liberdade que fosse comum ao outro e a mim; não poderia, pois, considerar uma essência de liberdade, ao contrário, a liberdade é fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias.



O raciocínio de Sartre é que o indivíduo é homem pela sua condição de ser livre. O homem se faz constituindo suas escolhas livres. Deste modo, o homem é produto de sua liberdade. Na sua escolha, está seu projeto e, simultaneamente, o homem age livremente escolhendo seu ser, que se constrói enquanto sujeito. Por esta inferência, Sartre diz que no mundo da natureza não há liberdade, mas o determinismo; assim, falar no humano, desde uma ótica sartreana, é falar de um ser que quotidianamente escolhe as ações que faz. Sartre argumenta que toda ação, escolha, objetivo ou condição de vida são produtos da liberdade humana.

Segundo Sartre (1997, p. 542-543), a liberdade deixa de ser uma conquista do homem, para ser uma condição da existência humana:

Com efeito, sou um existente que aprende sua liberdade através de seus atos; mas sou também um existente cuja existência individual e única temporaliza-se como liberdade [...] Assim, minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser; não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma propriedade de minha natureza; é bem precisamente a textura de meu ser [...]

Na terminologia sartreana, o em-si é uma coisa maciça, acabada, enquanto que o para-si não é algo prontamente determinado, mas, ao contrário, o 'EU' ou a consciência faz-se ao lançar-se no futuro, na realização das escolhas no futuro, assim a consciência é preenchida pela liberdade. Portanto, o homem é aquilo que sua liberdade formar; ou seja, a liberdade é a textura que fundamenta o vazio da consciência.

[...] a liberdade é fundamento da existência e esta se traduz pela necessidade do para-si ser constantemente escolha, onde não há uma distância abissal entre liberdade e escolha. O conceito de escolha aparece como a tessitura da subjetividade, pois o sujeito escolhe a si mesmo, escolhendo-se como subjetividade que se quer livre. (LIMA, 1998, p. 27).

Dadas algumas das premissas do conceito sartreano de liberdade, indubitavelmente tivemos o propósito de demonstrar que o homem sartreano é aquele situado com suas vivências; o homem que vive o amor, e tantos outros sentimentos, é o homem como ser-em-situação. Sartre define o homem como sendo um ser para si, é a possibilidade do que é e do que não é. O homem é um ser construído pela possibilidade da abertura, no entanto, o homem é um ser que existe e é na existência que Sartre vai edificar sua filosofia, colocando a liberdade como razão e modo de ser da consciência.

O problema da ontologia não é representado pelo objeto intencional, do ser em-si, indo além de sua existência em direção ao ser-para-si. Doravante todas as questões ontológicas se desenvolvem dentro do limiar explicativo do paradoxo da estrutura do para-si, que busca o sentido do objeto, de forma intencional questionando e interrogando o ser, sobre o sentido

dessa presença, fazendo que o homem se instale no cerne da existência para buscar, nele mesmo, o sentido de seu acesso ontológico. Isso provoca o sentimento de angústia, do para-si ter que ir além de sua existência em busca de sua existência. Se a consciência sai em busca de seu fundamento, é porque ela é nada, e que tudo está para além desse nada; então, a consciência é projeto de libertar-se, que se descobre no próprio ato, em homogeneidade com esse ato. Partindo disso, a consciência sartreana deve fazer-se, criar-se, é desta forma que Sartre classifica sua ontologia como não sendo apenas um ser-em-si ou ser-para-si, mas uma totalidade e esta só é possível no ser que traz em si o seu próprio nada, emergindo uma liberdade que o faz ser, afirmando-o como existente.

No entendimento de Sartre, ser é agir e somente o homem tem a capacidade de pensar e agir, em busca de suas possibilidades existenciais. Através de suas ações o homem tem possibilidade de transformar o mundo, de não permanecer como um ser em-si, fechado, pleno, acabado. Porque o homem é abertura, ele não se contenta em ser apenas um ser-no-mundo, ele quer ser presença no mundo, o homem é um ser de um sujeito consciente-no-mundo.

Mediante essa explanação poderíamos agora retomar o pensamento de Sartre sobre sua concepção ontológica nas angulações do 'ser-em-si' e do ser-para-si, ressaltando que os conceitos a seguir não se darão de forma isolada, mas em consonância com o para-si que é a base ontológica da realidade humana.

## **2.1 O ser-em-si em correlação com o ser-para-si**

Na obra 'O Ser e o Nada', Sartre faz um estudo do ser-em-si sob uma visão ontológica, isso porque, visa ao próprio ser, poder-se-ia dizer que o ser-em-si segue o percurso do ser-para-si e ser-para-o-outro, isto significa, o mundo, o sujeito, o outro. O autor vai considerar o ser-em-si como o ser tal qual é interpretado pela metafísica. Sua existência não tem razão de ser, ao se manifestar é captado pela consciência que o afirma como existente. O ser-em-si não deriva de nada, existe simplesmente por existir, por isso é contingente. Ele é idêntico a si próprio, logo não podemos lhe atribuir nenhuma alteridade, ele é o que é, é constituído por tudo que existe nele mesmo, ou seja, ele é ele mesmo. E portanto o ser que revela as coisas, os entes é uma plenitude absoluta.

No sentido de obtermos maior segurança e nitidez no estudo do em-si, far-se-á uma explanação de acordo com as considerações de Marconi Pequeno, no tocante à filosofia de Sartre em relação às estruturas do ser-em-si.

Deste modo entendemos que segundo o filósofo, o ser é opaco a si mesmo, necessariamente, porque está pleno de si mesmo, logo não mantém nenhuma relação com outro ser, basta dizer que o em-si ao desaparecer, nada surge em seu lugar, ele apenas era, agora outros são. "Eis tudo" (SARTRE, 1997, p. 39). Resta-nos mencionar que somente na superfície do em-si reside sua possibilidade de existir ou não existir.

O ser-em-si é, isto quer dizer que o ser não é derivado de nada, portanto, não é necessário, pois o que é necessário está intrinsecamente ligado às possibilidades de proposições ideais, não a dos existentes. "Um existente fenomênico, enquanto existente, jamais pode ser derivado de outro existente." (SARTRE, 1997, p. 39).

A esse respeito, o autor define que o ser-em-si é o que é, essa coisa maciça, sem razão de ser, por isso não precisa vir de uma outra coisa, o em-si existe simplesmente por existir, mas, também, não pode originar de um possível, já que essa é uma estrutura peculiar do para- si, logo o em-si é incriado e sem razão de ser. "A consciência apreende o fenômeno não na forma de ser, posto que somente o ser do fenômeno pode revelar o sentido do ser: a consciência intencional capta a manifestação de ser." (PEQUENO, 1989, p. 11).

Sendo o *em-si* algo que só existe quando é captado pela consciência, podemos deduzir que o em-si é incriado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser e assim o será para sempre. Por isso, qualquer definição que nos propusermos a dar-lhe como conceito, poderá se afigurar como sendo algo necessário e afirmar-lhe uma causalidade estabelecida: o em-si é simplesmente da forma como ele apresenta.

A consciência capta o ser em sua realidade de ser, isso porque o em-si é efetivamente o que ele é, se mantém como exterioridade absoluta, objetividade pura. Essa objetividade é que faz que o em-si seja captado pela consciência, integrando-o ao mundo pela intuição do sujeito que o faz existir. O indivíduo, no uso de sua subjetividade, acolhe o em-si como realidade e começa a identificar seu conhecimento pelos atributos que lhe concerne: o ser-em- si se apresenta tal qual é, por isso, na subjetividade do sujeito, o em-si passa a ser elucidado e compreendido como ser do fenômeno. Mas isto não quer dizer que o em-si só exista quando captado pela consciência, isso não é verdade, uma vez que, o ato de conhecer faz apenas aparecer o ser do fenômeno, o ser que a consciência captou de forma intencional. Como já foi dito o ser em-si existe independente da minha consciência, as coisas estão aí, simplesmente por está, sem nenhuma relação entre elas. A consciência de forma intencional é que vai dar sentido a essas coisas. Melhor dizendo, o mundo existe e as coisas são, no entanto, tudo isto só tem sentido se for para o homem exprimir sua capacidade de pensar e agir em busca de suas realizações.

Não obstante a similitude que existe na estrutura física do homem, como um *em-si*, ele próprio não aceita ser apenas um em-si. Porque é um ser dotado de liberdade, que o faz ultrapassar seus limites em busca de suas possibilidades. O homem tem consciência de que pode e deve projetar-se para um futuro no qual ele mesmo se faz, escolhendo-se. E esta consciência ao mesmo tempo que se nadifica de forma intencional para fugir em direção ao mundo exterior, em busca de um significado, de um projeto que dê sentido à sua existência. Nesse sentido, a liberdade (humana) é transcendência, é a tentativa de construir um futuro e trazê-lo para o presente, ao mesmo tempo em que nadifica o passado.

É verdade que o homem busca o em si, mas no momento em que ele percebe que o em-si é essa coisa plena, fechada, acabada, ele se recusa, porque o homem é um ser de possibilidades, livre para escolher suas decisões e concretizá-las pela ação. É neste sentido que o homem sartreano se situa como um para-si, por isso sofre o sentimento da angústia de ter que escolher a cada momento, a cada instante simultaneamente. Mesmo assim é melhor viver com a condição de incompletude do que viver cheio de si em plenitude, pois a plenitude nos tira o desejo, a procura de algo melhor, anula nossos ideais, enquanto que a incompletude nos dá a razão de existir, direciona-nos a buscar nossos ideais, tira-nos da obscuridade. A totalidade, o todo, o pleno, o completo, leva ao autoritarismo, ao passo que a sensação de incompletude que parte desse nada que o homem carrega dentro de si é uma questão de despertar da consciência pela existência. Isso cria a possibilidade da descoberta do que somos. A liberdade nos instiga a isso.

Em Sartre diz Marconi Pequeno (2002),

O ser em-si é o que determina as coisas, os entes, ele é pleno, fixo, acabado. É o fundamento do fenômeno, do que se manifesta, mas ele mesmo não tem fundamento, precisa ser captado pela consciência para se tornar existente. Por ser fechado não é nem atividade, nem passividade, é simplesmente o ser do qual ele é, isto é, ele é e não pode deixar de ser, por isso é o revelador de si mesmo, daquilo que ele é, absoluto, pleno, é identidade consigo mesmo, é uma realidade acabada, jamais se tornará diferente do que é.

Em continuidade prossegue Marconi Pequeno (2002):

O *ser-em-si* é captado pela consciência, percebido de forma intencional, mas não pode agir sobre a consciência, assim como também não pode ser constituído pela consciência, o ser-em-si existe de forma independente, simplesmente por existir. Ele é responsável por sua própria existência, mas isto não quer dizer que o em-si surgiu do nada, muito ao contrário, só podemos falar do nada na superfície do ser, por meio do ser. O em-si é simplesmente como se manifesta, ele é imanência que não pode se realizar, pois o ser é um em-si, por isso é fundamento do fenômeno, daquilo que se manifesta, mas ele mesmo não tem fundamento. Enfim, é o ser do qual é, logo ele é e não pode deixar de ser.

Percebe-se então que o ser-em-si enquanto é, ele é necessário. Entretanto ele surge como algo contingente.

Alçados pelas primícias conceituais do ser-em-si, buscamos agora esclarecer as três peculiaridades do em-si.

Conforme Sartre (SARTRE, 1997, p. 38) essa característica de "si" do em-si exprime "[...] seu aspecto maciço por estar pleno de si mesmo."

Segundo Marconi Pequeno (1989), o ser sartreano não pode fugir à sua situação de imanência uma vez que incriado e sem razão de ser, sem poder fugir a sua condição totalmente estática. Por isso nada ousa anular sua totalidade absoluta. “[...] ele é indefinidamente ele mesmo. Sua realidade esgota-se na tentativa de se lhe impular uma marca originaria. Incriado, sem razão de ser e destituído de relação com algum outro, o em-si como diz Sartre está para além da eternidade.” (PEQUENO, 1989, p. 9).

No tocante à segunda característica do ser-em-si, verifica-se que o filósofo quer chamar a atenção para o fato do ser-em-si não ser nem atividade nem passividade, uma vez que estas propriedades correspondem a dimensão da consciência humana. Conforme Marconi Pequeno o em-si “[...] é uma imanência que não pode realizar-se, uma afirmação que não pode afirmar-se, uma atividade que não pode agir, porque o ser está empastado de si mesmo.” (PEQUENO, 1989, p. 9-10).

Direcionamos a especular a terceira característica do em-si; o ser é o que é “[...isto significa que, por si mesmo, sequer poderia não ser o que é; vimos, com efeito, que não implicava nenhuma negação. É plena positividade. Desconhece, pois a alteridade; não se coloca jamais como outro a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro.

“É indefinidamente si mesmo e esgota-se em sê-lo [...]” (SARTRE, 1997, p. 38).

Através dessa passagem percebemos que o em-si não pode surgir de algo possível, nem tampouco ser considerado como necessário e por não manter nenhuma relação com outro ser, revela sua contingência e, portanto, sua existência não é necessária, ou seja, simplesmente o ser é o que é, está aí meramente por estar, por ser incriado foge a todas as razões que tentam explicar seu ser. Por isso é apreendido pela consciência da forma como ele se manifesta.

A consciência converge para esse mundo do ser, essa realidade precisa da percepção do sujeito porque o ser tem a sua forma definitiva e acabada, distinguindo-se do *para-si*, pois a consciência não é absoluta e sim um ser que está em busca de algo, de dar sentido ao fenômeno de ser que ela capta, reconhecendo o ser tal qual ele é destituindo qualquer forma de dualidade entre ser e aparência. (PEQUENO, 2002).

Sartre entende que a realidade ontológica do ser não depende do conhecimento do sujeito, o mundo como dissemos anteriormente, existe independente do conhecimento do sujeito, as coisas e a consciência emergem como transcendência em busca do significado do mundo, do fenômeno de ser. Por existir por si mesmo, continua o autor, é que o em-si não permite nenhum tipo de alteridade, as coisas estão aí e são o que elas são. Entretanto, eis a razão do para-si que surge como uma descompressão do ser, dando-lhe um significado, pois se tudo, digo, as coisas, o mundo e o próprio homem, se tudo, enfim, permanece nessa total contingência o mundo não teria sentido e seria um verdadeiro caos.

Por isso, Sartre em sua doutrina existencialista vai definir um outro conceito chave, como sendo a base fundamental de toda sua desenvoltura filosófica: a estrutura do para-si, sobre a qual Sartre vai discorrer sob os domínios da consciência, sua intencionalidade, mostrando que o homem já é um ser construído pela possibilidade de abertura, definindo o homem como um indivíduo em busca de suas parcialidades. Entretanto, o homem é um ser que existe. Desse modo, o sentido de sua existência estaria na busca de sentido, no próprio existir, na capacidade de transcendência da sua própria condição humana, de um ser jogado no mundo como um existente que busca o próprio sentido de sua existência, que se constitui como homem revelando em si uma essência por meio de suas ações.

O significado da existência do para-si é buscar esse sentido da realidade humana no próprio homem. A consciência é um nada que surge de forma intencional, na medida em que o homem vai descobrindo suas necessidades, procurando suprir essas necessidades em direção ao seu projeto original, é como se a consciência a todo instante exibisse um filme no qual o passado não é nada, mas que serve como sustentáculo para que o indivíduo perceba que ele tem a possibilidade de ser diferente do que foi, ou melhor, que ele pode até resgatar esse passado se assim o desejar só que o tragando de um futuro, das possibilidades que ele mesmo criar.

Assim, Sartre nos faz entender que nós somos o que fazemos de nós mesmos. A nossa consciência estabelece uma relação de transcendência com o mundo. A rigor poderíamos dizer que é a própria liberdade que se manifesta. E o homem surgindo do nada, descobrindo-se sozinho, sem razão de ser, procurando se estabelecer, pela liberdade para escapar da angústia de ser apenas um objeto, uma coisa entre tantas, jogadas no mundo. É por isso que o nada, o poder de nadaificação da consciência é tão importante para a filosofia de Sartre.

Abrimos aqui um parêntese para falar desse nada, uma vez que é através dele que surge o poder da possibilidade do homem transformar sua vida e o mundo, criando por meio de sua existência individual, uma essência para ele. A fenomenologia de Sartre assegura a primazia do nada sobre a negação, onde se realiza a transmutação do em-si em mundo e da

capacidade fenomenológica em afirmação do ser. O nada é que estabelece a negação. Para entendermos melhor a posição de Sartre sobre o nada, é preciso buscar, inicialmente, suporte na concepção de *Heidegger* sobre o homem como-ser-no mundo, onde imediatamente percebemos que a relação do homem com o mundo se dá através da interrogação. Perguntando, o homem encontra o negativo ou melhor, "[...] a possibilidade permanente do não- ser fora de nós e em nós, isso condiciona nossas interrogações sobre o ser." (SARTRE, 1997, p. 46).

Devemos entender, nesse sentido, que a interrogação faz parte da composição humana, portanto, é um atributo singular do homem. Somente o homem pensa e pergunta e esta interrogação nos envia ao ser da negação, visto que uma pergunta pode remeter a uma resposta positiva ou a uma negação. Mas qual a relação da negação com o nada? O homem pergunta sobre o ser do seu ser. Na medida em que o homem pergunta sobre o ser do seu ser, ele faz um recuo para poder neutralizar essa situação, nadificando o mundo e a si *mesmo, constituindo-se como um não-ser. Dessa forma, surge a negatividade no mundo: "[...] vemos o nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisa."* (SARTRE, 1997, p. 66). Em conformidade com Sartre, essa pergunta só poderia surgir de um ser que estivesse motivado por si mesmo a indagar sobre seu ser ou sua maneira de ser e isso só é possível, desprendendo-se do ser. Como se percebe continua Sartre essa interrogação é por definição, um atributo humano, isso nos remete a assimilar o homem como um ser que faz surgir o nada no mundo, "[...] na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não-ser." (SARTRE, 1997, p. 66).

Nesse caso, podemos dizer que "O nada tira seu ser do ser; o seu nada de ser vive circunscrito aos limites do ser." Em síntese, o nada conduz o ser em seu próprio seio, porque "Só há não-ser na superfície do ser." (PEQUENO, 1989, p. 15).

Sartre, nesse aspecto, faz uma contraposição a Hegel, segundo o qual no plano dialético, o ser e o nada são duas individualidades opostas e abstratas e a junção desses dois contrários só se unifica na base da realidade concreta. Entretanto, o autor tenta apresentar que o nada se origina no em-si, derivando-se do ser que carrega dentro de si o seu próprio nada. Este ser segundo o filósofo só poderia ser o homem, assim formula-se então a pergunta: "[...] o que deve ser este homem em seu ser para que através dele o nada venha ao ser." (SARTRE, 1997, p. 67).

Chegamos agora à tese mais original do pensamento sartreano, a posição onde se realiza a transmutação do em-si em mundo e da atitude fenomenológica em afirmação do ser. Podemos observar, de início, um confronto entre as duas regiões do em-si e do para-si reduzidas à luz da intencionalidade. O conflito se estabelece pela aparição do nada, na interrogação do ser, sobre o ser. Poderíamos exemplificar da seguinte forma: tomemos por

definição um objeto qualquer, a sua realidade própria é o estar-aí como objeto, sem razão de ser, existe simplesmente por existir, é um em-si, criado por conta própria, nada poderia criá-lo, entretanto, minha consciência de forma intencional direciona-se ao objeto e o capta tal qual ele é, neste instante minha consciência se preenche do sentido deste objeto, fora disso, a consciência não é nada.

Dessa forma, o mundo que existe fora da minha consciência não é nada, pois a consciência se afigura como um nada do resto do mundo. Este continua sendo uma negação para a consciência, pois continua a existir sem sentido e razão de ser, continua fora da percepção da consciência, é um nada. Podemos dizer segundo Sartre, que a consciência é sem conteúdo. Neste caso temos dois nadas; o nada da consciência que ao transcender o objeto preenche-se do significado deste, mas que continua sendo nada em relação ao mundo, pois o mesmo nada revela. Portanto quando a consciência afirma o objeto ela se nadifica, isto é, afirma o ser do objeto que não é dela e nega o seu próprio ser, para assumir o objeto. Assim, podemos inserir que a consciência tanto pode ser uma afirmação como uma negação.

## **2.2 O Nada**

A meta de Sartre é colocar o problema das origens da negação como o problema das origens da presença do ser, por isso é que o autor diz, em sua ontologia fenomenológica, que o nada se encontra no próprio coração da presença do ser. Por essa razão, Sartre procura mostrar que o nada não é nada e como tal não pode haver ser onde nada existe, entretanto somente pela negação é que o homem sartreano pode assumir seu nada e reassumir como consciência de ser. Interpretamos que o problema do nada se desenvolve exatamente na superfície do ser, pois o nada não é nada, logo não pode haver ser-aí. Implica que o estudo da ontologia fenomenológica de Sartre prioriza que o nada se encontra no próprio coração da presença do ser, espaço este reservado ao para-si que possui o poder de nadificar-se pela interrogação feita ao seu próprio ser.

Ora, o que ocorre, diz Sartre, é que o homem é um ser para-si, como tal descobre-se no mundo cheio de coisas que ocupam espaços, tem formas, mas que não tem nenhum significado para ele. Entretanto, o indivíduo sartreano não se conforma em ser apenas um ser-no-mundo, ele sente a necessidade de estar-presente-no-mundo, como um agente construidor e transformador dessa realidade bruta; assim, anula-se como coisa e reflete sobre sua posição no mundo, logo percebe que algo está errado e que ele tem a possibilidade de mudar essa realidade.



É nesse momento que o homem segrega seu próprio nada e, para escapar deste nada, ele parte para o projeto original em busca de dar um sentido à sua existência. "Toda negação é, então, particular, efetua-se a partir do ser e se relaciona com ele. Implica em sua autoridade. Sua eficácia lhe vem do ser. Só o ser pode sofrer da doença do nada, 'nadicar-se'" (GILES, 1975, p. 328).

Com efeito, o sentido que o homem busca para sua existência não é um significado qualquer, e sim, algo que satisfaça a ele mesmo. Por isso, ao negar-se como coisa, ele já tem o entendimento daquilo que ele quer ser porque a consciência ao anular-se, dirige-se ao mundo transcendendo-o de acordo com uma relação que ele próprio, de forma particular, realiza. Por esse motivo, Sartre referencia que o homem ao negar-se segrega seu próprio nada. Sobre isso vale citar o comentário de Thomas Ranson.

O ser que é origem do nada, leva em si sua própria negação, que não pode ser senão sob a condição de ser aquilo que não é, isto é, o ser para-si, aquele que para existir tem necessidade de afirmar-se a si próprio. Sua existência é tal que seu ser está em questão em seu próprio ser. Ele só realiza seu ser afirmando-o, se originariamente e pelo mesmo movimento não é este ser. (GILES, 1975, p. 328).

Ora, entendemos que isso introduz o próprio conceito de liberdade, uma vez que esta surge pela capacidade de o homem poder recusar sua condição existencial como algo dado, determinado, e buscar na existência condições de dar a si próprio seu ser.

É preciso, pois, se expandir ainda um pouco mais nas relações internas da consciência, ou seja, nas relações que subjazem no para-si. Buscando um melhor entendimento do raciocínio de Sartre, verificamos que toda consciência é consciência de algo, o que nos leva a admitir que inicialmente a consciência é constituída em sua originalidade como vazio de tudo, e que seu preenchimento dar-se-á no momento de sua transcendência ao objeto transcendido. Portanto, a consciência se define como sendo um nada, ou melhor, a consciência é intencional, colocando-se fora do ser em direção ao objeto que está para além da consciência.

É por isso que, ao exteriorizar-se como transcendência, ela cria uma ruptura no ser, fazendo surgir um nada. É desta forma que a consciência ao surgir fora do ser, assumindo um ser que não é, o ser em-si, faz surgir o mundo, os objetos como horizonte de todas as consciências que fazem que isso seja real, tenha sentido efetivo, um significado que faz que a consciência seja o que é: consciência de tudo que existe fora de si: o mundo, os objetos.

Por essa razão, a filosofia existencialista de Sartre, ressalta que o mundo está aí, mas seu significado só é efetivo pela transcendência da consciência, isto é, o mundo é para o homem o seu sentido de transcendência. Desse modo, podemos dizer que é através da

nadificação do para-si, que o mundo surge, a consciência como nada é o único princípio que constitui o fundamento do mundo. Assim, a consciência fundamenta o mundo.

Não obstante, ainda precisamos nos estender um pouco mais sobre o paradoxo do para-si em relação ao nada. Seguindo o raciocínio de Sartre (1997, p. 65), buscamos a definição: "O nada não é, o Nada é tendo sido. O Nada não se nadifica, o Nada é nadificado". Entretanto, dissemos anteriormente que através do nada aparece o mundo, isto é: sem o ser não existe o nada, pois o nada está instalado na presença do ser, mas se o nada não é, por definição, também não pode ser sua própria origem; como saída a este problema, Sartre argumenta que: "Deve existir um Ser que não poderia ser o ser-Em-si, com a propriedade de nadificar o Nada, sustentá-lo com seu próprio ser, escorá-lo perpetuamente em sua própria existência, um ser pelo qual o nada venha às coisas." (SARTRE, 1997, p. 65).

A clara visão que temos é que o único ser que pode introduzir a negação no mundo é o para-si, isso porque o ser-em-si, por definição sartreana, é simplesmente o que é, fechado, pleno de si, absoluto, pura positividade, desnecessário, sem razão de ser, portanto não mantém nenhuma relação com nenhum outro Ser, com o mundo exterior. Mediante esses conceitos sartreanos, só nos resta aprofundar em um esboço do Ser que, segundo Sartre, para existir tem necessidade de levar em si sua própria negação, isto nos remete automaticamente à consciência, já que, segundo o autor, a consciência precisa aparecer de forma intencional em direção ao mundo exterior, desta forma ela assume o significado de um ser, sem deixar de ser consciência.

Na obra "O Ser e o Nada", Sartre (1997, p. 34) vai justificar a intencionalidade da consciência seguindo o modelo de *Husserl* cuja tese define a consciência como transcendência: "A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência." Ou seja, é um ser que tem necessidade de aparecer e para que isto ocorra é condição necessária que ela se dirija para fora de si. Como ela ainda não pode aparecer, então é um nada, que ao captar o objeto revela-o, afirmando-o como um ser, neste momento a consciência surge assumindo um ser que não é o seu, mas mesmo assim continua sendo consciência.

Realmente, esta intencionalidade da consciência é uma forma de transcendência, na ânsia de existir, a consciência escapa do Ser e ultrapassa seu nada de ser para surgir como consciência de ser. Esta é uma condição ontológica singular do para-si. Para existir, a consciência coloca o seu próprio Ser em questão, afirmando-se na medida em que originariamente não é.

Nota-se que esse pressuposto prioriza e serve como sustentáculo à filosofia de Sartre sobre a liberdade que deriva de seus estudos sobre a fenomenologia, a filosofia da

consciência pura, pois o mundo, como nós o conhecemos, é apenas uma reunião de todos os objetos 'transcendentais': coisas que percebemos e sobre as quais pensamos.

Abrimos esse parêntese para expor ou lembrar que este caminho traçado pelo filósofo sobre uma ontologia fenomenológica na obra "O Ser e o Nada" é de fundamental importância, porque é a base, o alicerce de compreensão da sua filosofia da liberdade que é o nosso objetivo. Retomemos, pois nosso estudo, priorizando a filosofia existencialista de Sartre no qual o mundo está aí, mas ele é humano, porque seu significado só aparece depois que é "transcendido" pela consciência, ou seja, "O mundo é para o homem o seu sentido de transcendência." (GILES, 1975, p. 328).

Desse modo, poder-se-ia dizer que é através da nadificação do para-si, que o mundo surge, portanto, a consciência como nada é o único princípio para constituir o fundamento do mundo. O sentido da ontologia sartreana é mostrar que o nada surge do Ser que difere do em- si. Ressalta-se assim com nitidez o ser que já traz o nada dentro de si, introduzindo o questionamento sobre este próprio ser, através da possibilidade da negação. Logo, este ser conclui-se como sendo senão certa negação do em-si, mas sem o em-si, tudo desvaneceria em nada.

Partindo desse pressuposto, dir-se-á que este ser que traz o nada em seu interior não pode ser o em-si, já que este não mantém nenhuma relação com o mundo exterior, se um de seus atributos ontológico é ser pura positividade; isso atenua, ainda mais, o problema da negação. Ou seja a negação surge pela capacidade do para-si nadificar-se e perguntar pelo seu próprio ser. Desta forma, de acordo com Sartre, o nada instaura a negação. Deduzimos, assim, que o nada tira seu próprio ser do ser e desta forma surge a negação. Mas como?

De forma exequível, Sartre assenta que deve existir um ser que oscila entre 'O Ser e o Nada', isso faz que se estabeleça uma consciência que se interroga. Esta consciência é sedimentada na negação que a remete para a interrogação. E interrogar é um atributo humano no qual o problema da interrogação faz surgir o ser da negação. Ora, se o ato de interrogar leva ao ser da negação e essa interrogação é uma atitude humana, logo se subentende que é uma relação entre o homem e o mundo.

Efetivamente, o mundo existe, está aí, mas ele não se mostra, não se revela a si próprio, ele é algo a ser revelado. E isso ocorre porque existe um ser que traz dentro de si a inquietude diante do seu próprio ser. O único ser capaz de perguntar sobre o ser do seu ser é estritamente o homem. Seguindo o raciocínio de Sartre, o homem escapa do Ser como um recuo nadificador, com a intenção de saber o sentido de sua existência. E, ao interrogar-se, ele encontra o nada, é neste momento que o indivíduo não representa apenas um ser pensante, mas

um sujeito que pensa e compreende que precisa se desprender de si em busca de si mesmo, ou seja, é na existência que o homem vai se afirmar mediante suas escolhas que vão se concretizar por meio da ação.

Verificamos que o existencialismo de Sartre centraliza um homem comprometido consigo mesmo, circunscrito em um contexto que ele próprio escolhe, livre de qualquer influência exterior. Encontramos assim um homem que tem a capacidade de negar a viver apenas nos limites do ser, como um em-si. É esse comportamento que faz surgir à interrogação sobre o significado do ser de seu ser, isso é, o sentido de sua existência, enfim uma infinidade de perguntas que somente um ser dotado de consciência poderia fazer e, ao mesmo tempo, também responder.

Isso porque, segundo o filósofo:

O homem é antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente, em vez de ser um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível, e o homem será antes de mais nada o que tiver projetado ser. (SARTRE, 1970, p. 217).

Na verdade, o homem interroga o 'mundo', mas é preciso que ele esteja presente no mundo, comprometido com suas vivências e não no meio do mundo como um em-si. Poder-se-ia exemplificar da seguinte forma: como se o homem deixasse de ser essa coisa no mundo (em-si) e projetar-se em direção a algo que ele mesmo escolhe para ser, não como um objeto, mas como sujeito transformador de sua realidade. Esse espaço que fica entre a coisa em-si e o sair de si mesmo em direção ao mundo é onde reside o 'nada'. É o momento em que o homem oscila entre seu nada de ser e a sua possibilidade de ser, de assumir o significado do seu ser.

Chegamos, enfim, a entender porque a questão do nada é tão relevante na filosofia de Sartre, para o esclarecimento dos caminhos da liberdade que propomos nesse estudo. Mostrar através da ontologia fenomenológica que o nada justifica o que somos. O homem é o que a sua liberdade formar, porque ele parte desse nada e se constitui pelo traçado de seu projeto original. É neste sentido que a liberdade obriga o homem a escolher-se e fazer-se por intermédio da ação. Podemos dizer que a liberdade faz que o homem se determine a fazer-se em vez de ser. Isto coloca o homem na esfera do mundo, pela transcendência, foge de sua facticidade e busca a realização do seu projeto existencial.

É sobretudo nesse aspecto que *"eu posso refletir e compreender que"* eu só penso, porque existo e isto só é possível porque eu tenho a liberdade a meu favor para que eu possa me afirmar na existência e assim definir-me simultaneamente como consciência humana.

Desse modo, tudo é explicado mediante minha própria escolha, isto é, a partir desse nada, é que tudo é exemplificado. A liberdade, portanto, elimina esse caráter de ser desnecessário, do homem ser apenas um ser que está-aí, isto é um ser-em-si.

Melhor dizendo, o homem se descobre como um ser-para-si, ou seja, consciência de si, pois "*somos o ser em si e só depois somos consciência*". Surge, então, a nadificação para que o para-si possa existir, porque a consciência só aparece na medida em que assume o significado de alguma coisa. Desse modo, o para-si está sempre procurando se fundamentar, isto nos remete a pensar o para-si como sendo o nada, uma falta de ser, que busca seu fundamento na existência. Em síntese, se a consciência é o nada, então ela não tem fundamento em si, é necessário, pois, que a consciência preencha este nada. Mas de que forma isso pode acontecer?

Encontramos suporte para responder a essa questão na obra 'O Ser e o Nada', em que o autor vai dizer : "A consciência é sempre consciência de algo, apoiando-se na filosofia de Husserl", ou seja, o ser da consciência é o sentido que o para-si determina para os objetos, para as coisas que existem no mundo.

É desse modo que podemos comungar com a afirmação de Marconi Pequeno de que o "[...] nada fundamenta a existência, assim a existência fundamenta o nada. Se a existência é que fundamenta o nada e se o nada só tem fundamento na existência, conclui-se que o nada não tem fundamento." (PEQUENO, 2002).

Isso quer dizer que o mundo tal como ele está aí posto é sem razão, as coisas estão aí jogadas, assim também somos nós marcados pelo caráter desnecessário. É neste sentido que o para-si precisa se nadificar para poder fundamentar seu ser, assumindo o significado dos objetos que de forma intencional ele capta para dar sentido.

Poder-se-ia dizer que é a própria liberdade que se revela como transcendência, fazendo que a consciência possa segregar seu próprio nada em busca de existir, de obter respostas que possam preencher esse nada dentro de si porque esse nada significa uma falta, a necessidade de algo.

Antecipamos nosso estudo sobre as vertentes do para-si para possibilitar um melhor entendimento sobre o nada, já que, o que faz o homem ser livre, é o nada. Mas adiante, veremos que a liberdade é a condição da existência humana. Somente na existência é que o homem vai se revelar como homem, escolhendo-se e fazendo-se, é esta a realidade humana. Falar da posição do nada na filosofia de Sartre remete necessariamente a uma explanação do para-si que é a única forma do Ser se relacionar com o mundo exterior. O nada em si não é nada, não tem fundamento, não possui linguagem ontológica, entretanto a filosofia de Sartre vai nos mostrar

que a existência fundamenta o nada e tudo é produto desse nada. O nada fundamenta a existência revelando sua ausência de fundamento.

Perguntaríamos então, como isso é possível, se o nada nem se quer tem fundamento?

De acordo com Sartre, existe um ser que oscila entre o ser e o nada capaz de fazer surgir esse nada em seu próprio ser. O homem sartreano se afigura como um ser para-si que foge do em-si e pela nadificação encontra a existência. Dessa forma, o homem deixa de ser uma coisa no meio do mundo para fluir como consciência, como projeto de se fundar. Essa tomada de consciência que surge do nada, pelo esforço de constituir ela própria, é que Sartre denomina de liberdade.

Dizer que a existência se fundamenta no nada, é simplesmente ressaltar que a liberdade é transcendência e, como tal, faz que o homem seja obrigado a exercê-la, se assim quiser deixar de ser um em-si, para assumir sua essência, sua humanidade. Partindo desse princípio, verificamos que o homem é um ser-para-si, pois sempre está em busca de realizar seu projeto original. O processo de nadificação do para-si coloca o homem de frente para as coisas do mundo, proporcionando-lhe resvalar para o significado dessas coisas, ao mesmo tempo em que torna possível ao homem compreender que da forma como ele se descobre no mundo (um em-si) ele não é nada, só que ele tem consciência de que tem a liberdade de transformar quase tudo que está ao seu redor, assumindo e escolhendo transformar suas ações. O mundo está aí, as coisas são, mas o sentido só pode vir do homem, deste ser dotado de consciência que assume seu nada de ser, para se afirmar na existência.

Portanto, reafirmar que a existência se fundamenta do nada é, sobretudo, inserir a nadificação do para-si, é deslizar sobre as estruturas do para-si e encaminhar-se ao reino da liberdade. A fenomenologia vai definir que tudo parte desse nada que está na estrutura ontológica do ser. A consciência vai mostrar que o mundo está aí, sem razão e sem sentido, as coisas são simplesmente o que são, o que vai dá sentido a tudo que existe é a consciência e, como já dissemos, esta se encontra no homem. É este indivíduo que assume seu nada de ser, pois não pode fugir desse nada, uma vez que está encravado dentro do seu próprio ser; o homem não pode negar sua liberdade de nadificar-se para poder escolher e fazer-se de forma existencial. Ele não pode deixar de negar-se porque ele sabe que precisa sair de si em direção ao mundo, em busca de seu fundamento de ser. É neste sentido que a liberdade se manifesta e obriga o homem a segregar seu próprio nada, ou seja a liberdade surge com o nada fazendo que a transcendência humana possa fazer o homem escolher, e fazer-se no mundo. Isto nos remete a um entendimento de que a liberdade é inerente ao homem. Deste modo, podemos dizer que o

homem é o que ele escolhe ser, sem desculpas e sem justificativas, porque ele parte desse nada para se revelar como sujeito consciente no mundo.

Rapidamente, poderíamos ressaltar que é este o caráter instigador da filosofia existencialista de Sartre, ele quer mostrar um homem engajado com seu tempo, com sua verdadeira essência que se revela na existência, da forma que ele mesmo escolheu, de acordo com seu projeto original.

### 3 O SER-PARA-SI: CONSCIÊNCIA E INDETERMINAÇÃO

A consciência se dirige para esse mundo do ser, essa realidade para ter sentido precisa ser captada pela consciência e quando isso acontece, ela capta o ser e o apreende como fenômeno, não na forma de ser, mas simplesmente capta o ser como fenômeno de ser, abolindo qualquer forma de dualidade entre ser e aparência.

Sartre entende que a realidade ontológica do ser não depende do conhecimento do sujeito, as coisas, o mundo-em-si existe independente de qualquer conhecimento do sujeito, por isso é que o ser-em-si não permite nenhum tipo de alteridade, as coisas estão aí e são o que elas são. Mas se tudo permanecesse nessa total contingência, o mundo não teria sentido e seria um verdadeiro caos.

Contudo o autor em sua doutrina fenomenológica vai abranger um outro conceito chave, como sendo base fundamental de toda sua filosofia da liberdade, que é a estrutura do ser-para-si, em que ele vai discorrer sobre os domínios da consciência, sua intencionalidade, mostrando que o homem já é um ser constituído pela possibilidade de abertura, isso é, o homem é um ser que vive em busca de suas parcialidades, porém o sentido de sua vida, dar-se-á somente na existência, na qual ele, a partir do projeto original, se definirá a si próprio revelando sua natureza de homem que ele mesmo constitui existindo porque o sentido da humanidade estaria no próprio ato de existir.

O homem se descobre como um ser jogado no mundo, mas o para-si pela transcendência, sobrepõe seus próprios limites para ir ao encontro do significado de sua existência. Dessa forma, o mundo deixa de ser um emaranhado de coisas para se tornar um lugar de abrigo para o homem. Todavia, o para-si não interrompe sua trajetória somente colocando o homem neste abrigo, o para-si situa o homem como um ser que pode e deve transformar o mundo através de suas escolhas que vão se concretizar por meio de suas ações.

É desta forma que o homem se constitui como consciência humana. O significado da existência está no ser do homem, que é o nada, nessa busca que ele é, para onde ou até onde ele pode ir.

O para-si é que faz que o homem compreenda sua carência humana, sua incompletude, suas necessidades. Essa lacuna, podemos dizer que é uma parte do próprio para-si, pois só algo que faz parte de si é que pode completar o que está faltando, só que esta lacuna é inatingível, uma vez que o homem sartreano é um ser para-si e ser-para-o-outro, logo está sujeito às contingências e factuais existencias, portanto nunca se conformará como algo completo, acabado.



Logo, essa lacuna, essa incompletude que o homem sente em si mesmo, nunca se completará, pois essa completude só seria possível através dele mesmo. Primeiro porque sendo ele um ser para-si, portanto dotado de liberdade, nunca poderá negar as solicitações de sua liberdade de escolher-se, rejeitando completamente a possibilidade de ser algo fechado, acabado, um em-si; segundo, porque o homem sartreano também é um ser para-o-outro, logo está sujeito às transformações existenciais, onde todas as necessidades humanas são postas em evidência, pois o homem ao existir cria para ele um projeto original, para onde todo o seu pensamento será direcionado e concentrado.

Contudo essa lacuna que existe no para-si, ou melhor, no homem, nunca irá se reverter em plenitude, porque o homem sempre vai estar em busca de algo, a consciência de ser um em si, isso é, um ser completo, fechado, acabado, fecha todas as possibilidades de abertura, de realizar seu projeto original. O homem perderia sua humanidade e seria apenas uma coisa entre tantas que existem no mundo. O homem só é homem porque tem uma consciência que se manifesta em direção ao ser que se exterioriza, que estabelece uma relação de transcendência com o mundo. A rigor, é a própria liberdade que se manifesta, desde o mais alto grau da subjetividade até mesmo, nas coisas mais simples.

É a consciência que determina um 'eu' que faz o homem escolher sozinho os caminhos que deve seguir, escolhendo-se e fazendo-se a cada instante por toda a sua existência no mundo. No entendimento de Sartre, existir é buscar as possibilidades que existem no ser do próprio homem, é ter consciência de que somos livres e que nada, nem ninguém, pode decidir por nós. O homem é o que sua liberdade possibilita para ele ser. Portanto a liberdade é uma faculdade inerente ao homem, somente ela, pode revelar a essência humana.

De imediato, transcrevemos um trecho muito bem sintetizado, onde comungaremos com as sínteses do professor de filosofia Marconi Pequeno, apresentado no Seminário de filosofia, cujo tema fora 'a liberdade em Sartre:

O ser para si é onde nós encontramos o homem em suas pareidades. E consciência, é indeterminação, é busca, é procura, é fuga de si mesmo. Ele é o fluxo que sai em direção a algo que ele não é. Ele é o fluxo que nos faz chegar até o mundo; inquietação pura e plenitude, porque se preenche sempre pelo resultado de sua transcendência, onde o desejo de ser é preenchido pelo vazio que o para-si traz consigo mesmo. O para-si é busca e compreensão de algo que constrói a si mesmo. Ele é uma consciência de projetar-se e realizar aquilo que ele quer ser. O para-si não coincide consigo mesmo. (PEQUENO, 2002).

Como apoio nesse pressuposto, cita-se Sartre (1997, p. 127): "É obrigação para o para-si existir somente sob a forma de um em outro lugar com relação a si mesmo, existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser."

Essa inconsistência segundo o autor é que estabelece a libertação do para-si de si a si. Nitidamente percebe-se que o 'si' para Sartre desempenha uma função muito importante na sua filosofia, como expressaremos seguindo minuciosamente o que escreveu Marconi Pequeno sobre o pensamento de Sartre: segundo Sartre, o si não pode ser considerado como um ser plenamente real, pois se o sujeito tivesse possibilidades de se relacionar consigo mesmo, dentro de uma identidade específica, haveria a extinção do si. Define Sartre (1997, p. 125): "O Si representa uma distância ideal na imanência do sujeito em relação a si mesmo, um modo de não ser sua própria coincidência, de escapar à identidade, colocando-a ao mesmo tempo como unidade.

Dessa forma, segundo Sartre: "O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir a distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o nada." (SARTRE, 1997, p. 127). É isso que faz surgir o nada, pois essa distância que existe como se fosse um espaço nulo entre os dois momentos, faz que surja um 'alvéolo' da consciência, no qual o que separa o sujeito dele mesmo é o nada.

De fato, "O nada é esse buraco no ser, essa queda do em-si rumo a si, pela qual se constitui o para-si." (SARTRE, 1997, p. 127). É por isso que Sartre define o homem como um para-si pois somente o homem tem a possibilidade de segregar seu próprio nada em busca de sua realidade humana. Citamos Sartre (1997, p. 127): "O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão o seu ser; ou seja, precisamente a consciência ou para-si. É um acontecimento absoluto que vem ao ser pelo ser e que, sem ter ser, é perpetuamente sustentado pelo ser."

Por isso, a realidade humana se apresenta apenas como projeto original, de seu próprio nada. Assim, o homem é apenas um ser, que se descobre como um nada, mas que pela consciência ele sabe que pode partir desse nada e projetar-se para o futuro, escolhendo-se e fazendo-se na existência. Dessa forma, a realidade humana se apresenta como fundamento do nada, porque a maneira como ela surge não é nada; em princípio o homem não é nada, mas somente um em si, para depois ser consciência.

Contudo, o para-si tem como característica fundamental a nadificação do em-si, isto ocorre devido a essa fissura que existe no para-si, que é a consciência em direção ao mundo exterior, na ânsia de aparecer surge o nada e com ele a possibilidade da negação.

O para-si se constitui como um nada que busca realizar-se, almeja sua completude. O desejo de ser é preenchido pelo vazio que ele traz consigo, isso porque a consciência abriga em si o nada que é a abertura.

O homem é o único ser que traz consigo esse nada, porque ele procura modificar a realidade humana; ele não aceita viver sem sentido, por isso, é ele que faz que esse nada venha ao mundo. Mas esse nada não é simplesmente um nada sem existência, ele é uma característica

primordial do para-si, é o processo de nadificação da consciência que faz que ela assuma um ser que não é o seu, não deixando de ser ela mesma.

Esse nada clarifica toda a transcendência humana. É pela transcendência que surge a superação do passado em busca de um projetar-se em direção ao futuro, ou seja, esse correlato que existe entre o homem e o mundo, só é possível pela transcendência, que é a própria liberdade que se manifesta pela consciência, mostrando ao homem que ele é livre, para emergir desse nada, para assumir o ser que a consciência, de forma intencional, projetou para ele. Poder-se-ia dizer que ele é uma descompressão do ser em busca de suas possibilidades.

É sob as vertentes do para-si que o homem se descobre como ser jogado no mundo e é este mesmo para-si que tem a capacidade de transformar essa realidade cruel da condição humana. Dessa inquietude, dessa angústia de saber que precisa mudar a realidade, surge, no primeiro momento, a consciência de liberdade, a certeza de que o homem é livre para decidir e escolher seus atos e que não pode fugir a essa condição de liberdade; qualquer atividade sua: agir ou deixar de agir, é uma escolha singular, somente sua. No segundo momento, vem a questão da má-fé, que pode levar à autenticidade ou à inautenticidade. Mas esses conceitos deixaremos para desenvolver nos capítulos seguintes; por enquanto enfocaremos ainda as peculiaridades do para-si, no tocante à liberdade como transcendência, por isso mesclamos a todo momento o para-si, ora como consciência, ora como o próprio significado da palavra homem.

Em 'O Ser e o Nada', Sartre faz um reconhecimento essencial em relação às estruturas do para-si, no qual se estende longamente sobre as questões da consciência, em cuja categoria ele vai buscar todas as bases de sustentação para compreensão da existência humana. Mas é sobretudo no para-si que o filósofo vai exprimir que o homem é um ser de possibilidade, por isso ele define o para-si como sendo uma ruptura no ser, que não se deixa eliminar, por sua transcendência. Isso quer dizer que o para-si está sempre aniquilando o ser-em-si em uma tentativa malogrável de fundamentação humana. Ou seja, o para-si assume intencionalmente um ser que não é o seu, mas sem deixar de ser o ser que é: consciência.

Desse modo, permanece a contínua e infinita distância entre o em-si e o para si. Primordialmente é nas estruturas do para-si, pela sua transcendência, que o homem tenta transpor essa distância. Todavia, o esforço humano em fundamentar sua realidade como projeto de si próprio na existência é um fracasso, pois o homem busca, incessantemente, fundamentar esse nada de ser, ele é a procura desse fundamento, uma vez que a realidade humana como projeto de fundamento é um absurdo, já que o para-si anula o em-si.

Ora, o que o autor quis demonstrar através das angulações do para-si, foi apenas descobrir o que propriamente significa tal busca de fundamento, ou seja, o indivíduo só existe de fato quando se revela por suas ações. Em uma incessante pretensão do para-si em tornar-se pleno, o que é inatingível, pois o homem sartreano jamais será algo fechado, pleno, muito pelo contrário, ele será sempre este ser dotado de liberdade, livre para transcender o mundo em busca da concretização dos seus projetos.

Há, contudo, de nossa parte, um interesse por reinterpretar as inclinações, as tendências e as manifestações do para-si que irão exprimir o sentido propriamente fenomenológico que designa a existência como o surgimento da consciência, o que nos leva a admitir que a existência é a própria consciência. Essa é a posição dramática da consciência do mundo, isto é, a consciência já se descobre existindo na gratuidade primordial e como não criada é, assim, injustificável, simplesmente ela já existe e tudo que existe só tem sentido se primeiro for captado por ela.

Mediante o pressuposto acima, podemos dizer que o autor se refere ao homem como sendo um ser-para-si, pois é na consciência humana que as coisas têm sentido. O homem é o único ser que se define como possibilidade de dar significação ao mundo. O homem é totalmente atividade. A maneira precípua desta ocorrência é justamente a necessidade que o sujeito tem de poder escolher a cada momento a visão do mundo. E isto que entendemos que Sartre denominou de liberdade. E esta visão que o sujeito capta do mundo em busca de um projeto original que possa fundamentar-lhe a existência, é o que entendemos como transcendência. Então, podemos definir que a liberdade é a capacidade que o para-si tem de poder escolher e fazer suas ações mediante as coisas pelas quais o para-si intencionalmente transcende em direção ao seu projeto original. Mediante estas colocações é que podemos admitir que a liberdade é transcendência.

É a partir dessa interpretação que galgaremos o traçado do para-si, onde esboçaremos suas estruturas sem, contudo, deixar de intercalar, a todo momento, o conceito sartreano de liberdade que se encontra encravado no ser do homem. O homem sartreano é aquele que é livre para dar qualquer sentido à alguma coisa, pensar, interpretar e escolher.

Portanto, o que nos interessa na ontologia de Sartre é o estudo do para-si, no tocante a liberdade, a transcendência humana, em direção ao mundo como fundamentação do projeto original e sobretudo no que diz respeito ao homem como transformador da realidade humana.

O ponto de partida do pensar filosófico de Sartre em relação à consciência é que a consciência não é nada, ou melhor, a consciência é o nada. Isso quer dizer que, no sentido fenomenológico, a consciência, para existir, precisa direcionar-se ao mundo exterior, assumir

um ser que não é ela e isto a consciência o faz meramente por intuição. Direcionando-se à coisa, esvazia-se, nadifica-se, esse espaço preenche-se pela própria realidade da coisa. Então se esse movimento de aproximação, esse lançar-se em direção ao mundo, às coisas, ao em si vem da consciência, logo o sentido lhe vem da coisa exterior.

Poder-se-ia dizer que de um lado temos o ser, o ser-em-si, ou seja o objeto tal como é em-si e, do outro lado, a consciência que se desprende do ser, como não existe nada fora do ser em-si, então, essa descompreensão só pode ser o nada no qual Sartre, como podemos entender, designa o para-si, ou seja, a consciência humana.

Essa estrutura nadificante, como podemos verificar na leitura de 'O Ser e o Nada' não é o não ser de Parmênides, ele é um nada; o nada surge através do para-si quando este se distancia do ser de forma intencional. Sua nadificação é necessária para que a intencionalidade em direção ao em-si possa lhe preencher com toda a realidade existencial.

O afastamento da consciência de si de forma intencional faz surgir um vazio, que é o nada, pois nesse momento existe apenas o vazio que dará lugar à significação, o sentido que a consciência dará ao objeto quando este de fato for captado, ou seja, percebido pela consciência. Dessa forma, o nada desaparece e em seu lugar surge o significado do objeto daquilo que a consciência captar como significação, fazendo que o nada desapareça, deixando a consciência assumir um ser que não é ela, sem deixar de ser o ser que é: 'consciência.' A isto chamamos de transfenomenalidade. O ser-em-si agora se apresenta à consciência como fenômeno tal qual ele é. Nesse caso, a consciência atribui-lhe o sentido real de um existente.

Vemos que a consciência busca seu fundamento negando seu modo de ser. Por isso ela precisa nadificar o em-si para ir de encontro ao seu nada de fundamento.

Citamos Marconi Pequeno (1989, p. 15) pelo qual expressa o pensamento de Bornheim, "A realidade humana é a perpétua procura de uma coincidência consigo que nunca é alcançada, finalmente que tudo se passa, portanto como se o para-si quisesse transformar seu fundamento e converter o nada em ser."

Faz-se necessário abrir um parêntese para explicar que essa nadificação da consciência só é possível através da realidade humana. É na existência que o homem se descobre como um nada e conforme sua escolha direciona-se em busca de seu projeto original. "O homem apresenta-se, portanto, como um ser que faz brotar o nada no mundo, enquanto que, para esse fim se afeta de não-ser, é o ser pelo qual o nada entra no mundo." (JOLIVET, 1957, p. 192).

Desse modo, a estrutura da realidade humana se coloca fora de si e interroga-se, em uma busca incessante sobre suas possibilidades existenciais.

### 3.1 Consciência como presença a si

Ressalta-se, agora, um percurso sobre as estruturas imediatas do para-si delineando as fronteiras do conceito de liberdade no âmbito da subjetividade humana. A primeira estrutura do para-si, segundo Sartre (1997, p. 122), é que a consciência é presença a si. "O Ser da consciência é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser. "

Em primeiro lugar, Sartre define a consciência como sendo uma descompressão do ser, por esse motivo ela não pode coincidir consigo mesma, isso nos faz entender que existe em sua estrutura uma articulação de reflexos para que possamos pensar como o para-si preenche-se do significado de um objeto, ou seja, é o reflexo de algo que não tem coincidência com ele mesmo, mas que é a sua própria reflexão. Assim, a consciência é sempre consciência de alguma coisa (do mundo). De acordo com o autor essa reflexão é, portanto, a consciência de consciência que se constitui por um conhecimento de um "quase objeto" ou seja a consciência preenche-se do sentido desse objeto para recuperar-se do processo nãdificante em que ela se encontra. Temos então uma reflexão impura que se traduz como sendo um para-si que se revela como um outro ao assumir o significado de algo, escapando assim de sua nãdificação. Entretanto a consciência é intencional e ao fugir em direção àquilo que ela não é, matiza-se como em-si para em seguida posicionar-se conforme sua intencionalidade, desta forma agora o para-si não é em particular somente reflexão, mais consciência refletida. Nesse momento, o para-si deve assumir-se como sendo esse em-si, fruto de sua reflexão, portanto é um em-si reflexionado, ou seja como sendo um objeto para-si mesmo.

Assim, a consciência refletida se caracteriza como sendo um juízo feito pelo para-si com a intenção de desmascarar as imposturas psíquicas feitas pela reflexão impura. Desmantelando o pseudo sentido que o para-si atribui ao objeto na ânsia de se fundar, para fugir de seu nada ser, revelando entretanto um para-si que se reveste de em-si e distorce a realidade humana ao defini-la apenas temporariamente. Assim a consciência refletida substitui esses pseudo-conhecimento, desvelando proporcionalmente o sentido dos disfarces nos quais o para-si oculta-se como forma de escapar de sua nãdificação.

Na verdade, a consciência é reflexiva, pois na medida em que aparece, reflete a necessidade primordial que tem a consciência irrefletida de ser vista por si mesma. Dessa forma, o juízo não pode ser tomado como identidade e sim, como própria reflexão da consciência; desse modo, a consciência reflexiva pode afastar-se do julgamento feito pela consciência assumindo um dualismo que se completa pelo fato de existir a consciência refletida. Ao mesmo tempo, percebemos que a consciência reflexiva existe porque também

existe a consciência refletida. Percebemos, ainda, que a consciência refletida existe porque também existe a consciência reflexiva. Isto porque enquanto reflete-se, a consciência é refletidora. Logo, subentende-se que toda tentativa de captar uma consciência refletida é malogrável, pois resvalaríamos em uma consciência reflexiva.

Retratemos essa característica singular da consciência com a finalidade de perscrutarmos, com exatidão, os pilares e a composição fenomenológica da consciência. Na concepção de Sartre, o si do para si não pode ser considerado como um ser absolutamente real, pois isto remeteria a uma identidade do sujeito consigo mesmo, não poderia haver o afastamento do si do para-si, já que o próprio Sartre (1997, p. 126) admite que o para-si não pode coincidir com ele mesmo e que "A presença a si pressupõe que uma fissura impalpável deslizou pelo ser."

Em consonância com o autor, entendemos que o si existe para romper com a relação de identidade do sujeito, para garantir a imanência do sujeito em relação a si mesmo, homologando sua unidade. Efetivamente, o para-si existe à distância de si em direção ao mundo, às coisas, mas ele permanece presente, preenchido pelo sentido que pode captar intencionalmente dos objetos.

Já discorremos, anteriormente, que o para-si tem uma característica peculiar preponderante que justifica o si, é o surgimento do nada. É mister afirmar que a consciência ao se afastar de si deixa um 'buraco', uma fissura, isto é, um nada. A rigor, é desse nada, segundo Sartre, que o para-si ressurgente cheio de si, fortemente, como presença a si.

De forma preliminar, conclui-se que quanto mais o para-si busca captar o significado do objeto, saindo de si, mais aparece como presença a si. Logo, deduz-se que a consciência é puro surgimento, pura existência, ou seja, a consciência alcança uma dimensão de total translucidez, cuja característica de transcendência se define fenomenologicamente, onde seu ser se revela como um puro parecer, que só diz respeito a ela mesma. É a própria existência que se revela, ao mesmo tempo em que a existência nada mais é senão a consciência na redução nadificante.

Doravante, a consciência aparece como a condição de possibilidade transcendental de sua essência. A consciência afasta-se do ser para transformá-lo em projeto, desligando-se de sua essência em busca de sua existência, para, então, assumir o que ela projeta ser. Esse despojamento da essência que a torna livre de todas as determinações, é que faz do para-si um ser diferente do em-si, isso é, do mundo, dos objetos. Não obstante, a consciência, pela sua intencionalidade, dará sentido aos objetos, por isso ela precisa ser livre e visar um mundo, cujo significado só encontra fundamento na consciência.

Este processo de nadificação ocorre por que o "eu" ou seja, a consciência é um ser-no-mundo e como tal tende a recuar-se de uma situação para analisá-la e até mesmo modifica-la se assim desejar. Isso por que compreensão e ação caminham juntas. De forma preliminar, a consciência é projeto que se lança no futuro, por isso sua compreensão dar-se-á em função do que ela será. Implica dizer que o homem é o que ele projeta vir a ser no futuro.

Em virtude desse pressuposto, compreendemos que o homem se distancia do seu passado e se projeta para o seu futuro. Assim, podemos entender que se propusermos sondar nossa consciência, verificamos que é vazia e que encontraremos nela somente o por vir, só que este projeto é, ao mesmo tempo, movimento do futuro para o presente. Dessa forma, podemos dizer que o homem é um empreendimento, pois é o ser que vem a si próprio a partir daquilo que ele se projeta a ser. Os fins como eu me projeto irão refletir diretamente em minha situação presente e estes mesmos fins é que irão dar-me suporte para agir transformando essa situação que eu mesmo escolhi.

Sumariamente, é preponderante o sentido de nadificação da consciência na filosofia de Sartre sobre a liberdade. É, sobretudo, a partir dessa nadificação ou redução fenomenológica que a consciência livre surge como liberdade que desabrocha na ação.

É relevante citarmos a passagem em que Sartre demonstra o movimento do futuro para o presente, como o homem se distancia do passado. "O passado é, com efeito, o ser que sou fora de mim, mas o ser que sou sem possibilidade de não sê-lo." (SARTRE, 1997, p. 183).

A propósito, por enquanto descreveremos o futuro apenas como sendo aquilo que 'tenho de ser', não como algo determinado, pois minha liberdade vai constituir o sentido do meu para si presente, mas como projeto de possibilidade, isto é, a consciência é projeto e se dirige ao objeto de acordo com aquilo que ela quer ser de forma intencional. É isso que ocasiona o sentimento de angústia: a consciência sabe que é livre para assumir aquilo que ela ainda não é, mas que escolheu ser, sem nenhuma possibilidade de não sê-lo. É essa angústia que revela a liberdade.

Sartre (1970, p. 118) afirma: "Estou condenado a ser livre." Constata-se então que a liberdade não é uma qualidade adquirida para se juntar às outras qualidades humanas: "A liberdade é o que me estrutura como homem, porque é uma designação específica da própria qualidade de ser consciente, de poder negar, de transcender."

Pretende-se com esta citação fixar claramente que a consciência é, ao mesmo tempo, coetânea da liberdade. A consciência é a própria força que nos habita, que faz que sejamos o que somos, ao mesmo tempo em que, simultaneamente, sabemos que somos essa força e que, por meio dela, nós nos escolhemos, sem deixar de ser essa força que nos



impulsiona a sermos transcendência; isso é, alguma coisa em nós dá o estatuto de que somos quem somos e de que somos nós, para nós mesmos, ou seja, a consciência é que faz que o homem saiba o que ele é, um em-si, ao mesmo tempo em que o projeta para um futuro, pela sua transcendência ao mundo, sem que ele deixe de ser ele mesmo. Com consciência pode escolher-se, para ser o que sua liberdade formar, aquilo que ele próprio, de forma consciente e livre, pode escolher para ele mesmo ser, sem deixar de ser ele próprio.

### 3.2 A facticidade

Trataremos da segunda estrutura do para-si, inicialmente através do romance. A *Náusea* em que Sartre utiliza a filosofia para dar subsídio ao romance, ressaltando a facticidade e a contingência das coisas, assim como refere-se Marconi Pequeno, o mundo como ele está aí posto é sem razão. As coisas estão aí jogadas, são o que elas são. Do mesmo modo, o homem também é um ser jogado no mundo, existe tal qual os objetos, tudo é desnecessário, sem justificativas, sem razão de ser; isso revela o caráter de mutabilidade das coisas. Esse pressuposto serve para dar suporte à uma das ideias essenciais da filosofia de Sartre sobre a liberdade, onde nada justifica a existência, portanto, o homem é um ser livre.

É, sobretudo, no romance *A Náusea* que Sartre faz uma união marcante entre filosofia e literatura, por intermédio de um personagem chamado Antoine Roquentim, cuja característica é de um intelectual, que vive só, sem responsabilidades e sem gostos que, em um momento de reflexão, sente uma profunda angústia de que nada na vida tem motivo ou justificação de ser e, no entanto, as coisas existem e é preciso que ele mesmo dê um sentido a tudo isso.

Esse caráter de angústia diante das coisas e de si é que revela-se como uma liberdade exigente que obriga o homem a buscar o significado das coisas na própria existência. Essa obrigação faz que a consciência assuma sua transcendência, direcionando-se de forma intencional ao mundo, em busca de seu fundamento. O sentido da transcendência é mostrar que o homem é o único ser que tem a capacidade de dar sentido a tudo que existe, concomitantemente em que busca uma justificativa para sua própria existência. E essa a realidade humana.

É, sobretudo, na solidão da angústia que o homem se descobre onde nada o acolhe ou ajuda, por isso sente ser impulsionado a fazer-se, a sair desse estado inerte, mórbido, sem razão de ser. Ao mesmo tempo, o homem tem consciência de que existe algo nele mesmo que o obriga a querer mudar esse aspecto desnecessário e contingente de si e das coisas. De fato, o

homem se sente obrigado a descobrir seu próprio fundamento, para não permanecer com esse caráter de ser desnecessário. Entretanto, essa obrigação é a própria liberdade que se revela no momento da angústia, mostrando que ele pode e deve escolher seu próprio sentido e que é livre para pensar e agir, e disso ele não pode fugir, pois a liberdade é uma faculdade inerente ao homem, qualquer que seja sua escolha, ele sempre estará fazendo uso de sua liberdade. Ademais, a todo instante o homem sente que é livre para tudo, só não para deixar de ter liberdade. Essa consciência que agora se revela como reflexiva gera-lhe um forte mal-estar, uma 'náusea'<sup>5</sup>. Além do que, o homem sabe que ter liberdade é transcender o mundo e engajar-se para poder dar sentido à sua existência. A gratuidade, ou seja, a falta de engajamento em um projeto original torna o homem amargo, pois descobre o vazio de uma liberdade sem sentido e, sobretudo, porque também descobre que a liberdade não anula o trágico da vida e a responsabilidade do homem sobre ele.

Entende-se que é através do tema da facticidade que Sartre almeja uma tentativa de elucidar o problema do fundamento, uma vez que a maneira como o para-si assume seu ser é pura contingência. Essa contingência é descrita por Sartre em uma relação que subjaz as raízes do pensamento de Heidegger que denuncia a facticidade e a contingência do homem como ser lançado ao mundo no qual não escolheu estar, mas, aqui estando, é preciso assumir essa condição imposta por contingências exteriores à sua vontade e assumir a realidade humana, em busca de seu fundamento.

Apoiados nas explicações de Marconi Pequeno entendemos que Sartre se baseia na filosofia de *Heidegger*, diferenciando-se somente pela maneira como cada um escolheu para dar início e legitimar sua filosofia. Através de nossos estudos, verificamos que *Heidegger* parte inicialmente da existência para chegar a uma ontologia do ser, ou seja, o '*Dasein*' é onde *Heidegger* situa o homem, como um ser lançado-no-mundo. O '*Dasein*' é o homem sendo, existindo, ou melhor, é no '*Dasein*'<sup>9</sup> que pode ocorrer o desvelamento do ser, o homem pode chegar à verdade das coisas, do mundo, pois é sendo que o homem pode colocar a questão do ser e de todos os entes mundanos.

A filosofia de *Heidegger* coloca o homem como ser no mundo, por isso ele está acometido da facticidade e contingências, do mesmo modo em que estão as coisas. Entretanto, colocar o homem como um ser lançado-no-mundo, para *Heidegger*, é o mesmo que dizer que o homem é um ser que está aberto às suas possibilidades e essa abertura é que faz que o homem viva no mundo, sendo um ser-no-mundo e um ser-com-os-outros. Essa tessitura existencial do pensamento *heideggeriano* mostra que o homem é o único ente a ter presença em todos os entes,

por isso, é a única via de acesso para chegar ao desvelamento do ser, à verdade ou ao significado das coisas no mundo.

Para expressar tal conjuntura, *Heidegger* mostra o homem como ser-no-mundo que se manifesta como ente no interior de todos os entes, mas isto só acontece porque o homem é um ente dotado de compreensão, através da qual o homem pode compreender a natureza existencial de tudo que existe, ou seja, esta compreensão que reside em nós é como um complemento à nossa inquietude mediante nossa contingência e facticidade. E isto que nos faz manter uma relação imediata com os entes e deste modo o homem pode levantar a questão sobre o seu ser e também sobre o ser dos entes.

Portanto, somente no '*Dasein*' é que surge o desocultamento, a busca da verdade. Para isto, é necessário que o homem esteja lançado-no-mundo. Isso corresponde exatamente a dizer que o homem é um ser contingente tanto quanto as coisas. O homem é um ser contingente igual aos outros entes, mas, segundo *Heidegger* o homem não é um ente qualquer, ele é o '*Dasein*' portanto não existe como coisa, pois tem a compreensão a seu favor, permitindo encontrar o sentido dos entes, a resposta que ele tanto busca sobre si e sobre o mundo.

Todavia é importante destacar que essa verdade que o homem procura, é algo que tanto pode se manifestar como também se ocultar, pois esse desvelamento não ocorre simplesmente sem esforço humano, essa verdade é, sobretudo, decorrente de um processo e não de uma conquista, pois, à proporção que o homem existe, lança-se para o desconhecido e não existindo uma determinação para o que vai acontecer, as situações aparecerão conforme suas ações. A única certeza que o homem tem diante de si, é a morte, por isso nada está posto.

Ainda seguindo o raciocínio de Marconi Pequeno, retratamos: é na idéia de mundo que o homem vai se encontrar dentro de uma clareira e partir em busca de suas próprias realizações, por isso, tudo vai depender dele mesmo, da maneira como ele vai compreender e definir suas escolhas, pois já que nada lhe é posto, então tudo é indeterminado e o homem como é um ser-lançado-no-mundo está sujeito às contingências exteriores à sua vontade, ou seja, o indivíduo, por estar desprovido de algo que o exclua das contingências do mundo, "[...] de um momento para o outro, suas conquistas podem se transformar em fracassos ou de forma contrária, o fracasso se reverter em conquista." (PEQUENO, 2002).

Há, no entanto, uma diferença entre Sartre e Heidegger (1988): o pensamento heideggeriano parte da existência para a ontologia, localizando o '*Dasein*' como ente que existe lançado-no- mundo, mas que tem a finalidade de encontrar o sentido dos seres. O homem é um ente privilegiado, cuja característica maior é a compreensão, pois ele está presente em todos os entes, sempre com a finalidade de questionar sobre o ser e como existente é capaz de desvelar o

ser que constitui cada ente. Deste modo, o homem, é para Heidegger, o ente privilegiado, pois reside nele a capacidade de perscrutar o sentido de todos os seres. Já Sartre parte da ontologia para chegar à existência, por isso ele localiza o homem como sendo um ser para-si, ou seja, o homem é a possibilidade do que é e do que não é, isso implica que tudo parte do indivíduo na sua existencialidade. Nas descrições de Marconi Pequeno, Sartre expressa que o homem já é um ser construído pela possibilidade de abertura, no entanto, o homem é um ser que existe e, portanto, está sujeito às transformações que ele mesmo cria como situações para vivenciá-las. O homem se descobre como um nada e é a partir desse nada que ele faz surgir o mundo e se revela pela transcendência em direção às coisas, dando-lhes o sentido conforme suas necessidades. Mas existir não é ter necessidade, existir é simplesmente, como diz Sartre no romance *'A Náusea'* estar aí, sendo o ponto crucial da contingência mostrar que a existência é absurda, sem sentido e sem razão de ser.

A meta ontológica de Sartre consiste em que é sobre esta base que devemos forjar nossa liberdade, isto nos conduz a um fator de motivação, a uma determinação maior para que o homem sartreano possa tomar consciência de que ele deve desempenhar-se sobre si mesmo. É este traço marcante que faz que cada indivíduo singularmente tenha mais atenção à sua liberdade e se ponha em questão sobre o que deve fazer com ela. Pois a liberdade é por natureza criativa. Em sua incessante atualização o indivíduo sartreano deve escolher e escolhendo-se, engajar-se, para assim poder revelar-se como o homem que ele escolheu para ser.

O fato de o homem estar aí não quer dizer que ele tenha que permanecer nesse estado mórbido, a própria condição humana neutraliza esse aspecto inerte e o coloca de frente com a sua condição existencial: a angústia, as solicitações de liberdade, da má-fé, o sadismo, o amor, o desejo e tudo isso faz que o homem fuja das contingências em busca de fundamentar o seu próprio ser. Nesse sentido, Sartre (1997, p. 129) diz: "Ele é um ser que não é o seu próprio fundamento que, enquanto ser, poderia ser outro que não é na medida em que não explica seu ser."

Em síntese, a busca de fundamento aparece como uma inquietude do sujeito situado nas fronteiras do seu mundo, como podemos verificar quando Marconi Pequeno (1989, p. 18) referindo-se à filosofia de *Bornheim* afirma que: "O homem ao se desembaraçar de toda ilusão substancialista, ele só poderia encontrar sua fundamentação no nada, onde reconhecemos que na verdade a fundamentação do para-si é o nada, no qual poder-se-ia dizer: um fundamento que é nada de fundamento."

Seguindo o raciocínio de Sartre, percebemos que ele define o para-si como algo encoberto por uma pura contingência. Desse modo, parece-nos que Sartre desliza mais

livremente para apontar que a existência humana é ocasionalmente desnecessária e que sem um sustentáculo que lhe assegure a sua necessidade de existir, o para-si fica completamente desprovido de fundamento, submerso naquilo que o origina: ele mesmo.

No que se refere à origem do para-si, detivemo-nos em transcrever na íntegra o que escreveu Marconi Pequeno em suas pesquisas sobre a filosofia do para-si. Vejamos então:

A partir da existência de um nada de fundamento, podemos conceber a consciência como existência inchada. Ela sempre está aí; é a própria condição para seu surgimento. Por conseguinte, não é cabível ao homem se confinar; enquanto existe no nada, posto que a consciência não pode advir do não-ser: ela é sua nadificação. Em última análise a consciência é, como bem assevera Sartre, uma sombra que desliza na superfície do ser. Esta mancha é o nada, aquela fenda instalada no cerne do para-si. (PEQUENO, 1989, p. 18).

De posse dessa valiosa contribuição, sentimo-nos obrigados a abordar a terceira estrutura do para-si, isto é o momento de revelação do nada que ocorre na interiorização do cogito. Sendo o para-si um ser distinto do em-si, a consciência procura incessantemente seu fundamento, para poder existir, isso faz que ele negue o seu modo de ser. Por isso podemos dizer que a consciência *"é o que não é e não é o que é"* Isso nos remete a pensar que a consciência antes de tudo nadifica o em-si em busca de seu nada de fundamento. É deste modo que o nada instaura a razão de ser da existência humana, pois determina esse surgimento como a possibilidade única de ser.

Assim, de acordo com Marconi Pequeno (1989, p. 18-19), Bornheim expressa seu pensamento dizendo: "A realidade humana é a perpétua procura de uma coincidência consigo que nunca é alcançada [...] tudo se passa, portanto, como se o para-si quisesse transformar seu fundamento e converter o nada em ser."

Isso nos leva a refletir que o processo pelo qual o para-si realiza a nadificação do em-si assegura-lhe um fundamento ontológico. Entretanto desperta-se o interesse em saber se isto não remeteria a possibilidade de que haveria em Sartre uma intenção de inserir em sua doutrina uma ontologia do nada?

Para reforçar ainda mais essa resposta citamos Marconi Pequeno (1989, p. 19) no que se refere a Bornheim nessa passagem: "Se o nada se define como privação de ser, o fundamento do para-si somente se resolve, portanto, no contexto de uma ontologia do ser."

Na realidade, se pensarmos isoladamente, o problema ontológico se multiplica, entretanto esclarecemos anteriormente quando discorremos sobre o nada, que o nada não é nada; não é, portanto, aquilo que não é nada, não tem o poder de se nadificar, muito menos de originar o ser. Ora, segundo Sartre, o ser é a origem do nada, é aquele que leva dentro de si seu

próprio nada. Isto é, aquele ser que levanta a questão sobre o ser do seu ser: é o homem como busca de sua fundamentação, ou seja, é a própria estrutura do para-si, onde ele é busca de ser que ao se nadificar, assume um ser que não é o seu, sem deixar de ser o que é: 'consciência.' Desse modo, o para-si representa a cada momento uma ruptura no ser. Essa quebra no ser, faz que a existência do para-si, coloque sempre em questão o ser do seu ser.

Isso nos remete ao conceito de liberdade, pois o para-si ao recusar ser, este ser que lhe é dado de forma gratuita, procura assumir um ser que não é, existindo fora do ser. Como fora do em-si não existe nada, então a consciência origina seu próprio nada e de forma intencional surge como consciência de algo, fundamentando sua própria existência. Portanto, o nada só existe no cerne do ser e este para poder existir tem necessidade de levar consigo sua própria negação que é a condição de ser o que não é. Essa condição é uma característica ontológica e singular do para-si. Nesse sentido, o para-si é um vazio de tudo, que ao captar o objeto ele se enche do significado desse objeto, mas que ele é transcendente, pois está fora da consciência, por isso é intencional, uma vez que a consciência só faz aparecer aquilo que está além de si, situando-se também fora do ser, por isso a consciência a cada instante faz surgir um ser que é o surgimento do nada.

Essa dimensão faz que a realidade humana exista como carência, pois ela surge como falta de algo e revela-se como um nada ou como sendo aquilo que não é, ao assumir o sentido captado pelo para-si. Por isso, a realidade humana busca incessantemente uma identificação consigo mesma, entretanto, isso se torna inalcançável, já que o para-si é apenas a fundamentação do seu nada, melhor dizendo, o para-si transcende em direção ao em-si que é seu fundamento. Enquanto em-si a realidade humana não é nada e é a própria totalidade do para-si, mas esta completude torna-se contraditória uma vez que os caracteres do em-si e do para-si são inconciliáveis. Essas concepções vão permitir-nos determinar com mais rigor o que é o ser de si, o qual definimos como valor.

Abordaremos agora as duas outras estruturas imediatas da consciência: o ser do valor e o ser do possível.

### **3.3 Ser do Valor**

Na obra 'O Ser e o Nada', Sartre (1997) afirma que o valor é um existente normativo que enquanto valor tem ser, enquanto realidade não tenha ser. Sartre (1997, p. 144) refere que "Seu ser é ser valor; quer dizer, não ser ser. Assim, o ser do valor; enquanto valor; é o ser daquilo que não tem ser."

Desse modo, poder-se-ia dizer que o valor é incondicionado, pois localiza-se de forma exterior às extremidades do ser; ou seja, anda ao lado do ser, não enquanto ser, mas como liberdade, pois o valor nada mais é do que aquilo que falta ao para-si, é algo que está para além de sua transcendência. Logo, o ser do valor é, originalmente, aquilo que não pode ser conhecido, mas simplesmente vivido.

Contudo podemos até dizer que o valor pode ser objetivado pela consciência reflexiva, mas como forma de livrar-se de sua falta de fundamento. Eis aí, também, a sua contingência, sua aparição dar-se-á somente pela liberdade, isso é, a direção de onde a consciência transcende a todo instante, uma vez que o valor é algo para um ser que ultrapassa o seu ser. Portanto, é aquilo que falta e, como já foi dito anteriormente, tudo aquilo que falta só pode vir de um ser que se constitui como falta. E esta é uma característica peculiar do para-si, da condição humana.

Por isso, o valor não tem fundamento em-si, por ele mesmo, mas somente pela liberdade quando o valor significa o ser que eu não sou, mas que tenho de me fazer ser. Conclui-se que o ser do valor só pode existir pela liberdade. Torna-se necessário observar que a liberdade é por sua vez aquilo que faz que o homem exista.

Essa síntese permite-nos esclarecer que um valor é necessariamente objetivo enquanto valor e tende-se a confundir-se com o ser e toda nossa realização moral tende a negar a nossa liberdade, na medida em que tendemos a confundir-nos com esse valor. Assim aceitar um valor alheio que repelimos e ajudar à sua efetivação, implica um absurdo.

De fato, aceitar como valor aquilo que não reconhecemos como valor, castra nossa liberdade. Aliás, isso remete, também, para anular-se eticamente do homem, uma vez que, assim, não exerce sua consciência moral e sim um comportamento pré-estabelecido moralmente.

A filosofia sartreana se opera pelo desencadear de um tenaz raciocínio e Sartre se fixa nos limites da ambigüidade, ressaltando que o existencialismo confere ao homem o máximo de dignidade, atribuindo-lhe a legislação sobre si mesmo, a prioridade na situação eu-mundo, renunciando, paralelamente, a sujeição a valores determinados e aos quais devêssemos nos submeter.

Esboçada assim, muito sumariamente, a tese existencialista, Sartre parte do princípio de que o homem, ao assumir subjetivamente o valor, faz que este perca sua característica de valor, de algo que o submeta. A efetivação do valor está, pois, na realização do homem, da sua liberdade, que já implica um comportamento moral. Esta superação é que faz

que o valor exista na vida do homem, não como uma moral estabelecida, mas, sobretudo, como valores que vão se realizando na proporção em que o homem também se realiza.

Eis o que Sartre nos força a considerar em sua doutrina existencialista: uma vez eliminado o aspecto objetivo do valor, só resta ao indivíduo escolher o caminho que ele deve seguir. Cabe a cada um em situação escolher esse percurso sem determinação *a priori*, erigindo os valores e escolhendo-os livremente, haja vista que só o fato de escolher esses valores já é uma forma de valorizá-los.

Vale ressaltar que o processo pelo qual culmina esses valores, colocados em primazia na vida do homem, não exime o homem da responsabilidade de suas ações, pois isto remeteria a uma insolência que estaria em contradição com o princípio existencialista, segundo o qual a liberdade é a capacidade do indivíduo de decidir sobre sua vida, escolhendo-a e por ela se responsabilizando.

Reportamos assim sobre o ser do valor, limitemo-nos a encerrar aqui este conteúdo devido à circunstancialidade de nosso estudo que é retomar a outra estrutura imediata da consciência: o ser dos possíveis.

### **3.4 O Ser dos Possíveis**

Segundo Sartre, é cabível considerar que assim como o ser do valor, também o possível vem ao mundo por meio da realidade humana. O possível se caracteriza pela falta do para-si, mas uma falta que ao mesmo tempo o constitui, ou seja, o para-si na ânsia de se fundar, busca suas possibilidades em um ser que seja colocado na sua própria possibilidade e que esteja intrinsecamente ligado a esta possibilidade para poder dar-lhe fuga em direção à algo. Por isso, podemos considerar que o possível é o para-si deficiente, ou melhor, é o que falta ao para-si para ele ser si.

Para Sartre (1997, p. 149), "O possível nos surge como uma propriedade dos seres. Só depois de olhar o céu decretarei 'é possível que chova' e não entendo aqui o 'possível' como sem contradição com o presente estado do céu."

Decerto essa possibilidade de vir a chover ou não chover, vem de fora do céu, do estado em que as nuvens se revelam transcendentais para que eu perceba se isto poderá ou não se realizar. Esta percepção de chuva é apenas uma possibilidade, que se encontra no aspecto da nuvem que ao ser captada de forma transcendente faz que o futuro, ou seja, a chuva, já possa fazer parte de um possível presente.



Prosseguimos dando continuidade ao raciocínio de Sartre (1997, p. 155) sobre o ser dos possíveis em seu arremate final a respeito do qual escreve que "O possível não é, o possível se possibilita."

Na verdade, Sartre quer demonstrar que o possível existe para além do mundo. Na proporção em que eu capto o mundo, sua presença vai surgindo como uma possibilidade. Na opinião de Bornheim (1984, p. 61),

A noção do possível se insere em um contexto que aponta a duas direções. De um lado o possível indica que a realidade é opção em relação a seu ser, embora, sendo nada, permaneça separada daquilo pelo qual ele opta.. E, de outro lado, para que haja o possível faz-se necessário que a realidade humana seja outra coisa que não ela mesma, isto é, abertura a um mundo do qual o homem se conserva separado.

Enaltecidos com o texto anteriormente exposto, que nos possibilitou uma melhor compreensão acerca do ser dos possíveis, nos direcionamos a explorar na filosofia sartreana como é mantida a relação intersubjetiva.

Dadas as premissas ontológicas do conceito sartreano sobre as vertentes do para-si, buscamos agora as considerações de Sartre sobre o ser-para-o-outro, ou seja, um outro modo de existência tão fundamental quanto o ser-para-si. Essa explanação abre uma perspectiva sobre a liberdade, que doravante deve ser assumida em situação. Entretanto, não é nosso intento tomar expressamente como tema a afirmação do ser-para-o-outro somente no nível abstrato, mas dimensioná-lo nas relações concretas do homem entre os homens.

Ressaltaremos o homem como um ser engajado, isso é, como ser-em-situação, onde exaltaremos um indivíduo situado com suas vivências e que se descobre entre outros homens buscando vivenciar todas os tipos de sentimentos. Assim, formularemos uma síntese dentro da concepção sartreana sobre o ser-para-o-outro discorrendo como se estabelecem as relações concretas com o outro. Versaremos, então, sobre o olhar, o amor, o desejo sexual, o masoquismo e o sadismo. Enfim, retrataremos o pensamento de Sartre, segundo o qual ele coloca o homem na existência.

Para tanto, efetivaremos um estudo na obra 'O Ser e o Nada', texto no qual, primordialmente, o filósofo francês se empenhou em caracterizar com vasta perquirição as questões relativas ao ser-para-o-outro, em uma densa e inquietante leitura, mas que expressa com exatidão os detalhes e a importância do caráter de sua doutrina na origem da questão da existência do outro.

Convém observar que o indivíduo sartreano por mais livre que seja em si mesmo, é visado por aquilo que se passa no mundo, por isso ele é livre só em uma determinada situação e

com relação a essa situação. Consideramos, portanto, que o homem só pode ser realmente livre quando ele reconhece essa situação e é em relação a esta situação que terá liberdade para transformar ou não, de aceitá-la ou negá-la. Essa liberdade, segundo Sartre, não é um poder metafísico da 'natureza' humana. O homem não faz o que quer, mas sim aquilo que ele escolhe para fazer de acordo com seu projeto original, por isso, ele é responsável por aquilo que é.

Acerca disso poder-se-ia dizer que a liberdade só vale pelo uso que o indivíduo dela faz. É dessa forma que o homem responde ao desafio de encontrar um mundo aí posto, sem definição. Contudo, é o homem que vai dar sentido a tudo isso que existe. Através de seu projeto original, é possível fazer o que ele decide nessa situação, pois o mundo não se decide jamais a não ser pela transcendência do para-si em direção ao futuro. Ou seja, na ânsia de estabelecer seu projeto, o homem se lança ao futuro, procurando desvelar um mundo ou situações que correspondam àquilo que ele escolheu para ele mesmo.

Entende-se que o homem sartreano é aquele que está sempre se descobrindo, porque ele não é uma realidade acabada em si e, como já frisamos anteriormente, o homem é um projeto, um indivíduo que tem o poder de dar sentido ao mundo. Suas escolhas serão simultâneas, sempre serão feitas no mundo, sobre o mundo e contra o mundo. Por isso, ele é responsável por essa escolha, o que implica, também, uma inegável responsabilidade por suas ações. Com efeito, o homem é obrigado a ser um sujeito engajado, comprometido com a situação em que vive para que sua escolha não venha a ser em vão. Como diz Sartre, até mesmo o ato de não escolher, já é uma escolha, é a sua liberdade expressa, portanto, ele deve se responsabilizar pela sua ausência de escolha.

Notadamente, Sartre prega um existencialismo em que o homem é integralmente livre para escolher, mas também é totalmente responsável por tudo que faz. Uma vez que o homem é livre para escolher, nada, nem ninguém pode justificar suas ações. De acordo com Sartre, é nesse sentido que a liberdade é absoluta, pois ela obriga o homem a fazer-se ao invés de ser, pois nossas abjeções, fracassos, enfim todas as nossas atitudes, só encontram justificativas na autonomia de nossas escolhas que se concretizam em nossas ações.

#### 4 O SER-PARA-OUTRO: AS RELAÇÕES HUMANAS E O CONFLITO

No mundo ocupamos e vivemos no mesmo espaço compartilhado com o outro, além de outros seres diferentemente de nós. Dessa forma, o para-si é um ser livre em situação, que traduz os impasses que atormentam o homem porque somos seres marcados pela falta e desta forma estamos sempre em busca de escolher o que é melhor para nós mesmos.

Mediante o pressuposto acima é que o homem, de repente, percebe que certas coisas não são focalizadas somente nele, mas no outro. Nesse contexto, Sartre ressalta que o homem é simultaneamente um ser-para-si e um ser-para-o-outro em que cada consciência busca o domínio sobre a outra; isso faz que não exista uma intersubjetividade, porque cada indivíduo procura impor seus interesses, essa discrepância gera um impasse no qual poder-se-ia dizer que duas liberdades não podem ocupar o mesmo lugar no espaço.

Entretanto a convivência é necessária, pois o homem não vive isoladamente, é neste momento que a consciência capta ou é captada pelo outro, estabelecendo entre ambas uma relação ora de dominação, ora de submissão, fazendo surgir um elo que envolve sujeito e objeto ou seja uma ontologia existencial. Mas esta dominação muitas vezes se dá de forma transparente, simbólica, sutil sem nenhum tipo de atrocidade. Muito embora quase sempre o conflito seja a característica marcante que revela o impasse entre várias consciências, isto porque nenhuma consciência quer abdicar de sua liberdade a favor de uma outra consciência. Cada uma quer garantir seu espaço afirmando sua irrestrita liberdade.

Nessas análises, Sartre procura mostrar a importância capital da noção de dominação do outro, considerando que o outro está sempre em posição de dominação, ou seja, a intersubjetividade existe sempre sob a égide do conflito. Esse perfil da sua compreensão sobre a intersubjetividade foi que serviu de ímpeto para que Sartre redimensionasse o significado assumido pelo olhar e pelo corpo como elementos constitutivos na relação da intersubjetividade. A questão se complica, uma vez que a problemática da liberdade circunscreve-se no âmbito da interioridade e subjetividade do homem. Então, vejamos: na relação eu-outro, o Eu possui em sua consciência, valores, desejos, objetivos de vida e ideais em relação ao outro, de forma recíproca, também o outro sustenta em sua consciência os mesmos motivos em relação ao Eu, só que essa reciprocidade não remete a uma relação de harmonia, muito pelo contrário, são duas liberdades que se confrontam, por isso toda a relação permanece imbuída de conflito.

Sartre considera que embora o outro seja um entrave à minha liberdade, o outro também é necessário, pois é através dele que exerço ou reconheço minha ação. O outro faz

parte do meu Eu, mesmo que sob a forma de ameaça, já que sua liberdade ameaça a minha. Entretanto o outro se apresenta como um mal que não posso me libertar já que ele faz parte da minha consciência. Como consequência da existência do outro, até mesmo minhas coisas mais íntimas escapam porque eu sei que existe o outro e ele está presente não como uma coisa, mais como uma outra consciência que a qualquer momento pode entrar em combate com a minha. Por isso, a totalidade do mundo de minha experiência está sujeita a um processo de desagregação devido a tudo que está ao meu redor como um caminho, uma carta ou um endereço direcionado para o outro ou para os outros, ao mesmo tempo em que o outro também me faz um deles.

#### **4.1 O olhar**

De acordo com Sartre, o outro existe para o para-si primordialmente pelo o olhar. Essa é a primeira forma em que o outro se revela ao para-si. Quando olhamos ao nosso redor, vemos apenas as coisas captadas pelo para-si que procura dar-lhes o sentido. Entretanto, a situação se modifica na medida em que o outro também é percebido nesse campo visual, pois se destaca aí, não um objeto, mais, sim uma outra consciência que procura arremessar nossa realidade para seu campo, assim como também fazer de nós um objeto de sua realidade. Desse modo, a existência do outro não surge nem como uma possibilidade nem de uma hipótese científica, ele se apresenta como um para-si exterior à minha experiência, por isso mesmo não posso estabelecer estimativas a respeito de sua existência, a única conjectura que possuo dela, é que o outro existe.

Em outras palavras, percebo de forma indireta e complicada que o outro me vê como um objeto, já que tudo que está fora da consciência apresenta-se como coisas, logo é difícil para mim mesmo reconhecer que sou um objeto no mundo do outro. Isso porque os outros me vêem como equipamento de seu mundo exterior. Sinto que o outro observa meu comportamento, adquirido por intermédio deles. Desse modo, sou um objeto, somente porque admito que existo como objeto mediante o olhar de uma outra pessoa. Isso implica que o outro, ao olhar-me, afirma a minha própria existência, caso contrário eu não faria parte do mundo, ou seja, eu não existiria. Naturalmente, esse alvéolo de ligação que o outro faz através do olhar torna-se necessário para eu ter admissão em minha própria existência, funciona como uma aditiva de afirmação, mostrando que eu preciso do outro para assegurar que estou presente no mundo, na minha própria existência.

Entretanto o olhar desempenha um relacionamento recíproco entre eu e o outro, pois da mesma forma em que me sinto um objeto ao ser visto pelo outro, meu olhar também proporciona ao outro uma existência objetiva, uma vez que ele, também, se percebe captado pela minha consciência. Afigura-se, então, que o valor que eu vou determinar ao outro vai depender do meu reconhecimento sobre como eu vou reconhecer esse outro.

Obviamente que ao falarmos do olhar não nos referimos aos olhos enquanto órgãos fisiológicos que me fitam, mas, sim, a uma estrutura da consciência, como sujeito, ou seja, um outro para-si. Mediante o olhar do outro, a consciência apreende-se a si mesma como um objeto desconhecido do julgamento do outro. Isto faz que o para-si estabeleça consigo mesmo uma relação de escravo, pois ser visto pelo outro é um processo que modifica meu próprio ser, pois sei que uma outra consciência tenta captar-me, desnudando todo o meu ser, procurando dar-me o sentido de acordo com sua percepção.

Por isso, ao ser fitado pelo outro, torno-me um ser sem defesa contra uma liberdade. Sinto-me escravo, não que o outro me aprisione, mas porque sei que o outro está me analisando e esse pré-julgamento, que remeto a mim mesmo, é oriundo de um outro eu, que não sou eu, mais que flui remetido pelas avaliações que o outro faz de mim com seu olhar.

Fico sem defesa porque essa é uma condição para minha existência, portanto, tenho de aceitar esse processo, ele é vital para que eu me conceba como um existente, ou seja, o olhar do outro confirma minha existência. Em uma perspectiva inversa, posso, em vez de me encontrar sem liberdade diante do outro, objetivá-lo em sua liberdade.

Evidentemente, a maneira como apreendo meu ser-objeto se origina precisamente da existência do outro. Segundo Sartre, a consciência e a liberdade do outro não são gratuitas, haja vista que não podem ser discernidas como objetos. Decerto todo conhecimento concreto que tenho da liberdade do outro refere-se a mim e não ao próximo já que eu só posso fazer uso daquilo que eu faço no mundo do outro.

Realmente, como já fora citado, não se trata de questionar a presença ou a ausência do outro, pois o outro existe de fato, mas, sim, a sua factualidade, algum lugar em que ele possa se fazer presente de forma a enfrentar ou inibir minha subjetividade.

## **4.2 O orgulho**

Em outra direção, podemos retomar a ambivalência definidora de certa resignação, pois o orgulho é um sentimento que se edifica da vergonha de ser objeto, uma vez que para

estarmos orgulhosos de nós mesmos é necessário que estejamos convictos de não sermos senão isso, a que atribuímos orgulhosamente como aquilo que somos. A respeito, cita-se Sartre (1997, p. 370):

No orgulho reconheço o outro como sujeito pelo qual a objetividade vem a meu ser\ mas igualmente reconheço-me como responsável por minha objetividade; enfatizo minha responsabilidade e a assumo. Em certo sentido, o orgulho, portanto, é antes de tudo resignação: para estar orgulhoso de ser isto, é necessário primeiramente que se tenha resignado a não ser mais que isto.

Enfim, Sartre nos diz que existem duas atitudes autênticas: aquelas pelas quais reconheço o outro como sujeito e pelo qual chego à objetividade, à vergonha e aquela pela qual apreendo-me como projeto livre do outro no seu ser-outro, constitui-se pelo orgulho, e afirmo minha liberdade.

Muito embora, segundo Sartre, o orgulho ou a vaidade sejam sentimentos de má-fé, pois aproveito-me da admiração do outro sobre meu desempenho para imbuí-lo passivamente, no entanto, o outro se mantém como sujeito, como liberdade, ao experimentar da minha objetividade absoluta. Isto faz que eu apreenda a liberdade do outro que agora vislumbra o meu ser objeto. Dessa forma, sua liberdade entra em contradição e minha objetividade leva-me a apoderar-se do próximo e a constituí-lo como objeto em uma tentativa de reconhecer meu próprio ser, ou seja, no cerne desta objetivação descubro minha própria objetividade.

É preciso entender que esta digladição existe entre eu e o próximo. Tanto esta objetividade que eu sou para o outro como o que ele é para mim manifestam-se como corpo. Na verdade, retrataremos as questões do corpo por intermédio de sua dimensão ontológica já que o nosso interesse sobrepõe às relações concretas com o outro que irão nos centralizar no cerne da problemática da liberdade.

Com efeito, nossos desdobramentos sobre esse antagonismo entre eu e o outro será mais bem apresentado pelas diferentes atitudes do para-si em um mundo onde é marcante a existência do outro. A rigor trataremos agora das relações concretas com o outro, onde nos limitaremos aos parâmetros norteadores que enfocam mais precisamente os seguintes temas: o amor em face do outro, a linguagem, o masoquismo, a indiferença, o desejo sexual e o sadismo.

Essas múltiplas situações definirão as diversas possibilidades do para-si revelar-se de forma diversificada, apresentando seu poder nadificador, tentando transcender sua facticidade, escapando à existência do seu ser-aí, ou seja, desvinculando-se de um em-si preso ao mundo. Esse legado vem afirmar o embate indissociável que o para-si terá de travar com o próximo, em uma convivência quase sempre nutrida de forma conflituosa. Isto porque a

convivência com o outro é marcada pela busca incessante pelo controle e apropriação da liberdade alheia. Mediante a revelação que assume a relação do para-si com o outro sob a égide do conflito, esboçaremos inicialmente o amor como atitude em face do outro já que, segundo Sartre, através do amor se tenta realizar a síntese de duas realidades, embora essa relação de harmonia com o outro seja um fato irrealizável.

### 4.3 O amor

De fato, o amor tem por objetivo insistir na unidade com o outro, ou seja, visa estabelecer uma síntese entre duas transcendências. Pelo fenômeno do amor eu reconheço e admito o amado como sujeito livre, entretanto, o outro me olha como algo completo, acabado merecedor de seu encanto, ou seja, seu olhar me torna um objeto, um em-si. Pelo mesmo fenômeno do amor, tento fazer que o amado veja em mim todas as características que lhe agradem que lhe possam atrair, fascinar e, desse modo, eu me esforço para me apresentar como um ser merecidamente centralizado nesse amor.

Mediante tal premissa, nenhum de nós consegue concretizar esse relacionamento efetivamente. Por isso, Sartre se refere ao amor como algo irrealizável e toda a tentativa de realizá-lo como malogrável. Vejamos o que diz Sartre (1997, p. 470):

Quanto mais sou amado, mais perco meu ser, mais sou devolvido às minhas próprias responsabilidades, ao meu próprio poder sen Em segundo lugar, o despertar do outro é sempre possível; a qualquer momento ele pode fazer-me comparecer como objeto: daí a perpétua insegurança do amante. Em terceiro lugar o amor é um absoluto perpetuamente feito relativo pelos outros. Seria necessário estar sozinho no mundo com o amado para que o amor consemasse seu caráter de eixo de referência absoluto. Daí a perpétua vergonha do amante ou seu orgulho, o que, neste caso, dá no mesmo.

Na experiência do amor, cada um tenta manter intacta sua liberdade, só que no jogo amoroso cada parte quer se fazer amada. Os amantes permanecem cada um para-si em uma subjetividade total, mas a qualquer momento um dos dois pode desprender-se do fascínio e contemplar o outro como um objeto, então se quebra o encanto e o amante passa a ver o outro como objeto e o amor passa a ser uma simples ilusão.

Um outro modo a que o filósofo se refere é que os amantes preferem se isolar para evitar a invasão de uma terceira pessoa, ou seja, no relacionamento amoroso entre mim e o outro, o amante é para mim uma transcendência absoluta que me fundamenta em meu ser; basta que os amantes sejam vistos para que esta transcendência se transforme em transcendência-transcendida por uma terceira pessoa. Esta aparição de uma outra pessoa causa

a destruição de seu amor, isso porque o amor se aliena perpetuamente em direção ao terceiro, por isso os amantes buscam a solidão.

Partindo desse pressuposto, Sartre conclui que o amor é um projeto irrealizável. A existência do amor exige uma plena resignação de ambas as partes, pois, para amar alguém, é necessário que eu faça tudo para que essa pessoa também me ame. Por outro lado, o outro também tenta fazer o mesmo e esta reciprocidade faz-nos defrontar cada um com um círculo infinito, pois o amante quer ser amado em consonância com o amor que destina ao amado. Mas, ao mesmo tempo, não posso entregar minha liberdade ao outro e continuar livre, da mesma forma, eu também não posso ter a liberdade do outro, logo o amor é um empreendimento condenado ao fracasso e paixão inútil.

Na verdade, se o amor é desejo de ser amado e se nunca poderei ter a liberdade do outro, a faculdade de amar desmorona-se em um ideal irrealizável. Outro modo de o indivíduo utilizar sua transcendência para ultrapassar a liberdade de captar a si mesmo é a figura da sedução que surge como estratégia, nela o amante que seduz, não tenciona desocultar a subjetividade com o objetivo de possessão sobre o outro, mas de garantir sua subjetividade para nela se reconhecer. Através da sedução, nossa objetividade revela-se para o outro como um objeto-transcendência, um modelo referencial em que tudo se ordena neste campo, todas as coisas, tudo aquilo que utiliza o mundo.

É ainda Sartre (1997, p. 460) que diz:

O objeto que o outro deve fazer-me ser é um objeto-transcendência, um centro de referência absoluto, em torno do qual se ordenam, como puros meios, todas as coisas-utensílios do mundo. Ao mesmo tempo, como limite absoluto da liberdade, ou seja, da fonte absoluta de todos os valores, estou protegido contra qualquer eventual desvalorização, sou o valor absoluto.

Efetivamente, a sedução, segundo Marconi Pequeno, tende a provocar no próximo uma conscientização de seu processo nadinificante diante daquele que o seduz. Pela astúcia, atuo como um ser desejado, contudo exijo que o outro me reconheça como sedutor. Todo meu esforço perante o outro imprime a necessidade de eu coordenar a transcendência alheia com a finalidade de ser um alvéolo entre o outro e o mundo. Mas isso é ineficaz uma vez que sem o consentimento da liberdade do outro meu projeto de sedução se finda em contradição, em uma expectativa inútil.

Mas, de acordo com o autor, o para-si busca um outro modo de conquistar o outro e exerce seu fascínio pela linguagem, já que isto não representa nenhum obstáculo na relação entre mim e o outro, porque a linguagem é peculiar e já constitui a realidade.



Pela linguagem, estabeleço uma relação entre um sujeito e outro, procurando reconhecer o próximo ao mesmo tempo em que reconheço a linguagem. Na opinião de Sartre (1997, p. 464-465), "Não importa o que faça, meus atos livremente concebidos e executados e meus projetos rumo as minhas possibilidades adquirem lá fora um sentido que me escapa e experimento, eu sou linguagem."

#### 4.4 A linguagem

A linguagem faz parte da condição humana, por isso ela tem origem no interior de nossa subjetividade, demonstrando a faculdade criativa de uma consciência na efetivação do seu ser-para-outro. O aparecimento do outro provoca em mim o surgimento da linguagem, é claro que a linguagem não se constitui apenas de palavras, mas de todos os fenômenos de expressão, principalmente na sedução, a linguagem dar-se-á de forma a fazer o outro experimentar seu fascínio e não somente conhecer.

Dessa forma, o *para-si* articula-se no processo de atrair o próximo pelo fascínio, isto porque a linguagem já surge com a intenção de dominação de uma liberdade sobre a outra, então o artifício mais eficaz nessa situação é usar as palavras para fascinar o próximo, e este na forma de sujeito ressalta em mim desejo de ser amado. Sartre (1997, p. 467) afirma que "O amor assim exigido ao outro nada pode pedir: é puro compromisso sem reciprocidade."

De fato, pela linguagem tenciono captar a atenção do outro, fazendo que ele reconheça que é uma pessoa amada por meio de sua habilidade em expressar os anseios da consciência. Doravante é importante ressaltar o sentido que a linguagem adquire frente ao próximo, uma vez que a partir do momento que exprimo minha linguagem perco o controle do significado que a mesma assume mediante a relação com o próximo, conforme Sartre: (1997, p. 466). "Uma vez que me expresso, não posso mais do que conjeturar sobre o sentido do que expresso, ou seja, em suma, o sentido do que sou, posto que, nesta perspectiva exprimir e ser identificam-se."

Constata-se, com isso, que a linguagem segundo o autor só passa a ter sentido na medida em que existe o outro, pois tudo que falo é decodificado pelo próximo. O outro está presente em tudo que expresso, pois não posso ver a mim mesmo, a não ser através do espelho, situado em todos os gestos e palavras que expresso quase que de forma alienadora. Aliás, a linguagem é um objeto de propriedade de quem a captura, por isso o caráter de transcendência do outro permanece velado.

Citamos Sartre (1997, p. 468-469):

O amor é um esforço contraditório para superar a negação de fato conservando a negação interna. Exijo que o outro me ame e faço todo o possível para realizar meu projeto: mas, se o outro me ama, decepciona-me radicalmente pelo seu próprio amor; eu exigia que ele fundamentasse meu ser como objeto privilegiado, mantendo-se como pura subjetividade frente a mim; e, assim que ele me ama, experimenta-me como sujeito e submerge em sua objetividade frente à minha subjetividade.

Assim, o problema dos amantes continua sem resolução, pois cada amante esforça-se por manter inabalável sua subjetividade por situações que poderão ou não suceder, mediante as contingências e factuais da realidade humana.

Esta relação pode a qualquer momento ser interrompida pela presença de uma terceira pessoa e provocar um rompimento na integridade do amor. Por isso, frisamos anteriormente que os amantes sempre tendem a se ocultar para se manterem em anonimato, 'livres'<sup>5</sup> de interferências externas. Mas isolar-se é manter-se como ser acabado e isto não é uma característica do para-si, logo os amantes não podem ficar isolados, se conscientizam que são seres no mundo tanto quanto as outras consciências, portanto o isolamento nada resolve, é preciso encarar as outras consciências. Por isso, Sartre diz que o amor é algo factível de se desmornar. De acordo com esse pressuposto, Sartre aponta três formas que comprovam essa factível destruição.

No primeiro caso, temos o amor como algo inatingível, pois quanto mais eu amo, mais eu perco meu ser e quanto mais isto acontece mais eu me esforço para amar, em uma volta infinita. No segundo caso, o amante tenta de todas as formas me ver como algo completo, capaz de satisfazer todo o seu ideal de amor, e assim me reduz a um ser-objeto, a um em-si. E, na última forma, certifico-me de que sou amado pelo outro, ou seja, meu amor vai depender do valor que o outro atribui para que este amor possa existir, fica claro assim, a dependência que caracteriza meu sentimento. Por isso, Sartre conclui que o amor é um projeto que nunca poderá se realizar.

### **3.5 O masoquismo**

Segundo Sartre (1997), o masoquismo é uma suposição de culpa, na qual se podem definir dois modos primordiais de ser-para-o-outro. Isto é, primeiro sou culpado para comigo mesmo por deixar-me assumir na minha própria alienação absoluta. Torno-me objeto para apreender a subjetividade alheia, mas esta tentativa é malogrável, uma vez que não posso captar a liberdade do outro como sujeito para poder transformá-la em um em-si.

Por outro lado, sou culpado também ao me objetivar para o próximo, crio a oportunidade para que ele se sinta culpado de ver-me como um ser-objeto que se faz desejar pelo outro. Mediante isso o ser-para-outro tenta assumir seu caráter de objeto para que o outro se sinta livre. Ele tenta revelar-se como um objeto para garantir a liberdade alheia.

De acordo com Sartre (1997), o masoquismo não é um sentimento para fascinar o outro, mas sim, para deixar-me fascinado mediante minha própria objetividade para o outro. O masoquismo traduz-se por uma inocuidade, pois quem o pratica é conduzido a uma situação absurda de profunda humilhação.

Conclui-se, portanto, que o masoquismo é uma perspectiva insustentável, pois quanto mais o masoquista procura deleitar-se em sua objetividade, tanto mais é submerso pela consciência de sua subjetividade.

Seguindo o raciocínio de Sartre, podemos definir o masoquismo como sendo um sentimento que, além de traduzir uma humilhação absurda, é um instrumento de sedução por onde o indivíduo se faz de objeto para transcender a transcendência alheia. Mas o masoquismo é uma tentativa em vão, pois o outro se mantém resistente ao domínio de sua liberdade e, assim, o masoquismo se traduz em fracasso, mas, por outro lado, para que possa permanecer como objeto para o outro, tenho que me resignar e renunciar a minha liberdade. Isto, porém, não é relevante uma vez que sem liberdade torno-me um ser sem valor para o próximo. Se, para ele, posso parecer um em-si, o mesmo não ocorre comigo, pois quanto mais tenho consciência dessa objetividade em relação ao outro mais sou consciente de minha subjetividade e assim, novamente, o impasse continua e a espera ansiosa da conquista pelo masoquismo se reveste em fracasso.

Finalmente, diz o autor, que "O masoquismo é um vício e que é, por princípio, o amor do fracasso." (SARTRE, 1997, p. 472). Nessas condições, não é difícil imaginar que sendo impossível dominar a liberdade do outro pela minha consciência, tento dominar o outro pelo o olhar. Estabeleço um controle no olhar do próximo com a intenção de apreender sua liberdade. Desse modo, percebo o outro como transcendência-transcendida, ou seja, como objeto. Nesse sentido, imponho minha liberdade e ele se transforma em um próximo objeto, pelo qual direciono todas as minhas tentativas de transcendê-lo, impossibilitando-o de reconhecer minha liberdade. A esse respeito, tento me sobressair por meio de uma vã tentativa de dominar o outro em seu olhar como liberdade, tento de todas as maneiras impor meu domínio sobre a liberdade alheia, desconsiderando que esta liberdade, a qual tento escravizar, se constitui como um ser sujeito.

Nessa análise, Sartre procura mostrar a importância da dominação do outro, cuja liberdade eu me esforço para apropriar. Mas, pelo corpo, isso se torna impossível, haja vista que ao apoderar-me do corpo do outro tento escravizá-lo e perco a alegria da conquista da posse.

A essa posição, Sartre pressupõe que minha relação com o outro não passa de um conflito em que sou levado a desconsiderar o outro como um ser-sujeito para impor de qualquer maneira minha subjetividade. Dessa forma inexistente o respeito pela liberdade do próximo e o único artifício que eu posso recorrer, segundo Sartre, é a indiferença.

#### 4.6 A indiferença

O que expusemos, até agora, acerca da acepção sartreana, no que diz respeito ao significado da subjetividade alheia, refere-se à primeira atitude para com o outro. Totalmente diverso, porém, é o que representa a segunda tentativa de relação com o outro, pois, diante do fracasso da primeira atitude para com o outro, vejo-me direcionado conforme a situação a recorrer a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo.

Inicialmente retratamos o pensamento do autor quando ele menciona:

[...] a indiferença é de cegueira com relação aos outros. Mas /!./ não padeço esta cegueira como um estado; sou minha própria cegueira diante dos outros, e esta cegueira comporta uma compreensão implícita do ser-para-outro, ou seja, da transcendência do outro como olhar. Esta compreensão é simplesmente o que me determino a disfarçar. (SARTRE, 1997, p. 474).

De fato a indiferença é uma postura que o indivíduo assume para mostrar-se independente do julgamento do outro. O sujeito ao assumir-se como ser indiferente destotaliza a realidade do próximo, desprezando qualquer tipo de conjectura que o próximo possa vir a fazer.

Pela indiferença, não reconheço a liberdade alheia, pois desconsidera sua atuação como parte fundante do meu ser-em-si e do meu ser-para-o-outro. Através da indiferença meu para-si foge da objetividade, fortalecendo a postura da má-fé, pois ignoro qualquer forma de valor ou conceito oriundo do próximo. Para ilustrar melhor essa passagem Sartre cita o exemplo de um garçom de um café que é percebido apenas pelo desempenho que representa para seus fregueses. Na qualidade de garçom, o outro é concebido como um ser exterior, sem a menor possibilidade de conhecimento como um para-si.

Em termos rigorosos pode-se optar por duas alternativas: inicialmente tento preservar minha liberdade mediante o próximo e, conseqüentemente, aproprio-me de sua objetividade a fim de garantir meu fundamento no meu próprio ser. Ou seja, ao perceber o outro

apenas na estrutura de sua função de garçom, este não pode ser meu fundamento. Resta-me buscar uma outra opção que é procurar o fundamento de meu ser em mim mesmo. Faço isso, também, porque sei que ao tratar o outro com indiferença afasto de mim a gravidade de ter minha liberdade sob a ameaça do seu olhar. Contudo, o simples fato de saber que posso está sendo julgado, sem que eu perceba, inquieta-me e a indiferença torna-se algo que me aflige, pois a indiferença surge como uma consciência alheia, absorvendo-me em meu ser sem que eu perceba. Logo a indiferença não surte efeito, pois estou no plano de objetivação daquele que me observa e não posso lançar mão de sua transcendência.

Desse modo, tento exaustivamente buscar a liberdade do próximo sem nunca conseguir alcançá-la, assim, mergulho em um infinito de atitudes e controvérsias que sempre vão desembocar no fracasso. Sobre isso, escreve Sartre (1997, p. 474): "[...] exerço então uma espécie de solipsismo, de fato os outros são essas formas que passam na rua, esses objetos mágicos capazes de agir à distância e sobre os quais posso agir por meio de determinadas condutas. Quase não lhes dou atenção; ajo como se estivesse sozinho no mundo."

De acordo com Marconi Pequeno, esta tentativa de destituir o outro de sua realidade de sujeito é ineficaz, pois contribui ainda mais para que eu perceba o fracasso de minha subjetividade sem fundamento, decorrente disso, sinto-me estimulado a tentar um outro acesso no qual eu posso enfrentar o outro como subjetividade. Recorro então ao desejo sexual. Isto porque o homem sendo falta, lacuna ele se revela também como desejo.

#### **4.7 O desejo**

O desejo é alvo da investigação existencialista e obteve de Sartre um interessante questionamento gerando quatro instigantes questões fundamentais: primeiro, há desejo de quê? Quem deseja? Qual a significação do desejo? E o que a consciência espera da consciência do seu desejo? Essas indagações nos remetem a responder inicialmente que o desejo não se manifesta pelo seu objeto transcendente, não no sentido de possuí-lo como objeto, mas com a intenção de suprimir o próprio desejo. Então, "O que se toma desejável é o próprio desejo." (SARTRE, 1997, p. 479).

Percebe-se que o desejo é simplesmente reconhecido pela intencionalidade da consciência sobre um objeto transcendente. Assim, meu desejo não se dirige a soma de elementos fisiológicos, mas ao conjunto em uma determinada situação a partir do mundo na medida em que revela não somente a vida e, também, uma consciência que é captada ainda como propriedade ainda do objeto desejado e colocado no mundo. Sobre isso escreve Sartre

(1997, p. 479): "Ora, o desejo é por si mesmo irrefletido; portanto não poderia posicionar-se a si próprio como objeto a suprimir."

Portanto, o objeto de desejo é um objeto transcendente, ou seja, um objeto que não tem por finalidade sua supressão, não visa encontrar em um ato particular seu objetivo último. Pergunta-se, então, se o desejo não participa de uma consciência reflexiva sendo, portanto, irrefletido? A rigor Sartre (1997, p. 479) afirma que é "O desejo que se torna o desejável "

Dessa maneira, o ser encontra-se simplesmente velado por sua função, isto acontece somente porque, ao desejar o outro, ao transformá-lo em objeto, o ser o perde e se perde em sua própria transcendência. Poder-se-ia dizer que é um momento de captura seguido simultaneamente do momento de perda. Como diz Sartre (1997, p. 491): "Destruo minhas possibilidades para destruir as do mundo destruído, que perdeu seu sentido e no qual as coisas ressaltam como fragmentos de matéria pura, como qualidades brutas."

Nesse sentido, Sartre nos induz a não desconsiderar certas restrições comportamentais como estruturas originárias do desejo, definidos como 'turvação, pois no desejo existe 'qualquer coisa de invisível que compromete sua subjetividade. A isso, Sartre denominou de 'repulsa sexual. Assim, "O desejo me compromete, sou cúmplice de meu desejo" (SARTRE, 1997, p. 482), ou seja, o desejo afigura-se como uma queda da consciência, agindo em solicitude com o corpo. Verifica-se, então, que o desejo é "um consentimento ao desejo" e, dessa forma, a consciência se sente confortavelmente para esboçar sua intencionalidade em direção ao objeto transcendente em busca da realização do desejo. Neste âmbito: "A consciência não-tética deixa-se ir ao corpo e nada mais que corpo." (SARTRE, 1997, p. 483). Entretanto, mesmo sob esta esfera "O desejo não é apenas apetite voltado para o corpo do outro, vivido como vertigem do para-si ante seu próprio corpo; e o ser que deseja é a consciência fazendo-se corpo." (SARTRE, 1997, p. 484).

Em síntese, o desejo é algo que nós próprios nos deixamos invadir e que passivamente concordamos que ele nos absorva e nos penetre. É desta forma que a consciência se posiciona como um consentimento de que ela quer ser corpo para não somente desejar o corpo do outro, mas para estabelecer uma unidade no mesmo ato. Desse modo, a consciência fazendo-se corpo, deseja um corpo que também é consciência, ou seja, o ser que deseja é a própria "*consciência fazendo-se corpo*" (SARTRE, 1997, p. 484). Não é difícil reconhecer, na descrição que fizemos anteriormente, que essa encarnação recíproca é a meta do desejo sexual. O desejo sexual é um "*estado do corpo*" (SARTRE, 1997, p. 482). Como bem frisou Sartre (1997, p. 482), "O desejo nos absorve e nos penetra."

Na verdade, o desejo sexual faz que eu crie um mundo desestruturado, onde sou apenas um ser-aí que vivencio esse mundo em forma de corpo. Desta forma, o para-si aniquila-se integralmente em desejo sexual. Em parte porque o para-si aprecia descobrir o corpo do outro. Nessa relação recíproca, entusiasmo-me ao sentir que o outro se faz carne para si mesmo e para mim e, na medida em que toco esse corpo, possibilito o para-si do outro aflorar à superfície do seu corpo e cobrir-lhe por inteiro, isso faz meu para-si impelir um desejo de possuir o outro na medida em que ele mesmo é possuído ou na proporção em que sua consciência se identifica com seu corpo. Esse arremate faz que o desejo seja o objeto do meu desejo, pois eu sei que ao tocar no corpo do outro, também penetro em sua subjetividade, uma vez que sua consciência se faz corpo. Isso resulta em um mundo desordenado constituído de fantasias pelo qual o para-si deixa-se absorver em forma de corpo, assim como o mundo, tudo que está fora desse enlace permanece apenas como pano de fundo.

Dentro desse contexto, Sartre nos diz que o objeto a ser alcançado seria inexoravelmente o de fazer o outro se sentir como carne, transformado em um objeto transcendente, podendo ser alvo de minha posse e que, em contra partida, também me transformo em carne para provocar no outro também o desejo de me possuir. Nesse caso, diz Sartre (1997, p. 492): “O desejo é um convite ao desejo.” Ou seja quero suscitar no outro o desejo.

Quando o outro sente que é desejado e não esboça nenhuma reação, entrega-se por inteiro provocando em mim um fascínio que naquele momento subjaz a qualquer resistência, pois o desejo do outro faz despertar em mim o meu desejo de possuí-lo. Sartre (1997, p. 492) diz: "O objetivo verdadeiro do desejo seria o desabrochar de uma carne contra a outra." Sartre quer nos fazer compreender que o desejo de possuir o corpo do outro, ou seja, desejo o corpo do outro porque sei que desta forma estou transcendo-o e atingindo sua subjetividade. Naturalmente eu sei que tocando em sua carne faço fluir sua sensibilidade no mais alto grau em que concomitantemente também aumento meu desejo. Entretanto, o desejo sexual também se encontra fadado ao fracasso.

No entendimento do autor, “[...] o próprio desejo se encontra condenado ao fracasso.” (SARTRE, 1997, p. 492). Assim como o amor, o masoquismo, também o desejo é algo que finda no fracasso. Ao se olhar o outro, acariciá-lo, tenciona-se a apropriação de sua consciência encarnada, mas o surgimento da carne como puro objeto de fascínio escapa de toda transcendência. Nesse instante, o outro-objeto já não exerce mais tanto desejo e se desmorona diante de mim e o seu olhar aparece desfalecendo minha consciência ante seu olhar. Por isso não desejo apenas o outro, desejo também o seu desejo.

Decorrente desse impasse, o desejo se vê condenado a sua não satisfação. Já não se tem mais a compreensão do que se busca, mas, mesmo assim, o desejo continua. Saciada a

fome do prazer, busca-se o amor, estabelecendo assim um círculo vicioso nas relações com o outro, nas quais a primeira conduta surge com o aparecimento do outro frente a minha subjetividade e aí tento impor meu domínio sobre o outro-sujeito. Mediante seu olhar, sinto-me ameaçado em minha subjetividade e, por isso, busco o amor e todas suas vias de acesso. Sem êxito, recorro ao desejo, busco o prazer e quando este se realiza, desmorona-se o desejo e tento novamente ver o outro-sujeito. Logo, tudo tem início outra vez. Diante dessas considerações precedentes, Sartre (1997, p. 493) nos diz que: "O prazer é a morte e o fracasso do desejo."

Assim, o desejo não se acaba com o prazer sexual e, sim, esse objeto de prazer nos remete a outros objetos que, sucessivamente, surgem e, ao serem arrematados, desaparecem para dar lugar a outros que aparecerão. É dessa forma que o para-si justifica-se como procura desse desejo em busca do impossível encontro. Contudo é esta insatisfação que segue movendo o homem, movido que é pela esperança de suprimir essa falta, mas sabemos que essa lacuna jamais será preenchida, uma vez que o para-si jamais atingirá sua plenitude. A consciência nunca será plena, acabada, tal qual é o em-si.

Compreende-se que isto acontece porque sendo o prazer a morte do desejo, verifica-se que não houve apenas uma satisfação, mas sim um arremate total do seu limite que culmina com o fracasso do desejo, pois esse arremate conduz ao fim do prazer e, conseqüentemente, o desejo desaparece. Todavia, isto não quer dizer que o desejo seja apenas um desejo de "*fazer amor*" ou possuir o outro fisicamente, o desejo encerra muito mais que isso. Segundo Sartre (1997, p. 489), seria um mais além, "Daquilo que vejo e toco, um mais-além e reconheço como precisamente aquilo de que quero me apropriar. E então que faço-me desejo."

Para finalizar nossa explanação sobre as atitudes face ao outro, esboçaremos um resumo sobre o sadismo, que também faz parte deste processo do desejo, ou seja, como diz Sartre (1997, p. 501): "[...] o sadismo se encontra como um germe no próprio desejo, como sendo fracasso do desejo." Isso ocorre quando, em meio ao desejo, percebo que o outro me olha, logo o vejo apenas como um outro-objeto e, submerso no desejo, vejo-o cada vez mais como um instrumento do meu prazer. Exploro seu corpo com a intenção de alcançar sua subjetividade, por isso, o que pego em minhas mãos é algo diferente daquilo que eu quero pegar. Mas outro-objeto ali está diante de mim para que eu possa usufruir e saborear as delícias do seu corpo, só que a minha meta é usar o outro não só como objeto, mas como pura transcendência encarnada.



#### 4.8 O sadismo

O Sadismo conduz este processo por meio da violência, do domínio total sobre o outro, só que não é um processo recíproco. O sádico gosta de exercer seu poder livremente para poder confrontar-se com uma liberdade capturada pela carne. Isso porque o sádico almeja a liberdade do outro e não somente seu corpo.

Entretanto também o sadismo está condenado ao fracasso, pois mesmo sob tortura o outro o intimida com o olhar, fazendo que o sádico perceba a alienação absoluta de seu ser na liberdade do outro que o faz sentir. Nesse instante, faz-se necessária uma escolha: ou o sádico assume o objeto que ele quer ser para o outro ou ele tenta captar a liberdade alheia. De qualquer forma os dois empreendimentos resultam em um conflito. Na primeira conduta, recorre-se ao masoquismo e no segundo caso ao sadismo, ambos fadados ao fracasso, pois nos dois casos busca-se alcançar a liberdade do outro e em nenhum caso, consigo atingir a meta desejada. Logo sobressai um sentimento de ódio por sentir desmoronar todos os esforços.

Sartre, através dessas análises, procura mostrar a importância fundamental da noção de dominação. O que desejamos, de fato, não é o corpo do outro, mas sim capturá-lo em sua total transcendência, isto é queremos o próprio outro enquanto liberdade. Por isso, nossa primeira atitude com o outro não é de complacência no amor, nem na paz, mas de conflito, de combate pela retenção e posse da sua liberdade. Antes de respeitar essa liberdade, nossa primeira reação é aniquilá-la para garantir completamente nossa subjetividade. Entretanto, mesmo que eu pudesse colocar o amor e a harmonia em meu projeto original, isso não resolveria, pois o outro em algum momento de sua existência, já teria feito de mim um objeto de seus projetos.

Por isso, o sentimento de ódio que provoca essa luta é absurdo, pois retrata apenas meu desespero em querer dominar a liberdade do outro. Sobre isso, Sartre (*apud* Gilies, 1975, p. 341) se inspirou na peça *'Entre Quatro Paredes'* para afirmar que "O inferno são os outros."

O outro não é simplesmente aquele que me rouba o mundo, é um ser necessário, ele é o veículo pelo qual percebo o sentido do mundo e para quem uso minha liberdade. Além do mais, ele me fixa e, ao mesmo tempo, faz que eu seja visto. Dessa forma, sou um possível para o outro e meus atos livres vão se confrontar com a imprevisível liberdade de um outro.

Sobre estas considerações o autor ressalta que o outro surge em minha frente e se insere no cenário de minha liberdade contingente, irreduzível, absurda que implica em uma condenação da realidade humana. O homem nunca está satisfeito consigo mesmo, traduzindo uma impotência fatal que o obriga a ter um valor sem valor e o torna uma paixão inútil. Sartre

aponta, porém, uma saída, pois temos a liberdade a nosso favor e esta perspectiva sobre a liberdade, que doravante deve ser assumida em situação, ou seja, o para-si é livre em situação, assumo um outro modo de existência tão importante quanto o ser-para-si que Sartre chama de ser-para-o-outro e é essa a maneira pela qual o homem consegue dar sentido às coisas que o rodeiam. É na relação com o outro que o homem dá significação ao mundo.

Todos esses aspectos que acabamos de abordar neste capítulo formam o alicerce da ontologia sartreana que iniciamos através dos conceitos e definições do ser-em-si, do ser para-si, ser-para-o-outro e todas as relações que norteiam as questões do para-si com o próximo formam os pilares que constituirão a apresentação do capítulo seguinte, onde faremos um estudo sobre as categorias que definirão a conduta do indivíduo, mediante o âmbito de sua liberdade, tais como: a angústia, má-fé e a livre escolha. Esclarecidos esses aspectos, desembocaremos em um outro capítulo no qual, finalmente, trataremos de forma específica, a concepção de liberdade, que é o propósito de nosso estudo.

## 5 LIBERDADE: ANGÚSTIA E MÁ-FÉ

A leitura da obra 'O Ser e o Nada' nos revela uma análise sistemática da existência humana e da liberdade e, durante todo o percurso, Sartre considera conceitos filosóficos sobre a realidade humana, dentre os quais destacamos, neste capítulo, os de má-fé e autenticidade, diretamente conexos com os de angústia e livre escolha. Em consequência, isso nos direciona à possibilidade da liberdade, centro gravitacional de nosso objetivo como um todo, que, especialmente, na filosofia de Sartre, não é inteiramente compreensível senão no horizonte da má-fé que ameaça permanentemente o caráter radical da liberdade humana.

Na obra sartreana, o conceito de má-fé ocupa um lugar estratégico: situa-se em um espaço de bifurcações entre outras disciplinas tais como: a metafísica, a antropologia, a ética e a psicologia. Esse contexto amplia o campo de polêmicas sobre os limites do conceito de má-fé, sobretudo porque esse ponto estratégico é um atributo de recorrência em diversos momentos da multifacetada obra de Sartre sobre o conceito de liberdade. Isso potencializa as possibilidades de controvérsias e discrepâncias acerca da veracidade e da importância da concepção de má-fé.

A única pretensão que prioritariamente alimentamos foi destacar aspectos presentes na obra 'O Ser e o Nada', por certo em sua totalidade já destacados com fidelidade por alguns de seus comentadores. Fica tacitamente estabelecido que a nossa perspectiva neste capítulo é a de que as diversas abordagens feitas por Sartre à temática da má-fé/autenticidade devem ser entendidas como possibilidades alternativas: como e em que medida é possível superarmos os comportamentos de má-fé/autenticidade por meio dos quais a consciência de liberdade quotidianamente se disfarça?

Não obstante a obra "O Ser e o Nada" ser editada como um ensaio, tem um caráter eminentemente sistemático, uma vez que Sartre utilizou uma dinâmica que encadeia seus capítulos estreitamente, fazendo que sucedam uns aos outros. Por isso, a primeira abordagem sobre a má-fé encontra-se elaborada pelo filósofo na primeira parte de sua obra, através da análise ontológica e fenomenológica, ao mesmo tempo, que marcou os pressupostos pelos quais se podem traçar os limites apropriados entre o em-si e o para-si. As reflexões ali presentes são fortemente prioritárias e imediatamente relevantes para a nossa pesquisa, uma vez que esses elementos tematizam, especificamente, o conjunto da obra, sobressaindo-se como 'linhas de força' que perfazem todo o caminho que iremos percorrer, assim como os argumentos que situam e ligam esses elementos aos conceitos de má-fé-autenticidade, angústia e livre escolha.

Sedimentados na compreensibilidade conceitual reservada à angústia e à má-fé/autenticidade no âmbito do para-si, desembocaremos no cumprimento de nossa tarefa, onde o para-si começará a delinear mais claramente seus contornos sobre a livre escolha, ou seja, eis como brota a liberdade humana e este brotamento é fundamentalmente existência. A consciência de fazer escolhas traduz um duplo sentimento que tem suas raízes na angústia e na má-fé/autenticidade. É sobre este prisma que dedicaremos especial atenção para que possamos necessariamente desaguar no capítulo seguinte sobre a liberdade desde suas bases ontológicas até o primado da ação.

Porém, antes de referenciar nossos estudos para o comportamento da má-fé, autenticidade, abordaremos a questão da angústia que é um elemento de fundamentação de natureza ontológica que como atributo do para-si sustenta a compreensibilidade, não apenas dos conceitos de má-fé/autenticidade como também de todo edifício filosófico de Sartre sobre a temática da liberdade. É sobretudo o para-si que permite visualizar com clareza e em toda sua extensão a profundidade no sentimento de angústia que se associa intrinsecamente à consciência de liberdade. A angústia surge ao para-si tacitamente, como um elemento primordial, fundador e diferenciador da realidade humana, ou seja, a angústia enfatiza uma liberdade que se revela na ação, esse é o caráter radical da liberdade pelo qual comprova sua fundamentação ontológica.

A partir da compreensão do sentimento de angústia esboçado pelo para-si, dedicaremos nossos estudos à análise das passagens de “O Ser e o Nada”, em que seu autor volta-se diretamente ao estudo dos comportamentos da má-fé/autenticidade.

## 5.1 A angústia

As metas estabelecidas para esclarecer o comportamento humano frente ao sentimento da angústia foram estruturadas tendo por base as considerações estipuladas no capítulo anterior sobre a origem do nada, onde o primeiro comportamento humano tematizado por Sartre é aquele que já expressamos em uma análise sobre as estruturas do para-si: a interrogação.

Faremos, então, uma recapitulação para chegarmos ao modo de compreender porque a angústia se define como consciência de liberdade. De início, verificamos que a interrogação implica em uma série de relações que apresentam o *não-ser* como elemento constitutivo e que, nessa referência, tais relações só podem ter por fundamento o *para-si*, isso porque o *ser-em-si* é uma plenitude fechada em si. Para que haja a interrogação, é condição

necessária que haja dois pólos, ou seja, o sujeito que, ao interrogar revela o *não-ser* de sua incompletude, pois pela interrogação o sujeito traduz uma limitação do seu saber, uma dimensão de *não-ser* em saber o objeto da interrogação que lhe é transcendente. Como acontece em toda a interrogação, existe a possibilidade de que o objeto responda negativamente. A rigor, isso findaria como não sendo aquilo que o sujeito lhe questiona. Desse modo, além de sentir o *não-ser* próprio ao sujeito da interrogação, existe também o *não-ser* da possibilidade de *não-ser* própria do objeto interrogado e uma terceira via que perpassa a interrogação na qual deriva do *não-ser* próprio a qualquer definição, isso é, estão sujeitos à dimensão ontologicamente originária do não ser.

Partindo desse pressuposto, concebemos a interrogação como uma ligação entre a própria interrogação e o *não-ser*; por isso, podemos dizer que o *não-ser* já se faz entender como elemento novo e complexificador nas relações entre o *em-si* e o *para-si*. Com o objetivo de elucidar o lugar e o que representa a negação e o não-ser na esfera do *em-si* e o *para-si*, Sartre envereda em um confronto entre sua teoria e a de alguns interlocutores teóricos do pensamento moderno e contemporâneo.

Prosseguindo na análise de investigação o autor equipara as idéias de *Heidegger* em seus textos escritos sobre 'O que é Metafísica', ratificando suas conclusões na obra 'O Ser e o Nada' sobre a negação, como enunciados negativos, e o nada entendido como uma dimensão ontológica fundamental. Segundo *Heidegger*, todos os enunciados negativos devem ser compreendidos como composições menos importantes e, portanto, toda a especulação feita por uma interrogação sobrepõe que o objeto dessa mesma interrogação seja compreendido de forma direta e determinada ontologicamente originária do não-ser. Portanto, os enunciados negativos têm suas estruturas lógicas firmemente estabelecidas no plano ontológico que lhes dá fundamentação. Isso condiz plenamente com o pensamento sartreano. Entretanto, Sartre ainda faz um paralelo com as idéias de *Kant* em que, logo de início, já se percebe uma divergência sobre os enunciados negativos, pois a compreensão sartreana é de que os enunciados negativos ontologicamente considerados são fundados no *não-ser*, na perspectiva *kantiana*; a afirmação e a negação são entendidos como 'atos subjetivos'<sup>5</sup> que se opõem e se equívalem. Entende-se que tanto a negação, quanto a afirmação, pertencem de forma distinta a uma categoria lógica de juízos de uma determinada espécie. Portanto, a negação e a afirmação se equívalem, se cada uma pertencer à sua categoria lógica de juízos.

No entendimento de Burdznski (1999, p. 25), Sartre rejeita essa posição de equivalência entre a negação e a afirmação, uma vez que "Por trás de toda negação encontraremos a dimensão ontológica do não-ser, dimensão negativa, que, enquanto tal,

distancia-se infinitamente como positividade ontológica da afirmação.” Dessa forma, o filósofo rejeita a posição de *Kant* e também o faz em relação à equiparação dialética entre 'O Ser e o Nada', postulada pela lógica de *Hegel* segundo a qual o "'Ser absoluto' e o 'nada absoluto' se equívalem na proporção em que ambos não são absolutas indeterminações." (BURDZNSKI, 1999, p. 25).

Desse modo, 'O ser e o nada' apresentar-se-iam lógica e ontologicamente fora de qualquer conhecimento. A discordância de Jean Paul Sartre em relação a equiparação de *Hegel*, redimensiona a dois aspectos. Expressa Burdznski (1999, p. 25): "Primeiro Sartre sustenta que embora essa questão seja analisada pelo ponto de vista lógico, o ser deve ser compreendido como anterior ao nada, isso porque entende o nada, justamente como um '*nada de ser*'".

Ainda no entendimento de Burdznski (1999, p, 25), outro aspecto que Sartre referencia é que se "o ser que é plena positividade, é perspectivado em relação ao nada que é negatividade absoluta; então, o nada deve necessariamente pressupor o ser enquanto pré-condição ontológica."

Essa concepção sartreana acerca da prioridade ontológica do ser em relação ao nada evidencia-se nitidamente nessa passagem da obra, 'a náusea' em que encontramos uma fabulosa ilustração pelo qual utilizaremos com o propósito de reforçar a supremacia ontológica do ser. Vejamos o que ocorre com o personagem *Antoine Roquentin*, que está na praça da fictícia *Bouville* no qual se posiciona frente a raiz de uma planta, percebe que a vida em si não tem sentido.

[...] Aquilo não tinha sentido, o mundo estava presente em toda parte, à frente, úitó Antes dele não houvera nada. Nunca houvera um momento em que ele pudesse não existir. Era isso o que me irritava: obviamente não havia nenhuma razão para que aquela larva corrediça existisse. Mas não era possível que não existisse. Isso era impensável: para imaginar o nada, era preciso estar já ali, em pleno mundo, vivo e de olhos bem abertos; o nada era apenas uma idéia em minha cabeça, uma idéia existente flutuando naquela imensidão; esse nada não veio antes da existência, era uma idéia outra qualquer e surgida depois de muitas outras. (SARTRE, 1987b, p. 204).

Nessa passagem, Sartre evidencia que a postulação do *não-ser* deve se originar do próprio ser; ou seja, só é possível haver uma negação, partindo-se do fundamento do próprio ser, de onde deriva sua negação, portanto o nada é ontologicamente preenchido pelo ser, isso é, se o nada é sustentado pelo ser de forma lógico/ontológico, então o nada deve ser compreendido enquanto logicamente posterior e ontologicamente diverso do ser.

Não obstante Sartre e Heidegger, em alguns pontos, possuem as mesmas similitudes ontológicas da negação, isso não ocorre quando Heidegger admite que o nada é uma dimensão separada em relação ao ser, pois segundo Sartre, esse postulado heideggeriano deixa de assimilar o espaço distinto que o não-ser ocupa, determinadamente em todos os

comportamentos humanos. De fato o que Sartre pretende demonstrar é que antes de conceber o nada como uma dimensão isolada do ser, é necessário se obter uma análise mais profunda em conformidade com as relações concretas e permanentes na existência, do ser e o nada.

De acordo com o autor, é preciso verificar como o *não-ser* pode fundamentar cada negação em particular, mas justamente isso só é possível se podermos compreender as diversas formas exclusivas por intermédio das quais o nada estrutura a realidade humana enquanto tal: é a partir desse ousado raciocínio que Sartre elabora a noção de negatividade e, assim, pode dar estatuto daqueles comportamentos humanos que estão atravessados em sua constituição básica pelo nada. Essas estruturas poderiam ser representadas por meio de comportamentos humanos tais como: ausência, alteridade, repulsão, pesar, distração, que são elementos da realidade humana cuja positividade existe apenas na aparência para solapar um buraco no nada.

Muito embora seja impossível colocar essas negações a um plano extraordinário, conceituando tais negações como um nada extra-mundano, já que isso seria inaceitável, uma vez que essas negações encontram-se no ser e fundamentadas pelo ser, portanto essas negações são condições da realidade humana. Nesse sentido, Sartre (1997, p. 63) expressa:

Existe infinita quantidade de realidades que não são apenas objetos de juízo, mas sim experimentadas; combatidas, temidas, etc.; pelo ser humano, e em sua infraestrutura, são habitadas pela negação como condição necessária de sua existência, vamos chamá-las de negatividade.

De acordo com Burdznski (1999), convém admitir que a própria interrogação é perpassada pelo *não-ser* e, da mesma forma, ocorre com os comportamentos aos quais Sartre chama de negatividades que também são referenciados pelo nada, como o *nada é, não sendo*, então o nada não evidencia nada, e evidentemente não pode se nadificar. Ora, se o nada não pode se *nadificar* e o ser faz a interrogação, é tão somente a mesma via de acesso para que o nada possa vir ao mundo. Em síntese, acrescentamos que na terminologia sarreana somente a realidade humana é capaz de fazer surgir o nada em seu próprio ser e que, através da interrogação, se produzem todos os processos modificadores que caracterizam todo o transcender. Essas observações servem de fio condutor para que possamos questionar de que maneira a realidade humana pode segregar esse nada. "Qual é a característica marcante que torna a realidade humana apta a desempenhar essa tarefa ontológica?" (BURDZNSKI, 1999, p. 27).

Destaca-se aí uma característica singular e fundamental do *para-si*, de natureza ontológica negativa, totalmente distinta do *em-si* que é pura positividade. A consciência é nadificadora por excelência. Ela é um vazio que se preenche na medida em que transcende aos

objetivos de forma intencional; por isso, ela surge como portadora das qualificações necessárias para ser reconhecida como estrutura nadificadora. Nesse processo, a consciência, ao captar o objeto, se nadifica e, assim, assume o sentido do objeto transcendido. Mas, mesmo assim, essa nadificação só é aceitável a partir do momento em que esse nada de ser representa um recuo, uma espontaneidade do *para-si* em assumir algo que não é ele sem deixar de ser ele mesmo. Segundo Sartre, a consciência surge como uma fissura no ser, segregando seu próprio nada, constituindo-se a partir desse nada de ser.

Essa espontaneidade é que permite à consciência buscar um fundamento para sua existência, ou seja, é essa espontaneidade que faz que a consciência perceba que, ao anular-se, ela pode se projetar e fundamentar-se e pode se projetar e se fundamentar na própria existência, porque o *para-si*, não é nada, uma vez que existe como distância, a si e é através desse nada que o *para-si* coloca o seu ser em questão, para assim poder encontrar um fundamento para seu nada-de-ser.

Ora, o que ocorre com a consciência é que ela, ao se nadificar, pode assumir um ser que não é o seu, nem deixar de ser ela mesma e assim encontrar um fundamento para sua existência. Mas essa passagem é impregnada pelo sentimento de angústia que é a descoberta dessa nadificação que, ao mesmo tempo, implica nossa liberdade inexorável. O *para-si* ao preencher-se, faz então que a consciência seja consciência de liberdade, mas pelo que tudo indica essa liberdade não é um atributo entre outros transcendidos pela consciência, ela é antes de tudo uma afirmação da realidade humana como sendo ontologicamente livre.

Nesse aspecto, "[...] a liberdade é compreendida de forma radical que indica também o radical indeterminismo da consciência." (BURDZNSKI, 1999, p. 28). Dessa forma, segundo Burdznski, a consciência passa a destilar constantemente o nada, sempre se nadificando entre o seu passado e o que ela pode vir a ser: eis aí a liberdade! Mas, para que haja liberdade de fato, é preciso que ela instaure uma ruptura entre o passado e o presente, assim como entre as condições determinantes dos comportamentos humanos e dos próprios comportamentos. Essa fissura não pode ser constituída pelo *ser em-si*, já que ele é plenitude absoluta, portanto, é um ser determinado, não poderia produzir essa falha, pois somente um ser dotado de negação tem a possibilidade de trazer ao mundo o seu próprio nada pela sua própria capacidade de nadificação. Logo, verifica-se que esse nada vem ao mundo justamente pela liberdade que o *para-si* tem de fazer surgir o nada no cerne do ser.

Feitas as considerações acima, resta-nos florescer na seguinte conclusão: vimos que a natureza intencional da consciência nos indica que ela è vazia e que pela intencionalidade passa a ser consciência de algo. Que mesmo assumindo esse 'algo' ela não deixa de ser ela



mesma, portanto estamos falando de uma consciência pré-reflexiva que acompanha a consciência reflexiva. Isso é, uma não surge sem a outra. Concluímos que a liberdade é o referencial da consciência e que esta a partir da liberdade se traduz como transparência e clarezas absolutas que perfazem todo o seu ser. Convenhamos que agora a consciência não é mais um nada de ser, mais sim uma consciência de liberdade, na medida em que a liberdade se manifesta pelo *para-si* com a intenção de transformar a realidade humana. Então podemos cogitar segundo o itinerário de Sartre que esta liberdade deve surgir como consciência de liberdade. Mas, como surge essa liberdade?

A resposta a essa indagação fomos buscar nas páginas da obra 'O Ser e o Nada'<sup>5</sup>, mas precisamente nesta citação: "É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade ou, se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, è na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão"(SARTRE, 1997, p. 72).

Acerca dessa passagem, entendemos que a consciência de liberdade se apresenta ao *para-si*. como algo que ele não pode suprimir e que, portanto, deve assumir toda a responsabilidade que essa liberdade radical implica. Ora, isso acarreta uma angustia ilimitada no *para-si*, pois todas as suas ações e omissões humanas serão o resultado de suas possibilidades dentre várias outras alternativas, entre as quais algumas ações podem até serem conduzidas de forma completamente diversa da que se pretende. Diferentemente disso, "[...] a consciência de liberdade fixa em uma extensão entre as ações concretizadas e as razões que os justificam, entretanto essa distância é puramente nadificadora." (BURDZNSKI, 1999, p. 25). Isso implica que todas as ações escolhidas são igualmente valorizadas e recaem sobre quem as escolheu uma absoluta responsabilidade, proveniente também de uma liberdade absoluta.

Sendo assim, o *para-si* é a própria liberdade e, como tal, está completamente comprometido em cada ato empreendido; isso gera-lhe a presença constante do sentimento de angústia, pois este permanece frente à total ausência de fundamentos das opções assumidas pela consciência que se sente ameaçada em cada momento, a cada escolha.

Essa liberdade que se descobre na angústia conforme Jolivet (1957), é caracterizada pela existência desse nada que se introduz entre os motivos e o ato. Ou seja, primeiro o *para-si* se nadifica e de forma intencional assume suas opções. "Por isso esses motivos são ineficazes e justamente por esse meio é que eu sou livre para escolher aquilo que melhor convier no meu projeto original." (JOLIVET, 1957, p. 196). Para entendermos melhor, é preciso averiguarmos que a consciência é sempre consciência de alguma coisa e, nesse caso, a consciência é consciência de motivo, comprovando, desse modo, a ineficácia desse mesmo motivo. Desse nada, só podemos dizer que ele serve de fundamento para a liberdade, não sendo possível

descrevê-lo, uma vez que ele não é, a não ser entendê-lo como tendo seu ser no homem, em uma relação do homem consigo mesmo e, assim, determiná-lo como algo que está na consciência. Mas como na consciência nunca há nada, o motivo, então, passa a existir como oposição, captado pela consciência. Daí dizer-se que o motivo é ineficaz: sua transcendência ou objetivação dar-se-á conforme a intencionalidade da consciência que, por sua vez, foge de si mesma para estabelecer o motivo em consciência.

Ainda sobre isso, Jolivet (1957) diz que todo esse perfil do motivo é explicado pelo modo de ser da consciência de poder ser consciência de si mesma. Por meio dessa estrutura, a consciência faz surgir esse nada que a separa do motivo transcendente, ao mesmo tempo em que se aniquila como transcendência. Poderíamos dizer que essas duas reduções nadificantes são imprescindíveis para entendermos que esse nada da negação transcende, isso é, a consciência é vazia de qualquer conteúdo, por isso ele não é o seu próprio motivo. Entretanto a consciência permanece diante do seu passado e do seu futuro como se estivesse diante de si, porém no modo de não-ser. Dessa forma, a consciência se desprende de si e, livre, assume um 'eu' na angústia, que a faz assumir uma liberdade que o homem conquista a todo momento pelas ações que constituem o ser livre, para que o homem possa se fazer e ao mesmo tempo em que também cria sua essência. Isso implica dizer que: a essência é como se fosse tudo que eu fui no passado por onde esse 'eu' resgata todo o meu conteúdo *a priori* e histórico, ademais é tudo que está atrás de mim, mas cujo comportamento se exprime por uma essência de um 'eu' já tendo sido.

Ora eu devo arrancar-me incessantemente a esse passado-presente a fim de me fazer existir; do contrario, eu tornar-me-ia uma coisa, solidificar-me-ia em em-si. Eu devo portanto, estar sempre para diante de mim, e, como tal, cortado por um nada da essência que eu, existindo, realizo. (JOLIVET, 1957, p. 197).

De fato, nesse momento flui um 'eu' consciente de seu estado angustiante frente a uma liberdade que o obriga a fazer-se ao invés de apenas ser. Esse 'eu' surge de forma angustiante, como que a denunciar aquilo que ele é: um ser livre possuidor de uma liberdade que surge espontaneamente onde nada a impede de aparecer e nem nada tem o poder de obstruí-la, eis aí a liberdade. Deduzimos, então, que a angústia é provocada por revelar uma liberdade, cuja realidade é inerente ao homem e surge por si mesma, de forma primordial, sem a necessidade de nenhum recurso: ela existe, aí está e isso é angustiante. Muito embora, às vezes, a liberdade possa até ser confundida com uma estrutura da afetividade humana, devido ser revelada pelo sentimento da angústia que se traduz pela ação, isso não se traduz em verdade, uma vez que a realização de nossas possibilidades não é captada pela angústia e sim pelas

situações que permeiam nossa vida, que se revelam pelas complexas relações de utilidade, enquanto que a liberdade é revelada pela angústia; mais precisamente, a liberdade caracteriza o sentimento de angústia pelo reconhecimento da possibilidade como algo próprio ou, melhor dizendo, "[...] quando a consciência se 'vê' cortada de sua essência pelo nada, ou separada do futuro por sua própria liberdade." (SARTRE, 1997, p. 80).

Portanto, a angústia surge em mim, porque um nada nãificador retira de mim todas as justificativas, todas as desculpas mediante meu ser livre, assim como também registra que tudo o que eu projeto para meu futuro passa por esse nada que o reduz concomitante à categoria de uma simples possibilidade. Isso porque tudo aquilo que eu projeto como *vir a ser* faz parte do futuro e, como tal, está fora do meu alcance, é uma possibilidade que poderá, ou não, se realizar. Entretanto, certas atitudes são tão corriqueiras que elidem a angústia, porque certos atos não dispõem de autonomia e sentidos próprios. De acordo com *Burdznsld*, essa hipótese baseia-se na compreensão de que, cotidianamente, enfrentamos uma prioridade incontável de pequenos atos (pequenos afazeres) que só encontram sentido quando estão embutidos em um círculo majoritário, no qual se expressa a magnitude desses atos que fariam parte do projeto existencial, o que podemos representar como sendo o conjunto de atos menores simultâneos circunscritos juntamente com outros conjuntos de atos da mesma natureza que são fomentados pelo projeto existencial.

Basta-nos observar que a angústia, pela qual é justificada pela liberdade é revelada, não se trata, apenas, de um temor mediante as coisas do mundo, ou medo dos entes, dos objetos, mais uma angústia que o indivíduo sente diante dele mesmo, por não saber como vai ser o desmembramento, a evolução de suas escolhas quando seu projeto original é explicitado e posto em questão. Em virtude disso, o indivíduo sartreano assume uma perspectiva reflexiva no enfrentamento da realização desse projeto. Acerca disso, verifica-se que a rotina cotidiana que nos envolve exige que inúmeras e pequenas atividades sejam quase que

[...] automaticamente realizadas, escapando a composição dos fundamentos existenciais de nosso agir. Como esses atos são simultâneos, quase não são tematizados pela consciência e isso implica que a angústia, mediante essas ações, fica suprimida enquanto realidade imediata. (BURDZNSKI, 1999, p. 31).

Entretanto, Sartre faz uma advertência de que os atos cotidianos não devem conduzir o homem a uma total ausência de fundamentos positivos para os valores que ele mesmo venha a escolher para guiar suas ações, pois nesse caso, o homem estaria assumindo o que Sartre denomina de espírito de seriedade, isso é, o homem envolvido pela rotina do

dia-a-dia, assume uma postura de acomodação sem a preocupação de correlacionar suas ações com aquilo que ele busca alcançar para ser no futuro, ocasionando assim "*uma falsificação existencial*". Vejamos o que diz Sartre (1997, p. 84) sobre o espírito da seriedade.

[...] espírito de seriedade, que capta os valores a partir do mundo e reside na substancialização tranqüilizadora e coisista de valores. Na seriedade defino-me a partir do objeto, deixando de lado apriori, como impossíveis, todas as empresas que não vou realizar e captando como proveniente do mundo e constitutivo de minhas obrigações e meu ser o sentido que minha liberdade deu ao mundo. Na angústia, capto-me ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido do mundo provenha de mim.

Compreendemos, então, que no espírito de seriedade os valores são captados a partir do mundo, a liberdade e a angústia surgem sempre no mundo.

É preciso tornar-se compreensivo à advertência de Sartre em relação ao espírito de seriedade e à ausência da angústia, visto que essa se manifesta claramente quando o indivíduo percebe-se livre, porém consciente de que somente ele próprio pode dar sentido a tudo o que existe no mundo. A esse respeito, Sartre (1997, p. 84) afirma:

Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial em que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que sou,, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas.

Sartre (1997, p. 85) expressa nitidamente nessa passagem que "A liberdade é essa transcendência da realidade humana que a faz emergir na angústia para além de sua própria essência." Por isso, podemos dizer que a consciência de liberdade ultrapassa esse espírito de seriedade que nos faz confundir o sentido e os valores que o próprio homem deve escolher. A consciência de liberdade assume uma postura reflexiva que nos "[...] revela a liberdade como sendo o elemento-nada de fundamento." (BURDZNSKI, 1999, p. 31).

Com efeito, esse nada de fundamento é a razão pela qual emerge todo o sentido e todo o valor que devem fundamentar toda a existência, fazendo que a consciência de liberdade se concretize em toda a sua plenitude. Ainda complementando a citação aqui apresentada, é mister afirmar que nem toda forma de reflexividade traduz uma consciência de liberdade, visto que, na própria reflexividade, podem ocorrer tentativas de negar a liberdade. Muitas vezes, as ações humanas enfrentam um certo determinismo coletivo em que essas ações são encadeadas por um processo dedutivo e necessário.

As pessoas dirigem suas ações de acordo com imperativos e normas já pré-estabelecidas e normalmente se acostumam com tais comportamentos no exercício de suas atribuições rotineiras. Como essas ações são executadas habitualmente, o sentimento de angústia encontra-se retido, oculto ou até mesmo suprimido, pois as ações dessas pessoas são pré-determinadas e, portanto, não se afiguram como reflexão acerca das razões e objetivos que as constituem e, por isso, não são envolvidas de forma tematizada, nem questionadas pela consciência reflexiva. Seguindo o raciocínio de Sartre, mesmo que essas pessoas realizem seus atos livremente, uma vez que nada nos obriga a agir ou deixar de agir, os valores que direcionam as ações desses indivíduos, ainda que tenham o nada como fundamento de liberdade, conduzem a atos rotineiros ou entendidos como atos que fazem parte de uma postulação de 'natureza humana' e, por isso, considerados como preestabelecidos e, portanto, antecedentes à liberdade.

Nesse caso, é interessante que o próprio homem assuma todos os seus atos livremente para poder se responsabilizar por eles e, conseqüentemente, não atribuir a outrem seus sucessos ou fracassos. Embora essa atitude implique, ao mesmo tempo, em assumir a angústia, pois a partir do momento em que agimos livremente, rejeitamos alguns instrumentos de defesa tais como: a religião em suas diversas ramificações, os determinismos sociais, as questões éticas de um direito natural ou transcendente, como também os processos históricos, que atravessam cotidianamente nosso caminho. Se lançarmos mãos desses elementos que ludibriam a translucidez da consciência reflexiva, certamente fugiremos da angústia e cairemos em segmentos que podem até restringir nossa liberdade, mas nunca eliminá-la por completo.

Porém todos esses elementos se resvalam como fugas para isenção de nossas atitudes, sobretudo quando tencionamos atribuir o sentido de nossas ações a algo superior e indelével como: Deus, a natureza ou o dever, visto que essas potências superiores afiguram-se como elementos que vigoram o sentido da existência e, de certa forma, evitam a angústia. Contudo, verificamos que essa é uma atitude malogrável, pois a negação da angústia implica também em negar a liberdade. Ora, isso não pode acontecer, uma vez que o *para-si* é transparência e, portanto, é impossível esconder aquilo que ele assume como ser, como forma de efetivar sua liberdade, escolhendo fugir da angústia; isso já implica uma fuga da angústia, pois, ocultamente, essa fuga já revela o que a consciência pretende ocultar. Assim, uma consciência que se compreende como possibilidade de fazer-se livre para poder negar a angústia, não pode ignorar-se como uma consciência de liberdade. Nessa perspectiva, citamos Sartre (1997, p. 89):

Em resumo, fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angustia. Assim, esta não pode ser; propriamente falando, nem mascarada nem evitada. Fugir da angustia e ser angústia, todavia, não podem ser exatamente a mesma coisa: se eu sou minha angustia para dela fugir, isso pressupõe que sou capaz de desconectar-me com relação ao que sou, posso ser angústia sob a forma de "não sê-la", posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia. Este poder nadifica a angústia enquanto eu dela fujo e nadifica a si, enquanto sou angustia para dela fugir. É o que se chama de má-fé.

Sobre essa inferência de Sartre, podemos elucidar como produto final que o problema não é afastar a angústia da consciência ou transformá-la em um sentimento afetivo de ordem psicológica, mas unicamente agir de má-fé na captação da angústia para, assim, poder forjar uma auto-representação pela qual tentamos, através da má-fé, fugir da angústia de ter que preencher esse nada que somos na nossa relação conosco mesmos e que, a todo momento, em vão tentamos suprimir, mas que essa atitude torna-se incansável, uma vez que a liberdade se fundamenta nesse nada e, de forma preliminar, entendemos que a liberdade é infinita, portanto o nada ou esse processo nadificador da consciência sempre antecederá nossas ações, visto que a liberdade só é exercida de fato quando somos livres e sendo livre, cada indivíduo se descobre na solidão da escolha, pois a consciência está ciente de que ninguém pode escolher por nós.

Nesse dilema de ter que escolher, gera-se a angústia, pois escolher ou não escolher implica em uma decisão e isso é angustiante, porque essa atitude remete a uma responsabilidade sobre nossa escolha. Ademais, nos angustia por não sabermos como nossas escolhas poderão realizar nosso projeto original. Por isso, o que acabamos de frisar, ratifica o que mencionamos anteriormente, sobre o processo da angústia que só é sentido quando nos encontramos diante de ações que comprometem nosso projeto existencial e não, em pequenos atos corriqueiros de nosso cotidiano. O que Sartre ressalta veementemente é que os pequenos afazeres não suprimem a angústia, mas que são pequenas atitudes que fazem parte de um grande conjunto de ações que referenciam nosso projeto existencial; portanto, o que nos aflige, o que nos causa angústia é a nossa escolha em relação ao rumo e à transformação pela qual vamos direcionar nossa vida.

## **5.2 Má-fé/autenticidade**

Devemos agora explicar um dos pontos mais polêmicos sustentados por Sartre em que se desenvolve uma série de elementos tanto no nível reflexivo, como no nível pré-reflexivo que tenta desempenhar o papel de solapar a consciência de liberdade e, desse modo, expulsar a angústia da consciência. Embora que a função da má-fé não é expulsar a angustia da

consciência. No esclarecimento acerca dessas condições buscamos sustentáculo no que Sartre denominou de 'má-fé'.

Faz-se necessário, desde já, compreender o conceito de má-fé para poder situar esses caracteres que remetem a uma semelhança de negação da liberdade através da consciência pré-reflexiva. Resgatamos de Sartre que a má-fé é uma espécie de auto-engano, pelo qual o indivíduo sustenta uma representação que ele faz a si mesmo, exercendo a práxis como se fosse uma simulação pela qual o indivíduo tenta convencer a si próprio acerca de suas atitudes.

Podemos dizer que a má-fé não é uma mentira, mas uma simulação. Ontologicamente falando, a má-fé é um ser acabado, completo, realizado; é como se o indivíduo desempenhasse um papel teatral e, ao assumir essa postura, ele é um ente, melhor dizendo um *em-si*, mas só que essa característica de em-si é provisória, uma vez que a má-fé ocorre quando o indivíduo quer fugir da sua condição de ter que escolher e agir em determinadas situações de sua vida, tendo que escolher entre agir, ou fazer uma escolha diferenciada daquilo que realmente estaria de acordo com seu projeto existencial

Assim, sua escolha passa a ser uma farsa, mas que o indivíduo ao mesmo tempo em que ele também quer se convencer da autenticidade daquele procedimento, só que na realidade ele agiu de má-fé, apenas tentou enganar-se, criando uma fuga, para escapar da angústia de ter que escolher passando a outrem a responsabilidade de seus atos. Mas mesmo agindo de má-fé, o homem não consegue escapar à condição de ser livre; a liberdade aí está e a escolha deve ser feita de um jeito ou de outro, ou o indivíduo faz sua opção em agir pela má-fé ou pela autenticidade. O fato é que, em qualquer situação, é a própria liberdade que se manifesta e que constitui a essência humana, em uma tentativa de fuga da angústia que, muitas vezes, culmina em um fracasso ante a fragilidade da realidade humana.

A partir desse pressuposto, reiteramos que a má-fé e a mentira são instrumentos próprios, porém usados em diferentes formas de situação. Entendemos a mentira como sendo uma relação transcendente entre um sujeito e um objeto, ou seja, a mentira é baseada em algo que o sujeito sabe que não é verdadeiro, portanto em alguma coisa que deveria ser reconhecida como falsa. Na mentira existe a pretensão de fazer que as pessoas acreditem naquilo que nós mesmos não acreditaríamos porque, conscientemente, não sustentamos como verdade para nós mesmos. Subentende-se que a mentira tem por característica fundamental aquilo que a constitui que é a ilusão de verdade, só que essa referência só diz respeito para outras consciências e não para o sujeito que as cria, porque ele tem consciência que aquilo é uma criação para ludibriar as outras consciências, para fazer que elas admitam aquilo como verdade, embora ele próprio

saiba que é uma ilusão. Desse modo, a problemática da mentira se desenvolve nas relações entre indivíduos, em que, pelo menos duas consciências estão envolvidas, sejam elas a consciência que inventa a mentira e a consciência que é iludida, assumindo a mentira descaradamente como essa lhe aparece, sem saber que é uma mentira.

No que concerne à má-fé, estamos diante de uma forma bem diversa da mentira, isto porque, em primeira instância, a má-fé só poderia ser entendida como mentira se fosse uma mentira de um sujeito a si mesmo. Isso nos remeteria a um fator bastante curioso: para existir a mentira, seria necessário a reunião de, pelo menos, duas consciências; nesse caso, o sujeito abarcaria uma relação de imanência de uma mesma e única consciência, visto que verdade e mentira seriam aspectos de uma única consciência e ocorreriam simultaneamente. A concepção que esclarece a consciência é de que ela é vazia, a não ser enquanto consciência de si. Logo, na má-fé, aquele que acredita na mentira é o mesmo que a cria, portanto não pode negar que está consciente da sua perspicácia de querer enganar a si mesmo.

Para resolver esse paradoxo, procuramos recorrer à teoria psicanalítica pela qual a proposta apresenta-se no nível de inconsciente, no qual a consciência se constitui ao mesmo tempo como enganar e ser enganado, sendo atribuída à consciência uma dimensão que está na esfera da consciência. "Agindo por detrás da consciência propriamente dita, o inconsciente tem a capacidade de motivar, influenciar e determinar sem ser percebido, tomando iniciativas que o indivíduo conscientemente assume." (BURDZNSKI, 1999, p. 38).

Compreendemos, portanto, que o inconsciente age à revelia da consciência; Assim, poderíamos imaginar que esse mesmo inconsciente possa mentir e enganar à própria consciência, entretanto essa incisão psicanalítica é fatalmente rejeitada por Sartre e condenada ao fracasso, pois desde que absorvemos a concepção ontológica da consciência como um *ser-para-si* não existe a menor possibilidade de se concordar com essa teoria, visto que ela insere no *para-si* uma opacidade cuja característica só é cabível ao *em-si*. "Assim, a consciência deixaria de ser uma estrutura constitutiva de significatividade para ser concebida como uma estrutura recebedora de significado desde o inconsciente." (BURDZNSKI, 1999, p. 39).

### 5.3 Fenomenologia da má-fé

Segundo Burdznski (1999), Sartre utiliza a fenomenologia para fazer uma análise sobre os comportamentos de *má-fé* através de exemplos tidos como paradigmáticos de algum modo de procedimento que viabiliza o comportamento da *má-fé*.



O primeiro exemplo ilustrado pelo autor no comportamento de *má-fé*, retiramos da obra o 'O Ser e o Nada' na qual Sartre evidencia as características de um 'flerte', em que traduzimos da seguinte maneira.

O cenário é de um homem que no meio de uma conversa informal com uma mulher lhe faz galanteios com uma pretensão de conquista sexual porém a mulher mesmo entendendo o sentido de tal cortejo, ela prefere temporariamente ignorar esta intenção e reservar-se atenciosamente apenas aos galanteios que o colocam como objeto, sem se importar com a intenção desses elogios, assim ela própria escolhe em ocultar de si mesma o verdadeiro significado daquela conversa que certamente não intenciona tão cedo por um fim naquele assédio masculino. Obviamente que essa postura de adiar ao limite sua decisão, em algum momento terá que ser interrompida por uma escolha que norteará entre a aceitação e a recusa desse assédio, muito embora que no instante presente esses galanteios não só mantém seu lugar de preferência como também afastam a necessidade de serem dilacerados ao horizonte de cogitações. (SARTRE, 1997, p. 101-102).

Evidentemente, esse exemplo retrata uma situação de *má-fé* que se caracteriza pela resistência dessa mulher em adiar sua compreensão sobre os galanteios a fim de desconsiderar a verdadeira intenção que eles representam. Nesse sentido, *Burdznski* expressando a filosofia de Sartre refere-se que a relutância mediante o assédio se prontifica como atos isolados que, portanto, não implicam em motivos ou finalidades que os qualificam como uma unidade que se refere a uma consciência. Mas esse comportamento do interlocutor só poderia estar agradando para que a mulher prolongasse ainda mais o charme do momento no qual a fêmea se sente como um objeto de desejo e admiração que a faz contemplar um 'mundo' de encantamento pelo qual 'acontecem coisas' que podem até fugir do seu controle e coibir suas ações mediante o encanto que esta situação revela. Esse processo permite que essa mulher tente ocultar sua liberdade e, dessa forma, se eximir de qualquer responsabilidade sobre sua postura, frente a essa situação sustentada por ela.

Contudo, segundo *Burdznski* (1999), o aspecto em que a *má-fé* é apresentado no exemplo citado, corresponde a uma espécie de jogo existencial em que diametralmente se alterna, ora com o jogo da facticidade, em que a sedução é recebida apenas como fatos corriqueiros do mundo e, portanto, desprovidos de quaisquer finalidade, porque somente a consciência pode dar sentido às coisas; em outro momento, esses galanteios emergem quando a mulher se coloca na dimensão de transcendência, momento esse em que ela se sente apreciada pela forma como está sendo seduzida por um sujeito que a toma por objeto.

Em comunhão com *Burdznski* (1999), na *má-fe* essas duas dimensões; facticidade e transcendência, ocorrem simultaneamente. Contudo, jamais podem aparecer estagnadas, pois se o indivíduo que age de *má-fé* se estabelecesse em uma das dimensões, ficaria designado a

fazer uma escolha e, conseqüentemente, assumir uma decisão, o que estiolaria a situação de má-fé. Constatamos que o comportamento da *má-fé* exige um embasamento ambíguo em que os aspectos de transcendência e de facticidade devem ser os elementos de uma única vértebra, em que suas dimensões simultaneamente se distinguem, se confundem, mantendo-se irreconciliáveis. Neste aspecto, Sartre concentra toda a profundidade contextual da realidade humana, no fato de o homem poder tomar atitudes negativas em relação a si mesmo. A decorrência imediata disso é uma análise do desvelamento da fundamentação que condiciona tais atitudes negativas ou o discernimento de sua dimensão ontológica que, a rigor, consiste em saber que tipo de experiência fundamental é essa que condiciona as análises de Sartre sobre a realidade humana. Assim, Bornheim (1984, p. 48) refere a Sartre: "A consciência é um ser que, em seu ser; é consciência do nada de seu ser."

Essa explanação segundo Bornheim (1984), abre uma perspectiva de que Sartre parte de certos comportamentos fenomenológicos descritos com a finalidade de fazer uma análise que deve alcançar e ser comparada com a estrutura ontológica do homem, abrindo um caminho para que se compreenda, ainda de acordo com Bornheim (1984, p. 48-49): "O que é o homem em seu ser, para que lhe seja possível negar-se?" Esse processo corresponde à intencionalidade da consciência, pela qual se verifica que a auto-negação pode ser caracterizada pelo comportamento da má-fé, comprovando, assim, que esse procedimento é, originariamente, uma característica peculiar do para-si que constituído pela falta de fundamento recusa-se a ser o que é e esta negação é assumida pelo homem como um privilégio em poder se auto-negar, cuja negação tanto se desdobra em projeto existencial, como também lhe favorece em um comportamento de *má-fé*.

Dentre vários exemplos citados por Sartre na obra '*O Ser e o nada*' sobre a má-fé, simpatizamos com o ilustrativo exemplo do desempenho de um garçom. Nesse sentido, Bornheim (1984, p. 49) refere: "[...] consideremos esse garçom de café. Seus gestos são vivos e apoiados, quase demasiado preciso, quase demasiados rápidos, dirige-se aos consumidores [...]

Continua Bornheim (1984, p. 49):

Todo o seu comportamento nos parece um jogo. Ele se esforça para ligar seus movimentos como se fossem mecanismos que se comandam uns aos outros, mesmo sua mímica e sua voz parecem mecanismos, ele se dá a presteza e a rapidez impiedosa das coisas. Ele representa, diverte-se. Mas representa o quê? [...]. Representa ser garçom de café.

De certo modo todo esse comportamento representado pelo garçom corresponde a uma exigência da condição humana em ter que assumir todos os mecanismos que demonstram

a condição de garçom. Ora, se o indivíduo não assimilar os trejeitos da atividade que exerce, dificilmente será reconhecido pelo que faz. Segundo Bornheim (1984, p. 49): "A condição humana como se desdobra para assumir uma segunda natureza, uma outra condição."

O problema se desenvolve em amplitude, uma vez que nós mesmos fazemos questão de interpretar esse papel, como se fossemos 'marionete', ao mesmo tempo em que também as pessoas ficam fascinadas perante as 'marionetes humanas'. Mas de acordo com Sartre, há ainda, uma necessidade maior a considerar que é a raiz que permite compreender qual é o ser do homem, se ele precisa, a todo momento, romper com esse nada e fazer-se na existência assumindo o ser que ele é, que o diferencia das coisas e dos outros seres; doravante, ele tem que ser segundo o ser e o dever o que ele é, pois representar é deixar de ser o que ele é. Ora, a única possibilidade em que isso é possível é entendendo que o homem nunca poderá, de fato, assumir essa posição de objeto, podendo apenas imaginá-la, pois, segundo *Bornheim*, essa característica de coisa-garçom, assim como um copo, um tinteiro só pode ser abraçada na estrutura do *em-si*, na qual uma coisa qualquer como um cinzeiro só possui a utilidade de ser cinzeiro, enquanto que o homem não pode receber tal determinação, porque ele é um ser que se constitui pela falta e que, portanto, não possui uma natureza determinada.

Assim, nas tentativas para contornar tal situação, é que o homem ao representar tal função permanece isolado dela por um *nada* no qual o indivíduo sabe que não é essa coisa-garçom, mas que precisa interpretar que é, para, desse modo, poder exercer aquilo que ele precisa que as outras pessoas acreditem que ele é, conforme refere Bornheim (1984, p. 50). "O homem só consegue realizar um em-si negativamente, conforme ao modo de ser o que não sou."

A princípio, em conformidade com Bornheim (1984), parece extraordinário que o homem, diga-se de passagem, tenha o poder de assumir um modo de ser diferentemente do que ele é, mantendo-se distante daquilo que ele deve ser. Ora, para que isso aconteça efetivamente, é necessário que o homem esteja convencido de que aquilo que ele assume como 'garçom' é de fato uma atividade que precisa ser exercida, mas que é necessariamente separada por um nada que se apresenta para que o homem entenda todas as possibilidades próprias de aduzir inteiramente a uma situação. Esse reconhecimento traz em seu bojo o fator primordial da condição nadificante que é o para-si, pela qual o homem entende ou permanece afastado de todos os outros modos possíveis de ser, separado pelo nada, mas que é exatamente este nada que faz surgir toda a significação das coisas, do mundo, enfim todas as situações possíveis ao homem no projeto existencial. A propósito disso, pode-se dizer que o homem é algo separado 'ausente', até ao seu próprio corpo, aos seus atos. Mas essa ausência é uma alusão a esse nada que separa-o do passado ao mesmo tempo que viabiliza sua constituição para o futuro. Por isso,

podemos dizer que "O homem deve ser algo com o qual nunca consegue realmente coincidir; se represento uma função, não a sou, permaneço dela separado como o objeto do sujeito, separado por nada, mas esse nada me isola dela, de tal maneira que só posso imaginar que a sou." (BORNHEIM, 1984, p. 49-50).

Reside aqui uma dicotomia a ser considerada. A primeira consiste em dizer que o homem não coincide plenamente com o ser, pois, de antemão, sabemos que o ser é plenitude absoluta, enquanto que o homem é lacuna, falta e incompletude e outras coisas; porém o homem está sempre à procura de preencher essa falta que traz no seu próprio ser e isso seria o mesmo que adquirir as formas do ser. Notemos, portanto, nas considerações de Bornheim (1984), que aqui reside o paradoxo da condição humana: a consciência tende a suprir esse vazio que é ela mesma, para isso busca-lhe um sentido, mas ao se sentir literalmente plena, recusa-se a ser essa 'coisa' alcançada e incessantemente busca-lhe um novo significado. Em decorrência, podemos frisar que isso acontece como uma alienação fundamental da condição humana em que a consciência, apesar de em vão perseguir o ser, nunca incidirá a não ser com ela mesma, mas que, no entanto, precisa viver em função do ser. Essa é a constatação básica da *má-fé* e esse é o seu objetivo: "[...] fazer que eu seja o que sou segundo o modo de não ser o que se é, ou que eu não seja o que sou segundo o modo de não ser o que se é ou que eu não seja o que sou segundo o modo de ser o que se é." (BORNHEIM, 1984, p. 50).

Recorde-se, portanto, que o ser da consciência é um ser que questiona o seu próprio ser. Isso nos remete a dizer que o ser de consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena, pois essa adequação corresponde ao *em-si* que se expressa como sendo o que é, em que não existe nenhuma partícula que não seja ele mesmo: 'identidade absoluta'<sup>5</sup>. Isso nos leva a recapitular as estruturas ontológicas do ser, nas quais verifica-se que o homem é um ser, mas um *ser-para-si*; por isso, ele não pode coincidir com ele mesmo.

Diante desse panorama, em consonância com Sartre, convém insistir que a *má-fé* não se restringe, apenas, a negar qualidades do que possuo, a ocultar o ser que sou, mas também se caracteriza por me constituir como sendo o que não sou. De certa forma, da *má-fé* floresce uma outra dimensão do nosso ser que procuramos retratar pelo exemplo referido por Sartre (1997, p. 114): "[...] capta-me positivamente como corajoso, não o sendo".

De fato, para que se entenda como *má-fé* é necessário que eu não seja o que sou, isso é, que exista uma considerável separabilidade entre o ser do *não-ser* no modo de ser da realidade humana. É preciso, pois, que realmente tenhamos consciência de assumir, de fato, aquilo que não somos. Desse modo, para que haja *má-fé* é imprescindível que a própria sinceridade seja de *má-fé*, de onde se conclui que só se pode realmente constatar uma situação

de *má-fé* onde a realidade humana possa ser entendida em sua infra-estrutura do cogito pré-reflexivo como sendo o que *não é* e não sendo o que essencialmente é.

Interessa-nos agora reconhecer na raiz de todas essas manifestações de má-fé, identificar pelo comportamento de má-fé quando se trata realmente de fé ou de crença. Tal manifesto exige que nos situemos no cogito pré-reflexivo para assim compreender a diferenciação de tais conceitos. Sartre diz que: "Crer é saber que se crê, e saber que se crê é já não crer." (SARTRE, 1997, p. 117).

O ponto inicial a destacar é que a crença corresponde a uma boa fé já induzida pela natureza do objeto que revela-se a mim como algo em que eu posso ter confiança e por isso decido acreditar entregando-me aos meus impulsos de confiança que me conduzem como se eu estivesse convencido de poder acreditar em tal atitude. Assim, a crença surge como uma faculdade subjetiva, um correlato exterior, mas a partir do momento em que eu creio, a crença já se coloca em questão em seu próprio ser, ou seja a crença só pode se realizar na medida em que se auto-destrói. Desse modo, crer é já não crer, porque na proporção em que cremos já não precisamos mais impulsionar-nos para crer: cremos verdadeiramente. Assim, podemos dizer que "*crer é já não crer*" A descrição que podemos fazer é que, segundo Bornheim (1984, p. 52),

A fé ou a crença não chega a ser propriamente um saber, justamente por ser habitada por aquela translucidez que está instalada na origem de todo saber; a consciência volve-se necessariamente destruidora da crença. Em seu estado puro a crença realizaria um em-si, contudo, a própria lei do cogito pré-reflexivo implica que o ser do crer deva ser a consciência de crer.

Aqui, temos a preocupação de não confundir a fé, ou a crença com o próprio saber, mas designá-la como algo que é determinado pela própria consciência. Assim, a consciência assume a condição de destruidora da crença e passa a ser consciência de crer. Contudo é preciso observar que a crença em seu estado natural corresponde ao *em-si*. Entretanto, o cogito pré-reflexivo nos remete a entender que o ser do crer deva ser a consciência de crer. Por isso, podemos dizer que a crença já surge fadada a não se realizar, e que ao ser captada pela consciência já reaparece como sendo consciência de crer; ora, isso acontece porque a consciência se nadifica para se assumir como consciência de crer. Por isso, a crença já surge completamente má, porque tenta encobrir a negatividade que é o homem que tenta se complementar preenchendo essa lacuna que existe em seu ser. A constante perseguição em se constituir como um *em-si* para poder adquirir sua rota de fuga, diante da angústia existencial.

Como produto final dessa análise, podemos concluir que através da descrição feita por Sartre, a *má-fé* é uma tentativa do homem em repudiar sua vida, aquilo que, em seu

entendimento, ele sabe que é falso e passa a vivenciar como se sua concepção fosse verdadeira, mesmo sabendo que é falsa. Dessa forma, pode-se dizer que a *má-fé* está na origem do saber e, desse modo, transforma a crença em saber. Na medida em que vai se efetuando essa transformação que desmistifica a crença, dá-se o início da compreensão daquilo que o homem é. Isso nos remete a outro aspecto fundamental de que a descrição da *má-fé* indica que a consciência está em constante posição de risco: ora de *má-fé*, ora de autenticidade.

Floresceu aqui um leque de questões sobre cujo eixo deve estruturar-se a autenticidade, só que tais desdobramentos exigem um estudo de muita proximidade o que não intencionamos já que o nosso objetivo é apenas efetuar um estudo breve sobre a autenticidade o que, de fato, já nos basta para compreendermos sua ligação direta com a liberdade de agir.

De início, Sartre considera que é ao nível do agir que a existência autêntica garante sua autenticidade. A passagem implica que o resultado satisfatório de uma ação depende do sentido que lhe é atribuído em relação à realidade humana. Desse modo, o que traduz a veracidade de uma ação é que ela se esmera para dar sentido ao ser, garantindo-lhe sua justificação mediante a realidade humana, fonte da capacidade doadora de sentido. Acerca disso descrevemos o pensamento de Sartre, em comunhão com Burdzenski (1999, p. 71):

Agir é afirmar que o ser tem um sentido: através da instrumentalidade da ação, o ser se desvela como provido de sentido. Se a ação tem êxito, o sentido está inscrito. E, fundamentalmente, se age para que o ser tenha um sentido. E o objetivo de todos os objetivos. Agir e efetivar seu ato será provar que o Ser tem um sentido e, ao mesmo tempo, que o homem tem um sentido.

Sartre nos mostra claramente que a ação só se efetiva de fato se for para dar sentido ao ser. Só que esse sentido não é, senão, a comprovação de que o ser existe e que efetivamente tem sentido; caso contrário, tornar-se-ia desnecessário, pois agir implica ter algum objetivo e se o homem age é porque ele tem sentido. Todavia, o agir é algo que se faz com o objetivo de alcançar alguma meta, por isso é que toda ação deve estar inserida em uma determinada situação que para ser reconhecida deve ser referenciada pelo projeto existencial. Porém, antes de tudo, devemos recordar que a autenticidade situa-se no fracasso da perseguição do para-si em alcançar o *em-si*, ou melhor, nessa busca incansável do homem em realizar-se plenamente, só que isso é um projeto irrealizável uma vez que a estrutura ontológica do homem nega-lhe tal pretensão. Sendo o homem um *ser para-si*, jamais poderá ser pleno, absoluto, porque essas características são fundamentalmente do em-si.

Todo esse pressuposto serve-nos para resgatar que a autenticidade é proveniente desse fracasso esmerado pela reflexão impura, assim como também os motivos que forjam as possibilidades de transformação para a reflexão pura e desta chegar a autenticidade.

Nessa perspectiva, Sartre procura dar a essa questão um percuciente tratamento descrevendo as modificações ocorridas na realidade humana, trazidas pela efetivação dessa passagem, digo: da reflexão impura para a reflexão pura. Sobre essa inferência do autor, pressupõe-se um afastamento do círculo vicioso produzido pela má-fé/sinceridade. Esta última conceituando-se como sendo "[...] uma simples variação dos comportamentos de má-fé, onde sua pretensão maior como já dissemos, é situar a realidade humana sob o *em-si*, ou seja, o ser que é o que é. Eis aí o objetivo da sinceridade." (BURDZNSKI, 1999, p. 70).

Segundo Burdznsk (1999), poder-se-ia entender que a superação da má-fé está diretamente relacionada com o desprezo da aspiração à autenticidade, que implica também em um abandono ou em uma modificação relevante do projeto existencial, visto que este se caracteriza como sendo uma pretensão ao *em-si*. Melhor dizendo: o homem ao elaborar seu projeto existencial, ele busca uma realização plena, o que é inacessível. O abandono deste implica na constituição de um projeto a fazer-se. Mas para que haja uma superação da má-fé é necessário o *para-si* abandonar definitivamente seu projeto de constituir-se como um *em-si*, o que é ontologicamente fadado ao fracasso, porque ele está sempre a procura de se realizar plenamente como o *em-si*.

Assim, com a superação da má-fé, substituem-se àqueles conjuntos de ficções abstratas produzidas pela reflexão impura (que é tudo aquilo que corresponde a psique) isso implica em uma confortável consideração autêntica dos indelévels processos de nadificação que caracterizam a realidade humana. Esse artefato serve de subsídio para que a reflexão se desmembre da ilusão de que o projeto existencial se coloque no horizonte do *em-si* com a finalidade de esclarecer que a realidade humana não deve ser comparada a um conjunto de pseudo-objetos que poderão ser dissipados por uma reflexão de má-fé. E mister afirmar que a realidade humana não pode ser objetivada, pois dessa forma, ter-se-ia um *para-si* destituído de sua intencionalidade e reconstituído psiquicamente por si próprio. Deduz-se, portanto, que na reflexão pura não pode haver esse processo de objetividade, pois nela, as mistificações psíquicas são substituídas pela unidade estrutural ontológica do *para-si*.

Reside aqui uma parte do leque de questionamentos sobre a autenticidade, cuja parcela remeteremos de modo adstrito para a ação, uma vez que é sobre essa vertente que Sartre reforça o sentido do ser. Isso acontece, na medida em que o *para-si* confirma essa relação pura com o mundo. As demais relações passam a ser igualmente impuras, o que nos garante que esse

tipo de relação não é, jamais, nem de identificação, nem de apropriação, mas de uma relação em que o *para-si* deixa de ser um projeto de ser, em função de um projeto de fazer-se; assim, a realidade humana alcança a autenticidade, o que se revela como verdade fundamental. Nesse sentido, Burdznski (1999, p. 72) referindo-se a Sartre: "O mundo sou eu na dimensão do não-eu."

Sartre indica, assim, que o 'mundo' se origina de acordo com as relações exercidas pelo *para-si* no qual toda ação deixa de ter um objetivo fantasmagórico que representa o *em-si - para-si* e assume um agir com a finalidade de fazer-se para, desse modo, definir que a autenticidade surge da conversão da reflexão impura em reflexão pura e assim, essa conversão viabiliza a dissolução de uma ilusão psíquica, para ratificar a verdadeira realidade humana. Esse movimento significa dizer que o homem traz dentro de si um nada que é a possibilidade de todas as suas ações, as quais sempre as direciona no sentido de preencher esse nada que é a sua própria realidade.

Entretanto, para romper com esse processo, ele busca constituir um projeto existencial para que suas ações possam ter um sentido e assim fundamentar seu próprio ser. Só que muitas vezes o homem sofre com a angústia mediante a magnitude desse projeto pelo qual vai revelar sua verdadeira essência humana, o que resulta é que o indivíduo tenta mascarar essa realidade e procura refugio na má-fé, onde de antemão chamaríamos de uma reflexão impura, pelo simples fato de entendermos melhor. Este artifício se revela em um projeto inatingível uma vez que a má-fé nada mais é, senão a perseguição do *para-si* em busca de se realizar como um *em-si*, ou melhor, confundir-se com a plenitude do *em-si*. Ora, o que almejamos demonstrar foi que em contra-partida a má-fé, existe a autenticidade que é exatamente o rompimento dessa perseguição do *para-si* em concretizar-se como *em-si*. É o momento do verdadeiro conhecimento, em que a reflexão pura toma por pseudo-conhecimento os dados revelados pela reflexão impura. Isso nos conduz à idéia de que esse último só poderia ser oriundo da *má-fé*.

Concluimos conforme Burdznski (1999), que a autenticidade é caracterizada por uma ação livremente instituída que não tem outro fundamento além do nada de fundamento da liberdade que ela mesma manifesta. Entendemos, com isso, que a ação a que nos referimos não cessa esse momento pertinente do *para-si* em busca de dar um sentido ao ser. Isso não poderia ocorrer porque o *para-si* se constitui desse movimento. Entretanto, a representação original da autenticidade é o desvelamento completo de que o *para-si* jamais alcançará a plenitude de ser, ou seja, uma ação autêntica é aquela que surge espontaneamente pela liberdade de escolher e pelo reconhecimento de que a realidade humana se fundamenta no núcleo dessas ações que jamais poderão cessar, porque é a partir da ação que o homem expressa sua liberdade, não



somente de ser, mas também de fazer-se na existência, constituindo-se e deste modo assumindo sua própria condição humana.

#### 5.4 A livre escolha

Pretendemos explicar essa questão basilar da livre escolha em consonância com a concepção de liberdade como transcendência, uma vez que a escolha não surge de uma realidade anterior, mas é por ela que fundamenta o sentido do ser no mundo. Em relação a isso, Sartre (*apud* JOLIVET, 1957, p. 251) explicita: "A minha escolha não se funda em nenhuma realidade anterior, pelo contrário, ela é que deverá fundar, para mim, o sentido do meu ser no mundo."

Compreendemos que a realidade humana constitui-se pela escolha que o homem faz na sua própria existência. Desde logo podemos dizer que o produto fundamental que é o homem não é o resultado de uma relação isolada entre um sujeito e um objeto, mais sim de uma conexão direta com o *ser-no-mundo* em totalidade, cujo procedimento confirma-se na estrutura da escolha, como uma escolha no mundo, pelo qual subentende-se que as outras escolhas poderão ser efetuadas em cisão com o objetivo da escolha original que constituirá o projeto fundamental que é o homem.

A esse respeito, é relevante fixar que a escolha original reside única e necessariamente nas angulações do para-si, que efetivamente só pode existir como consciência de qualquer coisa como sendo o reflexo de um ser que não é ele que a si mesmo se qualifica como não sendo esse ser, implica dizer que o para-si se qualifica como fora de si e que ao transcender o mundo assume o significado que lhe dá. Assim, transcendência e negação caminham juntas e são originariamente iguais. Por conseguinte, podemos dizer que essas estruturas do para-si permitem o seu grau de poder tomar decisões voluntárias e conscientes, pois quanto maior o grau de consciência de nós mesmos, maior a amplitude de nossas escolhas, visto que o ato fundamental da liberdade é a ação que executamos como resultado daquilo que escolhemos em um dado momento e que, mesmo renovando esse ato a todo instante, é o nosso próprio ser, é escolha de nós próprios no mundo, ao mesmo tempo em que é desvelamento desse mundo. Porém, esse grau de consciência a que nos referimos só é possível porque o *para-si* é uma consciência desprovida de conteúdo que, ao assumir o sentido de nossa escolha, o faz como consciência de escolha; assim, nossa escolha é consciente.

Convém mencionar que, pela transcendência, a consciência faz sua apreciação das coisas e estruturas do mundo já, nesse momento, se posicionando em seus fins e, por conseguinte, em fazer sua escolha, seja ela qual for. Isso implica que é a própria escolha que

origina o motivo e o móbil da decisão final. Dessa forma é que Sartre (1997, p. 569) garante que a escolha original identifica-se com a consciência que temos de nós mesmos. "A escolha coincide plenamente com a consciência que temos de nós: É preciso ser consciente para escolher; e é preciso escolher para ser consciente. Escolha e consciência são uma e só mesma coisa."

Efetivamente, escolher significa, segundo Sartre, ter discernimento daquilo que se escolhe, de forma exequível somente tendo consciência de tal coisa é que se pode fazer uma escolha sobre ela, entretanto a possibilidade que isso aconteça é que essa escolha esteja de fato comprometida em uma situação, ou seja, só posso tomar consciência de minhas decisões quando de forma peculiar encontro-me envolvido em um empreendimento tentando resgatar para o momento as possibilidades de êxito ou fracassos desse resultado. Logo, no entendimento do filósofo, ser consciente é concomitantemente engajar-se e agir em uma determinada situação. É por esse motivo que não podemos definir o que realmente somos, porque nesse momento estamos presentes na íntegra e isso nos impede de ter uma consciência sobre nós, pois nossa consciência se encontra preenchida, nesse momento, pelo nosso envolvimento. Sob esse aspecto, admitimos que nossos atos só existem porque somos livres para escolher e agir em conformidade com uma situação que nós mesmos escolhemos. "Desse modo, todas as coisas que viermos a encontrar no mundo são aspectos do 'eu' que a nossa própria liberdade projeta sobre as coisas, para lhes dar esta ou aquela configuração." (JOLIVET, 1957, p. 248-249). É como se o mundo aparecesse à consciência não em sua contextura física, mas desvelado conforme minha escolha, cujo sentido fui eu que lhe dei, por isso "o mundo me devolve a imagem daquilo que sou e que, com efeito transcendendo-o com a intenção de encontrar-me, alcanço um mundo pelo qual criei sua significação. De fato escolhemos o mundo e a maneira como ele se revela é também a nossa maneira de ser." (SARTRE, 1997, p. 571).

Sobre isso escreve Jolivet (1957, p. 250) em consonância com o pensamento de Sartre): "Sob este ponto de vista, o mundo, tal como vemos, dá-nos a imagem do que somos: escolhendo-nos, escolhemos o mundo, não como um em-si que nos escapa, mas no seu verdadeiro significado. O mundo é a minha escolha."

É essa a relação original do homem com o ser-em-si, a rigor o homem já sabe de que não passa de uma coisa entre tantas; em vão é a sua existência se ele não buscar um sentido para a mesma, esta é uma prerrogativa constitutiva do para-si. Daqui se segue que unicamente no para-si encontra-se a definição desta relação original do ser, pelo qual se define como conhecimento ou ação, cujo aspecto dessa ação, é que vai dar sentido as minhas escolhas pelas quais exercemos nossa liberdade. Entretanto, verificou-se que essa relação entre o *para-si* e o *em-si* só poderia vir de um ser dotado de conhecimento para poder agir e manter essa relação.

Ora, observando as estruturas do *para-si* verifica-se que a consciência só existe como consciência de algo, assumindo um ser que não é ela, sem deixar de ser ela mesma. Isto implica que o *para-si* para existir precisa nadificar-se para assumir um outro ser e que, para isso, precisa também se exteriorizar, visto que este outro ser se encontra fora dele. Logo, percebemos que o *para-si*, ao nadificar-se, deixa uma lacuna que é o nada; esse espaço vazio é preenchido pelo sentido desse outro ser captado pela consciência, como o *para-si* também é uma realidade fora de si, ou seja, existe de forma exterior a si, sendo presença a si, essa negação também permite ao *para-si* se fazer presente neste outro ser assumido, assim este outro ser revela-se ao *para-si* em toda sua essência.

Dessa forma, Jolivet (1957) ressalta que a consciência encontra-se no âmago desse ser que agora é o próprio *para-si* como não sendo. Finalmente, pela negação interna do *para-si*, passa a refletir a própria essência do ser assumido, tudo que possa ser captado pela transcendência do *para-si* em relação ao objeto assumido. Dessa forma, o *para-si* se faz presente ao objeto e, portanto, dotado de todo o conhecimento sobre o mesmo. "Essa presença é que faz surgir o mundo da transcendência e dentro dele os objetos e tudo o que nossa consciência intencionalmente captar." (JOLIVET, 1957, p. 226).

Assim entendemos que, segundo Sartre, para nós, o mundo emerge como um emaranhado de coisas as quais transcendem em direção a nossas possibilidades para fugir da nossa contingência em direção a algo que nós mesmos escolhemos para constituir nosso projeto existencial

Com efeito, a negação interna do *para-si* não é, senão, a perseguição do *para-si* rumo ao *em-si*, ou seja, o homem é essa busca incansável de sua completude, no que isso é algo incansável, uma vez que o homem é um ser *para-si* e que se constitui por meio de sua liberdade de escolher seu próprio projeto de ser e assim definir-se como essência. Enfim, o homem não se contentaria em ser essa coisa que é o *em-si*. Por isso, está sempre se nadificando e transcendendo o mundo em busca de chegar a ele mesmo. Essa transmutação é que faz que o homem tenha consciência de que sua escolha nunca será definitiva, que outras escolhas sempre serão feitas e assim abre-se um leque de novas escolhas como possibilidades até mesmo de mudar ou adiar seu projeto original.

Dessa forma, a liberdade, segundo Sartre, se afigura como uma prerrogativa inalienável. Contudo nossos atos só existem porque somos livres para escolher e agir conforme uma situação. "Por outras palavras, não há liberdade senão em uma situação, mas essa situação só existe pela liberdade". (JOLIVET, 1957, p. 248). É como se o mundo aparecesse à consciência não em sua contextura física, mas desvelado conforme nossas escolhas. Por isso, o

mundo nos devolve a imagem do que somos, com efeito, transcendendo-o com a intenção de encontrarmos a nós mesmos, alcançaremos um mundo pelo qual criamos sua significação: "[...] escolhemos o mundo e a maneira como ele se revela é também a nossa maneira de ser." (SARTRE, 1997, p. 571).

Segundo Sartre, conjuntamente com o poder de transcendência, o homem sartreano contém em sua estrutura ontológica o poder de nadificar-se e é por esse canal de negação interna da consciência que ao negar que somos o mundo tornamos possível a aparição de um mundo em que as coisas possuem um-determinado valor para mim, mas, mesmo assim ainda tenho consciência de que a aparição desse mundo é aquilo que projeto rumo a um possível. A rigor, agora essa consciência é posicional, mas o que ele apresenta, é exatamente a imagem transcendente do que sou, ou seja, revela-se a função das coisas de acordo com o meu modo de ser, da forma como eu escolhi para mim, por isso que tudo que têm relação com minha vida se esboçam em imagem, naquilo que sou. Nesse sentido, citamos Sartre (1997, p. 571):

[...] minhas roupas, sejam desleixadas ou bem cuidadas\ elegantes ou ordinárias, meu mobiliário, a rua onde moro, a cidade onde vivo, os livros que me rodeiam os entretenimentos que me ocupam, enfim tudo aquilo que é meu, ou seja, em última instância o mundo de que tenho perpétua consciência pelo menos a título de significação subentendida pelo objeto que vejo ou utilizo, tudo me revela minha escolha, ou seja, o meu ser.

Eis aí a justificação de Sartre sobre o valor das coisas, sua funcionalidade, sua posição em relação a mim, seja de necessidade ou de afastamento, nada mais representam senão a minha escolha. É a certeza de que tudo isso só existe pela nadificação que faço de mim mesmo para que meu corpo e o mundo esbochem seu próprio valor.

Doravante, é preciso ressaltar que a consciência posicional não faz que eu mesmo produza esse conhecimento por uma captação subjetiva de mim mesmo, mas é pela transcendência que a consciência nos remete a constituir outros significados em correção com os objetos já existentes. Assim, quanto mais tento exteriorizar-me em direção ao mundo, mas a minha consciência se posiciona em relação ao transcendente, desse modo, imprimo, cada vez mais, minha figura no mundo.

Mediante o que já foi exposto, não podemos negar que nós mesmos nos escolhemos para ser o que somos; entretanto, segundo Sartre, é precípuo afirmar que devemos ter consciência não somente de nosso ser que escolhemos, mas sim da liberdade que temos de nos escolher, cujo procedimento se revela por uma consciência que traz em seu bojo sentimento de angústia e de responsabilidade. Essa consciência traduz um homem sozinho, desamparado, onde nada, nem ninguém pode escolher por ele e, menos ainda, justificar sua escolha, a não ser

ele mesmo. Por isso, garante Sartre, é preciso escolher, mas escolher consciente e com responsabilidade sobre essa escolha original que caracteriza a liberdade de poder fazer escolhas e que ontologicamente é a histórica e incondicional. Dessa forma, seja qual for sua escolha, o homem sartreano está plenamente comprometido com sua decisão e, portanto, deve estar consciente de escolher aquilo que melhor lhe convier para constituir aquilo que ele mesmo vai escolher como forma de valor, seja no sentido ético ou na própria funcionalidade das coisas. É mister afirmar que essa consciência de liberdade também se afigura como uma transmutabilidade em direção ao seu projeto original, onde o indivíduo sartreano tem a possibilidade de mudar o seu modo de ser existencial e passar a ser outro indiferentemente do que é na medida em que a consciência "É pura e simples liberdade". (SARTRE, 1997, p. 572).

Sobre essa inferência do filósofo, observamos que o importante não é só o reflexo da escolha original, mas o que de fato representa a natureza dessa escolha. Ora, isso absorve um duplo sentido, uma vez que escolher, significa que o homem tem a liberdade de escolher o seu próprio ser e assim poder revelar a essência do homem, que ele é, do homem que ele mesmo projetou para ser. Ao mesmo tempo, ratifica Sartre, a liberdade de escolher, significa que além de tudo isso ocorre que essa escolha não pode ser feita aleatoriamente, como algo vasado pela consciência, isoladamente do 'eu' como se liberdade e escolha fossem duas coisas distintas em sua estrutura. No entendimento do autor, liberdade e escolha não são a mesma coisa, entretanto ambas estão intrinsecamente ligadas tanto originariamente, como em sua funcionalidade, pois o homem sartreano é aquele que concretiza sua liberdade pela ação e esta só pode ser realizada pelo ato de escolher.

Essa convivência entre liberdade e escolha é que ressalta o sentido desse 'eu' consciente que não pode ser facultativo ou excluído no processo da escolha; assim, escolher, muito mais que dar continuidade ao meu projeto existencial, significa que o homem precisa também escolher-se, ou seja, escolher nele mesmo as suas múltiplas e diversas possibilidades que estão contidas nele mesmo. Muito embora em alguns indivíduos essas possibilidades sejam mais restritas ou indecifráveis, o fato é que o homem sartreano tem a possibilidade de mudar ou transformar a realidade humana pela escolha que se concretiza na existência pela ação, visto que o simples fato de não escolher, já é uma escolha. Isso nos remete a dizer que a liberdade é um fazer-se livre.

Finalmente, resgatamos através da exposição feita por Marconi Pequeno o sentido da liberdade no processo de formação da essência do homem segundo Jean Paul Sartre. De acordo com essa filosofia, o homem se descobre já no mundo como um nada de ser, mas porque

é um ser dotado de consciência, manifesta seu poder de nadificação interna e ressurgente de si como consciência de liberdade, fator esse que o desperta para a cruel realidade humana:

O homem é esse nada e, portanto, precisa se constituir, se engajar em um projeto existencial e desprender-se do *em-si* que é, e projetar-se a um futuro, cujo passado lhe servirá como pano de fundo, para que suas escolhas não sejam desconectadas de sua liberdade consciente, escolhendo-se necessariamente de forma livre e consciente. (PEQUENO, 2002).

Dessa forma, a liberdade aflora obrigando o homem a escolher-se e escolher de fato o que ele quer ser, de acordo com seu projeto original, embora esse projeto possa ser interrompido ou modificado pela própria liberdade de escolher. Ademais, Sartre nos faz entender que, dependendo de nós, abrir-se-á ou não um leque de possibilidades, pelas quais minuciosas outras escolhas farão parte do seu conjunto maior que é o projeto original que, por sua vez, é referenciado pelo projeto existencial. Todavia, essa escolha também só é possível devido à faculdade que o homem tem de poder, pela consciência, transcender o mundo em função dos seus possíveis, no qual Sartre enaltece que a liberdade produz no homem um efeito de retornar a si com o propósito de captar o sentido do mundo em favor de seu possível total.

Entretanto, esse retorno, ao mesmo tempo, emite uma translucidez no nível de consciência pelo qual deriva um raciocínio quase abrupto em que o homem percebe que sua liberdade só existe se de fato ele for livre. Assim, a liberdade é a manifestação do homem livre, sendo livre e que, portanto, dar continuidade ou não ao seu projeto original depende única e exclusivamente dele, de sua escolha. Essa é, com certeza, a intenção de Sartre: mostrar que a escolha só é verdadeira quando, de fato, o homem tem a liberdade de escolher o seu ser, ditando a si seus próprios motivos que o levarão a optar por uma ou por outra alternativa, assumindo, assim, um compromisso dele com ele mesmo; com efeito, é o homem escolhendo seu próprio ser. Neste aspecto, citamos Sartre (1997, p. 559): "Mostramos que 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."

Como desfecho, concluímos que as questões basilares da angústia, má-fé/autenticidade e livre escolha apresentadas na obra "O Ser e o Nada" são reportadas por um conjunto de questões encadeadas que surgem no âmbito da liberdade.

De acordo com Jolivet, a angústia é o reconhecimento de que as coisas, o mundo, tudo o que existe só tem o significado que lhes damos. Assim, a plataforma de significados que atribuímos às coisas do mundo é o resultado de nossas escolhas pelas quais temos a liberdade

de escolher, a cada momento, em situação para constituir o sentido de mundo, no qual nós, também, nos encontramos e ao qual, portanto, precisamos dar nosso próprio sentido.

A angústia toma conta de nós porque sabemos que não podemos derivar das coisas para ter a chance de eximir nossa responsabilidade diante daquilo que nós mesmos escolhemos para ser, ou melhor, mediante do que somos. Esse é, precisamente, o motivo dessa profunda angústia, pois sendo eu um ser que fundamenta o sentido de todas as coisas existentes, não posso me comportar tal qual uma coisa; a maneira de um *ser-no-mundo* um (*'em-si*), muito pelo contrário. O sentido de tudo que existe parte de nós, até mesmo o nosso próprio sentido. Ademais, sentimos a angústia porque nos apreendemos inteiramente livres e incapazes de concernir qualquer sentido ao mundo, a não ser por nós mesmos. Entretanto, o homem sartreano afigura-se como indivíduo já constituído pela possibilidade de abertura, o qual tenta uma maneira de fugir dessa angústia e da responsabilidade do seu projeto existencial, cujo aspecto revela um homem que busca, no plano da pré-reflexividade, a *má-fé* como fuga diante de sua liberdade. Assim, de acordo com Burdzenski, a *má-fé* surge em suas primeiras manifestações em um terreno em que se esboçam as pseudo-sínteses existenciais da realidade humana que caracterizam todas as mistificações de *má-fé*. Contudo, segundo Sartre, essa tentativa de fuga é fadada ao fracasso, pois mesmo que o indivíduo escolha a *má-fé* para escapar do sentimento de angústia, mesmo assim, já é a própria liberdade que se manifesta. Portanto, nesse nível, a liberdade é inexorável, ela obriga o indivíduo a escolher-se e fazer suas escolhas, sejam elas de *má-fé* ou de autenticidade e isso implica que somos livres, sendo livres.

Eis aí porque Sartre afigura o homem sartreano como um indivíduo condenado a ser livre, pois para a liberdade não existe justificativa, ela está aí, encravada em nosso ser, por isso sempre haverá uma decisão e novas escolhas não de surgir conforme o mundo que nós mesmos escolhemos para viver. Assim, pela liberdade, somos livres ao constituir nosso projeto existencial de acordo com nossas escolhas que irão construir ou transformar nossa existência, é essa a realidade humana.

## 6 A LIBERDADE E A CONDIÇÃO HUMANA

As indicações feitas até o presente momento são suficientes para que se perceba a presença fundamental das estruturas ontológicas do ser, expostas na obra 'O Ser e o Nada' sobre a problemática da liberdade. Seguindo esse itinerário encontramos o interesse básico que suscitam as análises de Sartre em que nos permitem compreender os caminhos, os impasses, as contradições que circulam o homem em busca da realização de seu projeto original. Nessa perspectiva, o homem sartreano liberta um furor desesperado, existencial, o homem é interrogado em nome de um significado, de uma lógica real, da qual ele se descobre como um nada. É a partir do homem, desse nada de ser que deve nascer o significado de um homem, definido por suas ações, um homem livre pela escolha que faz de ignorar ou saber, aceitar ou repartir.

Assim, o homem sartreano é a verdade natural do homem, que a cada instante é esclarecido pelo significado de um esforço em direção ao ser, sempre recobrável, designado, suscetível de compreensão na luta por uma ideia mais justa, mais feliz da vida, que arrebenta as cadeias de uma concepção determinista e parte em busca de suas possibilidades, opondo, assim, o significado ao significado, ao mesmo tempo em que dá à sua consciência a sua verdade, segundo seus sentimentos e razão. A constatação disso se revela com profundidade quando Sartre esclarece nas páginas da obra 'O Ser e o Nada' que o homem é liberdade em seu próprio ser. Desse modo, o estudo da liberdade resume e conclui todas as análises anteriores, momento pelo qual Sartre define a realidade humana por meio de um *para-si* que deve ser o que ele é, ele é o que não é e não é o que é, cujo desdobramento resume-se na frase: 'A existência precede à essência'. Assim, com essas fórmulas, define-se a própria liberdade, cujo aspecto faremos uma abordagem nas descrições e argumentações de Sartre sobre a ação humana que implica em uma liberdade responsável de um homem comprometido com o mundo e consigo mesmo. Dessa forma, nos detemos em retomar à liberdade do *para-si* e na tentativa de compreender o que significa para a existência humana o fato desta liberdade.

### 6.1 A ação humana

Sartre acha indispensável pensarmos essa questão partindo do próprio conceito de intencionalidade, uma vez que a consciência se resume funcionalmente na intencionalidade, pois ela não pode ser consciência sem relacionar-se com uma parte do ser, o que já nos coloca no cerne da questão ontológica, portanto "O *ser-em-si* implica e exige o *para-si* e vice-versa;



logo, um é a dimensão de transcendência do outro." (GILES, 1975, p. 326). Doravante, o destino da ontologia se desenvolve dentro do quadro explicativo dessa estrutura privilegiada que é o *para-si*. Isso significa que "[...] a consciência não seria *nem o* dado, nem o objeto intencional, mas o sentido do ser desse mesmo dado e, conseqüentemente, desse objeto." (GILES, 1975, p. 330).

O *para-si* mediante o objeto comporta-se de forma intencional e trata-se apenas de questionar, de interrogar o nosso ser sobre o sentido dessa presença e nos instalar no cerne dessa existência intencional para buscar nela o significado de seu acesso ontológico. Ora, de acordo com *Thomas Ranson*, se a consciência como já sabemos é nada e projeto, quer dizer, então, que ela não é nada e tudo está para além dela, portanto, a consciência nunca é um dado e a liberdade humana que se revela de forma angustiante e absoluta jamais pode surgir de algo empírico, pelo contrário, ela é o resultado de uma redução fenomenológica radical. Assim, compreendemos que todo ato humano é necessariamente intencional e que a liberdade humana sendo essencialmente projeto de libertar-se, descobre-se no próprio ato, em homogeneidade com esse ato. Ainda segundo *Thomas Ranson*, implica que a consciência sartreana em vez de ser, uma vez que ela não tem essência, deve se fazer, se criar, logo ela é naturalidade límpida e criatividade ininterrupta. Desse modo, "Tanto o ser como o fazer e o ter são categorias básicas da realidade humana." (GILES, 1975, p. 330).

Mediante o pressuposto aqui delineado, irradia-se uma dúvida sobre a nadificação da consciência. Seria esse recuo apenas uma contemplação desinteressada?

Sartre assegura que não, pois esse recuo nadificante, a consciência o faz como projeto de retomada, de transformação do mundo ou intenção de transformar a si mesmo, pois o "eu" faz parte do mundo. Logo toda ação é afirmação da existência. Através do recuo nadificante o *para-si* tenta uma maneira de sair de uma situação para analisá-la e transformá-la.

Concluimos, portanto, que compreensão e ação caminham juntas; daí resulta a finalidade da fenomenologia, uma vez que a consciência é projeto, então ela se lança adiante no futuro, quando somente podemos entendê-la de acordo com o modo que ela será.

Dessa forma, é que o indivíduo sartreano se distancia do seu passado e se projeta para o seu futuro. De fato, se fizermos um apanhado em nossa consciência verificamos que ela não tem conteúdo e que é constituída pelo por vir, um projeto que pela ação transformamos em presente, pela escolha que nós mesmos fazemos ao definir os fins que projetamos e se refletem em nossa situação presente, servindo de veículo para transformá-la. Mas esta consciência que temos do presente é exatamente devido a essa distância que assumimos em direção ao projeto para o futuro, cuja redução fenomenológica, efetua-se como consciência, e ao mesmo tempo é

liberdade e libertação do determinismo de tudo que existe, portanto é reconstituída a partir do futuro no qual surgem dois movimentos fenomenológicos em que um complementa o outro: de um lado, a consciência coloca o passado de lado para poder se modificar e, em seguida, se direciona de forma intencional rumo ao futuro para preencher esse vazio que é o presente.

Nessa perspectiva, é importante frisar que o homem sartreano não é um *em-si* e, portanto, resgatar o futuro para o presente não fica subentendido que os fins já estejam traçados. Em decorrência disso, apenas se espera uma suposição desses fins, pois o homem é um *ser-para-si* e, portanto, está sujeito às transformações que subjazem a todo o contexto da condição humana. Assim, nossos fins podem sofrer interferências ou modificações tanto de nós próprios, como exteriores.

Entretanto, Sartre salienta que os condicionamentos podem até atrapalhar nossos objetivos, assim como também tentar obstruir minha ação, mas esses entraves, nunca serão suficientemente fortes para eliminar completamente nossa ação, seja qual for. Isso ocorre porque, para o filósofo, o *para-si* não é algo definido, pronto e acabado, ele se modifica para poder surgir como algo novo e sua intenção é aparecer como algo que ainda não existe, senão no futuro. É por isso que "A consciência nos desvenda valores criando-os na liberdade que desabrocha na ação." (GILES, 1975, p. 332). Essa é a posição da liberdade de Sartre que é referenciada por uma consciência intencional que se projeta em busca de se fazer para poder ser. Por isso, ele despreza todos os valores latentes e se dá a responsabilidade de criá-los e assumi-los em situação. Logo, "O homem sartreano é apenas aquilo que faz no presente." (GILES, 1975, p. 333).

Todavia, dissemos anteriormente que a liberdade não é dada e que ela é projeto de libertação. Isso não quer dizer que o homem sartreano possui suas ações sempre voltadas para a autenticidade, muito embora seja isso o que Sartre deseja. Todavia, já que a liberdade não é dada e que ela é projeto de libertação, então ela está sujeita a uma resistência, não apenas da factualidade, mas, também, das tentações da *má-fé*, que nos conduzem a procurar fugir frente à responsabilidade da escolha. Entretanto, como o homem é um ser dotado de liberdade, esforça-se em transformar essa situação. Porém sua atitude diante do adversário é malogrável.

Em vista da liberdade e da ação, o homem sartreano afigura-se como um ser diferenciado dos outros seres porque ele age não por instinto ou por determinação da natureza, mas pelo poder que a consciência tem de modificar-se em busca de sua própria humanidade.

É, portanto, graças a esse nada, que temos a consciência de que somos homens. Essa atitude da consciência não a faz ser distinta do mundo, pois ela é simplesmente pura intencionalidade que é dirigida ao mundo do qual a própria consciência se desprende. Todo o

seu desempenho está voltado inteiramente para o mundo, pela intencionalidade que caracteriza objetivamente tanto o seu nada, como a sua liberdade. Assim, a definição de humanidade no homem, a consciência despreza do seu próprio 'eu' e do mundo, modificando-se. Ela ressurgue pela intencionalidade de transcender tudo que está fora dela, conforme sua intenção; assim, ela não é objeto, mas inteiramente projeto. "Isso quer dizer que o homem não se define nem por caracteres, nem por uma natureza inerente, mas singularmente por seus empreendimentos no mundo pela ação." (GILES, 1975, p. 333). Sobre isso escreve Sartre (1997, p. 545): "O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que não é não poderá ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser."

Desse modo, temos um homem que, a partir do seu nada, compreende que existir não é simplesmente ser, mas, necessariamente, ser obrigado a fazer uma escolha para traçar seu projeto original e acreditar que é imprescindível que o homem se descubra a si próprio e se persuade de que nada pode salvá-lo dessa escolha de si mesmo, de sua liberdade. Não existe nada que possa resgatá-lo dessa cruel angústia de saber que é livre e que é através dessa liberdade que ele se projeta para constituir-se como homem. Dessa forma podemos dizer que as idéias de Sartre traduzem uma doutrina de ação. Nesse caso, ser livre significa que também devemos nos tornar livres, cabendo-nos dar um significado afirmativo à prática de nossa ação, tendo como exemplo os obstáculos e impasses que surgem de nossa própria permanência no mundo.

Aqui reside a questão essencial, pois agir não significa simplesmente praticar qualquer ação; essa atividade, no entendimento de Sartre, sobrepõe que a ação se determina em rumo de uma possibilidade, como fuga de uma situação em busca de modificá-la ou de reorganizar essa situação pela qual estamos envolvidos.

Com efeito, ser é escolher-se, mas essa escolha não pode vir de dentro e nem de fora, ela tem que se constituir na existência. Somente existindo é que o homem pode optar por suas escolhas e exercê-las na liberdade. "Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja seu nada de ser." (SARTRE, 1997, p. 545). De fato, a realidade humana é esse nada que desprende o homem do seu *nada de ser* ou daquilo que ele será. Sartre concebe o homem como algo inacabado, que precisa se libertar para poder exercer-se como homem. Ao contrário, se o homem já fosse posto como algo pleno, acabado, seria inadmissível buscar no indivíduo, mais adiante, situações em que ele fosse livre: "O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente livre, ou não o é." (SARTRE, 1997, p. 545).

Essas observações, Sartre as conduz de forma a admitir que a liberdade é a consciência em ato, porém esse ato voluntário é por excelência o prolongamento da decisão, ou seja é todo um encadeamento gerado pela liberdade que leva a escolha, a fazer surgir a decisão e chegar ao ato (ao agir). Todavia, essa liberdade implica motivos, ou seja, o que move e os fins. Segundo Sartre, não adianta somente ter vontade, mas é preciso um móvel, para assim saber como realizar essa vontade. A liberdade então obriga o homem a fazer-se, ao invés de simplesmente ser. Nesse caso, a liberdade é absoluta. Como diz Sartre, o homem é livre para tudo, menos para deixar de ser livre; por isso é que a liberdade é exercida de acordo com o móvel e fim que se deseje finalmente, visto que o *para-si* é um projeto transcendente de si mesmo, em direção a seus possíveis e, portanto, nossa vontade determina-se emoldurada pelos móveis e objetivos já posicionados pelo para-si. Apontaremos agora, qual é o sentido, no cerne dessas averiguações de motivo, móvel e fim, a afirmação da liberdade como premissas originárias de uma ação humana.

Conforme Marconi Pequeno, verificamos que na filosofia de Sartre motivo e móvel possuem uma dependência mútua entre si, ou seja, do mesmo modo que compreendemos a consciência de alguma coisa como consciência de si, assim o móvel é efetivamente a percepção do motivo, enquanto que tal captação é consciência de si. Partindo do pressuposto de que todo ato é intencional, exemplifica-se, nessa mesma rota, que toda atitude deve intencionar um fim e este tende a revelar o motivo pelo qual se pratica essa ação. Acerca disso, Sartre indica que motivo, móvel e fim surgem como estruturas indissolúveis que nascem de uma consciência independente com o objetivo de alcançar seus empreendimentos. Esses termos motivo, móvel e fim são estruturados pela liberdade que os dotam de compreensão. Sobre isso, Sartre "[...] concebe o motivo como a razão de um ato, ou seja, o conjunto das considerações racionais que o justificam." (SARTRE, 1997, p. 551).

Nesse sentido, observa-se que o motivo tem a característica de uma análise objetiva da condição que ele ocupa. Portanto, Sartre denomina de motivo "[...] a captação de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de certo fim, como apta a servir de meio para alcançar este fim." (SARTRE, 1997, p. 551).

Dessa forma, o motivo é objetivo, revela-se, então, como sendo o estado de coisas atuais, da forma como se revela à consciência, mas esse estado só é prioritário quando é captado por um *para-si* que organiza esse motivo, isolando-o da totalidade modificando-o e transcendendo-o em direção à sua possibilidade existencial, ou melhor, vejamos o exemplo de Sartre (1997, p. 553):

[...] objetivamente, a faca é um instrumento feito de uma lâmina e um cabo, Entretanto posso captá-la objetivamente como instrumento para cortar ou talhar; mas a falta de um martelo, posso captá-la, inversamente, como instrumento para martelar; posso servir-me de seu colo para cravar um prego, e tal captação não é menos objetiva.

Por isso, escreve Sartre (1997, p. 552) que esse estado de coisas só pode revelar-se a um *para-si* que se escolhe e faz suas escolhas resguardando sua individualidade. Em contrapartida, temos o móbil como algo subjetivo, ou seja, "[...] ele é o conjunto dos desejos, emoções e paixões que me impelem a executar certo ato."

Por intermédio desses conceitos, Sartre estabelece a diferença fundamental entre o móvel e o motivo, os quais consideramos emoldurados pela filosofia de Sartre. Podemos afirmar que motivo, móbil e fim caracterizam uma realidade completa e ininterrupta; assim, torna-se possível a preeminência ao significado do objetivo da ação, uma vez que motivo, móvel e fim só têm sentido efetivo mediante um projeto. Vale ressaltar, ainda, que motivo e móvel só se revelam quando inseridos enquanto possibilidades que se instalam no interior de um conjunto de não-existentes. Vejamos o que Sartre escreveu: "O móbil só pode ser compreendido pelo fim, ou seja, pelo não existente; portanto o móbil é em si mesmo, uma negatividade [...] Assim o móbil ensina o que ele é por seres que 'não são', por existências ideais e pelo devir." (SARTRE, 1997, p. 540-541).

Acerca disso, entende-se que o móbil não origina uma ação, mas o ato é que sustenta o móbil resolvendo sobre sua aplicação e sua finalidade, ou seja, esse fim é que legitima o entendimento do móvel. Do mesmo modo, o motivo também não determina a ação, mas simplesmente aparece por meio do seu projeto. Nessa direção, segundo Marconi Pequeno, entendemos que motivo e móbil são organizados por um ato, no qual segue o significado estabelecido por uma ação independente. Entretanto, como diz Sartre, tanto a nossa vontade como nossos esforços circunstanciais se apoiam na liberdade que expressa a existência de nossas volições e entusiasmo.

Sartre (1997, p. 541) diz que "[...] é o ato que decide seus fins e móbeis, e o ato é a expressão da liberdade." Assim, de acordo com Marconi Pequeno, temos uma consciência independente para agir e assumir seu ser, fiindando-se entre seu *não ser* e naquilo que ele objetiva ser uma escolha. O *para-si* faz sua eleição pela escolha, dessa forma, a consciência dá o significado a seus comportamentos e atitudes.

Ainda segundo Marconi Pequeno (1989, p. 110), sua transcendentalidade domina a existência para assumir a liberdade e a negatividade que a determina. "Assim, tudo que existe na consciência é consciência de existir. Segundo Sartre um existente consciente que se projeta

em busca de suas possibilidades e toma o passado apenas como referência e não como algo que determine seu presente, é sem dúvida o que Sartre denomina de existente livre." Acerca disso, entendemos que esta constante possibilidade de nadificar o que sou na maneira de 'ter-sido', traduz no indivíduo sartreano um modo de existência peculiar. Resumidamente de acordo com as páginas da obra *O Ser e o Nada*, isso vem esclarecer que a realidade é seu próprio nada, em que o ser *para-si* tende a nadificar o *em-si* que ele é. Em decorrência disso, a liberdade se manifesta como sendo essa modificação, pois por intermédio dela a consciência desprende-se de seu ser, como de sua essência, constituindo-se como uma consciência que tem de ser o que é, sendo aquilo que não é e sendo o que é. Tudo isso reflete a liberdade, ou seja, não se trata simplesmente de suposições confusas, mas de uma característica preponderante do *para-si*, seu poder de nadificação que fundamenta a liberdade.

A respeito disso, Sartre (1997, p. 543) escreve:

Com efeito, somente pelo fato de ter consciência dos motivos que solicitam minha ação, tais motivos já constituem objetos transcendentais para minha consciência, já estão lá fora, em vão buscariam recobrá-los; deles escapo minha própria existência. Estou condenado a existir para sempre para além de minha essência, para – além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre.

Efetivamente, isso é o mesmo que mencionar que não somos livres para deixar de ser livres pois, segundo Sartre, não encontramos limites para nossa liberdade a não ser nela própria. Esse é o único dado necessário que a liberdade conhece: o homem só não é livre para deixar de ser livre e a dimensão de qualquer outra inferência acarreta a recusa à liberdade. Mas que tipo de recusa? A resposta a essa pergunta é encontrada nas palavras de Bornheim (1984, p. 112).

como tentativa de apreender a si próprio como um ser-em-si, e tomar os móveis e motivos por estes determinantes, conferindo-lhes permanência; habitada por móveis e motivos, a consciência seria como que reificada e adquiriria uma pseudoplenitude. A realidade humana encontraria, dessa forma a sua justificativa em Deus, ou na natureza, ou em \minha natureza ou na sociedade.

Entretanto, no entendimento de Sartre (1997, p. 544), a recusa à liberdade se traduz pela *má-fé*, isso é, pelo não reconhecimento de que "[...] a liberdade coincide em seu fundo com o nada que está no âmago do homem."

De fato, a realidade humana é livre porque não é acabada, porque está sempre se despreendendo de si mesma em busca de sua completude e também porque isso que ela foi no passado está isolado por um nada do que ela é e daquilo que ela será. Enfim, entende-se que a realidade humana tem seu ser presente como modificação, mediante um futuro que é

reflexo desse próprio presente, o qual é resgatado pelo *para-si* por intermédio de suas possibilidades.

Essas observações nos valem como pano de fundo para sustentar que a liberdade existe pela eleição de um fim. De certo modo, isso nos implica a definirmos o que efetivamente é essa eleição. Sartre entende que uma eleição é aceita como livre se houver uma outra opção de eleger essa escolha. Vale lembrar que o *para-si*, através da intencionalidade, assume a consciência de algo que ela não é, transcendendo o mundo pelo projeto que ele constitui, com o objetivo de chegar a um fim. Em decorrência disso, o *para-si* é remetido ao seu projeto original e, sem embargo refere-se Marconi Pequeno, o homem encontra seu *ser-no-mundo*, enquanto este ser é eleição.

Traçado o perfil da eleição, nos detemos apenas em frisar que, segundo Sartre, a questão da eleição é uma preconização de escolha original e se comporta como um fato inerente à nossa capacidade de eleger. De fato, todos esses conceitos foram abordados no capítulo anterior, quando tratamos do problema da escolha.

## **6.2 Projeto original**

Resta-nos agora sumariamente esclarecer onde, de fato, circunscreve-se a questão do projeto original, pelo qual entendemos que é onde Sartre localiza também a escolha original. Neste aspecto, abordaremos em que sentido o homem sartreano despreza por si mesmo sua vontade, ou seja resigna seus estímulos afetivos e até mesmo seus instintos racionais que levariam a agir de forma irresponsável e fazer prevalecer somente sua vontade originando uma pseudo figura de liberdade.

Assim o projeto original se caracteriza em um patamar em que o homem escolhe entre suas volições e a passionalidade, melhor dizendo, entre sua vontade instintiva ou através de uma consciência racional em que a liberdade aflore como transcendência e, como tal, surge então, como uma dimensão originária, em que oportunamente podemos agir com a indicação necessária pela perseguição do *para-si*, em alcançar a plenitude ontológica do *em-si*, sem contudo abandonar seu poder de nadação, que lhe é fundamental. Assim desvela-se a pretensão do *para-si* que é alcançar sua plenitude, sem no entanto deixar de ser consciência do ser pelo qual exerce seu poder de transcendência. Segundo Burdznski (1999) essa é a pretensão fundamental da consciência e de toda realidade humana. Ocorre que essa pretensão é um projeto fadado ao fracasso, uma vez que o *para-si* é possibilidade portanto diferentemente do *em-si*, que é algo pleno e acabado.

Sobretudo é a respeito desse fracasso irremediável de plenitude do para-si que surge o mundo e com ele as mistificações psíquicas da má-fé.

Conforme Burdznski (1999), o projeto original é a finalidade primordial da análise existencial, ou seja, o projeto original é entendido como uma estrutura completa ou primária em que todas as estruturas secundárias subjazem ao seu comando. Melhor dizendo, o projeto original representa o núcleo maior, em que todas as outras ações são diferenciadas com a finalidade de efetivação desse projeto. Assim toda realidade humana se caracteriza desde o projeto e, portanto, todas as relações que o constituem se traduzem como imprescindíveis e jamais podem ser desconsideradas.

Em termos mais rigorosos, poder-se-ia dizer que o projeto original traduz-se pelo conjunto de possibilidades criadas pelo para-si em busca de sua realização, por isso é singularmente necessário que o para-si esteja engajado em um projeto e que este sobreponha um traço comum entre sua efetivação e os limites impostos pela condição ontológica do para-si. Ademais a consciência deve buscar justificativa não só do projeto assumido, mas também a compreensão existencial composta pela factualidade e contingências da realidade humana.

Nas palavras de Burdznski (1999):

[...] não é o movimento em direção ao ser que cessa-posto que esse movimento é o que constitui o ser-para-si, mas sim a ilusão de que esse movimento possa alcançar seu objetivo e estacionar; toda ação deixa de dirigir-se, então, ao objetivo fantasma que para ele representa o em-si-para-si, deixando com isso de ser um 'agir' para definir-se unicamente como uma ação livremente instituída e que, como tal, não tem outro fundamento além do nada de fundamento da liberdade que ela manifesta, nem outro objetivo que não seja essa manifestação mesma.

Em suma, entendemos que toda ação é a revelação de um projeto existencial e que de acordo com Sartre esse projeto é definido pelos elementos que compõem a realidade humana. Assim nossas possibilidades de ações exteriores ao projeto passam despercebidas pela consciência e, portanto, fogem da angustia, da percepção do projeto original. Desse modo o para-si mantém uma relação instantânea com o mundo, relação esta que é aparentemente independente do projeto original, pois serve para garantir a neutralidade e objetividade das coisas.

Em contraposição a isso se faz necessário explicar que o projeto suscita todas as ações, viabilizando os fins a que se deseja alcançar. A rigor o projeto original cria o sentido das ações humanas e a direção que as mesmas devem se projetar, justificando a finalidade de toda ação. Assim a realidade humana é constituída pela ação, uma vez que a realidade humana nada mais é do que um projeto a ser.



A presença fundamental do projeto original ocorre essencialmente quando o homem se descobre em um mundo de coisas, objetos indiferentes a ele, portanto sem sentido. Entretanto a consciência desperta para a transcendência e faz aflorar um *para-si* que precisa dar sentido a sua existência. Então surge a angústia, que é a consciência do poder de transformar essa realidade pela ação. Porém, uma ação isolada descomprometida não tem sentido, é preciso, pois, engajar-se e elaborar um projeto original, em que todo o seu empreendimento humano seja direcionado e organizado por esse projeto. Então é neste momento que a liberdade aflora- lhe a superfície humana e suas escolhas passam a revelar o homem que ele mesmo escolheu para ser.

Direcionamos nossas reflexões, agora, para o estudo da liberdade, abordando a temática da liberdade e facticidade, uma vez que a liberdade só existe de fato em bifurcação com a facticidade. Examinemos, portanto, a relação entre liberdade e facticidade.

### **6.3 Liberdade e facticidade: a situação**

A problemática da relação entre facticidade e liberdade também é referenciada sobre um ponto de vista ontológico, envolvido nos conceitos de *Ser* e de *Nada*. A diferença entre a análise anterior e a questão a ser abordada agora neste capítulo é que, enquanto a primeira está situada na perspectiva do cogito, afirmando uma liberdade que só se fundamenta pela negação interna, portanto, seguindo à característica peculiar do *para-si*, a facticidade deve ser equacionada, segundo Sartre, de acordo com um ponto de vista inverso, pois de um lado, temos a liberdade que deriva do nada, do *para-si*, mas de outro lado, "[...] longe de ser originariamente esse resíduo um limite a minha liberdade, esta surge como liberdade graças a ele ou seja, ao *Em-si* em bruto enquanto tal." (SARTRE, 1997, p. 594).

Sem embargo, Sartre quer nos dizer que os obstáculos que formam resistências contra nosso ato livre, frente aos existentes, não é algo perigoso, mas segundo o autor, só pode haver *para-si* livre enquanto comprometido em um mundo resistente. Fora deste comprometimento, as noções de liberdade, determinismo e necessidade perdem, inclusive, seu sentido. Servem para afirmar a nossa liberdade, o que vale dizer que "O ser dito livre é aquele que pode realizar seus projetos." (SARTRE, 1997, p. 594). Entretanto, para que isso ocorra, é necessário que o ato possa abranger uma concretização final, distinta, *a priori* da intenção desse ato, ou seja, o ato não pode, apenas, ser gerado para realizar algo, pois assim o possível e o real teriam a mesma identidade. E preciso que o ato seja diferente de tudo o que existe; do contrário, "[...] estaríamos mergulhados em um mundo semelhante ao do sonho, no qual o possível não se distingue, de forma alguma, do mundo real." (SARTRE, 1997, p. 594).

De certo, o homem se comportaria somente como um espectador a contemplar as modificações ocorridos no mundo oriundo dos caprichos de sua consciência e não poderia jamais intervir em sua própria concepção ou colocar em evidência suas reflexões sobre seus projetos que poderiam lhe dar sustentáculo para distinguir uma simples ficção de uma escolha real. Desse modo, a liberdade também desapareceria, uma vez que, abolido o desejo, o ato de poder escolher também desaparece, não tendo escolha, também não se tem liberdade. Enfim, encontramos a razão de um ato, sua definição dar-se-á pela liberdade de poder escolher de nos portarmos como seres livres, pois só podemos ser livres quando anunciamos a nós mesmos que o que somos constitui um fim, isso é, quando somos um objeto que ainda não existe, mas que, pela transcendência, podemos perceber que este fim está isolado de nós por um conjunto de sustento reais mas que nos é possível alcançar. Todavia, este fim só pode ser percebido pelo estado de possibilidades dos existentes efetivos que deles nos afastam. Sobre isso, escreve Sartre (1997, p. 595): "O fim nada mais é do que o esboço de uma ordem dos existentes, ou seja, o esboço de uma série de disposições a serem tomadas pelos existentes sobre o fundamento de suas relações atuais." Sobre isso, Sartre assegura que o *para-si*, pela nadificação, faz aparecer os existentes entrelaçados, por intermédio do fim que deseja alcançar, tendo como objetivo este fim mediante as determinações que surgem no momento de sua existência.

Em Sartre diz Bornheim (1984), de fato, o *para-si* não poderia ser princípio constitutivo das coisas; ele não acrescenta nada às coisas. A facticidade vem ao mundo pelo projeto da liberdade, determinando a ambiguidade característica da situação. Conforme o filósofo, se o homem é absolutamente livre e responsável por sua situação, é porque ele é livre em situação, sobre isso, citamos Bornheim (1984, p. 119):

Tudo se passa como se o projeto de liberdade conseguisse lançar o nada de tal modo que o nada passasse a ser anterior ao em-si: a projeção nadificadora inaugura aquilo que a facticidade é. Afirmar que o homem está condenado a ser livre equivale a dizer que está obrigado a nadificar a tudo e a todos.

Sobre isso, concentramos nossa atenção no esclarecimento que Sartre propôs, quando diz que se a liberdade é autonomia da escolha, então cabe a pergunta: - existe algum limite para essa autonomia? Sartre responde que existe o que ele chama de situação-limite, ou seja, uma vez que a escolha coincide com o fazer já pressupõe o início de uma realização de modo que a minha escolha poderá ser efetivada e não permanecerá apenas como um sonho ou um desejo. Como exemplo disso, vejamos o que diz Sartre (1997, p. 595):

um prisioneiro é sempre livre para sair da prisão, o que seria absurdo, nem tão pouco 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.

Isso implica que a descrição de liberdade feita por Sartre nos obriga a reconhecer que não existe distinção entre a intenção e a liberdade que se insere nos parâmetros de escolha que remetem imediatamente ao fazer. Assim, não existe separação entre a intenção e ato, pois a intenção já exprime o próprio ato.

De fato, "[...] somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade, arremessados na liberdade." (SARTRE, 1997, p. 596). Acerca disso fizemos uma análise de duas situações-limites retratadas por Sartre. Trata-se da morte e do nascimento, como diz Bornheim (1984), do absurdo da morte e do absurdo do nascimento, absurdo porque ambos são fatos contingentes. Seguindo o raciocínio de Bornheim (1984, p. 119) sobre a filosofia de Sartre, entendemos que "A morte é um puro fato como o nascimento; ela vem a nós de fora e nos transforma em exterioridade. No fundo, ela não se distingue de forma alguma do nascimento, e é à identidade do nascimento e da morte que chamamos de facticidade."

Entendemos, com isso, que esta facticidade se apresenta da seguinte maneira: não posso escolher nascer, mas terei de me escolher como ser nascido, da mesma forma a morte, eu não posso escolher não morrer, mas terei que escolher aceitar que vou morrer. De acordo com *Bornheim* estes são fatos puros e contingentes e, portanto, sem dimensão ontológica, escapam integralmente ao poder de nadificação do *para-si*. Isso porque sendo a realidade humana determinada pelo *para-si*, a morte então não poderia ser como uma estrutura ontológica, pois ela não se acopla ao projeto de liberdade original. Desse modo Bornheim (1984, p. 120) expressa a filosofia de Sartre: "Ela é o dado e, como tal, em estado absoluto, e aparece o outro que é mortal no Ser do *para-si*." Primordialmente, o autor quer demonstrar que nada explica nossa liberdade, pois sendo essas estruturas, o nascimento e a morte, um ser absoluto e, portanto, alheios à consciência, não poderiam oprimir nossa liberdade. Assim, "[...] a liberdade que é minha liberdade permanece total e infinita." (BORNHEIM, 1984, p. 120).

Efetivamente, nessa passagem, o filósofo emprega todo o seu vigor em garantir a independência do ato livre. Neste aspecto, o autor mantém esse fato até as últimas conseqüências como se refere Bornheim (1984, p. 120) nessa passagem em que Sartre diz que "O homem, em certo sentido, escolhe até ter nascido." Em que sentido isso se converge?

Bornheim (1984, p. 120), interpretando Sartre, afirma que "O nascimento nunca aparece em estado bruto; ele só se mostra como reconstrução projetiva do meu *para-si*: temos vergonha de ter nascido". Sobre isso Sartre nos remete a dizer que o homem é responsável por tudo que lhe acontece, até mesmo de ter nascido, pois se me orgulho ou me arrependo de tal

fato é porque escolhi ser o que agora represento na minha existência, não adianta querer colocar a culpa referindo-se, por exemplo, dessa maneira 'eu não pedi para nascer' ou eu não tenho culpa de ter nascido. Segundo o filósofo, o homem que agora está, essa realidade que agora se apresenta é fruto do poder nadificador do *para-si*, é pura liberdade e, portanto, parte de uma escolha própria do indivíduo no qual ele aceitou ter nascido, escolher ser um 'ser humano', portanto deve se responsabilizar pelo que ele é, como ele é e como se constitui para ser.

Dessa forma, o autor esclarece de uma vez por todas que somos frutos dessa liberdade, mas procuremos examinar o que isso significa, "A liberdade, sendo escolha é mudança. Define-se pelo fim que projeta, ou seja, pelo futuro que ela *tem-de-ser*." (SARTRE, 1997, p. 610). Buscamos essa definição para reconhecemos porque o nascimento e a morte são estranhos e absurdos ao homem. Primeiro, Sartre (1997) refuta que a liberdade é mudança, segundo, que nada existe na consciência que não seja consciência de ser e, finalmente, "[...] que o meu ser está em questão em *meu ser* - o que significa que nada vem a mim que não seja escolhido." (SARTRE, 1997, p. 612).

Ora, de acordo com Sartre, tanto o nascimento, quanto a morte escapam a esses parâmetros, portanto surgem como realidades absurdas, uma vez que no nascimento não posso transcender meu próprio nascimento e menos ainda na morte, não posso escolher não morrer, nem posso transcender a morte uma vez que ao morrer, deixarei de existir. Conforme Sartre (1997), tudo que existe só tem sentido quando transcendido em direção ao futuro. Assim, entendemos que tudo que é, portanto, é o passado, necessariamente o modelo pelo qual podemos forjar nossas escolhas no futuro, "[...] a título de aquilo que deve ser mudado, e, conseqüentemente e ao mesmo tempo, como nenhum livre transcender poderia efetuar-se exceto a partir de um passado - e também como, por outro lado, esta natureza mesmo de passado advém ao passado a partir da escolha original de um futuro." (SARTRE, 1997, p. 611).

De forma peculiar, reconhecemos nosso passado em relação com a escolha que fazemos para o nosso futuro. Assim, o nosso passado está fora de qualquer perspectiva de transformação. Sobre isso, vejamos o que diz Sartre (1997, p. 611): "Posso perfeitamente não existir; mas se existo, não posso deixar de ter um passado." Essa é a condição de nossa contingência. Dessa forma, Sartre assegura o absurdo das estruturas do nascimento e da morte.

Com relação à facticidade, essa não se enquadra como algo determinado no liame do *para-si*, pois se assim fosse, seria o mesmo que assumir o homem como um ser de suposto fundamento; ao cabo, seria o mesmo que redundar em renunciar a realidade humana.

Em síntese, a facticidade enfim constitui-se por todas as circunstâncias, entre as quais revela meu ser no mundo. Segundo Sartre, é tudo aquilo que reverencia a minha

existência: meu lugar, meu corpo, meu passado, minha posição. A facticidade revela-se por todos os acontecimentos que estão circunscritos no meu mundo, mas que não foram constituídos por mim, mesmo assim me envolve e por isso mesmo é a imagem de como o mundo se manifesta para mim, na medida que essa indicação sobressai-se por uma captação de minha consciência em relação ao outro. De acordo com Sartre, essa tomada de consciência é tomada pela minha relação fundamental com o outro, assim tudo que ocorre comigo é produto de minha escolha, entretanto mesmo essa escolha sendo originariamente livre, ela está inserida em um contexto, onde se localiza o meu ser-no-mundo e conseqüentemente pertence a uma situação. Esse é o motivo pelo qual Sartre faz entender que o homem não pode sair por aí fazendo escolhas aleatoriamente. As coisas, o mundo, se apresentam para mim sem justificativas, entretanto pela transcendência do *para-si*, eu as organizo conforme minhas necessidades, escolhendo-as de acordo com a situação em que me encontro.

#### 6.4 Liberdade e responsabilidade

Finalmente, nessa análise da obra 'O Ser e o Nada', faz-se necessário seguir na linha de preocupação de Sartre direcionando como estudo, agora, a questão da responsabilidade absoluta e gratuita. Escreve Sartre (1997, p. 678): "O homem estando condenado a ser livre carrega no ombro o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser." Sobre isso, esboçamos nossos esforços para esclarecer "[...] que responsabilidade significa consciência de ser integral e incontestavelmente o responsável por um fato ou por um objeto." (SARTRE, 1997, p. 678). Nesse caso, Sartre assegura que o fato de o *para-si* ser totalmente responsável por algo implica que, independentemente do coeficiente de adversidade das coisas, o *para-si* deve assumir, com orgulho, por ser ele o criador de tal acontecimento ou objeto e, assim, o *para-si* permanece comprometido com seu poder sem se deixar resignar, pois nada é alheio, portanto, nada foi determinado de forma exterior. Logo, tudo o que ocorre conosco parte de nós mesmos.

Ademais, diz o autor, que "[...] essa responsabilidade absoluta não é resignação; é simples reivindicação lógica das conseqüências de nossa liberdade" (SARTRE, 1997, p. 678). Sobre **ISSO** entendemos que tudo que nos acontece vem de nós mesmos, conseqüentemente, é nosso; logo, tudo que nos acontece, só ocorre porque estamos à altura de determinado acontecimento, uma vez que isso só poderia acontecer comigo vindo também de uma outra pessoa. Portanto, tem a característica humana, ou seja, o que ocorre é que todas as ações são praticadas pelo homem, pois somente ele é dotado de consciência e que pela intencionalidade transcende o

mundo em busca de fundamentar sua ação, assumindo assim um compromisso frente às possibilidades, mediante seu projeto existencial.

Isso nos remete a entender que tudo que ocorre com o homem provém dele mesmo, logo todas as ações são igualmente humana, nenhuma ação existe no mundo que possa ser caracterizada de inumana. Expressando o pensamento de Sartre, até mesmo as situações mais atroz de qualquer natureza, são praticadas pelo homem e, portanto, comprometem o homem como ser responsável por suas ações. Além disso, mesmo que uma situação represente uma 'monstruosidade'<sup>5</sup>, ela reflete toda característica humana, pois todos os acontecimentos que ocorrem conosco são provenientes de situações que escolhemos, portanto é a nossa imagem e nos representa. Mediante esse panorama é que o autor evidencia que esses acontecimentos são criados por nós, por isso é que nós os merecemos. Acerca disso, escreveu Sartre (1997, p. 678-679):

Assim, não há acidentes em uma vida; uma ocorrência comum que irrompe subitamente e me carrega não provém de fora; se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é minha guerra, é feita à minha imagem e eu mereço. Mereço-a, primeiro, porque sempre poderia livrar-me dela pelo suicídio ou pela deserção: esses possíveis últimos são os que devem estar sempre presentes a nós quando se trata de enfrentar uma situação. Por ter deixado de livrar-me dela, eu a escolhi; pode ser por fraqueza, por covardia frente à opinião pública, por que prefiro certos valores ao valor de própria recusa de entrar na guerra (a estima de meus parentes, a honra de minha família, etc.). De qualquer modo, trata-se de uma escolha. Essa escolha será reiterada depois, continuamente, até o fim da guerra.

Nessa passagem, o autor quer demonstrar que todas as situações são criadas por nós, pois nós é que as escolhemos, de uma maneira ou de outra sempre criamos nossas situações de acordo com nossas escolhas, por isso somos responsáveis por todas as situações que nos circundam e assim nos tornamos responsáveis também pelo mundo e por toda humanidade. Vale dizer que essa responsabilidade a qual Sartre se refere está inserida no cerne da possibilidade de o indivíduo ser livre e poder transformar a realidade. Mediante o que expusemos mostramos que o autor se esmera com todo esforço, para garantir a eficácia e independência de uma ação livre e independente, da condição na qual o indivíduo sartreano se introduz. Entretanto, segundo Marconi Pequeno, um fato relevante sobressalta nossa atenção, trata-se portanto de elucidar como um ser condenado à ser livre inserido em um contexto de possíveis eventualidades, pode se responsabilizar por suas ações, uma vez que não é fundamento do seu ser.

A descrição feita por Sartre em seu livro '*O existencialismo é um humanismo*' exprime com exatidão e rigorosidade os aspectos norteadores de sua filosofia, à qual confere ao homem sartreano toda autonomia sobre sua responsabilidade, assim garante Sartre (1970, p. 218):

"quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens." Simplesmente, trata-se de colocar a responsabilidade e a liberdade, no mesmo nível, ambas em sua legitimidade sem restrições. Assim de acordo com Marconi Pequeno, o autor nos faz entender que o homem não terá sobre si apenas o peso da sua escolha. Esse fardo atribui-se e implica aquilo que ele traz consigo em sua opção e, também, o peso, o destino da humanidade, "[...] ao escolher a si próprio, ele escolhe todos os homens." (SARTRE, 1970, p. 219). Em face disso, ainda segundo Marconi Pequeno (1989), realçamos que "Tudo o que ocorre comigo é decorrente de uma escolha responsável e todos os acontecimentos pertencem à condição humana na qual nos encontramos inseridos."

Com efeito, todos os nossos atos que esboçamos na tentativa de criar o homem que desejamos ser, todos eles criam ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. Enfaticamente, Sartre (1970, p. 219) nos diz em sua doutrina que "O homem, ao escolher ser isto ou aquilo, afirma, ao mesmo tempo, o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos. Assim evidencia o existencialismo.

Subliminarmente, o que Sartre enfatiza é que a escolha é a expressão da liberdade e assim, considera que o indivíduo pode até escolher o mal, no entanto, ele mesmo contesta, pois embora seja uma escolha possível, contudo, o que ele considera é a possibilidade de não escolhermos o mal. Isto porque toda adversidade e imprevisibilidade que ocorrem na vida, não acontecem por acaso ou por acidente, mas, sim, definitivamente por minha decisão. De posse do seguinte pressuposto sartreano de que a existência precede a essência, então é óbvio, diz Sartre (1970, p. 219), que se "[...] quisermos existir, ao mesmo tempo em que construímos a nossa imagem, esta imagem é válida para todos e para toda a nossa época."

Em razão disso, verificamos que o autor atribui total e irrestrita responsabilidade ao homem porque sua escolha além de abranger completamente o indivíduo, também envolve a humanidade. Por isso, o existencialismo não pode ser considerado uma filosofia de quietismo. Muito pelo contrário, o homem existencialista é aquele que se define pela soma dos seus atos, um homem comprometido e engajado consigo mesmo, envolvido em suas escolhas, assim o homem sartreano deposita todas as suas esperanças em sua ação, porque ele sabe que o único modo que permite ao homem viver é o ato.

Assim o homem sartreano afigura-se como um ser dotado de consciência, cujo procedimento é exercido pela possibilidade mesmo de se definir especialmente pela capacidade de poder se nadificar e resurgir como algo diferente do em-si, das coisas, enfim dos objetos do

mundo. Sublinarmente para que isso ocorra é necessário que o homem assuma sua liberdade, elevando-se pela ação, cujo sentido designa-se pela responsabilidade e comprometimento de suas possíveis realizações, dirigindo-se ao desocultamento de uma vida cheia de impasses e eventualidades em que o indivíduo precisa empregar todos os esforços, em busca de transcender o mundo com a intenção de construir ou transformar sua própria realidade e, desta forma, galgar os caminhos de liberdade.

Compreende-se dessa maneira que durante todo o percurso deste trabalho, buscamos realizar uma fiel compreensão dessa gigantesca e instigante obra "O Ser e o Nada", seguindo as trilhas presentes no pensamento do filósofo em relação à liberdade nas passagens estruturais do "Ser e o Nada".



## 7 CONCLUSÃO

Diante desse panorama descrito por Sartre sobre a concepção de liberdade na obra 'O Ser e o Nada', expressando seu sentido ontológico, impõe-se que todo escopo desse filósofo se resume, justamente, em anunciar que cabe aos aspectos de sua doutrina existencialista devolver ao homem seu verdadeiro sentido, mostrando-lhe sua lacuna, sua abertura fundamental para a determinação concreta da realidade humana. Assim, no momento em que Sartre evolui em sua reflexão alçada em uma fenomenologia existencialista, em busca de fundamentar o ser, sua filosofia ressurgiu absorvida, excedida e conservada pelo movimento de transmutação *do em-si* em *para-si*, ou seja, do ser e do nada. O inusitado que revela essas situações decorre do emprego da palavra liberdade que vai compor todo o percurso desse longo e percuciente estudo sobre a liberdade humana. Com efeito, que sentido tem essa palavra no entendimento de Sartre? Onde encontramos seu fundamento na obra 'O ser e o nada'<sup>5</sup>?

Cabem aqui algumas observações. Vimos, anteriormente, que a ontologia sartreana move-se entre dois fundamentos: o *em-si* e o *para-si*, isto é, entre o ser e o nada. Vimos, também, que tudo se passa nessa Ontologia como se o ser fosse seu próprio fundamento, mas, segundo Sartre, o fundamento perde vigência e obriga a pensar o ato fundante a partir do radicalmente outro que não o ser e sim, a partir do nada.

Agora, o problema parece sofrer de uma simplificação: o fundamento seria tão-somente o para si no qual Sartre concentra seu pensamento e reside aí um significado maior. Na medida em que o problema evolui nas questões a respeito das estruturas do *para-si*, descobre-se o reino da transcendência e com ele a possibilidade que o homem tem de fazer surgir o nada. O homem já nasce com o nada em seu interior. A isso, Sartre denominou de liberdade. Mas, que liberdade é essa? Segundo Sartre, essa liberdade é estruturada originalmente por uma constituição interna ontológica do *para-si* que promove uma liberdade absoluta. Vale dizer que essa liberdade é um desprendimento do passado, tanto em um sentido objetivo, como em um sentido subjetivo. Assim, compreendemos que essa liberdade que se revela a 'nós'<sup>5</sup> pela angústia, nada mais é do que algo que se caracteriza pela existência desse nada que se intenciona entre os motivos e o ato.

De fato, entende-se que a liberação do passado e o encadeamento dos motivos por intermédio do nada que se intromete, explica-se porque todo o reconhecimento de uma vigência atuante do passado resultaria em demarcar o homem por um *em-si*; efetivamente, o passado, na medida em que caracteriza a liberdade, assume os aspectos do *em-si* e infringe o ato livre por instaurar a relação causa-efeito.

Verificamos, assim, que o reconhecimento do passado dar-se-á em direção extremamente oposta, ou seja, não a partir do nada. Desse modo, temos o reconhecimento do fundamento do nada na sustentação originária, contudo, o homem sartreano não se contenta em partir desse nada e está sempre a procura de encontrar a si próprio, de preencher esse nada. Essa busca incessante é que gera no homem uma frequente tentação de desumanizar-se e isso gera, em verdade, em querer enfrentar o problema de seu próprio nada, o que coincide com a humanidade radical do homem.

Disso tudo provém a importância que Sartre deu à angústia; sua dimensão no nada flui no homem a certeza de admitir-se naquilo que ele é em seu fundamento, pois é exatamente na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou seja, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, ou melhor ainda, é propriamente pelo sentimento de angústia que a liberdade se problematiza para ela mesma. Nesse sentido, o homem sartreano se caracteriza como sendo uma angústia encravada em um passado de algo que, de forma redundante, já passou e que o homem não pode mais assumi-lo, a não ser isolando-o e resgatando-o pelo *por vir*.

Assim, nos distanciamos desse passado sem deixar de sê-lo, pois através do sentimento da angústia o homem desprende-se do que é, dos conteúdos da consciência que ora são escorregadios e abandonam o homem à sua angústia, à sua liberdade, para assumir um fluxo contínuo de vivências, mas que ela está situada em face de um passado e de seu futuro mediante a um *em-si* que a consciência é a maneira de *não-ser*.

Desse modo, uma liberdade fundamentada no nada, ou seja, o passado, uma vez que o passado se separa da consciência por um nada, isso porque a consciência é sempre consciência de alguma coisa; ela nunca é seu próprio motivo, na medida em que é vazia de qualquer conteúdo. É por isso que a consciência resgata seu próprio nada para fazer aparecer a liberdade humana e vice-versa, esse é o mistério do homem. Nesse sentido, é lícito afirmar que o tema da liberdade é absoluto na filosofia de Sartre. Contudo, para esse estudo, Sartre envereda pela textura da consciência humana, garantindo desse modo captar a liberdade de modo mais amplo e essencial.

Sartre segue o percurso das estruturas imediatas do *para-si* desenvolvendo sua temática da liberdade, na qual exprime com clarividência a questão da intersubjetividade que só existe sob a égide do conflito, pois duas ou mais liberdades não podem ocupar o mesmo lugar no espaço. Existe sempre a tendência de posse de uma sobre a outra. Logo, toda tentativa de manter essa relação é fadada ao fracasso, até mesmo o amor é um sentimento malogrável. Assim, o homem sartreano se manifesta como uma 'paixão inútil'.

Entretanto, direcionando-se pelos caminhos da liberdade, Sartre enfatiza a livre escolha que vai tornar possível a decisão e, conseqüentemente, a concretização da liberdade pela ação. Vale ressaltar que a livre escolha implica, desde o início, em uma responsabilidade<sup>^</sup> assumida e comprometida do homem consigo mesmo e com o mundo, porque, dependendo de sua escolha seja ela autêntica ou de má-fé, vai depender sua essência de homem e as características do mundo que ele mesmo deseja habitar. Reside aí a sustentabilidade do existencialismo sartreano, uma vez que atribui ao homem e somente a ele uma irrestrita responsabilidade mediante seus atos. Assim, nada nem ninguém pode justificar suas ações, somente ele próprio é o causador e transformador de tudo que constitui sua realidade humana.

Eis porque a liberdade é demasiadamente necessária ao homem, para que ele possa abrir esse leque de possibilidades que formam sua condição humana, pois se, por um lado, o existencialismo sartreano prega a responsabilidade total e absoluta do homem perante suas ações, isso implica também que o homem pode por ele mesmo escolher dentro de suas possibilidades aquilo que melhor lhe convier para sua existência, em decorrência disso é que ele mesmo pode escolher sobre sua moral e aquilo que ele mesmo reconhece como valores para sua vida.

Por conseguinte, concluímos que o homem é aquilo que ele se projeta a ser e isso só é possível por intermédio da liberdade que em linhas gerais tem por definição a capacidade do indivíduo de decidir sobre sua vida, escolhendo-a e por ela se responsabilizando. Assim, o homem sartreano descobre-se sozinho, sem justificativas e sem desculpas, notadamente o que Sartre nos faz entender é que o homem está condenado a ser livre, menos para deixar de ser livre, "[...] condenado porque não se criou a si próprio e livre porque uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo quanto fizer, ou seja, por todas as suas ações." (GILES, 1975, p. 326).

Com efeito segundo o existencialismo sartreano estamos sós e sem desculpas, não há nada fora de nós que possa mudar essa realidade e possa mudar nosso comportamento, assim entendemos que o homem sartreano é liberdade, inútil será essa liberdade se nós não nos engajarmos no projeto.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Fernando José. **Sartre: é proibido proibir**. São Paulo: FTD, 1998.
- BEUFRET, Jean. **Introdução às filosofias da existência**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1976.
- BORNHEIM Gerd A. **Metafísica e existencialismo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- BURDZNSKI, Júlio César. **Má-fé e autenticidade**. Ijuí: INJUI, 1999.
- DANELON, Márcio. **O conceito sartreano de liberdade: implicações éticas**. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Campinas, São Paulo, 1989.
- DANTO, C. Arthur. **As idéias de Sartre**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- DESCARTES, René. **O discurso do método**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1988. (Os Pensadores).
- GILES, Thomas Ranson. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: Pedagógica, 1975.
- GIORDANI, Mário Curtis. **Iniciação ao existencialismo**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.
- JOLIVET, Régis. **Sartre ou a teologia do absurdo**. São Paulo: Herder, 1968.
- \_\_\_\_\_. **As Doutrinas existencialistas de Kierkegaard a Sartre**. 8. ed. São Paulo: Nova Série, 1957.
- L'ARC. **Sartre hoje**. São Paulo: Documentos, 1968.
- LIMA, Walter, M. **Liberdade e Dialética em Jean Paul Sartre**. Maceió: EDUFAL, 1998.
- LUIJPEN, W. **Introdução à fenomenologia existencial**. São Paulo: Pedagógica e Universitária, 1973.
- LUKÁCS, Georg. **Existencialismo ou marxismo?** São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- MACANN, Christopher. **Four phenomenological philosophers Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty**. London: Routledge, 1995.
- MACIEL, Luiz Carlos. **Sartre: vida e obra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- MÉSZAROS, István. **A obra de Sartre: busca da liberdade**. São Paulo: Ensaio, 1991.
- MOUTINHO, Luiz D. **Sartre: existência e liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.
- OHSON, Robert G. **Introdução ao existencialismo**. São Paulo: Brasiliense, 1970.

PEQUENO, Marconi José Pimentel. **A concepção de liberdade em 'O Ser e o Nada' de Jean Paul Sartre**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, João Pessoa, 1989.

\_\_\_\_\_. **Seminário sobre Sartre**. Fortaleza: UFC, 2002

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

PRADO JÚNIOR, Caio. **O que é liberdade?** São Paulo: Brasiliense, 1985.

SARTRE, Jean Paul. **A Conferência de Araraquara**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986.

\_\_\_\_\_. **A idade da razão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

\_\_\_\_\_. **A imaginação**. São Paulo: Abril Cultural, 1987a.

\_\_\_\_\_. **A náusea**. São Paulo: Círculo do Livro, 1987b.

\_\_\_\_\_. **A questão do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1987c.

\_\_\_\_\_. **O Existencialismo é um humanismo**. 4. ed. Lisboa: Presença 1970.

\_\_\_\_\_. **O Ser e o nada**. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

WARNOCK, Mary. **Existencialismo e ética**. Barcelona: 1968.